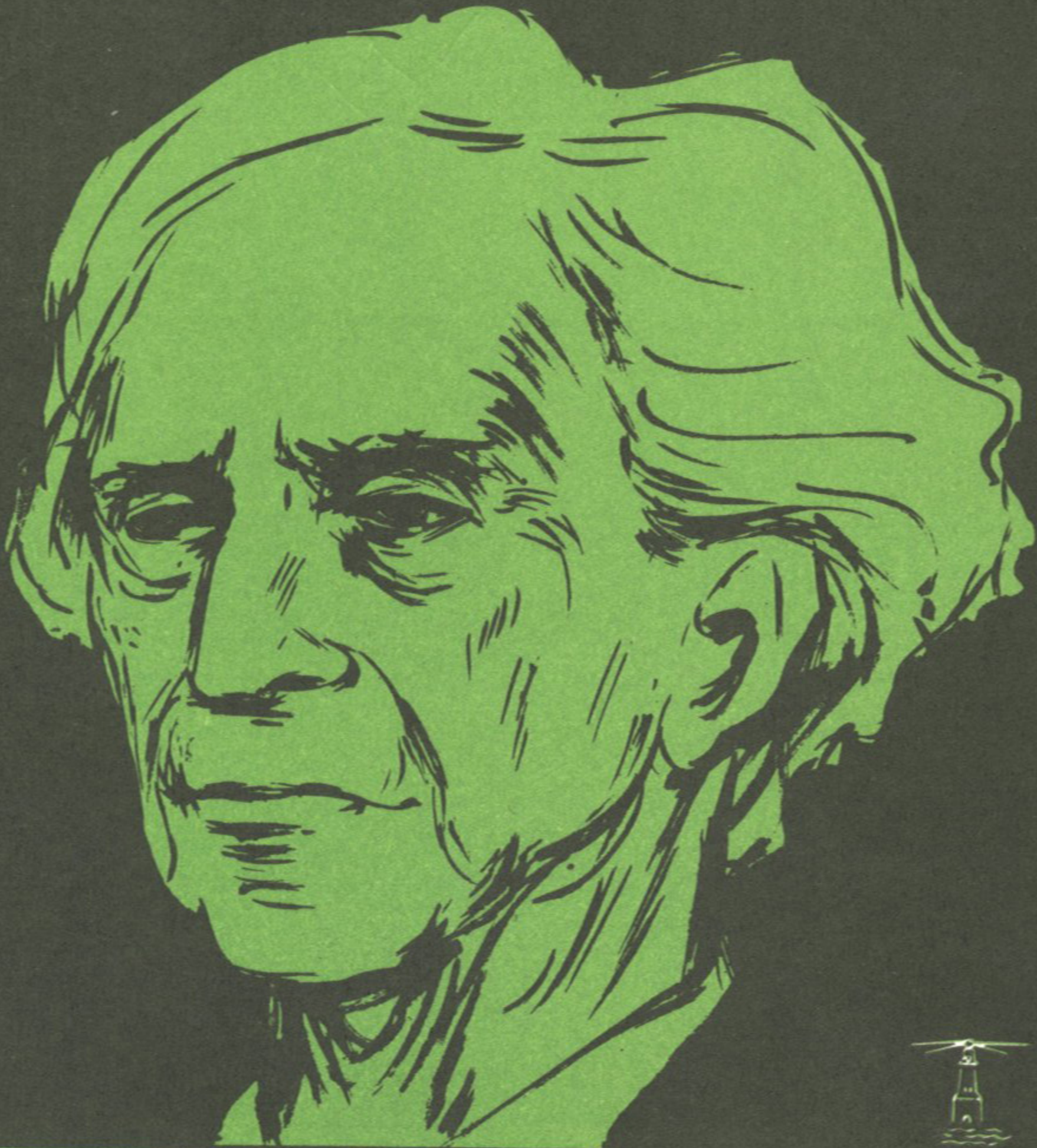


دكتور محمد مهران

فلسفة

برتراند رسل



دارالمعارف

فلسفة برتراند رسل

تأليف

الدكتور محمد هجران

كلية الآداب - جامعة القاهرة

شبكة كتب الشيعة



دار المعارف بمصر

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

مقدمة

من الصعب أن يتحدث المرء عن برتراند رسل دون مبالغة . فهو فيلسوف اتسعت كتاباته وتنوعت بصورة لا تكاد نجد لها عند أى فيلسوف معاصر آخر؛ فقد كتب في الرياضيات والمنطق كما كتب عن الحب والزواج ، وكتب عن الذرة والنسبية كما كتب في التربية والسياسة الدولية . وباختصار ، فإنه لم يترك مجالاً من المجالات التي تهتم أبناء هذا القرن إلا وكان له الرأى فيه والتعليق عليه ، وعلى ذلك فلم يكن رسل فيلسوفاً فحسب ، بل كان رياضياً ومنطقياً وسياسياً وأديباً ورجل تربية وإصلاح اجتماعى على وجه يعيد إلى الأذهان صورة المفكر الجماهيرى ، فضلا عن صورة المفكر الأكاديمى .

ولد برتراند آرثر وليم رسل فى الثامن عشر من شهر مايو عام ١٨٧٢ فى أسرة لعلمها من أقدم الأسر الإنجليزية وأعرقها حسبا . فقد كان أبوه - الفيكونت أمبرى - مفكراً حراً ، وكان جده لورد جون رسل - الذى أصبح فيما بعد إيرل رسل الأول - سياسياً ليبرالياً ، رأس الوزارة البريطانية مرتين ، وعمل على تدعيم مبادئ حرية التجارة ، وتعميم التعليم الجبانى ، والعمل من أجل الحرية فى كل ميدان . وكانت أمه أيضاً سليلة أسرة عريقة هى أسرة ستانلى ، فهى ابنة لورد ستانلى - وهو لورد الدرل الثانى . وقد كان برتراند رسل الابن الثانى والطفل الثالث لأبويه اللذين ماتا ولم يبلغ الرابعة من عمره ، ففضى فترة طفولته وبداية شبابه تحت رعاية جدته - ليدى رسل - التى كان لها تأثيرها الكبير على شخصية الطفل وأفكاره .

لم يتلق رسل تعليمه الأساسى بالمدارس النظامية ، بل كان يتلقى تعليماً خاصاً بمنزل الأسرة على عادة بعض الأسر الأرستقراطية ، حيث أظهر نبوغاً واضحاً فى الرياضيات . وقد حصل عام ١٨٩٠ على منحة لدراسة الرياضيات فى كلية ترينتى بجامعة كيمبردج ، وقضى فى كيمبردج أسعد أوقات حياته - كما يقول ، إذ توصلت علاقته بالفرد نورث واينهد وجورج مور وغيرهما من الفلاسفة والمفكرين فى كل المجالات .

وقد قابل رسل زوجته الأولى - إليس بيرسال سميث عام ١٨٨٩ ، وكانت علاقتها مصدراً للعديد من المشكلات في محيط الأسرة ، ولكن الأمر قد انتهى بزواجهما عام ١٨٩٤ (وقد تزوج رسل ثلاث مرات بعد ذلك) . وفي عام ١٨٩٥ حصل على زمالة ترينتي يبحث عن أسس الهندسة ، كان فيه متأثراً بالفيلسوف الألماني « كانت » ، فضلا عن إعجابه الكبير بهيجل وتأثره به في تلك الفترة المبكرة من حياته الفكرية . وكانت معظم اهتماماته في تلك الفترة منصبه على المنطق والرياضيات ، وكان من نتيجة هذا الاهتمام كتاب « أصول الرياضيات » (١٩٠٣) و « برنكييا ما تيماتيكيا » بالاشتراك مع وايتهد (١٩١٠ - ١٩١٣) . إلا أن اشتغاله بالرياضيات والمنطق لم يقلل من اهتمامه بالحيوانات الأخرى للفلسفة ، ففي « مقالات فلسفية » (١٩١٠) نقرأ مقالا عن الأخلاق وبعض الانتقادات على نظرتي البراجماتية والمثالية في الصدق ، كما نقرأ في مقاله « في الدلالة » ما يمكن أن نعده الأسس الهامة لنظريته المشهورة في الأوصاف ، وقد نشرت له خلال هذه الفترة عدة أبحاث فلسفية منها « المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف » (١٩١١) و « في علاقة الكليات والخزئيات » (١٩١١) ، ثم كتابه عن « مشاكل الفلسفة » (١٩١٢) .

لم يصرفه الاشتغال بالفلسفة والرياضيات عن الاهتمام بالسياسة ؛ فقد كان صديقاً لقادة القابيين ، ومن بينهم برنارد شو و ه . ج . ويلز ، وسلدني ويب ، وتحت تأثير هذا الأخير أصبح استعمارياً ، مؤيداً لسياسة بريطانيا في مستعمراتها ، ولكنه سرعان ما تحول عن ذلك ، وأصبح داعياً للسلام ، تلك الدعوة التي كانت سبباً في فشله في الانتخابات ، وفصله من كلية ترينتي (١٩١٦) ، ثم حبسه لمدة ستة أشهر سمح له خلالها بالقراءة والكتابة ، فكانت هذه الفترة فرصة لأن ينتهي من كتابه « مقدمة للفلسفة الرياضية » (١٩١٩) ولأن يشرع في كتابة « تحليل العقل » الذي نشر عام ١٩٢١ .

وقبل دخوله السجن ، كان قد أتى في لندن مجموعة من المحاضرات تحت عنوان « فلسفة اللرية المنطقية » (نشرت في مجلة « مونست » (١٩١٨ - ١٩١٩) وأعيد نشرها بعد ذلك في « المنطق والمعرفة » عام ١٩٥٦) . وصرح رسل في مقدمة هذه المحاضرات بأنه يدين بها كثيراً للمناقشات التي كانت تلوربينه وبين تلميذه وصديقه لودفيج فنجشتين قبل الحرب العالمية . وقد قام في السنوات التي تلت الحرب بزيارات إلى روسيا والصين مصطحباً معه دورا بلاك التي تزوجها عام ١٩٢١ بعد أن انفصل عن زوجته الأولى .

وكان إعجاب رسل بالصين كبيراً ، بينما خرج من زيارته لروسيا ساخطاً على نتائج الثورة الروسية التي كان معجباً بها قبل الزيارة ، وبعد رجوعه من هذه الزيارات وسب في الانتخابات كمرشح عمالي عن دائرة « شلسي » مرتين في ١٩٢٢ و ١٩٢٣ . ولا كان قد تبرع بما تبقى له من ثروة وخاصة إلى جامعة كيمبردج ، قام بعدة جولات في الولايات المتحدة محاضراً بجامعاتها ، فكانت تلك الفترة فترة نشاط أدبي كبير من جانبه ؛ فقد نشر العديد من الكتب في الفلسفة والتربية والسياسة ، فضلا عن عشرات المقالات في شتى هذه الموضوعات . وموت أخيه عام ١٩٣١ أصبح كبير العائلة « ايرل رسل الثالث » ولم يزد ذلك إلا مزيداً من تحمّل التبعات المادية .

وفي خريف عام ١٩٣٨ ذهب إلى الولايات المتحدة أستاذاً بجامعة شيكاغو ، وبجامعة كاليفورنيا عام ١٩٣٩ ، وفي عام ١٩٤٠ دعاه مجلس التربية الأعلى لمدينة نيويورك ليكون أستاذاً بكلية المدينة بها ، ولكن بمجرد أن قبِل العقد واستقال من وظيفته في كاليفورنيا ارتفع الصراخ في نيويورك ضد العقد بدعوى أن رسل ليس أمريكياً ، وليس لديه المؤهلات الكافية ليكون أستاذاً ، فضلا عن آرائه ال أخلاقية عن الجنس . ونجحت هذه الحملة ضده ، وظل رسل في أمريكا حتى عام ١٩٤٤ يحاضر في جامعاتها . وكان من نتيجة ذلك أن نشر كتابين هامين هما : « بحث في المعنى والصدق » و « تاريخ الفلسفة الغربية » .

وعاد إلى إنجلترا وقد أعيد انتخابه زميلاً في ترينتي ، وقام بإلقاء محاضرات بها حيث نشر كتابه « المعرفة الإنسانية مداها وحدودها » ١٩٤٨ ، وفي إنجلترا كان الأمر على عكس ما كان عليه في الولايات المتحدة ، فقد أصبح رسل شخصية على قدر كبير من الاحترام ، ولم ينقطع عن التأليف في شتى الموضوعات الفلسفية والسياسية والأدبية ، وأخذ ينادى بالسلام ، ويدعو بإصرار إلى نزاع السلاح النووي ، ويدافع عن قضايا التحرر في كل مكان . ونال جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٥٠ .

وظل بقية حياته من دعاة السلام والحرية ، أنشأ مؤسسة للسلام أخذت تقود الحملات ضد كل ما يهدد سلام الإنسان وحرية وتقوم المظاهرات ضد وسائل التدمير النووي ، ولعل موقف رسل ومؤسسته من الحرب الفيتنامية ومحاکمته تجرميها أتق صورة للفيلسوف الملتزم والمفكر الإنساني على وجه يستحق معه أن يكون ضمير هذا العصر . ولعل آخر ما كتبه

في حياته وقبل وفاته ببوين تلك الرسالة التي أرسلها إلى المؤتمر البرلماني العالمي الذي كان منعقدًا بالقاهرة في أول شهر فبراير عام ١٩٧٠ ، والتي كان يندد فيها بإسرائيل ، ويطالب بانسحابها من الأراضي العربية التي احتلتها عام ١٩٦٧ ، محذراً إياها بأن « الغارات في عمق الأراضي المصرية لن يقنع السكان المدنيين بالاستسلام ، بل ستعزز تصميمهم على المقاومة » . وقد توفي رسل في اليوم الثاني من شهر فبراير عام ١٩٧٠ .

والواقع أن مثل هذه المواقف السياسية هي التي أعطت لرسل شهرته الواسعة ، وجعلت اسمه معروفاً عند المثقف العادي في شتى دول العالم ، مع أنه كان يأدل أن تكون شهرة أفكاره الفلسفية قدر شهرة أفكاره السياسية والاجتماعية .

وقد ترك لنا رسل ثروة هائلة من المؤلفات في شتى الموضوعات ، ولكن إذا كنا نستطيع أن نميز في كتاباته بين ما يهم المتخصصين من ناحية ، وما يهم المثقف العادي من ناحية أخرى ، فإن هذه الكتابات الأخيرة لم تكن بعيدة عن التعمق الفلسفي والتحليل المنطقي . بل يشعر القارئ لها بأنها قد كتبت بروح الفيلسوف بكل ما تمتاز به من جدية في المعالجة وعمق في التحليل .

وهناك ميزة أخرى في كتابات رسل لا تكاد نجد لها عند أي فيلسوف آخر منذ هيوم . إذ يلاحظ الدارسون لفلسفة رسل أنه كان في جميع ما يكتب - باستثناء ما كتبه في فلسفة الرياضيات - يعبر عن أفكاره بلغة واضحة ، بل ومنمقة في كثير من الأحيان . وإذا كان هناك فلاسفة آخرون قد كتبوا بهذا الأسلوب الجميل ، فلم يكن عندهم لسوء الحظ شيء له قيمة يقولونه بهذا الأسلوب ، وبذلك يكون رسل قد جمع بين جزالة الأسلوب وجماله من ناحية ، وعمق الفكر وأصالته من ناحية أخرى . ولعل هذا الأسلوب هو ما جعله بحق جديراً بأن ينال جائزة نوبل في الأدب .

ومع هذا كله فقد اختلف الباحثون في تقييم أعمال رسل الفلسفية ، فهو عند البعض فيلسوف القرن العشرين بلا منازع ، ولكنه عند البعض الآخر يمثل نكسة في تاريخ الفكر البشري ، وليس لنا من تعليق على هذا إلا أن نترك الأمر للقارئ ليحكم بنفسه على رسل ، وليدرك بنفسه أي الرأيين هو الصحيح .

ولكن يجب أن نعرف هنا بأن هذا الكتاب الذي تقدمه للقارئ العربي لا يمثل سوى جانب من الجوانب المتعددة لفكر برتراند رسل ، فقد كتب - كما أشرنا - في مختلف

الموضوعات السياسية والاجتماعية والتربوية وغيرها ، إلا أن عنايتنا هنا ستنصب على الجانب الفلسفى الخالص . ففى مدخل هذا الكتاب سوف نعرض للخطوط العامة للفلسفة التحليلية الذى يعبد فيلسوفنا أحد روادها . ثم نعرض فى الباب الأول لبعض المشكلات التى يمكن إدراجها فى باب الميتافيزيقا ، لنرى كيف استطاع رسل معالجة مثل هذه المشكلات التقايدية بمنهجه التحليلي . وسنعرض فى الباب الثانى لتحليلات رسل لفلسفة الرياضيات وفلسفة المنطق واللغة . وسيكون بابنا الأخير منصباً على مفهوم منهج التحليل عند رسل من خلال المشكلات المعروضة فى البابين الأولين .

ولا أنسى أن أعترف هنا بفضل أستاذين فاضلين هما : الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ، وهو الذى اقترح علىّ أن أقوم بدراسة فلسفة رسل ومنهجه دراسة جديرة باسم هذا الفيلسوف ، وكانت إرشاداته ونصائحه فى بداية البحث دعوة مخلصمة للسير فى الطريق الصحيح . والأستاذ الدكتور يحيى حامد هويدى الذى كان معى بعقاه وقلبه فى كل خطوة من خطوات البحث ، وتحمل معى بشرف — على مدى ست سنوات — إنجاز الرسالة التى تقدمت بها للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة تحت عنوان « منهج التحليل عند برتراند رسل : أدواته وتطبيقاته » والذى يمثل هذا الكتاب الجزء الأكبر منها .

ولانى لأرجو فى النهاية أن يحقّ هذا الكتاب الغرض الذى وضع من أجله ، وهو محاولة فهم فلسفة رسل ومنهجه فهما يقوم على وضع التطور الفكرى لفيلسوفنا موضع الاعتبار ، حتى نستطيع أن نضع الرجل فى موضعه الصحيح ، ونقرأه بعين منصفة وبعقل منصف ، نل فى ذلك ما يعيننا على فهم هذا الفيلسوف الكبير ، والوقوف على معنى الفلسفة العامة التى يتنادى بها ، والمنهج العلمى الذى يهدف لتطبيقه فى مجال الفكر الفلسفى . فما أخرجنا للفلسفة العلمية والمنهج العلمى فى كل ما نقول ونعمل . والله ولىّ التوفيق .

محمد مهران

اختصاصات لأسماء بعض مؤلفات رسل الواردة في الكتاب

— A. of Matter	The Analysis of Matter
— A. of Mind	The Analysis of Mind
— Ph. of L.	The Philosophy of Leibniz
— HK	Human Knowledge
— L. M. Ph.	Introduction to Mathematical philosophy.
— Inquiry	An Inquiry Into Meaning and Truth.
— Meinong's Theory	Meinong's Theory of Complexes and Assump- tions.
— My. M. D.	My Mental Development.
— M. Ph. D.	My Philosophical Development
— OK. of EW.	Our Knowledge of External World.
— Philosophy	An outline of Philosophy.
— Ph. E.	Philosophical Essays.
— P. from M.	Portraits from Memory
— PM.	Principia Mathematica.
— P. of M.	The Principles of Mathematics
— P. of Ph.	The Problem of Philosophy.
— P. of U.	The Problem of Universals.
— R. to C.	Reply to Criticisms
— S. O.	Scientific Outlook.

والأبحاث التالية منشورة في كتاب « المنطق والمعرفة » :

— L. A.	Logical Atomism
— N. A.	On the Nature of Acquaintance.
— O. D.	On Denoting.
— O. P.	On Propositions.
— P. L. A.	The Philosophy of Logical Atomism.
— R. U. P.	On the Relations of Universals and Particulars.

والأبحاث التالية منشورة في كتاب التصوف والمنطق « :

— K. A. K. D.,	Knowledge by acquaintance and Knowledge by Description.
— M. & M.	Mathematics and Metaphysicians
— S. M. Ph	Scientific Method in Philosophy.
— R. S. P.	The relation of Sense-deata to Physics.
— U. G. M.	The Ultimate Constituents of Matter.

مدخل

الفلسفة التحليلية ؛ خصائصها واتجاهاتها

إن التغير السريع المتلاحق في شتى مجالات الحياة أوضح صفة تميز القرن العشرين ؛ فقد تقدم العلم بصورة ما كان يمكن أن يتصورها أولئك الذين عاشوا قبل هذا القرن ، وظهرت أمم جديدة ، وأصبحت خريطة العالم مختلفة عما كانت عليه من قبل ، ويحمل لنا كل عقد من العقود تغيرات جديدة وهامة في التكنولوجيا والفن ، بل حتى في العادات والأخلاق . ولم تكن الفلسفة استثناء لتلك الصفة التي تميز عصرنا ، فمنذ أوائل هذا القرن مرت الفلسفة بمرحلة من مراحل التطور السريع الذي يطلق عليه مؤرخوا الفكر اسم الثورات ، وكانت إنجلترا مركز هذه الحركة ، وكيمبردج على وجه الخصوص ، وكان مور ورسل ثم فتجنشتين قادة تلك الثورة الفلسفية التي عرفت باسم « الفلسفة التحليلية »^(١) .

ولكن بأية معنى تكون هذه الحركة الفلسفية « ثورة » ؟ وقيل أن نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نعرف أولاً المقصود بالفلسفة التحليلية .

خصائص الفلسفة التحليلية :

لعل من الصعب تماماً أن نقدم تعريفاً دقيقاً لهذه الفلسفة ، أعني أنه قد يكون من العسير أن نضع جميع الخصائص التي تميز الفلسفة التحليلية في عبارة واحدة نأخذها كتعريف لهذه الفلسفة ، أي ذلك النوع من التعريف الذي يطلق عليه المناطقة اسم « التعريف الجامع المانع » ، ذلك لأن الفلاسفة التحليليين ، لا يمثلون نمطاً واحداً من الفلاسفة يتفقون على دوافع تفكيرهم وأهدافه ، بل ليس هناك في الواقع اتفاق عام حتى على الاسم الذي يميز تلك الحركة الفلسفية ، فتسمى « التحليل اللغوي » حيناً ، و « التحليل المنطقي »

Ammerman, R. R., *Classics of Analytical Philosophy*, Tata McGraw-Hill, (١)
Pombay-New Delhi, 1965, p. I. Pears, D., "Logical Atomism, Russell and Wittgenstein"
The Revolution in Philosophy, edited by : A.J. Ayer, Macmillan & Co., 1957, p. 41.

أحياناً ، وكانت تسمى في مرحلة من المراحل باسم « فلسفة مدرسة كيمبرج » ، وتسمى الآن في تطورها الأخير « فلسفة أكسفورد » أو « فلسفة اللغة الجارية » (١) .

فإن شئنا أن نبحث عن شيء مشترك بين جميع الفلاسفة التحليليين فإننا لا نستطيع تقديمه إلا بشكل عام للغاية ، لأنه على الرغم من أنهم يتفقون على أن « التحليل » هو الهدف الرئيسي من الفلسفة بالمعنى الخاص الذي يقدمونه لهذا اللفظ ، فإنهم يمارسونه لدوافع مختلفة تماماً ، بل قد يقول قائل إنهم لا يشتركون في موقف فلسفي بعينه ، بل بالأحرى مرتبطون بخط معين لتطور الأفكار عن طبيعة الفلسفة ودورها ، ذلك الخط الذي بدأه « مور » و « رسل » واتجه به « فتجنشتين » وجهة جديدة ، وانحرف به « آير » عن طريقة ، وأعاد « وزدم » وطوره إلى التحليل العلاجي therapeutic Analysis ووصل إلى نهايته — وربما إلى المآزق — على يد « فلاسفة اللغة الجارية » في أكسفورد من أمثال رايل وأوستن وستراوسون (٢) .

والواقع أن لفظ « التحليل » لم يكن له معنى واحد بعينه عند الفلاسفة التحليليين ، وعلى ذلك فقد لا يكون من الخطأ أن نقول : هناك « فلاسفة تحليليون » لا « فلسفة تحيائية » ، إذ لا يجب — فيما يقول تشارلز وورث — أن يؤخذ اسم « التحليل » بحيدية أكثر مما يؤخذ اسم « الوجودية » مثلاً على أنه عنوان محدد لمواقف فلسفة عبر عنها بعض الفلاسفة من أمثال هيدجرو مارسيل وميرلوبونتي وسارتر ، فبنفس الطريقة التي نقول بها عن هؤلاء الفلاسفة أنهم « وجوديون » ، يمكن أن نطلق على « مور » و « رسل » و « فتجنشتين » و « آير » و « وزدم » و « رايل » — مثلاً — اسم « التحليليين » (٣) .

ومع أننا قد نجد من ينكر أن تكون هناك فلسفات تحليلية ، وكل ما هنالك فلسفة تحليلية وحيدة باتجاهات مختلفة (٤) . فإننا نجد اميرمان يصر على القول بأن « . . . من الخطأ التحدث عن « الفلسفة التحليلية » كما لو كانت من جنس واحد ومن طينة واحدة ، فليس هناك فلسفة وحيدة للتحليل ، وليس هناك «خط حزبي» تحليلي . . . ويستخدم

(١) Charlesworth, M. J., *Philosophy and Linguistic Analysis*, Duquense Studies, Philosophical Studies 9, Duquense University, Pittsburgh, 1959, pp. 3-4.

ibid., p. 3. (٢)

ibid., p. 3. (٣)

Skolimowski, H., *Polish Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p. 1. Ammerman, *Classics of Analytic Philosophy*, p. 2. (٤)

لفظ « التحليل » هنا كطريقة لتجميع عدد من الفلاسفة يتقاسمون اهتمامات وإجراءات معينة» (١) .

والآن فإننا لو شئنا أن نصف الفلسفة التحليلية بأنها « فلسفة التحليل » لما قدم لنا هذا الوصف الكثير عن طبيعة هذه الحركة الفلسفية ، ذلك « . . . لأن لفظ « التحليل » يستخدم بكثرة وبطرق مختلفة في مناسبات كثيرة للغاية على وجه يصبح فيه هذا اللفظ في الغالب بلا معنى . وفضلا عن ذلك فإن البحث في طبيعة الفلسفة التحليلية بهذه الطريقة لا بد أن يبدأ بتحليل مفهوم « التحليل » ، ولو حدث ذلك لكان من الضروري تحديد نوع التحليل المطبق في تحليل مفهوم « التحليل » ، وهكذا يظهر « التراجع إلى مالا نهاية » بشكل واضح تماماً إذا ما اتبعنا مثل هذا الإجراء» (٢) .

وكما أن « فلسفة التحليل » لا تعد وصفاً دقيقاً للفلسفة التحليلية ، فإن تمييز هذه الفلسفة بأنها تنصب فقط على معالجة « الألفاظ » . لا يعد بالمثل وصفاً دقيقاً لها ، أعني أنها ليست مرادفة لفلسفة أكسفورد اللغوية ، فإن هذه الأخيرة — مثلها في ذلك مثل حلقة فينا ، وتعاليم فتنجشتين — لا تمثل « رى جزء من الحركة التحليلية» (٣) . ولا تمثل الفلسفة التحليلية جميعها ، بل إن هذا الاتجاه — وهو أساساً ينبع من فتنجشتين المتأخر — لا يعبر عن الاتجاه الصحيح للفلسفة وأهدافها ، لأنه لو صح هذا الاتجاه — فيما يرى رسل — « لكانت الفلسفة — على أفضل وجه — مساعدة زهيدة لواضعى قواميس اللغة ، أو هي — على أسوأ وجه — تسلية قوم كسالى حول مائدة الشاي» (٤) .

وهكذا نلاحظ أن الحركة التحليلية في الفلسفة ظاهرة معقدة يصعب تقديم تعريف دقيق لها ، وقد يكون من الأفضل والأيسر أن نحدد ملامح رئيسية للاتجاهات التحليلية المتشعبة يمكن أن نأخذها في مجموعها على أنها تميز ما نسميه بالفلسفة التحليلية . وتعد الملامح التي يذكرها « سكوليموفسكى » لهذه الاتجاهات من خير ما يمكن تقديمه هنا ، إذ يرى أن « الفلسفة التحليلية » اسم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين تتميز بالخصائص التالية (٥) .

Ammermon, Classics of Analytic philosophy

(١)

Skolimowaki, op. cit, p. 1.

(٢)

ibid., p. 2.

(٣)

My ph. D., P. 217.

(٤)

Skolimowski, op. cit, p. 2.

(٥)

- ١ - اعترافها بدور اللغة الفعال في الفلسفة - أو بعبارة أخرى - ما يمكن أن نسميه اتجاهها الشعوري المتزايد نحو اللغة .
- ٢ - اتجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءاً جزءاً .
- ٣ - خاصيتها المعرفية .
- ٤ - المعالجة البين ذاتية Intersubjectivity^(١) لعملية التحليل .

وهذه الخصائص - فيما يرى سكوليموفسكي - تكفي لتمييز الفلسفة التحليلية عن غيرها من الأنماط الفلسفية الشبيهة بها من ناحية ، وضرورة من ناحية أخرى لوصف أى فلسفة بأنها « تحليلية » . ولكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن هذه الخصائص ليست فريدة بمعنى أننا لا يمكن أن نجدتها في أى فلسفات أخرى ، بل على العكس قد نجدتها متفرقة في بعض الفلسفات . وما هو فريد هنا هو تجمعها ، أعني ظهورها جميعاً في وقت واحد داخل هيكل الفلسفة التحليلية^(٢) . ولتقف قليلاً عند كل خاصية من هذه الخواص .

إن من المهم هنا أن نلاحظ - بالنسبة للخاصية الأولى - أن اللغة في الفلسفة التحليلية لا بد من فهمها لا بوصفها وسيلة فحسب ، بل بوصفها أيضاً هدفاً من أهداف البحث الفلسفي ، وهذه النظرية إلى اللغة يمكن عدّها عنصراً جديداً في الفلسفة التحليلية وخاصية من خصائصها الرئيسية^(٣) . ويبدو أن الاهتمام الكبير من جانب بعض الفلاسفة التحليليين باللغة من أمثال « مور » و « فتجنشتين » (وخاصة في كتاباته المتأخرة) ، ومدرسة أكسفورد اليوم ، قد جعلت بعض الباحثين يعرفون الفلسفة التحليلية بأنها

= زكي نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ، سلسلة فوايق الفكر الغربي . (٢) دار المعارف ، القاهرة ، ص ٣٦ وما بعدها . ميتس ، رودلف : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا (دكتور) ، سلسلة الألف كتاب ، مؤسسة سجل العرب ، الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٣١ وما بعدها .

(١) والمقصود هنا باصطلاح « البين ذاتية » Intersubjectivity ما هو مشترك بين الذوات . وقد يكون معناه قريباً من معنى لفظ « الموضوعي » ، إلا أنه فيما يبدو يتفادى الصعوبات والمشكلات المرتبطة بهذا اللفظ الأخير .

مجرد دراسة اللغة^(١) . بل إن اميرمان يميز بين الفيلسوف « التحليلي » والفيلسوف « التأملى » على أساس أن أولهما يعطى أهمية كبرى لدراسة اللغة وتركيباتها في حين أن ثانيهما - إذا تصدى لدراسة اللغة على الإطلاق - لا يفعل ذلك إلا من أجل أن يسير تحقيق هدفه الرئيسى وهو التأمل الذى ينصب على الأسس الميتافيزيقية للوجود^(٢) .

ولكن حين نقول إن الفلسفة التحليلية تعترف بالدور الحيوى الذى تلعبه اللغة في الفلسفة ، ولذلك تهتم هذه الفلسفة بدراسة اللغة ، فلا يجب أن يختلط ذلك بدراسات أخرى هامة للغة ، فرجال اللغويات وفقهاء اللغة والنحويون وواضعوا المعاجم اللغوية يدرسون اللغة أيضاً ، إلا أن اهتمامهم في جوهره يقوم على أساس البحث التجريبي ، فيهتمون بالوقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة ، ومعانى الألفاظ ، وكيف تبدأ اللغات وتتغير وتعمت وهكذا . وهذه مسائل « علمية » عن اللغة لا يمكن الإجابة عنها إلا باستخدام المنهج العلمى . أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة لا من أجل صياغة فروض علمية عنها ، بل بالأحرى لأنه يعتقد أن مثل هذه الدراسة أداة ذات قيمة كبرى في مساعدته على تحقيق هدفه الأولى في حسم المسائل الفلسفية^(٣) .

ومع أن الفلاسفة التحليليين متفقون على أهمية دراسة اللغة ، فإنهم مختلفون في نوع اللغة التى ينبغى دراستها ، وانقسموا في ذلك بوجه عام إلى فريقين : ذهب فريق منهم إلى القول بأن التحليل الفلسفى يتوقف على تأليف لغة اصطناعية جديدة ، إذ أن من المفروض أن قواعد هذه اللغات الاصطناعية أوضح وأكثر كمالاً وتحديداً من القواعد التى تحكم استخدام اللغة الجارية ، تماماً كما حدث في العلم ، إذ اخترع مفرداته الفنية الخاصة وقدم مفاهيم (مثل : القوة ، والكتلة ، والذرة) أكثر دقة من المفاهيم التى يقلمها الحس المشترك ، وعلى ذلك رأى هؤلاء الفلاسفة أن الفلسفة لا بد لها أن تطور مفردات خاصة بها ،

Hampshire, S., "Changing Methods in Philosophy" *Philosophy*, Vol. 26 (1951) p. 144. (١)

Ammerman, op. cit. p. 2.

Ammerman op. cit. p. 3.

(٢)

ibid., p. 2.

(٣)

وتضع مفاهيم لحل مشكلاتها . أما الفريق الآخر فقد وقف موقف المعارضة من الفريق الأول ، ورأى أن مثل هذه اللغات الاصطناعية لا تساعد كثيراً على حل المشكلات الفلسفية ، إذ أن هذه المشكلات يمكن معالجتها على أفضل وجه بالتحليل الدقيق للغة الطبيعية الجارية التي نستخدمها في عملية التواصل مع الآخرين . ولهذا السبب يسمى هذا الفريق أحياناً باسم « فلاسفة اللغة الجارية » (١) .

ولكن قد يقول قائل إن الاهتمام باللغة لم يكن وفقاً على الفلاسفة التحليليين ، فنذ أيام أفلاطون والسوفسطائيين وجه الفلاسفة انتباههم إلى اللغة بوصفها وعاء الأفكار ، وبوصفها الأداة التي تنتل بها هذه الأفكار . وقد ذهب التجريبيون البريطانيون بوجه خاص إلى تقرير أهمية اللغة بشكل دقيق في ممارستهم الفلسفية ، فقال بيكون بأوهام السوق ، وهي أخطاء يقع فيها المرء نتيجة لعموض اللغة ، وتوجد هذه الأوهام لأن الناس يعتقدون أن عقولهم تتحكم في أفعالهم ، بينما الحقيقة أن الألفاظ غالباً ما تتحكم في العقل . وربط هوبز بين التفكير والأسماء العامة . إلا أن مثل هذه الأقوال فيما يرى سكوليموفسكى - لا يعدو كونها تصريحات لفظية ، ولم تؤد إلى تحسين الفلسفة ، أو إلى أن تغير من نمط التفلسف . ففلاسفة الماضي - على الرغم من أن بعضهم قد أقر بدور خاص تلعبه اللغة في الفلسفة - استمروا في تفلسفهم على نفس نمط أولئك الذين لم يكن لهم اهتمام باللغة (٢) .

وعلى ذلك فقد كان الفلاسفة التحليليون - فيما يقرر تشارلز وورث - يمارسون الفلسفة بطريقة مختلفة تماماً عن الفلاسفة التقليديين ، وأوضح ما في طريقتهم هو عاداتهم في ترجمة المشكلات الفلسفية إلى حدود لغوية أو نحوية . وعلى سبيل المثال ، فهم يناقشون مسألة ما إذا كانت الكليات موجودة أو كائنة على أساس ما إذا كان من الممكن أن تؤدي « الألفاظ المجردة » وظيفة « أسماء الأعلام » ، ويناقشون مسألة الإلزام الخلقى على أساس « عبارات » الأمر ، ويصيغون مسألة « الكون » في حدود العبارات التي تدل على وجود . وهذا الأمر بالنسبة للفيلسوف التقليدي أشبه بوضع العربية أمام الحصان ، لأن الصورة النحوية - بالنسبة له - تعتمد على صور تصورية وواقعية تماماً ، ولا بد من مناقشة

ibid., pp. 2-3.

Skolimowski, Polish Analytical Philosophy, p. 5.

(١)

(٢)

تلك الصورة الأخيرة وتقريرها منذ البداية . ولهذا السبب قيل إن الفيلسوف التحليلي لا يعنى إلا بالألفاظ والقواعد اللغوية ، ولا يعنى بمناقشة تصوراتنا أو الواقع نفسه . وهذا الاعتراض — على حد ما يصفه تشارلز وورث — مجرد اعتراض لفظي ، لأن رجل التحليل لا يعنى « بمجرد » مسائل النحو ، ففي إمكان أى فيلسوف تحليلي أن يناقش تصوراتنا والواقع نفسه ، وكل ما هنالك أنه يناقش ذلك عن طريق فحص الصور اللغوية . فالألفاظ — بالنسبة للتحليليين — ليست مجرد ألفاظ ، ونستطيع أن نتبين ذلك بوضوح عند مور ورسل وفتجنشتين ، فالترجمة إلى الصورة اللغوية — عندهم جميعاً — تعد أفضل طريقة لمناقشة المسائل الفلسفية ، أو بعبارة أخرى فإن التحليلين لا يعنون بالصور اللغوية من أجل الصور اللغوية ، أو النحو من أجل النحو (١) .

ولكن يبدو أن التركيز على اللغة وخاصة على يد مور وفتجنشتين (المتأخر) ومدرسة أكسفورد قد بولغ فيه مبالغة كبيرة حتى أصبح من عيوب حركة التحليل بوصفها حركة « فلسفية » ، وليس أدل على ذلك من القصة الطريفة التي تروى للدلالة على هذا العيب ، وهي قصة الطالب الصيني الذي جاء إلى كيمبرج ليتلمذ على يد صور ، وبعد أن أنهى دراسته قال عند عودته إلى بلاده إنه قد عرف القليل عما يعده فلسفة ، إلا أنه عرف الكثير عن قواعد اللغة الإنجليزية (٢) .

أما الخاصية الثانية التي تعد من خواص رجال التحليل فهي طريقتهم في تفتيت المشكلات الفلسفية بغرض معالجتها جزءاً جزءاً ، فهم يفضلون أن يكونوا على معرفة تامة بالمسائل الصغيرة ، تلك التي لا بد أن تؤدي في نظرهم إلى الإتيان والدقة ، وهذا الاتجاه ضد الاتجاه الشمولي الذي يهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشائخة . وهذا التركيز على المسائل الصغيرة لا يحول بالطبع بينهم وبين الوصول إلى حلول للمشكلات الكبيرة بوصفها نتاج هذه التحليلات الجزئية . ولكن الصفة المميزة هنا هي تغيير موضع التركيز ، فتكون الإجابة على المشكلات الكبيرة مشتقة من التحليلات الدقيقة للمشكلات الفرعية الجزئية والتفصيلية . ومن هذه الناحية تكون الفاسفة التحليلية فلسفة بدون افتراضان مسبقه ، وهي لذلك — على

Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis pp. 6-8.

(١)

Mardiros, A. M., "The Origin and Development of Contemporary Philosophical

(٢)

Analysis" Thought, W. J. Gage limited, Toronto, 1960, p. 149.

عكس الفلسفات القديمة — تبدأ بحدود قليل من المسائل ، وبالتالي لا يمكنها البرهنة على الكثير من المسائل بعد ذلك ، وهذا هو السبب في أنها لا تقدم حلولاً جاهزة للمشكلات التقليدية ، لأن هذه الحلول لا تأتي من افتراضاتها ، بل يتم الوصول إليها خلال التحليلات الدقيقة للموضوع الذي تضعه موضع البحث ^(١) .

إن طريقة التحليليين في تفتيت المشكلات الكبيرة لمعالجتها جزءاً جزءاً كانت موضع نقد ومعارضة من جانب بعض النقاد لهم ، إذ أن الفلسفة التحليلية بطريقتها هذه « تفتح على الدوام تفاصيل فرعية ، وهذه الفروع تؤدي إلى فروع أخرى للفروع وهكذا . ويظل التحليل يتسع وينتشر حتى يمتد إلى أكثر الألفاظ والقضايا شيوعاً . ولهذا كله قيمته . لكن كثيراً ما يحدث أن تنسى المشكلة الأصلية في غمار هذه التفاصيل ، أو تفتت إلى مجموعة من المشاكل الفرعية التي تتشعب بدورها ، ويفقد الذهن صلته بالمشكلة من حيث هي مشكلة فلسفية أصيلة . وتتكون لديه (أي لدى الفيلسوف التحليلي) عادة جديدة ، وغاية جديدة هي التحليل لأجل التحليل » ^(٢) .

أما الخاصية الثالثة للفلسفة التحليلية فهي ذلك النمط المعرفي Cognitive الذي تركز عليه هذه الفلسفة . وهذا يعني أنها تتجه نحو الكشف عن العالم الخارجي . وذلك يفحصه من أجل اكتساب المعرفة ، وليس من أجل أي سبب آخر . وفضلاً عن هذه الصفة المعرفية ، تهدف الفلسفة التحليلية لأن تكون علمية ، إلا أن اسم « الفلسفة العلمية » لا يجب — فيما يرى سكوليموفسكى — استخدامه كاسم آخر للفلسفة التحليلية ، وذلك للأسباب التالية ^(٣) :

١ — هناك فلاسفة هم بلا شك تحليليون ، إلا أنهم لم يحاولوا جعل الفلسفة علماً ، من أمثاله جورج مور وفتجنشتين (في كتاباته المتأخرة) وفلاسفة اللغة الجارية في أكسفورد .

٢ — إن الفلسفة في الواقع قد نحت لأن تكون علمية قبل القرن العشرين ، مع أن هناك

Skolimowski, op. cit., pp. 4-5.

(١)

(٢) فؤاد زكريا (دكتور) : نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،

١٩٦٢ ، ص ٩ .

Skolimowski, op. cit., p. 5-6.

(٣)

بالتطبع اختلافاً في المضمون بين الفلاسفة المتقدمين الذين حاولوا أن يكونوا علميين (مثل وضعية كونت) وبين الفلاسفة العلميين في القرن العشرين .

٣ - هناك بين الفلاسفات المعاصرة مدارس فكرية لاعلاقة لها تقريباً بالفلسفة التحليلية ، إلا أنها تزعم أنها مدارس للفلسفة العلمية ، وتعد الفلسفة الماركسية خير مثال لهذه المدارس ، بل إن أنصار هذه المدرسة يصرّون على أن فلسفتهم هي وحدها الفلسفة العلمية الحقيقية . وعلى ذلك فإن صفة العامية صفة ثانوية للفلسفة التحليلية ، وليست من صفاتها المميزة . ومع ذلك فحينما تُعرّف الفلسفة العامية على أساس المنهج ، وتعين بنيتها على أساس بنية الفزيقا أو العلوم الصورية (وهذا هو المفهوم من الفلسفة العامية المعاصرة) يكون في إمكاننا أن نلاحظ بسهولة التقارب بين الاتجاه العامي والفلسفة التحليلية . فعظم الذين مارسوا هذا النوع من الفلسفة العامية بنجاح - من أمثال رسل وكارناب وروشنباخ - يعدون فلاسفة تحليليين بالمثل . فالفلسفة العلمية - بمعناها الدقيق - جزء من الفلسفة التحليلية (١) .

وعلى ذلك ذهب « سكوليموفسكى » إلى القول بأن الصفة المعرفية لأي فلسفة تستلزم شيئاً أكثر من نحوها لأن تكون علمية ، ويمكن أن نعد تقسيم جميع الفلاسفات إلى معرفية وغير معرفية على أنه أحد التقسيمات الأساسية في تاريخ الفلسفة ، فنذ سقراط حتى الآن يمكننا أن نلاحظ تقسيماً مميزاً بين المدارس الفلسفية ، فقبل سقراط كان الهدف الرئيسي للفلسفة هو اكتشاف العالم الخارجي المستقل عن الإنسان ، وعلى يد سقراط بدأ البحث في طبيعة الإنسان ومكانه في العالم وغايته ومصيره ، وأصبح هدف الفلسفة إقامة تفرد الإنسان وذلك لتميز قيمه وحمايتها ، أو لتبرير الوجود الدرامي للإنسان وإيجاد طريقة للعزاء والسوى له . وعلى ذلك فيمكن القول بوجه عام إن الفلسفة المعرفية تعنى بالبحث عن الحقيقة ، وتحاول تحقيق أبحاثها بطريقة موضوعية ، وتتمسك بمعتقدات المذهب العقلي . في حين أن الفلسفة غير المعرفية تهدف إلى مساعدة الإنسان لكي يعيش ، وتدعم نفسها غالباً بحجج لا عقلية . تلجأ إلى الحدس والعواطف وأشياء زائدة على الإدراكات الحسية (٢) .

ويلزم عن هذه الخاصية المعرفية للفلسفة التحليلية واقعيتهما الاستمولوجية واتجاه معين

نحو التجريبية . ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك — فيما يقول تشارلز وورث — أن فلسفة التحليل تعد تطوراً للنزعة التجريبية الإنجليزية كما بدت عند « لوك » و « بيركلي » و « هيوم » إلخ ، فهناك بلا شك نمط فلسفي إنجليزي مشترك بين التجريبيين الكلاسيكيين والتحليليين ، وهذا ما يوضح لنا التشابه بينهم جميعاً ، إلا أن أغلب الفلاسفة التحليليين — من أمثال « رسل » و « آير » و « فمتجشتين » — لا يسايرون التقليد البريطاني ، ويبدو هذا أكثر وضوحاً عند فلاسفة مدرسة أكسفورد (١) .

أما الخاصية الرابعة للفلسفة التحليلية فهي معالجتها البيّن ذاتية لعملية التحليل . فهي تستخدم نوعاً من التحليل له معناه المشترك بين الذوات بالنظر إلى اللغة التي يتحقق فيها ، واستخدام هذا النمط من التحليل يميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى التي تقيم بحثها على تحليلات مختلفة ، فالفلسفة الفينومينولوجية — مثلاً — تتصور التحليل على أنه « النفوذ إلى الماهية » ، وتتصور الوجودية التحليل على أنه كشف عن « البعد الوجودي » . فالتحليل في هاتين الحالتين لا يقوم على اللغة ولا يرتبط بها بشكل موضوعي ، بل بالأحرى يقوم على الخبرة الفردية والشخصية . ويظهر من ذلك أن اللغات — وهي وسائل التحليلات الذاتية — التي لا تتقرر فيها معاني الألفاظ إلا بالشخص الذي يستخدم هذه اللغات لا بد وأن تكون عديمة الجدوى بالنسبة لأي فلسفة معرفية متسقة . وباختصار فإن مفهوم التحليل الذي لا يرتبط باللغة المشتركة بين الذوات لا بد وأن يكون على أفضل الفروض واقعاً في التناقضات ، وقد يكون على أسوأ الفروض عديم النفع بالنسبة للعملية الفعلية للتحليل . وقد نكون في حاجة إلى أمثلة أخرى للنشاط الذي يتم بطريقة ذاتية ولا يتعاق بالغة المشتركة ، فلفظ التحليل لا بد — من ناحية أخرى — أن يقتصر استخدامه على التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين الذوات كما هو الحال في الفلسفة التحليلية (٢) .

هذه هي الخصائص التي تميز الفلسفة التحليلية . ووجود هذه الخصائص مجتمعة داخل هيكل فلسفي واحد هو ما يميز هذه الفلسفة عن غيرها من الفلسفات الأخرى . ونعود الآن إلى الوصف الذي توصف به هذه الفلسفة ، أعني أنها كانت « ثورة » في الفلسفة . إن الفلسفة التحليلية كثيراً ما توصف بتلك الصفة لأنها جاءت دحضاً للمثالية الهيكلية التي سادت التفكير البريطاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

Charlesworth, op. cit. pp. 4-5.

(١)

Skolimowski op. cit. p. 7.

(٢)

وبلغت ذروتها في أواخر ذلك القرن وأوائل القرن العشرين على يد بعض أساتذة أكسفورد وخاصة برادلي . وكان وجه الخطورة في هذه الحركة المثالية أنها لم تأت - كما كان الحال في أوائل القرن التاسع عشر - على أيدي نفر من الشعراء والكتاب - من أمثال « كولردج » و « كارلايل » - الذين أعجبهم المثالية الألمانية متمثلة في كانت وهيجل ، فراحوا ينقلونها تلخيصاً وتعليقاً في شعرهم ونثرهم ^(١) . بل جاءت على أيدي مناصرين أشداء من بين أساتذة الجامعات حتى قيل « إن المثالية الهيجلية بدأت تجد لها بيتاً في الجامعات البريطانية ^(٢) » .

وقد بدأت موجة المثالية في إنجلترا بنشر كتاب ج . ه . ستيرنج وهو « سر هيجل » (١٨٦٥) ، وكان ستيرنج صريحاً تماماً في مقصده ، فقد أراد أن يكشف لعامة الناس سر هيجل الذي ، « ليس له من موضوع سوى إعادة الإيمان - الإيمان بالله ، والإيمان بخلود الروح وحرية الإرادة ، وباختصار كانت المثالية الإنجليزية محاولة لإعادة الإيمان لتدعيم القيم الإنسانية التي هددتها المكتشفات العلمية الجديدة بشكل ظاهر ، ويمكن أن نلتبس ذلك أيضاً في فلسفي ما كتاجارت وبرادلي ^(٣) .

كان هذا الغزو الفكري الألماني للعقلية الإنجليزية بمثابة تحول لهذه العقلية عن مجراها الفكري الأصل ، إذ أن التجريبية هي طابع الفلسفة الإنجليزية في شتى مراحلها ، فهكذا كانت عند « بيكون » في القرن السادس عشر ، وهكذا كانت عند « لوك » في القرن السابع عشر ، وهكذا كانت عند « هيوم » في القرن الثامن عشر ، وهكذا كانت عند « مل » في القرن التاسع عشر ، وهكذا هي اليوم عند « رسل » في القرن العشرين ^(٤) . فلم يكن مما يتفق وطبائع الأشياء أن يظهر في إنجلترا - معقل الفكر التجريبي - فيلسوف مثل « برادلي » ويخرج كتابيه المشهورين في « أصول المنطق » و « المظهر والواقع » ليقول - كما قال هيجل - إن العقل وحده مستعينا بمنطق فكره يستطيع أن يتبأ عن العالم شيئاً كثيراً دون حاجة منا إلى الحواس وإدراكها ، بل ويذهب في كتاب « المظهر والواقع » إلى أن الفاحص المدقق يرى ظواهر الكون كما تتركها الحواس متناقضة ، وإذن

(١) زكي نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ص ٣٢ .

(٢) Warnock, English philosophy since 1900, Oxford University Press, 2nd ed., 1969, p. 6.

(٣) Sholimowski, op. cit. pp. 8-9.

(٤)

(٤) زكي نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ، ص ٣١ .

فلا بد أن تكون وهما ، وأما الكون على حقيقته — إذا كان حتماً أن يتسق مع نفسه اتساقاً منطقياً — فلا مندوحة لنا من وصفه بخصائص أخرى غير الخصائص التي تتركها الحواس ، فالكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصوراً في مكان أو محدوداً بزمان ، كما يستحيل أن يكون قوامه هذه الكثرة من الأشياء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات ، بل يستحيل أن يكون هنالك حتى هذه الثنية التي نزعها بين الذات العارفة والشئ المعروف ، فما الكون — في رأيه — إلا حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود (١) .

وهكذا جاءت هذه الثورة الفلسفية لتعيد الفكر الإنجليز إلى مجراه الأصيل ، وهو الاتجاه التجريبي ، ولتقضي على الفلسفة المثالية التي كان قيامها على أرض إنجليزية نشازاً يدعو إلى القلق (٢) . فنشر « مور » مقالا في « تنفيذ المثالية » ونشر رسل بحثه « في طبيعة الصلوق » ، ثم « مشكلات الفلسفة » وتبعه بكتاب « معرفتنا بالعالم الخارجي » ، وفقدت المثالية الألمانية قوتها وتأثيرها في العشرينيات من هذا القرن ، إذ كشفت نفسها ، ولم يكن لديها ما تقول ، وكان موت قادتها — بوزانكيت (١٩٢٣) وبرادلي (١٩٢٤) ، وماكناجارت (١٩٢٥) بمثابة الضربة القاضية التي فازت بها حركة التحليل على المثالية الهيجيلية (٣) . فتحول مجرى التفكير الفلسفي عما كان عليه في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وتغيرت نوعية المفكرين الأكاديميين بالمثل (٤) .

ولكن لو اقتصر الأمر على ذلك لكانت هذه الثورة الفلسفية متواضعة ، إذ أنها ستكون مجرد رد فعل لحمسين عاما من الهيجيلية الإنجليزية ، إلا أنها — فيما يقول تشارلزورث — لم تكن ثورة بهذا المعنى المتواضع ، بل كانت ثورة في طبيعة الفلسفة ذاتها ، ومنهج التحليل هو أساس هذه الثورة . فاعتبار التحليل مجرد صورة من صور التجريبية هو — في اعتقاد تشارلزورث — سوء فهم للتحليل (٥) . فإن أصالة حركة

(١) نفس المرجع السابق ص ٣٤

(٢) نفس المرجع السابق ص ٣٤ .

Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis p. 12.

(٣)

(٤) انظر في ذلك المقدمة التي كتبها « جلبرت رايل » لكتاب

The Revolution in philosophy, op. cit., pp. 2-4.

Charlesworth, op. cit., pp. 2-3.

(٥)

التحليل لا تكمن كثيراً في تقديم نظريات جديدة ، بل بالأحرى في وضعها لكل طبيعة الفلسفة ذاتها موضع التساؤل ، فهي أساساً فلسفة عن الفلسفة ^(١) .

إن تطور العلوم الرياضية والطبيعية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يعد من المصادر الهامة للحركة التحليلية ، فالمتبع لتاريخ الفلسفة يلاحظ - فيما يقول «رسل» - تيارين متعارضين في الفلسفة ، أحدهما يستوحى التفكير الرياضي ، والآخر متأثر إلى حد كبير بالعلوم التجريبية ، وكان أفلاطون وتوما الأكويني وسبينوزا وكانت من الممثلين للتيار الأول ، بينما كان ديمقريطس وأرسطو والتجريبيون المحدثون منذ «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 الفلاسفة في الماضي ، إلا أن بعض منجزاتها صلبة وراسخة كمنجزات رجال العلم ^(٢) .

فصدر حركة التحليل ينبع من منجزات أولئك الرياضيين الذين عملوا على تطهير موضوعهم من المغالطات والتفكير المتسرع من أمثال «فيرشتراس» ، Weierstrass و«كانتور» Cantor و«فريجة» ، وكان «لفريجة» أهمية خاصة في هذا المجال ، إذ كان أول من قدم تعريفاً منطقياً دقيقاً «للعدد» ، ومنذ أعماله لم يصبح الحساب والرياضيات البحتة عموماً سوى امتداد للمنطق الاستنباطي . وقد عرض «وايتهد» و«رسل» هذا الموضوع بالتفصيل في كتابهما «برنكيا ماتماتيكا» . وعلى أساس ذلك لم تعد المعرفة الرياضية آتية عن طريق الاستقراء ، فإن السبب في اعتقادنا بأن $2 + 2 = 4$ ليس هو أننا وجدنا دائماً عن طريق الملاحظة أن زوجاً وزوجاً آخر يشكلان رباعياً ، وفي هذا المنى فإن المعرفة الرياضية ما تزال غير تجريبية . إلا أنها أيضاً ليست معرفة «أولية» بالعالم ، بل هي في الواقع مجرد معرفة لفظية ، فإن « 3 » تعني « $2 + 1$ » و« 4 » تعني « $3 + 1$ » ، ويلزم عن ذلك (على الرغم من طول البرهان) أن « 4 » تعني نفس

ibid., p. 3.

(١)

Russell, History of Western philosophy p. 783.

(٢)

ما تعنيه « ٢ + ٢ » وهكذا لم تعد الرياضيات سرّاً غامضاً ، إذ أن طبيعتها هي نفس طبيعة الحقيقة القائلة إن الiardة ثلاث أقدام (١) .

وقد قدمت الفيزيقا - مثلها في ذلك مثل الرياضيات البحتة - المادة لفلسفة التحليل ، وجاء ذلك بوجه خاص من خلال نظرتي النسبية والكوانتوم ؛ فما يهتم الفيلسوف في نظرية النسبية هي أنها قد استبدلت بفكرة المكان والزمان ، فكرة المكان - الزمان ، واستبدلت بـ « أشياء » الحس المشترك « الأحداث » بوصفها النسيج التي يتألف منه العالم ، وقد أكدت نظرية الكوانتوم هذه النتيجة ، إلا أن أهميتها الفلسفية تكمن في قولها بإمكان عدم استمرار الظواهر الفيزيقية (٢) .

هذه هي أهم الملامح العامة لفلسفة التحليل ومصادرها ، إلا أن هذه الملامح قد لا توجد بنفس القدر عند كل الفلاسفة التحليليين ، ولا حتى هذه المصادر يمكن أن تلتبس بنفس المعنى عند كل فيلسوف تحليلي ، ولذلك فيحسن بنا أن نقدم فكرة عن أهم اتجاهات هذه المدرسة ورجاها منذ أن ظهرت في أوائل هذا القرن حتى تتضح معالم هذه الصورة التي نحاول رسمها للفلسفة التحليلية .

نظرة إلى تطور الفلسفة التحليلية واتجاهاتها

ترجع بداية حركة التحليل - في اعتقاد تشارلز وورث - إلى ظهور المقال الذي كتبه « جورج مور » تفنيد المثالية (١٩٠٣) والذي ثار فيه ضد الهيكلية والمثالية الجديدة ، وقدم في نفس الوقت مثالا عمليا لمنهج جديد في معالجة المشاكل الفلسفية ، ذلك المنهج الذي يعد من المصادر الرئيسية لحركة التحليل (٣) ، والواقع أن أهمية فلسفة « مور » تتوقف على هذا المنهج الذي ابتدعه واستخدمه ببراعة فائقة ، ولو قارنا هذا المنهج بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير أهمية كبيرة ، وكثيراً ما نجد هو ذاته ينبذ « النتائج » السابقة ، ويرد لو أعاد تأليف كتبه من جديد ، وهو يدفع بها في طبعة جديدة (٤) .

ibid., pp. 783-786.

(١)

ibid., p. 786.

(٢)

Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis, pp. 11-12.

(٣)

(٤) متن : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ، الترجمة العربية ، ص ٥٤٤ .

وقد تابع « رسل » زميله « مور » في الثورة ضد الفلسفة الهيكلية ، مستخدماً هذا المنهج التحليلي الجديد ، ولكن على الرغم من اتفاقهما في هذه الثورة ، كان لكل منهما نقطة انطلاق مختلفة ، فقد كان اهتمام « مور » منصباً على القول باستقلال الواقع عن المعرفة ، ورفض كل الجهاز الكائني الخاص بالحدوس والمقولات « الأولية » التي تشكل التجربة وليس العالم الخارجى ، وقد وافقه « رسل » على ذلك متحمساً ، إلا أنه كان أكثر اهتماماً من « مور » ببعض الأمور المنطقية البحتة ، وعلى وجه الخصوص نظرية العلاقات الخارجية^(١) ، ولعل ذلك آتياً من أن « رسل » كان متأثراً بالتعارض الذى رآه قائماً بين العلم المعاصر والميتافيزيقا المثالية ، بينما كانت نقطة بداية « مور » التعارض بين نظرة الحس المشترك للعالم والنظرة المثالية له^(٢) .

إن علاقة رسل بمور من زاوية ارتباطها بمواطن التأثير المتبادل بينهما أمر ليس من اليسير تمييزه بوضوح ، ذلك لأن كلا من الفيلسوفين يستخدم عبارات تنطوى على كثير من المبالغة في وصف هذه العلاقة فيعترف رسل دائماً بأن مور كان رائده وموجهه في الثورة على الفلسفة المثالية ، وفي آرائه الفلسفية المتقدمة^(٣) ، فنجدته في « أصول الرياضيات » يصف تأثير مور عليه قائلاً : « وبالنسبة للمسائل الأساسية في الفلسفة ، فإن موقفى — فى جميع ملامحه الرئيسية — مأخوذ عن جورج مور ، فقد وافقته على الطبيعة اللاوجودية للقضايا (فيما عدا تلك القضايا التى تقرر وجوداً) ، وفى استقلالها عن أى ذهن عارف ، ووافقته أيضاً على مذهب التعدد الذى يعد العالم — سواء عالم الموجودات الفعلية existents أو عالم الكائنات entities. مركباً من عدد لا متناه من الكائنات المستقلة فيما بينها ، تربطها علاقات هى علاقات نهائية ، ولا تقبل الرد إلى صفات حدودها ، أو إلى الكلى الذى يتركب من هذه الحدود ، وقبل أن أتعلم هذه الآراء منه ، وجدت نفسى عاجزاً عن بناء أى فلسفة للحساب ، بينما أعانتنى موافقتى عليها على التحرر المباشر من عدد من الصعوبات التى ما كان يمكن التغلب عليها بطريقة أخرى »^(٤) .

MyPh. D., P. 11-12.

(١)

Mardiros, op. cit. p. 145.

(٢)

p. of M., preface, p. XVIII; My Ph. D., p. 54; My M. D., p. 12; I. A., p. 324.

(٣)

P. of M., preface, p. XVIII.

(٤)

أما مور فقد استنكر من جانبه هذا القول من رسل ، ولم يجد له ما يبرره ، ورأى في هذا القول سبباً في ذلك الخطأ الذي وجده منتشرأ في الولايات المتحدة عندما زارها عام ١٩٤٠ ، وهو أن رسل تلميذ له ، « فلا شيء أبعد عن الحقيقة من ذلك ، والأقرب إلى الصحة (فيما يقول مور) القول بأنني كنت تلميذاً له مادمت قد استمعت إلى ما لا يقل عن ثلاث مجموعات من المحاضرات التي ألقاها ، بينما لم يستمع هو إلا إلى محاضرة وحيدة ألقيتها » (١) .

وبحكي مور بشيء من الحكمة حيناً ، وبطريقة توحى بشيء من « المجاملة » أحيانا قصة علاقتها الفكرية ، فيقول إن رسل بعد أن ترك كيمبردج في يونيو عام ١٨٩٤ ، وكان مور في نهاية عامه الجامعي الثاني ، اعتاد مور على زيارته بعد ذلك على مدى ما يقرب من ثمانى سنوات ، وكان خلال هذه الزيارات يناقش معه المسائل الفلسفية طويلا ، وفي هذه المناقشات كان بالطبع تأثير كل منهما على الآخر ، ولعل الأفكار التي ظن رسل أنه يدين بها إلى مور كانت نتيجة لهذه المناقشات وهي التي أشار إليها في مقدمة « أصول الرياضيات » ، إلا أن مور يقرر أن كليهما قد اكتشف فيما بعد أن هذه الأفكار كانت خاطئة إلى حد بعيد ، ويقول « إنني لا أعلم أن رسل يدين لي بشيء اللهم إلا الأخطاء . بينما أدين له بأفكاره المنشورة التي لم تكن بالتأكيد أخطاء ، وأعتقد أنها غاية في الأهمية » (٢) .

ويقدم مور أمثلة كثيرة على اهتمامه الكبير الذي كان يوليه لكتابات رسل ، والتحققات التي كان يكتبها عن هذه الكتابات ، ثم يقول « إنني بالطبع لم أتفق ولا أتفق مع كل شيء تقريباً في فلسفته ، ولكن لا بد لي أن أقول إنني قد تأثرت به أكثر من تأثري بأي فيلسوف آخر » (٣) .

وهكذا نلاحظ أن التأثير المتبادل بين الفيلسوفين أمر قد يكون من الصعب تقريره على وجه اليقين ، وذلك أن كلا منهما — كما لاحظنا — يدعى أنه تأثر بالآخر . وما يجعل هذا الأمر مستحيلا في بعض الأحيان أن الفيلسوفين متعاصران « تماماً » ، وزميلا

Moore, G. E. "An Autobiography" *The Philosophy of G. E. Moore*, edited by : P. A. (١)
Schilpp, the library of living philosophers, vol. IV. Northwestern University, Evanston
and Chicago, 1942., pp. 14-15.

ibidp., . 15.

(٢)

ibid., p. 16.

(٣)

دراسة ، وصديقان ، وصاحباً اتجاه فلسفي واحد ، ولكن مما لا شك فيه أن لكل منهما نقطة بداية مختلفة فإذا كان هدف التحليل عند مور — وبالتالي الهدف الرئيسي للفلسفة — هو توضيح ما نعرفه بالفعل ، وكان هذا هو آخر الدروس التي تعلمها التحليليون المتأخرون من مور^(١) ، فإن من الأهداف الرئيسية للتحليل عند رسل — كما سنعرف — تفسير العالم وازدياد معرفتنا بالوقائع التي يشتمل عليها .

فإذا كان مور يعد « الحس المشترك » نوعاً من المطلق الاستمولوجي ، فإن رسل لا يعده سوى صورة فجة غير منقحة للمعرفة العلمية^(٢) . وعلى ذلك لم يلتزم رسل بالحس المشترك ، إذ أن العلم يذهب — في اعتقاده — إلى أبعد مما يذهب إليه الحس المشترك . وكان يهدف في فلسفته للوصول ما اعتقد أنه الدقة واليقين العالمي ، وكان يأمل أن يجمع بين منهج « مل » ومنهج « لينتز » — أي التجريبية والعقلية — لكي يكشف إطاراً ميتافيزيقياً تتلاءم داخله مكتشفات العلم والسهولة العقلية ، فإذا لم يكن هذا النسق متفقاً مع ما يقول به الحس المشترك لكان هذا أمراً سيئاً بالنسبة لهذا الأخير^(٣) .

وقد يقع في الظن أن كلا من مور ورسل يقف موقفاً معادياً للميتافيزيقا ، وليس هذا بصحيح على الإطلاق ، حقيقة أنهما كانا يعارضان نمطاً معيناً من الميتافيزيقا ، إلا أنهما لم يكونا ضد التفكير الميتافيزيقي عموماً . فقد استمرا على اعتقادهما في أن الحق الميتافيزيقي من نوع ما ليس هو بالأمر الممكن فحسب ، بل اعتقد كل منهما أنه قد توصل إلى بعض هذا الحق^(٤) . إلا أن دفاع مور عن الحس المشترك كان ينطوي على تطبيقات ضد الميتافيزيقا ، وهي تطبيقات لم تكن عنده موضع تركيز . فإذا كان العالم هو ما يبدو للحس المشترك ، لترتب على ذلك أنه على الرغم مما قد نضيفه إلى معرفتنا الخاصة بالوقائع التفصيلية للوجود فإن الصورة الخارجية ستبقى على حالها دون تغيير ، وعلى ذلك فالميتافيزيقا غير ضرورية ومضلة^(٥) .

Charcsworth, op. cit. p. 14.

(١)

ibid., p. 49.

(٢)

Mardiros op. cit. p. 145.

(٣)

Ammerman, op. cit., p. 6.

(٤)

Mardiros; op. cit. p. 145.

(٥)

أما عن « فتجنشتين » - الذى يعد بحق الصورة الواضحة لحركة التحليل فى تطورها المعاصر - فقد تابع مور ورسل فى ثورتهم ضد المثالية ، إلا أنه قد بالغ فى هذه الثورة ، وجاهد فيها بعنف ، حتى بدت هذه الثورة لا ضد المثالية فحسب ، بل ضد الميتافيزيقا والفلسفة ذاتها ، وقد وصف « ميرديروس » فلسفته بأنها « كانت فلسفة ضد الفلسفة . . . فعلى حين كانت اسمية « أوكام » نصلاً يجتز به الزيادات الطائشة للفلسفة ، كانت نظرية فتجنشتين عن اللغة قاسماً يقطع بها شجرة الفلسفة » (١) .

والواقع أن أوجه الارتباط الفكرى بين مور وفتجنشتين غير واضحة المعالم وخاصة فى الكتابات المتقدمة لهذا الأخير ، مع أن فتجنشتين فى كتاباته المتأخرة قد اقترب من مور قدر ابتعاده عن رسل ، إذ كان تركيزه الكبير على اللغة يسير بخطى سريعة فى الطريق الذى رسمه مور إلى حد جعل « ميرديروس » يقول بأنه انتهى « موريا » (نسبة إلى مور) حيث اقترب من مور وأخذ من فلسفته ، حتى التركيز على اللغة كان بالفعل مطبقاً فى أعمال مور (٢) .

ولكن بينما لم يذكر فتجنشتين ما أخله عن مور ، أو مدى تأثير مور عليه ، فإننا نجد مور فى سيرته الذاتية يشيد بفتجنشتين ويثنى على تفكيره وعقليته الفلسفية وتأثيره الإيجابي عليه ، ثم يقول « لقد جعلنى أعتقد بأن ما هو مطلوب لحل المشكلات الفلسفية التى جيرتني إنما هو منهج مختلف تماماً عن أى منهج قمت باستخدامه - وهو منهج يستخلصه بنجاح ، ولكن ما كان فى استطاعتى فهمه بدرجة تكفى لاستخدامه بنفسى ، وإنى لسعيد فى أن يكون خليفتى فى الأستاذية بكيمبريدج » (٣) .

أما علاقة فتجنشتين برسل فهى من نوع معقد إلى حد بعيد ، فقد لعب رسل فى هذه العلاقة الفكرية أدواراً متعددة ومتناقضة ، فقد لعب دور الأستاذ الذى يعطى ويفيد ، ودور التلميذ الذى يأخذ ويستفيد (٤) ، ودور الصديق الند لصديقه (٥) ، ثم دور

ibid., p. 148.

(١)

ibid., p. 149.

(٢)

Moore, An Autobiography, op. cit. p. 33.

(٣)

P. L. A., p. 177, 205; L. A., p. 33n.

(٤)

Autobiography. I, p. 221, II, p. 98.

(٥)

الخصم الذى يناصب خصمه العداة^(١) . ولعل الأدوار الثلاثة الأولى قد انتهت ،
بظهور « رسالة منطقية فلسفية » (١٩٢٢) ، وبدأ الدور الأخير الذى استمر
حتى نهاية المطاف . ولا شك أن تأثير رسل على فتجنشتين قبل ظهور الرسالة
كان أقوى من تأثير فتجنشتين على رسل ، على الرغم من كثرة تأكيدات رسل على
استفادته من « تلميذه وصديقه فتجنشتين » ، ولو دل ذلك على شيء إنما يدل
على مدى أمانته التى جعلته يحرص على الاعتراف بما يستفيدة من الآخرين حتى
ولو كان ذلك فى مناقشات شخصية ، وقد أظهرت هذه الاعترافات « ذريته المنطقية »
وكأنهما ترجع كلية إلى فتجنشتين .

والواقع أن آراء فتجنشتين المتقدمة كما هى معروضة فى « الرسالة » تقوم على
أساس منهج رسل فى التحليل وبالتالى على ميتافيزيقا رسل ، ولكن فى مقابل
كونها نظرية ميتافيزيقية صريحة عن طبيعة العالم أصبحت نظرية عن اللغة ، وفى
مقابل كونها الوسيلة التى ننسق بها معرفتنا أصبحت وسيلة لوضع تحديدات. عما يمكن أن
يقال عن العالم ، فحلت الألفاظ محل الوقائع الذرية أو تركيبات الوقائع الذرية ، وانتظمت
فى عبارات تعكس العلاقات بين الوقائع فى العالم ، على وجه تكون معه العبارة صادقة إذا
كانت تعكس تماماً علاقات الأشياء ، وتكون كاذبة إذا ما فشلت فى ذلك ، وأن الغلوم
المختلفة هى أنساق لمثل هذه العبارات تصور العلاقات بين الفئات والأشياء المختلفة^(٢) .

فلا شك إذن فى أن مبدأ الذرية المنطقية وصورتها العامة عند رسل وفتجنشتين إنما
يرجعان إلى رسل ، ويبدو أن الموضوعات التى استفادها رسل من تلميذه وصديقه - والتى
لم يذكرها أى منهما - هى موضوعات فرعية داخل هذه النظرية . أما الموضوعات الرئيسية
فى الذرية المنطقية فلا يبدو أنها ترجع إلى فتجنشتين ، فربط الذرية بالتعدد ،
وفكرة الوقائع الذرية ، والقضايا الذرية ، وأهمية المنطق فى الفلسفة كلها موضوعات استفادها
فتجنشتين من رسل^(٣) .

My ph. D., p. 216f.

(١)

Mardiros, op. cit. p. 147.

(٢)

(٣) انظر فى ذلك : عزى إسلام (دكتور) : فتجنشتين ، سلسلة نوايغ الفكر الغربى ، (١٩)

دار المعارف ، القاهرة ، ص ٤٦ وما بعدها .

أما فتجنشتين في كتاباته المتأخرة فقد رفض آراءه المتقدمة وذريته المنطقية التي عرضها في « الرسالة » ، واتجه إلى البحث في اللغة وذلك لمجرد معرفة الطريقة التي نستخدم بها الألفاظ ، وتخلص بذلك من تأثير رسل وانتهى إلى رفضه « إلا أن رسل كان بلاشك - فيما يقول « هامشاير » - الأب بالنسبة له في مجال الفلسفة ، ولكنه الأب المرفوض » (١) .

وهكذا نلاحظ أن مساهمة فتجنشتين في الفلسفة تشكل تذبذباً بين آراء رسل وآراء مور ، فهو يبدأ على أساس من آراء رسل وينتهي مناصراً لمور ، فنظريته عن اللغة كما وضعها في « الرسالة » تقوم على أساس التحليل الميتافيزيقي عند رسل ، أما فلسفته المتأخرة كما بدت في الكتاب الأزرق « و » الكتاب البني « و » بحوث فلسفية « فهي تتعد عن نظرية اللغة التي وضعها في « الرسالة » ؛ ذلك لأن نظريته في « الرسالة » كانت تستلزم نسقاً ميتافيزيقياً ، فرفضها ورجع أساساً إلى موقف مور ، وباختصار فقد « كان في الطور الأول « رسلياً » مع حبكة لغوية ، أما في الطور الثاني فقد كان مور معبراً عنه في حدود لغوية » (٢) .

هؤلاء هم رواد حركة التحليل الفلسفي الذين يرجع إليهم الفضل في وضع أسس هذه الحركة وإقامة دعائمها ، ومن هؤلاء الرواد الثلاثة تصدر جميع الاتجاهات التحليلية المعاصرة في إنجلترا . وحسبنا هنا أن نشير إلى أهم هذه الاتجاهات باختصار .

ولعل الوضعية المنطقية هي أكثر فروع الحركة التحليلية شهرة ، إلا أن موقفها لم يكن لسوء الحظ مفهوماً على وجهه الصحيح ، فقد مال بعض الكتاب وخاصة نقاد الحركة التحليلية إلى المطابقة بين التحليل برمته والوضعية المنطقية ، وهذا بالطبع خطأ فاحش ، إذ أنها كانت موضع نقد منذ بدايتها من جانب كثير من مشاهير الفلاسفة التحليليين (٣) . ولعل لهذا الخطأ هو الذي يؤدي أحياناً إلى اعتبار كل من رسل وفتجنشتين من الوضعيين المناطقية . والواقع أن فتجنشتين الذي كان يقيم قرب فينا حين شكّلت حلقة فينا (وهي أصل الوضعية المنطقية) لم يكن على الإطلاق عضواً فيها ، ولكنه كان على علاقة شخصية

Magner, B. Modern British Philosophy, (Dialogues).

(١)

Secker & Warburg. London, 1971, p. 27.

Mardiros, op. cit. p. 149.

(٢)

Ammerman, Classics of Analytic Philosophy p. 7.

(٣)

وثيقة « بمورتس شليك » و « فايزمان » ، استمرت حتى بعد أن ذهب إلى كبريدج كأستاذ بها . وقد تركت أفكاره تأثيراً كبيراً على أعضاء هذه الحلقة (١) . أما رسل فعلی الرغم من تعاطفه مع الوضعية المنطقية ، فلم يكن من أعضائها ، بل لم يكن يتفق معها على أهم مبدأ من مبادئها المميزة وهو مبدأ التحقق (٢) . إلا أنها تأثرت بأفكاره تأثيراً كبيراً .

وقد ضمت الوضعية المنطقية عدة أسماء معروفة في الفلسفة والمنطق والرياضيات من أمثال « شليك » زعيم هذه المدرسة ، و « فايزمان » و « كارناب » و « نوراث » ، و « فايمل » و « كرافت » و « جودل » وغيرهم ، ومن الأفكار الرئيسية لهذه المدرسة : أولاً : أن جميع العبارات الميتافيزيقية بدون استثناء لغو لا معنى له ، فقد اتفق الوضعيون المناطقة مع فتجنشتين على أن المسائل الميتافيزيقية ومحاولة الإجابة عنها مسائل زائفة ولا يمكن الإجابة عنها ، لأن القضايا الميتافيزيقية هي تلك التي تدعى أنها تقدم لنا معرفة عن شيء يتجاوز كل خبرة « على حد ما يقول « كارناب » ، وفي اعتقادهم أن مالا يمكن أن يكون موضع خبرة — حتى من حيث المبدأ — لا يمكن معرفته ولا حتى التحدث عنه بلغة ذات معنى ، وثانياً : إن معظم أعضاء هذه المدرسة يطابقون بين الفلسفة والتحليل ، وخاصة تحليل اللغة العلمية (٣) . وثالثاً : اهتمام هذه المدرسة بالرياضيات والمنطق ، والتركيز على الجوانب اللغوية للمشكلات الفلسفية التقليدية (٤) .

ويعد « شليك » و « كارناب » أكثر أعضاء هذه المدرسة شهرة ، وخاصة كارناب الذي يعد « المثل الحقيقي » للوضعية المنطقية (٥) . وقد كان كتابه « التركيب المنطقي للغة » (١٩٣٤) من أولى المحاولات وأكثرها كثافة لافي شرح بعض الجوانب الهامة في برنامج الوضعيين ، بل إن كثيراً من المشكلات التي أولاها الوضعيون اهتمامهم لعشرات من الأعوام

Ayer, A. J., *The Vienna Circle, The Revolution in philosophy*, p. 70.

(١)

(٢) انظر في ذلك على سبيل المثال :

Logic and Knowledge, P. 367f.

Ammerman, op. cit., pp. 7-8.

(٣)

Logic and Knowledge, p. 377.

(٤)

(٥) يحيى هويلى (دكتور) : ما هو علم المنطق ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٥٣

كانت تلك التي عبر عنها كارناب^(١) .

ولكن إذا كان كارناب هو ممثل هذه المدرسة في الولايات المتحدة (حيث هاجر إليها بعد أن تفككت حلقة فينا بموت زعيمها شليك عام ١٩٣٦) فإن «الفريد جولد آير» هو الصورة الواضحة للوضعية في إنجلترا . حقيقة إن «كارل بوبر» و«فايزمان» قد استقرا في إنجلترا ، إلا أن تأثيرهما كان أقل بكثير من تأثير «آير» في إنجلترا و«كارناب» في أمريكا . وكان كتاب آير «اللغة والصدق والمنطق» الذي نشره لأول مرة عام (١٩٣٦) أهم مؤلفاته التي كان لها تأثيرها في تيار الفكر الإنجليزى . حقيقة إنه قد غير من بعض أفكاره التي عرضها في الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، إلا أن الخطوط العريضة لهذه الأفكار ظلت بدون تغير .

ونقرأ في مقدمة الطبعة الأولى : «إن الآراء المعروضة في هذه الرسالة مشتقة من نظريات بوتراند رسل وفتحشتين ، تلك الآراء التي هي نفسها نتاج منطقي لتجريبية بركلي وديفيد هيوم»^(٢) كما يقر «آير» بتأثره بكل من «مور» و«كارناب» و«رايل» و«برلين» ، إلا أنه يقول «إن الفلاسفة الذين اتفق معهم تماماً فهم أولئك الذين يشكلون «حلقة فينا» بزعامة مورتس شليك والمعروفين عموماً بالوضعيين المناطقة»^(٣) .

و«آير» - بوصفه فيلسوفاً تحليلياً - يعتقد أن التحليل جوهر الفاسفة^(٤) ، و«... صحة المنهج التحليلي لا تقوم على أية افتراضات تجريبية أو ميتافيزيقية مسبقة عن طبيعة الأشياء ، لأن الفيلسوف - بوصفه رجل تحليل - لا يُعنى بشكل مباشر بالخواص الفيزيقية للأشياء، وكل عنايته تكون منصبه على الطريقة التي نتحدث بها عن هذه الأشياء»^(٥) ومعنى ذلك أن مهمة الفيلسوف تنحصر في مجال اللغة ؛ فقضايا الفلسفة ليست قضايا فعلية بل لغوية في أساسها ، أعنى أنها لا تصف سلوك الموضوعات الفيزيقية أو حتى سلوك الموضوعات الذهنية ، بل هي تعبر عن تعريفات أو نتائج صورية لتعريفات ، وعلى ذلك

(١٠) انظر عرض نقلي لفلسفة كارناب : كتاب الأستاذ الدكتور يحيى هويدى السابق ذكره

ص ١٥٣ وما بعدها .

Ayer, A. J. Language, truth and logic, victor Gallanez, London, 1967. p. 31. (٢)

ibid., p. 32. (٣)

ibid., p. 22. (٤)

ibid., p. 57. (٥)

قد يكون في استطاعتنا أن نقول إن الفلسفة قسم من أقسام المنطق^(١).

والواقع إن النظرية الأساسية التي ينطوي عليها كتاب « اللغة والصلق والمنطق » يمكن وصفها بوجه عام على أنها تفسير لتأثير ما يسمى « مبدأ التحقق » ، أعني استنباط النتائج المترتبة على تعريف معين « للتحقق » ومحاولة تجنب المفارقات ، والخروج من المأزق التي يقود إليها ذلك الاستنباط^(٢).

لم يكن آير أول من استخدم مبدأ التحقق ، إذ أنه كان معروفاً عند « شليك » وغيره من الوضعيين ، ولكن آير قد استخلمه بالمعنى « الأضعف » له ، حيث إن هناك معنى « أقوى » لهذا المبدأ يقول : « إن معنى أى قضية يتوقف على تحقيقها » ، وقد فسر « شليك » مثلاً « التحقق » بمعنى الملاحظة التجريبية المباشرة ، وعلى ذلك تكون القضايا المشتملة على الحدود التي تعين بشكل مباشر موضوعات يمكن ملاحظتها (وهي ما تسمى بعبارات البروتوكول) هي التي تحمل معنى بشكل دقيق ، إلا أن مثل هذا التعريف للتحقق يعنى أن القضايا التي تقال عن أحداث الماضي والنبوءات المتعلقة بالمستقبل قضايا فارغة من المعنى ، والأخطر من ذلك أن القضايا الكلية مثل القوانين والفروض العامة هي بالمثل فارغة من المعنى ، وعلى ذلك كان من الضروري تعريف التحقق بمعنى أوسع أو « أضعف » كما يسميه آير ، وفي هذا المعنى يكون القول « قابلاً للتحقق » — وبالتالي يكون له معنى — إذا ما كانت أى ملاحظة تجريبية مناسبة لإقامة صدقه أو كذبه^(٣) أو على حد تعبير آير « إذا ما كان في إمكان الخبرة أن تجعله ممكناً »^(٤).

وعن أساس هذا المبدأ رفض آير العبارات الميتافيزيقية بوصفها لغواً لا معنى له ، لأنها لا تعبر عن قضايا أصيلة ، فهي لا تعبر عن قضايا تكرارية أو تحصيل حاصل ، ولا عن فروض تجريبية ، ولا كانت القضايا ذات المغزى هي إما على الصورة التكرارية أو الفروض التجريبية ، فإن ذلك يبرر استنتاج أن جميع التقريرات الميتافيزيقية بلا معنى^(٥).

ibid., p. 57.

(١)

Charlesworth, op. cit. p. 130.

(٢)

ibid., p. 131.

(٣)

Ayer, op. cit. p. 37.

(٤)

ibid., p. 41.

(٥)

لم تكن الساحة الإنجليزية التحليلية مسرحاً للوضعية المنطقية وحدها ، بل كانت هناك — وما زالت — مدرستان تحاول كل منهما الإمساك بزمامة الثورة الفلسفية التحليلية ، هما « مدرسة كيمبردج » و « مدرسة أكسفورد » .

ولعل من المعروف أن هذه الثورة الفلسفية قد بدأت من كيمبردج على يد مور ورسل ، وظلت مركزاً لهذا الاهتمام حتى وفاة فتجنشتين . ولا ندرى إن كان من الملائم أن نضم فلاسفة كيمبردج في « مدرسة » واحدة أم أن ذلك قد يكون أمراً تعسفياً إلى حد ما ، ولكن يبدو أن السبب في إطلاق لفظ « مدرسة » عليهم يرجع في أساسه إلى سيرهم في الاتجاه الذي رسمه فتجنشتين ؛ فقد بدأ فتجنشتين يحاضر في كيمبردج منذ عام ١٩٣٠ ، وكان موقفه الفلسفي العام هو ما عبر عنه بعد ذلك في « بحوث فلسفية » ، فقد كانت الفلسفة بالنسبة له نشاطاً « علاجياً » therapeutic ، إذ ليس مهمة الفلسفة أن تبحث عن إجابات من نوع خاص على أسئلة من نوع خاص ، وتقدم تفسيرات لأنواع خاصة من « الوقائع » التي لا يمكن أن تفسرها سوى العلوم الوضعية . فليس هناك في الواقع مسائل فلسفية أو مشكلات فلسفية من حيث هي كذلك ، وما « يبدو » أنه مسائل أو مشكلات فلسفية هو نتيجة لسوء فهم « منطلق لغتنا » ، فعلياً أن نعد الشخص الذي تقلقه مشكلة فلسفية شخصاً يعاني نوعاً من « التقييد العقلي » أو من ضغط واقع على العقل ، يتسلط على تفكيره نموذج لغوي معين ، وحيناً يتم الكشف عن مصدر هذا الضغط أو التسلط عن طريق « التحليل » ، وحين يراه « المريض » على ما هو عليه ، فإنه يتوقف عن رغبته في الحديث حديثاً « خالياً من المعنى » ، ويتوقف عن رغبته في وضع أسئلة لا إجابة عليها ، فيستطيع المرء إذن أن يجيب على المسائل الفلسفية باظهار أنها لا يمكن أن توضع . ويجل المشكلات الفلسفية بالكشف عن أنها لا يمكن أن تثار (١) .

ولقد وجدت هذه الأفكار آذاناً صاغية في كيمبردج وخاصة ما جانب الفلاسفة الصغار ، وكونت المدرسة نفسها حول فتجنشتين ، مع أن لفظ « مدرسة » قد يكون — فيما يقول « تشارلز وورث — اسماً صارخاً ، لأن فتجنشتين نفسه كان دائماً عزوفاً عن أن يصبح زعيم « مذهب » فلسفي ، لأن موقفه الفلسفي كان منهجاً خالصاً أو تكنيكياً . وللملك فن الأفضل والملائم أن نقول عن رجال هذه « المدرسة » أنهم التحليليون العلاجيون ،

ذلك لأن أصالتهم تقوم أساساً على تصويرهم لفكرة فتجنشتين عن « العلاج » الفلسفي (١) .

ومن فلاسفة هذه « المدرسة » جون وزدم « الذي خلف فتجنشتين في أساتذية الفلسفة بكيمبردج ، ويعد « وزدم » أهم أعضاء « مدرسة كيمبردج » وأكثرهم تأثيراً . ومن فلاسفتها « ج . أ . بول » paul و « موريس ليزروويتز . M. Lazerowitz » و « ن . مالكولم » N. Malcolm . ويرى أعضاء هذه المدرسة أنه لا يمكن أن نكشف عن غموض اللغة ، بل لابد للمرء أيضاً أن يكشف عن السبب الذي يجعل الغموض غامضاً في الواقع ، وما يجعله معقولاً للشخص الذي يقع فريسة له ، ولا يمكن أن نقول إن القضايا الميتافيزيقية « لغو » بل لابد أن يوضح المرء أيضاً ما يقود الناس إلى أن يقولوا لغوا ، وما غرض هذا اللغو عندهم ، فالأقوال الميتافيزيقية لغو ، إلا أنها لغو هام ، هي متناقضة ، إلا أنها متناقضة بشكل تنويري (٢) .

ولكن بعد أن مات فتجنشتين انتقل مركز الاهتمام الفلسفي من كيمبردج إلى أكسفورد ، إلا أن هذا الانتقال لم يترتب عليه تغير كبير في الموقف الفلسفي العام ، لأن فلاسفة فتجنشتين في التحليل هي الأساس الذي تقوم عليه مدرسة أكسفورد ، كما كانت هي الأساس التي قامت عليه مدرسة كيمبردج ، ونستطيع القول بوجه عام إن مدرسة أكسفورد هي الصورة الحالية للفلسفة التحليلية ، وبالتالي يكون أثر تعاليم فتجنشتين هو الأثر الواضح في هذه الفلسفة في تطورها الأخير .

ومن أهم فلاسفة أكسفورد « جلبرت رايل » و « أوستين » وهما أساس هذه المدرسة . ومن أعضائها الآخريين « ه . ل . ا . هيرت » و « ب . ف . ستراوسون » و « س . هامشاير » و « ه . م هير » و « ا . برلين » .

ومن المهم في مثل هذا التجميع الجغرافي للفلاسفة أن يبدو أمامنا سؤال يتعلق بما إذا كانت أعمال هؤلاء الفلاسفة تشكل حركة من نوع ما . إلا أن مثل هذا السؤال قد لا تكون له أهمية كبيرة ، إلا أننا نجد هؤلاء الفلاسفة — عندما يثار هذا السؤال — ينكرون أنهم يمثلون حركة من نوع ما بالمعنى الذي تكون فيه الوضعية المنطقية — مثلاً — حركة

ibid., 151.

(١)

ibid., pp. 151-2.

(٢)

فلسفة برتراند رسل

فلسفية من نوع معين . فينكر « رايل » أن تكون هناك أى وحدة أساسية تجمع بينهم ، بينما نجد « أوستين » يقول بنوع من وحدة الأجراء بين بعضهم ، إلا أنهم في ممارستهم الفلسفية لا يهتمون على الاطلاق بما إذا كانوا يمثلون حركة فلسفية أو لا يمثلون . فاهتمامهم ينصب في أساسه على حل المشكلات الفلسفية الجزئية ، ويتجنبون المناقشة التي تدور فيها وراء الفلسفة ، ويرفضون الشعارات الفلسفية ، من قبيل « الفلسفة هي التركيب المنطقي للغة » أو « معنى القضية هو منهج تحقيقها » (١) .

ولكنهم بوجه عام يركزون أكثر من غيرهم على « اللغة الجارية » وأهميتها (٢) . وهذا هو موضع الاتفاق بينهم جميعاً ، متخذين في ذلك منهج التحليل . وما يهمنا هنا أن نقوله إن فلاسفة أكسفورد يأخذون بنوع من التحليل غير صارم وغير دجماطي ، فقد رفضوا بشكل كامل الاتجاه الوضعي أو الردي للتحليل ، وأصبحت الادعاءات الفلسفية للتحليل محدودة بشكل كبير ، فلم يعد يظهر التحليل عندهم بوصفه الفلسفة « برمتها » ، بل بالاحرى « أداة » للفلسفة ، وهذا ما يتركنا مع تصور للتحليل شبيه إلى حد كبير بتصور مور (٣) .

ونلاحظ من هذا العرض السريع للاتجاهات التحليلية وفلاسفة التحليل أن رسل قد لعب في هذه الفلسفة دوراً رئيسياً واضحاً ، وعلى الرغم من أن الاتجاهات الحالية لهذه الفلسفة في كيمبردج وأكسفورد لا تتفق على مفهومه للفلسفة والتحليل ، فلا شك أنه — بطريقة غير مباشرة — قد أثر في جميع تلك الاتجاهات وكل ما هنالك أن الفلسفات الحالية قد ضيقت من مجال الفلسفة حتى اقتصر على مجرد التحليل اللغوي ، دون الدخول في أية مناقشات ميتافيزيقية ، فإن التحليل اللغوي عند رسل — كما سنعرف — لم يكن سوى وسيلة لفهم العالم ، ومن هنا اتصل هذا النوع من التحليل بالمشكلات الميتافيزيقية بشكل صريح ومشروع ، ولعل ذلك هو مات يميز رسل عن غيره من فلاسفة التحليل الآخرين ، ويميز صورة التحليل التي طبقها في فلسفته .

Weitz, M., "Oxford philosophy, *Philosophical Review* (1953)p. 187.

(١)

Ryle, G., "Ordinary Language", *Philosophical Review*, (1953), pp. 167-186.

(٢)

Charlterworth, op. cit. p. 170.

(٣)

الباب الأول

التحليل والمشكلات الفلسفية التقليدية

تمهيد

إذا كان تحليل رسل للرياضيات والمنطق الذي اشتغل به في بداية حياته قد كتب له صفحة ناصعة في تاريخ الرياضيات والمنطق ، فإن ما جعل له مكانه البارز بين فلاسفة القرن العشرين معالجته للمشكلات الفلسفية التقليدية بمنهج جديد وروح جديدة . فقد تقدم رسل بمنهجه التحليلي الجديد ليتناول هذه المشكلات التي أرهقت الفكر البشري على مدى عشرات القرون ، وما زالت تلح على الأذهان بما تثيره من تساؤلات لا يملك العقل أمامها قوة الصد أو الهروب ، فأخذ يتناول بمنهجه هذه المشكلات واحدة تلو الأخرى معلنا أمامها شعار « الفلسفة العلمية » التي تتحرر من قيود التأملات المثالية الناعمة لتعيش مع العلم عصر العلم بكل ما ينطوي عليه من كد وجهد وتواضع .

ونحن في هذا الباب سوف نقدم نموذجاً لتطبيق منهج التحليل على أمثال هذه المشكلات الميتافيزيقية التقليدية . وسوف نقصر حديثنا على مشكلتين هامتين أولاهما رسل عناية خاصة أعنى مشكلة « العقل والمادة والعالم الخارجي » ومشكلة « الكليات والحزنيات » . ولما كانت مشكلة العقل والمادة أهم مشكلة شغلت تفكير رسل بعد كتاباته الرياضية المتقدمة حتى لتكاد تشيع في معظم مؤلفاته الفلسفية ، فقد رأينا أن نركز عليها تركيزاً يتناسب وأهميتها ولكن بالمقدار الذي يتلائم وأغراض هذا الكتاب ، وسوف نتناول هذه المشكلة في الفصلين الأولين ، ونتناول المشكلة الأخرى في الفصل الثالث .

والواقع أن هذا الباب أدخل إلى البحث الانطولوجي منه إلى أي مبحث آخر من المباحث الفلسفية ، إلا أنه في ذات الوقت يتناول أموراً تلخل تحت مبحث نظرية المعرفة . والواقع أننا لا نستطيع — ونحن نتحدث عن رسل — أن نفصل فصلاً كاملاً بين هذين المبحثين الفلسفيين ، فهما كثيراً ما يتداخلان على وجه لا نستطيع معه وضع حدود دقيقة بين ما ينتمي إلى مبحث الانطولوجيا وما ينتمي إلى نظرية المعرفة . إلا أن ذلك لا يعنى

بالطبع أن المبحثين متطابقان ، فإن رسل يميز بينهما تمييزاً قاطعاً . ففي مبحث الأنطولوجيا يبدأ رسل بالتسليم بصدق الفيزيقا ، في حين أنه في نظرية المعرفة يسأل نفسه السؤال التالي : إذا سلمنا بصدق الفيزيقا فماذا نعني بأن كائناً حياً لديه « معرفة » ؟ وما هذه المعرفة التي يمكن أن تكون لديه ؟^(١) . وعلى الرغم من هذا « التمييز القاطع » الذي يقدمه رسل فإننا نستطيع القول بأن في المبحثين جوانب مشتركة لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر . وعلى الرغم من أن رسل في نظريته الأنطولوجية قد سلم بصدق الفيزيقا ولم يتخل عن هذا المبدأ ، فإن هذه النظرية قد خضعت لتطورات وتعديلات كثيرة ، بل لعلها كانت أكثر النظريات تغييراً وتطوراً في فلسفته . وعلى ذلك فإن أى دراسة دقيقة لهذه النظرية لا بد أن تضع في اعتبارها مثل هذه التطورات والتغيرات التي حدثت في آرائه على مدى ما يقرب من الستين عاماً .

إلا أنني حين أزعج أن هذا الباب هو أدخل - إذا ما أخذناه في عمومه - إلى مبحث الأنطولوجيا منه إلى أى مبحث فلسفي آخر ، فإنني لا أعني أنه ينصب على دراسة المشكلة الأنطولوجية . فإن حديثنا هنا ليس حديثاً « عن » مبحث الأنطولوجيا بل « في » هذا المبحث ، أى أنه يتناول بالدراسة موضوعات يمكن إدراجها تحت باب الأنطولوجيا . ولكن هناك بالطبع موضوعات قد لا تدخل تحت هذا المبحث ، إلا أن مثل هذه الموضوعات الأخيرة هي - في الواقع - أقل بكثير من الموضوعات الأولى . ولنبدأ الآن في حديثنا عن مشكلة « العقل والمادة والعالم الخارجي » ، وبعدها نتحدث عن مشكلة « الكليات والجزئيات » .

الفصل الأول

العقل والمادة والعالم الخارجى

أولاً : ثنائية العقل والمادة

بدأ رسل حياته الفلسفية مثاليًا . متشعباً بأراء برادلى الذى قرأ له « بشغف وأعجب به أكثر من إعجابه بأى فيلسوف معاصر آخر »^(١) ، وظل لبضع سنوات واحداً من تلاميذه^(٢) وكان يتمنى لو بقى مثاليًا « فقد كانت متعة مذهشة أن يجعل الإنسان نفسه يعتقد بأن الزمان والمكان غير حقيقيين ، وأن المادة وهم ، وأن العالم فى الحقيقة لا يحتوى على شىء سوى العقل »^(٣) . وقد قرأ كلا من « هيجل » ، و « كانت » وكان إعجابه بهما كبيراً ، وليس أدل على إعجابه بهيجل من المشروع الذى فكر فيه ذات يوم وهو أن يكتب سلسلة من الكتب فى فلسفة العلوم ، وسلسلة أخرى فى المسائل الاجتماعية والسياسية ، ومحقق بذلك : تأليفاً هيجلياً فى عمل موسوعى يعالج النظرية والتطبيق بالتساوى «^(٤) ، وكان لبحثه « مقال فى أسس الهندسة » (١٨٩٧) طابع كائن إلى حد بعيد^(٥) مما يدل على إعجابه أيضاً بكانت فى تلك الفترة المبكرة من حياته .

الا أن آرائه قد تغيرت خلال عام ١٨٩٨ تحت تأثير زميله جورج مور ، فرفض آراء كل من هيجل وكانت ووجد نفسه منساقاً إلى مذهب التعدد pluralism ، الذى تمسك به طوال حياته^(٦) ويحدثنا رسل عن هذا التحول فيقول :

قرأت « المنطق الأكبر » لهيجل ، واعتقدت - ومازلت أعتقد - أن كل ما يقوله عن الرياضيات لغو صادر عن عقل مشوش ، وانتهيت إلى عدم الاعتقاد بحجج برادلى ضد

My M. D., P. 10.

L. A., P. 324.

P. from M., P. 22.

My M. D., P. II., Autobiography, I, P. 125.

Autobiography, P. 30.

My Ph. D., P. 63.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

العلاقات ، وإلى عدم الثقة في الأساس المنطقية الواحدة ، وكرهت ذاتية الاستاطيقا
الترانسندنتالية^(١) . وقد قادته الصنفة في ذلك الوقت للدراسة ليمتد ، ووصلت إلى النتيجة
التالية . . . أن كثيراً من آرائه التي تميزه تمييزاً كبيراً إنما ترجع إلى النظرية المنطقية
المخالصة القائلة أن لكل قضية موضوعاً ومحمولاً ، هذه النظرية هي إحدى النظريات التي
يشارك فيها ليبنتز مع سينيوزا وهيجل وبرادلي . وبدأ لي أنه لو تم رفض هذه النظرية
لتحطم كل الأساس المتعلق بميتافيزيقا كل هؤلاء الفلاسفة^(٢) .

وهكذا هجر رسل المثالية ورفض نظريات هيجل واتباعه ، وأصبح « يعتقد بكل ما لا
يعتقد به الهيجليون »^(٣) .

إلا أن رسل حين تخلص من المثالية اعتنق المذهب الواقعي بمعنى مدرسي أفلاطوني
متأثراً في ذلك بواقعية « مينونج Meinong » الذي طبق حجج المذهب الواقعي على العبارات
الوصفية . ولكن سرعان ما رفض رسل نظرية « مينونج » وعبر عن هذا الرفض في مقاله
« نظرية مينونج في المركبات والافراضات » (١٩٠٤)^(٤) . وكان « مينونج »^(٥) يعتقد
أن هناك ثلاثة عناصر متضمنة في تفكيرنا في أي شيء : (ا) الفعل act وهو الذي لا يتغير
في أي حالتين من نفس نوع الوعي ، و (ب) المضمون Content وهو ما يكون في ذهني
لحظة التفكير في الموضوع ، وهناك أخيراً (ج) الموضوع object الذي قد يكون ماضياً
أو مستقبلاً ، فيزيقياً أو ذهنياً ، مجرداً كالصفة مثلاً أو متخيلاً مثل جبل من ذهب ، بل
قد يكون متناقضاً ذاتياً مثل المربع المستدير^(٦) وسنعرف فيما بعد كيف رفض رسل هذه
النظرية رفضاً جزئياً في البداية ثم كلياً بعد ذلك .

ولو حاولنا تناول مشكلة العقل والمادة والعالم الخارجي في تلك الفترة المبكرة من حياة
رسل الفلسفية فإننا نلاحظ نوعاً من الواقعية الأفلاطونية تسود كتاباته في هذه الفترة ،
إلا أننا - على الرغم من ذلك - لا نكاد نعر على شيء دقيق يمكن أن يقال ، فمثل هذه

My M. D., pp., 11-12. (١)

I.. A., P. 324. (٢)

My Ph. D., P. 62. (٣)

"Meinong's theory", *Mind*, 1904, P. 204-219, 336-35, 509-524. (٤)

(٥) ينسب رسل هذه النظرية في « فلسفي كيف تطورت » (ص ١٣٤) إلى برنتانو Brintano والواقع
أن هذه النظرية قال بها « برنتانو » وطورها « مينونج » . وقد يكون من الأفضل أن تسمى نظرية برنتانو-مينونج .

A. of mind, P. 16. (٦)

المشكلات الانطولوجية في « أصول الرياضيات » - كما لاحظ « كواين » بحق غير محددة (١) ولكن نلاحظ بوجه عام أن رسل كان في الفترة التي كتب فيها « أصول الرياضيات » الذي نشره عام ١٩٠٣ واقعياً بالمعنى الأفلاطوني ، فقد كان يشارك فريجه الاعتقاد في الحقيقة الأفلاطونية للإعداد ، فكان يتصورها في خياله تسكن عالم الوجود الأبدي ، (٢) وكان يعتقد أن كل لفظ يرد في عبارة لابد أن يكون له معنى و « كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر أو ما يمكن أن يرد في أي قضية صادقة كانت أو كاذبة أو ما يمكن أن يعد واحداً سأسميه حدًا . . . ولكل حد كيان أعني هو « يكون » بمعنى ما ، فرجل لحظة وعدد وفئة وعلاقة وغول أو أي شيء آخر يمكن ذكره هو بالتأكيد حد . (٣) . ونلاحظ هنا أن رسل يسلم بوجود هذه الكائنات وجوداً مستقلاً عن الفكر ، فهناك الفكر أو العقل وهناك موضوعه ، وعلى ذلك تكون الموضوعات - أيًا كانت - موضوعات للفكر وهي موجودة أو « كائنة » وتدرکها إدراكاً مباشراً عن طريق الفكر . فالعالم الخارجي موجود والمادة موجودة وتكون على إدراك مباشر بكل هذه الموضوعات .

وجاء كتاب « مشاكل الفلسفة » (١٩١٢) ليعبر عن تغيرات محددة في آراء رسل . وحين نصل إلى هذا الكتاب إنما نتحدث لأول مرة عن مشكلتنا التي نبحثها هنا حديثاً واضحاً . يبدأ رسل هذا الكتاب بسؤال ينطوي على شك فيما كان يسلم به بلا مناقشة في « أصول الرياضيات » فيتساءل : « هل هناك أي معرفة في العالم يمكن أن تكون على درجة من اليقين لا يمكن معها لأي عاقل أن يشك فيها ؟ » (٤) وللإجابة على هذا السؤال تتوالى شكوك رسل في وجود المادة والموضوعات المادية متخذاً في ذلك منهجاً شبيهاً بمنهج الشك الديكارتي ، ومع أن رسل لم يتفق مع ديكارت في الحجج التي قدمها ، إلا أنه على اتفاق معه في وجوب البدء بنقطة ثابتة ينبغي الارتكاز عليها (٥) ، فيقدم رسل العديد من الحجج الاستمولوجية على أننا لا يمكن أن نكون على معرفة مباشرة بالموضوعات

Quine, W. V., "Russell's ontological development", reprinted in *Essays on Bertrand Russell*, edited by E. D. Klemke, University of Illinois press, 1971, P. 4. (١)

P. of M., 2nd ed., Introduction, PP. IX-X. (٢)

ibid., P. 43. (٣)

P. of Ph. P. 1. (٤)

ibid., P. 7. (٥)

الفيزيقية ، فالمنضدة التي هي أمامي الآن لا أستطيع معرفتها معرفة مباشرة بوصفها
« المنضدة الحقيقية » لأن

... المنضدة الحقيقية - إن كل ثمة منضدة حقيقية - ليست هي نفس ما يقع في
خبرتنا مباشرة خلال النظر أو اللمس أو السمع ، فالمنضدة الحقيقية - إن كان ثمة منضدة
حقيقية - لا تكون معرفة « بطريقة مباشرة » على الإطلاق ، بل يجب أن تكون استدلالاً
بما نعرفه بطريقة مباشرة^(١) .

ونلاحظ هنا أن الموضوعات الفيزيقية التي أقر بوجودها في « أصول الرياضيات »
لا تزال أيضاً موجودة هنا ، وكل هنالك أننا لانكون على معرفة مباشرة بها ، بل هي
« مستدل عليها » ، مما نعرفه مباشرة ، وما نعرفه مباشرة هنا لا بد أن يكون - إذن -
النقطة الثابتة التي يبحث عنها رسل وما يجب البدء به والارتكار عليه ، فماذا يمكن
أن يكون هذا الذي « نعرفه مباشرة » ؟ يقول رسل :

على الرغم من أننا نشك في الوجود الفيزيقي للمنضدة ، فلا يمكن أن نشك في المعطيات
الحسية التي تجعلنا نعتقد بوجود المنضدة ، فنحن لا نشك ، ونحن ننظر إلى المنضدة - في
لون معين وشكل معين يظهران لنا ، ولا نشك - ونحن نضبط عليها - في إحساس معين
بصلابة نختبرها بأنفسنا^(٢) .

فمعطياتنا الحسية - إذن - هي كل ما نعرفه مباشرة عن المنضدة ، ولكن لا يعني هذا
أن المنضدة « هي » المعطيات الحسية ، أو أن المعطيات الحسية خواص للمنضدة بشكل
مباشر^(٣) ، فكل ما بين المنضدة والمعطيات الحسية من علاقة إنما هي علاقة العلة بالمعلول ،
مع أن معرفتنا بالعلة هنا ليست « معرفة مباشرة » بل « معرفة بالوصف » ، فالمنضدة هنا هي
الشيء الفيزيقي الذي يسبب كذا وكذا من الانطباعات ، فهذا « يصف » المنضدة عن طريق
المعطيات الحسية ، ولكن لا وجود لأي حالة ذهنية نعي بها المنضدة وعباً مباشراً ، وكل
معرفتنا عنها إنما هي معرفة « بالحقائق » . أما الشيء الواقعي وهو المنضدة - لو تحميرنا

ibid., PP. 3-4.

(١)

ibid., pp. 3-4.

(٢)

ibid., p. 7.

(٣)

الدقة — فليس معروفاً لنا على الإطلاق (١) .

ولكن لو صح أن « الموضوعات الفيزيقية » أشياء « مستدل عليها » فكيف نكون على يقين من وجود هذه الموضوعات ؟ وهنا يبدو رسل عاجزاً عن تقديم دليل مقنع لإثبات ذلك ، فيلجأ إلى اعتقاد الجس المشترك في وجودها ، فيرى أن اعتقادنا بوجود عالم مادي مستقل عنا إنما هو اعتقاد « غريزي » ؛ فنحن نجد هذا الاعتقاد مغروساً في نفوسنا عندما نبدأ عملية التأمل . إن هذا الاعتقاد — فيما يرى — لا يقود إلى أى صعوبات ، بل — بالعكس — يجعل فكرتنا من الخبرات مبسطة ومنسقة ، ولا يرى أى سبب يدعو إلى رفضه (٢) .

أما عن طبيعة المادة أو الموضوعات الفيزيقية المستدل عليها من المعطيات الحسية فلا يقدم لنا رسل شيئاً نستطيع به أن نعرف شيئاً عن طبيعتها ، ويبدو وهو يتحدث عن طبيعة الشيء المادي — « لا أدرياً » على حد تعبير أحد الباحثين (٣) . ولكن على الرغم من « اللأدرية » المتعلقة بطبيعة المادة فهي ليست مثل « الشيء في ذاته » الذي قال به كانت ما دامت « استدلالاً » فما نعرفه بشكل مباشر وهو المعطيات الحسية .

وما يجب ملاحظته هنا هو أن رسل يعنى « بالمعطيات الحسية » تلك الأشياء التي نعرفها بطريقة مباشرة في الإحساس كالألوان والأصوات والروائح . أما الإحساس فيعنى به تجربة الوعي المباشر بهذه الأشياء ، فحينما أرى لوناً يكون لدينا إحساس باللون ، أما اللون نفسه فهو معطى حسي وليس إحساساً ، كما يطاق رسل على المنضدة الحقيقية — إن كان ثمة منضدة حقيقية — إسم موضوع فيزيقي ، كما يطاق على الموضوعات الفيزيقية في مجموعها إسم « المادة » (٤) .

هذا هو مؤدى ما ذهب إليه رسل في « مشا كل الفلسفة » بالنسبة لموضوعنا الذي

ibid., p. 26.

(١)

ibid., p. 11.

(٢)

Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy, *The Philosophy of* (٣)

Bertrand Russell, edited by : P. A., Schilpp, The Library of Living Philosophers, Tudar Publishing Company, New York, 1944, P. 63.

P. of PH., P. 4.

(٤)

نتحدث عنه ، ونخلص من ذلك إلى نتيجتين هامتين لأغراضنا وهما :

١ - إن رسل قد سلم بثنائية الفعل الذهبي والموضوع الحسي ، الأول هو ما يطلق عليه « الإحساس » والثاني هو ما أسماه « المعطى الحسي » أو بعبارة أخرى قد سلم رسل بثنائية العقل والمادة بوصفهما شيئين مختلفين تماماً ، فلا شك أن الحس المشترك يعتبر المناضد والكراسى والشمس والقمر والموضوعات المادية عموماً مختلفة اختلافاً تاماً عن الأذهان ومحتويات الأذهان ، ولها وجود مستمر حتى ولو لم توجد الأذهان .^(١)

٢ - إن رسل في هذه المرحلة المتقدمة من حياته الفلسفية كان يأخذ - وإن لم يصرح بذلك - بصورة من صور النظرية العلية للإدراك . فالموضوعات الفيزيقية - كما رأينا - أسباب معطياتنا الحسية التي نستدل على أساسها وجود هذه الموضوعات . هذه النظرية سوف يتخلى عنها رسل - كما سنعرف - لفترة طويلة ثم يعود ليتبناها مرة أخرى في كتاباته المتأخرة .

ولترك الآن عام ١٩١٢ و « مشاكل الفلسفة » لتعيش مع رسل خمسة أعوام تعد من أخصب أعوام حياته الفلسفية ، أعني من عام ١٩١٤ حتى عام ١٩١٩ ، ويهمننا هنا على وجه الخصوص عامين من هذه الأعوام الخمسة وهما ١٩١٤ ، ١٩١٥ ، وحسبنا أن نتتبع آراء رسل في موضوع العقل والمادة - في هذين العامين - خلال ثلاثة أبحاث ومجموعة من المحاضرات ، والأبحاث الثلاثة هنا هي : « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيقا » (يناير ١٩١٤) ، و « في طبيعة المعرفة المباشرة » (يونيو - يوليو ١٩١٤) و « المكونات القصوى للمادة » (يوليو ١٩١٥) . أما مجموعة المحاضرات فهي محاضرات « لاويل » التي نشرت في كتاب يحمل اسم « معرفتنا بالعالم الخارجى » (١٩١٤) وأعيد نشره منقحاً عام ١٩٢٦ . أما بقية أعمال تلك الأعوام الخمسة فلا جديد فيها بالنسبة للموضوع الذى نتحدث عنه ، ولكننا سوف نشير إلى بعضها كلما وجدنا ضرورة لذلك .

ويوجه هام نجد رسل في جميع أعمال هذه الفترة يؤكد الثنائية السيكو - فيزيقية التى كان يقرها في « مشاكل الفلسفة » ، ولكننا نلاحظ تغيرات هامة عن آرائه السابقة

التي عرضها في هذا الكتاب ولعل أهم هذه التغييرات هي لإحلال مبدأ « البناء المنطقي » Logical Construction محل مبدأ الاستدلال الذي كانت الموضوعات الفيزيقية بمقتضاه « مستدلا عليها » من المعطيات الحسية ، ولكنها أصبحت بمقتضى هذا المبدأ الجديد « مبنية » من هذه المعطيات ومن نوع آخر من المعطيات يطلق عليه رسل اسم « المعطيات الحسية الممكنة » sensibilia وسوف تعرض لمبدأ « البناء » فيما بعد بشيء من التفصيل^(١) . ولكن يكفيننا هنا أن نقدم فكرة عامة عن هذا المبدأ الذي يلعب دوراً أساسياً في فلسفة رسل جميعها .

إن مبدأ (أو منهج) البناء المنطقي هو - في الواقع - صورة من صور « نصل أو كام » الذي يهدف إلى الاستغناء - كلما أمكن ذلك - عن الكائنات المستدل عليها ، تلك التي لا تكون على معرفة مباشرة بها ، وإحلال ما تكون على معرفة مباشرة به محلها . وقد صاغه رسل على النحو التالي :

يجب إحلال البناءات المنطقية محل الكائنات المستدل عليها أينما كان ذلك ممكناً^(٢) ويرى رسل في هذا المبدأ « القاعدة الأسمى للتفلسف العامي »^(٣)

ولتوضيح هذا المبدأ نضرب مثالا له في مجال الرياضيات يذكره رسل شرحا للغرض الذي يهدف إليه البناء . فقد كانت الأعداد الصماء irrational في الماضي مستدل عليها بوصفها النهايات المفترضة لسلسلة الأعداد المنطقية rational التي لم يكن لها نهاية منطقية . إلا أن هذا الأمر قد ترك الأعداد الصماء مجرد أسنية ، ولهذا لم تعد المناهج الأكثر دقة تسمح بمثل هذا التعريف . فنحن الآن نعرف العدد الأصم بأنه فئة معينة من النسب ، وهكذا بنى العدد الأصم بناء منطقيا عن طريق النسب بدلا من الوصول إليه عن طريق الاستدلال عليه من النسب استدلالاً لا ثقة فيه^(٤) .

ويبدو أن النجاح الذي حققه هذا المنهج في مجال الرياضيات بعد نشر « أصول

(١) انظر : الفصل الثاني من الباب الثالث .

R. S. P., P. 115.

(٢)

ibid., P. 115.

(٣)

ibid., P. 115.

(٤)

الرياضيات « ١٩٠٣) و « برنكيا ما تاتيكا » (١٩١٠) قد شجع رسل على تطبيق
مناهج مماثلة على المسائل الفلسفية التقليدية الخاصة بطبيعة العالم وطبيعة المادة وغير ذلك ،
ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى « وايتهد » الذي شجع رسل على تطبيق مثل هذا المنهج .
وهكذا لا تكون الموضوعات الفيزيقية — عند رسل — مجرد استدالات من المعطيات
الحسية ، بل « بناءات منطقية » من هذه المعطيات ومن « المعطيات الحسية الممكنة » .
ونصل بذلك إلى المسألة المهمة هنا وهي المقصود بالمعطيات الحسية والمعطيات الحسية
الممكنة .

لا يقصد رسل بالمعطى الحسى هنا كل ما هو متاح للحس في وقت معين ، بل
بالأحرى جزءاً من الكل كما هو معزول عن طريق الانتباه ، كهذه البقعة الجزئية من
اللون ، والأصوات الجزئية ، وهكذا^(١) . والمعطيات الحسية — في اعتقاد رسل —
« فيزيقية » وليست « ذهنية » . وحينما يتحدث رسل عما هو « فيزيقي » فإنه يعنى به
« ما تعالجه الفيزيقا » ، فمن المعروف أن الفيزيقا تخبرنا بشيء عن مكونات العالم الفعلى
وهذه المكونات هي ما يسميه رسل بالفيزيقي ، أيا كانت طبيعتها التي تظهر خلال
البرهان^(٢) . أما تعريف لفظ « ذهنى » فهو أكثر صعوبة ، ولا يمكن — في اعتقاده —
تقديم تعريف مرض له إلا بعد حسم الجادلات القائمة حول تعريفه ، ولذلك فهو يقدم
تعريفاً « دجماطيقياً » له فيقول :

إننى سأطلق على جزئية ما لفظ « ذهنى » حينما تكون على وصى ما ، وسأطلق على واقعة
ما (لفظ) « ذهنى » حينما تكون مشتملة على جزئية ذهنية كمكون^(٣) .

ويرفض رسل القول بذاتية المعطيات، الحسية لأنها لا تظل بعد أن ينتهى كونها
معطيات ، ويرى أن عدم بقائها إنما هو مجرد استدلال محتمل من القوانين العلية المؤكدة
تجريبياً ، وهذا لا يحتمل في اعتقاده — القول بذاتيتها، وبذلك يكون لدينا مطلق الحرية
في معالجتها بوصفها جزءاً من مادة موضوع الفيزيقا^(٤) .

ibid., P. 109.

(١)

ibid., P. 111.

(٢)

ibid., P. 112.

(٣)

ibid., P. 112.

(٤)

فما لا شك فيه أن الرأي القائل بذهنية المعطيات الحسية إنما يأتي من ذاتيتها الفسيولوجية من ناحية، ويأتي من فشل التمييز بين المعطى الحسى و « الإحساس » من ناحية أخرى ، وأقصد بالإحساس الواقعة التي تعتمد على وعى الذات بالمعطى الحسى . وهكذا فإن الإحساس شيء مركب تكون فيه الذات مكوناً من مكوناته ، وبالتالي فهو ذهنى في حين أن المعطى الحسى - من ناحية أخرى - يقف في مقابل الذات بوصفه الموضوع الخارجى الذى تعيه الذات في الأحساس (١) .

وهنا نلاحظ أن هناك « فعل الوعى » awareness و « موضوع الوعى » ، أولهما « ذهنى » وثانيهما « فيزيقوى » ، أو بوجه عام هناك ثنائية « العقل » و « المادة » . وتبلى هذه الثنائية - في هذه المرحلة - ثنائية مطلقة ونهائية . حقيقة أن رسل يقرر أن ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيقوى » لا يكونان بالضرورة غير مجتمعين ، إلا أنه لم ير - في هذه الفترة - سبباً يدعو إلى افتراض أنهما ملتصقان (٢) .

هذا فيما يتعلق بالمعطيات الحسية ، أما « المعطيات الحسية الممكنة » فهى ذات أهمية كبيرة في هذا الموضوع ، لأن رسل يعتبرها « المكونات القصوى للعالم الفيزيقي » (٣) ومعنى ذلك أن بناء الموضوعات المادية أو الفيزيقية يقوم على هذا النوع من المعطيات ، لأننا قد نعد « المعطيات الحسية » جزءاً من المعطيات الحسية الممكنة . فماذا يقصد رسل بهذا النوع من المعطيات ؟ .

يقصد رسل بالمعطيات الحسية الممكنة « تلك الموضوعات التى يكون لها نفس الوضع الميتافيزيقي الذى يكون للمعطيات الحسية دون أن تكون بالضرورة معطيات لأى عقل » (٤) . فكل ما بين « المعطيات الحسية الممكنة » و « المعطيات الحسية » من فرق هو أن هذه الأخيرة معطيات لعقل ما ، وفيما عدا ذلك - كما يفهم من هذا التعريف - فهما لا يختلفان في شيء . فالعلاقة بين الاثنين هى - فيما يرى رسل - كعلاقة الرجل بالزوج (الرجل) ، فالرجل يصبح زوجاً حين يدخل في علاقة الزواج ، وبالمثل فإن « المعطى الحسى الممكن » يصبح معطى حسياً حين يدخل في علاقة « المعرفة المباشرة » (٥)

ibid., pp. 112-3.

(١)

ibid., p. 112.

(٢)

ibid., p. 113.

(٣)

ibid., p. 110.

(٤)

ibid., p. 110.

(٥)

وعلى ذلك فالمعطيات الحسية الممكنة - تبعاً لرسل - موجودة ، وكل ما هنالك أنها لم تصبح موضوعاً لعقل يعيها. ويجوؤها إلى معطيات حسية ، أو بعبارة أخرى أنها - على عكس المعطيات الحسية - لم تصبح موضوعاً للمعرفة المباشرة ، وباستثناء ذلك يكون لها نفس الوضع الميتافيزيقي والفيزيقي الذي يكون للمعطيات الحسية .

فلوفرزنا - وهذا محال - أن هناك جسماً إنسانياً كاملاً بلا عقل بداخله ، لكانت هذه « المعطيات الحسية الممكنة » موجودة بالنسبة لهذا الجسم ، وكان من الممكن أن تصبح معطيات حسية لو كان هناك عقل داخل هذا الجسم ، فايضيفه العقل إلى « المعطيات الحسية الممكنة » إنما هو « مجرد » الوعى بها ، وكل ما عدا ذلك فيزيقي أو فيسولوجي (١) .

ونلاحظ أن « المعطيات الحسية الممكنة » - في هذا المعنى - أوسع في مدلولها من المعطيات الحسية ، فهذه الأخيرة هي - بمعنى ما - جزء من الأولى أى « أن كل المعطيات الحسية هي « معطيات حسية ممكنة » (٢) ، وكل ما هنالك أنها قد دخلت في علاقة المعرفة المباشرة فأصبحت مدركة عن طريق عقل ما ، ولو صح ذلك لكان في استطاعتنا أن نعرف المعطيات الحسية بأنها ذلك الجزء من المعطيات الحسية الممكنة الذى أصبح موضوعاً لأعضاء الحس والأعصاب والمخ ، أى أصبح معروفاً معرفة مباشرة .

وثمة تمييز آخر لم يصرح به رسل إلا أنه نتيجة لازمة عن رأيه في المعطيات الحسية في هذه الفترة حيث كان يعتقد بوجود الأفعال الذهنية ، فالمعطيات الحسية - في رأى رسل - فيزيقية على أساس أنها ليست من مكونات الأفعال الذهنية بل موضوعات لها ، ويستدل من ذلك أنه ليس من المستحيل منطقياً أن تكون المعطيات الحسية عامة ودائمة Persistent ، وإذا كان رسل يعتقد في كونها خاصة ولحظية momentary فإن ذلك راجع إلى أنه يعتبرها معتمدة علياً على حالة وضع جسم الملاحظ ، فالسبب في اعتبار المعطيات الحسية خاصة هو أنه حتى لو فرضنا أن من الممكن أن يكون شخصان على نفس الحالة الفسيولوجية تماماً ، فإنهما لا يمكن أن يشغلا نفس الموضوع تماماً في نفس الوقت ، والسبب في اعتبارها لحظية هو أنه إذا استطاع شخص أن يظل تماماً على نفس الوضع والاتجاه لمدة معينة من الزمن ، فمن غير المحتمل ألا يكون هناك تغييراً في

ibid., P. 111.

(١)

ibid., P. 111.

(٢)

البيئة أو في الحالة الفسيولوجية^(١) .

والآن هل تنطبق مثل هذه الاعتبارات على « المعطيات الحسية الممكنة »؟ أعني هل هي خاصة، ولحظية؟ إن تصور رسل « للمعطيات الحسية الممكنة » لا يتيح لنا إلا أن نجيب على هذا السؤال بالنفي . فهذه المعطيات لا تعتمد على وضع جسم الشخص الملاحظ سواء موضعه أو حالته الفسيولوجية ، طالما أنها لم تصبح موضوعاً لعقل يدركها .

فإذا كان رجلان جالسين في حجره ، فإنهما يدركان عالين worlds متشابهين إلى حد ما ، فإذا ما دخل عليهما رجل ثالث وجلس بينهما ، فإن عالماً ثالثاً متوسطاً بين العالمين السابقين يبدأ في إدراكه هذا الرجل الثالث ، حقيقة أننا لا نستطيع بصورة معقولة أن نفترض أن نفس هذا العالم قد وجد من قبل ، لأنه مشروط بالأعضاء الحسية لهذا القادم الجديد وبأعصابه ونحوه ، إلا أننا يمكن أن نفترض بصورة معقولة أن جانباً « من » العالم universe موجود من وجهة النظر تلك ، مع أنه لم يكن موضع إدراك من أحد^(٢) .

ونلاحظ هنا مع « آير » أن هذا يستلزم أن مجموعة المعطيات الحسية الممكنة التي تشكل ما أطلق عليه رسل اسم « العالم المتوسط » ليست لحظية طالما أنها كانت موجودة بشكل ما قبل أن يحولها الرجل الثالث إلى معطيات حسية ، كما أن هذا يستلزم أنها ليست خاصة لأنها كانت مباحة لأي شخص يأتي ويحس بها ، ولكنها من ناحية أخرى تصبح خاصة في الوقت الذي يحس بها أي شخص ويحولها إلى معطيات حسية ، وإذا ما تحولت إلى معطيات حسية فإنها ستخرج من دائرة الوجود في الوقت الذي يتوقف فيه الشخص الذي يحسها عن الإحساس بها^(٣) ، وعلى ذلك فإن « المعطيات الحسية الممكنة » — بعكس المعطيات الحسية — هي عامة Public ودائمة . ولا ندرى أن كان رسل يقبل هذا التفسير أو لا يقبله ، ولكنه على أية حال تفسير معقول ومنطقي ناتج عن رأيه في المعطيات الحسية والمعطيات الحسية الممكنة .

وأيضاً فإن القول بأن « المعطيات الحسية الممكنة » ليست معطيات لأي عقل يقودنا إلى تمييز آخر بينها وبين المعطيات الحسية . فالمعطيات الحسية — كما عرفنا —

Ayer, A. J., Russell and Moore, Macmillan Co., London, 1971, PP. 57-8. R. S. P., PP. (١)
112-3.

OK. of BW., P. 95. (٢)

Ayer, Russell and Moore, P. 58. (٣)

تكون معروفة لنا بطريقة مباشرة ، في حين أن المعطيات الحسية الممكنة لا تكون معروفة لنا بهذه الطريقة ، إلا أن رسل يتحدث عن هذه الأخيرة على أنها «موجودة» بنحو أو بآخر ، فلا بد إذن من أن تكون هناك وسيلة للتوصل إلى معرفتها ، فإذا عسى أن تكون هذه الوسيلة ؟ أن رسل لم يكن واضحاً تماماً في هذه النقطة ، فأحياناً يتحدث عن هذه « المعطيات الحسية الممكنة » بوصفها استدلالات من المعطيات الحسية ، فقد سمح لنفسه بعد أن شاء أن يبنى « المادة » من المعطيات الحسية فقط بنوعين من الكائنات المستدل عليها وهما : معطيات الآخرين الحسية والمعطيات الحسية الممكنة ^(١) ، ويتحدث أحياناً أخرى عنها بوصفها « فروض » ضرورية لتفسير العالم الفيزيقي . يقول رسل :

فهذه « المعطيات الحسية الممكنة » التي هي ليست معطيات لأحد يجب أخذها على أنها فروض شارحة ومعين في القول التمهيدى أكثر من كونها جزءاً دجماطيقياً من فلسفة الفيزيكا في صورتها النهائية ^(٢) .

فالمعطيات الحسية الممكنة — كما يفهم في هذا النص — ما هي إلا مجرد « فروض » لا بد من وضعها في الاعتبار أثناء إقامة الفيزيكا ، ولكنها ليست جزءاً من الفيزيكا في « صورتها النهائية » . إن رسل في هذه المرحلة التي نتحدث عنها كان يعتقد أن تطبيق منهج البناء المنطقي لا بد أن يؤدي — في رأيه — إلى تفسير المادة في حدود المعطيات الحسية فقط ، بل في حدود المعطيات الحسية لفرد واحد ، طالما أن المعطيات الحسية للآخرين لا يمكن معرفتها بدون عنصر من عناصر الاستدلال ^(٣) . ومع ذلك فقد سمع لنفسه — كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل — أن يستدل على المعطيات الحسية الممكنة . فما استدل عليه هنا مجرد « فروض » وليست كائنات فعلية غير مدركة ، لأنها لو كانت كذلك لكانت جزءاً من الفيزيكا في صورتها النهائية . وهذا ما لم يقر به رسل ، بل يرى أيضاً إمكان الاستغناء عن هذه « الفروض » حين يتم بناء الفيزيكا . وهذه الصفة الفرضية للمعطيات الحسية الممكنة يؤكد لها « كويتون » حين يقرر أنه من الطبيعي تفسيرها على أنها انطباعات بحسية فرضية أكثر من كونها عناصر فعلية للموضوعات الفيزيقية ^(٤) .

R. S. P., P. 116.

(١)

ibid., P. 117.

(٢)

ibid., P. 116.

(٣)

Quinton, A., "Mind and Matter", *Brain and Mind*, edited by : J. R. Smythies, Routledge

(٤)

والآن إذا كان لا بد من افتراض هذه « المعطيات الحسية الممكنة ليتسنى لنا إقامة الفيزيقا فما الأساس الذي يستند إليه رسل في افتراضها ؟ وهنا نجد رسل يقول مبدأ « الاستمرار » أو الاتصال Continuity أساساً لتبريرها ^(١) . فحين ندور حول المنضدة — مثلاً — نتوقع أن نحصل على إحساسات متشابهة ، ونعتقد أنه لو كانت هناك منضدة لكان لدينا عنها سلسلة مستمرة من الإحساسات ، وأيضاً لو كان هناك مجموعة من المشاهدين لكانت لديهم إحساسات متشابهة ومستمرة .

إلا أن مبدأ الاستمرار في نظر بعض الكتاب من أمثال « داوزهيكس » لا يعد أساساً سليماً للقول بمثل هذه المعطيات الحسية الممكنة ، بل أكثر من ذلك قد يؤدي إلى نتيجة عكسية . كما أن هذه المعطيات الحسية الممكنة لا يمكن أن تكون محسوسة فقد حرم عليها بشكل صارم أن تدخل منطقة الخبرة كذرات رجل الفيزيقا أو مثل « الشيء في ذاته » الذي قال به كانت ، ولذلك يرى « هيكس » أن تسميتها بالمعطيات الحسية الممكنة تسمية تعسفية تماماً ^(٢) . وسرى فيما بعد أن رسل لم يقنع بمبدأ الاستمرار ^(٣) كأساس وحيد لافتراض المعطيات الحسية الممكنة ولكنه كان — على كل حال — مقتنعاً بوجودها تمام الاقتناع .

ونخلص مما تقدم—والذي ينصب أساساً على ما جاء في مقال « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيقا »—أن رسل يميز تمييزاً قاطعاً بين العقل والمادة على وجه نستطيع معه القول بأن هذه الثنائية السيكوفيزيقية ثنائية مطلقة ونهائية . وهذا الرأي سنجدته يتكرر في جميع أعمال تلك الفترة التي نتحدث عنها .

أما كتاب « معرفتنا بالعالم الخارجي » فهو — كما يقول رسل — ينصب على تحليل الموضوعات الحسية ، أو كما يتضح من عنوانه يُعنى أساساً بتحليل العالم الخارجي ولا نجد شيئاً يذكر عن العقل . ولذلك فسيكون هذا الكتاب مفيداً لنا حين نتحدث عن « بناء المادة » ومن المعروف أن رسل بعد أن نشر هذا الكتاب عام ١٩١٤ تغيرت أراؤه بالنسبة لموضوع العقل والمادة بعد ذلك بخمس سنوات فعاد عام ١٩٢٦ لنشر الكتاب بعد أن

R. S. P., P. 111.

(١)

Hicks, G. D., Critical Realism, Macmillan and Co., London, 1938, P. 28.

(٢)

OK of Ew., PP. 113-4.

(٣)

قام بتصحيح ما ورد فيه من آراء حتى تتلاءم وما تحول إليه من آراء جديدة ، وبالطبع فقد كانت معظم التصحيحات القليلة التي قام بها في هذه الطبعة الثانية منصبة على ما ورد في الطبعة الأولى من آراء حول « العقل » .. فلا نرى في الطبعة الثانية هذه الثنائية التي نلاحظها في الإشارات القليلة التي وردت في الطبعة الأولى .

ومن الواضح أن رسل كان يميز في الطبعة الأولى لهذا الكتاب تمييزاً واضحاً بين (أ) احساسنا الذي هو حادثة ذهنية تتوقف على كونها على وعى بموضوع حسى ، و (ب) الموضوع الحسى الذي نكون على وعى به في الإحساس^(١) . وما يقصده رسل بالموضوع الحسى هنا ليس شيئاً مثل المنضدة التي تكون مرئية ولملموسة ولها دوام إلى حد ما ، بل يعنى به بقعة من اللون تظهر لنا حين ننظر إلى المنضدة ، أو صلابة جزئية نشعر بها حين نضغط عليها ، أو صوتاً جزئياً نسمعه حين ننفر فوقها ، « وسأطلق على كل من ذلك موضوعاً حسياً ، واطلاق على وعينا به إحساساً »^(٢) . هذه التصوص قد حذفها رسل في طبعة الكتاب الثانية . ولعل هذين القولين السابقين هما أهم ما حذفه بالنسبة لموضوع الثنائية ، وهو موضوع لم يكن موضع اهتمامه أصلاً في هذا الكتاب ، لأن هدفه كان تحليل المادة والعالم الخارجى حسب . ومهما يكن من شيء فقد أتضح الآن أن رسل في « معرفتنا بالعالم الخارجى » (١٩١٤) يقر بثنائية واضحة وصرحة بين العقل والمادة ، إلا أن ما ذكره — كما هو واضح — لا يخرج عما أشرنا إليه في مقال « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيقا » .

ويؤكد رسل هذه الثنائية مرة أخرى في مقال « طبيعة المعرفة المباشرة » الذي أعيد نشره في « المنطق والمعرفة » في الجزء الثالث من هذا المقال الطويل^(٣) يشرح رسل طبيعة المعرفة المباشرة على أنها علاقة تقوم على علاقة ذات بموضوع ، فالذات تكون على معرفة مباشرة بشيء ما ، أى أن « الذوات » هي « مجال » علاقة المعرفة المباشرة ، أما « الموضوع » فهو الكائن الذي يكون معروفاً معرفة مباشرة ، أى أن « الموضوعات » هي المجال العكسى

OK. of EW, 1st ed., 1914, P. 76.

(١)

ibid., P. 76.

(٢)

وفيما عدا الأشارتين السابقتين إلى الطبعة الأولى لن تكون هناك إشارة أخرى إلى هذه الطبعة .

(٣) يشتمل المقال على ثلاثة فصول ، ينصب الأول على وصف الخبرة ، ويحمل الثانى اسم « الواحدة المحايدة » (وسنعود إلى هذا الفصل بعد قليل) والثالث عنوانه « تحليل الخبرة » .

لعلاقة المعرفة المباشرة^(١) وعلى ذلك تكون « الذات » ذهنية ، أما « الموضوع » فليس ذهنياً إلا في الاستبطان الذاتي^(٢) .

ونلاحظ مع « ويتز » أن « المعرفة المباشرة » - في هذا المقال قد حلت محل « العقل » بوصفة نشاطاً عقلياً أقصى ، ذلك أن رسل يرفض العقل بوصفه « كائناً » ذهنياً أقصى مستبدلاً به المعرفة المباشرة بوصفها واقعة ذهنية قصوى ، وقد وصل إلى ذلك خلال رفضه للرأى الذى ذكره في « مشاكل الفلسفة » والقائل بأننا نكون على معرفة مباشرة بأنفسنا ، فاضطر تحت تأثير نقد هيوم للخبرة ، ونقد الثنائية من جانب مذهب الواحدية المحايدة إلى انكار القول بأن كل ما لدينا هو الوعى الذاتى ، ويلزم عن ذلك أننا لا نكون على معرفة مباشرة بالنفس بوصفها كائناً منعزلاً ، وبالتالي فلا نعرف طبيعتها الذاتية ، ويتبع على ذلك أننا لا نعرف بطريقة مباشرة إلا الوقائع الذهنية ، فتعريف « الذهنى » إذن هو واقعة تتضمن معرفة مباشرة ، وعلاقات قائمة عليها ، والخاصية المميزة لما هو ذهنى لا توجد في الجزئيات المتضمنة بل توجد فقط في طبيعة العلاقات بينها^(٣) .

فالمعرفة المباشرة إذن هي علاقة ثنائية ، وهذه العلاقة هي ما تميز الخبرة ، لأن الخاصية المميزة للخبرة هي أنها علاقة ذات حدين ، وهذه العلاقة هي المعرفة المباشرة التى تكون فيها ذات على معرفة مباشرة بالموضوعات^(٤) . ويجب أن نلاحظ هنا أنه إذا كان رسل قد اضطر إلى القول بعدم معرفتنا « بالذات » معرفة مباشرة فإن ذلك لا يمنع نظريته من شرح معنى « أنا » بالاستعانة بلفظ « هذا » بوصفه اسم علم لموضوع الانتباه^(٥) .

أما مقال « المكونات القصوى للمادة » الذى أعيد نشره في كتاب « التصوف والمنطق » فليس فيه جديد يمكن اضافته إلى ما تحدثنا عنه في موضوع ثنائية العقل والمادة ففي هذا المقال أيضاً يؤكد على هذه الثنائية بتأكيد على ثنائية الأحساس وموضوعه ، بل يجعل تأكيد هذه الثنائية الهدف الرئيسى من المقال^(٦) .

N. A., P. 162.

ibid., P. 127.

Weitz, "Analysis and the unity of Russell's Philosophy", op. cit., P. 64. ibid., P. 163 f. (٢)

N. A., PP. 173-4.

ibid., P. 174.

U. G. M., P. 94.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

ونلاحظ هنا — وبوجه عام — أن رسل في هذه المرحلة التي نتحدث عنها كان يعد « العقل » في « مشاكل الفلسفة » ذاتاً ذهنية أو كائناً ذهنياً نكون على وعى به ، كما تكون هي على وعى بالموضوعات الخارجية . بينما الموضوعات الخارجية استدالات مما تعيه الذات وعياً مباشراً وهي المعطيات الحسية . أما في « معرفتنا بالعالم الخارجى » والابحاث التي ظهرت في هذه الفترة فقد كان رسل يعد كلا من العقل والمادة بناءً منطقياً من الجزئيات التي نكون بها على إدراك مباشر ، أو ما يمكن أن نستدل عليه من هذه الجزئيات . فالعقل بناءً منطقي من الوقائع الذهنية ، والمادة بناءً منطقي من المعطيات الحسية والمعطيات الحسية الممكنة . وهنا قد يتبادر إلى الذهن السؤال التالي كيف يتم — إذن — « بناء » العقل والمادة ؟ وسوف تكون الإجابة على هذا السؤال موضع الفصل الثاني من هذا الباب الذي ينصب على الحديث عن « بناء العقل والمادة » ، ليس فقط في هذه المرحلة التي نتحدث عنها هنا ، بل في تطور أفكار رسل بعد ذلك بالمثل ، وذلك حتى يمكننا تقديم فكرة واضحة عن تصور رسل لطبيعة كل من العقل والمادة في إطار تطوري متسلسل .

وما نخلص إليه هنا هو أن رسل بدأ مقتنعاً بنظرية برنتانو — مينونج القائلة بأن تفكيرنا في أى شيء يتضمن ثلاثة عناصر : الفعل والمضمون والموضوع ، وقد رفض هنا فكرة المضمون ، وبقى ثنائياً مدافعاً بإصرار عن هذه الثنائية بين الذات والموضوع ، أو بين العقل والمادة حتى عام ١٩١٩ حيث اقتنع بنظرية الواحدية المحايدة كما بدت عند « ماخ » و « ولم جيمس » والواقعيين الأمريكيين الجدد . وإذا وصلنا إلى هذه المرحلة إنما نصل إلى التحول الكبير الذي طرأ على فلسفه رسل ، وإلى أهم وأخطر ما أدخله رسل على آرائه من تغيرات ، جماعته يتنكر لأهم ما كان يدافع عنه طوال أكثر من عشرين عاماً من حياته الفلسفية .

ثانياً : الواحدية المحايدة ونظرية الأحداث

وقبل أن نتحدث عن تصور رسل لمشكلة العقل والمادة بعد أن تنكر للثنائية السيكو — فيزيقية وتحول إلى مذهب الواحدية المحايدة ، نقف وقفة قصيرة عند معنى الواحدية المحايدة عموماً ، وكيف تصورها ماخ وجيمس وهما المؤسسان الحقيقيان لهذه الفلسفة ، وكذلك لشرح معنى « الواحدية المحايدة » نذكر مثالا ذكره أحد الكتاب المعاصرين وهو « ييجر »

يقول الكاتب : لتخيل قبيلة بدائية ها تصورات محددة لما نسميه بالأحداث الطبيعية ، فهي تعتقد أن الرعد صوت الشياطين والبرق نزول الآلهة . ولكن لنفرض أن حكيمًا يظهر في هذه القبيلة ليقول إن البرق والرعد شيء واحد ، فمن الطبيعي أن يكون هذا الحكيم موضع الاحتقار لإخاده (على أساس أن الآلهة لا تعاشر الشياطين) وموضع سخرية أيضاً من فلاسفة القبيلة ، فقد يقول فيلسوف داهية : « إذا كان الرعد « هو » البرق ، ونحن نسمع الرعد لكان في إمكاننا أن « نسمع البرق » و « نرى الرعد » أيضاً ، وهذا تناقض . وإذا كان الرعد هو البرق فأى منهما إذن هو الرعد والبرق ؟ . وحيث أن يقدم الحكيم تصوره للعلم في المستقبل فيشرح نظرية الكهرباء ليستنتج أن ما يقصده هو أن الرعد الذي نسمعه هو نفس التفريغ الكهربائي بين سحب ذرات الماء المؤينة ionized (أى التي تحمل شحنات كهربائية) مثل البرق الذي نراه — فليس « س هو ص » بل « س هو ط مثل ص » (١) .

وعلى ضوء هذا المثال نستطيع فهم معنى « الواحدية المحايدة » كما يتصورها أصحابها فهي لا تدعى أن « العقل » هو نفسه « المادة » ، بحيث لو أمسكنا بقطعة حجر لقلنا أنها « عقل » وكان لكلامنا معنى ، بل كل ما هنالك أن « العقل » يتركب من نفس « النسيج » stuff الذي تتركب منه قطعة المادة ، ولكن بتنظيم مختلف . فالواحدية المحايدة هي — إذن — تلك النظرية القائلة بأن الأشياء التي نعتبرها ذهنية والأشياء التي نعتبرها فيزيقية لا تختلف على وجه يكون معه لأحدهما خاصية ذاتية لا تكون للأخرى ، بل تختلف فقط من ناحية التنظيم أو السياق (٢) . بحث يمكننا « أن نعد كلا من العقل وقطعة المادة (في رأى راسل) بناتين منطقيين مشككين من مواد لا تختلف اختلافاً جوهرياً ، وأحياناً ما تكون هذه المواد متطابقة بالفعل (٣) » ويفسر راسل هذه النظرية بمقارنتها بإدارة البريد التي تصنف الناس إما على أساس الحروف الأبجدية للأسماء ، أو على أساس الجيرة ، فنفس الأسماء — إذن — قد ترد مرتين ، مرة على أساس الترتيب الأبجدي ، ومرة على

Jager, R., The Development of Bertrand Russell's Philosophy, George Allen & Unwin, (١)

London 1972, P. 323.

N. A., P. 139.

(٢)

My Ph. D., P. 139.

(٣)

أساس الترتيب الجغرافي . ويمكننا هنا أن نقارن الترتيب الأيجدى بما هو عقلى ، والترتيب الجغرافي بما هو فيزيقي^(١) .

فالواحدة المحايدة — إذن — لا تنظر إلى العقل والمادة على أنهما كائنان من نوعين مختلفين ، بلا كلاهما مركب من نفس النسيج المحايد (أو الهبولى المحايدة neutral stuff) وكل ما بينهما من اختلاف إنما هو اختلاف علاقات وتنظيم ، فهذا النسيج قد يُنظم بطريقة فيشكل قطعة المادة ، وقد ينظم بطريقة أخرى فيشكل «العقل» . ويوصف هذا النسيج بأنه «محايد» بين العقل والمادة ، أى ليس هو فى حد ذاته عقلياً أو فيزيقياً ، إلا أنه فى الوقت نفسه يشكل كلا من العقل والمادة . ولكن حين توصف هذه النظرية بأنها «واحدية» فإن هذا لا يعنى أنها ضد التعددية بل على العكس هى تعددية ، بمعنى أن تعدد الكائنات هو الذى يشكل النسيج المحايد التى يتركب منه العالم . وهنا يجب أن نميز «الواحدية المحايدة» عن غيرها من النظريات الواحدية مثل الواحدية المثالية والواحدية المادية ، فالماديون يقولون أن المادة وحدها هى الحقيقية ، وأن العقل مجرد وهم ، ويأخذ العقليون بوجهة النظر المناقضة فيقررون أن العقل وحده هو الحقيقى وأن المادة وهم ، فجاءت الواحدية المحايدة لتقرر أن العقل والمادة تركيبان يتألفان من مادة خام أكثر أولية لا هى بالعقلية ولا بالذهنية^(٢) .



ويبدو— كما لاحظ «ستيس»^(٣) — أن هناك دافعين أساسيين للواحدية المحايدة ، الأول هو التخلص من الثنائية السيكو—فيزيقية ، والثانى هو المذهب التجريبي . لقد قدم ديكارت تفرقة الحاسمة بين العقل والمادة معرفاً العقل بأنه العنصر المفكر والمادة بأنها العنصر الممتد ، والفكر والامتداد — فى رأى ديكارت — متعارضان تماماً ولا يلتقيان عند نقطة واحدة ، وأقام بذلك فجوة واسعة بين العقل والمادة . هذا الموقف الذى يصفه «رايل» بأنه «خرافة ديكارت»^(٤) قد وضع المتاعب فى الفلسفة على مدى قرنين من الزمان . وقد حاولت الفلسفة الحديثة سد هذه الفجوة القائمة بين العقل والمادة فكان من نتيجة ذلك إما مثالية مطلقة تهمل المادة لحساب العقل ، أو مادية خالصة تجمر العقل تحت غطاء المادة ،

N. A., P. 139, 221. My Ph. D., P. 139. P from M., P. 148.

(١)

Philosophy, P. 303.

(٢)

Stace, W. T., "Russell's neutral monism", *The Philosophy of Bertrand Russell*, P. 354.

(٣)

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1949, P. 13 ff.

(٤)

وبدا هذان الاحتمالان وكأنهما الاحتمالان الوحيدان في مثل هذا الموقف ، فجاءت
الواحدية المحايدة لتقدم نفسها كاحتمال ثالث بوصفها محاولة للتخلص من الثنائية السيكو-
فيزيقية دون الوقوع في المثالية أو المادية ، وتبنى بذلك جسراً بين العقل والمادة على أساس
أن كليهما يتألف من نفس النسيج المحايد وبذلك تحل المشكلة التقليدية الخاصة بالعقل
والمادة على نحو قاطع ^(١) .

أما الدافع الثاني فهو تقديم فكرة عن العالم في حدود كائنات يمكن التحقق منها
تجريبيًا . فالنسيج المحايد الذي يقول بها الواحديون - على اختلافهم في تصور هذا النسيج -
لن يكون عنصراً خرافياً مستتراً يكمن وراء المظاهر ، أو « شيئاً في ذاته » كالذي قال به
كانت . ففكرة العنصر غير المعروف أو الذي لا يمكن معرفته والذي يكمن وراء المظاهر كان
قد رفضه هيوم ، ومنذ ذلك الوقت قد وضع موضع الشك ، فالواحديون المحايدون يقفون
ضد فكرة العنصر الديكارتي أو « الشيء في ذاته » الذي أقره كانت . لذلك كانت الواحدية
المحايدة - عند رسل - محاولة لبناء كل من العقل والمادة من كائنات قابلة للتحقق .
وهناك عناصر ثلاثة يجب أن تشمل عليها أي نظرية عن الواحدية المحايدة : الأولى
نظرية النسيج المحايد ، وتبحث في نوع الكائنات المحايدة ، والثاني نظرية المادة وتبحث
في كيفية بناء المادة من هذه الكائنات المحايدة ، والثالث نظرية العقل وتبحث في كيفية بناء
العقل من هذه الكائنات المحايدة ^(٢) .

ومن الناحية التاريخية فإن الواحدية المحايدة قد ترجع إلى « إرنست ماخ » في كتابه
« تحليل الأحساس » ، وقد طورها « وليم جيمس » في كتابه « مقالات في التجريبية الأصيلة »
وناصرها « جون ديوى » و « بيرى » وبعض الواقعيين الأمريكيين الجدد . أما لفظ « محايد »
فإن استخدامهم بهذه الطريقة يرجع إلى شيفر Sheffer الذي « يعد واحداً من أمهر
مناطق عصرنا » على ما يصفه رسل ^(٣) . وحسبنا هنا - قبل التحدث عن واحدية رسل
المحايدة - أن نشير إلى الأفكار العامة لكل من ماخ وجيمس اللذين يعتبران المصدر الأول
لنظرية رسل .

قد تلدين الواحدية المحايدة بأصاها إلى « إرنست ماخ » الذي نشر نظريته في كتابه

My Ph. D., P. 139.

(١)

Stace. Op. cit., P. 254.

(٢)

Philosophy, P. 303.

(٣)

« تحليل الإحساس » الذي نشر عام ١٨٨٦ وفي ترجمته الإنجليزية ١٨٩٧ ، وهو كتاب يصفه « بيرى » بأنه « من كلاسيكيات الواقعية الحديثة ^(١) . أن العالم — تبعاً لماخ — يشتمل على أنواع شتى من الموضوعات الحية وغير الحية والإنسانية وغير الإنسانية والجسم والنفس وكل هذه الأشياء هي المكونات الدائمة للعالم ^(٢) . ولكن إذا أمعنا النظر رأينا أن هذه الأشياء متغيرة دائماً ، ومع ذلك فإن الشيء يظل هو نفسه ، فنضدق الآن لأمعة ولآن معتمة ، قد تلتطخ ببقعة من النداد ، وقد تتحطم إحدى أرجلها ، وقد يمكن إصلاحها وصلها واستبدالها جزءاً جزءاً ، إلا أنها تبدو لي وسط هذه التغيرات نفس المتضدلة التي أكتب عليها كل يوم ^(٣) ، ومثل هذا يقال عن « أنا » أو « الأنا » ^(٤) . والسبب في ذلك أن صلاح الموضوع لا يتغير كلية . بل تظل ملامح غير متغيرة أكثر من تلك التي تغيرت ، وهذا يعني أن الموضوع مركب من عدد كبير من الملامح أو الخواص أو « العناصر » .

ويصل ماخ — بذلك — إلى فكرة « العناصر » بوصفها المكونات التي يتألف منها الموضوعات ، ويمكن أن نطلق على هذه العناصر لفظ « إحساسات » لأننا نكتشفها خلال خبرة الحس . وليس المقصود بالإحساسات هنا الإحساسات الخاصة ، بل تتضمن أيضاً إحساسات الآخرين من الناس الذي يقر ماخ بهم ويعقلم على أساس حجة التمثيل analogy ^(٥) . وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نطلق على هذه العناصر لفظ إحساسات فإن ماخ لا يرى هذا اللفظ ملائماً ويفضل تسميتها بالعناصر ^(٦) . وهذه العناصر ليست ذهنية أو فيزيقية بل هي محايدة « وتشكل النسيج الذي يتألف منه العالم .

ولكن إذا كان ماخ قد وصل إلى آرائه من خلال الفيزيقا ، فإن جيمس — الذي يعبر أساساً عن نفس هذه الآراء — قد وصل إليها عن طريق علم النفس . إلا أن كتابه

(١) Perry, R. B., Present Philosophical tendencies, 3rd imp., Longmans, Green and Co., London 1916. P.

(٢) Mach, E., The analysis of sensations, translated by : C. M. Williams, revised edition edition by : S. Waterlow, Dover publications, New York, 1959. P. 2f.

ibid., P. 2. (٣)

ibid., P. 3. (٤)

ibid., P. 18, 33, 37. (٥)

ibid., P. 18, 22. (٦)

عن « علم النفس » لا يتضمن مثل هذه الآراء، لأنه لم يكن قد توصل إليها بعد، إلا أننا نلاحظ اقتراباً معيناً منها ^(١) ، وقد نشر جيمس آراءه في هذا الموضوع لأول مرة في مقاله « هل الوعي موجود » (١٩٠٤) الذي نشر بعد ذلك مع مجموعة أخرى من المقالات في كتابه « مقالات في التجريبية الأصيلة » (١٩١٢) .

وعلى الرغم مما يلاحظه رسل من التشابه الكبير بين نظرية ماخ ونظرية جيمس إلا أنه لا يرى أن جيمس قد رجع إلى ماخ في هذا الموضوع ، ولا بد أنه قد توصل إلى نتائجه بطريقة مستقلة عن « ماخ » ^(٢) . وقد تابعه في هذا الرأي بعض الكتاب من أمثال «موريس ويتز» ^(٣) ، إلا أن هذا الأمر مشكوك فيه إلى حد بعيد ؛ فلو رجعنا إلى المؤلف الضخم (مجادين) الذي كتبه « ييري » عن « فكر وشخصية ولیم جيمس » رأيناه يذكر أن جيمس قد تعلم من ماخ شيئاً عما عرفه عن تاريخ العلم، وقبيل آراءه عن الوظيفة البيولوجية والاقتصادية للمناهج العلمية ^(٤) . كما كتب ولیم جيمس إلى صديق له يسمى « ستامت » Stumpf عام ١٨٨٢ يقول بأنه سمع محاضرة لماخ ويصفها بأنها « أكثر المحاضرات التي سمعتها فنية حتى الآن » ^(٥) . بل أنه كتب إلى نفس هذا الصديق يقول أنه تلقى من الأستاذ ماخ تقريراً صغيراً عن نظرية جديدة في الإحساسات وأن كتابه على وشك الظهور و « إنني متعشش لقراءته » ^(٦) . ويؤكد « باسمور » أن جيمس كان معجباً بماخ إلى حد كبير ولا بد وأنه قد تعلم منه الكثير ^(٧) . وعلى ذلك فيمكننا القول – دون أن نقلل من أصالة جيمس الفلسفية إنه لا شك قد عرف آراء ماخ وأفاد منها .

إن التجريبية الأصيلة عند جيمس تجعل من « الخبرة الخالصة » مصادرتها المنهجية ، فالعالم في رأى جيمس هو « عالم الخبرة الخالصة » ^(٨) . والتجريبية الأصيلة عنده « لا ينبغي

N. A. P. 141. (١)

ibid., P. 140 n. (٢)

Weitz, M., Op. cit. P. 70. (٣)

Perry, R. B., The Thought and Character of William James, Oxford University press., 2, 1935, P. 463. (٤)

ibid., P. 60. (٥)

ibid., P. 65. (٦)

Passmore, J A hundred years of philosophy, Penguin Books, 1968, P. 547 (notes). (٧)

James, W., Essays in Radical Empiricism, Longmans, Green & Co., 1921, P. 39 ff. (٨)

أن تسمح داخل أبنيتها بأى عنصر لا يقع تحت الخبرة بطريقة مباشرة، ولا تستبعد من أبنيتها أى عنصر يقع تحت الخبرة بطريقة مباشرة^(١)، فما يقع فى الخبرة إلهو الواقعى وكل ما هو واقعى يجب أن يتم فى الخبرة^(٢). هذا هو مبدأ « التجربة الخالصة » إالى يجب على كل تجريبية أصيلة أن تتبناه ، وهو مبدأ يعد فى تجريبية جيمس «الأصيلة » مصادرة منهجية^(٣).

وينكر جيمس وجود « الوعى » ويعده « خرافة فلسفيه » فهو اسم لعدم ، وليس له أدنى حق فى مكان وسط المبادئ الأولى ، إن أولئك الذين ما زالوا يتشبثون به إنما يتشبثون بمجرد الصدى أو الهمس الخافت الذى خلفته الروح الختفية فى هواء الفلسفة^(٤). إلا أنه لا ينكر إلا أن الوعى لفظ يدل على كائن أو شىء ، ولا ينكر أن هذا اللفظ يقوم بوظيفة وهذه الوظيفة هى « المعرفة »^(٥).

ويقرر جيمس أن هناك فقط مادة واحدة فى العالم يتركب منها كل شىء ، وهذه المادة هى « الخبرة الخالصة » وما المعرفة إلا نوعا من العلاقة بين جزئين من أجزاء الخبرة الخالصة ، « والعلاقة نفسها جزء من الخبرة الخالصة ، أحد « حديها » يصبح الذات أو الحامل للمعرفة أو العارف ، ويصبح الحد الآخر الموضوع المعروف^(٦). وبذلك يرفض جيمس القول بالتعارض بين الذات والموضوع فى الخبرة ، ويرى أن جزءاً غير منقسم من الخبرة يكون مأخوذاً فى سياق ليلعب دور العارف أو حالة الذهن ، أو « الوعى » ، بينما يلعب فى سياق آخر لنفس قطعة الخبرة غير المنقسمة دور الشىء المعروف أو « المحتوى » الموضوعى . أى أنه فى مجموعة يكون الفكر وفى أخرى يكون الشىء^(٧).

وهكذا نلاحظ أن جيمس—مثل ماخ—قد رفض ثنائية العقل والمادة، وقال أن كليهما يتركب من نسيج واحد وهو ما أطلق عليه اسم «الخبرة الخالصة» بوصفها الحامة المحايدة.

ibid., P. 42.

ibid., P. 160.

ibid., P. 241.

ibid., P. 2.

ibid., PP. 3-4.

ibid., P. 4.

ibid., PP. 9-10.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

وهذا الجزء من فلسفته هو الذى حفظ لجيمس مكانته العالية بين الفلاسفة فى رأى رسل . هذه هى الصورة العامة للواحدية المحايدة كما بدت عند ماخ وجيمس اللذين كانا المصدر الأول لواحدية رسل المحايدة ، ولو شئنا الدقة فإن واحدة وليم جيمس المحايدة هى المصدر المباشر لنظرية رسل . ولكن قبل أن يأخذ رسل بهذه النظرية عام ١٩١٩ كان قد فندها فى مقاله « فى طبيعة المعرفة المباشرة » (١٩١٤) ، فهو فى هذا المقال (١) يثير مجموعة من الاعتراضات والصعوبات التى تكتنف هذه النظرية تلك الاعتراضات التى جاء فى عام ١٩١٨ فى محاضراته عن « فلسفة الذرية المنطقية » ليشير بعض الشك حولها ، ويقول بشئ من الحيرة أن نظرية الواحدية المحايدة تروق له ولكنه يجد صعوبة كبيرة فى الاعتقاد بها (٢) . وأن من العسير أن تعرف ما إذا كانت هذه النظرية صادقة أو كاذبة (٣) . وبعد عام واحد أى عام ١٩١٩ يصبح رسل من أنصار الواحدية المحايدة ويعلن فى بحث قرأه على « الجمعية الأرسطية » عن « القضايا ما هى وكيف تعنى » هذا التحول الكبير فيقول :

لقد طور وليم جيمس فى « مقالات فى التجريبية الأصيلة » وجهة نظر تقول بأن الذهنى والفيزيق ليسا متميزين بسبب الخاصية التى يتألفان منها، بل بسبب قوانينهما العلية ، ووجهة النظر هذه شيقة جداً ، وقد كلفنى الاعتقاد بها الشئ الكثير . إننى أعتقد أن جيمس كان على صواب فى جعل التمييز بين القوانين العلية هو الشئ الرئيسى ، فيبدو أن القوانين السيكولوجية والقوانين العلية الفيزيقية هى التى تميز أحدهما عن الآخر . فقد يمكن تعريف علم النفس بأنه دراسة نوع من هذه القوانين، والفيزيقا على أنها دراسة النوع الآخر . إلا أننا حين نأتى لننظر فى نسج العلمين ، فإننا نرى أن هناك جزئيات تخضع للقوانين الفيزيقية وحدها (أعنى الأشياء المادية غير المدركة) ، وبعضها تخضع للقوانين السيكولوجية وحدها (أعنى الصور الذهنية على الأقل) ، وبعضها تخضع لهذين النوعين من القوانين (أعنى الإحساسات) وعلى ذلك فالإحساسات ستكون فيزيقية وذهنية معاً ، بينما الصور الذهنية ستكون ذهنية خالصة . . . (٤)

وأصبح رسل منذ ذلك الوقت من المدافعين عن الواحدية المحايدة ، ولكن لم يكن

N. A., P. 148ff.

(١)

P. L. A., P. 222.

(٢)

ibid., P. 279.

(٣)

O. P., P. 299.

(٤)

أخذ بهذه النظرية أمراً هيناً ، لأنه أصبح مضطراً إلى التنكر لجزء هام من جدله ليبركلى والسخرية من برجسون ، فقد وقف ضدّها لأنهما خلطا الذات بالموضوع بطرق متعددة ، ويأتى الآن ليبر عن إعجابة ببرجسون لأنه ذلك الفيلسوف الذى لم يميز تمييزاً واضحاً بين الذات والموضوع (١) . ولعل هذا يفسر لنا قول رسل أن الاعتقاد فى الواحدة المحايدة قد كلفه الكثير .

ولكن إذا كان رسل قد أخذ بنظرية الواحدة عام ١٩١٩ ، وأقر بصحة آراء جيمس ، فإنه لم يقبل نظرية جيمس برمتها ، بل تبني صورة معينة من الواحدة المحايدة فى كتاب «تحليل العقل» (١٩٢١) تختلف فى بعض جوانبها عن نظرية جيمس ، فإذا كانت نظرية جيمس تقوم على أساس (أ) أن النسيج الذى يتركب منه العالم « محايد » أعنى ليس بالذهنى أو الفيزيقي ، و (ب) أن الثنائية فى العالم ليست ثنائية كائنا بل ثنائية عليّة (٢) فإن رسل قد قبّل الجانب الثانى ولكنه قبل الجانب الأول بشكل جزئى . فهو منذ البداية يسلم بثنائية القوانين العلية .

أن ثنائية العقل والمادة . . . لا يمكن أن تكون صحيحة من الناحية الميتافيزيقية ، ومع ذلك فيبدو أننا نجد ثنائية معينة . . . قد لا تكون نهائية داخل العالم كما نلاحظه ، هذه الثنائية ليست خاصة بمادة العالم أساساً بل بالقوانين العلية (٣) .

أما فيما يتعلق بالجانب الآخر وهو الخامة أو النسيج ، فإننا نجد رسل يقدم أجزاء ثلاثة من هذا النسيج : جزءاً محايداً يخل فى تركيب العقل والمادة وهو الإحساسات ، وجزءاً ذهنياً خالصاً هو الصور الذهنية ، وجزءاً فيزيقياً خالصاً وهو الجزئيات التى لم تقع فى الخبرة . وهذا ما نلاحظه فى النص الذى ذكرناه منذ قليل من بحثه الذى قرأه على الجمعية الأرسطية عام ١٩١٩ . ويأتى مرة أخرى فى « تحليل العقل » ليؤكد حيادية جزء واحد من هذه الأجزاء الثلاثة من مادة العالم فيقول :

Wood, A., Bertrand Russell The Passionate Sceptic, (1957), Unwin Books, London, (١) 1963, P. 104.

(٢) يصف « تيز » الواحدة المحايدة التى تحقق هذين الشرطين بأنها واحدة محايدة بالمعنى النقيق : انظر weitz, M. "Analysis and the Unity of Russell's philosophy", op. cit, P. 72.

A. of mind, P. 137.

إنني أعتقد . . . أن جيمس كان على صواب في رفض الوحي بوصفه كائناً ، وأن الواقعيين الأمريكيين الجدد كانوا جزئياً - وأن لم يكن كلياً - على صواب في اعتبارهم أن كلام من العقل والمادة مركب من خامة محايدة ليست هي في ذاتها بالذهنية ولا بالمادية ، إنني يجب أن أسلم بهذا الرأي فيما يتعلق بالإحساسات : فإما هو مسوع أو مرئي إنما يتسمى إلى علم النفس والفيزيقا بالمثل . ولكن يجب أن أقول أن الصور الذهنية إنما تنتمي إلى العالم النقي وحده ، بينما تلك الأحداث التي لم تقع في الخبرة - أن كان هناك مثل هذه الأحداث - إنما تنتمي إلى العالم الفيزيقي وحده . ويبدول منذ الرحلة الأولى أن هناك أنواعاً مختلفة من القوانين العلمية ، يتسمى فروع منها إلى الفيزيقا وآخر إلى علم النفس ، فقانون الجاذبية مثلاً قانون فيزيقي ، بينما قانون التداعي قانون سيكولوجي ، والإحساسات موضوع لذهنين النوعين في آن واحد ، وهي إذن « محايدة » على وجه حقيق إلا أن الكائنات التي هي موضوع القوانين الفيزيقية فقط أو للقوانين السيكولوجية فقط فليست محايدة ، ويمكن أن نسميها على التوالي مادية خالصة أو ذهنية خالصة (١) .

وهكذا تكون الصورة التي ظهرت بها واحدية رسل في « تحليل العقل » صورة خاصة من الواحدية « المحايدة » ، فهي ليست « محايدة » تماماً ، بل نستطيع أن نقول أن رسل كان في هذه الفترة ثنائياً بمعنى ما ، أي أنه باختصار كان حيادياً وثنائياً في آن واحد ، فهو حيادي لأنه يقبل الإحساسات بوصفها مادة محايدة بين العقل والمادة ، وهو ثنائي لأنه يجعل الصور الذهنية ذهنية خالصة ، والأحداث التي لا تقع في الخبرة فيزيقية خالصة ، ولعل هذا ما يفسر لنا قول « ستيس » إن نظرية الواحدية المحايدة عند رسل ليست واحدية محايدة « خالصة » على الإطلاق (٢) ، وليس هذا القول - في رأي « ستيس » - نقداً لهذه النظرية بل مجرد وصف لها ، فقد كان رسل يعتقد أن الواحدية المحايدة صحيحة جزئياً وخاطئة جزئياً ، ويجب أن يكون هذا صادقاً بالطبع (٣) .

ولكن لا يجب أن نتمسك بهذا القول - كما فعل ستيس - بعد « تحليل العقل » ، بل يجب أخذه بشيء من الحذر ، ذلك أن رسل سيأتي في « تحليل المادة » (١٩٢٧) و « موجز في الفلسفة » (١٩٢٧) ليدخل على نظريته التي ذكرها في « تحليل العقل » (١٩٢١) بعض التعديلات يحاول فيها « تحييد » الصور الذهنية والأحداث غير المدركة ،

ibid., pp. 25-6.

(١)

Stace, "Russell's neutral monism" op cit, P. 362.

(٢)

ibid., P. 363.

(٣)

فضلا عن حيادية الإحساسات : ويضم هذا كله تحت اسم واحد هو «الأحداث» Events ، على وجه نستطيع معه القول بأن رسل بأخذته بالنظرية الإحداثية eventism بالنسبة لمادة العالم قد اقترَب بشكل ملحوظ من حيث مبدأ الواحدية المحايدة من النظرية الإحساسية sensationism عند ماخ ونظرية الخبرة عند جيمس . ولكن مع هذا كله فإننا لا نستطيع — حتى بعد هذه التعديلات المتأخرة — أن نقول أن رسل قد وصل إلى صورة الواحدية المحايدة بالمعنى الدقيق ، لأن محاولته «تحييد» الصور الذهنية والأحداث غير المدركة لم تكن موفقة تمام التوفيق كما سنعرف فيما بعد .

وما نريد أن نذكره هنا هو أن رسل قد تبني في «تحليل العقل» صورة جزئية للواحدية المحايدة ، حاول أن يجعلها كاملة في «تحليل المادة» و «موجز في الفلسفة» والكتابات اللاحقة عليهما ، فأدخل على نظريته المعروضة في «تحليل العقل» بعض التعديلات على صورة لا يمكننا معها أن نعد نظرية «تحليل العقل» النظرية النهائية التي قال بها . وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه «ستيس» مما استلزم رسل أن يرد عليه في «رد على الانتقادات» ملاحظاً هذه الملاحظة^(١) . ولكن لا يعنى هذا التطور أن رسل قد أنكر كل ما قاله في «تحليل العقل» بل كل ما هنالك أنه قد عدل ما يحتاج إلى تعديل حتى بدت آراؤه أكثر دقة وأبعد في التحليل .

وتبعاً لهذه النظرية المتأخرة تكون «الأحداث» هي المادة الأولى التي يتركب منها العالم الذهني والعالم الفيزيقي . ولا بد من أن نقف الآن عند معنى «الأحداث» بوصفها ذلك النسيج ، ثم نتناول بشيء من التفصيل أنواعها الثلاثة التي أشرنا إليها أعني ، الإحساسات والصور الذهنية والأحداث غير المدركة . محاولين تتبع التطورات في آراء رسل بعد أن أخذ بنظرية الواحدية المحايدة محاولين — بقدر المستطاع — المقارنة بين آرائه في تلك المرحلة وآرائه قبلها . ولعل مثل هذه الدراسة الأنطولوجية هي من أهم مجالات تطبيق منهج التحليل عند رسل ، فضلاً عن أهميتها الكبرى في نظرية رسل عن العالم الخارجي والعقل وآرائه الميتافيزيقية عموماً .

الأحداث بوصفها النسيج الذي يتألف منه العالم

إن « كل شيء في العالم مركب من أحداث . . . »^(١) فيما يقول رسل ، لا فرق في ذلك بين عالم فيزيقي « خارجي » وعالم ذهني « داخلي » إلا في القوانين العلية التي يخضع لها هذا العالم أو ذاك؛ فإن « قطعة المادة هي مجموعة أحداث مترابطة عن طريق القوانين العلية ، أعني القوانين العلية الخاصة بالفيزيكا ، والعقل مجموعة أحداث مترابطة عن طريق القوانين العلية ، أعني القوانين العلية الخاصة بعلم النفس »^(٢) فهذه الأحداث إذن لا تكون ذهنية أو مادية بسبب خاصية ذاتية بل بسبب علاقتها العلية وحدها^(٣) .

ويبدو أن رسل قد أخذ لفظ « الحادثة » بهذه الدلالة من الفيزيكا كما تطورت أيام « أينشتين » ؛ فالחס المشترك يعتقد بأن العالم الفيزيقي مركب من « أشياء » تدوم لفترة معينة من الزمان ، وتتحرك في المكان . وقد طورت الفلسفة والفيزيكا فكرة « الشيء » إلى فكرة « العنصر » ، حيث كان الاعتقاد بأن العنصر المادي يشتمل على جسيمات particles كل جسيم منها صغير جداً ويدوم طوال الزمان كله . « فجاء » « أينشتين » واستبدل بالجسيمات « الأحداث » ، وعلى ذلك تكون الأحداث — لا الجسيمات — هي نسيج « الفيزيكا »^(٤) وهكذا يكون « العالم مركب من أحداث لا من أشياء . . . وكل ما يحق لنا قوله عن العالم يمكن أن يقال على أساس الافتراض بأن هناك أحداثاً وحسب ، وليست أشياء ، فالأشياء — على عكس الأحداث — فرض لا ضرورة له »^(٥) .

إلا أن الفيزيكا وحدها لم تكن تكفي لأن يأخذ رسل بفكرة الحادثة ، بل كان لمزاجه الفكري أثره الكبير في تبنى مثل هذا الرأي ، فلا شك في أن القول بفكرة الحادثة التي على أساسها يتم تفسير جميع الكائنات في العالم^(٦) ، بحيث نستغني عن افتراض هذه

Philosophy, P. 287.

(١)

P. from M., P. 152.

(٢)

ibid., P. 152.

(٣)

History of western Philosophy, P. 786.

(٤)

P. from M., P. 149.

(٥)

الكائنات ونكتفى بتقرير تلك الأحداث هو خير مثال لتطبيق «نصل أوكام» الذى يعده رسل «القاعدة الأسمى للفلسف العلمى». فضلا عن أنه خير مثال أيضاً لعملية الرد الذى كان رسل قد طبقها بنجاح فى مجال الرياضيات. وإذن ففعل رسل قد وجد فى فكرة «الحادثة» ضالته التى كان يبحث عنها، فهى فضلاً عن طابعها العلمى الواضح - تتلاءم تماماً ومزاجه الفكرى.

ومهما يكن من أمر فإن «الأحداث» إذن هى الجزئيات التى يتركب منها العالم. أو هى المكونات القصوى للعالم. ويمكن تعريف الحادثة بأنها «شئ يدوم لفترة قصيرة متناهية من الزمان، وله امتداد صغير متناه فى المكان»^(١). إلا أن ذلك قد لا يعبر بدقة عن الحادثة من وجهة نظر الفيزيقا المعاصرة^(٢) التى قد لا توحى بهذا التمييز بين الزمان والمكان، ولذلك من الأفضل القول أن الحادثة - بلغة نظرية النسبية - هى «شئ يشغل قدراً صغيراً متناهياً من المكان - الزمان»^(٣). وهذه الأحداث قد تكون متناهية فى العدد وقد لا تكون^(٤). كما أنها ليست أحداثاً صماء^(٥) بمعنى أنها لا تقبل التداخل فيما بينها، بل هى «تتداخل مع عدد لا يحصى من الأحداث التى تشغل جزئياً - لا كلياً - نفس الحيز من المكان - الزمان»^(٦).

ولكن إذا كانت «الأحداث» هى المكونات القصوى للعالم، فهل يعنى ذلك أنها «بسيطة» لا تخضع لأى تحليل؟ الواقع أن المبدأ العام الذى نلاحظه عند رسل هو أنه حين يقول بأن هذه الجزئيات أو تلك هى المكونات القصوى للعالم فهو لا يعنى أنها غير قابلة لتحليل أبعد، بل يعنى أننا فى الوقت الحاضر لا يمكننا معرفة وسيلة لتحليلها أبعد من ذلك. ونلاحظ أن رسل يتحدث عن هذه المكونات بوصفها «جزئيات»^(٧) أو «جزئيات نسبية» حين يريد أن يؤكد على أنها قد تكون نفسها مركبة^(٧). ومعنى

Philosophy, P. 287.

L. A., P. 341.

Philosophy, P. 287; My Ph. D., P. 20.

L. A., P. 341.

Philosophy, P. 287.

My Ph. D., P. 20, Philosophy, P. 287.

A. of mind, P. 124a.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

تخضع مرة للقوانين السيكلوجية ، ومرة للقوانين الفيزيقية ، أى أنها تكون موضوعاً لكل من علم النفس والفيزيقا .

ويميز رسل بين الإدراك الحسى والإحساس على أساس أن الإدراك الحسى لا يشتمل فقط على مجرد المواجهة الحسية ، بل أيضاً على العادات والذاكرة والتوقع والتفسير ، أى أنه باختصار يتضمن العادة القائمة على الخبرة الماضية ^(١) . فلكى يتم الانتقال من الإدراك الحسى إلى الإحساس يجب أن نبعد كل ما يرجع إلى العادة والتوقع والتفسير ، فالإحساس بهذا المعنى هو « ذلك الجزء من جماع خبرتنا الذى لا يرجع إلا إلى المنبه وحده ^(٢) ، وعلى ذلك يعرفه رسل بأنه تلك « العناصر من الإدراك الحسى التى لا ترجع إلى الذاكرة . (اللاتذكيرية non-mnemonic) » ^(٣) . وبذلك يكون الإحساس هو مجرد المواجهة الحسية للموضوع دون ربط أو تفسير أو توقع ، فالعلاقة — إذن — بين الإحساس والإدراك الحسى هى — على حد تشبيه « ييجر » — أشبه بالعلاقة بين المادة الخام والإنتاج المتكامل ، ولوشتنا أن نمضى مع « ييجر » فى تشبيهاته لقلنا أن الإدراك الحسى . . . إحساس يرتدى ملابسه . والإحساس إدراك حسى مجرد من ملابسه ^(٤) ، فالشرط الأساسى للإحساس هو وجود منبه وعضو حسى ملائم ، ولكن عندما تضيف الذاكرة إلى الإحساس زيادات معينة فلا يكون لدينا « إحساس » بل « خبرة » فعلية . وبذلك يكون الإحساس « النواة النظرية للخبرة الفعلية ، والخبرة الفعلية هى الإدراك الحسى » ^(٥) .

إن الإحساس بهذا المعنى هو — إذن — تلك النواة التى تفترضها نظرياً فى جماع الحدث ، إما جماع الحدث فهو دائماً تفسير يتضمن زيادات على نواة الإحساس ، وتكون هذه الزيادات مشتملة على العادات . فحينما ترى كلباً تكون نواة الإحساس بقعة لونية مجردة من كل ما يتضمنه تعرفك عليه من زيادات ، وتتوقع أن تتحرك هذه البقعة اللونية بطريقة كتلك التى تميز الكلب ، وتتوقع أنه لو صدر عنها صوت لكان نباحاً ولا تصيح كالديك ، وتكون مقتنعاً بأن من الممكن لمسها ، وأنها لا تتلاشى فى الهواء ، بل لها مستقبل وماض ،

My Ph. D., P. 143.

(١)

ibid., P. 143.

(٢)

A. of mind, P. 139.

(٣)

Jager, OP. cit., P. 332.

(٤)

A. of mind, P. 132 philosophy, P. 212.

(٥)

وهذا لا يعنى أنك تكون «واعياً» بذلك كله ، بل ١٤ يدل على إيمانك به دهشتك لو جرت الأمور على نحو آخر . فهذه الزيادات هي التي تجعل الإحساس إدراكاً حسيّاً^(١) .

ويستخدم رسل في أعمال ما بعد «تحليل العقل» (١٩٢١) لفظاً آخر بجانب لفظ الإحساسات وهو لفظ «المدركات الحسية» Petcepts ، والواقع أن استخدامه لهذا اللفظ يثير بعض الصعوبات حول المقصود بهذه «المدركات الحسية» ، هل يقصد بالمدرك الحسى ما يقصده بالإدراك الحسى Perception ، ويكون بذلك أقرب إلى ما أطلق عليه «الخبرة الفعلية» بالمعنى الذي أشرنا إليه ؟ أم يقصد به نفس ما يقصده بالإحساسات ؟ . إن رسل لم يقدم لنا ما يجعلنا على فهم كامل بطبيعة هذه «المدركات الحسية» ، وإنظر الآن فيما يقوله رسل عنها :

تبدو الشمس حمراء في ضباب لندن ، ويبدو الحشيش أزرق خلال تظارة زرقاء ، ويبدو كل شيء أصفر لشخص يعاني من مرض اليرقان . ولكن لفرض أنك سألت : أى لون ترى؟ فإن الشخص الذى يجيب - في هذه الحالات - بأحمر بالنسبة للشمس ، وأزرق بالنسبة للحشيش ، وأصفر بالنسبة للحجرة المليئة لمرض اليرقان ، إنما يجيب بصدق كامل ، وفي كل حالة من هذه الحالات إنما يقرر شيئاً «يعرفه» وما يعرفه في مثل هذه الحالات ساجمياً «مدركاً حسيّاً»^(٢) .

ولعلنا في هذا النص لا ندرك تطابقاً كاملاً بين «المدرك الحسى» و «الإحساس» ، فالمدرك الحسى هنا ليس هو «ذلك الجزء من الإدراك الحسى الذى لا يرجع إلا إلى المنبه وحده» ، وليس هو «النواة النظرية في الإدراك» ، وليس هو «غير معرفي» ، بل هو - كما قد يفهم من هذا النص - أقرب إلى أن يكون «خبرة فعلية» يكتسب خلالها الشخص ما يمكن أن نسميه «معرفة» . ولو صحح ذلك لكان المقصود بالمدرك الحسى هو نفس المقصود بالإدراك الحسى . كما يقلم رسل تعريفاً في «المعرفة الإنسانية» يكون فيه المدرك الحسى هو ما يحدث حين أرى شيئاً أو أسمع أو أعتقد أنني أصبح على وعى بشيء خلال حواسي^(٣) ، ولعلنا هنا لا نلاحظ فرقاً يذكر بين «المدرك الحسى» و «الإدراك الحسى» .

My Ph. D., P. 143.

(١)

Philosophy, P. 139.

(٢)

HK, P. 218.

(٣)

ويقدم رسل تعريفات وشروحاً أخرى للمدركات الحسية قد لا نفهم منها هذا الفهم ،
 ففي « تحليل المادة » يذكر رسل أن المدركات الحسية هي الجزء الوحيد من العالم الفيزيقي
 الذي نعرفه بطريقة مختلفة عن معرفتنا له بشكل مجرد ^(١) . كما يصفها في « المعرفة
 الإنسانية » بأنها مصدر معرفتنا بالموضوعات ، وهي التي تسمح لنا بالانتقال عن طريق
 الاستدلالات منها إلى الموضوعات ^(٢) . فقد نفهم من هذه التعريفات والشروح أن
 « المدركات الحسية » هي أقرب إلى ما أطلق عليه رسل في كتاباته المتقدمة اسم « المعطيات
 الحسية » ، ولو صح ذلك لاقتربنا كثيراً من المطابقة بين المدرك الحسي والإحساس ،
 على أساس أن رسل كان قد طابق بين الإحساس والمعطى الحسي .

والواقع أن هذه المسألة غامضة إلى حد بعيد في كتابات رسل ، وهذا ما أدى إلى
 الاختلافات الكبيرة بين الدارسين له فيما يقصده بالمدركات الحسية ^(٣) وفي اعتقادي
 أن رسل حين كان يتحدث عن « الإحساس » بوصفه ذلك الجزء من الإدراك الحسي
 الذي لا يرجع إلا إلى المنية وحده دون أن يتطوى على شيء يرجع إلى الذاكرة أو العادة ،
 إنما كان يتحدث عن « نواة نظرية » للإدراك الحسي أو « فرض نظري مجرد » ، إلا أن

A. of matter, P. 402.

(١)

HK, PP., 221-2.

(٢)

(٣) يفسر « بودين » معنى المدركات الحسية على أنها مرادفة لمعنى الإحساسات فيقول : إن « الإحساسات
 أو المدركات الحسية . . . هي وقائع قصوى *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 493. ويرى « ويتز » أن المدركات الحسية هي إحساسات مضافاً إليها مصاحباتها
 الفسيولوجية . (Weitz, op. cit, P. 75) ويقرر « ويجر » ضمن هذه المسألة عند رسل ، ويذهب إلى أن
 رسل قد استخدم لفظ « المدركات الحسية » ليعني به أمرين : الأول إما الإحساسات والإدراكات الحسية ، والسياق
 وحده هو الذي يظهر لنا أي نوع منهما هو المقصود ، والثاني المعطيات الحسية . (Jager, opicit, PP. 365-6.)
 أما آير فلا يميز بين المدركات الحسية و « المعطيات الحسية » ويستخدمها بدلالة واحدة (Ayer, A. J.,
 Cornman, J. W., *Materia-* . . . كورنمان . (Russell and Moorg p. 44
 lism and scnaations, Yale University Press, New Haven and London, 1971, P. 215.
 أما « فرتز » فلا يفرق بين « المدركات الحسية » و « المعطيات الحسية » و « الموضوعات الحسوسة » ، ويعرفها
 جميعاً بأنها ما تلاحظه عن طريق الإدراك الحسي ، ويعلق على ذلك فيقول « إنني لا أنظر هنا فيما إذا كان
 القول بأن المدركات الحسية هي ملاحظتنا قول أصح من القول بأنها الموضوعات الواقعة تحت الملاحظة »
 (Fritz, Ch A., *Bertrand Russell's construction of the external world*, Routledge & Kegan
 Paul Ltd, London 1952, P. 115 & 115 n.)

تعريفه على هذه الصورة قد ترك الإحساسات بلا قيمة فعلية في معرفتنا بالموضوعات ، فحين يكون لدى إحساس بصرى كرد فعل لمنه ، لا يكون لدى إحساس بصرى « خالص » بالمعنى السابق ، بل لابد أن يصاحب ذلك عناصر أخرى ترجع إلى العادة ، وهذه العناصر لا يمكن تمييزها عن الإحساسات « الخالصة » إلا من الناحية النظرية ، بل حتى هذا التمييز قد لا يكون صحيحاً ، لأن الحواس حين يحدث لها تنبيه معين ، فإن هذا التنبيه نفسه لا يحدث إلا بالنظر إلى قانون العادة . وعلى ذلك فالإحساس نفسه يتضمن عناصر ترجع إلى العادة ، وليست هناك إحساسات خالصة بالمعنى الذي كان يستخلمه رسل . وهذا ما يؤكد رسل في « بحث في المعنى والصدق » (١٩٤٠) فيقول :

في رد فعلنا لمنه حتى يكون هناك عتصران يمكن التمييز بينهما نظرياً ، الأول هو ذلك الذي يرجع فقط إلى المنبه ، والثاني ذلك الذي يرجع إلى مصاحباته الناشئة عن العادة . فالإحساس البصرى لن يكون خالصاً : والحواس الأخرى أيضاً تستثار بالمنبه بالنظر إلى قانون العادة ، فحينما نرى قطة نتوقع أن تنمو ، وأن نشعر بنعومة فروها ، وأن تتحرك بالطريقة التي تتحرك بها القطط ، فإذا ما نبتحت أو كان لمسها كالحجر ، وتحركت كالدب لكانت دهشتنا بالغة . ولهذا الأمر علاقة باعتقادنا بأننا نرى « موضوعات » وليس ما لدينا هو مجرد إحساسات بصرية (١) .

والآن ، فإننا لو أخذنا العنصرين اللذين يشتمل عليهما رد فعلنا لأي منبه حسي لكان هذا — في اعتقادنا — ما يعنيه رسل « بالمدرك الحسي » . فهو إحساس مع مصاحباته الناشئة عن العادة . وعلى ذلك يمكننا القول بأن المدرك الحسي هو ما يكون لدينا كرد فعل لمنبه حسي . فإذا كانت معرفتنا بالعالم تم عن طريق المنبهات الحسية لأمكننا أن نقول إن معرفتنا بالعالم الفيزيقي يجب أن تبدأ من المدركات الحسية « (٢) » أو « إن المدرك الحسي هو ما لا شك فيه في معرفتنا بالعالم » (٣) .

حقيقة أن « المدرك الحسي » بهذا المعنى يقترب من معنى « الإدراك الحسي » ، إلا أن الفرق بينهما يظل قائماً ، فبالإدراك الحسي ندرک « مدركات حسية » أي أن « المدركات الحسية » هي ما يكون لدينا خلال الإدراك الحسي . ولكن لو صح ذلك لأصبحت المدركات الحسية متطابقة مع ما أطلق عليه رسل في كتاباته الأولى اسم « المعطيات الحسية » ، فإذا

Inquiry, p. 120.

(١)

Philosophy, P. 141.

(٢)

ibid, P. 141.

(٣)

ذلك أن « الأحداث » قد تكون مركبة ، ولكن إذا كانت مركبة من أجزاء لكانت هذه الأجزاء أحداثاً بالمثل^(١). إلا أن رسل لا يرى ضرورة في افتراض أن أى حادثة مألوفة مركبة على وجه لا نهائي ، بل يفترض أن لكل حادثة عدداً متناهياً من الأجزاء التي هي أحداث لا أجزاء لها ، تلك التي يطلق عليها رسل اسم « الأحداث الأصغر » minimal events^(٢) ، ولا يرى أن ما هو معروف عن العالم يتعارض مع الرأي القائل بأن لكل حادثة مركبة عدداً متناهياً من الأجزاء ، إلا أنه يعترف بأننا لا نستطيع أن نعرف أن الأمر على هذه الصورة ، ولكنه يسلم بذلك على أنه « فرض لا يمكن رفضه ، وهو أبسط من أى فرض آخر »^(٣).

إلا أن رسل يأتي عام ١٩٤٨ ليقدم لنا في كتاب « المعرفة الإنسانية » تحليلاً أبعد لفكرة الحادثة ، وكأنه وجد وسيلة لتحليلها إلى حد أبعد من التحليل الذي قدمه عام ١٩٢٧ ، وعلى أساس هذا التحليل المتأخر تكون « الحادثة » مركبة دائماً ، فهي هنا مركب Complex يتألف مما أسماه رسل بالكميات المتصاحبة Compresent qualities . وهو يستخدم لفظ « التصاحب » Compresence ليكون مطبقاً على العالم الفيزيقي والعالم الذهني على حد سواء . ففي العالم الفيزيقي يكون مكافئاً لـ « التداخل في المكان - الزمان » ، إلا أن ذلك لا يعد تعريفاً طالما أننا في حاجة إلى « التصاحب » لتعريف الوضع المكاني - الزماني . ويؤكد رسل أن العلاقة هي نفسها في الفيزيقا وعلم النفس ، فكما أن هناك أشياء تحدث في آن واحد في عقلي ، فيجب أن نفترض أن كثيراً من الأشياء تحدث في آن واحد في كل موضع في المكان - الزمان . فحين ننظر إلى السماء ليلاً فإن كل نجمة يمكننا رؤيتها إنما تنتج تأثيرها المنفصل ، ولا يكون هذا ممكناً إلا إذا حدثت عند سطح العين أشياء مرتبطة بكل نجمة مرئية ، هذه الأشياء المختلفة تكون جميعاً متصاحبة^(٤).

وعلى أساس ذلك يعرف رسل « الحادثة » بأنها « حزمة كاملة من الكميات المتصاحبة ، أى تلك الحزمة التي تكون لها الخاصيتان التاليتان : (١) إن كل الكميات في الحزمة

Philosophy, P. 287.

ibid, PP. 287-8.

ibid., P. 287.

HK, pp. 321-2.

فلسفة بيرتراند رسل

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

كيفية متصاحبة ، و (ب) لا شيء خارج الحزمة يكون متصاحباً مع « كل » عضو من أعضاء الحزمة^(١) . ولا يرى رسل في مركب التصاحب مجرد بناء منطقي ، بل يجب تصوره على أنه شيء يمكن أن يكون معروفاً ويمكن تسميته دون أن نعرف كل كفيياته المكونة^(٢) .

ويؤكد رسل على عدم رجوع الحادثة non-recurrence ، فإذا كان ا ، ب حادثين ، و ا سابقة على ب لكان هناك اختلاف كفي معين بين ا ، ب^(٣) . ومع أن رسل يقول أحياناً بإمكان رجوع الكيفية ، إلا أن هذا الأمر — في اعتقاده — لا يحدث تجريبياً ، وبذلك يمكن التسليم بعدم رجوع حزم الكيفيات بوصفه قانوناً للفيزيقا ، وليس أمراً ضرورياً^(٤) .

هذه هي الصورة العامة لفكرة «الحادثة» بوصفها النسيج الذي يتألف منه العالم . وهي — كما يفترضها رسل — مادة « محايدة » بين العقل والمادة . إلا أن هذه الصورة العامة لا تقدم لنا تحليلاً دقيقاً للأحداث في علاقاتها وتداخلها ، ولا بد لنا من وقفة عند أنواع الأحداث التي أشرنا إليها ، أعني الاحساسات ، أو الصور الذهنية ، والأحداث غير المدركة ، . وسوف نضع في اعتبارنا هنا تطور آراء رسل حتى يكون فهمنا لكل نوع منها متكاملًا .

الإحساسات أو المبركات الحسية :

بدأ رسل حياته الفلسفية — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — مقتنعاً بنظرية برنتانو — مينونج القائلة بأن الإحساس يشتمل على ثلاثة عناصر : الفعل والمضمون والموضوع . إلا أنه انتهى إلى اعتبار التفرقة بين مضمون الإحساس وموضوعه غير ضرورية ، وظل حتى عام ١٩١٩ معتقداً بأن الإحساس واقعة علاقية في أساسها ، فيها تكون ذات « واعي » بموضوع . وقد استخدم فكرة الوعي awariness أو « المعرفة المباشرة » ليحبر بها عن العلاقة بين الذات والموضوع . ولكنه أصبح بالتدريج أكثر تشككاً في هذا

ibid., pp. 97-8.

(١) .

ibid., P. 325.

(٢)

ibid., p. 89. & p. 322.

(٣)

ibid., p. 97.

(٤)

الطابع العلاق ، وقد عبر عن هذا في محاضراته عن « فلسفة النظرية المنطقية » ، وبعد هذه المحاضرات بقليل أصبح مقتنعاً بأن وليم جيمس كان على صواب في رفضه الطابع العلاق للإحساسات^(١) . وقد رأينا أيضاً كيف أصر رسل على الثنائية السيكو - فيزيقية للذات والموضوع أو العقل والمادة في كتاباته ما قبل عام ١٩١٩ ، وكان يرفض المطابقة بين الإحساس والمعطى الحسى . كما كان يقر في هذه المرحلة بالطبيعة المعرفية للإحساس ويرى أن مجرد الإحساس الواحد معرفي^(٢) .

ويجىء رسل في « تحليل العقل » ليرفض الطبيعة المعرفية للإحساس وينكر التمييز بين الإحساس والمعطى الحسى ، فحينما أرى شخصاً أعرفه متجهاً ناحيتي في الشارع ، « فيبدو » كما لو كانت مجرد الرؤية معرفة ، وبطبيعة الحال لا يمكن إنكار أن المعرفة تأتي « خلال » الرؤية ، ولكن من الخطأ - في رأى رسل - اعتبار مجرد الرؤية نفسها معرفة . فإذا ما كان من الضروري اعتبارها معرفة لوجب أن نميز بين الرؤية وما هو مرئي : فيجب أن نقول إننا حين نرى بقعة من اللون فإن بقعة اللون شيء ورؤيتنا لها شيء آخر . إلا أن هذا الرأى يتطلب التسليم بالذات أو الفعل ، لكن إذا كانت هناك ذات لا يمكن أن تكون لها علاقة ببقعة اللون ، أعنى هذا النوع من العلاقة الذى نسميه « وعياً » awareness ، وفي هذه الحالة سيشتمل الإحساس - بوصفه حدثاً ذهنياً - على الوعى باللون ، بينما اللون نفسه سيبقى فيزيقياً تماماً ، وقد يسمى معطى حسيّاً كتمييزه عن الإحساس . إلا أن الذات - في اعتقاد رسل - وهم منطقي كالنقاط الرياضية أو اللحظات الرياضية . والسبب الذى من أجله يتم تقديم الذات لا يرجع إلى اكتشافها خلال الملاحظة ، بل لأنها ملائمة لغوياً ومطلوبة من النحو . إن مثل هذه الكائنات الأسمية قد توجد وقد لا توجد ، وليس هناك مبرر لافتراض وجودها ، فوظيفتها التى تؤديها يمكن أن تؤديها فئات أو متسلسلات أو بناءات منطقية مشتملة على كائنات أقل شكاً . فإذا ما كان لنا أن نتجنب هذا الافتراض الذى ليس له مبرر فيجب الاستغناء عن الذات بوصفها عنصراً من العناصر الفعلية للعالم ، وحين تفعل ذلك لا يكون هناك إمكانية لتمييز الإحساس عن المعطى الحسى . وعلى ذلك يكون الإحساس الذى لدينا حين نرى بقعة اللون « هو » نفسه تلك البقعة من اللون . . إنه مكون فعلى للعالم الفيزيقي وهو جزء

١٤ تعالجه الفيزيقيا . إن بقعة اللون هي على وجه اليقين ليست بمعرفة ، ولا يمكننا — إذن — أن نقول إن الإحساس الخالص معرفي^(١) .

ونلاحظ هنا أن المحور الأساسي لرفض الطبيعة العلاقية والمعرفية الإحساس هو رفض رسل لفكرة الفعل الذهني أو « الذات » بوصفها عنصراً من العناصر الفعلية التي يتألف منها العالم . كما أن رفضه لهذه الفكرة قد أدى به إلى المطابقة بين الإحساس والمعطى الحسي . وبذلك يكون رسل قد تخلص من الثنائية السيكو — فيزيقية التي كان يقرها في كتاباته المتقدمة .

ويعطى رسل أهمية كبرى للإحساسات ويرأها مصدر معرفتنا بالعالم بما في ذلك أجسامنا^(٢) . ويظل حتى في أعماله « المتأخرة » يؤكد أهميتها في معرفتنا بالعالم . فعلى الرغم من أنه في « المعرفة الإنسانية » (١٩٤٨) يقول بمصدرين لمعرفتنا بالوقائع هما : الإحساس والذاكرة ، فإنه يرى « أن الإحساس أساسي أكثر من الذاكرة ما دمنا لا نتذكر إلا ما قد وقع في خبرة حسية . . . ولكن الرغم من أن الإحساس هو « مصدر » المعرفة فهو في حد ذاته . . . ليس بمعرفة »^(٣) . إن الإحساسات في هذه المرحلة التي نتحدث عنها — تحتل نفس المكانة التي تحتلها « الجزئيات الذرية » في الذرية المنطقية و « الحدود » في واقعيتها المتقدمة ، إلا أن جزئيات الإحساس أكثر « كلية » من الجزئيات الذرية لأنها تقوم بدورين ، ولكنها أقل كلية من الحدود الواقعية حيث إن هذه الأخيرة كانت كلييات أفلاطونية ، وكانت الحدود الأفلاطونية غير خاضعة للزمان ولا للمكان ، في حين أن هذه الجزئيات الجديدة تستخدم في بناء الزمان والمكان^(٤) .

ويقدم رسل عدة تعريفات لما يقصده بالإحساس ، فالإحساسات عنده هي « النقطة التي يلتقي عندها العقل والمادة »^(٥) ، أو هي تلك العناصر التي ، يشترك فيها العالم الذهني والعالم الفيزيقي^(٦) . وفي هذا المعنى تكون الإحساسات عناصر محايدة بين العقل والمادة ،

A. of mind, PP. 141-2.

(١)

ibid., P. 141.

(٢)

HK., P. 440.

(٣)

Jager, The Development of Bertrand Russell's philosophy, op. cit, P. 131.

(٤)

A. of mind, P. 144.

(٥)

ibid., P. 144.

(٦)

منه إذ أنه في الواقع خطأ لا يمكن اكتشافه ، والمهم هنا ليس هو أن هذا أحمر بالفعل أو أخضر بالفعل ، بل المهم أن كليهما يرى لونين مختلفين . أما أن هذا أحمر أو أخضر بالفعل ، فهذا أمر غير قابل للاكتشاف . لكن لنفرض أن أ رأى لونين : أحمر وأخضر ، بينما لم ير ب إلا لوناً واحداً ، فإننا هنا نكون إزاء اختلاف يمكن اكتشافه ، وهو راجع لاشك إلى عيب في نظر الشخص الذي لم ير إلا لوناً واحداً . وبوجه عام تكون حواس أفضل من حواس ب في حالة ما إذا أدرك أ اختلافاً لم يدركه ب . ولعل هذا هو السبب في أن المجهر أو المكبر أفضل من العين المجردة (١) .

ولكن قد يقول قائل إن عدم تمييز أجزاء الشيء لاعلاقة له بالذاتية ، فحين أرى لوناً واحداً حيث يكون هناك في الواقع لونين ، فلا شك أن ذلك أمر راجع إلى الغموض لا الذاتية . وهذا صحيح في رأى راسل ، لأن الذاتية لا تنشأ إلا حين نقوم بعمل استدلالات كاذبة . لا حين نعجز على عمل استدلالات يمكن أن يقوم بعمائها شخص آخر ، فالعمى أو الصمم لا يعد ضرباً من الذاتية ، لكن رؤية الأشياء مزدوجة هي ضرب من الذاتية إذا خلدنا ، وهو يخدعنا حين يقودنا إلى استدلالات كاذبة (٢) .

أما الذاتية السيكلولوجية أو الخمية ، فتنشأ نتيجة الخبرة الماضية ، فالإحساس الذي يشعر به شخص كانت قد برت ساقه مثال واضح لهذا النوع ، فنحن نعتقد أن الشيتين اللذين يرتبطان معاً لا ينفصلان عادة ، ففي الماضي كانت لدى هذا الشخص الذي برت ساقه إحساسات مرتبطة عموماً بمنبه في الساق ، وكانت لهذه الإحساسات شروط متوسطة من الأعصاب بين الساق والمخ ، فما يكون لدى هذا الشخص الآن من إحساسات إنما هي في هذه الشروط المتوسطة ، ولكنه يفسرها على أنها إحساسات في ساقه إذا ما ندى للحظة أن ساقه قد برت (٣) .

ولكن على الرغم من الذاتية التي تكتشف المدركات الحسية أو بالأحرى الاستدلالات القائمة عليها ، فإن إدراكاتنا الحسية تؤكد بشكل متزايد على العناصر الموضوعية في الانطباعات . وتعتبر نظرية النسبية آخر تعبير عن حذف هذه العناصر الذاتية . ولكن لا يجب - مع

ibid., P. 224.

(١)

ibid., PP. 224-5.

(٢)

ibid., P. 225.

(٣)

ذلك — أن نفترض أن العناصر الذاتية أقل « واقعية » من العناصر الموضوعية ، بل كل ما هنالك أنها أقل أهمية، لأنها لا تشير إلى شيء وراءها كما تفعل العناصر الموضوعية. « فنحن نريد من حواسنا أن تقدم لنا معلومات ، أعني ، أن نخبرنا عن شيء أكثر من انطباعتنا الوقتية الخاص . فنحن نكتسب المعلومات خلال حواسنا إذا ما قصدنا العناصر الموضوعية في الانطباع ونجاهلنا العناصر الأخرى ، إلا أن العناصر الذاتية إنما هي في الحقيقة جزء واقعي من الانطباع الفعلي » (١) .

والآن إذا كانت التحريفات المرتبطة بالموضوعات المتوسطة هي — في نظر رسل — المشوالة عن الذاتية التي عددها ، فلا بد أن نسأل عن معيار هذا التحريف ، أي المحك الذي نعرف به هذه التحريفات . ففي حالة العصا الذي تبدو معوجة في الماء مثلاً . وهو الأمر الذي يصفه رسل بأنه ذاتية فيزيقية ، لا بد أن نسأل : من أدراني أن العصا ليست هي كذلك بالفعل؟ إن مثل هذا السؤال لم يثره رسل ، وبالتالي لم يقدم لنا معياراً يمكن على أساسه اكتشاف التحريفات الخاصة بالموضوعات المتوسطة على الرغم من أهميته .

وقد يقول قائل إن المقارنات التي يمكن عملها يمكن أن تؤخذ كمحك لاكتشاف هذه التحريفات . إلا أن هذه المقارنات — حتى لو اعتبرناها أساساً لاكتشاف التحريفات — ليست معياراً كافياً ، فضلاً عن أنها قد لا تكون من الناحية النظرية مقنعة . وفضلاً عن ذلك فإن مبدأ المقارنات لم ينجح — فيما يبدو — في اكتشاف الخطأ عند الشخصين اللذين رأيا لونين مختلفين ، وادعى رسل أن هذا خطأ « لا يمكن اكتشافه » ، وسلم به على أساس أنه « لا ضرر منه » ١ . ومهما يكن من شيء فإن مسألة تحريفات الموضوعات المتوسطة دون تقديم معيار دقيق لاكتشافها تظل مسألة غامضة عند رسل .

وخلاصة القول هنا أن المدرك الحسي يكون منطوياً على عنصر ذاتي حين تكون الاستدلالات الفسيولوجية القائمة عليه استدلالات خاطئة، أما إذا كانت هذه الاستدلالات صحيحة كان المدرك الحسي « موضوعياً » . والاستدلالات الخاطئة تقوم أساساً على التحريفات التي تتدخل بها الموضوعات المتوسطة في المدرك الحسي . وعلى ذلك تكون « الموضوعية » مرهونة هنا بمدى اكتشاف هذه التحريفات الخاصة بالموضوعات المتوسطة . وثمة مسألة أخرى ذات أهمية كبيرة في موضوع المدركات الحسية وهي مسألة

« وضع المدركات في المخ Location of percepts in brain ، فالمدركات الحسية عند رسل إنما هي في رؤوسنا، لأنها تأتي في نهاية سلسلة عليّة لأحداث فيزيقية تسير — من الناحية المكانية — من الموضوع إلى مخ الشخص المدرك . وإذا أخذنا نظرية المكان — الزمان على أنه مركب من أحداث ، لا يكون هناك سبب يدعو إلى عدم اعتبار المدرك الحسى في رأس الشخص المدرك ^(١) . وقبل أن نتحدث عن هذه المسألة الهامة يجب أن نفرق بين ما أسماه رسل « المكان الخاص » وما أسماه « المكان العام » ، أو بعبارة أخرى بين « المكان الإدراكي » و « المكان الفيزيقي » حتى نكون على فهم أدق بهذه المسألة .

إن رسل يعترف باستفادته من « لبيتز » في هذا الموضوع . فالمكان عند لبيتز (وإن لم يكن واضحاً في ذلك تماماً) على نوعين : مكان في العالم الخاص بكل ذرة روحية ، وهو العالم الذى تستطيع الذرة الروحية أن تعرفه بتحليل معطيات خبرتها وتنظيمها ، وهو ما يمكن أن نسميه المكان الخاص ، لأن الذرات الروحية تعكس صورة العالم — كما نجبرنا لبيتز — كل من وجهة نظرها الخاصة ، وتكون الاختلافات في وجهات النظر مطابقة لاختلافات المنظورة . ولكن تنظيم المجموعة كلها من وجهات النظر يعطينا نوعاً آخر من المكان يختلف عن المكان في العالم الخاص بكل ذرة روحية . وفي هذا المكان تحتل كل ذرة نقطة أو منطقة صغيرة جداً ، في حين أن الذرة في عالمها الخاص تجذب مكاناً رجباً ، إلا أن هذه الرجابة تنقلص حتى تصبح كسن الدبوس حين توضع الذرة الروحية بين الذرات الروحية الأخرى . ويمكن أن نطلق على المكان الموجود في عالم معطيات كل ذرة روحية المكان « الخاص » ، وعلى المكان الذى يتركب من مختلف وجهات النظر لمختلف الذرات الروحية المكان الفيزيقي . وبمقدار ما تعكس الذرة الروحية صورة العالم عكساً صحيحاً تكون الخواص الهندسية للمكان الخاص متماثلة مع خواص المكان الفيزيقي ^(٢) .

ويأخذ رسل هذه الفكرة ويدخل عليها تعديلات صغيرة ، إلا أن هذه التعديلات — فيما يبدو — لم تجعل الاختلاف بين نظريته ونظرية « لبيتز » كبيراً ، وكل ما يذكره رسل من اختلاف هو أن نظريته « سلسلة ومتقنة » ^(٣) . فهناك — عند رسل — مكانان :

A. of matter, P. 220.

(١)

My Ph. D., PP. 24-5.

(٢)

R. S. P., P. 117.

(٣)

مكان في عالم مدركاتى الحسية ، ومكان آخر في الفيزيقا ، ولا يحتل مكان مدركاتى الحسية إلا منطقة صغيرة من المكان الفيزيقي^(١) . فعالم المدركات الحسية هو عالمي الخاص الذى يشتمل على مكاني الخاص ، وهو مختلف عن عالم المدركات الحسية لأى شخص آخر . فمدركاتى الحسية في عالمي الخاص مدركات حسية خاصة .

فا أراه لا أحد غيرى يراه ، وما أسمع لا يسمعه سوى ، وما ألمسه لا يلمسه غيرى وهكذا . حقيقة أن الآخرين يسمعون ويرون أشياء شبيهة جداً بما أسمع وأراه إذا كان موضعهم مناسباً ، إلا أن هناك دائماً اختلافات . . . وإذن فمن المستحيل أن يكون لشخصين نفس المدركات الحسية تماماً في نفس الوقت ، ويترتب على ذلك أن مكان المدركات الحسية - كالمدركات الحسية - يجب أن يكون خاصاً ، فهناك أماكن إدراكية بقدر ما هناك من مدركين^(٢) .

فهذا المكان الخاص - إذن - هو مكان من وجهة نظر خاصة ، أو هو المظهر الذى يظهر فيه العالم من وجهة نظر خاصة^(٣) . وهذا المكان الإدراكي يشتمل على العلاقات التى يمكن إدراكها بين أجزاء المدركات الحسية ، مثل علاقات أعلى وأسفل ، يمين وشمال ، داخل وخارج^(٤) .

أما المكان الفيزيقي فهو ما يطلق عليه رسل المكان « المنظور » أى أنه مكان من وجهات النظر المختلفة^(٥) . ولذلك يصفه بأنه « محايد وعام »^(٦) . كما أنه ليس مكاناً محسوساً ، بل نصل إليه بخليط من الاستدلال والبناء المنطقي^(٧) ، لأنه مكان الموضوعات الفيزيقية العامة ، ونحن لا نصل إلى هذه الموضوعات إلا بهذه الطريقة^(٨) . وهو أيضاً يشتمل على علاقات كالعلاقات التى يشتمل عليها المكان الإدراكي ، إلا أن

My Ph. D., P. 25.

(١)

Philosophy, P. 144.

(٢)

R. S. P., P. 118.

(٣)

Philosophy, P. 143 HK, P. 224.

(٤)

R. S. P., P. 118.

(٥)

Philosophy, P. 144.

(٦)

HK., P. 106.

(٧)

ibid, P. 106.

(٨)

ماصح القول بأنى أكون « على إدراك » بالموضوع حين تحدث العلاقة بينى وبين الموضوع ^(١) ،
 لكان المدرك الحسى هو « ما يكون متاحاً للحس فى وقت معين » . وهذا التعريف الأخير
 يمكن أخذه تعريفاً — وإن لم يكن دقيقاً — للمعطى الحسى . وهذا يدل على مدى التقارب
 بين المعنيين ، ولعل هذا ما قصده « يبجر » حين قال « إن المعطيات الحسية فى الواقع
 هى الوجدان الروحاني للمدركات الحسية غير الشرعية » ^(٢) .

ونخلص من هذه المناقشة إلى غموض فكرة « المدرك الحسى » عند رسل وعلى ما يمكن
 أن يحدث من خلط بين معناه ومعانى المصطلحات الأخرى التى استخدمها . فقد
 لاحظنا أن رسل يستخدم أحياناً لفظ « المدرك الحسى » ليعنى به ما يعنيه بالإحساسات
 حيناً ، وما يعنيه بالمعطى الحسى أحياناً ، وبالإدراك الحسى فى أحيان أخرى . ونحن
 من جانبنا — توطئاً لعرض آراء رسل بشىء من الاتساق سوف لا تميز بين الإحساسات
 والمدركات الحسية ، ويكفيها ما ذكرناه من مناقشات . ولنرجع الآن عن حديثنا عن
 الإحساسات أو المدركات الحسية .

إن المدركات الحسية (أو الإحساسات) إنما تقوم على الشروط الفيزيائية والشروط
 الفسيولوجية ، فما يحدث حين نرى موضوعاً معيناً — وليكن جسماً مضيئاً كالشمس مثلاً —
 هو ما يلى : فى هذا الموضوع يكون عدد معين من الذرات فاقداً للطاقة ومشعاً لها وفق
 مبدأ الكوانتوم ، وتصبح الموجات الضوئية الناتجة مترابطة superposed وفق المبادئ الرياضية
 المألوفة ، ويشتمل كل جزء من كل موجة ضوئية على أحداث فى منطقة معينة من المكان —
 الزمان . وحين تأتى الطاقة فى الموجة الضوئية لتتصل بالجسم الإنسانى فإنها تأخذ صورة
 جديدة ، ولكن يظل هناك استمرار على . وأخيراً تصل إلى المخ حيث تكون حادثة من
 أحداثها المكونة هى ما نسميه الإحساس البصرى ، وقد يسمى هذا الإحساس البصرى
 برؤية الموضوع الذى بدأت منه الموجات الضوئية ^(٣) . ولو حللنا هذه العملية لوجدناها
 مشتملة على مرحلتين : الأولى تم فى العالم الفيزيقي وتخضع للشروط الفيزيكية وحدها .
 ولو أخذنا مثال « رؤية الشمس » لكانت هذه المرحلة هى كالاتى : فى كل لحظة يكون
 هناك عدد هائل من الذرات فى الشمس عبارة عن طاقة مشعة خارجة على هيئة موجات ضوئية

HK, P. 219.

Jager, Op. cit, P. 366.

Philosophy, PP. 154-5.

(١)

(٢)

(٣)

تسافر في رحلة عبر المكان الذي يقع بين الشمس والعين لمدة ثمان دقائق . ثم تبدأ بعد ذلك المرحلة الثانية حيث تقوم هذه الطاقة برحلة اعقد من سابقتها تأخذ فيها صورة جديدة ، وتخضع لشروط أخرى هي الشروط الفسيولوجية . وتبدأ هذه المرحلة حين تصل هذه الموجات إلى العين حيث تتحول إلى أنواع أخرى : أشياء تحدث في القضبان والتخاريط ، وحيث يحدث اهتزاز يسافر على طول العصب البصرى . وعندئذ يحدث شيء ما (لا أحد يعرفه) في منطقة معينة في المخ وعندئذ « أرى الشمس » (١) .

ولو اعتبرنا الآن هذه المرحلة الثانية بشروطها الفسيولوجية لقلنا إن الإحساسات (أو المدركات الحسية) إنما هي بمعنى ما « ذاتية » وليست « موضوعية » ، ما دامت تعتمد على أعضاء الحس والأعصاب والمخ . ونصل بذلك إلى نقطة هامة في حديثنا عن المدركات الحسية وهي معنى الذاتية والموضوعية في المدركات الحسية . وتبدأ أولاً بما يقصده رسل عموماً من لفظي « ذاتي » و « موضوعي » .

افرض أن مجموعة من الناس يشاهدون منظراً معيناً وليكن في مسرح مثلاً ، وهناك في نفس الوقت آلات تصوير تقوم بتصوير نفس المنظر . فلا شك في أن جوانب معينة من انطباع معين تكون هي هي عند جميع المشاهدين وعند جميع آلات التصوير ، وجوانب أخرى تكون مختلفة . فالعناصر المماثلة هي العناصر « الموضوعية » في الانطباع ، والعناصر الخاصة هي العناصر « الذاتية » . (٢) ومعنى ذلك أن ما هو « موضوعي » هو ما يكون مشتركاً وعماماً ، في حين أن ما هو « ذاتي » هو ما يكون مختلفاً وخاصاً . ففي الصور التي تلتقطها آلات التصوير يظهر الشخص الذي يقف على خشبة المسرح أطول إذا كانت آلة التصوير قريبة من خشبة المسرح ، وأقصر إذا كانت بعيدة عنها - وهذا على فرض أن كل آلات التصوير مماثلة . لكن إذا كان هناك أربعة من الممثلين يقفون صفياً واحداً في صورة من الصور ، فإنهم سيكونون كذلك في أى صورة أخرى ، وبذلك يكون هذا الجانب في الانطباع « موضوعياً » . ونفس هذا الاتفاق والاختلاف يحدث بالنسبة لعدد من المشاهدين يتمتعون بنظر عادي (٣) .

Inquiry P. 160.

(١)

Philosophy, P. 160.

(٢)

ibid , P. 160.

(٣)

إلا أن هذا النوع من « الذاتية » إنما هي — في اعتقاد رسل — ذاتية « تنتمي إلى العالم الفيزيقي لا إلى علم النفس » (١) . إلا أن هناك نوعاً آخر من الذاتية يرجع إلى أحكامنا نحن على ما يحدث في العالم الفيزيقي . وفي هذا المعنى تكون « الذاتية » و « الموضوعية » أمرين يرجعان إلى الاستدلال الخاطيء والاستدلال الصحيح على التوالي . فلورجعنا إلى مثال المشاهدين في المسرح لرأينا أن الشخص الذي يجلس بعيداً عن خشبة المسرح ويبدو له الممثلون قصاراً ويحكم عليهم بذلك فلا شك في أن حكمه « ذاتي » ، لأن استدلاله الفسيولوجية خاطئة ، وبذلك تكون « الذاتية » و « الموضوعية » في المدركات الحسية راجعين إلى طبيعة الاستدلالات التي نستلها من المدركات الحسية (٢) .

و « الذاتية » — في اعتقاد رسل — تقوم في جانب منها على خبرة الشخص المدرك فالشخص الذي اعتاد على قصر النظر يستطيع أن يحكم على الأشياء بطريقة أكثر دقة من الشخص الذي أصبح فجأة مصاباً بهذا النقص . كما أن التعب والكحول يجعلان رؤية الشخص للأشياء مزدوجة ، إلا أن التعب لا يخذلنا إذا ما نتج عنه ذلك (٣) . وأيضاً فإن حالة الشخص قد تجعل الذاتية على درجات ، فهي تكون في حالة السكر أو عند من يغالبه النوم أكثر منها في حالة اليقظة أو الوعي (٤) .

والآن ، هل يمكن أن تكون الإحساسات أو المدركات الحسية « عامة » أي « موضوعية » بحيث تكون « الذاتية » مجرد خطأ في الاستدلال يمكن تلافيه ؟ في الواقع إننا لانجد إجابة صريحة على هذا السؤال عند رسل ، إلا أننا نجد في « تحليل العقل » ما يشبه التصريح بذاتية الإحساسات . يقول رسل .

ليس هناك إحساس عام تماماً ، فلا يكون لدى شخصين ينظران إلى منضدة بدأتها نفس الإحساس ، وذلك بسبب المنظور وطريقة سقوط الضوء . . . ولا يسمع الشخصان اللذان ينصتان إلى نفس الصوت نفس الشيء تماماً ، لأن أحدهما أقرب إلى مصدر الصوت من الآخر وأحدهما يتمتع بسمع أفضل مما يتمتع به الآخر ، وهكذا (٥) .

ونلاحظ هنا أن لفظي « عام » public و « خاص » private يعنيان « موضوعي »

ibid., P. 160.

A. of matter, P. 222.

ibid., P. 223.

Philosophy, P. 141.

A of mind, P. 119.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

و « ذاتي » على التوالي . فرسل هنا يسم بذاتية الإحساسات على وجه يذكركنا بما أسماه « الذاتية الفسيولوجية » في المعطيات الحسية . ويؤكد رسل هذا الجانب الخاص أو الذاتي ليقرر مشروعية « الاستبطان الذاتي » (١) .

ويذكر رسل في « تحليل المادة » ثلاثة مصادر للذاتية في الإدراكات الحسية : المصدر الفيزيقي ، والمصدر الفسيولوجي ، والمصدر السيكولوجي - أو الفيزيقي والحسي Sensory والنخعي Cerebral على الترتيب . ففي كل الحالات التي يكون فيها المدرك الحسي عضواً في مجموعة تشكل موضوعاً فيزيقياً ، يكون عنصر الذاتية الذي يشتمل عليه المدرك الحسي راجعاً إلى التحريفات المرتبطة بالموضوعات الفيزيقية المتوسطة intervening . فحين تكون هذه الموضوعات بين جسم الشخص المدرك ومركز المجموعة التي ينتمي إليها المدرك الحسي تكون الذاتية فيزيقية . وحين تكون هذه الموضوعات في جسم الشخص المدرك ولكن ليس في نخه تكون الذاتية فسيولوجية أو حسية ، وحين تكون في نخه تكون نخية أو سيكولوجية . وهذه الأخيرة - في رأي رسل - فرضية بشكل خالص ، وأسبابها التي يمكن اكتشافها أسباب سيكولوجية (٢) .

وخير مثال للذاتية الفيزيقية هو العصا التي تبدو معوجة في الماء . كما أن نظرية النسبية قد ألقت الضوء على نوع جديد من الذاتية الفيزيقية يقوم على الحركة النسبية . ويرى رسل أن منع الاستدلالات الخاطئة الناشئة من الذاتية الفيزيقية هو جزء من عمل الفيزيقا ولا دخل للفسيولوجيا أو علم النفس به (٣) .

أما الذاتية الفسيولوجية فتنشأ عن قصور الأعضاء الحسية والأعصاب ، وقد تنشأ أيضاً بسبب العقاقير . وهذا نوع من الذاتية يمكن اكتشافه بالمقارنة بين الإدراكات الحسية لأشخاص مختلفين في موقف معين ، ويشير رسل في هذا النوع نقطة هامة وطريقة فيرى أن الصفة الجوهرية لأي مدرك حسي غير ذات أهمية من هذه الناحية . فلنفرض أن هناك شخصين أ ، ب ، يرى أ لوناً أحمر في حين يرى ب نفس هذا اللون أخضر ، وأن أ يرى لوناً أخضر في حين يراه ب أحمر . فالاختلاف هنا - في رأي رسل - لا ضرر

ibid, P. 119.

(١)

A. of Matter, PP. 223-4.

(٢)

ibid, P. 224.

(٣)

٣ - بأن عللها ومعلولاتها مختلفة عن علل الإحساسات ومعلولاتها .

ويعتقد رسل أن ثالث هذه الطرق هو « المحك الذى يمكن تطبيقه بشكل كلى » ، فى حين يمكن تطبيق الطريقتين الأخرين فى حالات كثيرة جداً ، ولكن لا يمكن استخدامهما لأغراض التعريف لأنهما عرضة للاستثناءات^(١) . وبذلك لا يتم التمييز الأساسى بين الصور الذهنية والاحساسات بصورة ملائمة إلا بالتمييز بين علل كل منهما ومعلولاته . ولتقف الآن قليلاً عند كل طريق من هذه الطرق لنشير إلى الأساس الذى يقوم عليه ، ونحدد - من خلال ذلك - المقصود بالصور الذهنية والفرق بينها وبين الاحساسات .

الأول : وهو المعيار الذى دافع عنه « هيوم » ، ويستخدم « هيوم » لفظي « الانطباعات » و « الأفكار » ليعنى ما يعنيه رسل بلفظي « الاحساسات » و « الصور الذهنية » بالترتيب . ويميز هيوم بين هذين النوعين من الإدراكات الحسية (كما يسميها) على أساس « درجتي القوة والحيرية اللتين تطبعان بهما العقل ويلتسان بهما الطريق الذى فكرنا وشعورنا »^(٢) ، وعلى ذلك يعرف الانطباعات بأنها « تلك الادراكات الحسية التى ترد إلينا بأبلغ القوة والشدة » ، فى حين أن « الأفكار » هى « صور ذهنية باهتة من هذه الانطباعات »^(٣) . هذا المحك لا يمكن - فى اعتقاد رسل - أن يكون ملائماً لتمييز الصور الذهنية عن الاحساسات ، ذلك لأن درجات « القوة » أو « الشدة » لا تمثل فواصل قاطعة بين هذين النوعين فى بعض الأحيان . وهذا القصور الذى ينطوى عليه هذا المعيار قد ذكره هيوم نفسه حين قال إن الأفكار قد تقترب من الانطباعات من حيث قوتها وشدتها فى بعض الحالات الخاصة . . . فى حالة النوم والحمى والجنون أو فى أى انفعال قوى من انفعالات النفس قد تقترب أفكارنا من انطباعاتنا ، وكذلك قد يحدث من ناحية أخرى أحياناً أن تبلغ انطباعاتنا من الخفوت والضعف حداً يتعدى معه أن نميز بينها وبين أفكارنا^(٤) . وعلى أساس وجود مثل هذه الاستثناءات فإن رسل لا يرى ملاءمة هذا المعيار

ibid., P. 145.

Hume, D., A Treatise of human nature, Book I, Part I, Sect. I.

ibidem.

ibidem.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

لتمييز الصور الذهنية عن الاحساسات وتقديم تعريف دقيق للصور الذهنية (١) .

الثاني : وهو معيار يحاول التمييز بين الصور الذهنية والاحساسات على أساس أننا لا نعتقد في « الواقع الفيزيقي » للصور الذهنية ، فحين نكون على وعى بأن ما هو واقع تحت خبرتنا إنما هو صورة ذهنية ، فإننا لانعطيه نفس نوع الاعتقاد الذي نعطيه للإحساس ، فنحن لا نعتقد بأن الصور الذهنية يمكن أن تنتج معرفة عن « العالم الخارجي » ، لأنها « متخيلة » ، وهي — بمعنى ما من المعاني — « غير واقعية » (٢) . ولكن لا يجب أن نفهم من « عدم واقعية » الصور الذهنية أنها غير موجودة ، فهي تشكل جزءاً حقيقياً من العالم الفعلي كالأحاساس تماماً ، وكل ما هو مقصود من وصفها بعدم الواقعية هو أنها تفتقر إلى المصاحبات التي تكون لها لو كانت إحساساً . (٣) فحين نتصور كرسياً فإننا لا نحاول الجلوس عليه بعكس ما يحدث في الاحساسات .

ولا يقبل رسل هذا المعيار أيضاً ويرى فيه نقصاً شبيهاً بالنقص الذي كان يعيب المعيار السابق ١٤ يجعله غير ملائم لتعريف الصور الذهنية « . . . فنحن لا نشعر بأن الصور الذهنية « غير واقعية » إلا حين نعرف بالفعل أنها صور ذهنية ، ولا يمكن تعريف للصور الذهنية على أساس « الشعور » بعدم الواقعية ، لأننا حين نعتقد خطأ في صورة ذهنية على أنها إحساس — كما يحدث في حالة الأحلام — فإننا « نشعر » بأنها واقعية تماماً كما لو كانت إحساساً . فشعورنا بعدم الواقعية ناتج من تحققنا بالفعل بأننا إزاء صورة ذهنية . وعلى ذلك لا يمكن أن يكون تعريفاً لما نعنيه بالصور الذهنية » (٤) .

الثالث : وهو معيار يعده رسل « الأساس الوحيد الصحيح للتمييز » (٥) بين الصور الذهنية والاحساسات ، وعلى أساس هذا المعيار يمكن تعريف الصورة الذهنية على أنها ما يأتي نتيجة ارتباطها بإحساس ، وليس بسبب منبه خارج الجهاز العصبي ، أو (إن شئت) خارج المخ (٦) ، ومعنى ذلك « أن الاحساسات تأتي خلال أعضاء الحس ،

A. of mind, P. 146 f.

(١)

ibid., P. 148.

(٢)

ibid., P. 148.

(٣)

ibid., P. 149.

(٤)

ibid., P. 149.

(٥)

ibid., P. 109.

(٦)

بينما لا تأتي الصور الذهنية خلال هذا الطريق ، فلا يمكن أن تكون لدينا إحساسات بصرية في الظلام أو حين تكون عيوننا مغلقة ، بينما يمكن أن تكون لدينا بصورة مرضية جداً صور ذهنية بصرية تحت هذه الظروف « (١) .

وهكذا يكون الفرق الأساسي بين الصور الذهنية والاحساسات هو فرق في علل كل من هذين النوعين . فبينما تكون للإحساسات علل « خارجية » ، تكون للصور الذهنية علل « داخلية » ، ولعل هذا هو ما دفع رسل إلى تقديم تعريف للصور الذهنية مستعياً بالاحساسات ، وفي هذا التعريف تكون الصور الذهنية « إحساسات مستثارة بطريقة مركزية » . *Centrally excited sensations* ، أي الاحساسات التي لها علتها الفسيولوجية في المخ فقط ، وليس أيضاً في أعضاء الحس والأعصاب التي تصل بين أعضاء الحس والمخ « (٢) . إلا أن عبارة « إحساسات مستثارة بطريقة مركزية » تفترض — في اعتقاد رسل — افتراضاً مبالغاً فيه ، لأنها تستلزم أن تكون للصور الذهنية علة فسيولوجية تقريبية ، وهذا أمر قد يكون صحيحاً ، إلا أنه مجرد فرض . هذا فضلاً عن أن الاحساسات قد تكون لها أيضاً علل تقريبية في المخ ، كما أن الصور الذهنية قد ترجع إلى استثارة ما في أعضاء الحس حين تثار بإحساس ما خلال التداعي « (٣) . فنحن نستطيع إدراك المتضدة — مثلاً — لأنها هناك بمعنى ما من المعاني ، وهذا يعني أن هناك سلسلة عليية تسير إلى الوراء من إدراكك الحسي إلى شيء خارج جسمك ، إلا أن ذلك قد يحدث أيضاً بالنسبة للصور الذهنية ، فلنفرض أنك حين تشم رائحة البخور تفكر في خان الخليلي ، فإن فكرك في هذه الحالة يمكن أيضاً أن ترجع به إلى علة خارج جسمك ، والاختلاف الوحيد هنا هو أن العلة الخارجية (رائحة البخور) لم يكن لها نفس المعلول (الصور الذهنية لخان الخليلي) عند كل شخص عادي ، بل عند هؤلاء الذين يعرفون رائحة البخور في خان الخليلي فقط ، وإن لم يكن عندهم جميعاً « (٤) .

ولكن في أمثال هذه الحالات ليس هناك ما يفسر وقوع الصور الذهنية إلا الخبرة

ibid., PP. 149-50.

(١)

ibid., P. 150.

(٢)

Philosophy, P. 198.

(٣)

ibid., PP. 187-8.

(٤)

السابقة وتأثيرها على المخ (١) . ومعنى ذلك أن العلل الذاكرية أو التذكيرية (نسبة إلى الذاكرة) هي ما تميز الصور الذهنية ، بمعنى أننا لو اعتبرنا التمييز بين كل من التسبب الفيزيقي والتسبب الذاكري صحيحاً تماماً ، لاستطعنا أن نميز بين الصور الذهنية والاحساسات على أساس أن للصور الذهنية علل ذاكرية ، مع أنه قد يكون لها أيضاً علل فيزيقية ، في حين أن الاحساسات لا يمكن أن يكون لها إلا العلل الفيزيقية (٢) .

ويمكن أيضاً التمييز بين الصور الذهنية والاحساسات على أساس معلولاتها ، وفي هذا التمييز يكون للإحساسات معلولات فيزيقية وذهنية في آن واحد ، في حين يكون للصور الذهنية — على الرغم من أنها « قد » تنتج حركات بدنية — هذه المعلومات ، ولكن طبقاً للقوانين الذاكرية لا طبقاً للقوانين الفيزيقية . إلا أن هذا الاختلاف — في رأى رسل — أقل ملاءمة لتعريف الصور الذهنية والاحساسات من الاختلاف من حيث العلل (٣) .

وهكذا تكون الاختلافات العلية بين الصور الذهنية والاحساسات هي أساس التفرقة بينها . وعلى أساس ذلك يقدم لنا رسل تعريفاً للصور الذهنية على أنها من نفس نوع « المدرك الحسى » ، ولكن لا يكون لها المنبه الذى كان يجب أن يكون لها لو كانت مدركاً حسيّاً (٤) . إلا أنه يلاحظ أن استخدام « المدرك الحسى » في هذا التعريف استخدام غير ملائم . فالمدرك الحسى لموضوع مرئى — مثلاً — يشمل عادة على عناصر لمسية مرتبطة به ، إلا أن هذه العناصر تعد صوراً ذهنية ، فيعدل رسل من التعريف ويقدم تعريفاً للصور الذهنية على أنها « حدث يكون على وجه التحديد بصريّاً (أو سمعيّاً أو إنخ حسب الحالة) ، إلا أنه لا يأتي نتيجة منبه يكون من طبيعة الضوء (أو الصوت أو إنخ حسب الحالة) ، أو على كل حال لا يكون آتياً كنتيجة للترابط . association إلا بطريقة غير مباشرة (٥) » .

ولكن على الرغم من هذا التمييز بين الصور الذهنية والاحساسات ، فلا بد من تحديد العلاقة بين النوعين ، أو بعبارة أخرى لا بد أن نسأل : هل الصور الذهنية مماثلة

ibid., PP. 188-9.

(١)

A. of mind, PP. 150-1.

(٢)

ibid., P. 151.

(٣)

Philosophy, P. 193.

(٤)

ibid., P. 193.

(٥)

هذه العلاقات مستدل عليها قائمة بين الأشياء المستدل عليها (١) .

ولكن إذا كان من المحال الوصول إلى المكان العام والموضوعات الفيزيقية بطريقة مباشرة ، وكل ما أعرفه هو مدركاتي الحسية الخاصة في مكاني الإدراكي الخاص ، فكيف يتسنى لنا أن نستدل على وجود الموضوعات الفيزيقية في المكان الفيزيقي دون أن يكون المكانان متطابقين ؟ وهنا نجد رسل لا يقر بالتطابق بين المكان الإدراكي والمكان الفيزيقي (٢) ، إلا أنه يقر بنوع من التناظر Correspondence بين المكانين من حيث الخواص المنطقية (والرياضية) (٣) . وبذلك يكون ما نستطيع أن نستدل عليه عن المكان الفيزيقي إنما هي هذه الخواص .

وعلى أساس فهمنا للتمييز بين هذين النوعين من الأمكنة ، نستطيع أن نشرح وجهة نظر رسل في « وضع المدركات الحسية في المخ » ، هذا الرأي الذي جاء نتيجة طبيعية لقبوله للنظرية العلية للإدراك الحسي . فعلى أساس هذه النظرية لا تكون الموضوعات الفيزيقية معروفة لنا بطريقة مباشرة ، وهذا من وجهة نظر العلم — لا من وجهة نظر الحس المشترك — ، لأن الحس المشترك يقرر — وإن لم يكن بطريقة محددة تماماً — أن الإدراك الحسي إنما يكشف لنا عن الموضوعات الخارجية بطريقة مباشرة ، فحين « نرى الشمس » فإن ما نراه إنما هو الشمس (٤) . بينما يتابع رسل ما يقوله العلم ، « فالعلم يقر بأننا حين « نرى الشمس » تكون هناك عملية تبدأ من الشمس ، وتختار المكان الواقع بين الشمس والعين ، وتتغير خاصيتها حين تصل إلى العين ، وتتغير هذه الخاصية مرة أخرى في العصب البصري والمخ ، وفي النهاية تنتج الحادثة التي نسميها « رؤية الشمس » (٥) . وعلى ذلك فما أراه ليس هو الشمس التي تبعد عنى ملايين الأميال ، بل هو حادثة « في مخي » جاءت كحلقة أخيرة في سلسلة عليّة بدأت من تلك الشمس الفيزيقية .

ibid, P. 225.

A. of matter, P. 252., Philosophy, P. 144.

ibid, P. 252.

ibid., P. 197.

ibid., P. 197.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

وتحير مثال يقدمه رسل هو ما يحدث حين يلاحظ أحد رجال الفسيولوجيا محمًا حيناً وهو أمر لم يعد مستحيلاً كما كان من قبل .

من الطبيعي أن نفترض أن ما يراه رجل الفسيولوجيا إنما هو في المخ الذي يلاحظه ، ولكن إذا ما كنا نتحدث عن المكان الفيزيقي ، لكان ما يراه رجل الفسيولوجيا إنما في محته هو ، وليس بأى معنى من المعاني في المخ الذي يلاحظه ، مع أنه في المدرك الحسي لذلك المخ — الذي يحتل جزءاً من المكان الإدراكي لرجل الفسيولوجيا . إن الاستمرار العلى — يحمل الأمر واضحاً تمام الوضوح : فإن موجات ضوئية تنطلق مسافرة من المخ الواقع تحت الملاحظة إلى عين رجل الفسيولوجيا التي تصل إليها بعد فاصل زمني interval محدد على الرغم من قصره ، ولا يرى رجل الفسيولوجيا ما يلاحظه إلا بعد أن تكون الموجات الضوئية قد وصلت إلى عينه ، وإذن فإن الحادثة التي تشكل رؤيته إنما تأتي في نهاية سلسلة من الأحداث التي تنطلق مسافرة من المخ الواقع تحت الملاحظة ، إلى داخل مخ رجل الفسيولوجيا . فنحن لا نستطيع — بلون نوع محال من اللاستمرار — أن نفترض أن المدرك الحسي لرجل الفسيولوجيا — الذي يأتي في نهاية هذه السلسلة — يمكن أن يكون في أى مكان إلا داخل رأس رجل الفسيولوجيا (١) .

ويمكن تفسير هذا الرأي وتبريره على الوجه التالي ، وفقاً للنظرية العلية للإدراك ، يكون المدرك الحسي حادثة في سلسلة عليّة فيزيقية . ومن حيث هو كذلك لا بد أن يكون موضوعاً located في مكان ، وهنا يكون أمامنا احتمالات ثلاثة : إما (أ) أن يكون في مكان خارج الجسم ، أو (ب) أن يكون في عضو الحس ، أو (ج) أن يكون في المخ . الاحتمال الأول لا يمكن أن يكون صحيحاً ، لأننا لا نشعر بالمدرك الحسي إلا حين تتنبه أعضاؤنا الحسية بمنبه معين . والاحتمال الثاني أيضاً غير صحيح لأننا لا نشعر بهذا المدرك الحسي إلا حين يحمل التنبيه إلى مركز حسي في المخ . وهذا ما يتركنا أمام الاحتمال الثالث وهو أن يكون وضع المدرك الحسي في المخ . وجميع بقية السلسلة العلية إنما تشكل السوابق العلية .

إن المدرك الحسي يجب إذن أن يكون أقرب إلى عضو الحس أكثر من قربه للموضوع الفيزيقي ، وأن يكون أقرب إلى العصب أكثر من قربه لعضو الحس ، وأن يكون أقرب إلى نهاية العصب من جهة المخ أكثر من قربه لنهايته الأخرى (٢) .

وعلى ذلك فالمدرك الحسى لا بد وأن يكون في نهاية السلسلة العلية ، أعنى لا بد وأن يكون في المخ .

وتبعاً لهذا الرأي يرى رسل أن أفكار الناس موجودة في رؤوسهم ، فالمخ إذن يحوى أفكاراً — بالمعنى الواسع الذى استخدمه ديكارت لهذا اللفظ — . لكن قد يقول قائل أننا لو وضعنا المخ تحت المجهر لما وجدناه محتويًا على أفكار ، بل على مادة مثله في ذلك مثل المناضد والكراسى . وهذا في رأى رسل خطأ فاحش ، لأن ما تراه في هذه الحالة إنما هو جزء من عالمك الخاص ، هو أثر تركته فيك عملية عليّة بدأت من المخ الذى تقول أنك تنظر إليه ، ولا ريب أن هذا المخ الذى تنظر إليه هو جزء من العالم الفيزيقي ، ولكنه ليس هو المخ الذى يقع لك باعتباره معطى من معطيات خبرتك . إن « ذلك » المخ ليس إلا أثراً بعيداً للمخ الفيزيقي ، وإذا كان وضع الأحداث في المكان — الزمان الفيزيقي يرجع إلى العلاقات العلية، لوجب أن يكون مدركك الحسى موضوعاً في مخك^(١) .

ولكن لا يجب أن نفهم من القول بأن موضع المدركات الحسية في المخ أنها — بمعنى ما من المعانى — تشكل أجزاء من المخ، فهذا تفسير خاطئ لرأى رسل وقع فيه بعض الكتاب^(٢) . فمدركاتى البصرية ليست « جزءاً » من مخى ، وذلك لأن مفهوم « الجزء » — عند رسل — مفهوم مادى ، وما يعطى للمدركات موضعاً في مخ الشخص المدرك، إنما هى الروابط العلية والزمانية التى تربط المدركات الحسية بالأحداث في الأعصاب الناقلة^(٣) .

إن مسألة « وضع المدركات في المخ » قد هوجمت بعنف من جانب الكثير من الكتاب^(٤) إلى الحد الذى جعل رسل يقول إن المثال الذى قدمه عن رجال الفسيولوجيا الذى يلاحظ مخاً حياً كان مصدماً لكثير من الفلاسفة ، إلا أنه لم يجد — فيما يقول —

My. Ph. D., PP. 25-6.

(١)

Putnam, H., "Mind and machines", *Dimensions of mind*, edited by : Hook, S., New York University Press, 1960, PP 162-3, Nagel, E., "Russell's philosophy of science", *The philosophy of Bertrand Russell* P. 336.

R. to G. PP. 705-6.

(٢)

Nagel, op. cit, P. 319f; Edwards, E. P., "Are percepts in the brain", *Australasian journal of chology and philosophy*, (1942) P. 46 f; Lovejoy, A. O., *The revolt against dualism*, Open, Court publishing company, U.S.A., 1930, P. 227f.

(٤)

أى فيلسوف أدرك ما يقصده بهذا المثال^(١). والواقع أن هذه المسألة تبدو - داخل فلسفة رسل تحليلاً معقولاً، طالما أنه طبقاً لهذه النظرية إنما نلاحظ مدركات حسية موضوعية داخل أمخاخنا، أما العلاقات الأخرى للمدركات الحسية بالموضوعات المادية إنما يتم الحصول عليها بالاستدلال^(٢)، وبذلك تكون حجج رسل على هذه النظرية مقنعة تماماً^(٣).

ب - الصور الذهنية

والصور الذهنية - وهى النوع الثانى من الأحداث التى يتألف منها العالم - لا تختلف إختلافاً تاماً عن الإحساسات أو المدركات الحسية، فهى فى اعتقاد رسل لا يمكن أن تكون دائماً متميزة عن الإحساسات من حيث طبيعتها الذاتية^(٤)، لأنها فى اعتقاده - « صور طبق الأصل » من الإحساسات^(٥). وعلى ذلك فحين نأتى لتحدث عن الصور الذهنية، ونحاول أن نميز بينها وبين الإحساسات، فلا ينبغي لنا التحدث عن « إختلاف جوهرى »، لأن الإختلافات القائمة هنا - ولتكن مثلاً درجة « الحيوية » liveness - عرضة للاستثناءات، وبذلك لا تكون ملائمة لأغراض تعريف الصور الذهنية^(٦).

ولكن هذا لا يعنى أن رسل يطابق بين الصور الذهنية والإحساسات، وهو لا يعنى أيضاً التقليل من أهمية الإختلافات بين النوعين. بل بالعكس فإنه يحاول شرح معنى الصور الذهنية عن طريق التمييز بينها وبين الإحساسات. وهو فى هذا يقدم طرقتين ثلاثاً مختلفة نستطيع بها التمييز بين هذين النوعين^(٧) :

١ - بما للصور الذهنية من درجة من الحيوية أقل .

٢ - بعدم اعتقادنا فى « الواقع الفيزيقي » للصور الذهنية .

R. to G., P. 705.

(١)

Fritz, Bertrand Russell's Construction of external world, P. 116.

(٢)

Cory, D., "Are sense - data in the brain" The *Journal of philosophy*, Vol : XLV (1948) P. 533f.

(٣)

A. of mind, P. 151.

(٤)

ibid, P. 154.

(٥)

Philosophy, P. 187.

(٦)

A. of mind, P. 145.

(٧)

الأحداث التي تشكل مادة إمتحاننا^(١) .

ولكن على الرغم من قول رسل إن الصور الذهنية هي من المادة التي يتركب منها المخ ، فإننا لا نستطيع أن ننسب إليها أى دور في تركيب الموضوعات المادية (اللهم إلا المخ ، على الرغم من غموض هذه الفكرة وعدم وضوحها) . وهذا يعنى أنها لا تخضع للقوانين العلية الفيزيقية وبالتالي فهي — في اعتقادنا — غير محايدة ، ولا يستطيع القارئ أن يجد عند رسل ما يقنعه بحياديتها . حقيقة أن رسل في محاولته جعل الصور الذهنية داخلة في تركيب مادة المخ يحاول جعلها محايدة ، وهذا ما يميز نظريته المتقدمة في « تحليل العقل » عن نظريته بعد ذلك ، إلا أن هذه المحاولة لم تكن — في اعتقادنا — موفقة ، وبقيت الصور الذهنية خاضعة للقوانين العلية السيكلوجية فقط ، وظلت بذلك — كما كانت في « تحليل العقل » — غير محايدة . ولعل حديثنا — في الفصل الثاني — عن « بناء العقل والمادة » سيلقى ضوءاً أكثر على هذه الحقيقة .

ح — الجزئيات التي لا تقع في الإدراك :

تحدثنا في الجزء الأول من هذا الفصل عن « الجزئيات التي لا تقع في الإدراك » في أعمال رسل المتقدمة ، تلك الجزئيات التي كان يطلق عليها اسم « المعطيات الحسية الممكنة » . وقلنا أن هذه المعطيات لا تختلف عن المعطيات الحسية — فيما يذكر رسل — إلا في كونها لم تدخل في علاقة المعرفة المباشرة ، أو بعبارة أخرى ليست معطيات لأى عقل . وقد ناقشنا هذه النظرية المتقدمة بشيء من التفصيل . إلا أن هذه النظرية — مثلها في ذلك مثل كثير من نظريات رسل — قد خضعت لبعض التعديلات في أعماله المتأخرة . وسوف نكتفى هنا بذكر أهم هذه التعديلات التي أدخلها رسل على نظرية « المعطيات الحسية الممكنة » .

ولعل أبسط هذه التعديلات هو أن « الجزئيات التي لا تقع في الإدراك » قد اتخذت أسماء متعددة غير اسم « المعطيات الحسية الممكنة » ، بل إننا في الواقع لا نكاد نعر على هذا الاسم بعد مقال « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيقا » (يناير ١٩١٤) . إلا أن هناك تعديلات أساسية على هذه النظرية جاءت نتيجة أخذ رسل بالنظرية العلية للإدراك . ولكن

هذه التعديلات الأساسية لم تصل إلى حد طمس معالم النظرية المتقدمة ، بل أن الملامح العامة للنظرية المتقدمة لا تزال تتردد في النظرية المتأخرة بصورة أو بأخرى . إن « الجزئيات التي لا تقع في الإدراك » (أو الجوانب التي لا تقع في الإدراك ، أو الجزئيات التي لا تقع في الخبرة ، أو الأحداث التي لا تقع في الخبرة . . . إلخ) - في نظرية رسل المتأخرة - هي جزئيات توجد بجانب الجزئيات موضع الخبرة ، إلا أنها لا تشكل ذلك الجزء من العالم المادى الذى لم يدخل في نوع من الاتصال بجسم حى يحولها إلى إحساسات ^(١) فالعلاقة بينها وبين الجزئيات التي تقع في الخبرة لا تزال هنا أيضاً شبيهة بالعلاقة بين الرجل والزوج (الرجل) ، فهى تتحول إلى إحساسات حين تتصل بجسم حى يدركها . هذا المعنى الذى يذكره رسل في « تحليل العقل » يتردد أيضاً في « تحليل المادة » حين يفترض رسل مجموعة من المدركات الحسية التي تبدو من المواضع التي تخلو من فرد مدرك ، أو حيث لا تكون معروفة لفرد مدرك ^(٢) .

إلا أن رسل في نظريته المتقدمة كان يقرر تشابهاً كاملاً بين « المعطيات الحسية الممكنة » و « المعطيات الحسية » من حيث الوضع الميتافيزيقي . وكل ما هنالك أن المعطيات الحسية الممكنة لم تدخل في علاقة المعرفة المباشرة . إلا أنه يأتي في نظريته المتأخرة لينكر هذا التماثل ، ويؤكد وجود اختلاف بين المدركات الحسية التي لا تقع في الإدراك والمدركات الحسية الفعلية .

فنحن نعتقد - مثلاً - بأن الضوء يشتمل على موجات من نوع معين ، إلا أنه حين يتصل بالعين يتحول إلى عملية فيزيقية مختلفة . فما يقع - إذن - قبل أن يصل الضوء إلى العين شيء من المفترض أنه مختلف عما يحدث بعد ذلك ، وإذن فهو يختلف عن المدرك الحسى البصرى ^(٣) .

وهذا يعنى أن المدرك الحسى الذى لا يقع في الخبرة لا يكون نفس الشيء حين يتصل بجسم حى ويصبح مدركاً حسيّاً بالفعل - فما يضاف إلى « المدركات الحسية التي لا تقع في الخبرة حين تصبح « مدركات حسية » ليس هو - كما كان في النظرية المتقدمة - مجرد

A. of mind, PP. 149-4.

(١)

A. of matter, P. 216.

(٢)

ibid., P. 216.

(٣)

« الوعى بها وكل ما عدا ذلك فيزيق أو فيسيولوجى ، بل أصبح الأمر هنا مختلفاً إلى حد بعيد ، لأن هذا « المدرك الحسى الذى لا يقع فى الخبرة » سيتحول حين يتصل بالجسم الحى - إلى « عملية فيزيقية مختلفة » ، أى يصبح شيئاً آخر مختلفاً اختلافاً تاماً .

هذا - فى اعتقادنا - أهم تغير طرأ على آراء رسل فى المرحلة المتأخرة بالنسبة للأحداث التى لا تقع فى الإدراك . وهو تغير إن لم يكن « انكاراً لأكثر القضايا جوهرية فى النظرية المتقدمة »^(١) - على حد ما يصفه « لافجوى » - فهو - على الأقل - تغير فى جانب هام من جوانب النظرية .

ولكن نعمة تطور آخر فى آراء رسل المتأخرة بالنسبة للجزئيات التى لا تقع فى الإدراك جاء نتيجة لتطور آرائه فى الأحداث التى يتألف منها العالم ، فضلاً عن أخذه بالنظرية العلمية للإدراك . فقد كان رسل فى النظرية المتقدمة يذهب إلى القول بأن « المعطيات الحسية » فيزيقية ، وتكون على معرفة مباشرة بها ، وترتب على ذلك القول بفيزيقية « المعطيات الحسية الممكنة » ، وكل ما هنالك أننا لا نكون على معرفة مباشرة بها . وجاء فى نظريته المتأخرة ليكون أكثر دقة وأبعد فى التحليل من النظرية المتقدمة ، فقرر أن الفيزيقا الحديثة ترد المادة إلى مجموعة من الأحداث تنبعث نحو الخارج من مركز ، ولو كان هناك شيء فى المركز أكثر من ذلك فإننا لا نعرفه ولا يكون ملائماً للفيزيقا . وتكون هذه الأحداث مستدل عليها من تأثيرها على الأعين والألواح الحساسة والأدوات الأخرى ، إلا أن ما نعرفه عن هذه الأحداث « ليس خاصيتها الذاتية ، بل بنيتها وقوانينها الرياضية »^(٢) . وما يقصده رسل بالبنية هنا هو « ما يمكن التعبير عنه بالمنطق الرمزي الذى يشتمل على الرياضيات »^(٣) فالبنية بهذا المعنى هى الخصائص المنطقية (أو الرياضية) ، أى الخواص التى يمكن التعبير عنها بالحدود الرياضية^(٤) .

والقاعدة التى يتم على أساسها استدلال بنية الأحداث هى قاعدة « نفس العلة ونفس المعلول » ، فإذا كانت العلة مختلفة فلا بد أن تكون المعلول مختلفة ، فإذا ما رأينا لونين

Lovejoy, A. O., The revolt against dualism, P. 224.

(١)

Philosophy, P. 163.

(٢)

A. of matter, P. 254.

(٣)

ibid., P. 254.

(٤)

أحمر وأزرق جنباً إلى جنب ، لكان لدينا مبرر لاستدلال أن ما هو حادث في الجهة التي نرى فيها اللون الأحمر مختلف عما هو حادث في الجهة التي نرى فيها اللون الأزرق^(١) . وهذا الاختلاف بين ما يحدث في الجهتين ، وهو اختلاف بين العلتين أو المنهين ، إنما هو اختلاف في البنية الخاصة بكل علة أو منه بالنظر إلى خاصية منطقية معينة ، لأن « . . . الانتقال بالاستدلال من الإدراكات الحسية إلى علمها — على فرض صحة هذه الاستدلالات — إنما يتعلق أساساً — إن لم يكن بشكل محدد — بالخواص المنطقية »^(٢) . وعلى ذلك فما نعرفه عن العالم الفيزيقي يضيق حتى يقتصر — في اعتقاد رسل — على مجرد هذه الخواص المنطقية أو الرياضية . وبذلك تكون الفيزيكا رياضية ، لا لأننا نعرف الكثير عن العالم الفيزيقي ، بل لأننا لا نعرف عنه إلا أقل القليل ، لأن ما يمكن أن نكتشفه إنما هو مجرد الخواص الرياضية أو المنطقية^(٣) .

وعلى أساس هذا الرأي يمكن الآن أن نفهم الأحداث التي لا تقع في الإدراك . فكل ما نعرفه عنها لا يعدو كونه الخواص المنطقية (أو الرياضية) التي تماثل الخواص المنطقية التي نعرفها عن الأحداث المدركة ، وفيما عدا هذه الخواص يكون من المستحيل معرفته .

ففي المواضع التي تخلو من عيون وآذان وأخماج ، لا توجد ألوان أو أصوات ، بل هناك أحداث لها خواص معينة ، تلك التي تجعلها تسبب الألوان والأصوات في المواضع التي توجد فيها عيون وآذان وأخماج . إننا لا نستطيع أن نكشف كيف يبدو العالم من موضع يتخلو من كل فرد ، لأننا لو ذهبنا هناك لنتظر ، لسوف يكون هناك إنسان ، فوهذه محاولة ميثوس منها كماله قفز الإنسان على ظله^(٤) .

فالجزئيات التي لا تقع في الإدراك هي إذن أحداث لها خواص معينة وهي الخواص المنطقية أو الرياضية ، وهذه الخواص هي أسباب مدركاتنا الحسية حين تكون هذه الجزئيات موضع إدراك . ونحن نستدل على هذه الخواص من معلولاتها وهي المدركات الحسية على أساس نفس المبدأ القائل « نفس العلة ونفس المعلول » .

Philosophy, P. 163.

(١)

A. of matter, P. 254.

(٢)

Philosophy, P., 163.

(٣)

ibid., P. 164.

(٤)

resemble للإحساسات ؟ . فالصور الذهنية - كما أشرنا - هي « نسخ » أو « صور طبق الأصل » من الاحساسات ، فهل تماثل هذه الصور مع نماذجها الأصلية Prototypes وهي الاحساسات ؟ . لقد كان « هيوم » صريحاً في القول بالمماثلة بين الأفكار و « الانطباعات » ، فهو يقرر أن « كل الأفكار البسيطة والانطباعات مئةائة ، وأما عن المركب الذي يتركب منها فيمكننا أن نقرر بوجه عام أن هذين النوعين من الادراك الحسى متناظران تماماً » (١) ويضع « هيوم » مبدأه هذا بشكل أوضح في قضيته العامة القائلة « إن كل أفكارنا البسيطة في مظهرها الأول مشتقة من الانطباعات البسيطة ، تلك التي تكون مناظرة لها ، والتي تمثلها على وجه دقيق » (٢) . إلا أن رسل في « تحليل العقل » يحاول التشكك في مبدأ « هيوم » ولكنه لم يستطع أن يقدم أساساً قوياً يقيم عليه هذا التشكك ، بل على العكس ، نلاحظ أنه يقبل هذا المبدأ ويسلم بأن الصور الذهنية « نسخ » من الاحساسات . ويقرر أن « هذه الحقيقة القائلة بأن الصور الذهنية تماثل الاحساسات التي تسبقها هي التي تساعدنا على أن نطلق عليها صور ذهنية » (٣) هذا الشيء أو ذلك . ولفهم الذاكرة والمعرفة عموماً تكون المماثلة الملحوظة بين الصور الذهنية والاحساسات ذات أهمية أساسية » (٤) .

ويأتي رسل في « موجز في الفلسفة » ليعترف بصعوبة هذه المسألة ، محاولاً أن يكون أكثر تحفظاً في إقرار المماثلة بين الصور الذهنية والاحساسات (٥) ، ولكن على الرغم من تحفظه بإقرار هذه المماثلة فإنه ما زال - بمعنى ما - متفقاً مع هيوم في القول بالمماثلة بين الصور الذهنية والاحساسات .

وثمة مسألة أخرى تتعلق أيضاً بعلاقة الصور الذهنية بالاحساسات وهي إمكان رد الصور الذهنية إلى الاحساسات ، وهي رغبة كان يتمناها رسل ، وكان سيصبح سعيداً - كما يقول - لو كان على اقتناع بأن الصور الذهنية يمكن أن ترتد إلى إحساسات من نوع معين (٥) . إننا لو استطعنا تحقيق ذلك لما كان هناك تمييز بين هذين النوعين ، وهذا ما كان يقره « ماخ » وأصحاب المدرسة السلوكية ، فهم ينكرون هذا التمييز

Hume, Op. cit, Book, I, Part I. Sec. 1.

ibidem.

A. of mind, P. 155.

philosophy, PP. 189-90.

A. of mind, P. 156.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

ويعتبرون الصور الذهنية إحساسات باهتة ، ومعنى ذلك أنهم ينكرون أن هناك صوراً ذهنية متميزة تماماً عن الاحساسات . ولكن لو صح ذلك لكانت الصور الذهنية - بوصفها إحساسات باهتة - خاضعة للقوانين الفيزيائية . إلا أن ذلك - في رأى رسل - يتناقض مع القوانين الفيزيائية ، وخاصة بالنسبة للصور الذهنية البصرية والسمعية ، لأنها مستفتر إلى الارتباط بالأحداث الفيزيائية في العالم الخارجي الذي تنتمي إليه الاحساسات البصرية والسمعية .

لنغرض - مثلاً - أنى جالس في حجرى حيث يوجد بها مقعد شاغر ، وانى أغلق عيني وأستحضر صورة ذهنية بصرية لصديق جالس على هذا المقعد ، فإننى إذا ما أقحمت صورى في عالم الفيزيكا لتناقضت وجميع القوانين الفيزيائية الجارية ، فقد وصل صديقى إلى المقعد دون أن يدخل من الباب بالطريقة العادية ، وسيوضح بحث لاحق أنه كان في مكان آخر في هذه اللحظة ، فإذا عدت صورى إحساساً لكان لها كل علاقات ما فوق الطبيعة ، فصورى إذن حادثة في- ، وليس لها هذا الوضع في الحوادث المترتبة في العالم للمام الذى تنتمي إلى الإحساسات (١) .

ولكن قد يعترض معترض فيقول إن هذا الرأى الذى ينكر فيه رسل إمكانية رد الصور الذهنية إلى الإحساسات هو رأى كان يناصره أيام «تحليل العقل» (١٩٢١) حين كان يرى نوعين من القوانين العلية متميزين تماماً ، أعنى : القوانين العلية الفيزيائية والقوانين العلية الذهنية (أو اللاكزية) على وجه نستطيع معه أن نقول عن حادثة أنها «فيزيائية» إذا خضعت للقوانين الأولى ، وذهنية إذا خضعت للقوانين الثانية ، وأن الصور الذهنية لا تخضع إلا للنوع الثانى من هذه القوانين ، وهى بذلك موضوع دراسة لعلم النفس وليس للفيزيكا . إلا أن رسل - فى كتابات ما بعد «تحليل العقل» - حاول أن يخضع القوانين الذهنية للقوانين الفيزيائية ، ولو صح ذلك ، ألا يكون هذا بمثابة رد الصور الذهنية إلى الإحساسات ، واعتبار الصور الذهنية موضوعاً للقوانين الفيزيائية ؟

هذه الملاحظة ليست فى الحقيقة بلا مبرر ، ذلك لأن رسل فى كتابات ما بعد «تحليل العقل» يورد بعض عبارات وتعليقات متفرقة قد نفهم منها - لو أخذناها على ظاهرها - أنه يحاول جعل القوانين الذهنية فئة جزئية من القوانين الفيزيائية ، ويقرب بذلك من النزعة الفيزيائية التى كان يعارضها فى «تحليل العقل» . فى هذه الكتابات

المتأخرة يقرر رسل « إن الاحساس مجرد حلقة في سلسلة العلة الفيزيقية . . . وما العقل إلا مجرد قطع عرضي Cross-section في مجرى العلة الفيزيقية . . . وعلى ذلك فالقوانين العلية الفيزيقية هي تلك القوانين الأساسية » (١) و « إننا لا يمكننا الهروب من كلية العلة الفيزيقية » (٢) . إلا أننا في الواقع لو وضعنا أمثال هذه العبارات بين مجموع ما كتبه رسل لما أمكن أخذها إلا على أنها معبرة عن المزاج الفكري العام لرسل في الإعلاء من قيمة الفيزيقا وأهميتها الكبرى في معرفتنا بالعالم ، فأمثال هذه — فيما أعتقد — أقرب إلى العبارات الأدبية منها إلى القصايا الدقيقة التي ترمى إلى تقرير حقائق أو نتائج ، وبالتالي فلا نستطيع اعتبارها محاولة جادة لرد القوانين العلية الذهنية إلى القوانين العلية الفيزيقية ، ومن ثم رد الصور الذهنية إلى الإحساسات ، ليحقق رسل بذلك أمنية قديمة كان يتمناها. ولو تمسكنا للحظة بجديّة هذه المحاولة وأخذناها على أنها مقصودة من جانب رسل بهذا المعنى — وهذا في اعتقادي مالم يقصد — لكانت محاولة فاشلة ، بل ومتناقضة مع ما يقول به في تلك المرحلة المتأخرة .

إن رسل لم يتخل على الإطلاق عن ثنائية القوانين العلية ، ولم يدع أن كل ما يمكن أن يقال في علم النفس وقوانينه الذهنية يمكن أن يقال في حدود الفيزيقا وقوانينها الفيزيقية . فهو يؤكد أن هناك معرفة في علم النفس لا يمكن مطلقاً أن تكون جزءاً من الفيزيقا (٣) . فعلم النفس متميز عن الفيزيقا والفسولوجيا ، ومستقل عنهما جزئياً ، فكل معطيات الفيزيقا هو أيضاً معطيات لعلم النفس ، إلا أن العكس غير صحيح (٤) ، وهذا يعني أن هناك معطيات لا يمكن أن تخضع للقوانين الفيزيقية ، بل تخضع فقط للقوانين الذهنية التي يعالجها علم النفس .

إن الفيزيقا — في رأي رسل — لا تغطي كل مناطق المعرفة الإنسانية ، بل هناك مناطق معينة تظل بمنأى عن نفوذ الفيزيقا ، حقيقة أن الفيزيقا بقوانينها العلية الفيزيقية هي — في اعتقاده — العلم الجليل بين العلوم ، ليس فقط بين العلوم التي تعالج المادة ، بل أيضاً

Philosophy, P. 156.

(١)

A. of matter, P. 393.

(٢)

Philosophy, P. 300.

(٣)

HK, P. 65.

(٤)

بين العلوم التي تتعالج الحياة والعقل^(١) ، وصحيح أنه يعتقد أن عالم الفيزيكا في العصر الحديث يتمتع بسلطة تفوق ما كانت تتمتع به محاكم التفتيش في أزهي أيامها^(٢) إلا أنه على الرغم من ذلك كله ، سبقي منطقة معينة خارج نطاق الفيزيكا — كما يقرر رسل — فتستطيع الفيزيكا مثلاً أن تتنبأ بشكل مثالي بأن العين تستقبل منبهاً في وقت معين ، وتستطيع أن تتبع الخواص الفيزيكية للأحداث الناتجة في العين والمخ التي يكون أحدها هو المدرك البصري ، إلا أنها لا تستطيع أن تقول لنا أي واحدة من هذه الأحداث هي المدرك البصري ، فن الواضح أن الشخص الذي يمكنه الرؤية يعرف أشياء لا يمكن أن يعرفها شخص أعمى ، ألا أن الأعمى يمكنه معرفة الفيزيكا جميعها . وعلى ذلك فالمعرفة التي يحصلها الشخص المبصر ولا يستطيع تحصيلها الأعمى ليست جزءاً من الفيزيكا^(٣) وعلى ذلك يمكننا القول إن رسل لم يرد الصور الذهنية إلى الإحساسات ، وظلت الصور الذهنية في فلسفته نوعاً مستقلاً من الأحداث التي يتركب منها العالم .

وتبقى هنا مسألة أخيرة مرتبطة بالمسألة السابقة وهي مسألة حيادية الصور الذهنية ، فإذا كانت الإحساسات موضوعاً للقوانين الفيزيكية والسيكولوجية ، وهي بذلك تدخل في تركيب كل من العقل والمادة ، وبالتالي فهي « محايدة » على وجه حقيقي ، فهل الصور الذهنية « محايدة » بهذا المعنى ؟ أعني هل تلعب نفس الدورين كالإحساسات ؟ لعلنا لاحظنا في حديثنا عن معنى الواحدية المحايدة عموماً أن رسل في « تحليل العقل » كان صريحاً في القول بأن الصور الذهنية ليست محايدة ، بل هي موضوع لعلم النفس ، ولكنها ليست موضوعاً للفيزيكا أيضاً ، أو بعبارة أخرى أنها تخضع للقوانين العلية السيكولوجية ولكنها لا تخضع للقوانين العلية الفيزيكية ، وهو بذلك تدخل في تركيب العقل ولكنها لا تدخل في تركيب المادة^(٤) . إلا أن رسل يأتي في « تحليل المادة » ليقول « إن ما يسمى بالأحداث الذهنية . . . إنما هي جزء من مادة العالم الفيزيقي ، وهذا ما يؤكد حين يجعل الصور الذهنية من مادة المخ الفيزيقي ، وأن مدركاتنا الحسية و « الحالات الذهنية » من بين

A. of matter, P. 389.

My Ph. D., P. 17.

A. of matter, P. 389.

A. of mind, P. 26 & 297 & 302.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ويقدم لنا رسل مثالا فعلياً لما يقصده بالأحداث التي لا تكون موضع إدراك فيقول
لأنها من الناحية العملية متطابقة مع الموجات الضوئية أو الموجات الصوتية ، أو ما يماثل
ذلك بالنسبة للحواس الأخرى ، ولكن من الناحية النظرية الدقيقة فإن هذه الموجات هي
بنايات منطقية تتألف من أحداث ، فالجوانب غير المدركة إذن هي مكونات الموجات
الضوئية أو الموجات الصوتية ، ولكنها ليست هي الموجات نفسها (١) .

وينبغي أن نلاحظ هنا أن رسل لا يريد أن يجعل الأحداث غير المدركة كائنات
« مستورة » أو « خفية » لا يمكن اكتشافها مثل « الأشياء في ذاتها » التي قال بها كانت ،
بل كائنات مستدل عليها بطريقة علمية ومنطقية من المدركات الحسية ، ويقرر هذا
بشكل قاطع في كتاباته المتأخرة فيطلق على الأحداث المدركة وغير المدركة لفظ « القابلات
للتحقق » Verifiables ، تلك التي يريد منها وحدها أن يبنى العالم . ولا يجب
هنا أن نأخذ « القابلات للتحقق » لنبدل فقط على الأشياء التي مرت في خبرة الكائنات
البشرية ، أو تمر بها ، وإلا لما استطعنا أن نبنى العالم بناء كاملاً ، فمثل هذا المعنى لا يمكن
أن يأخذ به حتى أكثر التجريبيين تطرفاً ، فضلاً عن أن العلم يأخذ هذا اللفظ بمعنى
أوسع ، فحين يقيم العلم قانوناً علياً ، فإنه يقر لنفسه الاعتقاد ، في أشياء لا يمكن أن تقع
تحت الملاحظة ، وهذا ما يفعله الحس المشترك بالمثل ، فنحن نستدل بلا تردد على أن
الشخص غاضب حين يتصرف بطريقة معينة ، مع أننا لا يمكن أن نلاحظ غضبه . وعلى
ذلك فيجب أن نقول عن كائن ما أنه « قابل للتحقق » حين يكون مستدلاً عليه وفق
السنن المعترف بها للمنهج العلمي » (٢) .

ولسنا هنا في مجال مناقشة « المنهج العلمي وسننه » ، ذلك المنهج الذي على أساسه
يكون الكائن المستدل عليه « قابلاً للتحقق » ، وحسبنا هنا أن نقول أن هذا التفسير لما هو
« قابل للتحقيق » تفسير ضروري في فاسفة رسل ، ذلك لأن « عالم الفيزيقي » الذي يريد
أن يبنيه عالم مستدل عليه بمعنى ما ، فما لم يقر رسل بأن ما هو مستدلاً عليه وفق السنن
المعترف بها للمنهج العلمي « قابل للتحقق » لكان العالم الفيزيقي كله مجرد وهم من
تلفيق خيالاتنا ، ولكانت الفيزيكا التي يسلم بها غير ممكنة التحقيق . وننتهي من ذلك إلى

القول إن الجزئيات التي لا تقع في الإدراك هي أحداث « قابلة للتحقق » ولا بد من اعتبارها كذلك حتى يتم لنا - في اعتقاد رسل - تقديم تفسير صحيح للعالم الفيزيقي .

ونلاحظ هنا أيضاً أن النظرية العلية للإدراك قد قدمت تبريراً آخر - بجانب مبدأ الاستمرار - لقبول الجزئيات غير المدركة . فإن السلسلة العلية التي تبدأ من الموضع الذي نفترض أنه الموضع الذي يوجد فيه الموضوع الفيزيقي ، تنتهي بما نسميه بالمدرک الحسى . ومن هذه المدركات الحسية نستطيع الاستدلال على هذه الجزئيات . ففي حالة ومضة الضوء يكون هناك اهتزاز كهرومغناطيسى يشتمل على أحداث تنطوق مسافرة إلى الخارج من الموضع الذي تحدث فيه الموضة ، وحين يصل الاهتزاز إلى عين الشخص أو الحيوان الذي يمكنه الرؤية ، يكون هناك مدرک حسى . ذلك الذى يستمر عليها مع الأحداث الأخرى بين موضع الضوء وجسم الشخص المدرك . فالمدركات الحسية تقدم - في رأى رسل - المقدمات المنطقية لكل الاستدلالات بالنسبة للأحداث التي لا تكون مدركات حيث تكون مثل هذه الاستدلالات ممكنة التبرير .

هذا مؤدى ما يراه في الجزئيات التي لا تقع في الإدراك ، وهي كما لاحظنا جوانب أساسية وضرورية لتفسير العالم الفيزيقي ، كما أنها متسقة داخل فاسفة رسل التي تسلّم بحقائق الفيزيكا ، وبالنظرية العلية للإدراك . إلا أن هذه النظرية - كأى نظرية أخرى - لم تلاق - في صورتها المتقدمة أو المتأخرة - قبولا من جانب كثير من الكتاب . وعلى سبيل المثال يصف « ماندل » نظرية رسل في « المعطيات الحسية الممكنة » بأنها متناقضة إذ أن هذه المعطيات معطيات حسية « غير محسوسة » ، إلا أن المعطى الحسى بحكم تعريفه « محسوس » ، وهذا تناقض . كما يتهم رسل بعدم الاتساق في تطبيق هذه المعطيات الحسية الممكنة ، مستشهداً بما ذكره رسل في مقال « علاقة المعطيات الحسية بالفيزيكا » (١) .

ويدعى « زنكرناجل » أن رسل قد تابع بيركلى متابعة تامة ، فافتراض أن الأسس التجريبية الوحيدة التي تخوّل لنا التحدث عن وجود المادة يجب أن تكون على وجه يمكن معه أن تشرح عن طريق الإدراكات الحسية حدها . إن رسل - فيما يقرر « زنكرناجل » -

على الرغم من أنه لا يقر بأن بيركلي كان على حق حين ذهب إلى أن من التناقض التحدث عن أحداث لا تكون موضع خبرة من أحد ، فهو يقر بعدم وجود أسباب تضطربنا منطقياً للاعتقاد في وجود مثل هذه الأحداث. فهو يرى أن من الممكن - بدون تعارض منطقي - التحدث عن أحداث موجودة مع أنها لم تكن موضع خبرة من أحد ، ومن الممكن أيضاً بدون تعارض منطقي - إنكار وجود مثل هذه الأحداث . وهكذا يصل رسل - مع زنكرناجل - إلى النتيجة القائلة بأن الشيء الوحيد الذي نعرفه بيقين منطقي هو أنه لا يوجد برهان منطقي على وجود الأحداث التي تقع بشكل مستقل عن الإدراكات الحسية أو عدم وجودها^(١).

ويبدو أن الاستدلال على مثل هذه الأحداث غير المدركة - مع أنه قد لا يكون ضروريا ضرورة منطقية - هو - عند رسل - أمر ضروري من الناحية العملية على الأقل ، فلو لم نسلم بهذه الأحداث لانهارت كل الأسس العلمية التي يمكن بها تبرير اعتقادنا في وجود الموضوعات الفيزيقية واستمرارها ، كما تنهار أيضاً إمكانية تبرير الفيزيقا . فضلا عن أن استدلال مثل هذه الأحداث أمر يمكن تبريره حتى على مستوى الحس المشترك . فالحس المشترك يعتقد بأن الموضوعات التي كانت موضع خبرة تظل باقية حين لا تكون كذلك ، فلو حدث في حفلة عشاء وانقطع التيار الكهربائي فجأة وساد الظلام ، فلا أحد يشك في أن جيرانه ومنضدة العشاء التي يجلس عليها والطعام والشراب كل ذلك يظل موجوداً ، مع أنه لا يكون موضع إدراك من أحد في تلك اللحظة . ويصبح هذا الاعتقاد يقيناً حين يعود الضوء مرة أخرى : فلو حدث وقل عدد الملاعق عما كان عليه قبل انقطاع التيار الكهربائي ، فلا يمكن أن نستدل على أن وجود الملاعق المنخفضة قد انتهى ، بل نستدل على أنه لا بد وأن يكون لص بين الحاضرين . كما أن الحس المشترك يستدل على وجود الكائنات التي لا تقع في الخبرة حين يعتقد بأن للآخرين « عقولا » وهكذا^(٢) وعلى ذلك فإن رأى رسل في الأحداث التي لا تقع في الخبرة لا يبدو غريباً ، بل يبدو - حتى ولو لم تكن هناك أدلة منطقية صارمة تبرره - مقبولا ويمكن تبريره ، كما أنه - داخل فلسفته - يبدو متسقاً مع بقية أجزاء نظريته عن العالم .

Zinkernagel, P., Conditions for discription, translated from the danish by : Lindum, O., (١)
Routledge & kegan Paul. London, 1962, PP. 199-200.

A. of matter, PP. 191-2.

(٢)

هذه هي نظرية رسل عن « المعطيات الحسية » و « الأحداث » عرضناها في هذا الفصل عرضاً حاولنا أن نظهر فيه تطور آراء رسل بالنسبة لهذه المسألة . ولو حاولنا الآن أن نطبق على هذه الدراسة التي قدمناها المقولات الفلسفية التقليدية لقلنا أنها نظرية ميتافيزيقية تتعلق بالنسيج الذي يتركب منه العالم ، أو هي بعبارة أخرى نظرية أنطولوجية تعالج « ما هناك » ، أى نوع الكائنات الموجودة التي يتركب منها كل من « العقل » و « المادة » . ولو أخذنا الأمر من زاوية التحليل لكان في إمكاننا أن نصف ما تحدثنا عنه حتى الآن بأنه « تحليل أنطولوجي » يتعلق بالنسيج الذي يتألف منه العالم الفيزيقي والعالم الذهني ، ولكن كيف يتألف كل من العقل والمادة من هذا النسيج ؟ أو بعبارة أخرى ، كيف يتم « بناء » العقل والمادة من هذا النسيج ؟ هذا هو موضوع الفصل التالي .

الفصل الثاني

بناء العقل والمادة

أولاً: بناء المادة

أشرنا في الفصل الأول إلى أن رسل بدأ مثاليًا هيغليًا، ثم تحول عن المثالية إلى المذهب الواقعي بمعنى مدرس أفلاطوني، مقررًا بوجود كائنات لا تحصى كالعقل والمادة والكليات والخزئيات وهكذا. إلا أنه يثير بعد ذلك في «مشاكل الفلسفة» (١٩١٢) - بالنسبة للمادة والموضوعات المادية - بعض الشك في وجودها منتهياً إلى أن الموضوعات المادية أو الفيزيقية لا يمكن أن تكون موضوعاً لمعرفتنا المباشرة، بل نستدل عايتها بما نعرفه بطريقة مباشرة، وهو المعطيات الحسية. وجاء في عام ١٩١٤ لينخطو بالتحليل خطوة أبعد فيتبنى - تحت تأثير وايتهد - منهج «البناء المنطقي» الذي كان قد طبقه بنجاح في مجال الرياضيات. وتبعاً لهذا المنهج لم تعد الموضوعات المادية والعالم الخارجي استدلالات من المعطيات الحسية، بل أصبحت «بناءات منطقية» من هذه المعطيات. ونحن هنا سوف نعرض لطريقة رسل في «البناء المنطقي» للموضوعات المادية والعالم الخارجي منذ تبنيه هذا المنهج، واضعين تطوره الفكري - في هذا الموضوع - موضع الاعتبار.

ولكننا هنا لا نستطيع التحدث عن نظرية رسل عن «الموضوعات المادية» في مرحلة ما قبل أخذه بالواحدية المحايدة ونظريته بعد أخذه بها، ذلك لأنه في «تحليل العقل» (١٩٢١) لم يقدم آراء جديدة تختلف عما قدمه في «معرفتنا بالعالم الخارجي» (١٩١٤) وكتاباته في هذه الفترة. فقد كان في «تحليل العقل» مقتنعاً بما جاء في هذه الكتابات المتقدمة فيما يتعلق بالمادة^(١). إلا أننا نستطيع التحدث عن بعض التعديلات في آرائه ابتداء من عام ١٩٢٧، أي منذ نشر «تحليل المادة» و«موجز في الفلسفة» وهذا ما سوف نتبعه خلال الصفحات القادمة.

ولكى تتضح فكرة رسل عن بناء المادة والموضوعات المادية يحسن أن نبدأ بمعنى المادة كما نفهمها في الحياة الجارية . أو بعبارة أخرى نبدأ بالإجابة على السؤال التالي : ماذا يعنى الحس المشترك حين ينول عن هذا الشيء أو ذاك إنه « شئ مادي » أو « شئ فيزيقي » ؟ يعنى الحس المشترك عادة بالشيء المادي أشياء مثل شجرة ، كرسي ، قلم إلى آخر مثل هذه الأشياء التي يصعب حصرها . فالشيء المادي بهذا المعنى هو موضوع جامد ذو أبعاد ثلاثة ، محدد بسطح معين يعزله عن البيئة ، كما يجعله قابلاً للتعرف عليه على الرغم من تغير هذه البيئة . فالسواء ليست بهذا المعنى شيئاً مادياً لعدم وجود حدود يمكن إدراكها ، في حين أن العربية شئ مادي ، لأنها حتى ولو أعيد طلاؤها بلون آخر أو أصيبت في حادث (اللهم إلا إذا كان حادثاً قد دمرها تماماً) لأمكن التعرف عليها . وعلى ذلك فيمكننا تعريف الشيء المادي كما يفهمه الحس المشترك على أنه كائن يدوم خلال التغيرات ، أى أنه كائن فعلى يحافظ على نواة ثابتة خلال تغير الخواص الإدراكية والخارجية^(١) . وباختصار هو كائن يحتل حيزاً محدداً في المكان وله دوام معين في الزمان وله وجود مستقل عن وجودنا ونكون على إدراك مباشر به .

والآن إذا كان الحس المشترك يفهم الشيء المادي بهذا المعنى ، فإن رسل — بدون شك — يرفض مثل هذا التصور ، ويقيم وجهة نظره على أسس إبستمولوجية . فقد رأينا كيف أن رسل في « مشاكل الفلسفة » قد أقر بأننا لا نكون على معرفة مباشرة بالموضوعات المادية أو « الأشياء » ، وكل ما تكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا الحسية ، ولما كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسية بلاأسباب ، فإن الموضوعات المادية لا بد أن تكون « أسباب » هذه المعطيات . وبذلك تكون « مستدلاً عليها » من هذه المعطيات . وعلى نفس هذه الأسس الإبستمولوجية لا يقر في « معرفتنا بالعالم الخارجي » بإمكان المعرفة المباشرة للموضوعات المادية ، ويبدأ تحليله بما يسميه « بالمعطيات » التي هي سبب اعتقادنا في هذه الموضوعات . وما يعنيه رسل بالمعطيات هنا « أمور المعرفة المشتركة » التي يصفها بأنها غامضة وغير دقيقة كما هو حال المعرفة المشتركة دائماً ، إلا أنها تحوز القبول منا بوجه عام^(٢) ولكن لما كانت هذه المعرفة المشتركة على هذه الدرجة من الغموض فلا بد

Ushenko, A. P., Power and Events, Princeton University Press, U.S.A., 1964, pp. 156-7. (١)

OK. of EW, p. 72.

(٢)

من أن تخضع للتحليل بغرض تنقيتها . فإننا قد نقبل هذه الكتلة من المعرفة على أنها تقدم المعطيات لتحليلنا الفلسفي^(١) .

إن رسل لم يقر بأن الفيلسوف يجب أن يرتاب في معتقدات الحياة اليومية ، تلك المعتقدات المعرضة للخطأ ، ليضع مكانها معرفة أكثر ثباتاً و يقيناً ، ويرى أنه على الرغم من أن الشك أمر يمكن بالنسبة لكل المعرفة المشتركة ، إلا أننا يجب أن نسلم بها إذا أردنا للفلسفة أن تكون ممكنة . فليس ثمة نوع رفيع من المعرفة يمكن أن يأتي به الفيلسوف ليؤخذ نقطة انطلاق نبدأ منها في نقد معرفة الحياة اليومية برمتها ، وكل ما يمكن عمله إنما هو اختبار معرفتنا المشتركة وتنقيتها بفحص داخلي يفترض السنن التي جاءت بها هذه المعرفة ، وتطبيقها بحذر وصبر كبيرين . إن الفلسفة لا يمكن أن تحقق درجة من اليقين على وجه يمكنها معه أن تدين وقائع التجربة وقوانين العلم ، فالفحص الفلسفي – إذن – مع أنه فحص شكى في كل تفصيل من التفصيلات ليس هو شك في كل شيء ، وهذا يعني أن نقدها للتفصيلات لا يقوم إلا على علاقة هذه التفصيلات بغيرها ، وليس على معيار خارجي يمكن تطبيقه على جميع التفصيلات بالتساوي . وبذلك لا يقر رسل بالشك الكلي ويراها من الناحية العملية مجدياً ، فكل ما يفعله هو أنه يشيع رائحة من التردد على معتقداتنا ، ولا يمكنه أن يستبدلها بمعتقدات أخرى^(٢) .

ويميز رسل بين نوعين من المعرفة المشتركة : المعرفة المشتقة والمعرفة الأولية primitive : النوع الأول نعتقد به بسبب شيء آخر يكون مشتقاً منه ، أما النوع الثاني فنعتقد به في حد ذاته دون سند من أي دليل خارجي . والمعرفة التي تأتي إلينا عن طريق الحواس هي من هذا النوع ، ويصفها رسل بأنها معرفة واضحة بذاتها بشكل كامل^(٣) . ويقابل هذا التمييز تمييز آخر بين ما أطلق عليه رسل اسم « المعطيات الصلبة » hard data و « المعطيات اللينة » soft data ، الأولى لا يمكن أن توضع موضع شك على الإطلاق ، أما الثانية فيمكن أن تكون كذلك . وأصاب المعطيات الصلبة – في اعتقاده – هي وقائع الحس الجزئية وحقائق المنطق العامة ، فكأما تأملنا فيها كلما تحققنا تماماً ماذا تكون وماذا

ibid., p. 73.

(١)

ibid., pp. 73-4.

(٢)

ibid., p. 75.

(٣)

يعنى الشك المتعلق بها ، وكما أصبحت يقينية بشكل واضح ^(١) . إلا أنه يرى ضرورة إضافة بعض الوقائع إلى هذا العدد الزهيد من المعطيات الصلبة ، مثل بعض وقائع الذاكرة وخاصة الذاكرة المعاصرة ، وبعض الوقائع الاستبطانية ، وكذلك العلاقات المكانيّة الزمانيّة ، وبعض وقائع المقارنة مثل التشابه وعدم التشابه . كل هذه يأخذها رسل على أنها من المعطيات الصلبة ^(٢) . ولكنه في نفس الوقت يحذف من قائمّة المعطيات الصلبة الاعتقاد بأن الموضوعات الحسية تظل باقية حين لا تكون على إدراك بها ، وكذلك الاعتقاد بعقول الآخرين ، وأيضاً ما يأتي عن طريق الشهادة ^(٣) . والواقع أن التمييز بين المعطيات الصلبة والمعطيات اللبنيّة هو — في رأى رسل — تمييز سيكولوجي . فلو كانت هناك عقول غير عقولنا لكانت قائمّة المعطيات الصلبة مختلفة عن قائمتنا . وما نريد أن نخلص إليه من هذا كله أن رسل يريد بناء « العالم » من المعطيات الصلبة وحدها ^(٤) .

ويجب أن نلاحظ هنا أن تصور رسل لما يسميه « المعطيات » أو بالأحرى « المعطيات الصلبة » تصور خاص إلى حد ما ، فهو لا يستخدم المعطى بمعنى كل ما هو متاح للحس في وقت معين عند كل شخص أو كائن ، بل يقصره على ما هو متاح للحس عند ملاحظ ذي خبرة علمية وتمرس على الملاحظة العلمية ^(٥) .

والمعطيات الصلبة هي — إذن — الأوليات *primitives* الذي يبحث عنها رسل لينبئ منها عالمه الفيزيقي . وهذا النوع من الأوليات ليس سيكولوجياً خالصاً ولا منطقيّاً خالصاً ، بل خايط من النوعين . . إنها تلك الأوليات التي يطلق عليها اسم « الأوليات الإيستمولوجية » ^(٦) ، وقد يعنى هذا أن المعطيات هي أوليات لأننا لا نستدل عليها من أى شيء أبسط منها ، فضلاً عن أنها من الناحية المعرفية لا تكون عرضة للشك ^(٧)

ibid., pp. 77-8.

ibid., p. 79.

ibid., pp. 79-80.

ibid., p. 79.

"Professor Dewey's" Essays in Expermental Logoc" ", p. 7.

ibid., p. 9.

ibid., P. 21.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

ونصل الآن إلى سؤالنا الأساسي هنا وهو : كيف يتحقق بناء العالم المادى من هذه المعطيات ؟

إن كل فرد يمر في كل لحظة بتجارب حسية معينة ، وتكون لديه معطيات حسية متعددة تأتيه عن طريق الحواس المختلفة من نظر وسمع ولس وغيرها . فالتجربة الحسية التي يمر بها الفرد في لحظة معينة تشتمل على مجموعات من المعطيات تعطيه فكرة لحظية عن العالم ، أى فكرة عن العالم في لحظة معينة . وتتألف التجربة الإدراكية لحياته الطويلة من جميع وجهات النظر ، أى من كل مجموعات المدركات الحسية أو المعطيات الحسية التي كانت موضع خبرة له . فالمعطيات الخاصة بحس من الحواس إنما تشكل « عالماً خاصاً » بذلك الحس مع علاقات مكانية تتقرر عن طريق المعطيات الحسية . فمعطيات النظر مكانية في مكان النظر ، ومعطيات اللمس مكانية في مكان اللمس وهكذا . فالحواس المختلفة إذن لها أمكنة مختلفة ، ويختلف مكان النظر اختلافاً تاماً عن مكان اللمس ، والتجربة وحدها هي التي تعلمنا كيف نربطهما معاً^(١) . والمكان الكلى الواحد الخاص بفرد من الأفراد — وهو المكان الذى يجعل من الممكن لهذا الفرد أن يقول أن الموضوع الذى يلمسه هو فى نفس الموضوع الخاص بالموضوع الذى يراه — إنما هو بناء منطقي من الأمكنة التي تقدمها مختلف الحواس كل على حده . وهو بناء يتم عن طريق الإحساسات المتنوعة المترابطة لحاسة ما مع تلك الإحساسات الخاصة بحاسة أخرى^(٢) .

إن الأشياء لا يمكن — فى اعتقاد رسل — أن تبدو متماثلة لشخصين . حقيقة أنه لو نظر شخصان إلى موضوع بعينه لرأيا أشياء متشابهة . هذا التشابه الذى يخول لهما استخدام لفظ واحد يدل على هذا الموضوع ، وإلا لانعدم الاتصال بين الناس فيما يتعلق بالموضوعات المادية . ولكن على الرغم من هذا التشابه فإن هناك اختلافاً ما بينهما نتيجة للاختلافات فى وجهة نظر كل منهما^(٣) . ويضلل رسل من ذلك إلى القول بأن كل فرد يعيش فى عالمه الخاص الذى يشتمل على مكانه الخاص ، أو بالأحرى أمكنته الخاصة . وما يقصده

OK of KW, p., 118.

(١)

Fritz, Bertrand Russell Construction's of External World, p. 143; 143 OK of EW., pp. (٢)
118-9 R.S.P., p. 117.

OK of EW., pp. 94-5; R.S.P., p. 117.

(٢)

رسل بالعالم الخاص هو المظهر الذى يبدو عليه العالم من خلال وجهة نظر معينة^(١) .
 أو هو وجهة نظر للعالم كما هى مدركة بالفعل^(٢) . ويطلق رسل على العالم الخاص اسم
 « المنظور المدرك » *percieved perspective* . أما « المنظور » الذى تنتمى إليه
 جزئية ما فيعرفه بأنه كل الجزئيات التى تقع فى آن واحد *simultaneous* مع الجزئية
 المعلومة^(٣) . أو بلغة تحليل العقل « يكون المنظور الذى ينتمى إليه إحساس ما هو
 مجموعة الجزئيات التى تقع فى آن واحد مع هذا الإحساس^(٤) على أن نفهم الآنية
simultanoucy هنا على أنها علاقة بسيطة مباشرة . ويستخدم رسل هنا لفظ « المنظور »
 بهذا المعنى لكى يدخل فيه المنظورات غير المدركة ، فيقول : « . . . حين أرغب فى
 التحدث عن عالم خاص دون افتراض فرد مدرك سأسميه « منظوراً »^(٥) ويقول أيضاً
 « إن النسق الذى يشتمل على كل وجهات النظر *views* - المدركة وغير المدركة -
 سأسميه نسق المنظورات^(٦) كما يطلق على مجمع الجزئيات التى تكون (بشكل مباشر)
 واقعة فى آن واحد مع جزئية معلومة أو قبلها أو بعدها اسم « السيرة » *biography* التى
 تنتمى إليها الجزئية . وكما أن المنظور قد لا يكون مدركاً بالفعل عن طريق واحد ، فإن
 « السيرة » قد لا تكون معاشة بالفعل ، أو يطلق رسل على « السير » التى لا تعاش اسم
 « السير الرسمية *official*^(٧) .

والآن فإن موضع المعطى الحسى فى العالم الخاص بفرد يكون موضعاً فى المكان الخاص
 بهذا الفرد ، وهذا الموضع يكون مختلفاً عن أى موضع فى المكان الخاص بفرد آخر .
 ولكن بجانب هذه الأمكنة الخاصة التى تنتمى إلى العوالم الخاصة . هناك مكان آخر يمثل
 فيه كل عالم خاص نقطة صغيرة أو على الأقل وحدة مكانية . وهذا المكان هو ما يطلق

R.S.P., p. 118.

(١)

OK of EW., p. 95.

(٢)

U.C.M., p. 105.

(٣)

A. of mind, p. 128.

(٤)

R.S.P., p. 118.

(٥)

OK of EW., p. 95.

(٦)

U.C.M., p. 105; A. of mind, p. 128.

(٧)

عليه رسل اسم المكان « المنظور » ، وهو مكان من وجهات النظر المختلفة^(١) وهذا هو المكان العام أو المكان الفيزيقي ، أى مكان الموضوعات الفيزيكية ، أو على حد تعبير رسل مكان العالم الواقعي .

وهذا المكان العام (أو الفيزيقي) هو — عند رسل — « بناء منطقي » من الأمكنة الخاصة عن طريق جوانب الشيء الفيزيقي كما هو مدرك من هذه الأمكنة الخاصة . ومن هذه النقطة نستطيع الآن أن نتحدث عن الشيء المادي « كما يفهمه رسل . حيث إن فهمنا لبناء « المكان » أساس في فهمنا لبناء « الأشياء » .

إن أول ما يجب أن نلاحظه هو أن رسل أراد أن يبنى العالم الفيزيقي مما أسماه « المعطيات الصلبة » وحدها . إلا أنه مع ذلك يسلم هنا بصحة « الشهادة » مع أنه لم يضعها في قائمة المعطيات الصلبة ، ويبدو أنه قد وجد من المستحيل أن يبنى عالمه الفيزيقي بمكانه الفيزيقي دون افتراض « الشهادة » الذي يراه افتراضاً مشروعاً طالما أنه يبنى مجرد نظرية « ممكنة »^(٢) . فلنسلم معه بأن هناك آخرين لهم عواملهم الخاصة ومنظوراتهم (بل وهناك أيضاً « منظورات » لا يدركها أحد) ، وليس هناك أى منظورين متطابقين ، بل إن المنظورين المدركين عن طريق فرد واحد ليسا متطابقين ، إذ سيكون لدى هذا الفرد « منظورات متغيرة تبعاً لحالته الجسدية ووضع الجسدي . فحين تدور حول موضوع فيزيقي فإننا نحصل على سلسلة متعاقبة من منظورات الأشكال المتغيرة ، أو مظاهر متغيرة للموضوع ، وبالتسليم بصحة شهادة الآخرين ، نجد لديهم أيضاً سلسلة متعاقبة من المنظورات ، وقد نضيف إلى هذا كله مظاهر الموضوعات من الأوضاع التي لم تكن فيها ، ويمكننا ربط المعطيات في المنظورات ونتحدث عن علاقة المنظورات نفسها على وجه يمكن معه أن يقال عن المنظور الذي تكون الكثير من معطياته متشابهة مع المعطيات المناظرة في منظور آخر أنه « قريب » من ذلك المنظور ، بينما يقال عن المنظور الذي لا تكون فيه المعطيات المناظرة متشابهة حيث تكون هناك سلسلة طويلة من المنظورات تتوسط بين المنظورين موضع المقارنة — إنه « بعيد » عن الأول . وإقامة مثل هذا الربط بين المنظورات المتشابهة هو أول خطوة

ibid., pp. 118-9.

OK of EW., p. 147.

(١)

(٢)

في مد معرفتنا وراء معطياتنا الحسية المباشرة ، فهو يقدم أساساً يمكننا به تعريف «الموضوع المادى» دون أن نذهب وراء المعطيات الحسية^(١) .

وعلى ذلك يعرف رسل «الشيء» بأنه «سلسلة معينة من المظاهر يرتبط كل منها بالآخر عن طريق الاستمرار وقوانين عليّة معينة»^(٢) أو بوجه أعم «سلسلة معينة من الجوانب aspects»^(٣) . وبذلك لا يكون الشيء - حسب هذا التعريف - عنصراً دائماً يكمن وراء هذه الفئات من المظاهر أو «الجوانب» ، بل هو بناء منطقي منها . ويرى رسل في ذلك تطبيقاً للقاعدة التي «تلهم الفيلسوف العلمى جميعه» وهى «نصل أوكام» «لا يجب أن تتكاثر الكائنات بلا ضرورة» ، أو بعبارة أخرى شارحة أننا حين نعالج مادة موضوع ما يجب الكشف عن الكائنات التي لا تقبل الشك والآنكار ووضع كل شىء على أساسها^(٤) وتبعاً لهذه القاعدة .

... إذا كانت فئة المظاهر مستحق الأغراض التي من أجلها اخترع رجال الميتافيزيقا -

فيما قبل التاريخ - الشيء ، أولئك الذين يرجع إليهم الحس المشترك ، فإن الاقتصاد يتطلب وجوب أن تطابق بين الشيء وفئة مظاهره . وليس من الضروري أن «نتكر» عنصراً أو أساساً وراء هذه المظاهر ، بل من الملائم وحسب أن ننتع عن تقرير هذا الكائن الذي لا ضرورة له^(٥) .

وقد بات واضحاً أن رسل يميز تمييزاً دقيقاً بين «الشيء» و«جوانب الشيء» أو «مظاهره» ، فإذا ما نظرنا إلى موضوع معين لكائن لدينا سلسلة من «المظاهر» أو «الجوانب» ، وتقدم لنا هذه السلسلة الشيء كما ندركه في لحظة معينة ، ولذلك فهى تسمى «الشيء اللاحظي»^(٦) . أما «الشيء» فهو تلك السلسلة

Fritz, op. cit, p. 147.

(١)

OK. of Ew., P., 111.

(٢)

ibid., p. 112.

(٣)

ibid., p. 112.

(٤)

R.S.P. pp. 114-5.

(٥)

(٦) قد يكون موضوع «الزمان» أقل أهمية هنا من موضوع المكان ، ويكفي هنا أن نشير إلى أن الزمان عند رسل كالمكان بناء منطقي عما نعلمه لنا الخبرة ، وهى تقدم لنا علاقتين زمانيتين بين الأحداث ، فقد تكون الأحداث واقعة في آن واحد (متأنية أو متاصرة) أو تكون إحداها سابقة والأخرى لاحقة . وهذا =

المتصلة (أو المستمرة) للأشياء اللحظية . والجدير بالذكر هنا أن جوانب الشيء عند رسل - واقعية ، بينما الشيء بناء منطقي^(١) .

فالآن فلإننا إذا ما بدأنا من عالم المعطيات الحسية المهوشة وأردنا أن نجتمعها في سلاسل ، فيمكن النظر إلى كل سلسلة على أنها منطوية على المظاهر المتعاقبة لشيء واحد ، فإن المشكلة هنا هي : على أي أساس سنفرز معطيات معينة من هذا الخليط المهوش ونطلق عليها جميعاً « مظاهر نفس الشيء » ؟ ، وهنا نجد مبدأ الإتصال (الاستمرار) بين المظاهر هو المبدأ الرئيسي في إقرار هذه المظاهر أو الجوانب . فحين نلاحظ ما نعده شيئاً واحداً متغيراً ، فإننا عادة ما نجد تغيراته متصلة . وهذا ما يقودنا إلى القول بأننا إذا ما رأينا مظهرين مختلفين في وقتين مختلفين وكان لدينا سبب يدعو إلى اعتبارهما متممين إلى نفس الشيء ، لكنا نلدينا سلسلة متصلة من الحالات المتوسطة لذلك الشيء خلال الوقت الذي كنا نلاحظه فيه . إلا أن مبدأ الاتصال ليس - في اعتقاد رسل - ضرورياً ولا كافياً ، فهو ليس بضروري لأن الحالات التي لم نلاحظها - في حالة عدم تركيز انتباهنا على الشيء هي حالات فرضية . ولا يمكن أن تكون أساساً لافتراض أن المظاهر السابقة لها أو اللاحقة عليها متممة إلى نفس الشيء . وهو ليس بكافٍ لأنه قد يكون هناك في بعض الحالات اتصال حس بين مظاهر الموضوعات المنفصلة كما هو الحال في الاتصال الحسي بين نقاط الماء في البحر^(٢) .

وهكذا لا يعد مبدأ « الاتصال » أو الاستمرار وحده أساساً كافياً أو ضرورياً لفرز المظاهر أو الجوانب التي يتم بها بناء « الأشياء » ولا بد من إضافة أسس أخرى . ويجد رسل هذه الأسس في خضوع هذه المظاهر لقوانين معينة . ففراه في « تحليل العقل » يخضع هذه « الجوانب » أو « المظاهر » الخاصة بشيء واحد في وقت واحد لما سماه بقوانين « المنظور » ، وهذا يعني أن « الشيء اللحظي » خاضع لقوانين الديناميكا

= كلة جزء من معطياتنا لأن العلاقات الزمانية هي العلاقات المحددة بالأحداث ، فليس هناك ما يسمى بالتواريخ المطلقة ، بل هناك دائماً التواريخ المحددة بالأحداث . وعن طريق المنظورات أيضاً يمكن بناء الزمان بطريقة مماثلة للطريقة التي بنى بها المكان . انظر في ذلك OK of EW, P. 116 r وأتظر أيضاً R.S.P., PP, 123-4 .

OK of EW., P. 96.

(١).

ibid., pp. 113-4.

(٢)

وبذلك يكون الشيء المحظى مجموعة الجوانب التي تخضع لقوانين المنظور^(١) . أما بالنسبة للأشياء الدائمة ، فلا بد أن يكون لها قوانين أخرى أعم من قوانين ، الديناميكا ، وهنا يجد رسل « القوانين العلية » هي القوانين المطلوبة لئلا هذه الأشياء الدائمة ، وما يقصده رسل بالقوانين العلية هو أى قوانين تربط الأحداث في الأزمنة المختلفة ، أو تربط الأحداث في نفس الزمن^(٢) .

والسؤال الآن : كيف تساعد هذه القوانين على تعريف « الشيء » ؟ وهنا نجد رسل يلجأ إلى ما قام عليه البرهان عن طريق النجاح التجريبي للفيزيكا ، وهو أن فروض الفيزيكا — مع أنه لا يمكن التحقق منها لأنها تذهب إلى ما وراء المعطيات الحسية — هي فروض لا تتناقض على الإطلاق مع العمليات الحسية . فقد وجدت الفيزيكا الآن أنه من الممكن تجريبياً تجميع المعطيات الحسية داخل سلاسل ، يمكن اعتبار لكل سلسلة على أنها متمية إلى « شيء » واحد ، وتعمل — وفق قوانين الفيزيكا — بطريقة لا تعمل بها سلسلة أخرى غير متمية إلى شيء واحد . فليس أمامنا الآن سوى طريقة واحدة لوضع المظاهر في مجموعات بحيث تخضع الأشياء الناتجة لقوانين الفيزيكا . ويجب أيضاً أن يشتمل تعريفنا « للشيء » على تلك الجوانب التي لم يلاحظها أحد . ويصل رسل بذلك إلى التعريف التالي : « الأشياء هي تلك السلاسل من الجوانب التي تخضع لقوانين الفيزيكا^(٣) .

والآن هل يمكن أن نأخذ هذا التعريف كتعريف « للمادة » أيضاً ؟ في الواقع إن بناء الموضوعات المادية هو في نظر بعض الباحثين من أمثال « فرتز » — بناء يمكن استخدامه بالنسبة للمادة أيضاً . والاختلاف بين بناء الموضوعات المادية وبناء « المادة » هو اختلاف في الجوانب أو المظاهر المتضمنة في البناء وليس في أجزاء البناء^(٤) . ومع ذلك فإن رسل يرى في الصعب أخذ تعريف الشيء بوصفه « فئة المظاهر » على أنه تعريف للمادة أيضاً^(٥) ، لأننا حين نبحث عن تعريف « للمادة »

A. of mind, pp. 125-6; Fritz, op. cit. p. 152,

OK of EW., p. 115.

ibid., pp. 115-6. R.S.P., pp. 126-7.

Fritz, Bertrand Russell, Construction of External world, P. 153.

R.S.P., P. 121.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

فيجب. أن نتحاشى تأثير البيئة المتوسطة intervening medium ، فإن مظهر الشيء في منظور معلوم إنما هو وظيفة المادة التي يتركب منها الشيء والبيئة المتوسطة ، فمظهر الشيء يتغير بالدخان والضباب المتوسطين ، وبالمنظارات الزرقاء ، وبالتغيرات في الأعصاب الحسية للشخص المدرك أو في أعصابه التي يجب أنه تُعد أيضاً جزءاً من البيئة المتوسطة «^(١) ولا شك في أن الشيء الأقرب قد يكون أدل تأثيراً بهذه البيئة ، وكلما ابتعدنا عن الشيء كلما كان تأثيرها أكبر ، ولذلك فنحن نفترض عموماً أن المعلومات التي نحصل عليها عن شيء ما تكون أكثر دقة حين يكون الشيء أقرب إلينا ، فمن بعد نرى أنساناً ، وبعد ذلك نرى أنه أحمد ، وبعد ذلك نرى أنه يتسم . إن الدقة الكاملة التي يمكن إحرازها يعتبرها رسل « حد نهاية » a limit ، فظاهر أحمد وهو يقترب منا تتجه إلى حد نهاية ، ويمكن أن تأخذ حد النهاية على أنه ما يكونه أحمد في الواقع . ويصل رسل من ذلك إلى التعريف التالي : « إن « مادة » شيء ما هي حد نهاية مظهره عندما تضيق مسافتها من الشيء »^(٢) .

إلا أن هذا التعريف ليس - في اعتقاد رسل - تعريفاً مقنعاً ، على أساس أنه من الناحية التجريبية لا يمكن الحصول على هذا الحد من المعطيات الحسية^(٣) ، ولذلك فما يمكن أن نعرفه تجريبياً عن مادة شيء ما إنما هو تقريبي فقط ، لأننا لا نستطيع أن نحصل على مظاهر الشيء من مسافة قصيرة ، ولا يمكن أن نستدل بدقة على حد نهاية هذه المظاهر ، بل نستدل عليه « بشكل تقريبي » عن طريق المظاهر التي نلاحظها^(٤) ، ولعل هذا ما جعل رسل يرجع إلى تعريف المادة في « تحليل العقل » محاولاً التقليل من تأثير البيئة المتوسطة^(٥) ، إلا أننا في الواقع لا نكاد ندرك فرقاً كبيراً عما ذكره من قبل .

هذه هي الصورة « المبنية » التي يقدمها رسل « للأشياء المادية » و« المادة » وهو

ibid., p. 122.

(١)

ibid., p. 121.

(٢)

ibid., p. 122.

(٣)

ibid., p. 122.

(٤)

A. of mind, pp. 106-7.

(٥)

لا يدعى أنها صادقة بالضرورة ، بل « قد تكون » صادقة ، وهذا في رأيه أقصى ما يمكن أن يقال بالنسبة لأي نظرية أخرى اللهم إلا النظرية المماثلة التي قال بها « لبيتز » . إلا أنها مع ذلك قد تغلبت - في اعتقاده - على كثير من المشاكل ، ولكن ذلك قد لا يكون برهاناً على صدقها ، فقد تكون هناك نظريات أخرى لها نفس هذه المزايا ، إلا أنه يعتقد أن لنظريته فرصة أكبر من غيرها لتكون صادقة^(١) . ومع أن هذه الصورة التي يقدمها رسل للعالم المادى هي - كما يقول - صورة فرضية إلا أن هذا العالم بهله الصورة « يمكن » في اعتقاده أن يكون هو العالم الفعلى ، لأن هذا العالم يتلاءم مع جميع الوقائع ، وليس هناك دليل تجريبي ضده ، كما أنه عالم متحرر من الاستحالات المنطقية^(٢) .

ومن هذه النقطة الأخيرة نشرع في مناقشة هذه الصورة « الفرضية » التي يقدمها رسل للعالم . ونبدأ بإمكان أن تكون هذه الصورة هي صورة العالم الفعلى . وهنا نجد الأمر غامضاً إلى حد بعيد ، لأن هذه المسألة قد تثير عدة تساؤلات : أى عالم فعلى أو واقعى يقصده رسل حيث يصف عاىه الذى « بناه » بأنه من الممكن أن يكونه ؟ هل هو العالم المؤلف بين الناس والذى أعرفه أنا وغيرى ؟ أم العالم « اللسمى » الذى يقدمه لنا علماء الفيزيقا ؟ باختصار دل هو عالم الحس المشترك أم عالم الفيزيقا ؟ وقد يبدو هذا السؤال غريباً لأن سائلا قد يسأل : وهل عالم الحس المشترك مختلف عن عالم الفيزيقا ؟ وإذا كان العالمان مختلفين فأيهما - إذن - هو العالم الفعلى أو « الواقعى » ؟

إن رسل - فيما يتضح من نظريته - يميز بين هذين العالمين ، أو على الأقل يجد تعارضاً بينهما ، حتى أنه خصص المحاضرة الرابعة من مجموعة محاضراته التي نشرت كتاب « معرفتنا بالعالم الخارجى » لدراسة مشكلة الاختلاف بين تصور المادة كما تظهر فى الفيزيقا وتصورها كما تظهر فى المعطيات الحسية ، وضرورة « إيجاد وسيلة لسد الثغرة القائمة بين عالم الفيزيقا وعالم الحس المشترك »^(٣) . وقد يعنى هذا أن الاختلاف

U.C.M., p. 107.

(١)

OK of EW., pp. 100-1.

(٢)

ibid., p. 106.

(٣)

بين هذين العالمين اختلاف ظاهري بحيث نستطيع - بوسيلة ما - التوفيق بينهما . ولعل هذه الوسيلة هي - في اعتقاده - البناء المنطقي ، وبذلك يكون بناؤه المنطقي للعالم هو الجسر الذي يمكن أن يقام بين عالم الحس المشترك ليسد الثغرة القائمة بينهما . وبذلك لم يعد هناك محل للسؤال عن أي العالمين هو « الفعلي » أو « الواقعي » إذا ما سم لنا هذا البناء ، فالعالم « المبنى » هنا قد يكون هو هذا العالم . ولكن لو صبح ذلك لوجب ألا يكون هذا العالم « المبنى » متعارضاً مع كلا العالمين . ويكفينا الآن أن نقف عند مدى اتساق عالم رسل مع عالم الحس المشترك .

ويمكن منذ البداية أن نقرر أن عالم رسل يتعارض كثيراً وعالم الحس المشترك . ففعل أول ما نلاحظه على تلك الصورة التي يقدمها للعالم هو تلك الصورة الهيراقليطية للعالم المتغير الذي لا يبقى على حال ، بل هو في سيلان دائم وتبدل مستمر .

. . . فالناضد والكرامى والأحجار والجبال ليست دائمة « تماماً » أو جامدة « تماماً » ، فالناضد والكرامى تفقد أرجلها ، وتفلق الأحجار بالصقيع ، وتشقق الجبال بالزلازل والبراكين . وثمة أشياء أخرى تبدو عادية ، إلا أنها لا تبدى تقريباً أى دوام أو جمود ، والنسيم والدخان والسحب أمثلة لمثل هذه الأشياء في أقل درجات اللوام والجمود ، والأنهار والبحار - مع أنها دائمة إلى حد ما - فهي ليست جامدة بل أى درجة من درجات الجمود (١) .

هذه الصورة الهيراقليطية للعالم قد تكون هي الأساس الذي بنى عليه رسل اعتقاده في خطأ تصور « الشيء المادى » كما يفهمه الحس المشترك ، واستبدل به فئة جوانبه أو فئة مظاهره ، وعدّه « وهما منطقياً » أو « بناء منطقياً » .

ولكن قد يقول قائل : ولكن الحس المشترك قد يعنى بالشيء المادى أيضاً فئة جوانبه أو مظاهره ، فن الممكن أن نتحدث عن الجانب الجنوبي من المنزل وجانبه الشمالي وهكذا . وحينما نسير بهذه الطريقة فإننا نقول عن المنزل أنه ذو جوانب أربعة مقابلة للجهات الأربعة المختلفة التي تواجهها حيطانه ، فليس من العسير حينئذ أن نعتقد أن كل حائط هو جانب واحد من جوانب المنزل ، لأننا لو سؤلنا أن نرسم الجانب الجنوبي لرسمنا الحائط الجنوبي ، وقد يكون من المشروع أن نرسمه من عدد من جهات النظر المختلفة ، وبالتالي فمن السهل أن تطابق بين الجانب والحائط (في هذا المثال) ليكون

المنزل هنا مركباً من حيطانه الأربعة وبالتالي من جوانبه الأربعة^(١). إلا أنه لوضح هذا التفسير لكان يجب على رسل أن يقر بوجود الموضوعات المادية على وجه لا تكون معه «الجوانب» سوى مظاهر للشيء الموجود بالفعل والذي نكون به على إدراك مباشر، كما يحدث في حالة رؤيتي للمنزل. فما لا شك فيه أن الحس المشترك يستخدم لفظ «المظاهر» أو لفظ «الجوانب» في حديثه عن «الأشياء»، بل وأكثر من ذلك أن الحس المشترك قد يقول - كما قال رسل - إن مظاهر الشيء هي الوسيلة الوحيدة الذي أعرف بها «الشيء». ولكن يجب أن ندرك أن الحس المشترك حين يضع «الشيء» في مقابل «مظاهره» فإنه لا يأخذها على أنها كائنات موجودة، أو على أنها أجزاء مكونة للشيء، بل على أنها طرق يقدم بها «الشيء» نفسه للشخص المدرك، فهي طرق يكون بها «الشيء» معروفاً عن طريق الإدراك الحسي^(٢).

فضلا عن أن تصور الحس المشترك للأشياء الحسية يختلف تماماً عن تصور رسل لها فالحس المشترك يفهم من «الموضوع الحسي» أشياء كهذه المنضدة أو هذه الشجرة، أى أشياء لها وجود محسوس، ولها دوام واستمرار إلى حد ما، ولكن رسل لا يفهم الموضوع الحسي بهذا المعنى، يقول رسل:

حين أتحدث عن موضوع حسي، فينبغي أن يكون مفهوماً أنني لا أعني شيئاً كالمنضدة تلك التي تكون مرئية وملسوسة في آن معاً، والتي يمكن رؤيتها من جانب أناس كثيرين في آن واحد، والتي هي دائمة إلى حد ما، وما أعنيه هو فقط تلك البقعة من اللون التي تكون مرئية بشكل لحظي حين أنظر إلى المنضدة، أو تلك الصلاية الجزئية التي نشعر بها حين نضغط على هذه المنضدة، أو ذلك الصوت الجزئي الذي أسمع حين نغفر فوقها^(٣).

(١) هذا المثال ذكره «جوسك»، وفي اعتقاده أن هذا التفسير غير متسق مع فهم رسل للفظ «الجانب» كما استخدمه في ص ٩٣ من كتابه «معرفةنا بالعالم الخارجي» حيث يقرر رسل أن جوانب المنضدة تتغير كلما مشينا حولها، ولوضفطنا على مقلة العين لظهرت لنا منضدتان، ويفسر جوسك ذلك على أنه متعارض مع ما نعنيه عادة بلفظ الجانب. ويرى أن جوانب رسل ليست هي إذن من نوع الأشياء التي يتركب منهما الموضوع من الناحية الفيزيقية. انظر: Joske, W.D., Material objects, Macmillan & Co., London, 1967, p. 132. والواقع إن رسل كان يتحدث في هذا الموضوع الذي يشهد به «جوسك». عما يسمى «أوهام الحس»، ولا يقصد وضع تعريف لفظ «الجانب»، ولذلك فلا اعتد أن النتائج التي بناها «جوسك» على هذا النص نتائج دقيقة.

والآن ، أليست هناك وسيلة للتغلب على هذا التعارض الذى يبدو حاداً بين عالم رسل « المبنى » وعالم الحس المشترك ؟ قد تكون هناك طريقة ما لتضييق الفجوة بين هذين العالمين : مع أن من الصعب هنا تصور مثل هذه الطريقة . فقد تقول مثلاً أن بناء رسل للعالم المادى بناء ابستمولوجى فى أساسه ، فقد استخدم رسل منهج الشك كديكارت علّه يصل إلى نقطة ثابتة يبدأ منها بناء العالم ، وقد قادته هذه العملية الابستمولوجية إلى المعطيات الحسية بوصفها تلك الجزئيات التى نكون على معرفة مباشرة بها . وعلى ذلك فحين نتحدث عن « الأشياء » فليس أمامنا من الناحية المعرفية سوى هذه المعطيات الحسية . ولا يعنى هذا إنكاراً للأشياء كهذه المنضدة أو تلك الشجرة ، بل كل ما هنا لك أننا لا نكون على معرفة مباشرة بها ، وكل ما نعرفه عنها هو تلك « المظاهر » التى تكون لدينا كمعطيات خلال الحواس . فالبناء المنطقي بهذا المعنى هو مجرد « تفسير أبستمولوجى للأشياء » الموجودة بالفعل ، تلك التى يسلم بها الحس المشترك . إلا أن ذلك - فى اعتقادنا - لا يقلل من التعارض الكائن بين عالم رسل وعالم الحس المشترك . فحتى لو سلمنا بصحة هذه الحججة لأخذ الاعتراض على محاولة التوفيق الصورة التالية : إذا كان بناء رسل لعالم المادة يقوم على أسباب ، أبستمولوجية ، فإن نتائجه هى بالضرورة انطولوجية وهى استبعاد « الأشياء » كما يفهمها الحس المشترك ، وإحلالها كلية بالمعطيات الحسية ، وهذا هو أساس التعارض بين رسل والحس المشترك هنا .

إذن فالتعارض بين عالم رسل والعالم كما يفهمه الحس المشترك قائم بصورة أو بأخرى ، فعالم الحس المشترك هو عالم « الأشياء » ، فى حين أن عالم رسل هو عالم « المعطيات » كما يحلو له تسميته أحياناً ، بل أن رسل نفسه يعترف بهذا التعارض وبعدهد الطرق التى تختلف بها عالمه عن عالم الحس المشترك إذ يقول :

وفىما يتعلق بكيفية اختلاف عالم المعطيات الأساسى initial الذى أقول به عن عالم الحس المشترك ،

فثمة طرق متعددة : (أ) باستبعاد « فكرة العنصر » ، ما دمت لا أعد الشيء الفيزيقي -

كالمنضدة - معطى على الإطلاق ، وأعده سلسلة من فئات الجزئيات لا جزئية وحدة . . .

(ب) إننا لا نستطيع أن ندخل بين المعطيات سوى وجود جزئية خلال الوقت الذى تكون

فيه معطى : أما وجودها قبل هذه الوقت أو بعده - إن كان من الممكن معرفة ذلك على

الإطارى - فلا يمكن أن يكون معروفًا إلا عن طريق الاستدلال . (-) وبوجه خاص ، لا تضمن عالم المعطيات الذى أقول به أى توى عن الناس الآخرين باستثناء مظهرهم الخارجى . وفى هذه الطرق وغيرها فإن عالمى مؤلف من قطع صغيرة جداً إذا ما قورن بعالم الحس المشترك^(١) .

إن « العالم الخارجى » الذى يتحدث عنه رسل هنا ليس - إذن - « خارجياً » بالمعنى الذى يفهم به الحس المشترك هذا اللفظ ، بل من الأفضل تسميته « العالم المستدل عليه^(٢) » وهذا ما يجسد مرة أخرى هذا التعارض القائم بين عالم رسل وعالم الحس المشترك . وباختصار فإن التعارض بين العالمين هو التعارض بين عالم ما « بعد التحليل » وعالم « ما قبل التحليل » ، ولا شك فى أن رسل لم يتنكر لعالم ما « قبل التحليل » - عالم الحس المشترك ، ولكنه كعالم وكفيا سوف قان عالمه الحقيقى هو عالم ما بعد التحليل . إن بناء رسل للعالم المادى أو الفيزيقي على الوجه الذى عرضناه قد قوبل بالنقد من جانب كثير من الفلاسفة والكتاب^(٣) ، إلا أن هذه النظرية لم تكن نظرية نهائية وضعها لتكون حلاً لمشكلة العالم الفيزيقي والمادة . فهو يعترف بأن ما قاله فيها ليس رأياً قاطعاً ، بل هو مجرد إلقاء ضوء جديد على المشكلة حتى يمكن بعد ذلك الإجابة عنها بشكل يمكن التثبت منه^(٤) . وهذا ما يدعونا إلى التحدث عن التعديلات التى أدخلها على هذه النظرية فى « تحليل المادة » و« موجز فى الفلسفة » ، وهى تعديلات لم تكن هى الأخيرة لأنه كما ستعرف - سوف يدخل على هذه النظرية المعدلة تعديلات أخرى فى « المعرفة الإنسانية » .

إن رسل - كما عرفنا فى الفصل الأول - يستخدم لفظ « الأحداث » ليدل على النسيج الذى يتركب منه العالم كله ، وهو باستخدامه للأحداث بوصفها جزئيات

"Professor Dewey's" essays on Experimental logic", p. 25.

(١)

ibid., p. 33.

(٢)

Lovejoy, The revolt against dualism, p 190f. Haka, Critical realism, p. 26f Joske,

(٣)

Material objects, p. 130f; Williams, Principles of Empirical Realism, Charles G.

Springfield, Illinois, U.S.A., 1966, p. 133f. De Laguna, Th, "The logical analytic

Method in Philosophy", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*,

Vol. XII, 1915, pp 461-2.

وجوده يحاول التغلب على بعض الصعوبات التي واجهت نظرية « المظاهر » في آرائه المتقدمة . كما يحاول جعل عالمه يقرب من عالم الحس المشترك ، هذا العالم الذي يوجد مستقلاً عن أى ملاحظه^(١) ، فإذا كان رسل في نظريته المتقدمة يتفق مع ما يقره الحس المشترك في أن ما نراه هو فيزيقي ، وهو - بمعنى ما - خارج العقل ، إلا أن الحس المشترك كان في اعتقاده مخطئاً في افتراض أن ما نراه يستمر في الوجود في الوقت الذي لم نعد ننظر إليه^(٢) ، أقول إذا كان رسل في نظريته المتقدمة يذهب هذا المذهب فإنه يأتي في هذه المرحلة التي نبدأ في الحديث عنها ليقول :

إنني أجد نفسي غير قادر بطريقة مشروعة على الإعتقاد بأن الشمس لم تكن موجودة في اليوم الذي كانت فيه محجوبة بالسحب في كل مكان، وإن اللحم داخل الفطيرة يأتي إلى الوجود في اللحظة التي أفتح فيها الفطيرة. إنني أعرف الإجابة المنطقية على مثل هذه الاعتراضات ، ويوصى رجل منطقي أعتقد بأنها إجابة طيبة . ومع ذلك فإن الحجج المنطقية لا تميل إلى القول بأن ليس هناك أحداث لا ذهنية ، بل تميل فقط إلى القول بأننا لا نملك الحق في الشعور بوجودها على وجه يقيني . ومن ناحية أخرى نجد نفسي في الواقع معتقداً فيها على الرغم من كل ما يمكن أن يقال ليغريني على وجوب التثك حيالها^(٣) .

وكان لقبول رسل - في هذه الفترة - للنظرية العلية للإدراك أثرها في التعديلات التي أدخلها على نظريته في الموضوعات المادية ، وهو على اقتناع تام بصحة هذه النظرية وتصيبه الدهشة حين يجدها تعالج على صورة تكون عليها موضع مناقشة^(٤) . وعلى أساس هذه النظرية يجد رسل أساساً يدعم به تسليمه بالأحداث التي لا تقع في الإدراك تلك التي تكون مرتبطة بإحساساتنا ، فضلاً عن تسليمه بإدراكات الآخرين من الناس ، وإلا لكان العالم المادي قائماً على نظرية « انحصار الذات على نفسها » (الأنانه) Solipsism ، وهي النظرية القائلة بأنني وحدي الموجود ، وهي نظرية لا يمكن الاعتقاد فيها جدياً على الرغم من أنه من الصعب دحضها^(٥) .

U.G.M., p. 107.

(١)

Fritz, op. cit, p. 168.

(٢)

Philosophy, pp. 301-2.

(٣)

R to G., p. 702.

(٤)

Philosophy, p. 302, HK, part 111, ch. 11.

(٥)

ولكن لا يعنى قبول رسل للنظرية العلية للإدراك وتسليمه بوجود أحداث لا ذهنية كذلك التي تؤدي قوانين . الفيزيقا إلى استدلالها^(١) أنه تخلي عن محاولته « بناء » الأشياء المادية . فالنظرية العلية للإدراك لا تستلزم أن هناك « علة » واحدة للإحساسات المختلفة « بموضوع » ما ، ولا تتطلب وجود موضوع مادي دائم ، فالموضوع المادي الدائم لا يزال بالنسبة لرسل « بناء » ، وكل ما هنالك أنه بناء من مجموعة من الأحداث المشتملة على تلك الأحداث المستمرة علينا مع المدركات الحسية لذلك « الموضوع » ، فلسنا هنا في حاجة إلى التحدث عن « علة » إدراكاتنا الحسية ، بل تفسير الموضوعات المادية بوصفها فئات من المدركات الحسية ، والأحداث المرتبطة . بها والمستمرة معها^(٢) .

وهكذا يكون الإجراء الذي اتبعه رسل في نظريته المتقدمة هو نفس الإجراء الذي اتبعه في نظريته « المعدلة » ، فقطعة المادة بناء من أحداث ، أعني مدركات الحسية ومدركات الآخرين والأحداث التي لا تقع في الإدراك . فكل هذه الأحداث تقع منظمة حول مركز ، وهذا المركز لا يجب تصوره على أنه نقطة^(٣) ، بل على أنه مقدار volume ، قد يكون صغيراً كإلكترون أو كبيراً كالنجم^(٤) . ولكن لما كان رسل يسلم بما تقوله الفيزيقا فإنه يسلم بأن المادة برمتها إنما تتركب من نوعين من الواحدات : الإلكترونات والبروتونات ، وعلى ذلك فحين نتحدث عن « بناء المادة » إنما نتحدث بالأحرى عن الإلكترونات والبروتونات . ولكن هل يعنى ذلك أن الإلكترونات والبروتونات من النسيج التي يتركب منه العالم ؟
أن الإلكترون^(٥) ليس من النسيج الذي يتركب منه العالم ، إذ هو مجموعة من

ibid., p. 302.

(١)

Fleitz, Bertiod Rissell construction of external world, P. 170.

(٢)

(٣) « النقطة » أو « النقطة - اللحظة » هي أيضاً « بناء » ، ويعرفها رسل بأنها « مجموعة أحداث تتوافر فيها الخاصيتان التاليان :

(أ) كل عضوين في المجموعة متصاحبان .

(ب) ليس هناك أى حادثة خارج المجموعة تكون متصاحبة مع كل عضو من أعضاء المجموعة (A. of matter, pp. 294-5.) وبنفس هذه الطريقة تكون اللحظات أيضاً « بناء » (Philosophy, pp. 288-9.)

A. of matter, P. 217.

(٤)

(٥) حين يتحدث رسل عن « الإلكترون » إنما يتحدث أيضاً عن « البروتون » ، ما دام كل ما يقال عن أولهما يقال عن ثانيهما (A. of matter, p. 319.)

الأحداث مترابطة معاً بطريقة معينة . والإلكترون - في اعتقاد رسل « قد » يكون « شيئاً » ، ولكن من المستحيل تماماً الحصول على أى دليل لهذا الاحتمال أو ضده . وهو بذلك احتمال غير ذات أهمية من الناحية العلمية ، لأن مجموعة الأحداث لها جميع الخواص المطلوبة^(١) . ومع أن رسل ينسب إلى الإلكترون « واقعاً » ما وإلا « لا نزلق العالم الفيزيقي خلال أصابعنا كقنديل البحر »^(٢) فإن كل ما نستطيع اكتشافه هو في اعتقاده : (أ) مجموعة من الأحداث تنطلق خارجة من مركز - وعلى سبيل الدقة الأحداث التي تولف الموجة الضوئية - وتكون هذه الأحداث منسوبة بشكل فرضي إلى « علة » في ذلك المركز ، و (ب) مجموعة من الأحداث متشابهة إلى حد ما في أزمنة أخرى ترتبط بالمجموعة الأولى بقوانين الفيزيكا ، وبالتالي تكون منسوبة إلى نفس العلة الفرضية في الأزمنة الأخرى . فكل ما يجب افتراضه هو سلسلة مجموعات الأحداث المترابطة بقوانين يمكن اكتشافها . وهذه السلسلة يمكن أخذها على أنها تعريف « المادة » . ولا يستطيع أحد - فيما يرى رسل - أن يقول شيئاً عما إذا كانت هناك مادة بأي معنى آخر^(٣) . وبذلك يرفض رسل رفضاً قاطعاً وجود عنصر دائم يقوم بذاته يسمى « مادة » أو « شيئاً مادياً »^(٤) .

وهكذا نلاحظ أن الأشياء « أو الموضوعات المادية » لا تزال في هذه المرحلة التي نتحدث عنها « بناعات منطقية » موافقة من فئات من أحداث تشتمل على تلك الأحداث المرتبطة علياً مع المدركات الحسية . والفرق الرئيسي بين هذه النظرية والنظرية المتقدمة هو أن رسل هنا قد سلم بالأحداث غير المدركة . وجعلها جزءاً من « بناء » الموضوعات المادية ، في حين أنه في النظرية المتقدمة قد افترض « الجوانب » أو « المظاهر » غير المدركة ، إلا أنها لم تلعب دوراً ملحوظاً في عملية « البناء » حيث كان يهدف إلى بناء الموضوعات المادية من « المعطيات الصلبة » وحدها .

ونصل الآن إلى المرحلة الأخيرة من تطور أفكار رسل عن المادة والموضوعات

A. of matter, P. 247.

(١)

ibid, P. 319.

(٢)

philosophy, P. 124.

(٣)

A. of matter, ch. xx[11

(٤)

المادية كما عرضها في « المعرفة الإنسانية » (١٩٤٨) ، وكما أشار إليها بإيجاز ووضوح من « فلسفتي كيف تطورت » (١٩٥٨) . ونلاحظ في هذه المرحلة أن الخطوط الرئيسية لآرائه كما رأيناها في المرحلة السابقة لا تزال تتردد بصورة أو بأخرى في هذه المرحلة الأخيرة . إلا أننا نلاحظ هنا بعض التعديلات والإضافات على تلك المرحلة .

ولعل أول ما نلاحظه هو أن مبدأ « البناء » بالمعنى الذي كان يستخدمه به رسل أعنى « كلما كان ذلك ممكناً ، استبدل بالاستدلالات البناءات المنطقية » لم يعد يلعب كل الدور في تفسير « الأشياء » ، بل نجد مبدأ « الاستدلال » نفسه يشارك مبدأ « البناء » في مثل هذا التفسير ، على وجه لا يصل معه إلى الموضوعات المادية بالبناء وحده بل بالاستدلال أيضاً ، أو بعبارة أخرى « بمخيلط من الاستدلال والبناء المنطقي » (١) .

والواقع أن رسل في كتاباته المتأخرة قد سمح لنفسه باستدلالات لم يكن يجد الدليل الكافي على الاستدلال عليها من قبل . ففي كتاباته المتقدمة قد سمح لنفسه كما رأينا — باستدلال « المعطيات الحسية الممكنة » و« عقول الآخرين » ، إلا أنه فيما يبدو — لم يكن يجد الدليل الكافي من الناحية العامة لاستدلالها ، فظهرت كأنها مجرد « افتراضات » معقولة ، ولكن دون سند من قاعدة أو قانون ، أو بعبارة أخرى بدت « استدلالات غير منطقية » على أساس أن الاستدلالات بالمعنى الدقيق قد لا تكون إلا استدلالات استنباطية . وهذا ما أنكره في كتاباته المتأخرة متحدثاً عن « الاستدلال غير البرهاني » بوصفه استدلالاً علمياً . وهذا النوع من الاستدلال يقوم على مبادئ خارج نطاق المنطق الاستنباطي كما يطبق في المنطق والرياضيات البحتة . لقد تحقق رسل من أن كل الاستدلالات المستخدمة من جانب الحسن ، المشترك والعلم هي من نوع مختلف عن المنطق الاستنباطي . فتلك الاستدلالات تكون على صورة بحث تكون المقدمات صادقة وخطوات التفكير صحيحة وتكون النتيجة محتملة فقط (٢) ، وهذا ما جعله يبحث موضوع الاستدلال غير البرهاني بوصفه الاستدلال العلمي الذي يحتاج إلى مبادئ زائدة عن المنطق لا يمكن البرهنة عليها ،

أى هي مبادئ غير مبرهن عليها بالمعنى المنطقي . وقد تناول رسل هذا النوع من الاستدلال في الجزء الرابع من « المعرفة الإنسانية » ، وذكر حصراً لمصادراته في الفصل التاسع من هذا الجزء ، ثم جاء في الفصل السادس عشر من « فلسفتي كيف تطورت » ليتناول هذا الموضوع بشيء من الوضوح .

والمصادرات الخمس^(١) التي يذكرها رسل تعتمد أساساً على رأيه القائل أن العالم مؤلف من أحداث ، وهو الرأى الذى أخذ به في « تحليل المادة » و« موجز في الفلسفة » وتدور معظمها حول تفسير هذه الأحداث ، وما يمكن استدلاله منها ، حتى لقد تناول « فرتز » المصادرات الأربع الأولى بوصفها خصائص للأحداث^(٢) .

ولما كنا قد تحدثنا عن الأحداث بما يبنى بأغراضنا الحالية ، فسوف نتحدث عن هذه المصادرات بوجه عام من حيث علاقتها عموماً بالاستدلال غير البرهاني وبرأى رسل في الموضوعات المادية .

ولعل مصادرة شبه الدوام quasi-permanence هي المصادرة ذات الأهمية الخاصة بالنسبة لنا في هذا الموضوع ، لأن استخدامها الأساسى هو أنها نحل محل فكرتى « الشيء » و « الشخص » كما يستخدمها الحس المشترك على وجه لا ينطوى على مفهوم « العنصر » . وقد صاغها رسل على الوجه التالى :

(١) وضع رسل المصادرات الخمس التي ذكرها تحت العناوين التالية :

١ - مصادرة شبه الدوام ،

٢ - مصادرة الخطوط العلية القابلة للانفصال ،

٣ - مصادرة الاستمرار الزماني - المكاني ،

٤ - المصادرة المتعلقة بالبنية ،

٥ - مصادرة التمثيل . انظر في ذلك : HK. P. 506 f. My Ph. D., P. 20 f.

تكن أى حادثة ، فإنه يحدث غالباً أن تكون هناك فى زمن مجاور حادثة ، فى موضع مجاور شبيهة جداً بالحادثة (١) .

وتبعاً لهذه المصادرة يكون « الشيء » سلسلة من مثل هذه الأحداث (٢) . فإن « الشيء » (أو « قطعة المادة ») ليس كائناً وحيداً باقياً وثابتاً ، بل هو خايط من أحداث لها نوع معين من الارتباط العلى بين كل منها . وهذا النوع هو ما يسميه رسل « شبه الدوام » (٣) ، فالمنزل (٤) — كشرح لهذه المصادرة أو « القانون العلى » — لا يعد مركباً من حادثة أو أكثر تبقى حتى يتحطم المنزل ، بل يتركب من سلسلة أحداث على وجه تكون معه هذه الأحداث التى يتركب منها فى لحظة معينة ليست هى نفس الأحداث التى يتركب منها فى لحظة سابقة قليلاً أو لاحقة قليلاً ، بل تكون مشابهة لها تماماً .

والجسم الإنسانى أيضاً يبقى لفترة معينة من الزمن ، مع أن الذرات والجزيئات التى يتركب منها ليست دائماً هى . والفوتون الذى يسافر من النجمة إلى العين الإنسانية يظل باقياً خلال رحلته ، وإلا لما كان فى استطاعتنا أن نحدد ما نعينه برؤية النجمة . إلا أن كل هذه الأنواع من الدوام هى من قبيل ما يحدث عادة ، وليست مستحيلة على التغير ، فما تقوله هذه المصادرة هو أنه إذا كانت هناك حادثة ، فإنه يكون هناك عادة فى وقت مجاور وفى مكان مجاور حادثة ما كبيرة الشبه بالحادثة الأولى ، ومن الممكن بوجه عام اكتشاف قانون ما يحدد على وجه التقريب اختلافها الطفيف عن الحادثة الأولى ، ومثل هذا المبدأ ضرورى لتفسير الدوام لكثير من « الأشياء » دواماً تقريبياً ، وأيضاً لتفسير

HK, P. 506. My Ph. D., P. 202.

(١)

ويعبّر رسل عن هذه المصادرة فى موضع آخر بوصفها قانوناً عليماً على الوجه التالى : إذا كانت حادثة ما فى زمن معين ، فإنه يكون هناك فى زمن متقدم بفترة وجيزة أو متأخر بفترة وجيزة حادثة أخرى فى موضع مجاور شبيهة تماماً (HK, P. 507.)

ibid, P. 507.

(٢)

KH, p. 476

(٣)

Fritz, op. cit, p. 191.

(٤) هذا المثال مأخوذ عن

الاختلاف بين إدراكنا لـ « ا » وإدراكنا لـ « ب » إذا كان « ا » ، ب نجمين نراهما معا ^(١) .
 فلا تكون الأشياء إذن عناصر دأمة بل فئة من الأحداث الشبه دأمة . ولكن إذا
 كانت فكرة « العنصر » مرفوضة فإن هوية « الشيء » أو « الشخص » في الأوقات المختلفة
 يجب تفسيرها على أنها مشتملة على ما يسميه رسل « الخط لعلّي » ^(٢) ، ويقصد به رسل
 سلسلة من الأحداث لها الخاصية التالية : من أى حادثة يمكن أن يكون هناك شيء
 مستدل عليه بالنسبة للأحداث المجاورة لها في السلسلة . وهذا ما تعنيه المصادرة الثانية ^(٣) .
 ووجود مثل هذه الخطوط العلية هو الذى جعل تصور « الأشياء » مفيداً للحس المشترك ،
 وتصور « المادة » مفيداً للفيزيقا . وكون الخطوط العلية تقريبية وغير دأمة وغير كلية هو
 ما أدى بالفيزيقا الحديثة إلى رفض تصور « المادة » على أنه تصور غير مقنع ^(٤) .
 إن السلسلة العلية هي دائماً سلسلة متصله Contiguous ، فحينما يكون الارتباط
 العلى بين حادثتين غير متصلتين ، فيجب أن يكون هناك حلقات متوسطة في السلسلة العلية
 كل منها متصل بما يليه . وبعبارة أخرى هناك عملية مستمرة بالمعنى الرياضى ، وهذا
 ما تقوله المصادرة الثالثة ، وهي من الواضح أنها تفترض مقدماً الخطوط العلية كما
 أنها لا تتعاق بدليل على الارتباط العلى ، بل بالاستدلال في الحالات التى يكون فيها
 الارتباط العلى قد أقيم بالفعل . وهي تسمح لنا بالاعتقاد بأن الموضوعات الفيزيقية تكون
 موجودة حين لا تكون موضع إدراك ، بل ويرى رسل أن كثيراً من استدالاتنا الخاصة
 بالحوادث التى لا تقع تحت الملاحظة سواء في العلم أو عند الحس المشترك تقوم على هذه
 المصادرة ^(٥) .

ويرى رسل أن مفهوم « البنية » Structure ذو فائدة في الاستدلال غير البرهانى ،
 إذ يبدو من المعقول أن نفترض أنك لورأيت حمرة في اتجاه وزرقة في اتجاه آخر ، لكان
 هناك اختلاف بين ما هو واقع في أحد الاتجاهين وما هو واقع في الاتجاه الآخر . ويترتب
 على ذلك أنه على الرغم من أننا قط نضطر إلى التسليم بأن العلل الخارجية لإحساساتنا باللون

My ph. D., p. p. 197-8.

(١)

HK, p. 476.

(٢)

ibid., p. 508 My Ph. D., pp. 202-3.

(٣)

My ph. D., p. 198.

(٤)

HK, p. 509 My Ph. D., P- 203.

(٥)

ليست ملونة بنفس المعنى الذى تكون فيه إحساساتنا ملونة ، إلا أنك حين ترى نموذجاً لونياً فيجب أن يكون نموذجاً مشابهاً فى علل إحساساتك اللونية^(١) وهذا هو مضمون المصادرة الرابعة^(٢). وهى تتعلق بالظروف المعينة التى يكون فيها الانتقال بالاستدلال إلى الارتباط العلى مضموناً . وهذه الحالات هى تلك التى يكون فيها عدد من الحوادث المتشابهة من حيث البنية مجمعة حول مركز^(٣) .

وأوضح مثال يقدمه رسل ليظهر طبيعة البنية المكانية الزمانية هو : لنفرض أن أ يقرأ بصوت مسموع . وب يدون ما يسمعه من أ ، وأن ما رآه أ فى الكتاب متطابق حرفياً مع ما كتبه ب ، فن التناقض أن تنكر الارتباط العلى بين أربع مجموعات من الأحداث أى : (١) ما هو مطبوع فى الكتاب . و (٢) الأصوات التى صدرت عن أ وهو يقرأ بصوت مسموع ، و (٣) الأصوات التى سمعها ب . و (٤) الألفاظ التى دونها ب . ونفس هذا يصدق على آلة التسجيل وما يصدر منها عن موسيقى . فهذه كلها متشابهة من حيث البنية^(٤) .

أما المصادرة الخامسة فهى الخاصة بالتمثيل ، وعن طريقها يستدل رسل على وجود عقول الآخرين من الناس^(٥) .

هذه هى مصادرات الاستدلال العلمى^(٦) ، تلك التى تجعل من استدلالنا استدلالاً صحيحة . وبالتسليم بهذه المصادرات يكون رسل قد وضع مبادئ للاستدلال ، ذلك الذى كان مبدؤه فى « البناء » يلاحقه « كلما أمكن ذلك » لكى يضمه إلى حظيرته . وبذلك لا تصبح الموضوعات الفيزيقية « بناء » خالصاً أو « استدلالاً » خالصاً ، بل تصبح خليطاً منهما . وكأنى برسول قد حاول التوفيق بين واقعته المتقدمة أيام « مشاكل الفلسفة »

My ph. D., p. 198.

(١)

HK, pp. 510-1; My ph. D., pp. 203-4.

(٢)

ibid., p. 510.

(٣)

My ph. D., pp. 198-9.

(٤)

ibid., P. 204; HK, pp. 511-2.

(٥)

Gotlind, F. B.,

(٦) انظر تفسير هذه المصادرات ومناقشتها كتاب

Russell's Theories of Causation, Almqvist & Wiksell, Boktryckeri AB, Uppsala, 1952.

ونزعته البنائية للموضوعات الفيزيقية، فوقع في كتاباته المتأخرة صلحاً بين المرحلتين ليجعل لكل من « الاستدلال » و « البناء المنطقي » دورة في تفسير « الأشياء » أو « المادة » .

ولكن لا يعنى إدخال عنصر الاستدلال بالنسبة للموضوعات المادية أن رسل قد تخلى عن آرائه السابقة في عدم تقرير وجود مثل هذه الموضوعات بوصفها عناصر دائمة ، فهو لا يزال — من الناحية المعرفية على الأقل — ينكر مثل هذا الافتراض الذى لا مبرر له . وهنا نصل إلى سؤالنا الهام وهو : ما مبررات رسل فى تمسكه بعدم تقرير الموضوعات المادية التى يقرها الحس المشترك ، حتى ولو صح أن هذا الإنكار يستمولوجى فى أساسه ؟ وقد يبدو هذا السؤال — بعد هذا الطريق الطويل الذى قطعناه مع رسل وأدلته — سؤالاً ليس له هنا ما يبرره . إلا أنه فى — اعتقادنا — ما زال سؤالاً هاماً ، وخاصة فى هذه المرحلة التى نتحدث عنها . إذ قد يقال أن رسل كان قد رفض التسليم « بالأشياء » كما يفهمها الحس المشترك على أساس أننا لا نكون منها على إدراك مباشر ، ولا يمكن البرهنة على وجودها مما نعرفه مباشرة . إلا أنه جاء فى هذه المرحلة الأخيرة ليسلم بمصادرات ومبادئ لا يمكن البرهنة عليها بما يقع فى الخبرة ، وكل ما يقدمه لها من تبرير هو أنها ضرورية فى الاستدلالات التى نسلم بصحتها جميعاً ، ولكنها لا تقبل البرهنة بأى معنى صورى (١) .

وهنا قد يقال : ألا نسلم جميعاً (بوصفنا الحس المشترك) بوجود « الأشياء » ؟ ألا يعتبر هذا مبرراً كافياً للتسليم بوجودها ؟ لا أعتقد أن رسل يوافقنا على هذا القول نظراً لغموض معرفتنا المشتركة وذاتيتها . وهنا قد يقال أن هناك احتمالين لرفض رسل لتصور « الأشياء المادية » كما يفهمها الحس المشترك : الأول أن يكون هذا الرفض راجعاً إلى تطبيق مبدأ الاقتصاد ، وهو اسم آخر لقاعدة « نصل أوكام » ، والثانى أن يكون الرفض آتياً من مسابرة رسل للفيزيقا النظرية أو على الأقل فهمه لها .

إلا أن مبدأ الاقتصاد قد يؤخذ بمعنى آخر تكون له تطبيقات أخرى لا تصل إلى النتيجة التى توصل إليها رسل . فمن الواضح أن رسل يأخذ هنا قاعدة « نصل أوكام » (أو مبدأ الاقتصاد) على أنها قاعدة أنطولوجية عامة يجتربها الكائنات « الزائدة » ليلقى بها بعيداً عن دائرة الموجودات اليقينية . أليس من الغريب — فيما يذكر بعض الباحثين — أن يُستخلم « نصل أوكام » ليزيل معتقداً أساسياً من معتقدات التفكير الجارى وهو أن هناك أشياء

لها كفيات^(١). وعلى ذلك يبدو تطبيق هذه القاعدة هو الأساس الذي استغنى به رسل عن «أشياء» الحس المشترك، فما دامت «فئة الأحداث» تبنى بالأغراض التي تحققها «الأشياء» فإن الاقتصاد المنطقي يتطلب الاستغناء عن هذه «الأشياء».

إلا أن مبدأ الاقتصاد قد لا يكون مطبقاً على «الأشياء» بل على «المبادئ»، وهذا ما يؤكد «وليامز»، الذي يرى أن هناك أربعة عناصر لهذا المبدأ يؤدي إنكار أحدها إلى تطبيقات مضللة له، والعناصر الأربعة هي: (١) أن الاقتصاد المنطقي يتطلب قلة من «المبادئ المستقلة» قدر الإمكان، و (٢) أنه لا يفترض كمية من «المادة» صغيرة قدر الإمكان، ذلك لأن نصل أوكام لا يمنعنا من أن نكثر من كتل المادة الأولى ومن الحمولة الغليظة gross tonnage، بل يمنعنا من تكاثر القوانين والعناصر الصورية والسمات المحددة. وأنه (٣) لا يفترض أن القضايا السالبة أفضل من الموجبة، فافتراض الوجود ليس هو الوجود بالنسبة للافتراض، فافتراض أن غير موجود على الإطلاق ليس هو أنه لا افتراض هناك عن! على الإطلاق، وأخيراً (٤) أنه لا يتضمن ذلك النوع من الامتناع عن كل الافتراضات ذلك الامتناع الذي يكون مجرد امتناع عن العملية الاستقرائية. فالفرض الاقتصادي لا يكون له ميزة عن الفرض اللاعقصادي إلا إذا كان يعطى!، ويشرح على الأقل، الكثير من الوقائع كالفرض اللاعقصادي^(٢).

ويتهى «وليامز» إلى معارضة رسل في تصوره للموضوعات المادية، ويصف إنكاره لها على أنه «فرض ذاتي»، ويصف مذهبه أيضاً على أنه نزعة ذاتية، تلك النزعة التي يراها في أفضلها وعبوبها شبيهة بعلم الفلك القديم، فبينما كان علم الفلك القديم يفسر الظواهر الفلكية بكثير من المبادئ، فقد جاء علم الفلك الحديث ليقال من هذه المبادئ إلى أقل عدد ممكن. وعلى ذلك فالاعقصاد لا يكون في النسيج بل في المبادئ^(٣) وبذلك قد لا يكون نصل أوكام أو مبدأ الاعقصاد أساساً مقنعاً لعدم تقرير «الأشياء» أو «المادة» ونصل بذلك إلى الاحتمال الثاني الذي قد يبدو مرجحاً وهو أن رسل قد حاول في نظريته

Lake B.L., A Study of Metaphysical Disputation, (unpublished), a these for Ph. D., (١)
London University, 1955, P. 107.

Williams, Principles of Empirical Realism. P. 133.

ibid, pp. 133-4

(٢)

(٣)

عن الموضوعات. المادية ترير الفيزيكا التي يسلم بمحقاتها ، ولعل هذا ما جعله يتحدث عن عالم الحس المشترك باللغة الخاصة بالفيزيكا مما أدى به إلى تفسير الأشياء على صورة تبدو مخالفة للصورة التي يفهمها الحس المشترك . إلا أن ذلك لا يعنى أن المسئولية في ذلك تقع على عاتق الفيزيكا ولغة العلم ، فللعلم لغته الخاصة التي يتناول بها الأشياء ، أما أن نترجم لغة عالم الحس المشترك إلى لغة العلم ، فهذه بلاشك مسئولية من يقوم بهذه الترجمة . إن رسل يؤكد أن رفضه لأشياء الحس المشترك إنما ترجع إلى أساس علمي ، فهو يقول : « إنني لم أرفض الحس المشترك إلا حيث كانت هناك حجة علمية غاية في الوجاهة تقف ضده »^(١) . وكان التسليم إذن بالموضوعات المادية والإقرار بوجودها أمر بتعارض حجة علمية وجيهة . وهنا يبدو الأمر محيراً إلى حد بعيد ، فقد كان رسل يعتبر افتراض وجود الأشياء المادية افتراضاً لا ضرورة له ما دامت فئة المظاهر أو الجوانب أو الأحداث تؤدي الغرض الذي يؤديه تصور الأشياء المادية ، إلا أننا هنا نلاحظ أن افتراض وجود هذه الأشياء ليس مجرد افتراض «غير ضروري» ، بل هو افتراض «خاطيء» لأنه — حسب هذا الرأي — يتعارض مع حجة علمية وجيهة .

إلا أن ذلك قد يوحي بتعارض حاد بين ما يقوله العلم وما يقره الحس المشترك ، فهل هناك حقيقة مثل هذا التعارض ؟ قد يكون من الخطورة على كل من حقائق العلم ومعتقدات الحس المشترك أن نسلم بمثل هذا التعارض . حقيقة أن فلسفات العلم — كما لاحظ «باب» — قد توحي بوجود فجوة بين العالم كما يصفه العلم ، والعالم كما هو واقع في خبرة الحس المشترك ، إلا أن ذلك زاجع إلى سوء فهم للمنهج العلمي . فالجزئيات ليست ساخنة وليست ذات رائحة ، ولكن لا يترتب على ذلك أن الغاز — وهو من المفترض أنه تجمع من هذه الجزئيات — تعوزه مثل هذه الصفات . وبالمثل فإن الصلابة أو الشدة لا يمكن أن تُنسب إلى الإلكترون ، ولكن لا يترتب على ذلك أن المنضدة — التي تفترض الفيزيكا أنها مركبة من الإلكترونات — تفتقر إلى مثل هذه الصفات . ومثل هذا يمكن أن يقال في علم النفس ، ألا يخبرني عالم النفس — فيما يقول «باب» — أن شعوري بالازدراء تجاه الشباب ليس في الحقيقة شعوراً بالسمو كما أعتقد ، بل هو على العكس شعور بالدونية ،

وهو شعور أحاول تغطيته بموقفي المتسامي . فعالم النفس هنا لم ينكر وجود الشعور المتسامي وكل ما هنالك أنه يفسره على أنه تغطية للشعور بالدونية^(١) .

ولو صح ذلك لكان من الممكن تفسير موقف رسل بأنه موقف « المفسر » الذي يحاول شرح أشياء الحس المشترك بردها إلى مكوناتها اليقينية دون أن يهدف إلى إنكار هذه الأشياء ، بل كل ما يهدف إليه هو تقديم الأسس الأبيستمولوجية اليقينية التي يقوم عليها اعتقادنا بوجود « الأشياء » ، ولكن بينما يركز رسل على هذه الأسس أو المكونات اليقينية ويطابق بينها وبين « الأشياء » نرى الحس المشترك يتجاهل هذه المكونات ويركز فقط على الأشياء . إلا أن هذا القول لا يقلل — على فرض صحته — من التعارض القائم بين عالم رسل « المستدل عليه » و « المبنى » وبين عالم الحس المشترك المعروف بطريقة مباشرة . بل على العكس يؤكد هذا التعارض ، لأننا حتى ولو سامنا جدلاً بالدوافع الأبيستمولوجية لهذا الرأي ، فإن النتيجة الأنطولوجية التي يؤدي إليها لا تتفق على الإطلاق مع الحس المشترك . فالنتيجة هنا — عند رسل — أن « الأشياء » مردودة كلية إلى مسلسلات الأحداث على وجه لم تعد معه ضرورة لافتراض هذه الأشياء . حقيقة أن رسل « لم ينكر » أشياء الحس المشترك إلا أنه في نفس الوقت لم يقرها . فوقفه حيالها « لا أدرى » ، بل أن استخدامه لنصل أوكام مجال الأشياء المادية قد يوحي — من الناحية الأنطولوجية — بما هو أكثر من الموقف المأدري . وثمة مسألة أخرى أساسية نختم بها حديثنا هنا وهي أن رسل كان يهدف من إعادة بناء المادة والموضوعات المادية ردها إلى مكوناتها اليقينية ، أو — إذا أردنا مؤقتاً الابتعاد عن لفظ « الرد » — كان يهدف إلى التعبير عما هو موضوع موضع الشك بما لا يكون موضع شك ، سواء كان هذا الأخير المعطيات الحسية أو الأحداث أو حزم الكيفيات . فإن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : هل استطاع رسل أن يحقق مثل هذا الهدف بالنسبة للموضوعات المادية ؟ إن رسل — في اعتقادي — قد أخفق في ذلك . وقد لا يكون هذا الإخفاق راجعاً إلى خطأ في منهجه المنطقي ، بل هو راجع إلى نفس الأسس الأبيستمولوجية التي قد نفسر بها موقفه . فإذا كان الهدف — كما أشرنا الآن — هو إحلال ما هو يقيني محل ما هو عرضة للشك ، لترتب على ذلك أنه لو كانت الجزئيات التي يريد أن « يبني » العالم منها أو يستدل عليه عن طريقها هي في أساسها غير يقينية لما تحققت الهدف من كل بنائه المنطقي . ولا

كانت معرفة هذه الجزئيات جزءاً من معرفتنا الإنسانية ، لكان السؤال الآن : هل معرفتنا الإنسانية يقينية في اعتقاد رسل ؟

لعل الإجابة الواضحة لرسل على هذا السؤال الأخير هي إجابة بالنفي ، وبذلك لم يستطع رسل أن يجد المعرفة اليقينية التي كانت مطلبه طوال حياته الفلسفية . فجاء في أعماله الأخيرة ليقم فلسفته على « مصادرات » ، ويلجأ إلى النتائج العملية التي لا يمكن تبريرها بأي نوع من المعايير النقدية التي قال بها في فلسفته المتقدمة ^(١) . فإذا كانت أول عبارة افتتح بها رسل كتابه « مشاكل الفلسفة » (١٩١٢) هي السؤال : « هل يمكن أن تكون هناك أي معرفة في العالم لا يمكن لأي عاقل أن يشك فيها ؟ » فإن الإجابة على هذا السؤال تظهر في أواخر سطور كتابه « المعرفة الإنسانية » (١٩٤٨) على الوجه التالي « . . . إن المعرفة الإنسانية جميعها معرفة غير يقينية وغير دقيقة وجزئية ^(٢) » .

ثانياً : بناء العقل

لقد تخلص رسل كما عرفنا من قبل — من الثنائية السيكو — فيزيقية ، واعتق تحت تأثير وليم جيمس والواقعيين الأمريكيين الجدد مذهب الواحدية المحايدة ، وأصبح منذ ذلك الوقت على اقتناع بأن العقل والمادة يتركبان من نفس « النسيج » ، وكل ما بينهما من اختلاف هو اختلاف القوانين العلمية التي يخضع لها كل منهما . فإن « الأحداث » هي النسيج الذي يؤلف ما هو « ذهني » وما هو « فيزيقي » ، فإذا خضع هذا النسيج للقوانين العلمية السيكولوجية كان « ذهنياً » وإذا خضع للقوانين العلمية الفيزيقية كان « فيزيقياً » . وقد رأينا كيف استطاع رسل « بناء » الموضوعات المادية من هذه الأحداث . وسيلتنا هنا إلى التحدث عن بناء العقل أو الظواهر الذهنية .

ولعل ما ذكرناه عند حديثنا عن « النسيج » ، وخاصة المدركات الحسية والصور الذهنية ما يلقى الضوء على طبيعة العقل كما يفهمه رسل . لهذا فسوف نركز في هذا الجزء على بعض الموضوعات التي لم نأت عليها ضوءاً كافياً في حديثنا السابق ، وذلك لإبراز الملامح العامة لتصوير رسل للعقل والظواهر الذهنية .

Wood. A, Bertrand Russell the passionate sceptic, P. 196.

(١)

HK, p. 527, ibid, p. 192f.

(٢)

فلسفة برتراند رسل

ولعل أول ما يجب ذكره هنا هو رفض رسل لفكرة « الوعى » بوصفه كائناً ، أو « الذات » بوصفها شيئاً مابيناً للموضوع . ففي « تحليل العقل » يبدأ رسل نقده لفكرة « الوعى » بذكر الطرق التى نكون بها « على وعى » ، ويعدد فى هذا الشأن طرقاً عدة : فهناك أولاً طريق الإدراك الحسى ، وفى هذا الطريق يكون الإدراك الحسى أوضح الأمثلة على « الوعى » ، فنحن نكون « على وعى » بشئ ء حين نكون على إدراك حسى به . وهناك ثانياً طريق « الذاكرة » . فحين أسترجع ما فعلته صباح اليوم فإن ذلك يعد صورة من صور الوعى مختلفة عن صورة الإدراك الحسى . وهناك ثالثاً طريق « الأفكار » ، فقد تكون على وعى بصديق لك إما عن طريق رؤيته أو التفكير فيه ، وعن طريق الفكر يمكنك أن تكون على وعى بموضوعات لا يمكن أن تراها مثل الجنس البشرى وعلم الفسيولوجيا . فالفكر بالمعنى الضيق لهذا اللفظ هو صورة من صور الوعى تشتمل على الأفكار فى مقابل الانطباعات أو مجرد الذكريات . وهناك أخيراً طريق « الاعتقاد » فنحن نقول عن شخص ما أنه « على وعى بأنه يبدو أحمرًا » ، ونعنى بذلك أنه يعتقد أنه يبدو أحمرًا ، وهذا طريق مختلف عن الطرق السابقة ، وهو أكثرها تعقيداً^(١) .

وعلى الرغم من اختلاف هذه الطرق فإن هناك عنصراً مشتركاً بينها جميعاً ، وهذا العنصر هو أنها جميعاً تتجه نحو « موضوعات » ، فنحن نكون على وعى « بـ » شئ . فيبدو هنا أن الوعى شئ ، وما تكون على وعى به شئ آخر . فموضوع الوعى ليس ذهنياً ، فى حين أن الوعى لا بد أن يكون ذهنياً . ويعد « برنتانو » خير ممثل لهذا الرأى . وقد طور « مينونج » هذه النظرية وقال بالعناصر الثلاثة التى يشتمل عليها تفكيرنا فى أى شئ ء أعنى ، الفعل والمضمون والموضوع ، فلو كنت أفكر فى جامع الأزهر لوجب تبعاً لنظرية « مينونج » التمييز بين ثلاثة عناصر ممتزجة بالضرورة فى تركيب الفكرة الواحدة : فهناك أولاً فعل التفكير وهو الذى يظل هوومهما يكن ما أفكر فيه ، ثم هناك ما يميز الفكرة هنا عن الأفكار الأخرى ، وهذا هو المحتوى أو المضمون ، وهناك أخيراً جامع الأزهر كموضوع للفكر . فهناك إذن - اختلاف بين محتوى الفكر وما تفكر فيه ما دام الفكر هو « هنا والآن » ، بينما ما نفكر فيه قد لا يكون كذلك ، وبذلك لا يكون فكرنا متطابقاً مع جامع الأزهر . ولو صح ذلك لما كان هناك فكر بدون موضوع ، ولكن الموضوع يجب أن يكون موجوداً بدون الفكر^(٢) .

وقد رأينا كيف رفض رسل فى مرحلة مبكرة فكرة « المحتوى » ، حين طابق بين المحتوى

والموضوع . ويجيء هنا ليرفض فكرة « الفعل » ، ويذهب إلى أننا لا نستطيع من الناحية التجريبية أن نكشف أى شىء مقابل لهذا الفعل المفترض ، ويرى إمكان الاستغناء عنه من الناحية النظرية . ويصف « فعل » مينونج بأنه شبح الذات وهو ما كان يعد في وقت من الأوقات الروح ذات الأصل الرفيع . وهكذا يرى رسل أن « الفعل » أمراً لا يمكن اكتشافه من الناحية التجريبية ، ولا يمكن من الناحية المنطقية استنباطه مما يمكن ملاحظته ^(١) .

وفي رفض رسل لفكرة « الوعى » رفض لفكرة « الذات الواعية » ، أو بعبارة أخرى رفض لفكرة الوعى بوصفه العنصر الاساسى للعقل ، وبذلك يتفق رسل مع وليم جيمس وبقية الاتجاهات التى رفضت فكرة الوعى ^(٢) . كما أن رفضه لفكرة الوعى رفض لثنائية العقل والمادة أو ثنائية ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيق » . وإذا كنا قد أشرنا إلى هذا الموضوع من قبل فإننا لم نناق عليه ضوءاً كافياً ، لأننا هنا لا بد أن نضع رسل وجهاً لوجه مع المعايير والمحكات التى وضعت للتمييز بين ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيق » مؤكدة ثنائية العقل والمادة التى يرفضها رسل ، لئرى موقف رسل من هذه المعايير ، وإلى أى حد استطاع أن يدل على خطئها . ولعل حديثنا عن هذه المعايير وما يمكن أن نلتمسه من رد عليها من جانب رسل ما يلتقى الضوء على فهمه لطبيعة العقل والظواهر الذهنية .

إن رسل — فى الواقع — لم يقدم لنا قائمة لمثل هذه المعايير ليناقشها ويرد عليها الواحد بعد الآخر ، إلا أنه لا شك قد تنبه لها ، وناقش بعضها بشكل مباشر وبعضها الآخر بشكل غير مباشر فى معرض حديثه عن الظواهر الذهنية أو الأحداث الذهنية ، أو فى حديثه عن التمييز بين العقل والمادة . إلا أننا نجد عند بعض الكتاب قائمة بمثل هذه المعايير . وفى حدود ما نعرفه فإن القائمة التى قدمها « فايجل » ^(٣) تعد أكل قائمة فى هذا الموضوع .

ibid., pp. 17-8.

(١)

ibid., P. 22 f.

(٢)

وانظر أيضاً مناقشة لرفض رسل لفكرة الوعى كتاب :

Jager, *The Development of Bertrand Russell's philosophy*, P. 342 .

Feigl, H., "The "mental" and the "physical" *Concepts, theories and the mind-body problem*, (٣)

Minnesota studies in the Philosophy of science, Vol. 11, University of Minnesota press, Minneapolis, U.S.A., 1958, P. 396f.

ويذكر « كويتون » هذه المعايير أيضاً وقد أخذها عن « فايجل » انظر :

Quinton, A. "Mind an matter", *Brain and mind*, op. cit, P. 201f.

كما تعد مناقشته لهذه المعايير طيبة بوجه عام . وسوف تأخذ هذه القائمة أساساً لمناقشتنا ، مركزين فقط ما يراه رسل في هذه المعايير بشيء من الإيجاز .

١ - « الذاتى » فى مقابل « الموضوعى »

أشرنا فى حديثنا عن المدركات الحسية (فى الفصل الأول) إلى معنى « الذاتية » و « الموضوعية » ، وقلنا أن « الذاتية » (أو « الخصوصية ») و « الموضوعية » (أو « العمومية ») ترجعان إلى الاستدلالات الخاطئة والاستدلالات الصحيحة على الترتيب ، فالذاتى بهذا المعنى هو حكم مستدل عليه بطريقة خاطئة . والموضوعى حكم مستدل عليه بطريقة صحيحة . وقد أشرنا أيضاً إلى أن « الذاتية » ليست خاصية من خواص ما هو « ذهنى » فحسب ، بل قد تكون بالنسبة لنا هو « فيزيقى » أيضاً . ومثال آلات التصوير التى تلتقط صوراً لمنظر فى مسرح ، والمشاهدين الذين يرون هذا المنظر نفسه ، وظهور الممثل فى الصور التى تلتقطها آلات التصوير القريبة من المسرح أطول من الصور التى تلتقطها الآلات الأخرى البعيدة عن خشبة المسرح مثال لهذه الذاتية ، تلك الذاتية التى تنتمى - كما يقول رسل - إلى العالم الفيزيقي لا إلى علم النفس ^(١) . كما أن رسل يقرر عدم وجود إحساس « عام » تماماً على الإطلاق ^(٢) ، وهذا يعنى أن كل المدركات الحسية تنطوى على ضرب من الذاتية . فحين ينظر شخصان إلى منضدة ما ، فلا يكون لديهما نفس الإحساسات ، لكنهما يقرران - فى نفس الوقت - أنهما يريان نفس المنضدة . وهكذا يختلط الذاتى بالموضوعى على وجه لا نستطيع معه أن نعد الذاتية معياراً للتمييز بين ما هو ذهنى وما هو فيزيقى .

وثمة نقطة هامة تتصل بهذا المعيار وهى أن رسل يقر بالاستبطان الذاتى ، ويراه مصدراً أصيلاً من مصادر المعرفة ، فى اعتقاده أن وقائع الفيزيقيا - كوقائع علم النفس - يتم الوصول إليها بالملاحظة الذاتية ، فالمدركات الحسية - البصرية والسمعية وغيرها - إنما هى فى رؤوسنا ، والانتقال عن طريق الاستدلال إلى علة خارجية إنما هو استدلال مزعزع إلى حد ما ، وقد يكون خاطئاً ^(٣) ، فعن طريق الملاحظة الذاتية تعرف أن رائحة الصمغ

Philosophy, p. 160.

(١)

A. of mind, p. 119.

(٢)

Philosophy, p. 180.

(٣)

غير لذيدة ، وبالملاحظة الذاتية أيضاً تعرف أن الشمس لامعة ودافئة ^(١) . ولكن لا يعنى ذلك أن معطيات علم النفس ومعطيات الفيزيكا هي هي في العلمين ، فمعطيات الفيزيكا معطيات لعلم النفس ، إلا أن العكس غير صحيح ^(٢) ، ومعنى ذلك أن هناك معرفة في علم النفس لا يمكن أن تكون جزءاً من الفيزيكا . وما يهمنا ملاحظته هنا هو أن رسل يقرر أن المعرفة جميعها تقوم على شيء يمكن أن نسميه - بمعنى ما - « الاستبطان » . ولكن هناك - في اعتقاده - اختلافاً في درجة الارتباط بالأحداث خارج جسم الملاحظ ، فقد يتم هذا الارتباط بسهولة أحياناً ، ويكون مختبراً عن طريق ملاحظين آخرين ، وأحياناً أخرى يكون عسيراً . وفي هذه الحالة الأخيرة لا يكون للآخرين سوى معرفة غير مباشرة ، فيمكن لشخص أن يعرف الكثير عن جسمه وهي معرفة لا تكون لشخص آخر إلا بشكل غير مباشر ، فقد يمكن لشخص أن يرى الثقب في أحد أسناني ، ولكنه لا يستطيع أن يشعر بالألم الذي أشعر به ، وإذا ما أستدل على أنني أشعر بألم في أسناني ، فهو ما يزال بعيداً عن أن تكون له نفس المعرفة التي لدى ، وقد يستخدم نفس الألفاظ ، إلا أن المنبه الذي يجعله يستخدمها مختلف عن المنبه بالنسبة لي . هذا النوع من المعرفة الخاصة هو ما يسميه بالمعرفة « الاستبطانية » ^(٣) .

وعلى ذلك فإن المعطيات « الخاصة » أو « الذاتية » تكون لفرد دون أن تكون لغيره ، في حين أن المعطيات « العامة » أو « الموضوعية » هي ما يمكن أن تكون موضع ملاحظة من جانب أناس كثيرين ، ولكن لما كان عالمنا - تبعاً لرسل - هو عالم مستدل عليه ، ولا نعرفه معرفة مباشرة ، فإن علم النفس يكون هو العلم الأكثر أهمية بين العلوم من حيث كيفية وصولنا إلى هذه المعرفة ، ليس لأنه من الضروري أن ندرس العمليات التي نصل إلى الاستدلال عن طريقها دراسة سيكولوجية فحسب ، بل لأن كل المعطيات التي تعتمد عليها استدلالنا إنما هي معطيات سيكولوجية ، أو بعبارة أخرى هي خبرات لأفراد - لكل منهم خبرته الخاصة . فالعمومية الظاهرة لعالمنا خادعه من جانب ، واستدلالية من جانب آخر ، إذ أن نسيج معرفتنا إنما يشتمل على الأحداث الذهنية في حيوات أناس منفصلين ^(٤) .

ibid, p. 180.

(١)

HK, p. 65.

(٢)

Philosophy, pp. 181-2.

(٣)

HK, pp. 66-7.

(٤)

وهكذا يتضح أن « الذاتية » أو « الخصوصية » لا تعد معياراً لتمييز ما هو « ذهنى » عما هو « فيزيقى ». وبذلك يكون هذا المعيار مرفوضاً من جانب رسل . ولكن على الرغم من رفض رسل لهذا المعيار ، فإنه يعتبره — كما سنعرف بعد قليل — أساساً هاماً — وإن لم يكن كافياً أو ضرورياً — لمحاولة التمييز بين ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيقى » أو بين العقل والمادة .

٢ — « اللامكانى » فى مقابل « المكانى »

وكان هذا المعيار موضع تركيز من جانب « ديكارت » بوجه خاص ، وظل فى تاريخ الفلسفة يمد بعض فلاسفة عصرنا بما يعتبرونه حجة من أقوى الحجج التى تقوم عليها ثنائية أصيلة^(١) . ويعبر رسل عن رفضه لهذا المعيار بطريقة صريحة . فقد أشرنا إلى أن نظرية النسبية قد استبدلت بفكرتى « المكان » و « الزمان » فكرة « المكان — الزمان » على وجه أصبحت فيه كل حادثة ، ذهنية كانت أو فيزيقية ، تشغل قدراً متناهيًا من « المكان — الزمان » ، فضلاً عن أن رسل يرى أن جميع مدركاتنا الحسية موضوعة فى رؤوسنا ، أو بالأحرى فى أمخاخنا ، وبذلك يكون من الصعب — فى اعتقاده — القول بأن الأحداث الذهنية ليست فى المكان^(٢) .

٣ — « الكيفية » فى مقابل « الكمية »

مؤدى هذا التمييز — الذى يصفه « فايجل » بأنه تمييز ينعم بقداسة القدم^(٣) — إن ما هو « ذهنى » يتميز عما هو « فيزيقى » بأنه « كينى » ، فى حين أن الأخير « كمى » ، ولا أعتقد أن رسل يقبل مثل هذا التمييز ، فقد أشرنا فى حديثنا عن « الأحداث » إلى أن رسل يجللها إلى « مجموعات من الكيفيات المتصاحبة^(٤) . كما أنه يذهب أيضاً إلى أننا لا نعرف عن الأحداث أى خاصية ذاتية ، وكل ما نعرفه عنها هو خصائصها الرياضية^(٥) ، وهذه خصائص مشتركة للأحداث الذهنية والفيزيقية ، وعلى ذلك لا يعتبر

Feigl, op. cit, p. 406.

A. of matter, p. 384.

Feigl, op. cit, p. 409.

HK, p. 97.

Philosophy, p. 163 & 306-7.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

« الكم » و « الكيف » تميز لما هو « ذهني » وما هو « فيزيقي » . ولعل هذا ما عناه « فايجل » حين قال أننا نستطيع التحدث عن كميات ذهنية وكميات فيزيقية (١) .

٤ - « الغرضية » في مقابل « الآلية » .

ويعنى هذا المعيار أن « الذهني » - على عكس « الفيزيقي » - يهدف الوصول إلى أغراض . وفي هذا المعنى الخاص قد تؤخذ الغرضية لتشمل فقط تلك الحالات التي تنطوي على وعى بهذه الأغراض ، أي التي تنم عن « ذكاء » . ولكن في المعنى العام تكون « الغرضية » مرادفة « للغائية » telology ، وهذه الخاصية خاصة واضحة في كل صور الحياة العضوية ، وبالتالي يكون من الصعب أن نرسم خطأً دقيقاً داخل منطقة الحياة العضوية . بل أننا نجد حتى في مملكة الكواكب عمليات تنطوي على خصائص غائية لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن ملامح السلوك الغرضي في الحيوانات العليا . أما في المعنى الخاص للغرضية الذي يشتمل على الأغراض الواعية وحدها ، فإن الغرضية لا توجد إلا في سلوك الحيوانات العليا ، وخاصة الكائنات البشرية (٢) .

ونستطيع أن نلتبس رفض رسل لهذا المعيار في حديثه عن « الرغبة » ، تلك التي تعنى - عنده - الانجذاب نحو هدف أو مثال (٣) فإذا كانت هناك « رغبة » وموضوع تهدف إليه ، لكانت الرغبة علاقة . وهذا مالا يقربه رسل . فهو يرفض الطابع العلاق للرغبة ، ويرأها في أساسها اتجاهات عمياء لأنواع معينة من النشاط (٤) وفي هذا المعنى لا يكون للرغبة موضوع يمكن ملاحظته (٥) وبالتالي فلا نستطيع أن ننسب لها غرضاً واعياً تهدف إليه . ومن هذا يمكننا القول أن رسل لم يقبل معيار « الغرضية » كمعيار يميز « الذهني » عن « الفيزيقي » .

Feigl. op. cit, p. 411.

(١)

ibid, pp. 411-2.

(٢)

A. of mind, p. 68.

(٣)

ibid, pp. 230-1.

(٤)

R to C., p. 699 Philosophy, p. 230.

(٥)

٥ - « القصدية » في مقابل « اللاقصدية »

وقد يكون هذا المعيار قريباً من المعيار السابق ، أو على الأقل قريباً من المعنى الخاص « للغرضية » . وقد ركز على هذا المعيار كل من « برنتانو » و « مينونج » . وتبعاً لهذا المعيار المعيار يكون التمييز بين العقل والمادة هو أن الحياة الذهنية تنطوي على الوعي ، أو بعبارة أخرى تشمل على أفعال موجهة نحو موضوعات . فنحن نكون على وعى « بـ » شئ ، وما نكون على وعى به لا يكون ذهنياً ، في حين أن الوعي لا بد وأن يكون ذهنياً . وقد أشرنا إلى أن رسل قد انتقد نظرية برنتانو ومينونج ورفضها ، وبذلك لم يسلم بهذا المعيار للتمييز بين ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيقي » ^(١) ، بل ويعبر عن ذلك بطريقة صريحة في النتائج التي لخصها في آخر سطور « تحليل العقل » ، فتقول النتيجة الرابعة : « أن الوعي مركب وبعيد عن أن يكون خاصية كلية للظواهر الذهنية » ^(٢) .

٦ - « الذمكري » و « الشمولى » و « المنبثق » في مقابل « اللذاكري » و « الذرى » و « الانشائي »

ولعل من الواضح هنا أن - رسل بوصفه فيلسوفاً تحليلياً - لا يوافق على الزوج الثاني من هذه الأزواج المتعارضة التي ينطوي عليها هذا المعيار ، أعنى « الشمولى » holistic و « الذرى » atomistic . « أما الزوجان الآخران من هذا المعيار فيحتاج كل زوج

A. of mind, p. 13f, 292, 295.

(١)

ibid., P. 308.

(٢)

إلا أن « تشالز موريس » يشرح نظرية « العقل بوصفه فلا قصدياً » في الباب الرابع من كتابه « ست نظريات في العقل » ويذكر أن رسل من الآخذين بهذه النظرية . والغريب بأنه حين يبرر اختياره هذا العنوان الذى وضعه لهذه النظرية يقول أنه اختار عنوان « العقل بوصفه فلا قصدياً » لأنه يقدم فكرة « القصد » أو « الاتجاه نحو » ، ويقول أن هذه النظرية يجب أن يطلق عليها « العقل بوصفه الوعى » . وهنا تبدو الغرابة في وضع رسل في قائمة المدافعين عن هذه النظرية إذ أنه قد قض فكرة الوعى بوصفه ذاتاً . مع أن المؤلف يقرر في نفس الوضع أن هذه النظرية لا بد من تمييزها تماماً عن محاولات الواقعيين الأمريكيين الجدد أولئك الذين أرادوا الاستغناء عن الوعي من حيث هو كذلك ، ولعل هذا ما يظهر بطلان ما ذهب إليه المؤلف : انظر Morris ch. W., Six Theories of Mind, The University of Chicago

منهما إلى وقفة قصيرة ، لأهميتها من ناحية ، ولغموضها من ناحية أخرى .

وفيما يتعلق بالزوج الأول - «الذاكري» و «اللاذاكري» - كميّار لتمييز ما هو «ذهني» و «فيزيقي» على الترتيب ، فيعتبره «فايجل» المعيار الذي ركز عليه رسل^(١) . لأن رسل - كما لاحظنا - يميز بين العقل والمادة على أساس أن العقل خاضع للقوانين العلية الذاكرية Mnimic ، في حين أن المادة تخضع للقوانين العلية الفيزيكية أو اللاذاكرية . والسؤال الآن : هل يعتبر ذلك تمييزاً بين العقل والمادة من جانب رسل ، على وجه نستطيع معه القول أنهما يمثلان ثنائية أصلية ؟ والإجابة هنا لا بد أن تكون بالنفي ، ولو كانت بالإيجاب لكانت بعيدة تماماً عما يهدف إليه رسل . حقيقة أن رسل ينسب أهمية كبيرة إلى صفة «الذاكري» في حديثه عن الظواهر الذهنية وتمييزها عن الموضوعات الفيزيكية ، إلا أنه لم يقصد من وراء ذلك وضع معيار مطلق يميز بين العقل والمادة ، أو بين ما هو ذهني وما هو فيزيقي من حيث النسيج stuff الذي يتألف منه كل منهما ، بل ليميز بين نوعين من القوانين العلية . فالثنائية التي يؤكد رسل هنا ليست ثنائية في نسيج العالم ، بل ثنائية القوانين العلية التي يخضع لها نفس النسيج .

إن رسل حينما يستخدم «التذكر» لا يستخدمه ليكون معياراً مطلقاً يميز به ما هو «ذهني» عما هو «فيزيقي» ، بل نفهم من حديثه في «تحليل العقل» أنه يستخدم «التذكر» ليكون خاصية تميز إلى حد ما سلوك العضو الحي عن المادة الميتة^(٢) ، وهذا ما يؤكد رسل مرة أخرى في «موجز في الفلاسفة»^(٣) ، مما يدل على أنه لا يعد هذا المعيار أساساً قاطعاً للتمييز بين ما هو «ذهني» وما هو «فيزيقي» ، أو بين العقل والمادة . وعلى ذلك لم يكن «فايجل» على صواب حين نسب معيار «الذاكرية» إلى رسل على وجه نفهم منه أنه يقرر ثنائية العقل والمادة ، وليست ثنائية القوانين العلية التي يخضع لها نفس النسيج .

أما الزوج الثالث من هذه الأزواج المتعارضة في هذا المعيار ، أعني المنبثق

Feigl, op. cit, p. 413.

(١)

A. of a mind p. 87.

(٢)

Philosophy. p. 293.

(٣)

emergent و « الإنشائي » Compostional ، فهو ينطوي في الحقيقة على شيء من الغموض ، فضلاً عن أن رسل -- كما لاحظ « برون » -- يتردد بعض الشيء في تقرير هذه المسألة^(١) ، ويجدر بنا قبل أن نعرض لموقف رسل من هذا المعيار أن نحدد ما يعنيه هنا بلفظ « الانبثاق »^(٢)

يقدم لنا رسل تعريف الانبثاق « في معرض حديثه عن نظرية « برود » صاحب نظرية « الانبثاق » بالنسبة للعقل ، إن العقل في نظر « برود » مركب مادي ، إلا أن للمركبات خواصاً لا يمكن الاستدلال عليها من خواص أجزائها والعلاقات الكائنة بين هذه الأجزاء . فللماء خواص لا يمكن الاستدلال عليها من خواص الإيدروجين والأكسجين ، حتى إذا افترضنا أننا نعرف تركيب جزئ الماء بطريقة أكمل مما نعرفه بها حتى الآن ، فخواص الكل الذي لا يمكن -- حتى من الناحية النظرية -- أن يستدل عليه من خواص أجزائه وعلاقاتها هي ما يسميها « الخواص المنبثقة » . وعلى ذلك يقرر أن للعقل (أو المنخ) خواصاً « منبثقة » . وبالتالي فإن علم النفس مستقل عن الفيزيكا والكيمياء^(٣) . وفي هذا المعنى يكون الكل ذو الخواص المنبثقة هو ذلك الذي لا يمكن الاستدلال عليه من خواص أجزائه ، أو بعبارة أخرى فإن خواص « الكل » لا تساوى مجموع أجزائه . والسؤال الآن : ما موقف رسل من هذا المعيار ؟

إن رسل في « تحليل المادة » يعبر عن عدم رضاه عن الخواص « المنبثقة » هذه ويصفها بأنها تمثل نقصاً علمياً لا يجب أن يكون في الفيزيكا المثالية^(٤) ، إلا أنه يناقش هذه المسألة في « موجز في الفلسفة » بشيء من التفصيل بالنسبة للعقل والمادة ، ويضع هذه

(١) Brown, H. Ch. "A logician in the field of Psychology" *The philosophy of Bertrand Russell*, (١) P. 454.

(٢) أن اللفظ الإنجليزي emergent الذي ترجمناه هنا باللفظ العربي منبثق يعني من الناحية اللغوية « يخرج من » ، ينتج عن ، ينبثق من ، يبرز من .. واستخدام هذا اللفظ قد يسبب بعض الغموض في الفهم ، ولكن ينبغي هنا أن نفهمه على الوجه التالي : إذا كانت س مؤلفة من ا ، ب ، ج ، إلا أن خصائص س مختلفة عن مجموع خصائص ا ، ب ، ج ، وكانت ل س في هذه الحالة خواص منبثقة . أما إذا كانت س مؤلفة من ا ، ب ، ج وكانت خصائصها هي مجموع ا ، ب ، ج ، لوصفتنا س بأنها « إنشائية » ، ومن الواضح هنا أن من استخدام لفظي منبثق و « إنشائي » استخدام في خاص .

Philosophy, p. 293.

(٣)

A. of matter, p.

(٤)

المسألة على النحو التالي : لتأخذ اصطلاح « الجغرافيا الزمنية » Chrono-geography ليدل على العلم الذى يبدأ من الأحداث ذات العلاقات المكانية - الزمانية ، ولا يفترض أن أى سلسلة منها يمكن معالجتها على أنها وحدات مادية دائمة ، أو على أنها عقول . وحينئذ نسأل أنفسنا : هل يمكن أن يكون علم المادة كما يظهر فى الفيزيقا والكيمياء مردوداً على وجه شامل إلى علم الجغرافيا الزمنية ؟ إذا كانت الإجابة بالنفى لكانت المادة منبثقة من الأحداث ، وإذا كانت بالإيجاب لما كانت منبثقة . وهنا يتناول رسل نظرية النسبية كما ظهرت على يد «أدنجتون» التى بمقتضاها أصبحت فكرة « المادة » مشمولة داخل فكرة « الطاقة » ، وتبعاً لذلك لا تكون المادة منبثقة . إلا أن وجود الإلكترونات والبروتونات لم يستنبط حتى اليوم من النظرية العامة للنسبية ، مع أن هناك محاولات فى هذا الشأن قد تكفل بالنجاح فى أية لحظة ، فإذا نجحت هذه المحاولات فسوف لا تكون الفيزيقا مستقلة عن علم الجغرافيا الزمنية ، إلا أنها فى الوقت الحاضر لا تزال مستقلة عنه جزئياً . وينتهى رسل إلى القول أن المادة فى الوقت الحاضر هى من الناحية العملية - وقد لا تكون كذلك من الناحية النظرية - خاصة منبثقة لمجموعة من الأحداث (١) .

والآن ، هل العقل منبثق من الأحداث ؟ وهنا يقرر رسل صعوبة الإجابة على هذا السؤال ، لأن علم النفس ليس علماً متقدماً تقليماً كافياً . إلا أن رسل على الرغم من ذلك يجيب على هذا السؤال بالإيجاب . ففى اعتقاده أن علم الجغرافيا الزمنية لا يعنى إلا بالخواص الرياضية المجردة للأحداث ، ولا يمكنه بشكل معقول أن يبرهن على أن هناك أحداثاً مرئية أو أحداثاً مسموعة أو أحداثاً من أى نوع نعرفه عن طريق الإدراك الحسى اللهم إلا إذا تحول تحولاً شاملاً . وفى هذا المعنى يكون علم النفس على وجه اليقين منبثقاً من علم الجغرافيا الزمنية ومن الفيزيقا (٢) .

وعلى ذلك نستطيع القول أن ما يمكن فهمه من حديث رسل هو أنه يعد كلا من العقل والمادة منبثقاً من مجموعة من الأحداث . وبذلك لا يكون معيار « الانبثاق » معياراً دقيقاً لتمييز ما هو « ذهنى » عما هو « فيزيقى » .

وهكذا يرفض رسل بشكل ما جميع المعايير التى وضعت للتمييز بين ما هو

«ذهني» وما هو «فيزيقي» أو بين «العقل» و «المادة». إلا أن ذلك لا يعنى بالطبع أن رسل قد وجد طريقة لرد أحدهما إلى الآخر، بحيث ما يمكن أن يقال عما هي «فيزيقي» يمكن أن يقال أيضاً عما هو «ذهني». أو ما يمكن أن يقال عما هو «ذهني» يقال أيضاً عما هو «فيزيقي». بل أن هناك — كما أشرنا مراراً — ثنائية لا بد من الإقرار بها. إلا أنها ليست ثنائية في النسيج الذي يتألف منه كل من العقل والمادة، بل هي ثنائية القوانين العلية التي يخضع لها نفس النسيج الذي يتركبان منه، أعني «الأحداث»، فإذا كانت الموضوعات المادية تخضع للقوانين العلية الفيزيكية، فإن الظواهر الذهنية تخضع للقوانين العلية السيكولوجية أو الذهنية.

وعلى الرغم من أن رسل يقرر صعوبة تقديم أمثلة لقوانين عليّة ذهنية محددة، مع أن الحس المشترك يسلم بهذه القوانين^(١)، فإنه يضرب لنا أمثلة لهذه القوانين^(٢) وعلى سبيل المثال: «إذا كانت ا، ب حادثتين في المنح، وكانت ا علة ب، فلو كان ا مصاحباً ذهنيّاً ل ا، و ب مصاحباً ذهنيّاً ل ب، لترتب على ذلك أن ا علة ب». ويصف رسل ذلك بأنه قانون عليّ ذهني على وجه خالص^(٣). ويقدم لنا أمثلة أخرى لقوانين عليّة «أصلية» من هذا النوع — كما يقول — مثل قانون الصور الذهنية المتخلفة after-images، وقانون الحداع البصري^(٤) ومثل هذه القوانين الذهنية أو السيكولوجية هي التي تجعل الحادثة حادثة ذهنية.

إلا أن ذلك لا يقدم لنا فكرة واضحة عما هو «ذهني»، وكيف يتميز عما هو «فيزيقي». وهنا نرى رسل — في محاولته التمييز بينهما — يلجأ إلى نفس صفة «الخصوصية» أو «الذاتية» التي كانت مفروضة كعيار دقيق لهذا التمييز. فهناك أحداث أستطيع ملاحظتها حين تحدث لي، ولكن ليس حين تحدث لأي شخص غيري، فإني أستطيع ملاحظة آلامي وملذاتي وإدراكاتي ورغباتي وأحلامي، ويقودني التمثيل إلى الاعتقاد بأن للآخرين تجارب مماثلة،

HK, p. 94.

(١)

(٢) يقول رسل: قد يكون قانون «تداعي المعاني» قانوناً من هذا القبيل، إلا أن الانعكاس الشرطي وقانون المادة قد حلا مكانه، وهما قانونان فيولوجيان أساساً، وسيكولوجيان بطريقة مشقة.

HK, p. 63.

(٣)

ibid, p. 164.

(٤)

إلا أن ذلك لا يكون سوى استدلالات وليس ملاحظة . فطبيب الأسنان لا يشعر بالألم الذى أشعر به ، مع أنه قد تكون لديه أسس استقرائية قوية للاعتقاد بأنى أقاسى من هذا الألم^(١)، ومعنى ذلك أن هناك أحداثا « خاصة » تكون على معرفة مباشرة بها ، وأحداث « عامة » لا نصل إليها إلا عن طريق الاستدلال . النوع الأول هو ما يوصف بأنه « ذهنى » ، والآخر بأنه « فيزيق » . وعلى ذلك تكون مسألة تمييز « الذهنى » عن « الفيزيقي » مسألة أبستمولوجية وليست مسألة أنطولوجية . يقول رسل فى محاضرته المعروفة باسم « محاضرة هنرى سلجويك » التى ألقاها عام ١٩٤٥ ، (وأعيد نشرها بصورة منقحة فى « المعرفة الإنسانية » ص ٢١١ - ٢٢٥) :

فى إعتقادى أن لفظ « ذهنى » يجب تعريفه فى حدود أبستمولوجية ، لا فى حدود أنطولوجية ... وهكذا تكون الحادثة الذهنية هى الحادثة التى يعرفها شخص ما بطريق غير طريق الاستدلال^(٢) .

ومعنى ذلك أن التمييز بين ما هو « ذهنى » وما هو « فيزيق » هو تمييز يرمى إلى نظرية المعرفة لا إلى الميتافيزيقا^(٣) .

وهكذا لا يختلف ما هو « ذهنى » عما هو « فيزيق » بالنظر إلى الطبيعة الذاتية لكل منهما . فإن « الذاتية » أو « الخصوصية » ليست فى طبيعة ما هو « ذهنى » بل فى طريقة معرفتنا به ، وهذا ما يؤكد رسل مرة أخرى حين يقول :

فى إعتقادى أن التمييز بين ما هو ذهنى وما هو فيزيق لا يكون فى أى خاصية ذاتية لأى منهما ، بل فى الطريقة التى نكتسب بها معرفة عنهما . فإنى أقول عن حادثة أنها « ذهنية » إذا كان من الممكن أن يلاحظها شخص ما . . . وإنى أعد جميع الأحداث فيزيقية ، إلا أنى أعد الأحداث الفيزيقية « فقط » تلك الأحداث التى لا يمكن لأى شخص أن يعرفها اللهم إلا عن طريق الاستدلال^(٤) .

ولما كان رسل بهذا إنما يقرر وجود معرفة بالمعطيات الخاصة أو الذهنية ، فإنه يعارض

ibid., p. 58.

Physics and experience, Cambridge, at the Univeristy Press, 1946, p. 16.

HK, P. 224.

My ph. D., p. 254.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

بعض علماء النفس الذين لا يقرون بوجود علم النفس كعلم مستقل^(١) ، ويرى أن هذه المعطيات إنما هي موضوع لعلم مستقل هو علم النفس الذى يعرفه — تبعاً لذلك — بأنه العلم الذى يعالج المعطيات الخاصة والجوانب الخاصة للمعطيات التى يعتبرها الحس المشترك جوانب عامة^(٢) .

إن رسل فى كتاب «تحليل العقل» يجعل المعطيات التصورى لعلم النفس هي فقط الإحساسات والصور الذهنية وعلاقتها ، بينما الاعتقادات والرغبات والإرادات وغيرها إنما هي ظواهر مركبة من الإحساسات والصور الذهنية المرتبطة بطرق متعددة^(٣) . وفى اعتقاده أن الاختلاف بين معطيات الفيزيقا ومعطيات علم النفس اختلاف طفيف ، بل ويرى أن الفيزيقا — بمقدار ما هي علم تجريبي — إنما تعالج نفس الجزئيات التى يعالجها علم النفس تحت اسم الإحساسات ، ولا تختلف القوانين العلية للفيزيقا عن القوانين العلية لعلم النفس إلا فى أنها تربط جزئية بمظاهر جزئية أخرى فى نفس قطعة المادة أكثر من ربطها بمظاهر أخرى فى نفس المنظور . أو بعبارة أخرى أنها تجمع الجزئيات التى لها نفس الموضع «الفعال» active ، بينما تجمع القوانين العلية الخاصة بعلم النفس تلك الجزئيات التى لها نفس الموضع «المنفعل» Passive . وبعض الجزئيات مثل الصور الذهنية لا يكون لها موضع «فعال» وبذلك تكون متمية بشكل دقيق إلى علم النفس^(٤) . فحينما أنظر إلى نجم يكون إحساسى

(١) عضواً فى مجموعة الجزئيات التى هي النجم ، والتي تكون مرتبطة بالموضع حيث يكون النجم ،

(٢) عضواً فى مجموعة الجزئيات التى هي سيرتى ، والتي هي مرتبطة بالموضع حيث أكون أنا .

فالموضع حيث يكون النجم ، والموضع حيث أكون أنا ، هو ما يسميه رسل بالموضع الفعال والموضع المنفعل على الترتيب^(٥) . ومعنى ذلك أن هناك طريقتين لتصنيف الجزئيات : الأولى

HK, p. 58.

A. of mind, p. 300.

ibid., p. 59.

ibid, p. 301.

ibid., pp. 129-30.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

تضم المظاهر التي تعتبر عادة الموضوع المعلوم من مواضع مختلفة ، وهذا هو طريق الفيزيقا الذي يؤدي إلى بناء الموضوعات الفيزيقية من مثل هذه المظاهر ، والطريق الآخر يضم مظاهر الموضوعات المختلفة من موضع معلوم ، ويكون من نتيجة ذلك ما نسميه بالمنظور . فإذا كان هذا الموضع المعلوم هو المخ الإنساني ، لكان المنظور الذي ينتمي إلى الموضع مشتملا على كل الإدراكات الحسية لإنسان معين في زمن معلوم . وهذا التصنيف عن طريق المنظورات يكون ملائماً لعلم النفس ، وهو أساس تعريف ما نعنيه بعقل معين ^(١) .

إن تنظيم الجزئيات داخل مجموعات بالصورة السابقة أساس التمييز بين العقل والمادة ، أو بين علم النفس والفيزيقا . فالاختلاف بينهما ليس اختلافاً في الكيفية ، بل اختلاف في التنظيم ، تماماً كاختلاف الناس من حيث الترتيب الجغرافي والترتيب الأبجدي للأسماء الذي يقوم به مكتب البريد . وعلى أساس هذا التصنيف أو التنظيم يكون العقل مجموعة من المظاهر عند موضع حيث يكون هناك مخ حي ، ولا شيء في العقل سوى الإحساسات والصور الذهنية . فالعقل مركب من هذين النوعين من الجزئيات . وليس هناك « العقل » بوصفه عنصراً يقف في مقابل الإحساسات والصور الذهنية ^(٢) .

وفي أعمال رسل المتأخرة حيث يعتبر « الأحداث » هي النسيج الذي يتركب منها كل من العقل والمادة ، يكون العقل مجرد مجموعة من الأحداث مرتبطة بالقوانين العلية الخاصة بعلم النفس ^(٣) . أو بعبارة أخرى يكون « العقل » ببساطة مجموعة من الأحداث الذهنية ^(٤) . وما يعنيه رسل بالأحداث الذهنية « أحداث في مخ حي ^(٥) ، أو من الأفضل القول أنها أحداث في منطقة تخرج الحساسية Sensitivity وقانون ردود الأفعال المتعلّمة إلى مدى محدد ^(٦) . ومن الواضح هنا أن للأحداث الذهنية خواصاً عليّة معينة تتضمن ردود الأفعال التي هي معرفة Knowledge-reactions والمعلومات المتذكّرة . ولهذا فقد تكون

ibid., p. 105.

(١)

Morris, Six Theories of Mind, op. cit., p. 126.

(٢)

P. from M., P. 152.

(٣)

Philosophy, P. 296.

(٤)

(٥) ما قيل عن التمييز بين العقل والمادة يمكن أن يقال عن التمييز بين العقل والمخ ، أي أنهما مختلفان في

طريقة تنظيمهما لامن حيث نسيجهما (P. from M., P. 148) .

Philosophy, P. 292.

(٦)

المدركات الحسية هي الأحداث الذهنية الأولية بشكل لا جدال فيه، إلا أن هذه الخواص العلمية المذكورة إنما تنتمي إلى بعض الأحداث التي ليست بمدركات حسية بشكل واضح ، فأى حادثة في المخ قد تكون لها هذه الخواص (١) .

ويقدم لنا رسل خاصيتين للعقل تؤدي كل خاصية منهما إلى تعريف للعقل : الأولى فيزيقية ، والثانية سيكولوجية . فالعقل أولاً مرتبط بالجسم ، وثانياً له وحدة « الخبرة » الواحدة . وتبعاً للخاصية الفيزيقية تكون كل حادثة ذهنية معروفة لنا جزءاً من تاريخ جسم حي ، وبذلك يمكننا تعريف العقل هنا على أنه « مجموعة من الأحداث الذهنية التي تشكل جزءاً من التاريخ الخاص بجسم حي معين » (٢) . أما تعريف الجسم فهو تعريف كيميائي ، ورد الكيمياء إلى الفيزيقا مما يمكن من الناحية النظرية ، ولكن من حيث التطبيق الفعلي تصبح الرياضيات غاية في الصعوبة ، إلا أن من الممكن تحقيق ذلك الرد إذا ما كانت هناك معرفة كافية ومهارة رياضية كافية . وبنفس هذه الطريقة يمكن أن نفترض أن التسبيب الذكري يمكن استنباطه من بنية المادة الحية (٣) .

وفي الطريقة السيكولوجية لتعريف العقل يكون العقل « مشتقاً على كل الأحداث الذهنية المرتبطة بحادثة ذهنية معلومة عن طريق الخبرة » ، أعني عن طريق التسبيب الذكري (٤) . ويعرف رسل « الخبرة » التي تنتمي إليها حادثة ذهنية معلومة بأنها « كل الأحداث الذهنية التي يمكن الوصول إليها من الحادثة المعلومة عن طريق سلسلة عليّة ذاكرية ، تلك التي قد ترجع إلى الوراء أو تتقدم إلى الأمام ، أو ترجع إلى الوراء ثم تتقدم إلى الأمام على التعاقب » (٥) . ولعل ما يقصده رسل بالقول إن العقل هو « وحدة خبرة واحدة » هو أن الأحداث الذهنية ، أي الإحساسات والصور الذهنية التي تشكل العقل ، تكون مترابطة على وجه تشكل معه نسفاً كلياً واحداً ، أو بنية واحدة ، وأن العلاقات التي يمكن الحصول عليها بين الأحداث التي تشكل وحدة الخبرة الواحدة هي العلاقات الخاصة بالتسبيب

ibid., p. 297.

(١)

ibid., pp. 297-8.

(٢)

ibid., pp. 298.

(٣)

ibid., p. 298.

(٤)

ibid., pp. 298-9.

(٥)

الذاكرى . فإذا كانت لدينا حادثة ذهنية في لحظة معينة لكان لها علاقات مباشرة وغير مباشرة بأحداث أخرى كثيرة متصاحبة مع الحادثة المعلومة ، هذه الأحداث — مع الحادثة المعلومة — تكون جُماع الخبرة التي هي العقل في تلك اللحظة .

وقبل أن نختم حديثنا عن « العقل » يجب أن نلاحظ أن العقل عند رسل ليس — كما هو الحال عند « برود » — مركب من وحدات مادية ، وقد كان رسل صريحاً في القول بأن العقل غير مركب من مثل هذه الوحدات ، فيقول :

وحتى إذا كان العقل يشتمل على جميع الأحداث في المنح ، فإنه لا يشتمل على حزم من الأحداث مجمعة في مجموعات كتلك التي تجمها الفيزيكا ، أعنى أنه لا يكون مما جميع الأحداث التي تولف قطعة المادة في المنح ، ثم جميع الأحداث التي تولف قطعة أخرى وهكذا . إن التسبب الذاكرى هو ما يعيننا أكثر في دراسة العقل ، إلا أن ذلك يبدو أنه يطلب الرجوع إلى الفيزيكا إذا افترضنا — وهو افتراض يبدو معقولاً — أن التسبب الذاكرى إنما يرجع إلى التأثيرات على المنح (١) .

وهذا ما يقودنا إلى نقطة أخيرة يجب الإشارة إليها وهي خاصة « بالتسبب الذاكرى » أو « العلة الذاكرية » . وهذه الفكرة قد خضعت في كتابات رسل لتطورات وتعديلات كثيرها من أفكاره . فقد كان في « تحليل العقل » يعتقد أن سبب الحادثة الحاضرة لا بد وأن يكون حادثة ماضية (٢) . ومعنى ذلك أن العلة الذاكرية تنطوي على فاصل زمني بين العلة والمعلول دون أن تكون هناك أى سلسلة متوسطة ، وهذا ما يسمى بالفعل « من مسافة في الزمن » (٣) . إلا أنه جاء في كتاباته المتأخرة ليقرر أن افتراض العال الفعالة من مسافة في الزمن فرض عنيف — على حد تعبيره (٤) . ويعدّل من تصوره للقوانين الذاكرية ويشرحها في حدود تعديلات الجسم حيناً ، وفي حدود تعديلات المنح أحياناً ، فيقول في « موجز في الفلسفة » :

ibid., p. 300.

(١)

A. of mind, ch. V.

(٢)

(٣) انظر نقد التسبب الذاكرى « كما عرضه رسل في « تحليل العقل » كتاب

Prosd, C.D., The Mind and its Place in the Nature, Kegan Paul & Trench, Trubner & co. London, 1925, P. 452f.

R. To G. p. 700.

(٤)

. . . إذا ما كان لنا أن نتجنب ما أطلقت عليه التسبيب الذاكري لوجب علينا أن نقول إن الظواهر الذاكرية في الأحداث الذهنية إنما ترجع إلى تعديل الجسم عن طريق الأحداث المانسية^(١).

كما يقرر أحيانا أن التسبيب الذاكري يرجع إلى التأثيرات على المخ^(٢). كما يقول أحيانا بأنه لم يعد يقربفرض العامل الفعالة من مسافة في الزمن ، ويفسر العادات عن طريق تعديلات بنية المخ^(٣). ولعل ما يقصده رسل بتعديلات الجسم وتعديلات المخ هو أنه مادام ليس هناك جسم مستمر أو مخ مستمر ، بل هناك سلسلة من الأحداث لترتب على ذلك أن المدرك الحسى أو الإحساس هو حادثة في المخ. وتكون هذه الحادثة مصحوبة بمجاذنة أخرى نسخة منها ، وهذه الأخيرة بثالثة وهكذا . فما هو مستمر هنا إنما هو سلسلة أحداث تكون جزءاً من سلسلة مجموعات الأحداث التي هي المخ .

هذه هي الملامح العامة لتصور رسل للعقل وللظواهر الذهنية ، وهو تصور يكون فيه «العقل» بناء منطقياً كالمادة . وقد وفق رسل بهذا التصور - فيما يرى بعض الباحثين -^(٤) بين الاتجاهات المادية للمذهب السلوكي الأمريكي كما هو متمثل عند «واطسون» ، والاتجاهات اللامادية عند رجال الفيزيقا المحدثين كما هي متمثلة عند «أينشتين» . وقد وجد في نظرية النسيج المحايد عند الواقعيين الأمريكيين الجدد وفي كتابات وليم جيمس الأدوات اللازمة للتوفيق بين هذا التعارض الظاهري .

تعقيب :

حسبنا الآن في نهاية حديثنا عن مشكلة «العقل والمادة» التي احتلت الفصلين السابقين ، وتناولنا فيهما «مشكلة العقل والمادة والعالم الخارجي» من الزاوية الأنطولوجية في الفصل الأول ، ومشكلة بناء العقل والمادة والعالم الخارجي في الفصل الثاني ، أن نختم

Philosophy, P. 306.

(١)

ibid., P. 189.

(٢)

R. to G., p. 700.

(٣)

Brown, op. cit. P. 447.

(٤)

حديثنا عن هذه المشكلة في بعض الملاحظات العامة ، نضعها موجزة على الوجه التالي :

أولاً : إن رسل قد استفاد كثيراً من كل من هيوم وليبنتز ووليم جيمس (والواقعيين الأمريكيين الجدد) على الرغم من الاختلافات التي قد تضيق حيناً وتوسع أحياناً بين مذهبه ومذهب كل منهم . فقد أخذ ذرات هيوم السيكلوجية وحوطها إلى ذرات منطقية ليجعلها النسيج الذي يتركب منه العالم الذهني والعالم الفيزيقي . كما استفاد كثيراً من ليبنتز — صاحب مذهب الذرات الروحية — وقد أقر رسل بهذه الاستفادة في العديد من المناسبات . ومع أن رسل قد سار بالتحليل إلى أبعد مما ذهب إليه ليبنتز ، فمما لا شك فيه أنه استفاد كثيراً من تصور ليبنتز للعالم وتخطيطه له ، كما أنه استفاد الكثير من كتابات وليم جيمس والواقعيين الأمريكيين الجدد ، إذ كانت هذه الكتابات هي الحافز الأول لاعتناقه للمذهب الواحدية المحايدة بما كان له من نتائج هامة في تصوره للعالم . وعلى هذا كله يمكننا القول — دون التقليل من أصالة رسل الفلسفية — أنه قد أخذ مشروع ليبنتز للعالم وخطته التركيبية ، وملاه بذرات هيوم (بعد إضافة الجزئيات غير المدركة) ، مطبقاً عليها مقولة الحيادية التي استفادها من وليم جيمس والواقعيين الأمريكيين الجدد .

ثانياً : أن الصور الذهنية بوصفها نوعاً من الأحداث التي يتألف منها العالم لم تكن « محايدة » ، بل ظلت « ذهنية » في أساسها ، ولم تلعب أي دور ملحوظ في بناء عالم المادة . كما أن « الأحداث التي لا تقع في الخبرة » لم تكن أيضاً « محايدة » ، بل ظلت خاضعة للقوانين العلية الفيزيقية ، ولم تلعب بالمثل أي دور في بناء العقل . وعلى ذلك يكون بناء العقل قد تم عن طريق المدركات الحسية (أو الاحساسات) والصور الذهنية ، بينما كان بناء المادة عن طريق تلك المدركات الحسية والأحداث التي لا تقع في الخبرة . وبذلك لا تكون واحدة رسل « محايدة » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، على الرغم من محاولات عديدة لجعلها كذلك في « تحليل المادة » و « موجز في الفلسفة » ، وبذلك يصح القول أنها كانت صورة خاصة من الواحدية المحايدة .

ثالثاً : إن بناء رسل للعقل والمادة لم يحقق الغرض المرجو منه . فقد كان الهدف من « البناء — اعتقادنا — التعبير عما يمكن أن يكون موضع شك (الموضوعات المادية والعقول) بما لا يكون موضع شك (المعطيات الحسية أو الأحداث) ، وقد رأى رسل فيما

نعرفه معرفة مباشرة ، أو ما يكون مرتبطاً بما نعرفه بهذه الطريقة ، النقطة اليقينية التي يجب أن نعبر في حدودها عن العقل والمادة . ولكن لما انتهى رسل إلى أن كل معرفتنا الإنسانية غير يقينية وغير دقيقة ، فإن البناء قد أصبح بمثابة التعبير عما هو غير يقيني بما هو غير يقيني . وفقد بذلك المبرر للجوء إليه ، ويكون — في اعتقادنا — قد أخفق في تحقيق الغرض الذي من أجله وُضع .

وابتداءً : إن رسل يعترف بنفسه بعدم وجود اعتراض عقلي على الثنائية ، وهنا قد نتساءل : على أي أسس — إذن — يتم دحض ثنائية العقل والمادة ؟ هل هذه الأسس علمية أم عملية ؟ إن الحجج التي ساقها رسل ضد هذه الثنائية — على الرغم مما تبدو عليه من قوة في بعض الأحيان — هي — في اعتقادنا — غير مقنعة لرفض القول بثنائية العقل والمادة . فلا تزال الصور الذهنية ذهنية في أساسها ، ولها خصائصها المتميزة عن غيرها مما هو غير ذهني ، ولا تزال الأحداث غير المدركة فيزيقية ، كما أن القوانين العلية الفيزيكية والقوانين العلية الذهنية لا تزال معياراً — حتى داخل فلسفة رسل — بين ما هو « فيزيقي » وما هو « ذهني » . كل هذا — إن لم يعبر عن فشل الواحدية المحايدة في دحض ثنائية العقل والمادة — فإنه على الأقل يثير شكاً كبيراً في إمكان هذا الدحض .

ومع ذلك كله فإن تحليل رسل العقل والمادة والعالم الخارجي ونظريته في « الواحدية المحايدة » ، كل ذلك غنيّ بإمكانيات للتفسير غير محدودة ، وما هذه النقاط التي أثارناها هنا سوى ملاحظات شخصية قد تصدق وقد لا تصدق ، وكل نقطة منها بمثابة موضوع بذاته يحتاج إلى دراسة مستقلة . ومهما يكن من نتائج هذه الدراسات ، فلا أعتقد أن أحدها يستطيع أن ينكر مقدرة رسل الفلسفية ، ومنهجه التحليلي الدقيق الذي استخدمه بكفاءة واقتدار في أمثال هذه المشاكل الميتافيزيقية ، ذلك المنهج الذي ينشده كل من أراد لفكره الدقة العلمية والاتساق المنطقي .

الفصل الثالث

مشكلة الكلّيات والجزئيات

تناولنا في الفصلين السابقين مشكلة العقل والمادة والعالم الخارجى بوصفها أساساً مشكلة أنطولوجية تعالج « ما هناك » ، أعنى نوع الموضوعات « الموجودة » في العالم . وقد رأينا خلال دراسة حاولنا فيها أن نضع التطور الفكرى لرسل موضع الاعتبار كيف فسر رسل كلا من « العقل » و « المادة » ، وانتهى إلى أنهما « بناءان منطقيان » من نسيج أكثر بساطة وأقل شكاً ، كما عرفنا كيف تيسر لرسل بناء كل منهما ، وإلى أى حد كان موفقاً في هذا « البناء » .

إلا أن مشكلة العقل والمادة ليست هي المشكلة التقليدية الوحيدة التي تناولها رسل بالتحليل ، بل هناك مشكلة أخرى كانت موضع اهتمام منه ، ومجالاً لتطبيق منهجه التحليلي ، وأعنى بهذه المشكلة : مشكلة الكلّيات والجزئيات . وهذه مشكلة قديمة شغلت أذهان الفلاسفة منذ فجر التفكير الفلسفي ، وانقسموا في حلها - كأى فكرة فلسفية أخرى - إلى شيع ومذاهب متعددة . ويمكن وضع هذه المشكلة على الوجه التالى : هل هناك في الواقع « كلّيات » وجزئيات ، وإذا كان الأمر كذلك فما طبيعة كل من هذين النوعين ، وإذا لم تكن هناك هذه الثنائية ، فكيف نفسر ما نسميه « كلّيات » وما نسميه « جزئيات » ؟ .

ولعل نظرية المثل عند أفلاطون تعد أول معالجة لهذه المشكلة . وتبعاً لأفلاطون يكون « الكلّ » هو الطبيعة المشتركة لكثير من الجزئيات ، أو بعبارة أخرى هو الماهية المشتركة لهذه الجزئيات . فلو سألنا : ما العدالة ؟ لكان الجواب : العدالة هي الطبيعة المشتركة للأفعال العادلة التي تتميز عن غيرها من الأفعال التي هي ليست بعادلة . ومثل هذا يقال عن « البياض » ، فهو الماهية التي تشترك فيها الجزئيات البيضاء . ولكن ماذا عسى أن تكون هذه الماهية أو تلك الطبيعة ؟ والجواب هنا عند أفلاطون هو أن هذه الماهية الخالصة هي « الفكرة » أو « الصورة » ، ولكن لا يجب أن نفهم الفكرة في هذا المعنى المعنى على أنها في العقول ، بل هي مدركة عن طريق العقول . إلا أن « فكرة » العدالة ليست متطابقة مع أى شيء عادل ، فهي شيء غير الأشياء الجزئية ، فليست الأفكار جزئيات ،

لأنها لا يمكن أن توجد في عالم الحس ، وليست قابلة للتغير مثل أشياء الحس . وقد أدى ذلك بأفلاطون إلى القول بعالم يسمو على ^١عالم الحس وأكثر واقعية منه ، وهو عالم الأفكار الثابتة التي لا يمكن أن تتغير ، وهذا ما يعطى لعالم الحس تلك الواقعية الباهتة التي ننسبها إليه . فعالم « الأفكار » أو « الصبور » أو « المثل » هو عالم « الكليات » إذا استخدمنا لفظ « كلي » « مكان ألفاظ « فكرة » أو « صورة » أو « مثال » ، وهو نفس ما كان يعنيه أفلاطون . وهكذا تقال الماهية عند أفلاطون في مقابل الأشياء الجزئية التي تقع في الإحساس . فما يقع في الإحساس هو « جزئي » ، أما « الكلي » فهو ما تشارك فيه جزئيات كثيرة ، وله تلك الخصائص التي تميز العدالة والبياض عن الأفعال العادلة والأشياء البيضاء ^(١) .

إلا أن نظرية المثل كانت عرضة لانتقادات أصبح أفلاطون نفسه - في وقت ما - على وعى بها ، وهذا ما يظهر في محاوره « بارمنيدس » ، فإن « الإنسان المثالي » لم يكن كلياً ، بل جزئياً آخر يسمو من الناحية الأخلاقية والجمالية على الناس العاديين ، إلا أنه من الناحية المنطقية ، ومن ناحية التركيب اللغوي على نفس المستوى معهم . وعلى ذلك فما كان مطلوباً ليكون موضع الاعتبار ليس هو « الإنسان » بل الصفة (أو الكيفية) « إنساني » ، فن الواضح أن هذه الصفة لا تدل على إنسان بعينه سواء كان إنساناً أرضياً أو سماوياً ، فأنت تقول « سقراط إنساني » و « سقراط له رجلان » ، ولكن من اللغو أن تقول أن « إنساني له رجلان » . فالكلي - إن كان هناك مثل هذا الكائن - هو ما يعنيه لفظ « إنساني » ، وهذا - إن وجد - لا بد وأن يكون شيئاً مختلفاً تماماً عن أي إنسان جزئي ^(٢) .

وكان أرسطو أول من صاغ هذه المشكلة في صورة منطقية دقيقة . فعلى المستوى اللغوي يميز أرسطو بين أسماء الأعلام والصفات . تنطبق أسماء الأعلام على « الأشياء » أو « الأشخاص » ، كل اسم منها ينطبق على « شيء » بعينه أو « شخص » بعينه ، فالشمس والقمر ومصر والعقاد كلها أسماء فريدة ، وليس لها عدد من الحالات تنطبق عليها هذه الأسماء ، ومن ناحية أخرى فالألفاظ مثل « قط » و « كلب » و « إنسان »

تنطبق على أشياء كثيرة مختلفة، فشكلة الكلليات تعالج معنى مثل هذه الألفاظ، وأيضاً
كيفيات مثل «أبيض» و «صلب» و «مستدير» وهكذا. وعلى ذلك يعرف أرسطو
«الكلى» على أنه ما يمكن حمله على موضوعات كثيرة، أما «الجزئى» فهو لا يقبل
مثل هذا الحمل^(١).

وعلى أساس هذا المستوى اللغوى يكون التمييز بين الموضوع والمحمول مألوفاً لنا،
ففي العبارة «سقراط إنسانى» يكون اللفظ «سقراط» موضوعاً، واللفظ «إنسانى»
محمولاً، وهذا المحمول ينطبق على موضوعات أخرى كثيرة بجانب «سقراط»، حتى ولو لم
يكن في العالم سوى إنسان واحد، فإن القول «هذا إنسانى» يظل قولاً يحمل معنى -
ولو أنه يكون كاذباً - إذا كان «هذا» يشير إلى قط أو كلب. وعلى ذلك فليس من
الضرورى أن يكون «الكلى» محمولاً بشكل صادق على كثير من الأشياء، بل يجب
فقط أن يكون قابلاً للحمل بشكل يحمل معنى^(٢).

إلا أن هذا التمييز اللغوى بين الموضوع والمحمول، يوحى بمسألة ميتافيزيقية: فلفظ
«سقراط» اسم له معنى، وهو يعنى شخصاً معيناً عاش منذ زمن بعيد، وأغاظ
الأتينيين بمجادلاته، ولو كنا من الأتينييين الذين عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد،
لكان في إمكان أصدقاء «سقراط» الإشارة إليه قائلين لنا: «انظروا ذلك هو «سقراط».
ومعنى ذلك أن لفظ «سقراط» ليس مجرد لفظ ولكنه رجل ما. ولكن ماذا عن لفظ
«إنسانى»؟ إنه لفظ، وليس صوتاً فارغاً، بل له على وجه اليقين معنى، فهل هناك
«شئ ما» يعنيه؟ من الواضح أنه إذا كان يعنى شيئاً فليس لهذا الشئ وضع محدد
المكان والزمان، لأنه موجود في كل إنسان وليس في سقراط فحسب. وعلى ذلك تكون
المشكلة الميتافيزيقية «للكليات» - على عكس المشكلة اللغوية - هي إيجاد شئ يمكن
أن تعنيه الألفاظ التي هي محمولات، أو على الأقل هذه هي الصورة التي قدمت بها
المشكلة نفسها في البداية. وكان تفسير أرسطو لهذه المشكلة هي أن الكلى ليس بجوهر
substance، بل هو «كذا» وليس «هذا»، هو نوع وليس شيئاً مفرداً، فهو يرى من
المستحيل أن يكون أى حد كلى لإسم لجوهر، لأن جوهر أى شئ هو ما يختص بهذا

الشيء ولا ينتمي إلى شيء آخر. « إلا أن » الكلي « مشترك ، لأنه يكون متمياً إلى أكثر من شيء واحد . وهذا التفسير الذي يقدمه أرسطو مقبول من جانب رسل ، إلا أنه مع ذلك يعتبره تفسيراً سلبياً بشكل خاص (١) .

ولا ندرى في الحقيقة ماذا يقصد رسل بهذه السلبية التي يصف بها رأى أرسطو . فرسل يقرر أن تعريف أرسطو للفظ « كلي » تعريف دقيق تماماً (٢) ، كما ينسب إليه تفسيراً إيجابياً للكليات يمكن اعتباره صورة بين صور المذهب الأسمى ، فيقرر أن « الكلي » تبعاً لأرسطو — لا يمكن أن يوجد بذاته ، بل يوجد فقط في الأشياء الجزئية ، أي أن الصفة تعتمد أساساً على ما تعنيه أسماء الأعلام ، وليس العكس صحيحاً (٣) . وقد لا نجد معنى لوصف هذه النظرية بالسلبية هنا سوى أنها — في رأى رسل — نظرية غير واضحة (٤) . ومهما يكن من أمر فإن أرسطو — في اعتقاد رسل — قد ترك الباب مفتوحاً بالنسبة للوضع الميتافيزيقي للكليات على وجه أصبح معه المدرسيون الذين تابعوه أحراراً في تقديم نظريات متعددة ، فقرر الواقعيون أن هناك « كليات » ، وأن المحمولات تعني « كليات » مثلها في ذلك كمثل أسماء الأعلام التي تعني أشخاصاً أو أشياء أو « جزئيات » ، بينما ذهب الإسميون إلى أن الكليات من خلق اللغة ، ولا شيء خارج اللغة يكون معنى للمحمول . وبين هذين الطرفين هناك نظريات أخرى متعددة تحاول التوفيق بينهما ، فقد سلم كل من « توما الأكويني » و« أوكام » W. of Occam — اللذين كان أساساً من الإسميين — بأن الكليات لا بد وأنها كانت في عقل الله قبل أن يخلق أشياء من أنواع مختلفة . وعلى سبيل المثال فإن الله حين قرر أن يخلق كائنين بشريين لا بد وأن كان لديه تصور « للوجود البشري » ، على الرغم من أنه لم تكن هناك بعد موجودات فردية يكون هذا التصور تجريداً منها . ولكن بمقدار ما يكون الأمر متعلقاً بالمعرفة « الإنسانية » فإنها لا يقران بكيان للكليات اللهم إلا في الأشياء التي تكون أمثلة جزئية لها (٥)

وفي الفلسفة الحديثة استمر هذا الجدل بلا توقف مع تغير في الألفاظ المستخدمة .

ibid., pp. 22-3.

(١)

ibid., p. 22.

(٢)

History of Western Philosophy, p. 176.

(٣)

ibid., p. 177.

(٤)

p. of U., P. 23.

(٥)

وبوجه عام فإن المذهب الواقعي قد ساد في القارة الأوروبية ، وساد المذهب الإسمي في بريطانيا . فلم ينكر كل من « بيركلي » و « هيوم » ^(١) « الكليات » في العالم فحسب ، بل أنكر حتى الأفكار المجردة في العقل ، فذهبا إلى استحالة أن تكون لدينا أية فكرة عن « الإنسان » ، بل فقط عن الناس من حيث هم جزئيات ، عن قوام جزئي وهيئة جزئية مع كل الفردية المنتمية إلى المظهر الحسي لإنسان فعلي ، فيصبح لفظ « إنسان » عاماً بسبب استخدامه كعلامة ، أعنى ، بسبب تجاهلنا للملامح في فكرتنا اللاحظية عن إنسان ما ، تلك التي لا نعلها عامة عند جميع الناس .

وقد ساد هذا المذهب بين الفلاسفة التجريبيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهم يرون بوجه عام أن من الممكن افتراض أن العالم لا يحوى شيئاً سوى الانطباعات والأفكار الجزئية ^(٢) .

وفي الفلسفة المعاصرة قد لا نجد اختلافاً كبيراً في الصورة العامة لهذه المشكلة ، كما أن التفسيرات التي يقدمها الفلاسفة المعاصرون قد لا تخرج في ملامحها العامة عن التفسيرات التي أشرنا إليها . وسوف نعرف ذلك خلال عرضنا لتحاييل رسل للكليات والجزئيات في هذا الفصل .

ونخلص من هذه النظرة التاريخية السريعة التي عرضناها كما يعرضها رسل إلى الملاحظتين التاليتين :

الأولى : أن مشكلة الكليات والجزئيات يمكن معالجتها من زاويتين ، كل زاوية تقع في منطقة من مناطق الفلسفة : فمن الزاوية الأنطولوجية ، تكون هذه المشكلة جزءاً من مبحث الأنطولوجيا ، ومن الزاوية اللغوية تكون جزءاً من فلسفة اللغة . وتنصب المعالجة من الزاوية الأنطولوجية على « وجود » الكائنات التي يقال عنها أنها « جزئية » ، والكائنات التي يقال عنها أنها « كلية » . وقد لا يعنى الوجود هنا الوجود « الفعلي » بالضرورة ، بل قد نأخذ (على الأقل بالنسبة للكليات) على أنه يعنى « الكيان أو « الكينونة » .

(١) انظر تفصيل آراء كل من لوك و بيركلي و هيوم في موضوع الكليات كتاب :

Aaron, R.J., The Theory of Universals, Oxford, At the Clarendon Press, 2nd ed., 1967,

Part I.

p. of U., p. 23.

(٢)

فالبحث فيما إذا كانت توجد هذه الكائنات الجزئية والكلية هو بحث من الزاوية الأنطولوجية ، أما من الزاوية اللغوية فيكون البحث منصباً على « تفسير » الألفاظ والحدود الجزئية والكلية ، ودورها في العبارات والأقوال اللغوية .

ولكن من الواضح أن هاتين الزاويتين متداخلتان إلى حد بعيد ، فحينما نعالج « وجود » (أو عدم وجود) الكائنات الجزئية أو الكلية ، إنما نعالجها خلال الألفاظ التي تدل على هذه الكائنات ، فالبحث عما إذا كان هناك كائن يسمى « سقراط » أو كائن يسمى « إنسان » إنما يبدأ من تفسير « لفظي » « سقراط » و « إنسان » بالنظر فيما إذا كان هناك في العالم كائنات تسمى بهذه الأسماء . ومن ناحية أخرى ، حينما نحاول البحث عن « تفسير » للفظي « سقراط » و « إنسان » ودورها حين يردان في عبارات لغوية ، فإننا لا بد وأن ننظر فيما إذا كانت هناك أشياء في العالم تقابل بمثل هذين اللفظين . وقد صاغ أحد الباحثين المعاصرين وهو « هيلارى ستانيلاند » هذين الزاويتين من النظر في الكلليات (وحديثه ينصب أيضاً على الجزئيات) على وجه ندرك فيه هذا التداخل بين هاتين الزاويتين بوضوح . فنحن من الزاوية الأنطولوجية — فيما يقول — نسلم بلا تردد بأن هناك « جزئيات » مثل أشياء الحياة اليومية ، كالناس والأحصنة والمناضد ، إلا أن هناك — بجانب مثل هذه الأشياء — أشياء مثل النوع « إنسان » أو النوع « حصان » أو خاصية « كون الشيء » منضدة أو اللون « أحمر » أو العلاقة « كون الشيء أطول من » ، فهذه الأشياء الأخيرة — إن كان لها وجود — هي ما يسميه الفلاسفة « كلييات » . والرأى القائل بوجود مثل هذه الكائنات يسمى « المذهب الواقعي » ، أو — كتميز له عن النظريات الأخرى التي تسمى بنفس الاسم — « النظرية الواقعية في الكلليات » . ومن زاوية فلسفة اللغة يكون لدينا العديد من المسائل التي يثيرها وجود « الألفاظ » العامة ، فوظيفة اسم العلم « العقاد » هي الإشارة إلى رجل جزئي ما ، ولكن ماذا عن الحد « إنسان » نفسه ؟ هل هناك شيء في العالم الواقعي يقابل هذا الحد كما يقابل العقاد الرجل لاسم « العقاد » ؟ لو كان الأمر كذلك لكان « كلياً » ، وإذا لم يكن كذلك فكيف يمكننا أن نشرح دور حدود مثل « إنسان » في صياغة أقوال عن العالم (١) ؟ .

إلا أن ذلك لا يعنى في نفس الوقت أن المبحثين متطابقان بحيث نستطيع أن نطلق

عليهما معاً لفظ « أنطولوجيا » أو « فلسفة اللغة » حسب ما يجلو لنا ، وما نقصد إليه هو أن المعالجة الكاملة لموضوع الكليات والجزئيات لا يمكن أن تغفل نهائياً جانباً من هذين الجانبين ، ولكن حين نريد التركيز على الجانب الأنطولوجي — كما هو هدفنا في هذا الفصل — فلا بد أن نلجأ أحياناً إلى الجانب اللغوي ، ولكن بالمقدار الذي يتطلب توضيح الجانب الأنطولوجي .

الثانية : أن الاحتمالات الممكنة التي يمكن تقديمها كحل لمشكلة الكليات والجزئيات لا تخرج عن ثلاثة احتمالات : الأول ، الإقرار بوجود كل من « الكلي » و « الجزئي » على وجه لا يمكن معه أن نرد أحدهما إلى الآخر ، والثاني ، الإقرار بوجود الكلي فقط دون الجزئي ، أو بعبارة أخرى ليس هناك سوى « الكليات » أما الجزئيات فيمكن تفسيرها في حدود الكليات . والثالث ، الإقرار بوجود الجزئي فقط دون الكلي ، أي أن العالم لا يشمل إلا على الجزئيات ، أما ما يسمى بالكليات فيمكن تفسيره في حدود هذه الجزئيات .

ولكن قد يقول قائل أن هناك احتمالاً رابعاً يمكن وصفه بأنه « حل » لمشكلة الكليات والجزئيات ، وهو أن نعتبر المشكلة برمتها — كما ذهب إلى ذلك « آير » — مثلاً — مشكلة فارضة من المعنى كعظم التقريرات الميتافيزيقية ، فإن مشكلة الكليات وعدد آخر من مشاكل الفلسفة التقليدية هي مشاكل ميتافيزيقية وبالتالي فهي مشاكل وهمية (١) . ومعنى ذلك أن من يقرر « وجود » الكليات إنما يقرر وهماً ، ومن يحال إنكار وجودها إنما يحاول إنكار وهم . فكلا الفريقين يتحدث عن « لفظ » ويتوهم أنه يتحدث عن « كائن » ، يحاول أحدهما إثبات وجوده ويحاول الآخر إنكار وجوده . إن المشكلة كلها آتية من سوء فهم اللغة ، وبالتالي فهي مشكلة وهمية . مثل هذا الرأي قد نعتبره احتمالاً رابعاً لحل هذه المشكلة — إن صح اعتباره حلاً وليس مجرد هروب من المشكلة أو حذفها من أساسها — إلا أننا قد نفسره على أنه صورة من الصور التي يمكن أن يظهر عليها الاحتمال الثالث . ولذلك ففي اعتقادنا أنه ليس هناك من الناحية الأنطولوجية سوى الاحتمالات الثلاثة التي ذكرناها .

والآن نستطيع التحدث عن تحليل رسل مشكلة الكليات والجزئيات بشيء من الوضوح ،

بعد أن وضعنا المشكلة وضماً يظهر لنا جوانبها واحتمالات تفسيرها . وهنا يجب أن نلاحظ أننا إذا كنا قد قسمنا حديثنا عن مشكلة العقل والمادة عند رسل إلى قسمين ، تناولنا في أحدهما « ثنائية » العقل والمادة ، وفي الأخرى نظرية الواحدية المحايدة ، على أساس أن رسل ، بالنسبة لهذه المشكلة ، بدأ ثنائياً وانتهى واحدياً ، فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالنسبة لمشكلتنا الحالية ، ذلك لأن رسل هـا لم يبدأ « ثنائياً » ليتهى « واحدياً » . بل بدأ ثنائياً وانتهى ثنائياً ، أى أنه ظل طوال حياته الفلسفية يميز بين الكلليات والجزئيات ، ولم يرد أحدهما إلى الآخر . هذا على عكس ما فهمه « ويتز » الذى يرى أن رسل فى كتاباته المتأخرة (بحث فى المعنى والصدق) قد رفض ثنائيته المتقدمة للكلليات والجزئيات ليستبدل بها نظرية كاية Universalism تنكر وجود الجزئيات (١) . والواقع أن رسل — كما سنعرف — لم يكر قط وجود الجزئيات ، ولم يصبح فى كتاباته المتأخرة من أنصار النظرية الكلية ، بل ظل يقرر ثنائية المتقدمة وإن أدخل عليها بعض التعديلات . ولذلك فقد يكون من الأفضل التحدث عن نظرية رسل المتقدمة ، ونظريته المتأخرة . وحتى هنا قد يكون من الصعب بأن نرسم خطاً فاصلاً بين هاتين النظريتين ، أعنى أننا لا نستطيع أن نقرر بشكل دقيق متى تنتهى النظرية المتقدمة ومتى تبدأ النظرية المتأخرة ، هذا الأمر الذى قررهنا بشكل دقيق إلى حد ما فى مشكلة العقل والمادة . ولذلك ليس أمامنا سوى أن نقول بشكل تعسقى إلى حد ما أن ما نعنيه بالنظرية المتقدمة هى تلك النظرية التى بدت خلال مؤلفات ما قبل أخذه بنظرية الواحدية المحايدة ، والنظرية المتأخرة هى ما بدت فى كتاباته بعد ذلك . أقول أن هذا أمر تعسقى لأننا لا نكاد نجد بعد كتاب « مشاكل الفلسفة » (١٩١٢) حتى نشر كتاب « بحث فى المعنى والصدق » (١٩٤٠) شيئاً هاماً يمكن أن يقال فى موضوع الكلليات والجزئيات . حقيقة أن هناك إشارات إلى هذا الموضوع فى « فلسفة اللرية المنطقية » (١٩١٨ — ١٩١٩) و « تحليل العقل » (١٩٢١) و « اللرية المنطقية » (١٩٢٤) و « موجز فى الفلسفة » (١٩٢٧) ، إلا أن هذه الإشارات لم تكن — فيما نعتقد — مقصودة بداتها للحديث عن الكلليات والجزئيات ، بل وردت لشرح نظريات أخرى فى فلسفة رسل . إلا أننا — مع ذلك — سوف لا نغفل الإشارة إليها كلما وجدنا ذلك ضرورياً .

Wertz, M., "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy", *The Philosophy of Bertrand* (١)

Russell, P. 81.

والآن فإننا لو سلمنا بهذا لكان ما نقصده أساساً بالنظرية المتقدمة تلك النظرية التي عرضها رسل في « أصول الرياضيات » (١٩٠٣) و « في علاقة الكليات والجزئيات » (١٩١١) ، وفي « مشاكل الفلسفة » ، ولعل بحث « في علاقة الكليات والجزئيات » هو أهم بحث ساهم به رسل مساهمة قيمة في معالجة هذا الموضوع في تلك المرحلة . ولذلك فسوف يكون موضع تركيزنا بوجه خاص . وما نقصده بالنظرية المتأخرة تلك النظرية التي عرضها في « بحث في المعنى والصدق » و « مشكاة الكليات » (١٩٤٦) و « المعرفة الانسانية » (١٩٤٨) .

أولاً : نظرية رسل المتقدمة في الكليات والجزئيات :

لقد هجر رسل الفلسفة المثالية التي كان معتقداً لها في بداية حياته الفلسفية وجاءت آراؤه في بداية هذا التمرد أقرب ما تكون إلى « رد فعل » لتلك الفلسفة . فقد آمن في بداية تمرد على هيغل بأن الشيء لا بد أن يكون موجوداً إذا كان برهان هيغل على عدم وجوده غير صحيح ^(١) ، فإذا كان هيغل وتلاميذه قد دأبوا على البرهنة على استحالة المكان والزمان والمادة وكل ما يؤمن به الرجل العادي ، فقد تحول رسل - لعدم اقتناعه بصحة هذه البراهين - إلى الطرف المناقض ، وبدأ يعتقد في واقعية ما لا نستطيع أن نفيه بالبرهان ، مثل النقط والاحظات والكليات الأفلاطونية ^(٢) . وكان لدى الهيجليين كل أنواع الأدلة على أن هذا الشيء أو ذلك « غير واقعي » ، وليس هناك واقعي سوى المطلق الذي لا يمكن أن يفكر إلا في ذاته ما دام لا يوجد ما يفكر فيه غير ذلك . وكانت كل حججهم - في اعتقاد رسل - قائمة على بديهية العلاقات الداخلية ، وعندما رفض رسل هذه البديهية بدأ يؤمن بكل ما أنكروه الهيجليون ، فقد خيل إليه أن الأعداد جميعاً تجلس مصفوفة في أسماء أفلاطونية ، وأعتقد أن نقاط المكان ولحظات الزمان كائنات موجودة بالفعل ، وأن المادة تتكون من عناصر موجودة بالفعل ، وآمن بعالم من الكليات يتكوّن في معظمه مما تعنيه الأفعال وحروف الجر ، وفوق ذلك كله لم يعد يعتبر الرياضيات غير صادقة كل الصدق ^(٣)

My Ph. D., P. 62.

ibid., P. 12.

ibid., P. 62.

(١)

(٢)

(٣)

وهكذا نلاحظ أن « الواقعية » التي اعتقد بها رسل في غمرة تمرده على الفلسفة الهيكلية كانت من نوع أفلاطوني ، وحينما نتحدث الآن عن نظرية رسل في الكلديات والجزئيات إنما نقدم خير مثال لهذا النوع من الواقعية ، حيث يمكننا اعتبار رسل من أصحاب النظرية الواقعية للكلديات في تلك المرحلة المتقدمة .

والواقع أن مشكلة الكلديات والجزئيات قد شغلت تفكير رسل منذ تخليه عن المنطق الواحدى ، وكان في معالجته لهذه المشكلة يعضى في اتجاهين ، الأول تدفعه إليه دراسته للبينتر ، ويرجع الثانى إلى أن كثيراً من التصورات الأساسية للرياضيات تتطلب العلاقات اللاتماثلية^(١) التي لا يمكننا ردها إلى مجموعات الحدين المرتبطين ، أو الكل الذى يتركب من هذين الحدين ، لما أصبح رسل على اقتناع تام بواقعية العلاقات ، لم يقبل المنطق الحملى ولا النظرية التجريبية التي ترى أن ليس هناك سوى الجزئيات^(٢) .

وكانت أول معالجة لموضوع الكلديات والجزئيات في « أصول الرياضيات » في الفصل الرابع ، حيث ناقش رسل موضوع « أسماء الأعلام والصفات والأفعال » ، إلا أن آراؤه كانت - كما وصفها هو بعد ذلك - تتصف ببراءة الصباح ، تلك البراءة التي فقدتها بكدح النهار وحرارته^(٣) . وأول ما نلاحظه في الآراء « البريئة » أن رسل كان يعتقد بأن كل لفظ لا بد وأن يكون له معنى ، أو بعبارة أخرى لا بد وأن يدل على شيء ما له كيان مستقل عن الفكر ، حتى اللفظ الذى لا يدل على « شيء » لا بد وأن يدل على شيء « ما » يقول رسل :

كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر أو ما يمكن أن يرد في أى قضية صادقة كانت أو كاذبة ، أو ما يمكن أن يد « واحداً » باسمه حتماً . . . وسوف أستخدم ألقاب وحدة وفرد وكائن كمرادفات له ، اللفظان الأولان يؤكدان على أن كل حد هو « واحد » ، بينما الثالث أت من أن لكل حد كيان ، أعني هو « يكون » بمعنى ما ، فرجل ولحظة وعدد

(١) إذا قامت علاقة بين طرفين وأمكنا أن نسير بها من الطرف الأول إلى الطرف الثانى واستحال الرجوع بنفس هذه العلاقة من الطرف الثانى إلى الأول لكانت هذه العلاقة « لاتماثلية » ، مثل « أب وأولاد » ، فلا نستطيع القول « ب والد أ » ، أما إذا قلنا « أشقيق ب » لأمكنا أن نقول « ب شقيق ا » فتكون هذه العلاقة « تماثلية » .

وثقة وعلاقة وضوح أو أى شيء آخر يمكن ذكره هو بالتأكيد حد ، وإنكار أن كلا وكذا
من الأشياء هو حد محب أن تكون باطلا على الدوام (١)

فالحد - إذن - « موجود » أو « كائن » بمعنى ما من المعاني ، أو هو « واقعي »
بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ .

ولكى نتجنب أى لبس هنا ، لا بد من الإشارة إلى المقصود بالمذهب الواقعي عموماً .
إن للمذهب الواقعي في الفلسفة معنى بالنسبة لنظرية المعرفة ، وآخر بالنسبة للميتافيزيقا ،
هذان المعنيان مرتبطان ، إلا أنهما لا يعنيان نفس الشيء . فالمذهب الواقعي في نظرية
المعرفة يعنى وجود الموضوعات العينية concrete مستقلة عن الإدراكات الإنسانية ، فالأشياء
موجودة سواء أدركناها أم لم ندرکها ، ولا بد أن تكون موجودة سواء كانت هناك كائنات
بشرية أم لم تكن . أما الواقعية في الميتافيزيقا فتنسب نفس هذه الواقعية إلى كل الموضوعات
العينية والموضوعات المجردة ، أى أن الموضوعات المجردة يجب أن تكون - كالموضوعات
العينية - مستقلة عن الإدراكات الإنسانية، ومستقلة عن الموضوعات العينية الشبيهة بها (٢) .

وإذا صح هذا التعريف لكائنات واقعية أفلاطون هي بلا شك من هذا النوع
الميتافيزيقي . فـالموضوعات العينية والمجردة وجودها المستقل عن كل الإدراكات البشرية .
وكان رسل في « أصول الرياضيات » واقعياً بهذا المعنى (٣) .

وسواء كان قد أخذ هذه الواقعية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من « مينونج » ،
أو « فريجه » (بالنسبة للواقعية الرياضية) ، فلا شك في أنه كان يسلم في هذه الفترة
بالنوعين السابقين للواقعية ، فلم يكن يسلم بوجود الجزئيات فحسب ، بل وبالكليات أيضاً ،
إذ كان يقبل كل « الحدود » على أنها « كائنة » بمعنى ما .

P. of M., P. 43.

(١)

Feibleman, J., Inside the Great Merrow, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherland, (٢)
1958, P. 4.

(٣) يعبر « فيلمان » بمحض الشك حول واقعية رسل في الفترة التي كتبت فيها أصول الرياضيات

Feibleman, J., "A Reply to Bertrand Russell's" The Principles of Mathematics", The
Philosophy of Bertrand Russell, edited by : shilpp, P. 171.

إلا إنه جاء عام ١٩٥٨ ليقدر واقعية رسل في تلك الفترة دون الإشارة إلى أى نوع من أنواع الشك
التي يمكن أن تثار حولها . انظر :
Feibleman, Inside the Great Merrow, P. 4f.

إن لفظ « الحد » في اعتقاد رسل - لفظ ذو فائدة ، لأنه يشتمل على جميع الخواص التي تنسب بوجه عام إلى الجواهر أو المسميات substantives . وكل حد عنده موضوع منطقي ، فهو مثلاً موضوع القضية التي هي نفسها كل واحد ، كما أن كل حد لا يتغير ولا يتعلم ، فالحد هو ما هو ولا يمكن أن نتصور تغييراً فيه لا يعلم هويته ويحوّله إلى شيء آخر .

وما يهنا ذكره هنا هو أن رسل يميز بين الكلي والجزئي على أساس تمييزه بين نوعين من الحدود : « الأشياء » و « التصورات » ، النوع الأول ما تدل عليه أسماء الأعلام ، والثاني ما تدل عليه جميع الألفاظ الأخرى . ويستخدم رسل « أسماء الأعلام » بمعنى أوسع مما هو مألوف نتيجة لاستخدامه للفظ الأشياء بمعنى أوسع ، فالتقط وقطع المادة والحالات الخاصة بالعقل والموجودات الخاصة بوجه عام هي عنده « أشياء » ، وهناك أيضاً حدود لا وجود لها كالتقط في الهندسة اللا إقليدية والشخصيات الوهمية في الروايات . وتكون جميع ألقاباً عندما توجد كحد واحد أشياء ، مثل الأعداد والناس والفراغات (١) . وعلى ذلك يعرف رسل اسم العلم بأنه ما يكون دائماً الموضوع بالنسبة للقضية وليس ما يقال عن الموضوع (٢) .

أما التصورات فيمكن أن نميز فيها نوعين على الأقل هما ما تعبر عنه الصفات ، ويسميه رسل في أغلب الأحيان محمولات ، أو قئات تصورات ، وما تعبر عنه الأفعال ، ويسميه رسل في الغالب علاقات (٣) . ويمكن أن ترد الصفات والأفعال في قضايا دون أن تكون موضوعاً فيها ، بل تكون مجرد أجزاء من الحكم (٤) . فمن الممكن أن نميز في فئة كبيرة من القضايا بين الموضوع وما يحمل على هذا الموضوع . ويجب أن يحتوي المحمول دائماً على فعل ، وفيما عدا ذلك لا يبدو للمحمولات خواص عامة تقوم دائماً بدانها (٥) . وتميز الصفات بقدرتها على « الدلالة » ، أما الأفعال فتتميز بصلتها الخاصة بالصلق والكذب . ويفضل ذلك تميز الأفعال بين القضية المقررة والقضية غير

P. of M., P. 45.

(١)

ibid., P. 43.

(٢)

ibid., P. 44.

(٣)

ibid., P. 43.

(٤)

ibid., p. 44

(٥)

المقررة ، فتميز مثلاً بين « مات قيصر » و « موت قيصر »^(١) . ولعل أهم ما يجب ملاحظته هنا هو أن رسل يؤكد على أن كل فعل بالمعنى المنطقي يمكن اعتباره علاقة ، فإنه يقوم بعملية الربط حين يدخل كضلع ، أما حينما يدخل كاسم فعل فإنه يسند مجرد العلاقة مستقلة عن الحدود . والأفعال في اعتقاد رسل ليست لها حالات فردية خاصة ، وبالتالي فليست للعلاقات حالات فردية خاصة^(٢) .

ونلاحظ هنا أن الموقف العام لفلسفة رسل في تلك الفترة - وهو الموقف الذي أطلقنا عليه لفظ « واقعي » (بالمعنى الأفلاطوني) - كان لا بد وأن يؤدي برسول إلى القول بواقعية كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر . فبالنسبة للكليات والجزئيات فهي كائنات « موجودة » أولها كيان موضوعي مستقل عن الفكر ، فإن الأشياء أو ما تدل عليه أسماء أعلام ، وكذلك الكيفيات ، والعلاقات كلها كائنات « واقعية » ، وحينما ترد في قضايا فإن تحليل هذه القضايا إنما هو تحليل « واقعي » لقضايا « واقعية » تتألف من مكونات « واقعية » . وهذا الموقف سوف لا يتخلى عنه طوال هذه المرحلة التي نتحدث عنها^(٣) .

ونخلص من هذا إلى أن رسل في « أصول الرياضيات » كان يعد التمييز بين الكليات والجزئيات تمييزاً نهائياً ، أي أن العالم يحتوي - بين ما يحتوي عليه - على فئتين من الكائنات : « الجزئيات » و « الكليات » على وجه لا يمكننا معه رد أحدهما إلى الأخرى ، وبذلك يكون رسل قد رفض آراء الفلاسفة الواقعيين^(٤) . الذين ينكرون وجود الجزئيات ، وآراء أصحاب النزعة الإسمية الذين ينكرون وجود الكليات .

هذه النتيجة العامة التي نخلصنا إليها هنا كانت موضع بحثه الهام الذي قرأه على الجمعية

ibid., p. 43.

(١)

ibid., P. 52 .

(٢)

(٣) ولكن يجب أن نشير هنا إلى رسل بعد « أصول الرياضيات » قد تخل عن الفكرة القائلة أن اللفظ لا بد أن يكون له معنى ، فإن نظرية الأوصاف قد أدت به إلى القول بأن اللفظ قد يسهم في دلالة العبارة دون أن يكون له بعبوره معنى . ولكن على الرغم من تخليه عن هذه الفكرة فإن الملاحح العامة لنظريته في « أصول الرياضيات » لم تتغير كثيراً طوال هذه المرحلة ، وكل ما هناك أنها قد صيغت بدقة حاول بها رسل التغلب على الصعوبات التي تواجه آراءه في هذا الكتاب . وسوف نناقش هذه الآراء وضربها فيما بعد .

(٤) أقصد هنا بالفلاسفة الواقعيين أصحاب النزعة الواقعية الذين لا يقرون إلا بالكليات ويفسرون الجزئيات في حدودها . وهذا المعنى للواقعية مختلف عن واقعية رسل التي تقر بالجزئيات والكليات .
فلسفة برتراند رسل

الأرسطية عام ١٩١١ (وأعيد نشره في «المطلق والمعركة») أعنى «في علاقات الكليات والجزئيات»^(١) حيث كان هدفه البحث فيما إذا كان هناك تقسيم أساسي للموضوعات التي تعنى بها الميتافيزيقا إلى فئتين: الكليات الجزئيات، أو فيما إذا كان هناك منهج للتغلب على هذه الثنائية^(٢). وينتهي البحث إلى تأكيد هذه الثنائية وبعدم الإقرار بمنهج يمكن به التغلب عليها وبوجه عام ينتهي رسل في هذا البحث إلى ما انتهى إليه في «أصول الرياضيات»، وهو أن تقسيم الموضوعات إلى كليات وجزئيات تقسيم نهائي. إلا أن أهمية هذا البحث تقوم في الحجج التي يقدمها رسل لتأكيد هذه الثنائية. وتفنيد حجج الواقعيين والأسميين الذين حاولوا إما رد الجزئيات إلى الكليات أو رد الكليات إلى الجزئيات.

ويعرض لنا رسل في مقاله ثلاثة أنواع من التمييزات بين الكليات والجزئيات، أولها سيكولوجي، وثانيها ميتافيزيقي وثالثها منطقي. يقوم التمييز السيكولوجي على أساس التمييز بين المدركات الحسية أو التصورات Concepts، أي بين الموضوعات التي تخضع للإدراك الحسي والموضوعات التي تخضع للتصور الذهني Conception. فإذا كان هناك تمييز بين الكليات والجزئيات لكانت المدركات الحسية من بين الجزئيات، بينما التصورات من بين الكليات. إلا أن المناهضين للكليات - من أمثال بيركلي وهيوم - سيقولون أن التصورات مشتقة من المدركات الحسية بوصفها نسخاً باهتة منها، أو هي مشتقة منها بطريقة من الطرق، بينما سيقول المناهضون للجزئيات إن الجزئية الطاهرة للجزئيات مجرد وهم. لذلك لا يقدم لنا هذا التمييز السيكولوجي أساساً لاختلاف الإدراك الحسي عن التصور الذهني، فضلاً عن أن المدركات الحسية لا تشتمل على الكائنات التي لا تكون موضوعات للأفعال المعرفية. ولذلك فنحن في حاجة إلى تمييزات أخرى لشرح الاختلاف الجوهرى الذي نشعر به بين المدركات الحسية والتصورات^(٣) ونصل بذلك إلى التمييز الميتافيزيقي.

(١) الواقع أن هذا المقال ينصب في أساسه على تأكيد التمييز بين الكليات والجزئيات، ويناقش بالتفصيل النظرية التي تكرر الجزئيات، وليس فيه الكثير عن طبيعة الكليات، ولما كان هذا الموضوع الأخير مجالاً بالتفصيل في كتاب «مشاكل الفلسفة» فإن حديثنا هنا سوف يتضمن الإشارة إلى المقال، والكتاب معاً.

R.U.P. P., 105.

ibid, pp. 105-6.

(٢)

(٣)

ويقوم التمييز الميتافيزيقي على أساس فكرتي المكان والزمان ، فمن حيث الزمان يكون التمييز بين الأشياء التي توجد في الزمان والأشياء التي لا توجد في زمان . فيكون المدرك الحسي حادثاً في الزمان ، بينما التصور لا يوجد بهذا المعنى ، وموضوع الإدراك الحسي يحدث في آن واحد مع فعل الإدراك الحسي ، بينما موضوع التصور الذهني يبدو مختلفاً عن زمن التصور وعن كل زمن . إلا أن الشخص الذي يرد التصورات إلى المدركات الحسية سيقول هنا أيضاً أن ليس هناك شيء خارج حقيقة الزمان ، وأن منظر هذا في حالة التصورات وهم من الأوهام . أما الشخص الذي يرد المدركات الحسية إلى التصورات فإنه — كعظم المثاليين — سينكر أن شيئاً في الزمان ، أو — كبعض الواقعيين — سيقزر أن التصورات يمكن أن توجد في الزمان ، وهي توجد فيه بالفعل .

أما من حيث المكان فيكون التمييز قائماً على أساس تقسيم الكائنات إلى ثلاث فئات : (١) تلك الكائنات التي ليست في أي موضع ، و (ب) تلك التي تكون في موضع واحد في وقت واحد ، ولكنها لا تكون في أكثر من موضع ، و (ج) تلك التي تكون في مواضع كثيرة في نفس الوقت . ومن أمثلة هذه الكائنات بفئاتها الثلاث العلاقات التي لا وجود لها في أي مكان ، وأجسامنا التي توجد في موضع واحد في وقت واحد وليست في أكثر من موضع ، والكيفيات العامة قبل البياض وهي توجد في أكثر من مكان في نفس اللحظة^(١) . وقد تثار حول هذا التقسيم اعتراضات شبيهة بالاعتراضات التي أثرت حول التقسيم من حيث الزمان . ولعل هذا هو ما أدى برسل إلى تدعيم هذه التمييزات بتمييز منطقي أو بالأحرى بتمييزين منطقيين .

ويقوم التمييزان المنطقيان على أساس فكرة العلاقات . ونلاحظ هنا أن رسل يؤكد وجود العلاقات ، تلك التي تجاهلها الفلاسفة أو أنكروها ، ويتحدثون كما لو كانت كل الكائنات إما موضوعات أو محمولات . ولما لم يكن هناك اسم عام للكائنات التي هي ليست بعلاقات فإن رسل يطلق عليها اسم « اللاعلاقات »^(٢) . فالتمييز الأول من هذين التمييزين المنطقيين يقوم على أساس تقسيم الكائنات إلى العلاقات وهي الكليات واللاعلاقات وهي الجزئيات .

ibid., pp. 106-7.

(١)

ibid., p. 107.

(٢)

أما ثنائيهما فقد يكون متطابقاً مع هذا التمييز من حيث الماصدق ، إلا أنه غير متطابق معه من حيث المفهوم ، وهو يقوم على أساس التمييز بين الأفعال والمسميات . وحين يتحدث رسل عن الأفعال والمسميات إنما يقصد الموضوعات التي تدل عليها الأفعال والمسميات ^(١) . وهذا التمييز آت من تحليل المركبات ، ففي معظم المركبات - إن لم يكن في جميعها - عدد معين من الكائنات المختلفة متحدة داخل كائن وحيد عن طريق علاقة ما ، قد تكون هذه العلاقة ثنائية أو ثلاثية أو رباعية إلخ حسب عدد الحدود التي توحدتها في أبسط المركبات التي ترد منها ^(٢) . إلا أن هناك إمكانية أن يوجد مركب من حد واحد وفعل واحد مثل « ا موجود » ، وهذه الإمكانية تجعل من المستحيل تقرير أن الأفعال والعلاقات هي نفس الشيء ، فقد يكون هناك أفعال تكون من الناحية الفلسفية - كما هي من الناحية النحوية - غير متعدية ، فمثل هذه الأفعال إن وجدت - يمكن أن تسمى محمولات ، « وقد تسمى القضايا التي تسهم فيها بالقضايا الحملية » ^(٣) .

إلا أننا نلاحظ أن رسل يفسر القضايا الحملية على أنها معبرة عن « علاقة » الموضوع بالمحمول ، ويعرفها على أساس ذلك بأنها القضايا التي تحتوى على علاقة تسمى « الحمل » وعلى ذلك فإن « ا موجود » متكافئ « ا له وجود » ، وبالتالي فإن مسألة ما إذا كانت المحمولات أفعالا أو غير أفعال تصبح مسألة غير ذات أهمية ، ويصبح السؤال الأكثر أهمية هو : هل هناك علاقة محددة تسمى علاقة الحمل ؟ ^(٤) . والإجابة على السؤال له أهمية كبرى في نظرية رسل عن الجزئيات والكليات .

إن هذين التمييزين السابقين ملائمان للأغراض التي يهدف إليها رسل .

... لأن من الطبيعي أن نعد الجزئيات كائنات لا يمكن أن تكون إلا موضوعات أو حدوداً للعلاقات ، ولا يمكن أن تكون محمولات أو علاقات . فن الطبيعي أن نتصور الجزئى على أنه « هذا » أو شيء مماثل في أساسه « هذا » ، ولا يبدو مثل هذا الكائن قابلاً لأن يكون محمولا أو علاقة . وعلى أساس هذا الرأي - سيكون الكل أى شيء يكون محمولا أو علاقة . لكن إذا لم تكن هناك علاقة محددة للحمل على وجه لا تكون هناك فته من

ibid., pp. 107-8.

ibid., p. 108.

ibid., p. 108.

ibid., p. 108.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

الكائنات يمكن أن تسمى بحق محمولات، لكان المنهج السابق لتمييز الجزئيات والكليات منها فاشلاً . إن مسألة ما إذا كان يجب أن تعترف الفلسفة بنوعين من الكائنات متميزين بشكل نهائى - الجزئيات والكليات إنما ترثد . . . إلى مسألة ما إذا كانت العلاقات على نوعين . الموضوعات والمحمولات ، أو بالأحرى الحدود التي لا يمكن أن تكون إلا موضوعات ، والحدود التي قد تكون إما موضوعات أو محمولات ، وهذه المسألة ترثد إلى مسألة ما إذا كانت هناك علاقة لا تماثلية بسيطة ونهائية يمكن أن تسمى علاقة الحمل ، أو ما إذا كانت كل القضايا المحلية الظاهرة يمكن تحمليها إلى قضايا من صور أخرى ، تلك الصور التي لا تتطلب اختلافاً أصيلاً في طبيعتها بين الموضوع الظاهر والمحمول الظاهر^(١) .

هذا النص يضع أيدينا مباشرة على أساس مشكلة الكليات والجزئيات كما يفهمها رسل . فأساس هذه المشكلة يقوم على علاقة « الحمل ، فلو سألنا بهذه العلاقة لسألنا بالتمييز بين الجزئيات والكليات ، ولو أنكروناها لأنكرنا هذا التمييز . ولما كان رسل يعد علاقة الحمل متطوية على اختلاف منطقي أساسى بين حديها^(٢) ، فكان لا بد له من أن يعد التمييز بين الجزئيات والكليات تمييزاً نهائياً، ويقرر تبعاً لذلك بوجود هاتين الفئتين من الكائنات ، وكان لا بد له أن يتصدى لآراء الواقعيين الذين يرفضون الجزئيات ، وآراء الإسميين الذين يرفضون الكليات . فماذا عسى أن تكون الأسس التي استند إليها رسل في رفضه لهذه الآراء ؟ لعل في اجابتنا على هذا السؤال ما يلقى - في نفس الوقت - الضوء على حجج رسل على « وجود » هذين النوعين من الكائنات وفهمه لطبيعتها بوجه عام .

ونبدأ مع رسل مناقشة النظرية التي دافع عنها « بيركلى » و « هيوم » ، وهى التي لا تقر إلا بالجزئيات وتحذف الكليات . وقد كان إنكار بيركلى وهيوم للكليات فى صورة إنكار أن تكون هناك « أفكار مجردة » ، وتبعاً لهذه النظرية يكون الاسم العام « أبيض » محمداً بالنسبة لشخص معين فى لحظة معينة بقعة جزئية مما هو أبيض ، تلك البقعة التي نراها أو نتخيلها ، ونقول عن بقعة أخرى أنها بيضاء إذا كان لها تشابه تام مع بقعة أخرى نأخذها كمقياس standard . فلو أردنا أن نتجنب الكليين « البياض » و « الثلثية » (من مثلث) ، فإننا سوف نختار بقعة من اللون الأبيض أو مثلثاً جزئياً ونقول عن أى شيء أنه أبيض أو مثلث إذا كان مماثلاً (أو متشابهاً تماماً) لجزئيتنا المختارة . إلا أن

ibid., p. 109.

(١)

ibid., p. 123.

(٢)

التماثل المطلوب لا بد أن يكون - في اعتقاد رسل - كلياً ، فما دامت هناك أشياء كثيرة فيجب أن يصدق التماثل بين أزواج كثيرة من الأشياء الجزئية البيضاء^(١) ، وهذه هي خاصية ما هو كلي . فسيكون من العبث القول بأن هناك تماثلاً مختلفاً لكل زوج ، لأننا حيثئذ سنقول أن هذه التماثلات يماثل كل منها الآخر . وهكذا نكون في النهاية مجبرين على التسليم بالتماثل بوصفه كلياً . فعلاقة التماثل إذن يجب أن تكون « كلياً » على وجه حقيقى . وما دما قد سلمنا بكلى واحد ، فليس هناك ما يدعو إلى إنكار الكليات الأخرى ، مثل البياض أو اثنتي عشر^(٢) .

لقد فشل بيركلي وهيوم في تصور هذا الرفض لإنكارهما « الأفكار المجردة » لأنهما لم يفكرا إلا في « الكيفيات » وتجاهلا « العلاقات » بوصفها كليات^(٣) . وعلى ذلك فإن النظرية التي لا يدفعها سوى تجنب الكليات إنما تفشل في أساسها سواء كانت هناك جزئيات أو لم تكن . وهكذا يقزر رسل أنه هناك كليات هي (أ) تصورات وليست مدركات حسية ، و (ب) لا توجد في الزمان ، و (ج) أفعال وليست مسميات^(٤) .

و حين يقول رسل أن هناك « كليات » فإنه لا يقرر وجودها ذهنياً فحسب ، بل يقرر وجودها المستقل عن كونها موضع فكر أو إدراك عن طريق العقول بأى طريقة من الطرق . ففي القضية « أدنبره شمال لندن » يكون لدينا علاقة بين موضعين ، ويبدو من الواضح إن العلاقة كائنة بشكل مستقل عن معرفتنا بها ، فحين نصل إلى معرفة أن أدنبره شمال لندن ، فإننا نصل إلى معرفة شيء له اتصال فقط بأدنبره ولندن ، ولا يتوقف صدق القضية على معرفتنا بهذا الشيء ، بل على العكس ندرك واقعة كانت هناك قبل أن نعرفها ، فإن جزءاً من سطح الأرض ، حيث توجد أدنبره ، يكون شمال الجزء الذى توجد فيه لندن حتى ولو لم يوجد كائن بشرى يعرف شيئاً عن الشمال والجنوب ، وحتى ولو لم توجد في العالم أى عقول على الإطلاق . وعلى ذلك فلا شيء في الواقعة « أدنبره شمال لندن » ذهنى ، ما دامت العلاقة « شمال » التي هي كلي - وهي جزء من الواقعة - لا تحتوى على شيء ذهنى . وعلى ذلك فيجب أن نسلم بأن العلاقة - كالحود التي تربطها العلاقة - لا تعتمد على الفكر ، بل تنتمي إلى عالم مستقل يدركه الفكر ولكنه لا يخلقه^(٤) .

p. of ph., p. 55.

ibid., p. 55.

R.U.P., p. 112.

P. of Ph. pp, 55-6.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ولكن لا يعنى كون العلاقة « شمال » (والكليات عموماً) ليست بذهنية أنها توجد بنفس المعنى الذى توجد فيه أدبره أو لندن .

فإذا ما سأنا : أين توجد هذه العلاقة ومتى توجد؟ فلا بد وأن تكون الإجابة « لاقى مكان ولا فى زمان » ، فليس هناك موضع أو زمان يمكن أن نجد فيه العلاقة « شمال » ، فهى لا توجد فى أدبره أكثر من وجودها فى لندن ، لأنها تربط الاثنين وتكون محايدة بينهما ، ولا نستطيع القول بأنها توجد فى أى زمان جزئى . والآن فإن كل شيء يمكن إدراكه بالحواس أو الاستبطان إنما يوجد فى زمان جزئى ، وبذلك تكون العلاقة « شمال » مختلفة تماماً عن مثل هذه الأشياء ، فهى ليست فى مكان أو فى زمان ، ولا هى بالمادية أو الذهنية ، إلا أنها مع ذلك شيء ما (١) .

وتبعاً لذلك يرفض رسل القول بأن الكليات « أفكار » Ideas مع أنها حين تكون معروفة لنا تكون موضوعات للتفكير ، ولذلك فهو لا ينسب إليها « وجوداً » existence كالأفكار والمشاعر والعقول والموضوعات الفيزيقية التى توجد فى زمان ، وقد تكون موجودة كل الأزمنة ، بل يقول عنها أنها « كائنة » أو لها كيان have being ، حيث أن « الكيان » فى مقابل « الوجود » لا يكون مرتبطاً بزمان .

إن عالم الكيان غير قابل للتغير ، أو هو ثابت وقام ، تمتع الرياضيين والمناطق وبناء الانساق الميتافيزيقية وكل محب للكمال أكثر من حبه للحياة . أما عالم الوجود فهو عالم زائل غامض ، بلا معالم محددة وبلا أى خطة واضحة أو تنظيم ، إلا أنه يشتمل على جميع الأفكار والمشاعر ، وكل مطيات الحس ، وجميع الموضوعات الفيزيقية ، وكل ما يمكن أن يكون خيراً أو شراً ، وكل ما يغير من قيمة الحياة والعالم . . . ولكن . . . كلا العالمين واقى ، ولكليهما أهمية لرجل الميتافيزيقا (٢) .

هذه هى الصورة التى يقدمها لنا رسل لعالم الكليات ، وهى صورة تدكرنا بعالم المثل عند أفلاطون مع اختلاف فى الألفاظ المستخدمة ، بل أن رسل يعد نظرية أفلاطون فى المثل محاولة لحل مشكلة الكليات ، وأكثر من ذلك يعتبرها أكثر المحاولات توفيقاً حتى الآن . كما يعترف بأن نظريته أفلاطونية إلى حد كبير مع مجرد بعض التعديلات التى كشف

الزمان عن ضرورتها (١) . وهو بهذه الصورة التي يقدمها إنما يعارض آراء بيركلي وهيوم اللذين أنكرا وجود الكليات ، واعتبرا العالم مكوناً من جزئيات وحسب .

والآن ماذا عن موقف رسل من حجج الذين ينكرون الجزئيات ولا يقرون إلا بالكليات؟ إن الواقعيين الذين يرفضون القول بالجزئيات يرون أن الشيء يمكن رده إلى عدد من الكيفيات المتصاحبة Compresent في موضع واحد . إلا أن هذا الأمر في اعتقاد رسل مشكوك فيه، فإذا كانت الكيفيات محسوسة ، فإن الموضع يجب أن يكون في المكان المحسوس ، إلا أن ذلك يجعل من الضروري أن تكون الكيفيات منتمية إلى حس واحد فقط ، وليس من الواضح أن الكيفيات المختلفة تماماً والمنتمية إلى حس واحد توجد معاً في موضع وحيد في المكان الإدراكي ، وبذلك يرفض رسل القول بأن حزمة الكيفيات الموجودة معاً في نفس الموضع هي « الشيء » بحيث يمكن أن نستبطنها به (٢) .

ولكن قد يكون الموضوع « الواقعي » الذي يحله العلم وتحله الفلسفة مكان الشيء ليس بذات أهمية ، والأهم هو النظر في علاقات الموضوعات الحسية في المكان المحسوس الواحد وليكن مكان النظر ، فإن نظرية الكيفيات المحسوسة التي تستغنى عن الجزئيات ستقول : إذا كان نفس اللون موجوداً في موضعين مختلفين لكان ما هو موجود إنما هو اللون نفسه ، وما هو موجود في موضع يكون متطابقاً مع ما هو موجود في الموضع الآخر . ولكن النظرية التي تسلم بالجزئيات ستقول - على عكس ذلك - إن « حالتين فرديتين » مختلفتين من حيث العدد وجودتان في موضعين ، وتبعاً لهذا الرأي يكون اللون نفسه كلياً ومحمولاً لكل من الحالتين ، إلا أن الكلي لا يوجد في مكان أو زمان . إن الرأي الأول الذي يستغنى عن الجزئيات إنما يستغنى في نفس الوقت عن الحمل بوصفه علاقة أساسية ، فحين نقول « هذا الشيء أبيض » تكون الواقعة الأساسية هي أن البياض يوجد هنا . أما بالنسبة للرأي الثاني الذي يسلم بالجزئيات فإن الشيء الموجود هنا يكون البياض محمولاً عليه (٣) .

وعلى ذلك إذا كان لدينا بقعتان من اللون الأبيض ، فإن النظرية التي تنكر الجزئيات

ibid., p. 52.

R.U.P., p. 110.

ibid., pp. 110-1.

(١)

(٢)

(٣)

سوف تنظر إلى البياض نفسه على أنه موجود في كل من البقعين : أى أن هناك كائنا وحيداً من الناحية العددية — وهو البياض — موجود في كل البقع البيضاء . إلا أننا في الواقع نتحدث عن « اثنتين » من البقع البيضاء ، فمن الواضح أن البقع هي — بمعنى ما — بقعتان لا بقعة واحدة ، فهذه الكثرة المكانية هي التي تشكل الصعوبة في تلك النظرية التي تنكر الجزئيات ^(١) .

وهكذا فإن القول بأن من الممكن منطقيًا بالنسبة للأشياء المتشابهة تماماً أن تكون موجودة معاً في موضعين مختلفين ، وأن الأشياء في المواضع المختلفة في نفس الوقت لا يمكن أن تكون متطابقة من الناحية العددية ، يضطرنا إلى القول بأن ما هو موجود في المواضع إنما هي الجزئيات ، أى « حالات فردية » للكليات وليست الكليات نفسها ^(٢) .

ولا بد أن نشير هنا إلى أن الاختلاف في الصفات أو الكيفيات ، ليس هو الأساس الذي يقوم عليه حكمنا بأن هذا الشيء وذاك الشيء مختلفان ، بل يقوم حكمنا أساساً على اختلاف الوضع المكاني أو على العلاقات المكانية . فاختلاف الكيفيات سواء كان مصاحباً للاختلاف العددي دائماً أو لم يكن ، غير ضروري من الناحية المنطقية لتأكيد الاختلاف العددي ما دام هناك اختلاف في الوضع المكاني ^(٣) . فالعلاقات المكانية — إذن — تستلزم بالضرورة تباين حدودها ، وعلى سبيل المثال فإن علاقة « على يمين » أو « على يسار » أو « شمال » . . . إلخ لا تقوم إلا بين شيئين مختلفين ، لأن الشيء لا يكون « على يسار » نفسه أو « على شمال » نفسه . أو بعبارة أخرى يستحيل أن يكون الشيء في موضعين في نفس الوقت « وهكذا

فإن القاعدة القائلة بأن الشيء لا يمكن أن يكون في موضعين في نفس الوقت متصحيح إذن القاعدة القائلة إن كل علاقة مكانية تستلزم تباين حدودها ، أى أن لا شيء يكون على يمين نفسه أو فوق نفسه وهكذا . وفي تلك الحالة إذا كانت هناك بقعتان من البقع البيضاء أحدهما على يمين الأخرى ، لترتب على ذلك أن ليس هناك شيء وحيد — البياض — يكون على يمين نفسه ، بل أن هناك شيئين مختلفين — هاتين البقع البيضاء — يكون أحدهما على يمين الآخر ، وبهذه الطريقة منضم قاعدةتنا النتيجة القائلة بوجوب أن تكون هناك جزئيات بالإضافة إلى الكليات ^(٤) .

ibid., P. 112.

ibid., pp. 112-3.

ibid., p. 113.

ibid., p. 115-6.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

إن هذه الحججة التي يستند إليها رسل في تقرير الجزئيات ، وهي الحججة التي تسلم بأن العلاقات المكانية تستلزم تباين حدودها ، حجة ذات أهمية كبرى في نظرية رسل المتقدمة عن الكليات والجزئيات ، بل لعلها من أهم ما يميز هذه النظرية عن نظريته المتأخرة ، وتبعاً لهذه الحججة لا يمكن أن تكون حدود العلاقات المكانية كليات أو مجموعات من الكليات ، بل يجب أن تكون جزئيات يمكن أن تكون متشابهة تماماً ، إلا أنها متباينة من الناحية العددية^(١).

ويرى رسل أن من المرغوب أن نتحدث عن « المواضع » والأشياء أو الكيفيات التي « تحتل » المواضع دون أن يتضمن حديثنا شيئاً عن الوضع المطلق . ويجب أن ندرك أن « الوضع » حسب هذا الرأي الذي يأخذ بالوضع النسبي – ليس محددًا تماماً ، إلا أن فائدته – في اعتقاد رسل – يمكن توضيحها كما يلي : لنفرض أن العلاقات المكانية لمجموعة من الموضوعات – ولتكن حيطان الحجره وأثاثها – تبقى بلا تغير لفترة من الزمن ، بينما تكون مجموعة متوالية من الموضوعات الأخرى – ولكن مجموعة من الناس يجلسون بالتعاقب على كرسي معين ، لكان لمجموعة الناس – الواحد بعد الآخر – مجموعة من الخواص المعينة تتوقف على العلاقات المكانية بالحيطان والأثاث . فالموضع هنا مجموعة محددة من العلاقات المكانية بموضوعات معينة لا تتغير علاقاتها المكانية بعضها بالبعض الآخر خلال تلك الفترة من الزمن . وعلى ذلك فحين نقول أن الشيء الواحد لا يكون إلا في موضع واحد في وقت واحد إنما نعني أن هذا الشيء ليس له إلا مجموعة من العلاقات المكانية بمجموعة من الموضوعات في وقت واحد^(٢).

ويعزز رسل حجته السابقة بالقائمة على التباين العددي بحجة أخرى مماثلة بالنظر إلى محتويات العقول المختلفة ، وهو اختلاف المعتقدات . فإذا كان شخصان يعتقدان أن اثنين واثنين تساوي أربعة ، وافترضنا أن معاني هذه الألفاظ واحدة بالنسبة لهما ، فقد نقول إنهما يعتقدان نفس المعتقد . إلا أننا هنا لزاء معتقدين ، أجدهما اعتماداً أخذ الرجلين والآخر اعتماد الرجل الآخر . فهنا إذن ذاتان ، وتباين النوات في جالنا هو ما يؤدي إلى تباين المعتقدات . ولا يمكننا أن نرد هذه النوات إلى مجموعة من الكيفيات العامة ،

ibid., p.:118.

(١)

ibid., pp. 115-6.

(٢)

فلو كان أحد الرجلين مثلاً يتميز بفعل الخير والغباء وحسب التورية في الكلام ، لما صح أن تقول أن « فعل الخير والغباء وحسب التورية في الكلام يعتقد أن اثنين واثنين تساوي أربعة » ، ولا يصح ذلك مهما زدنا من عدد الكيفيات ، بل إننا مهما زدنا من عدد الكيفيات لكان من الممكن أن تكون الذات الأخرى متصفة بنفس هذه الكيفيات . ولذا فلا يمكن أن تكون الكيفيات هي سبب تباين الذوات ، وينتهي رسل إلى القول بأن الذوات أو الموضوعات هي جزئيات ، والكيفيات العامة يمكن أن تكون محمولات^(١) .

وهكذا نلاحظ أن الأساس الذي أقام عليه رسل حجة على وجود الجزئيات قائم على أساس أن العلاقات المكانية المعينة التي يمكن إدراكها تستلزم تباين حدودها ، فمثلاً إذا كان س فوق ص فيجب أن يكون س و ص كائنين مختلفين ، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نسلم بالقول بأن الشيء لا يمكن أن يكون في مكانين في نفس الوقت ، ولا يكون هناك ضرر من هذا القول^(٢) .

وبهذه الصورة يقرر رسل وجود « الجزئيات » كما قرر وجود « الكليات » ، ويعارض بذلك كلا من الواقعيين الذين يرفضون القول بالجزئيات ، والإسميين الذين لا يسلمون إلا بالجزئيات ويرفضون القول بالكليات ، وهو بهذه الحجج يؤكد التمييز بين هذين النوعين على وجه يصبح معه هذا التمييز نهائياً . كما تصبح التميزات السابقة التي أشرنا إليها تميزات مطلقة . فقد ذكرنا أنواعاً ثلاثة من التميزات : الأول بين المدركات الحسية والتصورات ، والثاني بين الكائنات التي توجد في الزمان ، والكائنات التي لا توجد في الزمان ، والثالث بين المسميات والأفعال . إلا أن هناك تمييزاً رابعاً نشأ في سياق المناقشة السابقة وهو التمييز بين الكائنات التي توجد في موضع واحد - وليس في أكثر من موضع - في وقت بعينه ، والكائنات التي إما إنها لا يمكن أن توجد في أي مكان ، أو توجد في مواضع متعددة في نفس الوقت . فما يجعل البقعة الجزئية في اللون الأبيض « جزئياً » ، بينما البياض « كلياً » ، هو أن البقعة الجزئية لا يمكن أن توجد في موضعين في آن واحد ، بينما البياض - إن كان موجوداً على الإطلاق - فهو يوجد حيث تكون هناك أشياء بيضاء^(٣) .

ibid., p. 120.

ibid., p. 121.

ibid., p. 121.

(١)

(٢)

(٣)

وعلى أساس هذا التمييز الأخير يمكن أن نتأكد التميزات الثلاثة الأخرى ؛ فبتسليمنا بالجزئيات بالمعنى الرابع يمكننا أن نقيم تقسيماً مطلقاً بين المدركات الحسية والتصورات ، فالبياض الذى هو كلى تصور ، بينما البقعة البيضاء الجزئية مدرك حسى . ولو لم نسلم بالمعنى الرابع لكانت المدركات الحسية متطابقة مع تصورات معينة . وعلى نفس هذا الأساس نستطيع القول بأن الكيفيات العامة مثل البياض لا توجد فى زمان ، بينما الأشياء التى توجد فى الزمان هى الجزئيات بالمعنى الرابع . أما التمييز الثالث فهو أكثر صعوبة نظراً للشك المتعلق بما إذا كانت المحمولات أفعالاً أو ليست بأفعال ، ولتجنب ذلك نستبدل بهذا التمييز تمييزاً آخر بين المحمولات والعلاقات من ناحية ، وجميع الأشياء الأخرى من ناحية أخرى ، فكل ما ليس بمحمول أو علاقة هو - حسب أحد التعريفات التقليدية - جوهر ، باستثناء صفة عدم الفناء التى ينسبها التعريف التقليدى إلى الجواهر ، وعلى أساس ذلك تكون الجواهر متطابقة مع الجزئيات بالمعنى الرابع ، والمحمولات والعلاقات بالكليات^(١) .

وهكذا يكون لدينا نغصم لجميع الكائنات إلى قسمين : (١) الجزئيات التى تدخل فى المركبات بوصفها فقط موضوعات للمحمولات أو حدوداً للعلاقات ، ولا يمكن أن تنغل أكثر من موضع واحد فى وقت واحد فى المكان التى تنتمى اليه ، و (٢) الكليات - التى ترد فى المركبات بوصفها محمولات أو علاقات - لا توجد فى زمان ، وليس لها أية علاقة بموضع قد لا تكون لها بموضع آخر فى آن واحد . إن أساس تسلمنا بأن هذا التقسيم أمر لا مفر منه هو الخفة الواضحة بذاتها القائلة إن العلاقات المكائنية المبنية تستلزم تباين حدودها ، مع الخفة الواضحة بذاتها القائلة إن من الممكن منطقياً بالنسبة للكائنات التى لها مثل هذه العلاقات المكائنية ألا تكون قابله للتعبير تماماً من جهة المحمولات^(٢) .

هذه هى نظرية رسل المتقدمة فى الكليات والجزئيات ، وهى نظرية تبدو شبيهة إلى حد كبير بنظرية زميله « جورج مور »^(٣) ، وهى تفترض من الناحية الأنطولوجية

ibid., p. 122.

(١)

ibid , 1P. 123-4.

(٢)

(٣) يشير رسل فى بدايه بحثه « فى علاقات الكليات والجزئيات » إلى أن نظريته التى يعرضها فى هذا البحث سببه بنظرية مور التى عرضها فى بحثه الذى قرأه على الجمعية الأرسطية (١٩٠٠ - ١٩٠١) « المحويه » ، وكل ما هنالك أن فى بحث رسل فصصاً لطبيعة المكان المحسوس فى مقابل المكان الفيزيقي (. ibid., P. 159) ، ويتحدث « الان دوناجان » فى مقال له بمنوان « الكليات والواقعية الميتافيزيقية » عن نظرية رسل ونظرية مور وكأنهما نظرية واحدة ويستشهد بأقوالهما معا لشرح « نظريتهما » أنظر : =

أن هناك كلييات - كيفيات وعلاقات ، كما أن هناك جزئيات ، ما دامت العلاقات المكانية تستلزم تباين حدودها . ولنرجى مناقشتنا لهذه النظرية إلى ما بعد عرضنا لنظريته المتأخرة .

نظرية رسل المتأخرة في الكلييات والجزئيات :

إذا كان رسل قد عرض نظريته المتقدمة عرضاً يمكن وصفه بالوضوح والاتساق على وجه بدت معه مشكلة الكلييات والجزئيات مشكلة يسيرة يستطيع أن يدلى فيها بدلوه وهو على ثقة كاملة من صحة ما يقول ، فإنه يأتي أخيراً فيما أطلقنا عليه ، « نظريته المتأخرة » ليعترف بأن مشكلة الكلييات (والجزئيات) مشكلة صعبة ، ليس في تقريرها فحسب ، بل وفي صياغتها أيضاً^(١) ، وأنه لا يعرف الإجابة على كثير من المشاكل التي تثار حولها^(٢) . ولعل هذا ما يفسر لنا قوله في « فلسفتي كيف تطورت » من أنه كان يتحدث عن الكلييات في أعماله المتقدمة (مشاكل الفلسفة) حديث الائق الذي لم يعد يشعر به في أعماله المتأخرة^(٣) . ولهذا جاءت نظريته المتأخرة مستعصية على الفهم ، قابلة للتأويلات والتفسيرات المتناقضة ، تعوزها البساطة ، وتفتقر إلى الوضوح الذي كانت تتميز به نظريته المتقدمة .

إلا أننا نقول منذ البداية أن رسل ما يزال في نظريته المتأخرة هذه يميز بين الجزئيات والكلييات ، ويقرر هذين النوعين في نفس الوقت . ولم يرد - كما فهم « ويتز » الجزئيات إلى الكلييات لينهى بأقرار نزعة كلية منكرأ بذلك وجود الجزئيات^(٤) . إلا أننا في الواقع قد نلتمس العذر لويتز وغيره ممن قد يفهمون رسل بهذه الطريقة ، ذلك لأن رسل لم يكن - في اعتقادنا - واضحاً في تعبيراته في هذا الشأن إن لم تقل أنه كان متناقضاً

Donagan, A , Universals and Metaphysical Realism, reprinted from *The Marxist* (1963) -
in *The Problem of Universals*, edited by Landesman, ch. Basic Books, New York-
London, 1970, P. 98f.

Inquiry, p. 344.

(١)

p. of U., p. 34.

(٢)

My ph. D, p 102

(٣)

Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's philosophy *The philosophy of Bertrand Russell* (٤)
Russell, P. 81.

في بعض الأحيان . فقد نفهم من بعض أقواله أنه يفسر الكلليات في حدود الجزئيات حيناً ، ولكن في أحيان أخرى قد نفهم العكس تماماً . يقول رسل في « تحليل العقل » .

وسواء أكان هناك كل يسمى « البياض » أو كانت الأشياء البيضاء معرفة على أنها تلك الأشياء التي لها نوع معين من التشابه مأخوذاً كقياس ... فهذه مسألة لا تعنينا ، وهي في اعتقادي مستحصية على الخلل تماماً . ولاغراضنا قد تأخذ لفظ « أبيض » ليدل على مجموعة معينة من الجزئيات المتشابهة أو تجمعات من الجزئيات ... (١) .

ويبدو هنا أن رسل قد فشل في إيجاد طريقة لحل التراع القائم بين الواقعيين والإسميين في هذه المشكلة ، إلا أنه ينهى هنا إلى ما يشبه الموافقة على ما يذهب إليه الإسميون من أمثال بيركلي وهيوم اللذين كانا موضع معارضته في نظريته المتقدمة . فإن « أبيض » لم يعد « كلياً » ، بل أصبح مجرد لفظ يدل على تجمعات من الجزئيات .

إلا أن هذا الفهم سرعان ما يرد عليه رسل في « موجز في الفلسفة » إذ يقول :

إذا رأيت بقعة بيضاء واستلعيها عن طريق الصور الذهنية ، لما كان لديك تصور ، ولكن لو كنت تفكر في البياض لكان لديك تصور . وبالمثل فأنتك إذا فكرت - بمد رؤيتك لعدد من قطع النقود - في الاستدارة بوصفها الخاصية المشتركة لجميع قطع النقود لكان لديك تصور ، فوضوح تفكيرك في مثل هذه الحالة هو « كل » أو فكرة أفلاطونية (٢) .

وواضح من ذلك أن رسل لم ينكر الكلليات ، ولم يثر حول وضعها الميتافيزيقي أى شك ، بل يبدو هنا وكأنه فيلسوف واقعي بالنسبة للكلليات ، وليس أسمى كما بدأ لنا منذ قليل .

أما ما قد يفهم من أقواله في إنكار الجزئيات والأخذ بنظرية كلية ، فهو أمر قد عبر عنه رسل بصورة أكثر وضوحاً من تعبيراته التي قد نفهم منها إنكاره للكلليات ، يقول رسل في « بحث في المعنى والصدق » .

إنني أقترح استبعاد ما يسمى عادة « الجزئيات » والاكتفاء بالفاظ معينة ، تلك التي تعد عادة كليات ، مثل « أحمر » و « أزرق » و « صلب » و « لين » وهكذا (٣)

A. of mind, p. 196.

philosophy, p. 211.

Inquiry, pp. 94-5.

(١)

(٢)

(٣)

ويقول أيضاً في « فلسفتي كيف تطورت » ، معلقاً على نظريته التي عرضها في « المعرفة الإنسانية » .

هذه النظرية التي طورتها في « المعرفة الإنسانية » ما زالت تبدو لمقنعة ، وأنا أفضلها لأنها تتخلص من الحاجة إلى افتراض تلك الكائنات التي لا يمكن التسليم بها ولا معرفتها ، ولولا هذه النظرية لكانت الجزئيات هي بعينها هذه الكائنات^(١)

فقد نفهم من هذه الأقوال أن رسل يريد الاستغناء عن الجزئيات ويكتفي بتقرير الكليات ، أو بمعنى أصح يريد تفسير الجزئيات في حدود الكليات . إلا أن الجملة الجملة الأخيرة من النص الأخير قد نفهم منها عكس ذلك ، فقد كان يمكن التخلص من الجزئيات بوصفها من بين هذه الكائنات التي يريد التخلص منها « لولا نظريته التي يقول بها » ، وكان نظريته قد استبقت على الجزئيات ولم تتخلص منها .

كل هذا إنما يدل على مدى ما يحيط بهذه النظرية من غموض ، وما يمكن أن تحتمله من تأويلات . إلا أن هناك — في اعتقادنا — حقيقة هامة لو تبيناها تماماً لزال هذا الغموض ، ولانمحت هذه التأويلات . ولاستطعنا أن نفهم نظرية رسل فهما واضحاً . فإذا كان رسل في نظريته المتقدمة قد اعتبر الكيفيات مثل « أحمر » و « أزرق » و « صلب » وهكذا « كليات » ، فقد أصبحت مثل هذه الكيفيات في نظريته المتأخرة « جزئيات » ، ثم إن هذه الجزئيات في هذه النظرية المتأخرة قد اتخذت صورة أخرى غير الصورة التي كانت عليها في النظرية المتقدمة ، حيث خضعت لتحليل أبعده مما كانت تخضع له النظرية المتقدمة ، فقد أراد أن يتخلص نهائياً مما قد يشوب نظريته المتقدمة من العيوب المتعلقة بفكرة « الجوهر » ، فجاء ليقرر أن الجزئيات ليست « جواهر بسيطة » ، بل هي مركبات مما أطلق عليه اسم الكيفيات المتصاحبة Compresent qualities ، ومعنى ذلك أن ما يعده المنطق التقليدي « جزئيات » إنما هو مجموعات من الكيفيات ، بحيث يمكن أن نستبدل بالجزئيات ، فئات من هذه الكيفيات المتصاحبة ، لأن هذه الكيفيات تكفي تماماً للتعبير عن الجزئيات تماماً كل فعل بالنسبة للمادة والعقل ، فقد استغنى عنهما — كما عرفنا — مستبدلاً بهما

«فئات» من الأحداث . ولكن لما كانت الكيفيات هي - من وجهة النظر التقليدية - «كليات» ، فقد فهمت نظرية رسل على أنها تلغى الجزئيات وتفسرها في حدود الكليات ، ويكون رسل بذلك قد تخلص من ثنائية الكليات والجزئيات واضعاً في مقابلها نظرية «واحدية» لا تقرر إلا بالكليات . إلا أن هذا الفهم كما هو واضح فهم خاطئ ، فإن رسل لم يستغنى عن الجزئيات من قائمة « ما هناك » ، ولم يكن يهدف حتى إلى « تحليل متحرر من الجزئيات »^(١) . اللهم إلا إذا اعتبرنا الجزئيات هنا مرادفة للجواهر . إلا أننا لو تبينا أن رسل لم يعد يعتبر الكيفيات «كليات» بل «جزئيات» وأصبح ، «مركب الكيفيات المتصاحبة» دالاً على «جزئى» وليس على كلى لزال سوء الفهم ولاستطعنا أن نبين حقيقة موقف رسل .

إلا أن هذا لا يعنى أيضاً أن رسل قد ألغى الكليات ، وفسرها على أساس الجزئيات ، وبذلك يكون قد رفض القضايا ذات الصورة الحولية رفضاً قاطعاً . حقيقة أن رسل قد ضيق من مجال الكليات ، كما أنه قد أصبح متردداً في تقرير وضعها الميتافيزيقى ، إلا أنه مع ذلك - كما سنعرف بعد قليل - لم يزل يقرها ويقرر القضايا ذات الصورة الحولية ، وبذلك يكون رسل قد أقر بالنعين معاً - الكليات والجزئيات ، ولم يزل في هذه النظرية المتأخرة ثنائياً بالنسبة لهذه المسألة .

هذا في اعتقادنا هو مفتاح سر فهمنا لنظرية رسل المتأخرة ، ولو صح هذا الفهم لأصبح من اليسير فهم هذه النظرية وعرضها بصورة لا يبدو فيها هذا التناقض الظاهرى الذى أشرنا إليه .

ولعل أول ما يجب أن نبدأ به في شرح هذه النظرية هو تحديد ما يقصده رسل بمركب الكيفيات . وهنا نلاحظ أن رسل يطلق اسم « الكيفيات » على درجات محددة من اللون ،

(١) استخدم «بيرجمان» هذا الاصطلاح كأساس لمناقشة نظرية رسل في موضوع الكليات والجزئيات كما عرضها رسل في «بحث في المعنى والصدق» ، كما يستخدم أيضاً اصطلاح «الفة المتحررة من الجزئيات» ومن الغريب أن هذا المقال ينصب على مناقشة فكرة «التحرر من الجزئيات» على الرغم من أن المؤلف لا يقرب أن تحليل رسل كان متحرراً من الجزئيات . أنظر

ودرجات محددة من الصلابيّة، وأصوات يمكن تعريفها بشكل كامل على أنها حدة أو علو، ويطلق ذلك على كل خاصية مميزة أخرى وهكذا^(١).

ولعل أوضح صياغة قدمها رسل للمركب الكيفيات هي التي قدمها في حدود سيكولوجية على النحو التالي :

لو كنت أرى شيئاً ، وكنت في نفس الوقت أسمع شيئاً آخر ، لكان بين خبرتي البصرية وخبرتي السمعية علاقة «التصاحب» Comprehence وإذا ما كنت في نفس اللحظة أتذكر شيئاً حدث أمس ، أو توقع الألم من زيارة وشيكة سأقوم بها لطبيب الأسنان ، لكان تذكرتي وتوقّي «متصاحبين» أيضاً مع رؤيتي وسماعي . ويمكننا الاستمرار في تشكيل كل مجموعة خبرتي الحاضرة وكل شيء متصاحب معها . وبعبارة أخرى لتكن هناك أية مجموعة من الخبرات التي هي جميعاً متصاحبة، وكلما وجدت شيئاً متصاحباً مع كل عضو من أعضاء المجموعة أضيفه إلى هذه المجموعة، وأستمر على هذه الطريقة حتى لا يكون هناك شيء آخر متصاحب مع كل عضو من أعضاء المجموعة. وهكذا أصل إلى مجموعة تحوز الخاصيتين التاليتين^(٢) : أن كل أعضاء المجموعة متصاحبة ، (ب) لا شيء خارج المجموعة يكون متصاحباً مع كل عضو من أعضاء المجموعة . مثل هذه المجموعة سوف أطلق عليها «المركب الكامل للتصاحب» Complete complex of comprehence

إلا أن هناك مسألة يمكن أن يثيرها التعريف السابق للمركب الكامل للتصاحب، وهي : هل من الممكن الوصول إلى مثل هذا المركب ؟ إن رسل يعترف بعدم إمكاناتنا معرفة ما إذا كان مركب التصاحب مركباً كاملاً على الإطلاق ، ما دام من الممكن أن يكون هناك شيء آخر — لا نكون على وعي به — متصاحباً مع كل جزء من أجزاء المركب المتاح^(٣) ، إلا أن ذلك لا يعني أن «المركب الكامل للتصاحب» فكرة زائدة لا قيمة لها ، ويمكن أن نستبدل بها فكرة «مركب التصاحب» وحسب ، تلك التي يعني بها رسل مجرد تصاحب أشياء متعددة ، فإذا كانت هناك أشياء أخرى متصاحبة معها جميعاً فيمكن أن تضاف إليها لتشكّل جميعاً مركباً^(٤) . بل أنه

Inquiry, P. 98.

HK, p. 312.

ibid., p. 322.

ibid., p. 323.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

في اعتقادنا أننا يأخذ فكرة المركب « الكامل » للتصاحب كفكرة أساسية لتعريف الجزئيات^(١).

ونتهى من هذه النقطة الهامة في موضوعنا إلى أن نرسل يأخذ « مركبات التصاحب الكاملة » لتحل محل « الجزئيات » ، ويصل إلى هذا الرأي من خلال مناقشته لثلاث من وجهات النظر في الجزئيات : الأولى - وهي وجهة نظر « لينتتر » - التي ترى أن الجزئي يتركب من كيفيات ، ويتم تعريفه بإحصاء جميع كيفياته . والثانية - وهي وجهة نظر « توما الأكويني » - تقرر أن تعريف الجزئي إنما يتم عن طريق وضعه المكاني - الزماني ، والثالثة - وهي وجهة نظر معظم التجريبيين المحدثين - تقول إن التباين العددي نهائي وغير قابل للتعريف^(٢).

إن الرأي الثاني من هذه الآراء الثلاثة يمكن رده إما إلى الرأي الأول أو الثالث حسب التفسير الذي تقدمه له ، فيمكن تفسير الوضع المكاني - الزماني على أنه مجموعة من الكيفيات ، وبذلك نرده إلى الرأي الأول ، ويمكن تفسيره على أساس أنه يعبر عن التباين العددي ، ونرده بذلك إلى الرأي الثالث^(٣) . ولا ندرى في الواقع سبباً يدعو رسل إلى هذا الرد سوى التخلص من فكرة « الجوهر » التي يقوم عليها الرأي الثاني ، بل لعل من الدوافع الرئيسية التي دفعت رسل للقول بنظرية « الكيفيات المتصاحبة » هي استبعاد كل ما يمكن أن يكون متصلاً بفكرة الجوهر ، وعلى نفس هذا الأساس يرفض رسل الرأي الثالث من هذه الآراء ، فلو أخذنا لونا معيناً من ألوان قوس قزح ، وليكن س ، فإن س يتكرر أينما كان هناك قوس قزح أو ألوان الطيف ، ففي كل مناسبة من هنا التكرار نقول أن هناك « حالة » فردية من حالات س ، فهل تكون كل حالة جزئياً لا يقبل التحليل حيث تكون س كيميائية له ؟ أم هل كل حالة مركب من كيفيات وتكون س إحدى هذه الكيفيات ؟ الاحتمال الأول هو النظرية

(١) الواقع أن استخدام رسل لا مصطلحي « مركب التصاحب الكامل » و « مركب التصاحب » ليس دقيقاً تماماً ، ويمس القارئ أحياناً وكأنه يستخدمهما بمعنى واحد على الرغم من تحديده لهما على الوجه السابق . وعلى سبيل المثال يقول في صفحة ٣٢٥ من « المعرفة الإنسانية » أن مركب التصاحب يقوم مقام ما يسمى تقليدياً « الجزئيات » . بينما يلعب في فلسفتي كيف تطورت (ص ١٧١) إلى أن « المركب الكامل للتصاحب » يحل محل « الجزئيات » ولا شك أن هذا الاستخدام الأخير هو الصحيح .

(٢)

(٣)

الثالثة (أو الرأي الثالث) ، والآخر هو النظرية الأولى (أو الرأي الأول) ، ويمكن أن توجه إلى الاحتمال الأول كل ما يمكن أن نوجهه إلى فكرة الجوهر من اعتراضات ، فالجزء هنا لا يمكن تعريفه أو التعرف عليه أو معرفته ، وهو لا يخدم إلا الغرض التحوي لتقديم الموضوع في العبارة الحملية مثل « هذا أحمر » ، ومن الخطورة أن نسمح للنحو أن يرشد الميتافيزيقا التي تزيد لإقامتها^(١) . وبذلك يرفض رسل الاحتمال الأول الذي يعبر عن الرأي الثالث من الآراء التي تناقشها .

وهنا تكون أمام الاحتمال الآخر وهو ما يعبر عنه الرأي الأول . الا أن الصعوبة هنا - في اعتقاد رسل - تكمن في إيجاد شيء لا يتكرر ، ولما كانت الكيفية البسيطة قابلة للتكرار فلا سبيل أمامنا للهروب من هذه الصعوبة سوى « مركب » الكيفيات المتصاحبة^(٢) . فهذا المركب لا يتكرر بالنظر إلى خبرة الشخص ، كما أنه يحوز جميع الخواص الصورية التي تتطلبها « الأحداث » ، أي : إذا كان A ، ب ، ج ، مركبات تصاحب كاملة ، لترتب على ذلك أنه إذا كان A يسبق كلية ب ، فلا يكون A ، ب متطابقين ، وإذا كان ب يسبق كلية A لكان A يسبق كلية B وعلى أساس ذلك تكون

الحالة الفردية لكيفية ما . . . هي مركب الكيفيات المتصاحبة التي تكون الكيفية المعنية واحدة منها . ويعود هذا الرأي طبيعياً في بعض الحالات . فلحالة « الرجل » الفردية كيفيات أخرى بجانب الانسانية ، فقد يكون أبيض أو أسود ، فرنسياً أو إنجليزياً ، حكيماً أو أحمقاً وهكذا ، ويعدد جواز سفره صفاته التي تكفي لتمييزه عن بقية الجنس البري . . . إن مجموعة الكيفيات وحدها هي التي تجعل الحالة فريدة ، فكل إنسان يكون في الواقع مرصفاً عن طريق هذه المجموعة من الكيفيات التي لا تكون الانسانية سوى كيفية منها^(٣) .

وعلى ذلك تحمل « مركبات الكيفيات المتصاحبة » أو « المركب الكامل للتصاحب » محل « الجزئيات » . ولكن قد يقال . إذا كان هذا الأمر واضحاً بالنسبة للأشياء والأشخاص ، فهو ليس واضحاً في بعض ما نسميه « جزئيات » مثل نقاط المكان

ibid., p. 311.

(١)

ibid. p. 312.

(٢)

ibid., p. 312.

(٣)

ibid., p. 316.

(٤)

ولحظات الزمان وجزيئات المادة وغير ذلك مما يرد في العلم المجرد ، فقد يبدو الجزئي هنا كما لو كان « مجرد » حالة فردية تختلف عن غيرها في العلاقات لا في الكيفيات ، وهذا في اعتقاد رسل غير صحيح ، فحين يوجد نفس شكل اللون في موضعين في آن واحد ، فإننا نكون إزاء شكل واحد لا شكلين ، ولكن يكون لدينا مركبان يتحد فيهما اللون بالكيفيات ليقدم لنا ذلك كله وضعاً في المجال البصري^(١) .

وهكذا تتحدد جميع الجزئيات بمركبات الكيفيات ، بحيث يمكن إحلال هذه المركبات محل الجزئيات على وجه لا تصبح معه الكيفيات « كليات » كما كانت في نظرية رسل المتقدمة ، وهي كذلك بالفعل في وجهة النظر التقليدية .

ولعل من النتائج الهامة التي تترتب على هذه النظرية أن رسل لم يعد يعتبر قضية مثل « هذا أحمر » أو « هذه الصورة حمراء » من القضايا الحملية . فالقضية « هذا أحمر » ليست حملية بل هي من الصورة « الحمرة هنا » ، حيث أن « أحمر » هنا إسم وليس محمولاً^(٢) وفي قضية « هذه الوردة حمراء » يدل « هذا » على كيفيات مكانية معينة توجد في الوقت الذي تكون فيه هذه القضية منطوقة ، وبدل لفظ « وردة » على حزمة من الكيفيات كتلك التي يقدمها القاموس تحت لفظ الوردة ، كما يدل لفظ « أحمر » على كيفية توجد في بعض الورد ولا توجد في بعضها الآخر ؛ وبذلك يكون ما قلناه في هذه العبارة شيئاً من قبيل القول « في الوقت الحالي فإن كيفيات مكانية معينة ، والكيفيات التي يتم بها تعريف لفظ وردة ، والحمرة ، كلها موجودة أ معاً أو هي « متصاحبة » ، وهذه ليست بقضية حملية^(٣) . إلا أن ذلك لا يعني أن رسل قد رفض القضايا الحملية ، أو يكون بذلك قد أنكر جزءاً من الكليات ، بل ما زال يقرر هذه القضايا ، وعلى سبيل المثال فإن القضية « الأحمر لون » أو القضية « س العالي نغمة » ، من القضايا الحملية ؛ وهكذا فن وجهة نظر التركيب اللغوي ، فإن ما كان يعتبر قديماً كليات مثل « أحمر » قد أحل مكان الجزئيات ،

HK, FP. 216-7.

(١)

Inquiry, p. 97.

(٢)

P. of U_i, p. 27.

(٣)

بينما احتلت ألفاظ مثل « لون » أو « نغمة » ... مكان الكليات ، ومثل هذه الألفاظ إنما تعبر عن خواص تنتمي إلى كيفيات عديدة (١) .

ومن نتائج هذه النظرية أيضاً أن « الشيء » هنا ليس جوهرًا قائمًا بذاته له كيفيات متعددة ، وهذا بالطبع عكس ما يقر به الحس المشترك ، فبينما يذهب الحس المشترك إلى أن « الشيء » — يجوز كيفيات ، ولكن لا يتم تعريفه عن طريقها ، بل عن طريقة الوضع المكاني — الزماني ، فإن رسل يذهب إلى القول أنه حينما يكون هناك شيء — بالنسبة للحس المشترك — يجوز على الكيفية س ، فيجب أن نقول أن س نفسها موجودة في ذلك المكان ، وأنا يجب أن نضع مكان الشيء مجموعة الكيفيات الموجودة في المكان المقصود ، وعلى ذلك تصبح « س » إسما وليس محمولا . إن مثل هذا الرأي يبعدها — في اعتقاد رسل — عما لا يقبل المعرفة (٢) « فالشيء » إذن لا يعلم كونه مجرد حزمة من الكيفيات ، وبالتالي لا يكون هناك شيان متشابهين تماما ، وما دفع رسل إلى هذا القول هو أن تعريف الوضع في المكان يتم عن طريق كيفيات معينة ، لا أن يتم التعرف عليه من حيث هو كذلك (٣) .

ونلاحظ هنا أن النقطة الهامة في نظرية رسل هي أن الكيفيات قد أصبحت معبرة عن « جزئيات » لا عن « كليات » ، فلوسألنا الآن كيف تكتسب الجزئيات هذه « الجزئية » التي تكون لها ؟ أو ما نوع الأشياء التي يمكن أن تكون لها الخواص الصورية المطلوبة للترتيب المكاني — الزماني ؟ أي ذلك الشيء الذي يجب أن يحدث فقط في زمان ومكان ، ولا يجب أن يتكرر في مناسبة أخرى أو مكان آخر ؟ لكانت إجابة رسل :

بمقدار ما يكون الأمر متعلقاً بالزمان والمكان الفيزيقي فإن هذه الشروط تكون متحققة عن طريق « المركب الكامل للضاحب » ، سواء كان هذا مشتملا على خبراتي الحسية أو على مجموعة كاملة من الكيفيات الفيزيقية المتناخلة ... ولكن حين نأتى لنضع المكان الإدراكي موضع اعتبارنا فإنا لا نكون في حاجة إلى إجراء مماثل ، فإذا ما رأيت في آن واحد بعينين من

ibid., p. 27.

Inquiry p. 98.

p. of U., p. 25.

(١)

(٢)

(٣)

لون معين لكانتا مختلفين بالنظر إلى كفيات أعلى - و - أسفل ، يمين - و - شمال ،
وعن طريق هذه الكفيات تكتسب بقع اللون جزئيتها^(١) .

وهكذا تكون بقع اللون جزئيات ، ويكون « المركب الكاهل للتصاحب » معبراً
عن جزئي ، لأنه - في اعتقاد رسل - من نفس النمط المنطقي الخاص بالكيفية ،
الوحيدة^(٢) . وهذا هو الأساس الهام الذي بنى عليه رسل نظريته المتأخرة عن
الجزئيات . إلا أن ذلك قد يعني أن تفسير الكفيات على أنها جزئيات لم يترك الشيء
الكثير مما قد يقال عن الكليات في هذه النظرية . وهنا نصل إلى مشكلة الكليات
عند رسل في هذه المرحلة المتأخرة .

ونبدأ في حديثنا عن الكليات هنا بالملاحظة التي أشرنا إليها منذ قليل وهي أن
رسل لم يرفض الصورة الحتمية للقضايا ، بل أقر بوجود قضايا حتمية من أمثال « الأحمر
لون » ، ففي هذه القضية يكون المحمول « لون » لفظاً دالاً على كلي ، وبذلك يكون
رسل قد سلم بالكليات بالإضافة إلى الجزئيات .

إلا أن مثل هذه القضية قد تثير تساؤلاً له ما يبرره وهو : اليست « الحمرة »
مثل « اللون » اسم فئة يدل على عدد من الكفيات المختلفة ، وبذلك يكون لفظاً
دالاً على كلي مثله في ذلك مثل « اللون » ؟ الواقع أن العالم - في اعتقاد رسل -
هو نموذج من كفيات *pattern of qualities* ، ولو صح ذلك لما وجب -
في رأيه - أن تكون للكفيات تلك العمومية الغامضة التي يشير إليها لفظ
« أحمر » ، بل يجب أن تكون لها الدقة الخاصة بشكل جزئي واحد . فليست
الألفاظ التي نستخدمها لتدل على الكفيات دقيقة بدرجة كاملة ، فنحن نستخدم
لفظاً مثل « أحمر » ليغطي منطقة واسعة من أشكال اللون المختلفة ، وتعريف مثل
هذا اللفظ ينطوي على غموض أساسي كالغموض الذي تنطوي عليه ألفاظ مثل
« أصلح » و « طويل » . فإذا ما نظرنا إلى سلسلة متدرجة من أشكال اللون للاحظنا أن بعض
أشكال اللون حمراء على وجه اليقين ، وبعضها ليس أحمر على وجه اليقين ، ولكن
تكون هناك عند حدود هذين الطرفين أشكال معينة لا تعرف ما إذا كانت تسمى

«خمراء» أم لا ، فتعريف «أحمر» يجب أن يبدأ من شكل اللون الذي هو أحمر على وجه اليقين ، فنقول «الأحمر» يعنى شكل مثل هذا إلى حد ما ، ويمكن تقديم تعريفات مماثلة لجميع الأسماء العادية مثل «صلب» و«لين» و«حلو» و«حريف» ، ولكن مع وجود نفس الغموض الاسمى . إلا أن عكس ذلك يمكن أن يقال عن «اللون» الذى لا يبدو فيه مثل هذا الغموض ، فلا نستطيع أن نتخيل أى شىء يكون لونا إلى حد ما ، فلكل شىء فى المجال البصرى لون ، فلفظ «اللون» هو على الحقيقة «كلى» ، وحالاته الفردية هى الأشكال المتعددة ، ولذلك فإن مشكلة الكليات إنما تتعلق على وجه أفضل بالفاظ مثل «اللون» أكثر من تعلقها بالفاظ مثل «أحمر»^(١).

والآن فإننا لو نظرنا إلى عبارة مثل «لون» حيث «شكل جزئى ما ، لعرفنا من رسل أن تعريف «اللون» هنا لا يتم بإحصاء الألوان المتعددة - الأسود والأبيض والرمادى والبني والأوان قوس قزح - لأنه لو كان أمامى شكل من أشكال اللون لم أره من قبل لما خالجتى الشك فى أنه شكل من اللون . وهذا يوضح وجوب أن تكون هناك خاصية عامة تخص بها الألوان ، وعن طريق هذه الخاصية يجب أن يتم تعريف لفظ «اللون» ، وقد لا تكون هذه الخاصية كيفية بسيطة بالضرورة ، بل قد تكون خاصية علاقية معقدة^(٢) . ويقدم رسل مثالا لمثل هذا التعريف لا يدعى أنه تعريف كامل أو هو التعريف الوحيد فيقول : إننا لو بدأنا من معطى ما وليكن «اللون» هو لون بحكم التعريف فنقول أنه إذا كانت «ب» مماثلاً تماماً لـ «أ» ، لسمى ب لوناً^(٣) وبوجه عام إذا كان م يسمى لونا ، وكان ن مماثلاً له تماماً لسمى ن لوناً^(٣).

إلا أن مثل هذا الرأى قد يؤدى إلى إمكان أن نستغنى عن الكليات مثل «اللون» ، وأن نستبدل به التشابه الدقيق أو عدم إمكان التميز . ذلك لأن الكليات المتعددة المتاحة فى الإدراك الحسى يمكن تنظيمها فى حزم ، كل حزمة تشكل ما يمكن أن نسميه سلسلة التشابه . Similarity-chain ، ويمكن تعريف هذه السلسلة كما يلى : لنبدأ من معطى ما وليكن «أ» ، فهذا المعطى يتضمن كل ما يكون متشابهاً

تماماً مع P ، أو ما يكون متشابهها تماماً مع شيء متشابه تماماً مع P ، وهكذا ،
وبعبارة أخرى تكون م منتمية إلى سلسلة تشابه P إذا كان هناك عدد متناه من
الحدود ب ، ج ، د ، ك ، بحيث يكون P متشابهها تماماً مع ب ، وب
مع ح ، وك مع م ، ويمكن أن نضع مبالا تقبل التمييز indistinguishable
مكان «متشابه تماماً» ، ويمكن أن نمضي بتدرج غير ملحوظ من أى شكل من اللون
إلى أى شكل آخر ، من أى صوت إلى أى صوت آخر ، من أى إحساس باللمس إلى
إلى أى إحساس آخر باللمس ، من تذوق قطعة من اللحم البقرى المشوى إلى تذوق
بيضة فاسدة ، ولكن لا يمكن أن يكون هناك تحول متبادل بين معطيات إحس
ومعطيات حس آخر ، أى بين الألوان والأصوات مثلاً ، فهنا فجوة لا يمكن
تخطيها . وإذا ما تم لنا التعرف على هذه الحزم لأمكننا أن نعطيها أسماء : فحزمة
تسمى «ألوان» ، وحزمة تسمى «الأصوات» وحزمة تسمى «المذاقات» ، وبهذه
الطريقة يمكننا أن نتجنب التسليم «بكليات» مثل «اللون» ونستدل به علاقة
التشابه التام أو عدم إمكانية التمييز^(١) .

ولكن هل يعنى هذا أننا لم نعد في حاجة إلى الكليات ؟ الواقع أن الإجابة
على هذا السؤال تتوقف في جانب منها على تقرير القضايا الحتمية أو عدم تقريرها ،
فإذا ما قررناها لأصبح التسليم بالكليات أمراً لا مفر منه ، وإذا لم نقررها لأصبحت
نظرية رسل بمثابة رفض للكليات . ومن الواضح أن رسل لم يرفض القضايا الحتمية ؛
فإذا كان س شكلاً معيناً من اللون ، لكان القول «س لون» قضية حتمية^(٢) . وعلى ذلك
فالنظرية السالفة

. . . لا تتخلص من الحاجة إلى الكليات ، فلم تزل هناك كليات تشير إليها المحولات
مثل اللون والصوت والطعم الخ . ومن الواضح أن جميع الألوان تشترك في شيء ما ، ويوضح هذا
من أنك تستطيع أن تستغل من أى لون إلى آخر بأنواع من التدرج لا يمكن ملاحظتها ،
ويصدق نفس الشيء على الصوت . ولعل هذه الأسباب كان لا بد على أن أعبر «الأحمر
لون» قضية حتمية أصيلة تنسب إلى «الجوهر» الأحمر الكلية لولا^(٣) .

ibid., pp. 29-30.

R. to G., p. 685.

My ph. D., p. 171.

(١)

(٢)

(٣)

ولكن ما هو أهم من مسألة القضايا الحملية هو موضوع الألفاظ العلاقية ، أى الألفاظ الدالة على علاقات ، وتشتمل هذه الألفاظ على المحمولات بوصفها ألفاظاً تدل على علاقات واحدية ^(١) . إن أى لغة من اللغات لا يمكن أن تعبر عن كل ما نعرفه عن العالم ما لم يكن لديها من الوسائل ما تستطيع به أن تقول أشياء مثل «أ قبل ب» ، «أ مثل ب أكثر منه مثل ج» ، فألفاظ مثل «قبل» و «مثل» أو ما يكون مرادفاً لهما جزء ضرورى من اللغة ^(٢) ولذلك فمن المستحيل أن نبني لغة من اللغات يمكنها أن تقول الأشياء التى نريد أن نقولها إذا لم تكن هذه اللغة تحوى شيئاً سوى أسماء الأعلام ^(٣) . وهنا كان لا بد من الإقرار بالألفاظ العلاقية بوصفها جزءاً هاماً من أجزاء اللغة وبالتالي فلا بد من القول بأن هناك من الناحية اللغوية - ألفاظاً كلية تعنى ما نسميه كليات .

وقبل أن نترك هذا الجانب اللغوى لا بد أن نميز بين «الأسم» واللفظ الدال على علاقة : فالاسم لفظ يمكن أن يرد بشكل يحمل معنى فى عبارة ذرية من أى صورة ، أما اللفظ الدال على علاقة فهو لفظ يمكن أن يرد فى بعض العبارات الذرية ، ولكنه لا يرد إلا فى تلك العبارات التى تحتوى على عدد مناسب من الأسماء . وعلى ذلك يكون «الكلى» - عند رسل - «معنى اللفظ الدال على علاقة» (أن كان هناك هذا المعنى) ^(٤) .

ونصل الآن إلى السؤال التالى . إذا كانت هناك ألفاظ كلية فى العالم اللغوى ، فهل هناك «كليات» فى العالم غير اللغوى ، يتناول هذا السؤال بالطبع الوضع الأنطولوجى للكليات . وهنا نلاحظ أن رسل يثير صعوبات حول التفسير الاسمى للكليات . فقد اعتقد الاسميون أن الكليات هى مجرد ألفاظ . ويكمن وجه الأشكال فى هذا الرأى فى أن اللفظ نفسه كلى ، فلفظ «قطة» له حالات فردية كثيرة ، فاللفظ المنطوق هو مجموعة من الأصوات المتشابهة ، واللفظ المكتوب مجموعة من أشكال متشابهة ، فلو أنكرنا الكليات - كما يفعل ذلك بعض الرسميين - لما كان هناك شيء من قبيل اللفظ «قطة» ، بل حالات فردية من اللفظ ، وهذا ما يؤدى إلى أصعب

inquiry, p. 343.

(١)

My ph. D., pp. 171-2.

(٢)

P. of U., P. 31.

(٣)

inquiry, p. 343.

(٤)

مشكلة في الكليات وهي وضعها الميتافيزيقي .^(١) ، إن من الخطأ القول بأننا لسنا في حاجة إلى افتراض الكليات ، بل نحن في حاجة فقط إلى مجموعة من المنبهات للقيام بعمل مجموعة من الأصوات المتشابهة ، ذلك لأن المدافع عن الكليات سيقول « إنك تقول أن القطتين - بسبب تشابههما - تثيران نطق صوتين متماثلين هما معاً حالتين فرديتين للفظ « قطة » ، إلا أن القلط يجب أن تكون متشابهة « على وجه حقيقي » كل منها بالأخرى ، وكذلك يجب أن تكون الأصوات . فإذا كانت متشابهة « على وجه حقيقي » لكان من المستحيل أن يكون « التشابه » مجرد لفظ ، ذلك أنه لفظ تنطق به في مناسبات معينة ، أي حين « يكون » هناك تشابه . إن خدعك وحيلك . . . قد تبدو أنها تتخلص من الكليات الأخرى ، ولكن فقط من طريق وضع كل عملك على هذا الكلي الذي بقي لك - التشابه - ذلك الذي لم تستطع التخلص منه ، وعلى ذلك فيجب عليك بالمثل التسليم بكل الكليات الباقية .^(٢)

إلا أن هذا لا يعطى فكرة واضحة عن طبيعة هذه الكليات ووضعها الميتافيزيقي ، وكل ما يقدمه لنا مجرد وجوب التسليم بالكليات لاعتبارات لغوية . والواقع أن حديث رسل عن الوضع الميتافيزيقي للكليات حديث غير واضح تماماً ، ولا نستطيع القطع برأيه في هذه المسألة . إلا أن الواضح أن رسل إنما يؤكد على تقرير العلاقات بوصفها أجزاء من التركيب غير اللغوي للعالم ، كما يقرر أيضاً أن هناك وقائع [علاقية في العالم . يقول رسل :

لا يبدو لنا مهرب من التسليم بالعلاقات بوصفها أجزاء من التركيب غير اللغوي للعالم ، فالتشابه - وربما العلاقات اللاتماثلية أيضاً - لا يمكن تفسيره - مثل « أو » و « ليس » ، على أنه يتسم إلى الكلام فقط ، فالفاظ مثل « قبل » و « فوق » - مثلها في ذلك كمثل أسماء الأعلام تماماً - إنما « تعني » شيئاً يقع في موضوعات الإدراك الحسي .^(٣)

My ph. D., p. 172.

inquiry, pp. 343-4.

Inquiry, pp. 344-5.

(١) .

(٢) .

(٣)

ويقول أيضاً :

حينما نتقل من العبارات التي تقرر وقائع إلى الوقائع التي تقررها ، فإن علينا ان نسأل أنفسنا عن خصائص العبارات - إن كان لها خصائص - التي يجب أن يختص بها الوقائع المقررة . إن من الواضح تماماً أن هناك وقائع علاقية ، فالعبارتان « كان فيليب والد الإسكندر » و « الإسكندر سبق قيصر » تقرران بوضوح وقائع عن العالم (١) .

وعلى ذلك فإن ما يمكن أن يقوله رسل عن الوضع الميتافيزيقي للكليات لا يبدو بعيداً عن مجال علاقة اللغة بالواقع . ولعل من الأمور التي يسلم بها رسل اعتقاده بأننا من دراستنا للتركيب اللغوي نستطيع الوصول إلى معرفة واسعة عن بنية العالم (٢) .

والآن إذا كان رسل يسلم بالعلاقات والوقائع العلاقية والعبارات التي تعبر عن الوقائع العلاقية ، فهل يترتب على ذلك أننا لو اعتبرنا الواقعة العلاقية « قبل ب » كان في إمكاننا أن نقول أن هناك موضوعاً اسمه « قبل » ؟ وهنا يثير رسل مشكلة غموض مثل هذا السؤال ، كما أنه من الصعب أن نرى كيف يمكن أن نجد عليه جواباً : فهناك على وجه اليقين كلمات Wholes مركبة ذات بنية ، ولا نستطيع أن نصف البنية بدون ألفاظ علاقية ، ولكن لو حاولنا أن نكشف كائناً ما تدل عليه هذه الألفاظ ، ويكون له نوع خفي من الكيان خارج المركب الذي يظهر فيه ، فليس من الواضح على الإطلاق أننا سوف ننجح في هذه المحاولة . وما يعتقد رسل في وضوحه إنما هو أمر خاص باللغة . فالألفاظ العلاقية لا يجب استخدامها إلا على أنها تقيم علاقات بالفعل ، وأن العبارات التي تظهر فيها مثل هذه الألفاظ كموضوعات لا يكون لها مغزى لإلحين يمكن ترجمتها إلى عبارات تؤدي فيها الألفاظ العلاقية وظيفتها الحقيقية في الإشارة إلى علاقة بين حدود ، أو بعبارة أخرى إن الأفعال ضرورية ، ولكن أسماء الأفعال ليست كذلك (٣) .

وحيث يقول رسل مثلاً أننا لسنا في حاجة إلى « التشابه » ، فهو يعني أن كل شيء نعرفه عن « التشابه » يمكن أن يوصف دون استخدام هذا اللفظ ، وعلى سبيل المثال ، قد يقول قائل إن « التشابه هو قاعدة بين الأزواج المتطابقة » ، وأن هذا يمكن أن نستبدل به

My Ph. D., p. 172.

(١) .

inquiry p. 347.

(٢) .

My ph. D., pp. 172-3.

(٣) .

القول « في معظم الحالات يكون زوج الأزواج المتطابقة مشابهها كل منها للآخر » ،
 إلا أننا حين نسأل أسئلة ميتافيزيقية مثل : هل هناك - خارج اللغة - علاقة التشابه ؟
 فإننا لا نستطيع ترجمة هذا السؤال إلى صورة تستخدم فيها « يشبه » ، في مقابل
 « التشابه »^(١) . وهنا يظل « التشابه » على الأقل « كلياً » ، إلا أن رسل لم يكن على تمام
 اليقين من هذه النتيجة ، وحين يقرر أن هناك كليات إنما يقرر ذلك بشيء من
 التردد^(٢) ، ليقول

إن هناك كليات وليس ألفاظ عامة فحسب ، فلا بد لنا من التسليم بالتشابه على الأقل .
 وفي هذه الحالة يبرر من الصعب العبء إلى حيل متقنة لاستبعاد الكليات الأخرى^(٣) .

ولعل ما دعى رسل إلى التسليم بهذا الكلي - الذي قد يبدو الاستثناء الذي يدحض
 القاعدة - هو أن « التشابه » لا يتعلق باللغة ، بل أن تشابه شيئين إنما يعبر عن واقعة
 غير لغوية .

إن رسل إذن - يقرر الكليات « بشيء » من التردد ، وأزيد على ذلك وأقول
 « وبشيء من الغموض » ، وكما يبدو مما عرضناه أن رسل يتحدث هنا عن الكليات
 من خلال الاعتبارات اللغوية ، فلم يشأ أن يضحى بها ، لأن في التضحية بها تضحية
 أخرى لا يريدنا تختص باللغة ، فكان لا بد له أن يكون « نصف ميتافيزيقي »
 حتى يستطيع معالجة القضايا اللغوية والوظيفية المعرفية للغة .

... فإن اللادورية الميتافيزيقية الكاملة لا تتفق والاحتفاظ بالقضايا اللغوية ، فبرى
 بعض الفلاسفة أننا نعرف الكثير عن اللغة ولا نعرف شيئاً عن أي شيء آخر ، إن هذا الرأي
 ينسى أن اللغة ظاهره تجريبية كغيرها من الظواهر ، وأن الإنسان الذي يأخذ بالادورية الميتافيزيقية
 ينبغي أن ينكر أنه يعرف حين يستخدم لفظاً^(٤) .

هذه هي الخطوط الهامة لتحليل رسل لمشكلة الكليات والجزئيات في أعماله
 المتأخرة ، ولعلنا في حديثنا هذا قد أدركنا ما طرأ على أفكار رسل من تغيرات جعلت

p. of U., P. 3.

(١)

Inquiry, p. 347.

(٢)

ibid., P. 347.

(٣)

ibid., p. 347.

(٤)

نظريته هذه مختلفة كثيراً عن نظريته المتقدمة . وحسبنا في نهاية حديثنا عن مشكلة الكليات والجزئيات عند رسل أن نضع بعض الملاحظات والتوضيحات العامة عن تحليله لهذه المشكلة سواء في نظريته المتقدمة أو المتأخرة .

أولاً : هناك نقطة هامة أشرنا إليها دون مناقشة في نظرية رسل المتقدمة تحتاج منا هنا إلى وقفٍ قصيرة ، وأعني بها قول رسل أن ليس هناك حالات فردية للعلاقات (وبالتالي للكليات) ، ولعل رسل في هذه النقطة — يختلف في نظريته عن نظرية افلاطون على الرغم من أن نظريته كانت افلاطونية بوجه عام . ولعل التفسير الذي يمكن أن نعلمه لهذه الفكرة هو أنها في اعتقادنا قائمة أساساً على فكرة الوجود «فكرة الكيان» . ذلك أن رسل — فيما يبدو — كان لا بد له أن يميز بين ماله وجود وماله كيان أو كينونة . فالحالات الجزئية (الجزئيات) لا بد أن تكون «موجودة» ، ونكون بها على إدراك مباشر ، في حين أن العلاقات ليست موجودة بهذا المعنى ، بل نقول أنها كائنة أو لها كيان . أو بعبارة مختصرة أن العلاقات (والكليات عموماً) إنما تنتمي إلى عالم آخر غير عالم الجزئيات ، ما دام عالم الكينونة مختلفاً عن عالم الوجود .

وإذا ما صح هذا لكانت العلاقات بعيدة عن الأشياء المرتبطة بهذه العلاقات . ومستقلة عنها . وهنا يكمن وجه الصعوبة في هذا الرأي ، فمن الناحية المعرفية يكون من الصعب تصور الطريقة التي يتم التوصل بها إلى معرفة العلاقات ، ما دام ذلك لا يتم عن طريق الحالات الفردية التي تظهر فيها ، كما يجعل من الصعب أيضاً تصور الوضع الانطولوجي لهذه العلاقات ، فهي في كلتا الحالتين لا تعتمد على الأشياء التي ترتبط بهذه العلاقات ، ولا تكون تلك الأشياء سابقة من الناحية الانطولوجية على العلاقات . وبذلك تكون معرفة العلاقات أمراً غاية في الصعوبة من وجهة النظر الواقعية ، إذا عدنا رسل فيلسوفاً واقعياً .

ثانياً : على الرغم من المناقشات التي حاولنا فيها تبريرنا لرفض الرأي القائل بأن رسل قد تبنى في نظريته المتأخرة نظرية كلية محالاً حذف الجزئيات وردها إلى الكليات ، فإن الغموض الذي يكتنف هذه النظرية لا يبدو من السهل التغلب عليه ، إن كانت هناك وسيلة لذلك . والواقع أن هذا الغموض لا يقتصر فقط على النصوص التي تبدو متعارضة والتي قدمنا أمثلة لها ، بل يتعداها إلى الأفكار الهامة التي تنطوي عليها هذه النظرية . وعلى سبيل

المثال نلاحظ أن رسل كان يعارض في نظريته المتقدمة رأى الواقعيين الذين يرفضون الجزئيات ويذهبون إلى القول بأن الشيء يمكن رده إلى حزمة من الكيفيات الموجودة معاً في موضع واحد ، وكان يراه اعتقاداً مشكوكاً فيه ^(١) . فجاء في نظريته المتأخرة ليقول برأى يشبه ذلك الرأى حيث رد « الشيء » إلى مركب الكيفيات المتصاحبة . ويبدو أن القائلين برفض رسل — في نظرتة المتأخرة — للجزئيات ويأخذة بتزعة كلية يدعمون رأيهم بمثل هذا القول . ومع يقيننا بخطأ هذا الرأى القائل بالتزعة الكلية عند رسل فإننا نعزوه إلى غموض هذه النظرية .

ثالثاً : إن حجج رسل على وجود الكلليات سواء في نظريته المتقدمة أو المتأخرة إنما يبدأ من القول بأننا مهما حاولنا أن نجد وسيلة لرد الكلليات إلى الجزئيات ، فأننا لا بد وأن نواجه في النهاية « كليا » لا نستطيع أن نخضعه لهذا الإجراء ، ونجد أنفسنا مضطرين إلى التسليم بهذا « الكلي » ، وما دمتنا قد سلمنا بكلى واحد ، فليس هناك ما يدعو إلى عدم التسليم ببقية الكلليات ، والمثال الذى يقدمه رسل هو « التماثل » في نظريته المتقدمة خصوصاً أو « التشابه » في نظريته المتأخرة . إلا أن مثل هذا الرأى — في اعتقاد بعض الباحثين من أمثال « بوسما » بعيداً عن الاستخدام الجارى بين الناس ، فضلاً عن غموضه ^(٢) ، إلا أننى لم أرى فى الحجج التى يذكرها « بوسما » ما يقنعنى بصحة هذا القول ، وأرى حجج رسل منطقية ومقنعة داخل نظريته . فتحليل رسل للفظ « التماثل » أو للفظ « التشابه » إنما هو تفسير منطوق لهذا « الكلي » ، ولا شك أنه يلقى ضوءاً على الاستخدام الجارى لمثل هذه الألفاظ ، ولا يبعدها كثيراً عن هذا الاستخدام إذا قورن بتفسير رسل « للشيء المادى » الذى عرضناه في الفصلين السابقين .

رابعاً : إن نظرية رسل المتأخرة تقوم — فى اعتقادى — على مصادره لم يضعها رسل موضع البحث ، وهى أن دراسة اللغة يؤدى إلى معرفة واسعة عن العالم . ولعله بهذه المصادرة يحافظ على القضايا اللغوية ، ويجعل من اللغة ظاهرة تجريبية كغيرها من الظواهر . إلا أن السؤال الذى يضع نفسه هنا أمام أى قارئ لرسول هو : هل يقصد رسل فى هذا الموضوع

اللغة الجارية أم اللغة الاصطناعية التي وضعها ودافع عنها منذ كتاباته المتقدمة في أصول الرياضيات والمنطق الرياضي ؟ إنني لا أعتقد أن المقصود باللغة هنا لغة الحياة اليومية نظراً لما يراه رسل من غموض هذه اللغة وعدم كفايتها للتعبير الدقيق، وهنا نكون أمام البديل الآخر وهو المرجح هنا، وهو أن رسل كان يقصد اللغة الاصطناعية التي وضعها لتفادي غموض اللغة الجارية^(١).

وعلى أساس ذلك يقرر رسل أن هناك « علاقة بين بنية العبارات وبنية الحوادث التي تشير إليها هذه العبارات . . . وإن خواص اللغة قد تساعدنا على فهم بنية العالم »^(٢) أي أن هناك استدلالاً يمكننا من العبارة إلى ما تتحقق به verifier ، هذه هي المصادرة التي يسلم بها رسل دون أن يناقش بوضوح كيف يتم هذا الاستدلال ، وما حدوده ، وإلى أي حد يكون صادقاً . إلا أنه على أساس هذه المصادرة يقرر أن ليس هناك مهرب من التسليم بالعلاقات بوصفها أجزاء من التركيب غير اللغوي للعالم ، فالتشابه هنا واقعة غير لغوية^(٣) كما أشرنا إلى ذلك من قبل . وهنا كانت ملاحظة «أرنست ناغل» القيمة في قوله « إنني لم أستطع أن أرى . . . كيف يمكن لدراسة اللغة « وحدها » (وعند رسل دراسة مجرد لغة اصطناعية واحدة) أن تنتج هذه النتيجة ، هل نحن نبرهن على حدوث علاقة معينة في العالم لأننا لا نملك القدرة على حذف لفظ معين من لغة متاحة ؟ ألا يتطلب مثل هذا البرهان الإذعان إلى دليل تجريبي أو فعلي ملائم ؟ إنني لعلي شك قوي في أن رسل ما كان يمكنه أن يستخرج أرنياً غير لفظي من قبعة لفظية إلا لأنه قد حرص على أن يستحضر الحيوان داخل الحجر^(٤) .

(١) سوف نتناول موضوع اللغة الاصطناعية في الباب الثاني (الجزء الثاني) .

inquiry, p. 341.

(٢)

ibid., P. 344.

(٣)

Nagel, E., SMr. 'Russell on Meaning and Truth, *The Journal of philosophy*, Vol

(٤)

XXXVIII (1941), p. 269.

الباب الثاني

التحليل والمشكلات الرياضية والمنطقية

تمهيد

إذا كنا في الباب السابق قد حاولنا أن نعرض أمثلة للتحليل كما مارسه رسل في بعض المشكلات الفلسفية التقليدية ، فإن هذا التطبيق قد أتى بعد نجاح هذا المنهج في مجالات^{٢٦} أخرى كرس لها رسل السنوات الأولى من حياته الفلسفية ، وبذل جهداً مضمناً في محاولة تفسيرها وحل مشكلاتها ، وهذه المجالات هي التي تتعلق بالمسائل الرياضية والمنطقية . بل لعلنا نستطيع القول إن اشتغال رسل بالرياضيات في بداية حياته الفكرية كان المصدر الذي أوحى له بممارسة التحليل بالصورة التي قدمها لنا ، وهو الذي شكّل الاتجاه الفكري العام الذي تميز به .

وإذا كان تحليل رسل للمشكلات الفلسفية التقليدية يمثل جانباً هاماً من فلسفته ، ويشغل معظم كتاباته الفلسفية^{٢٧} على مدى ما يزيد عن نصف قرن من نشاطه الفلسفي ، فإن تحليله للمشكلات الرياضية والمنطقية يمثل جانب الابتكار في فلسفته ، وهو الجانب الذي سيخلد رسل في سجل الفلاسفة الكبار ، وسيشهد تاريخ الفاسفة والمنطق بما أحدثه من تحول وتطور في هذا المجال بالذات .

ولعل منطق رسل وتفسيره لأسس الرياضيات معروفان من معظم المشتغلين بالدراسات المنطقية والرياضية والفلسفية عموماً ، فيمكن أن نقرأ أي كتاب في المنطق الحديث (الرياضي أو الرمزي) ، لتبين على الفور أن ما نقرأه إنما هو — بوجه ما من الوجوه — هو رسل (ووايتهد) ، وأن الموضوعات التي يعالجها إنما ترجع في أساسها إلى رسل ، وأن اللغة المستخدمة والمناهج المتبعة إنما هي لغة رسل ومناهجه . وما قد نلاحظه من اختلافات وتعديلات لا تمس في الحقيقة جوهر ما قاله رسل ، بل قد تكون تعديلات في نظريات جزئية كشف الزمان عن ضرورتها ، واجتهادات في الصياغات تستلهم بلا شك الطريقة التي كان رسل يضع بها صياغاته .

ونحن في هذا الجزء من البحث حيث نعرض تحليل رسل لبعض المشكلات الرياضية والمنطقية لا نهدف بالطبع إلى عرض منطق رسل الرياضي ، بل تقديم مجرد أمثلة للطريقة التي مارس بها رسل منهجه التحليلي في مجال فلسفة الرياضيات والمنطق (١) .

وسوف نقسم هذا الباب إلى فصلين ، نتناول في أولهما المنطق وفلسفة الرياضيات ، محاولين رسم صورة إعمامة لعلاقة المنطق بالرياضيات ، ثم نعرض لتحليل رسل للأعداد الأصلية ، إذ أن هذا التحليل كان في الواقع الخطوة الرئيسية في لرجسطينا رسل أو فلسفة الرياضيات . وسنركز في الفصل الثاني على فلسفة المنطق التي ستشتمل على عرض ذرية رسل المنطقية وتحليله المنطقي للغة بما يتصل به من نظريات ، لعل أهمها نظرية الأنماط المنطقية ونظرية الأوصاف .

(١) سوف لاقتناول دراسة رسل للمنطق الرياضي ، إذ لا جديد يمكن أن يضاف هنا على ما هو موجود في كتب المنطق الرمزي (أو الرياضي) المتخصصة وإن شاء القارئ تلخيصاً لهذا المنطق فليُنظر بحثنا للدكتوراه تحت عنوان « منهج التحليل عند برتراند رسل » جامعة القاهرة ١٩٧٤ .

الفصل الأول

المنطق وفلسفة الرياضيات (١)

الرياضيات البحتة اختراع حديث يرجع إلى القرن الماضي . فإذا كان القرن التاسع عشر قد تباهى باختراع البخار والطاقة ، فقد كان يحق له أن يتباهى أكثر باختراع الرياضيات البحتة . إن هذا العلم ، كغيره من العلوم ، قد عمّد قبل أن يولد — على حد تعبير رسل ، حيث نجد كتاباً قبل هذا القرن يشيرون إلى ما أسموه بالرياضيات البحتة ، إلا أنهم لو سئلوا عما يكونه هذا الموضوع ، لما كان في استطاعتهم إلا أن يقولوا أنه يشتمل على الحساب والجبر والهندسة . أما فيما يتعلق بطبيعة هذه الدراسات وما يميزها عن الرياضيات التطبيقية فقد كان أسلافنا في ظلام دامس (٢) .

ولعل ما يقصده رسل بطبيعة الرياضيات البحتة التي كان ، يجهلها كتاب ما قبل القرن الماضي هي تلك الصبغة المنطقية للرياضيات ، أي التحام المنطق والرياضيات على وجه أصبح معه في الإمكان اشتقاق الرياضيات البحتة بأكملها من مقدمات منطقية ، وتصبح بذلك جزءاً من المنطق .

فقد كانت الرياضيات والمنطق — من الناحية التاريخية — دراستين متميزتين تماماً ، حيث ارتبطت الرياضيات بالعلم ، والمنطق باليونان ، إلا أن كلا منهما قد تطور في الأزمنة الحديثة حيث أصبح المنطق أكثر رياضة ، وأصبحت الرياضيات أكثر منطقية ، وبذلك أضحي الآن من المستحيل تماماً وضع خط فاصل بين الاثنين ، فهما في الواقع شيء واحد ، وما الاختلاف بينهما إلا كالاختلاف بين الصبي والرجل ، فالمنطق شباب الرياضيات والرياضيات رجولة المنطق . . . فنحن إذا بدأنا من المقدمات التي نسلم تماماً

(١) تناول الباحث موضوع الرياضيات وطبيعتها وعلاقتها بالضرورة المنطقية في الفصل الرابع من بحثنا عن وفكره الضرورة المنطقية ، التي تقدمنا به للحصول على درجة الماجستير في الآداب من كلية الآداب — جامعة القاهرة ١٩٦٧ (غير منشور)

بأنها منتمة إلى المنطق ، ووصلنا عن طريق الاستنباط إلى نتائج تنتمي بشكل واضح إلى الرياضيات ، لتبين لنا أن ليس هناك نقطة يمكن عندها رسم خط فاصل ، يوضع المنطق على يساره والرياضيات على يمينه^(١) .

وهذا يعنى أن المنطق والرياضيات — فيما يرى رسل — يمكن أن يلتحما تماماً ، ويتم التوحيد بينهما في نسقٍ موحد ، وفي نطاق هذا النسق الموحد إذا شئنا أن نعرف كلا منهما على حده ، لما وجدنا اختلافاً بينهما إلا كالاختلاف بين الصبي والرجل . فالنسق الموحد الذى يعرضه رسل (مع وإيتهد) في « برنكيا ماتماتيكيا » يبدأ بحساب القضايا ، ثم ينتقل إلى حساب القنات وحساب العلاقات ، ثم يتدرج دون أدنى فجوة أو قطع إلى تناول الحساب العادى ، منتقلاً منه إلى بقية فروع الرياضيات كما نسقها المذهب الحسابى (الذى ود الرياضيات بأكملها إلى الحساب) الذى يوجع له الفضل في إمكان تسلسل الرياضيات كلها ابتداءً من العدد الصحيح . وإذن فنحن هنا لانستطيع أن نقول أين انتهى المنطق وابتدأت الرياضيات^(٢) .

ولكن قبل أن نستمر في شرح هذه القضية ، نتوقف لحظة لنسأل أولاً عما يقصده رسل بالمنطق الذى هو نفس الشيء كالرياضيات ، ويحيينا رسل على سؤالنا بأن يقدم لنا تعريفاً للمنطق بالإشارة إلى موضوعه على النحو التالى :

إن دراسة المنطق بوجه عام تشمل على مجالين غير متميزين تماماً ، فهى تُعنى من ناحية بتلك الأقوال العامة التى يمكن أن توضع لتعنى كل شيء دون ذكر شيء بعينه أو محمول بعينه أو علاقة بعينها ، وعلى سبيل المثال إذا كانت من عضواً في الفئة « ا » ، وكل عضو في الفئة ا هو عضو في الفئة ب ، لكانت من عضواً في الفئة ب ، أي ما كانت من ، ا ، ب . ومن ناحية أخرى تُعنى بتحليل ، الصور المنطقية وحصرها ، أى بأنواع القضايا التى قد ترد ، وبالأنماط المتعددة للوقائع ، وتصنيف مكونات الوقائع ، وبهذه الطريقة يمدنا المنطق بجدول inventory للاحتتمالات ، ويسجل للفروض المجربة بشكل مجرد^(٣) .

ويتضح من ذلك أن للمنطق جزئين : جزء يمكن أن نسميه « المنطق بالمعنى الدقيق » ، وهو الجزء الذى نعنيه حين نقول أن الرياضيات امتداد للمنطق ، أو هو بوجه عام المنطق

I.M. Ph., P. 194.

(١)

(٢) محمد ثابت الفندى (دكتور) : فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٦٩

ص ١٤٣ — ١٤٤ .

I.M. Ph., p. 85. OK. of EW., p. 67.

(٣)

الرمزي أو الرياضي . والجزء الآخر هو « المنطق الفلسفي » وهو الجزء الثاني الذي ينطوي عليه التعريف السابق للمنطق ، وهو الذي يدرس الصور المنطقية^(١) . الجزء الأول يدخل في نطاق الرياضيات البحتة ، تلك التي تصبح قضاياها عند التحليل حقائق صورية عامة . أما الجزء الثاني الذي يخص الصور المنطقية فهو أكثر صعوبة وأكثر أهمية من الناحية الفلسفية ، وأن التقدم الحالى في هذا الجزء هو - أكثر من أى شيء آخر - الذى جعل - فيما يرى رسل - من الممكن أن تكون هناك مناقشة علمية لكثير من المشكلات الفلسفية^(٢) . ولا شك في أن رسل في الفترة التي كتب فيها « أصول الرياضيات » و « برنكيبا » لم يكن ينظر إلى المنطق إلا بمعناه الدقيق وهو المنطق الرمزي أو الرياضي ، حيث أن الجزء الفلسفي من المنطق هو في حقيقة الأمر نظرية ميتافيزيقية يحاول رسل أن يجعلها نظرية منطقية . أو هو نظرية منطقية تبدو وكأنها نتيجة لفلسفة الرياضيات ، بل ويعترف رسل نفسه بأن هذه النظرية ليست منطقية تماماً ، بل تقوم على نوع معين من الميتافيزيقا^(٣) .

فالمنطق بالمعنى الدقيق هو إذن ما كان يقصده رسل حين يقول أن الرياضيات مشتقة من المبادئ العامة للمنطق . وحديثنا هنا في هذا الفصل إنما هو حديث عن المنطق بالمعنى الدقيق وفلسفة الرياضيات ، وليس المنطق بالمعنى الفلسفي ، وهو جزء سوف نتناوله في الفصل التالى .

والآن فإننا لو نظرنا إلى هذا الجزء الأول من المنطق الذى يتناول القضايا العامة التي يمكن أن توضع لتعنى كل شيء دون ذكر شيء بعينه ، لرأينا مدى التطابق بين الرياضيات والمنطق ، حيث أن الرياضيات البحتة بأكملها تشتمل على قرارات تجرى على الصورة : إذا كانت القضية الفلانية صادقة لأى شيء وكانت القضية الفلانية الأخرى صادقة على ذلك الشيء ، ولا يهمنا هنا أن نناقش ما إذا كانت القضية الأولى صادقة حقيقة ، ولا ماذا يكون الشيء الذى نفترض صدقه . فنحن حين نبدأ في الرياضيات البحتة من قواعد معينة للاستدلال ، يمكننا بها أن نستدل على أنه « إذا » كانت قضية ما صادقة لصدقت قضية أخرى . وتشكل قواعد الاستدلال هذه الجزء الأعظم من مبادئ المنطق الصورى ، فنحن حينئذ نأخذ أى فرض ثم نستنبط النتائج اللازمة عنه ، فإذا كان فرضنا عن « أى

OK. of EW. pp. 50-1; p. L. A. p. 216.

ibid., p. 67.

P.L.A., p. 178.

(١)

(٢)

(٣)

شيء ، وليس عن شيء جزئى أو أشياء جزئية ، لكانت استنباطاتنا تشكل الرياضيات . وعلى ذلك يمكننا تعريف الرياضيات بأنها ذلك الموضوع الذى لا نعرف فيه ما نتحدث عنه ، ولا ما إذا كان ما نقوله صادقاً أو كاذباً^(١) .

وهذا التعريف الذى يبدو موعلاً فى التشكك لا يعنى سوى أن التصورات الأولية المقدمة فى النظرية الرياضية لا يمكن تحديدها بطريقة قاطعة ، ويمكن تفسيرها بطرق متعددة (لا نعرف فيه ما نتحدث عنه) . وليس هناك محل للسؤال عما إذا كانت النظريات صادقة أو كاذبة بالنسبة لواقع خارج النسق الاستنباطى الفرضى ، فالرياضى لا يشغل نفسه بما إذا كانت نظرية معينة متحققة عن طريق التجربة أو غير متحققة بها (لا نعرف ما إذا كان ما نقوله صادقاً أو كاذباً)^(٢) . فنحن فى الرياضيات البحتة لا نتحدث عن أشياء جزئية نقول أننا نعرفها كجزئيات ، ولا ندعى أن ما نقوله يصدق بالفعل على العالم الواقعى ، فتلك مهمة الرياضيات التطبيقية . وهذه العمومية — كما سنعرف — خاصة من خصائص القضايا المنطقية . وبذلك تكون طبيعة القضايا فى العلمين واحدة ، بل أن هذه العمومية التى نعزوها إلى القضايا الرياضية قد تكون آتية من طبيعتها المنطقية . وهذا ما يؤكد إمكانية أن تكون الرياضيات مشتقة من المنطق ، أو هى بمعنى أدق جزء من المنطق أو امتداد له ، وهذه هى المهمة التى كرس لها رسل معظم مجهوداته المنطقية والفلسفية طوال سنوات عديدة من حياته الفكرية .

وحيثما يقدم رسل تعريفه للرياضيات البحتة ، ندرك منذ الوهلة الأولى ذلك الطابع المنطقى للرياضيات :

الرياضيات البحتة هى فئة جميع القضايا التى صورتها « ق يلزم عنها ك » حيث ق ، ك قضيتان تشملان على متغير واحد أو عدة متغيرات هى بذاتها فى القضيتين ، هلمأ بأن كلا من ق ، ك لا تشتمل على ثوابت غير الثوابت المنطقية^(٣) .

وهذا التعريف الذى يبدو غير مألوف يقرر أن قضايا الرياضيات البحتة أشبه بالقضايا

M & M, PP. 59-60.

(١)

Carrucio, E., Mathematics and Logic in History and in Contemporary Thought, Trans. (٢)

by : Quigly, I., Faber and Faber, London, 1964, P. 342.

P. of M., p. 3.

(٣)

الشرطية (وهذا هو معنى اللزوم) التي لا تؤكد شيئاً في عالمنا الخارجي كما هو الشأن في قضايا الرياضيات التطبيقية المعبرة مثلاً عن حرارات وسرعات . . الخ . وإنما تقول تلك القضايا الشرطية بكل بساطة « إذا أخذت بالمقدم » فيلزم عنه التالي . أعني أنها كلها قضايا افتراضية يتضمن فيها الشرط جوابه دون أدنى أكثرات للوجود الخارجي . هذا وإذا حللنا تلك القضايا الشرطية فلن نجد فيها غير ثوابت منطقية ومتغيرات ، أعني لن نجد غير صور منطقية صرفة لا تقول لنا شيئاً آخر غير المنطق^(١) .

وتبعاً لهذا الفهم للرياضيات يمكن — فيما يعتقد رسل — لكثير من المسائل التي كانت موضع جدل فلسفي أن تجد جواباً يمكن التثبت منه بيقين رياضي ، مثل طبيعة العدد واللاتهائية والمكان والزمان وطبيعة الاستدلال الرياضي ذاته ، وهذا الجواب هو في الحقيقة رد المشكلات السابقة إلى مشكلات في المنطق البحث^(٢) . وبذلك ينحسم الخلاف الذي ما برح قائماً في فلسفة الرياضيات حتى يومنا الحاضر ؛ فقد كانت الفلسفة في الماضي تسأل ما الرياضيات ؟ وكانت الرياضيات عاجزة عن الرد ، فتولت الفلسفة تقديم الإجابة بإدخال فكرة لا تتلاءم وهذا الموضوع وهي فكرة العقل . أما اليوم فتستطيع الرياضيات أن تجيب ، ' على الأقل بأن ترد قضاياها إلى بعض الأفكار الأساسية في المنطق ، وعند هذه النقطة ينبغي أن تتولى الفلسفة البحث^(٣) .

وهكذا لا نجد فرقاً بين الرياضيات والمنطق ، فأولهما جزء من ثانيهما وامتداد له . ونصل بذلك إلى أن نسأل : ماذا عسى أن يكون هذا الموضوع الذي يمكن أن نطلق عليه دون تفرقة إما رياضيات أو منطق ؟ هل هناك طريقة نستطيع بها تعريفه ؟ وللإجابة على مثل هذه الأسئلة ، يقدم لنا رسل بعض الخصائص التي يتميز بها هذا الموضوع . فهذا الموضوع لا يبحث في الأشياء الجزئية أو الخواص الجزئية ، بل يبحث بطريقة صورية ما يمكن أن يقال عن « أي » شيء أو « أي » خاصية ، فليس في استطاعتنا إلا أن نقول « واحد وواحد أثنان » ، لا أن نقول سقراط وأرسطو إثنان ، إذ أننا في حدود طاقتنا بوصفنا مناطق خلص أوراضيين خلص ، لم نسمع عن سقراط وأرسطو ، فالعالم الذي لم يكن فيه مثل هذين القردين

(١) محمد ثابت الفتى (دكتور) : فلسفة الرياضة ص ١٢٥ .

P. of M., p. 4.

(٢)

ibid., p. 4.

(٣)

لم يزل عالماً فيه واحد وواحد إثنان . فلا يصح لنا أن نذكر أى شىء على الإطلاق ، وإلا لأدخلنا شيئاً غريباً غير ضرورى . فنحن فى القياس مثلاً « كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، إذن سقراط فان » ، لا نقصد تقريراً إلا أن النتائج تلزم عن المقدمات ، لا أن النتائج صادقة بالفعل ، فهذا أمر لا دخل للمنطق به ، ولذلك فما يجب أن نغيره فى هذا القياس التقليدى هو أن نضعه على الصورة : « إذا كان كل إنسان فانياً ، وسقراط إنسان لكان سقراط فانياً » ، وهذا يعنى أن الحججة صحيحة بمقتضى « صورتها » ، وليس بمقتضى الحدود الجزئية الواردة فيها . ونستطيع أن نستبدل بالألفاظ « الناس » و « القانون » و « سقراط » الرموز α ، β ، γ ، أى إحلال المتغيرات محل الثوابت بحيث يكون لدينا دالة القضية ^(١) « مهما تكن القيم الممكنة ، فإذا كانت كل الألفاظ باءات وس هو α لكان β هو β » صادقة دائماً .

وهكذا فإن عدم ذكر الأشياء الجزئية والخواص الجزئية للمنطق والرياضيات هو نتيجة ضرورية للحقيقة القائلة إن هذه الدراسة « صورية بحتة » ^(٢) . وهذا ما يؤدى بنا إلى القول بأن القضايا المنطقية والرياضية تمتاز بالعمومية ، وتبعاً لذلك فإن القضايا المنطقية (أو الرياضية) لا تتعلق إلا « بصورة القضية » ^(٣) .

وهذا ما يصل بنا إلى خاصية أخرى وهى أن مثل هذه القضايا يمكن معرفتها « أولياً » *a Priori* ، دون دراسة العالم الفعلى ، وهذه الخاصية هى فى الحقيقة ليست خاصية للقضايا المنطقية ذاتها ، بل للطريقة التى نعرفها بها ^(٤) . كما أن القضايا الرياضية « تحصيل حاصل » أو « تكرارية » *tautology* ، ويصعب — فى اعتماد رسل — تقديم تعريف مرض لهذه الخاصية الأخيرة ، مع أنها تبدوله مألوفة ^(٥) .

إن هذه الخصائص العامة للقضية المنطقية أو الرياضية ، تجعل من الصعب وضع

(١) دالة القضية هى جملة تحتوى على رمز متغير أو أكثر (α ، β ، γ ، ق . .) ، وتتحول إلى قضية حينما نضع قيماً ثابتة مكان المتغيرات التى تنطوى عليها .

I.M. Ph., p. 196-8., P. of M., p. 7 & Intr. to 2nd ed., p. xll. (٢)

ibid., p. 198f. (٣)

ibid., pp. 204-5. (٤)

ibid., P. 204., P. of M., Int. to 2nd ed., P. VIII. (٥)

تفرقة حاسمة بين العلمين ، فطبيعتهما واحدة ، وطبيعة قضاياهما مشتركة . ومع ذلك كله فإن السؤال الذى ما زال يبحث لنفسه عن إجابة هو : أليست هناك طريقة للتمييز بين الرياضيات والمنطق ؟ لقد حاول رسل أن يميز بين العلمين ، إلا أنه رأى أن التمييز بينهما تعسفى ، وينتهى من هذه المحاولة إلى المطابقة بين العلمين فكل منهما فئة من قضايا لا تشمل إلا على متغيرات وثوابت منطقية ، إلا أن احترامه للعرف هو الذى جعله يقوم بمحاولة التمييز بينهما (١) .

ومهما يكن من تلك التفرقة القلقة التى يقدمها رسل ، فإن ما نلاحظه هنا هو أن البدايات التى تقوم عليها الرياضيات تترد فى النهاية إلى المنطق ، وتصبح الرياضيات بذلك جزءاً من المنطق ، وهذا ما يريد رسل تأكيداً دائماً .

إن هذا الاتجاه المنطقى للرياضيات (اللوجسطقيا) لم يلاق قبولا من بعض الاتجاهات الأخرى فى فلسفة الرياضيات . ويرجع رسل ذلك إلى سببين : الأول أن هناك بعض الصعوبات التى ما زالت تواجه المنطق الرياضى ، جعلته يبدو أقل يقيناً مما تبدو عليه الرياضيات . والثانى أننا لوقبلنا الأساس المنطقى للرياضيات لكان فى ذلك تبرير— أو ميل إلى تبرير— معظم أعمال بعض الرياضيين مثل أعمال « جورج كانتور » ، وهذا الأمر ينظر إليه كثير من الرياضيين بعين الشك ، على أساس المفارقات التى لم يتم حلها ، التى يشترك فيها المنطق ، ويمثل هذين الخطين المتعارضين من النقد الصوريين وعلى رأسهم هيلبرت D. Hilbert والحلميون وعلى رأسهم برووير E. J. Brouwer (٢) وكلا الفريقين كان يرفض القول باشتقاق الرياضيات من المنطق ، واستغلوا التناقضات فى كتاب « برنكيا » ليبروا رفضهم (٣) .

ويناقد رسل هذين الاتجاهين موضحاً وجوه النقص فى كل منهما . ويرى — بالنسبة للاتجاه الصورى— (٤) أن التفسير الصورى للرياضيات ليس جديداً ، ونكتفى هنا بالتفسير

P. of M., p. 9.

(١)

ibid., (intro. to 2nd ed.), p. V.

(٢)

My ph. D., p. 110.

(٣)

(٤) على الرغم من أن جهود رسل فى هذا المجال كانت موضع إعجاب من جانب أصحاب هذا الاتجاه

إلا أنهم لم يوافقوا على محاولة رد الرياضيات إلى المنطق =

الذى قدمه « هلبرت » في مجال العدد^(١) ، حيث ترك الأعداد الصحيحة integers بدون تعريف ، ولكنه قرر بشأنها بعض البديهيات التي تجعل استنباط القضايا الحسابية العادية أمراً ممكناً ، أى أننا لا نعين أى معنى لرموزنا ، ١ ، ٢ ، . . . اللهم إلا أن لها الخواص المعينة المعدودة في البديهيات ، فهذه الرموز إذن يجب اعتبارها متغيرات ، ويمكن تعريف الأعداد الصحيحة الأخيرة حين يعطى الصفر . أما الصفر فيجب اعتباره مجرد شيء له الخصائص التي عيناها . وتبعاً لذلك فإن الرموز . ١ ، ٢ ، . . . لا تمثل سلسلة واحدة محددة ، بل أى متولية كانت . وقد نسي الصوريون أننا لا نحتاج للأعداد للتوصل إلى نتائج الجمع فحسب ، بل للعد أيضاً ، فلا يمكننا في نسقهم تفسير قضايا من قبيل « كان هناك ١٢ حوارياً » أو « أن سكان القاهرة ٨,٠٠٠,٠٠٠ » ، لأن الرمز « ٠ » قد يؤخذ ليعنى أى عدد صحيح متناه ، دون أن يجعل ذلك أى بديهية من بديهيات « هلبرت » كاذبة . وهكذا تصبح كل الرموز الدالة على أعداد رموزاً غامضة إلى حد بعيد . فما أشبه أصحاب الاتجاه الصوري هنا بصانع الساعات الذى يستهويه صنع ساعات ذات شكل جميل ، وينسى الأغراض التي من أجلها صنعت ، وهى أنها تدلنا على الوقت ، فلا يضع بداخلها أى آلات^(٢) .

وثمة صعوبة أخرى في الموقف الصوري تتعلق بالوجود ، إذ يفترض « هلبرت » أنه إذا كانت هناك سلسلة من البديهيات لا تؤدي إلى تناقض ، فلا بد أن تكون هناك سلسلة من الموضوعات لا تؤدي إلى تناقض ، وتبعاً لذلك راح يكرس كل جهده في المناهج التي تبرهن على الاتساق الذاتي لبديهياته ، بدلا من البحث عن إقامة نظريات تتعلق بالوجود بتقديم مثال من الأمثلة . فهو يعد الوجود تصور ميتافيزيقي غير ضروري ، ويجب أن يحل

= انظر : Benacerraf and Putnam (editors), *Philosophy of Mathematics*, Prentice Hall, New Jersey, 1964, Intrs. p. 10.)

واعتبروا الرياضيات علم. تراكيب الأشياء ، فعالم الرياضيات يدرس صفات الأشياء ليستطيع بعد ذلك وضع نسق مؤلف من رموز فقط ، ومن العلاقات التي تربط الرموز تتكون البديهيات والقواعد الاستنتاجية والمبرهنات . (ياسين خليل (دكتور) : المنطق والرياضيات ، المجمع العلمي العراقي ، بغداد ١٩٦٤ ، ص ٥١) . وانظر في ذلك أيضاً Neuman, J.V., "The Formalist Foundation of Mathematics", *Philosophy of Mathematics*, op. cit, P. 50-54.

(١) سوف نتحدث عن تحليل رسل للعدد فيما بعد ، وهو تحليل يعارض به كلا من الاتجاه الصوري والجنسى . وسوف لا نشير إلى هذين الاتجاهين في ذلك الموضع ، مكفين بما نقله هنا عنهما .

P. of M., (Intro. to 2nd ed.) pp. v-vl My ph. D., p. 110.

(٢)

محلله التصور الدقيق لعدم التناقض . وقد نسي هنا مرة أخرى أن للحساب استعمالاته العملية ، وليس هناك حد للانساق القائمة على بديهيات عدم التناقض التي يمكن اختراعها ، أما الأسباب التي تجعلنا نهتم بوجه خاص بالبديهيات التي يقود إليه الحساب العادي إنما تقع خارج الحساب ، وتتعلق بتطبيق العدد على المواد التجريبية ، وهذا التطبيق ليس جزءاً من المنطق أو الحساب ، إلا أن النظرية التي تجعله مستحيلاً « بشكل أولى » لا يمكن أن تكون صحيحة . أما التعريف المنطقي للأعداد فيجعل ارتباطها بالعالم الفعلي للموضوعات المحدودة أمراً معقولاً ، وهذا ما لا تفعله النظرية الصورية^(١) .

أما الاتجاه الحلمي^(٢) الذي يترجمه « برووير » فأمره أكثر أهمية ، لأن ثمة فلسفة يرتبط بها ، ما يهتما منها هو تأثيرها على المنطق والرياضيات . والنقطة الجوهرية في هذا الاتجاه هو رفض اعتبار القضية صادقة إلا إذا كانت هناك طريقة لتقرير أنها كاذبة والعكس صحيح^(٣) ، أو بعبارة أخرى لا يمكننا أن نعد القصة صادقة أو كاذبة إلا إذا كانت هناك طريقة (منهج) لتقرير أنها صادقة أو كاذبة . وعلى ذلك رفض الحلميون قانون الثالث المرفوع ورفضهم لهذا القانون يعد عصب نظريتهم^(٤) .

ibid., p. VI.

(١)

(٢) أهم ما يميز فلسفة هذا الاتجاه أنها (١) ترفض مبدأ الثالث المرفوع ، وتعتبره غير ضروري في الرياضيات والمنطق ما دمنا لا نبحث عن الأفكار الرياضية لنعرف ما إذا كان لها وجود أم لا ، و (٢) تعتبر الأفكار الرياضية والطرق البرهانية معتمدة على الحس الذي يتصف به الرياضي ، وهذا يعني أن مصدر الرياضيات ليس المنطق بل العقل . (ياسين خليل (دكتور) المنطق والرياضيات ، ص ٤٢) ويرفض أيضاً — هذا الاتجاه القول بأن الرياضيات جزء من المنطق ، بل على العكس ، فإن النظرية المنطقية ماهي إلا نظرية رياضية على أقصى درجة من التعميم ، أي أن المنطق جزء من الرياضيات ولا يمكن النظر إليه على أنه أساس لها .

ويلاحظ « هاسكل كرى » أن هذه النزعة — هي كالنزعة المثالية في الرياضيات — غامضة وتقوم على افتراضات ميتافيزيقية ينبغي على الرياضيات أن تتخلص منها ، فلم يقدم لنا أنصار هذه المدرسة وصفاً دقيقاً لهذا الحس الذي تقوم عليه ، وما قمه بعض رجال هذه المدرسة (هيتنج) عن خصائص هذا الحس لدليل على ميتافيزيقيتها . فهم يقولون أن الحس في أساسه نشاط مفكر ، وأنه « أول » ، ومستقل عن اللغة ، وموضوعي بمعنى أنه واحد عند جميع الموجودات المفكرة . أنظر : Gurry, H., "Remarks on the Definition and Nature of Mathematics", *Philosophy of Mathematics*, of. cit, p. 153.

P. of M. p. VI.

(٣) -

My Ph. D., p. 110.

(٤)

ويرتبط بهذه النظرية المذهب المسمى بالنهاية finitism ، الذى شك فى القضايا المشتمة على مجموعات لا نهائية على أساس أنها لا تقبل التحقق ، وهذا المذهب مظهر من مظاهر التجريبية . ولو حملناه محل الجدل لأدى إلى نتائج أكثر هدمًا مما يعترف به المعتقون له . فالتاس ، مع أنهم يشكلون فئة متناهية ، فإن من المستحيل عملياً عدّهم كما لو كان عددهم لامتناهياً . فلو سلمنا بمبدأ الحدسيين ، لما كان يجب أن نقول أى قول عام مثل « كل الناس فانون » عن مجموعة معرّفة عن طريق خواصها ، وليس بالإشارة الفعلية إلى أعضائها^(١) . ويتتهى رسل من ذلك إلى رفض نظرية الحدسيين ، كما رفض نظرية الصوريين .

وهكذا قدّم رسل - برفضه لهذين الاتجاهين - تبريراً لنظريته المنطقية فى أسس الرياضيات ، وهى النظرية المعروفة باسم « اللوجسطيقا Logistics أو Logicism (أو النزعة المنطقية لأسس الرياضيات) ، التى تؤكد على أن الرياضيات مشتقة من المنطق أو هى جزء منه . ولعل أهم ما يحقق ذلك هورد المفاهيم الرياضية إلى المفاهيم المنطقية ، أى إثبات أن مفاهيم الرياضيات يمكن - عن طريق التحليل - أن ترتد إلى المفاهيم المنطقية ، ولو تحقق هذا الجزء من « اللوجسطيقا » لأصبح الأمر أسير لتحقيق الجزء الآخر التى تشمل عليه هذه النظرية وهو إثبات أن النظريات الرياضية يمكن أن تكون مشتقة من البديهيات المنطقية خلال الاستنباط المنطقي الخالص^(٢) .

والواقع أن التحليل كما مارسه رسل فى مجال فلسفة الرياضيات إنما يتضح أكثر ما يتضح فى الجزء الأول من هذين الجزأين . ولما كان تحليل العدد هو الركيزة الرئيسية فى كل عملية رد الرياضيات إلى المنطق ، فسوف نتناوله بشيء من التفصيل ، وسوف نقدمه أيضاً كمثال لممارسة التحليل عند رسل فى المجالات الرياضية - المنطقية .

p. of Mc. pp. VI-VII.

(١)

(٢) انظر معالجة « كارناب » لهذين الجزأين :

Carnap, R., "the Logistist Foundations of Mathematics", reprinted in "Essays on Berr- and Russel", edited by : Klempke, p. 341f.

تحليل العدد :

« ما العدد ؟ » . كثيراً ما سئل هذا السؤال ولم يجد إجابة صحيحة عنه إلا في أيامنا ، وقد جاءت هذه الإجابة عام ١٨٨٤ في كتاب « فريجه » أسس الحساب ، غير أن هذه الإجابة ظلت مجهولة حتى جاء رسل فكشف عنها التقاب عام ١٩٠١^(١) ، أى بعد عام أو نحو عام منذ أن توصل هورلى نفس تلك الإجابة^(٢) . وهذا السؤال في الواقع سؤال فلسفي ، ولا حاجة لعالم الرياضيات - من حيث هو كذلك - أن يسأل هذا السؤال ، مادام يعرف على وجه كاف خواص الأعداد لتمكنة من استنباط نظرياته^(٣) .

إن بعض الفلاسفة الذين حاولوا تعريف العدد يذهبون إلى أن العدد ناتج عن عملية « العد » Counting . ولما كان العد مألوفاً لنا ، فقد أدى ذلك بهؤلاء إلى أن يفترضوا خطأ أنه بسيط ، مع أنه عملية غاية في التعقيد . فنحن حينما نعد مجموعة من الموضوعات إنما نتنقل من موضوع إلى آخر حتى نصل إلى الموضوع الأخير ، ويكون العدد الأخير الذي ننتقل به في هذه العملية هو عدد الموضوعات ، وعلى ذلك فعملية العد طريقة نستخرج بها عدد الموضوعات ، إلا أنها عملية لاحد لتعقيدها ، لأنى حينما نعد « واحد ، اثنين ، ثلاثة . . . » فلا نستطيع القول أننا نكشف بذلك عدد الموضوعات المحدودة ، اللهم إلا إذا قدمنا معنى ما للالفاظ واحد اثنين وثلاثة . . . فعملية العد إذن لا يمكن أن تتم إلا على يد شخص لديه فكرة عن الأعداد ماذا تكون ، ويترتب على ذلك أن العد لا يقدم أساساً منطقياً للعدد^(٤) . لأننا لا يمكن أن نستخدم العد لتعريف الأعداد دون أن ندور في حلقة مفرغة ، ذلك لأن الأعداد تستخدم في العد^(٥) .

وفضلاً عن ذلك فإن عملية العد لا يمكن أن تؤدي إلى تعريف الأعداد اللامتناهية ، فالعد يفترض مقدماً أن الموضوعات التي نعدّها لا بد وأن تكون متناهية . إلا أن التعريف

I.M. Ph., P. M.

(١)

My Ph. D., P. 70.

(٢)

OK of EW., P. 191.

(٣)

ibid., pp. 192-3 I.M. ph., P. P, 14-5.

(٤)

I.M. ph., pp. 14-15.

(٥)

الذى يبحث عنه رسل للأعداد لا يفترض مثل هذا الافتراض^(١) . ويعتقد أن هذا الرأي القائل بأن العدد تعميم وصلنا إليه عن طريق العد هو الذى كان يشكل العقبة السيكلوجية الرئيسية لفهم الأعداد اللامتناهية ، ويشبه الخطأ هنا بخطأ تعريف البقر بأنه ما يمكن أن يشتري من تاجر الماشية ، فالنسبة لشخص يعرف العديد من تجار الماشية — ولكنه لم يراة بقرة على الإطلاق — لا بد وأن يكون هذا التعريف مدهشاً ، إلا أنه لو التقي في إحد رحلاته بقطيع من البقر الوحشى ، لكان عليه أن يقرر أنها لم تكن أبقاراً على الإطلاق ، لأنه ما كان لأحد تجار الماشية أن يبيعها . وهكذا قيل أن الأعداد اللامتناهية ليست أعداداً على الإطلاق لأنه لا يمكن الوصول إليها عن طريق العد^(٢) .

إن التعريف بالنسبة للرياضيات يقوم بوجه عام على أساس اللامعرفات ، التى عن طريقها يتم تعريف ما عداها من الحدود . وهادئنا نضع أصابعنا على المهمة التى اضطلع بها المناطق الرياضيون المحدثون أمثال فريجه ورسل ووايتهد وغيرهم . فقد كان الرأى الغالب — وإلى هذا الرأى ذهب بيانو وأتباعه — هو أن لكل فرع من فروع الرياضيات — كالحساب مثلاً أو الهندسة — ألفاظاً أولية خاصة به ، أعنى ألفاظاً يقبلها المشتغلون بذلك الفرع على أنها لا تحتاج إلى تعريف ، وبواسطة هذه الألفاظ يتم تعريف ما عداها من ألفاظ ذلك الفرع . وكان الرأى إلى زمن قريب هو أن بعض المدركات الأولية فى علم الحساب — وكان العدد من بين تلك المدركات — لامناص من قبورها على أنها من البساطة فى تكوينها ، والابتدائية فى أسبقيتها بحيث لا نحتاج فى تعريفها إلى سواها . وبناء على ذلك لم ير الرياضيون ضرورة لتعريف العدد . أما المناطق الرياضيون فقد ذهبوا إلى غير ذلك فى تحليلهم ، إذ رأوا أن الرياضيات البحتة بكافة فروعها تشترك فى مجموعة واحدة من اللامعرفات الأولية ، وأن هذه اللامعرفات الأولية إن هى إلا المدركات الرئيسية فى علم المنطق ، فإذا رأيت فى قضية رياضية ألفاظاً غير تلك الألفاظ المنطقية لم يتم تعريفها لكان ذلك دليلاً على أنها ليست من قضايا الرياضيات البحتة . فإذا وفق المناطق الرياضيون ذلك لحققوا ما يتغنون وهو أن الرياضيات البحتة استمرار للمنطق وجزء منه^(٣) .

ibid., p. 14.

OK of EW., P. 192.

(١)

(٢)

(٣) زكى نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ص ٥١ — ٥٢ .

ولا كانت الرياضيات البحتة التقليدية جميعها ، بما في ذلك الهندسة التحليلية يمكن النظر إليها على أنها تتألف برمتها من قضايا عن الأعداد الطبيعية ، بمعنى أن الحدود التي نصادفها فيها يمكن تعريفها عن طريق الأعداد الطبيعية ، ويمكن أن تكون نظرياتها مستنبطة من خواص تلك الأعداد ، مع إضافة قضايا المنطق البحت وأفكاره في كل حالة^(١) ، أقول لما كان الأمر كذلك ، فإن عرضنا لتحليل رسل للأعداد الطبيعية الذي نقدمه هنا إنما يمثل حجر الزاوية في محاولة رسل رد الرياضيات إلى المنطق ، وهو الهدف الذي من أجله وضع كتابه « أصول الرياضيات » و « برنكيما ماتيماتكا » اللذين يعدان « أكثر أعمال رسل خلقا^(٢) » .

وقبل أن نقدم هذا التحليل للأعداد^(٣) نشير إلى نظرية بيانو التي يوجه إليها رسل كثيراً من الانتقادات التي تلتى بعض الضوء على فهمه لطبيعة الأعداد ، وعلى جانب هام من جوانب أغراضه من تعريف العدد . إلا أن هذه الانتقادات – أو بالأحرى الملاحظات – لا تقلل من التأثير الكبير الذي أثاره بيانو في تفكير رسل^(٤) .

لقد أثبت بيانو أن نظرية الأعداد الطبيعية بأكملها يمكن أن تكون مشتقة من ثلاثة مفاهيم أولية وخمس قضايا أولية بالإضافة إلى قضايا المنطق البحت . والمفاهيم الثلاثة الأولية هي :

« ٠ » و « العدد » و « التالي »^(٥)

I.M. ph., P. 4.

(١)

Dorward, A., Bertrand Russell, a short history of his philosophy Langmans, Green & Co., London 1951, P. 8.

(٢)

(٣) قد نكتفي بعد ذلك بالقول « الأعداد » لتعني هنا الأعداد الطبيعية أو الأعداد الأصلية المنتهية .

(٤) يعد رسل أهم ما استفاده من بيانو في الفصل السادس من « فلسفتي كيف تطورت » ، ويذكر رسل أن عام ١٩٠٠ كان أهم عام في حياته الفكرية حيث زار المؤتمر الدولي لفلسفة بباريس ، والتي هناك بيانو (My. M., D. p. 12). ويعتبر رسل هذا المؤتمر نقطة تحول في حياته الفكرية لأنه التقى هناك ببيانو (Autobiography vol. I, p. 144) بل إنه يعترف بأن المنطق الجديد الذي طبقه في أسس الرياضيات أت أساساً من بيانو وفريجه (I.A., P. 324).

(٥) إلا أن روتشباخ يرى أن نسق بيانو لا يتضمن سوى مفهومين غير معرفين هما :

« أول الأعداد » (الصفر) و « التالي » أما « العدد الطبيعي » فهو معرف عن طريق المفهومين والآخرين

أنظر في ذلك Reichenbach, H., "Bertrand Russell's logic" *The philosophy of Bertrand Russell*, edited by Schilpp. pp. 33.

والمقصود بتالى أى عدد هو العدد الذى يأتى بعده فى الترتيب الطبيعى ، فتالى الصفر هو الواحد ، وتالى الواحد هو اثنان وهكذا . ويقصد بالعدد فئة الأعداد الطبيعية ، ولم يفترض بيانونا نعرف جميع أعضاء هذه الفئة ، بل كل ما نعرفه هو ما نعنيه حين نقول إن هذا أو ذاك عدد (١) .

أما القضايا الخمس التى يفترضها فهى :

- ١ - « ٠ » عدد .
- ٢ - « تالى » أى عدد هو عدد .
- ٣ - ليس لعددتين نفس التالى .
- ٤ - « ٠ » ليس تالى أى عدد .
- ٥ - أية خاصية من خواص الصفر والتالى تكون أيضاً من خواص تالى كل عدد له هذه الخاصية ، فهى خاصية لجميع الأعداد ، (وهذا ما يعرف باسم مبدأ الاستقراء الرياضى) .

ويعتقد راسل أن موقف بيانو يمثل الكمال فى « تحسيب » arithmatization الرياضيات (٢) ، إلا أنه يرى من الضرورى أن نذهب إلى ما وراء هذا الموقف ، ويذكر الأسباب التى من أجلها لا تعد نظرية بيانو كاملة على عكس ما تبدوا عليه . ومن هذه الأسباب أن مفاهيم بيانو الثلاثة تقبل عدداً لا نهاية له من التغيرات المختلفة تحقق جميعها القضايا الأولية الخمس . فلو أخذنا « ٠ » ليعنى ١٠٠ و « العدد » ليعنى الأعداد من ١٠٠ فصاعداً فى سلسلة الأعداد الطبيعية ، لوجدنا أن جميع قضاياها بما فى ذلك القضية الرابعة تتحقق ، ذلك لأنه ولو أن ١٠٠ هى تالى ٩٩ ، إلا أن ٩٩ ليست عدداً بالمعنى الذى نقلمه الآن للفظ عدد . وواضح هنا أن أى عدد يمكن أن يوضع يدل على ١٠٠ فى هذا المثال .

I.M. ph., P. 5.

(١)

(٢) والمقصود هنا هو رد الرياضيات إلى الحساب ، أى اشتقاق الرياضيات بكاملها من الأعداد ، وهو اكتشاف حديث ، ولو أن الرأى - كما يقول راسل - قد اتجه إليه منذ أمد بعيد ، وذلك أن فيثاغورس كان يعتقد أن الرياضيات وكل شيء يمكن أن يستنبط من الأعداد ، وبذلك كشف عن أعظم عقبة فى سبيل تحسيب الرياضيات ، انظر : نفس المرجع السابق ص ٤ .

وشيء شبيه بذلك يمكن أن يحدث لو أخذنا « العدد » ليعنى الأعداد الزوجية ويكون تالى العدد هو العدد مضافاً إليه ٢ ، وبذلك تكون سلسلة الأعداد هي : صفر ، اثنان ، أربعة ، ستة ، ثمانية . . . الخ (١) .

ومن الواضح هنا أن مرجع الصعوبات التي تواجه نظرية بيانو هو أنه ترك المفاهيم « ٠ » و « العدد » و « التالى » بلا تعريف، مفترضاً أنها لا تقبل التعريف عن طريق بديهياته الخمس ، بل يجب فهمها بشكل مستقل . إلا أن رسل يعارض ذلك ويقول أننا نتطلب من الأعداد لا مجرد تحقيق الصياغات الرياضية، بل لتتطبق - وبطريقة صحيحة - على الموضوعات العادية . نريد أن يكون لنا عشرة أصابع وعينان وأنف واحدة ، فالنسق الذي يكون فيه « ١ » يعنى و ١٠٠ و « ٢ » تعنى « ١٠١ » وهكذا قد يصلح للرياضيات البحتة، ولكنه لا يناسب الحياة اليومية . نريد إذن من « ٠ » و « عدد » و « تالى » أن يكون لها المعاني التي تسمح لنا بالعدد الصحيح من الأصابع والعيون والأنوف (٢) .

وهنا نلاحظ أيضاً أن رسل يريد أن يقدم تعريفاً للأعداد يتلاءم والاستخدام المألوف لها في الحياة العملية وليس فقط للأغراض المنطقية والرياضية . ولكن ما هو أجدر بالملاحظة هنا هو أن رسل لا يعتبر العدد فكرة بسيطة لا تقبل التحليل ، بل يعده مركباً يمكن أن ينحل إلى عناصره البسيطة . حقيقة أننا لا نترك هذا التركيب في حياتنا العادية ، وقد لا يتخيل بعضنا أن « واحداً » و « اثنين » و « ثلاثة » وهكذا مركبات تتألف من بسائط ، فليس أبسط من أن نقول لطفل صغير يتعلم مبادئ الحساب عدداً من هذه الأعداد ليترك معناه دون صعوبة ، ولعل هذا هو السبب في أننا نبدأ تعليمنا للرياضيات بالأعداد الحسابية ، ولكن البدء بشيء لا يعنى بالضرورة أنه بسيط . . . فإن أيسر الأشياء وأكثرها وضوحاً في الرياضيات ليست تلك التي تأتي منطقياً في البداية ، وإنما هي الأشياء التي تأتي من جهة نظر الاستنباط المنطقي في الوسط إلى حد ما . فكما أن أيسر الأجسام من

ibid., P. 17-10.

(١)

قارن في ذلك :

Hempel, C.G. On the Nature of Mathematical Truth "Readings in the Philosophy of
sciences, edited by Fiegl and Brodbeck, Appleton-Century-Crofts New York. 1953,
pp. 254-5.

I. M, ph., P. 9.

(٢)

حيث الرؤية ليست الأشياء التي تكون شديدة القرب أو شديدة البعد ، ولا التي تكون شديدة الصغر أو شديدة الكبر ، فكذلك كانت أبسط التصورات إدراكاً ليست أكثرها تعديداً أو أكثرها بساطة^(١) . وينطبق هذا على العدد ، فهو ليس شديد البساطة أو شديد التركيب بحيث يتعذر إدراكه على الناشئ الصغير ، ولذلك سهل عليه فهمه كنقطة ابتداء يمضي بعدها إلى دراسة التركيبات الرياضية ، ثم إذا أراد بعد اكتمال نضجه الرياضي أن يفلسف الرياضيات ، يمضي في سيره وراء العدد ليكشف عن العناصر البسيطة التي منها يتألف ويتركب^(٢) .

ويجب أن نلاحظ منذ البداية أن رسل في تحليله للعدد لم يكن يهدف إلى تقديم تعريف لفكرة « العدد » بوجه عام ، بل ما يقوم رسل بتعريفه بالفعل هو أنواع الأعداد التي تتطلبها الرياضيات^(٣) . مثل الأعداد الأصلية المنتهية والأعداد الأصلية اللامتناهية والأعداد الحقيقية وهكذا .

وكانت أول خطوة لذلك هو تعريف العدد الأصلي Cardinal number ، فالأعداد الأصلية المنتهية أو الأعداد الطبيعية ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، . . . هي الأعداد التي تألفها في حياتنا اليومية وفي مبادئ الحساب ، ويتم تعريف مثل هذه الأعداد عن طريق النسق المنطقي الذي طوره رسل ، بل وأكثر من ذلك فإن العلاقات بين هذه الأعداد — مثل العمليات الحسابية المألوفة للجمع والضرب — يمكن تعريفها أيضاً عن طريق المبادئ التي يشتمل عليها بالفعل النسق المنطقي^(٤) . وحين يتم ذلك تكون الرياضيات مشتقة من المنطق أو جزءاً منه بهذا المعنى .

وكما أن رسل لم يكن يهدف إلى تقديم تعريف « العدد » بوجه عام ، فإنه لم يكن يقصد بالمثل إلى تقديم تعريف لمجموعة الأشياء التي نطلق عليها عدداً معيناً ، وهذه نقطة هامة ترتبط برفض رسل لطريقة « العدد » في تعريف الأعداد ، فالعدد هو الخاصية المشتركة التي تميز الأعداد ، تماماً مثل كون الإنسان الخاصية التي تميز الناس . فالكرة ليست حالة

I.M. ph. P. 2.

(١)

(٢) زكي نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ص ٤٩ .

Fritz, op. cit., P. 25.

(٣)

ibid, P. 25.

(٤)

جزئية للعدد ، وإنما هي حالة جزئية لعدد خاص معين ، فثلاثي الرجال ليست حالة جزئية للعدد ٣ ، والعدد ٣ حالة جزئية للعدد ، ولكن الثلاثي ليست حالة جزئية للعدد . فالعدد الخاص ليس متطابقاً مع مجموعة الحدود والتي لها هذا العدد ، فالعدد ٣ ليس متطابقاً مع الثلاثي المكون من أحمد ومحمد وعلى ، لأن العدد شيء مشترك بين جميع الثلاثيات ، ويميزها عن غيرها من المجموعات الأخرى ، فهو يميز مجموعة معينة وهي تلك التي لها هذا العدد^(١) .

وأول ما نلاحظه في تعريف رسل للأعداد هو ارتباط هذا التعريف بفكرة « الفئة » ، فتحديد معنى العدد يتم على أساس أنه فئة فئات . إذ أن العدد طريقة نجمع بها مجموعات معينة من تلك المجموعات التي لها عدد معلوم من الحدود . فقد نضم جميع الأزواج في حزمة ، وجميع الثلاثيات في حزمة وهكذا ، ونحصل بهذه الطريقة على حزمات مختلفة من المجموعات ، كل حزمة مكونة من جميع المجموعات التي لها عدد معين من الحدود ، وكل حزمة هي فئة أعضاؤها مجموعات أي فئات ، وعلى ذلك تكون كل حزمة فئة فئات ، فالحزمة المكونة من جميع الأزواج هي فئة فئات ، وكل زوج فئة من عضوين ، وحزمة الأزواج كلها فئة لها عدد لا نهاية له من الحدود كل واحد منها فئة ذات عضوين^(٢) . وهذا يعني أن كل حزمة من هذه الحزمات هي فئة كبيرة تضم فئات صغيرة « متشابهة » ، أي — كما سيعرف بعد قليل — لها « نفس العدد » ، فحزمة الأزواج فئة كبيرة تضم فئات صغيرة لكل فئة منها عضوين .

ويبدو هنا واضحاً أننا حين نتحدث عن عدد فئة من الفئات إنما نعني به تلك الحزمة الكبيرة التي تضم فئات صغيرة « لها نفس العدد » ، وعلى ذلك يمكننا أن نضع التعريف

I.M. ph. pp. 11-12.

(١)

وينبه رسل إلى أنه قد يستخدم بدلا من لفظ « مجموعة » collection لفظ « فئة » وأحيانا لفظ « مجموعة » set أو منظومة إذا كانت مجموعة مرتبة تسلسلياً (أو لفظ مجموعة بمعنى aggregate . وبالنسبة لترجمة هذه المصطلحات نجد في الترجمة العربية لكتاب « مقدمة للفلسفة الرياضية » ألفاظ set و aggregate ، class مترجمة إلى منظومة . . و « جملة » و « فصل » بالترتيب ونحن سوف نترجم اللفظ الأخير إلى « فئة » أما الأول سوف نترجمه إلى المجموعة « أو منظومة » . أما اللفظ الثاني فلا يرد بالكثرة التي يرد بها اللفظان الآخران ، وحينما يرد سوف نترجمه إلى « مجموعة » أيضاً .

I.M. ph., P. 14.

(٢)

التالى : عدد فئة ما هوفئة جميع تلك الفئات المشابهة لذلك العدد^(١) .
وهذا التعريف يبرر تعريف رسل للعدد بأنه « أى شىء هو عدد فئة ما^(٢) » . فلا يبدو
هذا التعريف الآن لفظياً دائرياً لأننا نقوم بتعريف « عدد فئة ما » دون استخدام فكرة
العدد بصفة عامة^(٣) .

ولكن كيف يتسنى لنا أن نعرف أن مجموعتين تنتميان إلى حزمة بعينها ؟ والجواب هنا
هو : أن يكون للمجموعتين « نفس عدد الأعضاء » . ولكن السؤال ما يزال قائماً وإن كان
يمكن أن يصاغ بصورة أخرى ، وكيف نعرف أن لمجموعتين « نفس عدد الأعضاء » ؟
هل نعرف ذلك عن طريقة العد أم أن هناك وسيلة أخرى لذلك ؟

لا شك فى أن رسل يرفض القول بالعد لأنه يقتضى أن نعرف « عدد » الموضوعات
التي نعدّها ، وهذا ما يجعلها مستحيلة إذا افترضنا أن عدد الموضوعات لا متناهياً .
ومن هنا كان لا بد من وسيلة أخرى لذلك تتغلب على عيوب طريقة العد ، ويكون لها
ميزة الصلاحية بالنسبة للفئات اللامتناهية فضلا عن الفئات المنتهية . وهنا نجد رسل يقرر
أن محاولتنا اكتشاف أن للمجموعتين نفس العدد من الحدود أمر أبسط منطقياً من أن
نعرف ما يكونه ذلك العدد .

فإذا فرضنا أن العالم يخلو من تعدد الزوجات أو تعدد الأزواج ، لكان من
الواضح أن عدد الأزواج الذين يعبثون فى أى لحظة هو نفس عدد الزوجات تماماً ،
فلمنا فى حاجة إلى إحصاء لتؤكد لنا ذلك ، بل ولا حاجة بنا لأن نعرف العدد الفعلى
للأزواج والزوجات ، فنحن نعرف أن العدد لا بد وأن يكون هو هو فى المجموعتين
لأن كل زوج له زوجة واحدة ، ولكل زوجة زوج واحد ، فعلاقة الزوج والزوجة هي
ما تسمى علاقة واحد بواحد^(٤) .

وهنا ندرك بوضوح تلك الوسيلة التي لجأ إليها رسل لتحديد ما يقصده حين يقول
« نفس عدد الأعضاء » ، فيكون لمجموعتين « نفس العدد » إذا كان لكل عضو فى مجموعة

ibid , P. 18.

(١)

ibid., p. 19

(٢)

ibid , p. 19.

(٣)

I.M. ph., P. 15 P. ob M., p. 113.

(٤)

عضو يقابله في المجموعة الأخرى ، أو بعبارة أخرى إذا كان كل عضو في مجموعة مرتبطاً بعلاقة واحد بواحد بعضو واحد من أعضاء المجموعة الأخرى .

ولكن قد يقال أن علاقة واحد بواحد تفترض مقدماً العدد « ١ » ، فإذا كنا نستخدم هذه العلاقة في تعريف الأعداد ، فإننا لا نستطيع أن نستخدمها في تعريف العدد « ١ » ، لأنه يدخل في تعريفها ، وبذلك يكون هذا العدد مأخوذاً هنا بلا تعريف . وهنا نلاحظ أن رسل — فيما يبدو — قد أحس بهذه المفارقة التي قد تبدو واضحة ، ولعل هذا الإحساس هو ما دفعه إلى مناقشة هذه النقطة في أكثر من موضع في كتاباته عن هذا الموضوع^(١) .

والنتيجة التي يصل إليها رسل من هذه المناقشات هي أن علاقة واحدة بواحد يمكن تعريفها دون أن نفترض العدد^(٢) « ١ » ؛ ففي « أصول الرياضيات » يقدم تعريفاً لهذه العلاقة عن طريق الهوية دون الإشارة إلى « واحد » على الوجه التالي: « تكون العلاقة ع علاقة واحد بواحد إذا ما حدث وكانت س ، س⁻ لهما نفس العلاقة ع مع ص ، وكانت س لها العلاقة ع مع ص ، ص⁻ ، وكانت س ، ص⁻ متطابقين ، وكذلك ص ، ص⁻ »^(٢) وجاء في « مقلعة للفلسفة الرياضية » ليعبر عن ذلك في صيغة أبسط فيقول إن العلاقة تكون علاقة واحد بواحد إذا تحقق الشرطان التاليان : « إذا كانت س لها هذه العلاقة مع ص فلا يكون هناك حد آخر س⁻ له نفس هذه العلاقة مع ص ، ولا يكون لـ س نفس العلاقة مع أى حد آخر ص⁻ غير ص » فإذا تحقق الشرط الأول وكانت العلاقة علاقة « واحد بكثير » ، وإذا تحقق الثاني كانت علاقة « كثير بواحد » . ومن الملاحظ هنا أن العدد « ١ » لم يستخدم في هذه التعريفات^(٣) .

وعلى ذلك فإن هذه العلاقة التي على أساسها نعرف متى يكون لمجموعتين « نفس عدد الأعضاء » لا نفترض العدد « ١ » ، بل أن هذا العدد — كما سنعرف — إنما يتم تعريفه عن طريق ما يترتب على هذه العلاقة ، فالعدد « ١ » وكذلك « ٠ » ليسا من اللامعرفات ، بل هما كأى عدد آخر يقبلان التعريف والتحديد .

إن علاقة واحد بواحد إذا ما تحققت بين فئتين ، أى إذا كانت إحدى الفئتين

P. of M., p. 113, 130, 132, 135-6 I.M. ph., p. 15.

(١)

P. of M., P., 113, 130.

(٢)

I.M. Ph., P. 15.

(٣)

ميدانها والفئة الأخرى ميدانها العكسى يقال عن الفئتين أنهما « متشابهتان » . وواضح هنا أن « التشابه » مأخوذ هنا بمعنى فى خاص ، فهو يعنى أن للفئتين نفس عدد الأعضاء ^(١) . ولعلاقة «التشابه» هذه خواص ثلاث : فهى انعكاسية ، وتماثلية ، ومتعدية ، ذلك لأن كل فئة تشبه نفسها (انعكاسية) ، وإذا كانت الفئة أ تشبه الفئة ب لكانت الفئة ب تشبه الفئة أ (تماثلية) ، وإذا كانت ب تشبه ب وكانت ب تشبه ج لكانت أ تشبه ج (متعدية) ^(٢) إن فكرة « التشابه » - فى اعتقاد رسل - مفترضة من قبل فى عملية العد ، إلا أنها أبسط من الناحية المنطقية ، وإن لم تكن على ألفة بها كالعَد . فيلزم فى العَد أن تأخذ الأشياء التى نعدّها فى ترتيب معين كأول وثان وثالث الخ ، إلا أن هذا الترتيب ليس هو أساس العَد ، فهو من الناحية المنطقية إضافة لا تدخل لها بالموضوع ، كما أنه تعقيد لا ضرورة له . أما فكرة التشابه فلا تتطلب ترتيباً ، فضلاً عن أنها لا تتطلب أن تكون الفئات المتشابهة متناهية ^(٣) وهكذا نستطيع استخدام فكرة التشابه لنقرر متى تنتمى مجموعتان إلى نفس الحزمة ، أو بعبارة أخرى متى يكون لفئتين نفس عدد الأعضاء .

والآن بات واضحاً أن فئة جميع الأزواج ستكون هى العَد اثنتين ، وفئة الثلاثيات ستكون العَد ٣ وهكذا ، وعلى ذلك فلكى يكون لفئة من الفئات عضوان فلا بد أن تكون تلك الفئة منتمية إلى فئة جميع الفئات ذات العضوين . إلا أن هذه الفكرة - فيما يقول بيجر - لا تبرز تلقائياً إلا إذا استطعنا أن نتقّى الزوج الأساسى ، وهنا تكون علاقة واحد بواحد مستخلمة لتمييز الفئات « الأخرى » المنتمية إلى فئة الأزواج حين يكون لدينا زوج ، فلا بد إذن من أن نؤمن الزوج الأساسى الذى يعطينا عن طريق التشابه بقية الأزواج الأخرى ، وبالتالي العَد اثنتين ^(٤) .

وتقديم مثل هذا الأمان - فى نظري بيجر - يتم عن طريق تحديد دقيق لمعنى الفئة ذات العضوين ، وهو نفس تعريف العَد اثنتين ، وسنعود إلى هذا التعريف بعد قليل .

وهكذا نستطيع - عن طريق فكرة التشابه - عمل حزمة تشتمل على الفئة التى ليس

(١) هذا لا ينطبق بالطبع إلا على الفئات المتناهية .

P. of M., P. 114.

(٢)

I.M.Ph., PP. 17-8.

(٣)

Jager, R. The Development of Bertrand Russell's ph. pp. 198-9.

(٤)

لها أعضاء وستكون هذه الحزمة هي «الصفير» ، وحزمة أخرى من جميع الفئات التي لها عضو واحد ، وهذه ستكون العدد « ١ » ، ثم حزمة تتألف من جميع الأزواج ، وحزمة من جميع الثلاثيات وهكذا ، وهنا يتضح لنا تعريف رسل الذي ذكرناه منذ قليل وهو أن « عدد فئة ما هو فئة جميع تلك الفئات المتشابهة مع تلك الفئة » ، فعدد الزوج هو فئة جميع الأزواج ، وفئة جميع الأزواج هو في الواقع العدد ٢ حسب هذا التعريف (١) .

ونستطيع الآن أن نقدم تعريف العدد بوجه عام على أنه أية حزمة يتم فيها تجميع الفئات عن طريق التشابه ، وسيكون العدد مجموعة (أو منظومة) من الفئات تكون كل فئتين منها متشابهتين ، وليس هناك فئة خارج المجموعة تكون متشابهة مع فئة داخل المجموعة . وبعبارة أبسط أن العدد هو «أى شيء يكون عدد فئة ما» بالمعنى الذي حددناه لعدد الفئة . وهذا التعريف — كما أشرنا — ليس دائرياً لأننا نعرف « عدد فئة ما » دون أن نستخدم فكرة العدد بوجه عام ، ولذلك يمكننا أن نعرف العدد عن طريق « عدد فئة ما » دون أن نقع في أى خطأ منطقي (٢) .

إن « تعريف رسل للأعداد على هذا النحو هو في الحقيقة بمثابة تعريف الاسم بالإشارة إلى مسماه ، ولشرح ذلك أقول أفرض أنك تريد أن تشرح كلمة « أخضر » لطفل صغير ، فلو حاولت أن تحدد معنى الكلمة بصفات مجردة لكنت تتبع الطريقة التي اتبعها «كانتور» و« بيانو» في تعريف العدد وهي طريقة التجريد ، أما إذا أخذته إلى بقعة خضراء وقلت له : أنظر إلى هذه البقعة ، فاللون الأخضر معناه هو الفئة التي تشمل على جميع الأشياء الملونة بلون شبيه بهذا اللون الذي ترام أمامك ، فهذا بعينه ما يريد رسل في تعريفه للعدد ، إذ هو يعرف أى عدد بأنه الفئة التي تشمل على جميع الفئات التي تكون شبيهة بفئة معينة ، فإذا أردت أن تعرف معنى العدد ٣ فانظر إلى ثلوث من الرجال مجتمعين معاً وقل إن العدد ٣ معناه هو الفئة التي تشمل كل الفئات التي تكون كل منها شبيهة بهذه الفئة من الرجال التي أراها أمامي (٣) .

إلا أن هناك صورة أخرى لتعريف الأعداد ليست من نمط التعريف بالإشارة كما كان

I.M. ph., pp. 17-8.

(١)

ibid., p. 18-9.

(٢)

(٣) زكي نجيب محمود، (دكتور) : برتراند رسل ص ٥٦ - ٥٧ .

التعريف السابق ، هذه الصورة هي التي يطلق عليها روشنباخ اسم التعريف المنطقي « للعدد »^(١) وهذا التعريف هو ماعناه « يبجر » حينما قال إننا لا بد من أن نؤمن الزوج الأساسي الذي يعطينا عن طريق التشابه بقية الأزواج الأخرى وبالتالي العدد اثنين .

ويوضع التعريف المنطقي مطبقاً على العدد « ١ » على الصورة التالية :

$$ف \in ١ = \text{تعريف } (E \text{ س}) (س \in ف) . \text{ ص } [(ص \in ف) G (ص = س)]$$

ويمكن قراءة هذه الصيغة على الوجه التالي : تكون س عضواً في واحد يعني أن هناك س تكون عضواً في ف ، وإذا كانت ص عضواً في ف لكانت ص هي س : وهذا يعني بوجه عام أن فئة ما ف يكون لها العدد ١ إذا كان للفئة عضو بحيث لو كان أى شيء عضواً في الفئة لكان متطابقاً مع هذا العضو . وبهذه الطريقة يمكن أن تقدم تعريفات منطقية للصفر وللأثنين وللثلاثة . . وهكذا على الوجه التالي :

$$ف \in ٠ = \text{تعريف } - (E \text{ س}) (س \in ف)$$

وتعني أن الفئة ف تكون عضواً في الصفر إذا لم يكن لهذه الفئة أعضاء ،

$$ف \in ٢ = \text{تعريف } (E \text{ س}) (E \text{ ص}) (س \in ف) (ص \in ف) \cdot (س \neq ص) .$$

$$ط [(ط \in ف) G (ط = س) V (ط = ص)]$$

وتعني أن الفئة تكون عضواً في ٢ إذا كان لها عضوان س ، ص ، ولا يكونان متطابقين ، وأي عضو يكون لهذه الفئة لا بد أن يكون متطابقاً مع س أو مع ص . وينفس هذه الطريقة والمعنى يكون تعريفاً لعدد « ٣ » على النحو التالي :

$$ف \in ٣ = \text{تعريف } (E \text{ س}) (E \text{ ص}) (E \text{ ط}) \cdot (س \in ف) \cdot (ص \in ف) \cdot (ط \in ف) \cdot (س \neq ص) \cdot (ص \neq ط) \cdot (س \neq ط) .$$

$$[(د \in ف) G ((د = س) V (د = ص) V (د = ط))]$$

إن هذه التعريفات المنطقية — فيما يقرر روشنباخ — لا تشير كالتعريفات عن طريق الإشارة

(١) انظر هذه التعريفات

— إلى موضوعات فيزيقية ، حقيقة أن هناك (في تعريف العدد ٣) ثلاثة رموز تمثل فئة من ثلاثة موضوعات فيزيقية من حيث الماصدق ، إلا أن التعريف لا يشير إلى هذه الموضوعات ما دام لا يتحدث عن علامات ترد فيه . ولكي نلرك ما تحققه هذه التعريفات المنطقية للعدد عند رسل نأخذ تعريفه للعدد « ١ » . فهنا يرتد معنى العدد إلى معنى الحدود الأخرى بما في ذلك الحد « هناك شيء له الخاصية ف » ، ولا بد أن يكون معنى هذا الحد الأخير معروفاً لكي يكون التعريف مفهوماً ، فهو عند رسل حد أولى ، وعلى ذلك يكون معنى الحد « هناك واحد على الأقل » سابقاً على تعريف العدد « ١ » ، إلا أن ذلك لا يجعل هذا التعريف دائرياً ما دام معنى العدد « ١ » — كما يشير التعريف إلى ذلك — مقدماً عن طريق مزيج مركب من الحدود الأولية ، ليس الحد الأول « واحد على الأقل » سوى مكون من بين هذه المكونات (١) .

والواقع أن هذه التعريفات المنطقية للأعداد لا تعبر — في اعتقادي عن « تحليلات » للأعداد ، بل هي مجرد « تعريفات » إسمية لكون الفئة عضواً في عدد معلوم (٢) ، وهي بعبارة أخرى تحديد المقصود بالقول أن الفئة ف عضوف « ١ » أو « ٢ » أو « ٣ » وهكذا . وهذا يعني أن هذه التعريفات المنطقية تفترض مقدماً التحليل السابق للأعداد (الذي يطلق عليه « التعريف بالإشارة ») ، فليست هذه التعريفات إذن نوعاً آخر من تعريفات الأعداد يقدمه رسل بجانب التعريفات التي سبقتها ، بل هي بالأحرى مجرد تعبيرات رمزية مختصرة لنتائج تلك التعريفات السابقة . فهذه التعريفات السابقة هي تحليل فلسفي ومنطقي للأعداد ، في حين أن التعريفات المنطقية صيغ رمزية دقيقة عن نتائج نفس هذه التحليلات . وعلى ذلك يكون تحليل الأعداد بالصورة التي عرضناها بشيء من التفصيل هو التصور الرئيسي لتعريف رسل للأعداد ، والذي ترتد فيه الأعداد إلى فئة الفئات المتشابهة وتتحول بذلك الأفكار الرياضية إلى مفاهيم منطقية خالصة .

إذن فلندع الآن التعريفات الرياضية ونستمر في حديثنا عن التحليل الفلسفي والمنطقي للأعداد لتواجه هنا اعتراضاً محتملاً . فقد يقول قائل إن هذا التحليل للأعداد لا يعبر عما

Reichenbach. op. cit, p. 31.

(١)

(٢) الفرق بين التحليل « عند رسل » و « التعريف » سوف يتضح بالتفصيل في الفصل الأول من

الكتاب الثالث من هذا البحث .

نعنيه بها ، فإننا حين نتحدث عن فئة الأزواج مثلا فإننا في الواقع لا نتحدث عن العدد «٢» ، لأن فئة الأزواج شيء مختلف عن العدد «٢» ، وهو ما ندعى أننا نقدم له تعريفاً . إن هذا الاعتراض صحيح إلى حد كبير ، ذلك لأن

من الطبيعي أن نمنه أن فئة الأرواح شيء مختلف من العدد ٢ ، إلا أن فئة الأزواج شيء لا يتطرق إليه الشك ، فليس هناك شك وصعوبة في تعريفها ، بينما العدد في أي معنى آخر هو كائن ميتافيزيقي لا نشعر يقبنا على الإطلاق أنه موجود ، أو أننا نستطيع أن نتعبه لنمسك به ، فن الحكمه إذن أن نقع بفئة الأزواج التي نحن على يقين منها بدلا من أن تطارد شتاً مشكلا هو العدد ٢ ، ذلك الذي لا بد وأن يظل دائماً في سأي عن الفضر عامه^(١)

إن العدد « ٢ » إذن لم يعد له وجود ، فقد انبرى له نصل أوكام وطرحه بعيداً لنحتل فئة الازدواج مكان هذا الكائن الميتافيزيقي الذي نلهث وراءه دون أن يكون في استطاعتنا أن نمسك به . فهذا العدد لا نعرفه على وجه يقيني ، وكل ما نحن على يقين منه هو فئة الأزواج ، فلا بد أن نستبدل بذلك الكائن الميتافيزيقي هذه الفئة التي نعرفها معرفة يقينية . إن تحليل رسل هنا يذكرنا بتحليله للموضوعات الفيزيقية في حدود مظاهرها ، فالتحليل في كل حالة منهما مزود بنصل أوكام — القاعدة الأسمى في التفلسف العلمي ، ليجتزبه الزوائد من الكائنات ليلقي بها بعيداً عن دائرة « ما هناك » ، فكما كانت المنضدة فئة من المظاهر أو الجوانب ، أصبح العدد هنا فئة جميع الفئات المشابهة لفئة معلومة وكما استغنيا عن « المنضدة » هناك استغنيا هنا عن « العدد ٢ » ، وهذه هي إحدى ميزات تعريف العدد على هذه الصورة .

فإن تعريف العدد بهذه الطريقة يمتاز — في اعتقاد رسل — بميزات متعددة: فهو يتغلب على جميع المشكلات التي أثيرت حول الصفر والواحد ، فالصفر هنا فئة من تلك الفئات التي ليس لها أعضاء ، أي الفئة التي عضوها الوحيد هو فئة ليس لها أعضاء ، والواحد فئة تلك الفئات التي لها خاصية كونها مشتملة على أي شيء يكون متطابقاً مع حد ما س . وميزة أخرى لهذا التعريف هو أنه يتغلب على المشكلات المتعلقة بالواحد والكثير ، فما دامت الحدود والمعلومة تكون معدودة بوصفها حالات حزمية لدالة قضية ، فإن الوحدة التي تتضمنها

ليست إلا وحدة دالة القضية التي لا تتعارض بأى طريقة من الطرق مع كثرة الحالات الجزئية . وميزة ثالثة أكثر أهمية هي أن هذا التعريف يخلصنا من الأعداد بوصفها كائنات ميتافيزيقية ، وتصبح مجرد وسائل لغوية مريحة ، لا تعبر عن أى جوهر إلا بمقدار ما تعبر عنه ألفاظ مثل « الخ » و « أى أن » . وبهذا التعريف يرتد الجهاز الأول الذى يستخدمه الرياضى إلى حدود منطقيه خالصة من أمثال « أو » و « لا » و « كل » و « بعض » . وكانت هذه — كما يقول رسل — أول مرة أعرف فيها فائدة نصل أو كام فى التقليل من عدد الحدود التى نأخذها بلا تعريف ، ومن عدد القضايا التى نسلم بها بلا برهان والتى نحتاج إليها فى هيكل معلوم للمعرفة ، وفضلا عن هذه الميزات فإن هذا التعريف يضع نهاية للصعوبات المتعلقة بالأعداد اللانهائية (١) .

هذا هو تحليل رسل للأعداد الطبيعية أو الأعداد الأصلية المنتهية (٢) ، عرضناه لنبين الطريقة التى اتبعها رسل فى تحليل هذه الأعداد ، والأغراض التى كان يهدف للوصول إليها من وراء ذلك التحليل ، ولعلّ من أهم (وليس جميع) الأغراض التى اتضحت خلال هذا العرض هو الاستغناء على الحدود الرياضية وردها إلى مفاهيم منطقية ، وفى هذا الرد تصبح الرياضيات نسقاً منطقياً استنباطياً كالمنطق سواء بسواء ، وتكون بذلك جزءاً من المنطق ، وهو ما كان يبغيه رسل والمناطقه الرياضيون . وهو الهدف الرئيسى الكامن وراء النزعة المنطقية فى الرياضيات .

ولا شك أن النزعة «اللوجسطيقية» قد حققت عملاً كبيراً لا يقبل إنكاراً ، فقد نجحت فى رد الرياضيات الكلاسيكية إلى نسق صورى وحيد ، وكان هذا العمل موضع إعجاب من جانب الصوريين حتى واو لم يوافقوا على أن الرياضيات يمكن أن ترتد إلى المنطق (٣) .

My nb. D., pa. 70-1.

(١)

(٢) تختلف الأعداد المنتهية عن الأعداد اللانهائية فى أن هذه الأخيرة خاصيتين : الأولى أنها لا انكاسية ، ينى أنها لا تزيد أو تقل إذا أضفنا إليها أو طرحنا منها « ١ » ، والثانية أنها لا استقرائية ، أى أنها لا تتخضع لمبدأ الاستقراء الرياضى ، وكان لكانتور وفريجة فضل اكتشاف هاتين الخاصيتين انظر تفصيل ذلك عند رسل .

P. of M., P. 259 f; I. M. Ph., ch 8; OK. of Ew, p. 194 f

Benacraf, P, and Putnam, H., philosophy of Mathematics, Introduction p. 10. (٣)

وكان لهذه النزعة تأثيرها الكبير على الوضعيين المناطقة الذين سلموا بما قاله فريجه ورسل ووايتهد من أن الرياضيات يمكن أن ترتد إلى المنطق ، على الرغم من أن اكتشافات « جودل » الملحوظة في هذا المجال قد أظهرت أن هذا الرد — إن كان ممكناً — يواجه صعوبات أكثر مما كان مفترضاً^(١) . كما أن هذه النزعة قد أثرت بلا شك في فلسفة الرياضيات وفي الدراسات المنطقية عموماً أكثر مما أثرت أية نظرية أخرى معاصرة .

والآن ، هل حقق تعريف العدد الأغراض التي كان ينبغي رسل من ورائه ؟ وللإجابة على هذا السؤال نميز هنا ثلاثة أهداف رئيسية متداخلة كان يهدف إليها رسل : الأول : رد الرياضيات إلى المنطق ، أو بعبارة أكثر دقة ، جعل الرياضيات البحتة ممكنة الاشتقاق من المنطق ، والثاني : التخلص من الأعداد بوصفها كائنات ، والثالث : إعطاء معنى محدد للأعداد يتفق والسياق المألوف للحساب .

أولاً :

بالنسبة للغرض الأول نلاحظ أن كثيراً من الباحثين لا يقرون به ويقولون بإخفاق رسل في تحقيقه^(٢) . وعلى سبيل المثال نذكر أن « جون بولوك » يذهب إلى أن النزعة « اللوجسطيقية » خاطئة ، ولم يستطع رسل ولا أحد ممن تابعوه أن يجعلها صحيحة . وبذلك ينكر « بولوك » نجاح هذه النزعة في إثبات أن جميع مفاهيم الرياضيات يمكن تعريفها في حدود مفاهيم المنطق ، وأن جميع أقوال الرياضيات يمكن ترجمتها — تبعاً لذلك — إلى أقوال المنطق . ويقيم دعواه على أساس أن هذه النزعة تزعم أنها قد حققت ذلك

(١) Ayer, A.J., "The Vienna circle" *The Revolution in philosophy*, edited by : Ayer, Macmillan & Co. London, 1957 P, 77.

(٢) فضلاً عن الاتجاه الصوري والاتجاه الحدسي في الرياضيات الذين وفقاً موقفاً مغايراً لهذا الاتجاه نذكر على سبيل المثال أن هبلاري بوتنام يرفض القول بأن الرياضيات منطقي بالمعنى الذي جاء في برنكيبيا ، إلا أنه يرى أنذا لو أخذنا بنظرية رسل المتقدمة القائمة على أساس « إذا . . . إذن . . . » لأمكن القول بأن الرياضيات « منطقي » بمعنى ما ، ومع ذلك فهو لا يقربها مجرد منطق « انظر :

Bitnam, H., "The thesis that Mathematics is Logic" *Bertrand Russell Philosopher of the Century*, editory by Schoenman, R. George Allen & Unwin, London, 1967 P. 279f.

ويمارض فتجنشيين تحليل رسل للأعداد ، على أساس أن السؤال « ما العدد ؟ » لا يمكن الإجابة عنه. انظر في ذلك : عزى اسلام (دكتور) فتجنشيين « سلسلة نوايغ الفكر الغربي ١٩ . دار المعارف — القاهرة من ٢٩٧ — ٢٩٨ .

الهدف وردها للرياضيات بأكملها إلى نظرية المجموعة set theory (الفئات) . إلا أن « بولوك » يرى أن اللوجسطقا وإن نجحت في رد الرياضيات الكلاسيكية إلى نظرية المجموعة ، فإن ذلك لا يتسحب على بقية الرياضيات ، وبذلك تبطل دعوى هذه النزعة التي تزعم أن جميع مفاهيم الرياضيات يمكن اشتقاقها من المنطق^(١) ويختتم « بولوك » حديثه قائلاً :

إن رسل في محاولته إقامة صدق اللوجسطقا لم يضع في اعتباره سوى الرياضيات الكلاسيكية . إلا أن هذا يهمل نقطة أن اللوجسطقا نظرية عن المفهوم العام للصدق الرياضى ، وليس فقط عن فئة فرعية محدده من الحقائق الرياضية . فلكي تكون اللوجسطقا ذات أهمية من الناحية الفلسفية ينبغي لها أن تتحدث عن جميع حقائق الرياضيات ، وإذا ما تم تفسيرها على هذا النحو لكانت خاطئة . فليست جميع المفاهيم الرياضية يمكن تعريفها داخل نظرية المجموعة . فلا بد لنا أن نعد نظرية المجموعة مجرد نظرية رياضية (أو منطقية) بجانب جميع النظريات الأخرى ، فليست هذه النظرية ملكة النظريات الرياضية التي يمكن أن ترتد إليها جميع النظريات الأخرى ، فهي كأي نظرية رياضية قد تكون لها علاقات هامة بغيرها من النظريات الأخرى ، وعلى وجه الخصوص فإن لها علاقات هامة بالنظريات الكلاسيكية عن الأعداد الطبيعية والحقيقية ، إلا أنها لا يمكن اعتبارها مشتملة على الرياضيات بأكملها^(٢) .

ومن الواضح أن هذا النقد ينصب على جميع لجهودات رسل الرياضية ، إلا أن ناقدنا لم يبين لنا — لسوء الحظ — الطريقة التي يمكن بها تعريف الأعداد في الرياضيات التي ليست كلاسيكية ، أو النظريات الرياضية الأخرى التي يمكن أن نلتمس عندها مثل هذا التعريف ، أن كان يقر أصلاً بإمكان تقديم مثل هذا التعريف . والواقع أن « لوجسطقا » رسل قد أصبحت اليوم أكثر النظريات شيوعاً عند الدارسين لفلسفة الرياضيات والمنطق ، وتعريف رسل للأعداد — فيما يرى فرتز — قد جعل من الممكن اشتقاق الرياضيات البحتة من المنطق كما أثبت ذلك نسق « برنكيبيا » ، وأن كانت ثمة مشكلات معينة قد تثار حول هذا النسق فلا يعنى ذلك أن تعريف العدد كان مشغولاً عنها ، أو أن تعريفات أخرى للعدد قادرة على إزالتها ، فإن الحجج التي ترتاب في نسق

Bollock, J.L., "On logicism" *Essays on Bertrand Russell* p. 388f.

(١)

ibid., P. 395.

(٢)

«برنكيا» لا ترتاب في تعريف رسل للعدد^(١) .

والواقع أن تقييم هذا الغرض على وجه دقيق قد يكون من الصعب تقريره من جانبنا نحن الدارسين للفلسفة ، بل هو بالأحرى من عمل أولئك المشتغلين بالرياضيات وكل ما نستطيع أن نقوله هنا أنه إذا ما صحت محاولة «تحسب» الرياضيات ، وصحت من الناحية الرياضية رد نظرية الأعداد إلى نظرية الفئات ، لأمكن القول أن الرياضيات البحتة مشتقة من المنطق .

ثانياً :

يبدو أن الغرض الثاني وهو التخلص من الأعداد بوصفها كائنات قد تحقق على وجه كامل تبعاً لنظرية رسل . فما دامت الأعداد قد أصبحت مجرد وسائل لغوية مريحة وليست كائنات تسبح في مباء أفلاطونية، فإن رسل قد نجح هنا في تحقيق هذا الغرض . وقد كان استخدامه لنصل أو كام هنا بوصفه قاعدة أنطولوجية استخداماً واضحاً ، بل وقد يبدو مشروعاً . لأنه يستغنى عن افتراض الأعداد بوصفها كائنات . وقد كانت هذه ميزة البناءات المنطقية التي تزيل المصادر الميتافيزيقية، وتخلص فلسفة الحساب من عنصر الشك الذي لا داعي له^(٢) .

ثالثاً :

أما الغرض الثالث وهو إعطاء معنى محدد للأعداد يتفق والاستخدام المألوف للأعداد الحسابية في الواقع الفعلي ، فهو غرض قد ركز عليه رسل — كما عرفنا ذلك في نقده لنظرية بيانو . فلم يقبل رسل أن يكون العدد من اللامعرفات ، لأن ذلك قد يؤدي إلى تفسيرات مختلفة تصلح للرياضيات ولكنها لا تصلح للأغراض العملية ، بل لا بد من أن نضع للأعداد تعريفات محددة تتسق والاستخدامات الفعلية لها ، ولو نظرنا إلى التطبيقات الأساسية للأعداد (أو الحساب) على المواقف التجريبية ، لرأينا أن القياس والعد هما التطبيقان الأساسيان . واستخدامنا المألوف للمفاهيم الحسابية في هاتين العمليتين يسلم

Fritz, p, 44.

R.S. P., P. 115.

(١)

(٢)

بأن لمثل هذه المفاهيم معاني محددة ، وأن أحكاماً حسابية معينة هي أحكام صادقة . وقد يكون العد في هذه الحالة هو العملية الأكثر وضوحاً ، فما نفعه في العدو في الواقع إقامة ارتباط واحد بواحد بين مجموعة من الأعداد من جهة وبين مجموعة من الناس (مثلاً) من جهة أخرى . فنحن لا نعامل الحدود الحسابية بوصفها تصميمات لعلامات غير مفسرة ، تلك التي تفسرها في حدود علامات أخرى تدل على الناس والعلاقات الكائنة بينهم . فنحن حين نعد مجموعة من الناس تشتمل على أحمد ومحمد وعلى ، فإننا لا نفسر العلامة « ١ » في حدود العلامة « أحمد » ، أو أن نقول أن « ١ » تدل على أحمد أو « تعنى » أحمد ^(١) .

وهذا يعني أن التعريف الذي قدمه رسل للأعداد يتلائم تماماً والاستخدام المألوف لها في الحياة العملية ، وهذا ما يؤكد « فرنز » حيث يرى أن تعريف رسل لم يكن ملائماً للأغراض المنطقية فحسب ، بل ملائماً أيضاً بوصفه تحليلاً لما يعنيه « العدد » في الحياة اليومية ، فبناء رسل للأعداد يفيد في ربط نسق الحساب المجرد بالموضوعات التي يكون ذلك النسق مطبقاً عليها في الحسابات العملية ^(٢) .

Hochberg, H., "Russell's Reduction of Arithmetic to Logic" *Essays on Bertrand Russell*, (١)

p. 408.

ويعتبر هذا البحث في الواقع خير دفاع عن رسل بالنسبة لهذه النقطة ، فإن « هوبرج » يشب أن هذا الفرض قد تحقق على يد رسل تحقّقاً كاملاً .

Fritz, *op. cit.*, pp. 44-5.

(٢)

الفصل الثاني

فلسفة المنطق واللغة

إذا ما شئنا الآن أن نتحدث عن فلسفة المنطق ، لوجدنا أنفسنا في قلب نظرية لعلمها أشهر ما اشتهرت به فلسفة رسل ، أعني « الذرية المنطقية » . لقد فضّل رسل أن يطلق على فلسفته التي يعتنقها اسم « الذرية المنطقية »^(١) ، وعلى منطقها الذي يأخذ به اسم « المنطق الذري »^(٢) . ومع أنه قد أخذ بهذه الفلسفة — كما يقول — في العام ١٨٩٩ — ١٩٠٠ ، فإنه يذكر أنه استخدم لأول مرة اسم « الذرية المنطقية » كوصف لفلسفته في محاضراته التي نشرت عامي ١٩١٨ — ١٩١٩ تحت عنوان « فلسفة الذرية المنطقية »^(٣) . إلا أننا في الواقع نجد هذا الاسم يرد قبل ذلك بأربع سنوات في مقدمة « معرفتنا بالعالم الخارجي » ، حيث يقدم فلسفته بهذا الاسم كنمط ثالث من الفلسفات المعاصرة وذلك بجانب التقليد الكلاسيكي ومذهب التطور ، كما نراه يعلق مع هذه الفاسفة الأمل المرجو من التقدم الذي نسعى إليه في الفلسفة ، إذ أنها — في اعتقاده — تحقق في مجال الفلسفة « نفس هذا النوع من التقدم الذي حققه جاليليو في الفيزيكا ، من حيث إحلال النتائج الجزئية والتفصيلية والقابلة للتحقق محل التعميمات التي لا يدعها سوى العجوة إلى الخيال »^(٤) .

وقد سميت هذه الفلسفة « ذرية » لأنها تنظر إلى العالم على أنه مؤلف من كثرة من الأشياء منفصلة ، ولا تعد الكثرة الظاهرة في العالم مظاهر وتقسيمات غير حقيقية لحقيقة واحدة لا تقبل الانقسام^(٥) . وهي « منطقية » لأن الذرات التي أريد التوصل إليها هي

OK. of EW., P. 14, P.L.A. p. 179. L.A. P. 323. R. to G.P. 717.

(١)

P.L.A. p. 178.

(٢)

My Ph. D., P. 113.

(٣)

OK. of Ew. p. 14.

(٤)

P.L.A., p. 178.

(٥)

في التحليل النهائي ذرات منطقية ، وليست ذرات فيزيقية . . . (أى) أن الذرة التي أريد التوصل إليها هي ذرة التحليل المنطقي لا ذرة التحليل الفيزيقي « (١) .

وهذا الاسم في الواقع يبدو ملائماً لهذه الفلاسفة ، إذ أنه يخبرنا بشيء عن طبيعتها . فهي فلسفة تعددية من ناحية ، ومنطقية من ناحية أخرى ، فهي ليست ذرية فيزيقية كما هو الحال في الفيزيكا ، وليست ذرية سيكلولوجية كذرية « هيوم » . فقد يمكن أن تعد فلسفة « هيوم » نوعاً من النظريات الذرية ، حيث حاول هيوم أن يشرح كل شيء في حدود الانطباعات والأفكار ، وعدّ هذين النوعين المحتويات الوحيدة للعقول الإنسانية ، ولكن بينما اعتقد هيوم أن على الفلاسفة أن يمارسوا التحليل السيكلولوجي للأفكار ، أصر رسل على وجوب أن يتعلق التحليل بالقضايا ، ومن هنا وصف ذريته بأنها منطقية (٢) .

والذرية المنطقية — فيما يقول رسل — « نوع من الفلاسفة قد فرض نفسه على أثناء اشتغالي بفلسفة الرياضيات مع أنني أجد من الصعب أن أقول بدقة إلى أي حد يكون هناك ارتباط منطقي محدد بين الاثنتين (٣) » إلا أنه يقرر أنها نوع من النظرية المنطقية التي تبدو ناتجة عن فاسفة الرياضيات ، كما يقرر أيضاً أنها « نوع من الميتافيزيقا » (٤) .

ومهما يكن مقدار ارتباط هذه الفلسفة بفلسفة الرياضيات فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام أنها تمثل الجانب الفلسفي من المنطق بالصورة التي حددناه بها في بداية الفصل السابق ، إلا أن هذا الجانب كما رأينا لا يتفصل عن الجانب الآخر ، فقد نقول أن أولهما نتيجة لثانيهما أو بالأحرى هو « فلسفة » له . وهذا الجانب هو يقينا أكثر أهمية من الناحية الفلسفية من الجانب الذي يتصل بالرياضيات أكثر من اتصاله بالفلاسفة .

إن الذرية المنطقية قد جاءت — فيما يبدو — كرد فعل لمنطق « برادلي » والفلاسفة الهيجليين الجدد ، ذلك المنطق الذي كان رسل في فترة متقدمة من حياته أحد مناصريه . ولكن بدأ « مور » بالثورة على الفلسفة المثالية منذ عام ١٨٩٩ ، وتابعه رسل في هذه

ibid., p. 179.

(١)

Pears, P.F., "Logical Atomism", *The Revolution in philosophy*, edited by, Ayer, A.J. pp.43-4.

(٢)

P.L. A., p. 178.

(٣)

ibid., p. 178.

(٤)

فلسفة برتراند رسل

الثورة ، ولكن بينما كان مور يهدف إلى « دحض المثالية » كان هدف رسل هو دحض « الواحدية » ، إلا أن المثالية والواحدية كانتا في الواقع مرتبطين تماماً ، وجاء هذا الارتباط بينهما خلال نظرية خاصة بالعلاقات ، وهي نظرية استقاها « برادلي » من فلسفة هيغل ، ويطلق عليها رسل اسم « نظرية العلاقات الداخلية » ، بينما يطلق على نظريته هو اسم « نظرية العلاقات الخارجية » (١) .

ومن هنا ندرك الدور الرئيسي الذي تلعبه العلاقات في ذرية رسل المنطقية فهي في الواقع الطريقة الرئيسية المؤدية إلى هذه الفلسفة . بل أن مسألة العلاقات هي — في اعتقاد رسل — من أهم المسائل التي تثار في الفلسفة ، إذ ترد إليها معظم المباحث الأخرى (٢) . فالتمييز بين المذهب الواحدى ومذهب الكثرة إنما يقوم أساساً على النظر إلى هذه المسألة ، ولذلك فحين أراد رسل أن يدحض المذهب الواحدى ، وجد في تفنيد نظرية العلاقات الداخلية هدماً لأساس هذا المذهب وتقويضاً لدعائمه .

وقد ناقش رسل مبدأ العلاقات الداخلية في « أصول الرياضيات » ، وفي مقال قراءة على الجمعية الأرسطية عام ١٩٠٧ بعنوان « في طبيعة الصدق » ، وقد نشر في مجلة الجمعية في نفس العام (وأعيد نشر معظمه في « مقالات فلسفية » عام ١٩١٠ تحت عنوان « النظرية الواحدية للصدق » ، وقد أعيد نشر أجزاء منه في فلسفتى كيف تطورت) ، كما أشار إلى هذه البديهية في بعض كتبه الأخرى ، وكان رسل يهدف من وراء هذه المناقشات إلى القول باستحالة رد العلاقات إلى الكيفيات ، وبالتالي استحالة رد القضايا العلاقية إلى القضايا الحتمية . وشرح رسل في المقال المشار إليه معنيين لبديهية العلاقات الداخلية — كما يسميها هنا — فهي تقرر أن كل علاقة إنما « تتألف » في واقع الأمر من طبائع الحدود ، أو من طبائع الكل الذى يتألف من هذه الحدود ، أو أنها تقرر مجرد أن لكل علاقة « أساساً » في هذه الطبائع . ولا يرى رسل أهمية كبيرة في تمييز هذين المعنيين ، لأن كليهما يؤدي إلى القول أن ليس هناك علاقات على الإطلاق (٣) .

وعلى أساس هذه البديهية يكون الواقع — كما دال على ذلك برادلي — واقعاً واحداً ،

My ph. D., p. 54.

(١)

L.A., P. 333.

(٢)

Ph. E., P. 141. My ph. D., P. 56.

(٣)

وبنفي أن يكون واقعاً وحيداً ، لأن الكثرة لو أخذناها على أنها حقيقة — لناقضت نفسها ، فالكثرة تستلزم العلاقات ، وخلال علاقاتها تقرر دائماً رغباً عنها وحدة أسمى . فهذه البديهية تصل بنا إلى النتيجة القائلة أن ليس هناك علاقات وليست هناك كثرة من الأشياء ، بل هناك شيء واحد . وهكذا تكون هذه البديهية مرادفة لافتراض الواحدية وإنكار أن تكون هناك أية علاقات ، وحينما يبدو لنا أننا إزاء علاقة ، فهذا في الواقع صفة من صفات الكل المركب من حدود العلاقة المفترضة (١) .

كما أن هذه البديهية مرادفة لافتراض أن لكل قضية موضوعاً واحداً ومحمولاً واحداً ، لأن القضية التي تقرر علاقة يجب دائماً ردها إلى قضية حملية تتعلق بالكل المركب من حدود العلاقة ، ولو تقدمنا في هذا الطريق إلى كالات أكبر وأكبر لصححنا بالتدرج أحكامنا الفجة المجردة التي أطلقناها في البداية ، واقربنا أكثر وأكثر من الحقيقة الواحدة عن الكل ، ولا بد أن تكون الحقيقة النهائية والكاملة مؤلفة من قضية ذات موضوع واحد أعني الكل ومحمول واحد (٢) .

وينتقد رسل هذه البديهية — في هذا المقال — ويبين خطأها ، إلا أن ما يهمننا أن نذكره هنا هو أن رسل يرى أن هذه البديهية لا تتفق مع أي تركيب ، فهي تقود إلى واحدة صارمة ، حيث لا يكون هناك سوى قضية واحدة ، 'هذه القضية الواحدة (التي ليست هي وحدها الصادقة فحسب ، بل هي القضية الوحيدة) تنسب محمولاً إلى موضوع واحد . إلا أن هذه القضية — في اعتقاد رسل — ليست صادقة تماماً ، لأنها تتضمن تمييزاً بين الموضوع والمحمول ، إلا أن ذلك يثير المشكلة التالية : إذا كان الحمل لا يتضمن اختلاف المحمول عن الموضوع ، وإذا لم يكن المحمول الواحد متميزاً عن الموضوع الواحد فلا يمكن أن تكون هناك قضية « كاذبة » تنسب محمولاً واحداً إلى موضوع واحد ، إننا لا بد أن نفترض إذن أن الحمل لا يتضمن اختلاف المحمول عن الموضوع ، وأن هذا المحمول الواحد متطابق مع الموضوع الواحد . ولكن النقطة الأساسية في هذه الفلسفة التي تأخذ بهذه البديهية هي إنكار الهوية المطلقة ، والإبقاء على « الهوية

ibid., pp. 141-142, 141 n., My ph. D., pp. 56-7,

(١)

ibid., p. 142., My ph. D., p. 57.

(٢)

في الاختلاف ، إلا أن رسل يرى أن الهوية في الاختلاف « مستحياة إذا ما أخذنا بالواحدة الدقيقة ^(١) »

ويقدم رسل بعض الانتقادات إلى هذه البديهية في « أصول الرياضيات » حيث يناقش وجهتين من النظر تقولان برد القضايا العلاقية إلى القضايا الحتمية ، أحدهما وجهة النظر « الذرية الروحية » monadistic التي تقول برد العلاقة بين الحدود إلى محمولات الحدود المنفصلة ، ونسب ذلك إلى لبيتزر ^(٢) . والأخرى وجهة النظر « الواحدة » monistic التي اعتبرت العلاقة كيفية الكل المركب من حدى العلاقة ، وينسب ذلك إلى برادلي وسبينوزا . ورأى رسل أن هذا الرأي الأخير ينفق في نوع من العلاقات مثل العلاقة « أكبر من » التي قد تقوم بين ١ ، ٢ ومثل هذه العلاقة هي المعروفة باسم « العلاقة اللاتماثلية » ، فلا يمكن أن ترتد هذه العلاقة إلى قضايا من الصورة الحتمية ، لأنها لا تقرر إلا أن ١ تختلف عن ٢ في المقدار ، وبذلك تحقق محاولة تحليل العلاقة بردها إلى القضايا الحتمية . وهكذا لا يكون أمامنا مفر من قبول نظرية العلاقات الخارجية ، تلك التي لا تستلزم تركيباً في أي من الحدود المرتبطة بالعلاقة . وقد أوضح رسل أن كثيراً من القضايا التي تعالجها الرياضيات مثل القضايا التي تدور حول العدد ، والكمية والترتيب والمكان والزمان والحركة تستلزم العلاقات اللاتماثلية ، فالأمر بأن العلاقة « خارجية محضة » لا يمكن في استطاعتنا أن نقدم فلسفة مرضية للرياضيات ^(٣) .

ibid., pp. 145-6 , My ph. D , pp. 50-1

(١)

(٢) وكان رسل قد ناقش رأى لبيتزر في العلاقات في كتابه عن « فلسفة لبيتزر » (عام ١٩٠٠) ، ورأى أننا لا يجب أن نفترض أن لبيتزر أنكر القضايا العلاقية ، ولكنه رأى أنها ترتد إلى القضايا الحتمية (ph. of I.P. 13) واضطر إلى اللجوء إلى نظرية « كانت » العائلة بأن العلاقات هي من عمل العقل . ولذلك أنكر لبيتزر واقعية العلاقات لأن « الأساس الوحيد لإنكار اسملال واقعية العلاقات هو أن القضايا لا بد وأن يكون لها موضوع ومحمول . ولو كان الأمر كذلك لوجب ألا تكون العضية التي ليس لها موضوع ومحمول قضية ولكانت مقترنة إلى المعنى » (ibid pp 14-15) إلا أن رسل لا يوافق لبيتزر على هذا التصور ويرى أن إنكاره لواصفة العلاقات جعل افتراضه القائل بتكثير الجواهر . « يسر بشكل عريب » وجره إلى جميع مفارقات الناسق الأولى . (ibid., p 347) . انظر في ذلك أيضاً .

Winslade, W. J., "Russell's theory of Relations, Essays on Bertrand Russell, P. 81-101.

وانظر في ذلك .

عثمان أمين (دكتور) « رسل وفلسفة لبيتزر ، مجلة الفكر المعاصر العدد ٢٤ ، ١٩٦٧ ص ١٦ - ٢١

p. of M., p. 221f.

(٣)

وبذلك يؤكد رسل واقعية العلاقات ومشروعيتها في حد ذاتها دون إمكان ردها إلى أى من أطراف الحدود المرتبطة بها . ولما كانت النظرية القائلة إنه إذا كانت هناك قضايا علاقية فيجب أن تكون قابلة للرد إلى قضايا حملية هي حجر الزاوية في مثالية برادلي ، فإنه حجة رسل على مشروعية القضايا العلاقية في حد ذاتها قد أزلت الدعائم الرئيسية في تلك الفلسفة .

إلا أن الدكتور « واتلنج » يرى أن رسل قد أخطأ في فهمه بأن القول بالعلاقات اللاتماثلية هو الذى قوّض المثالية ، ذلك لأن برادلي قد أثبت استحالة رد القضايا العلاقية إلى القضايا الحملية ، ولم تكن حجة رسل الخاصة بالعلاقات اللاتماثلية إلا تقوية للحجج التى وضعها برادلي ، وكل ما بينهما من فوق هو أن رسل قد سلم بمشروعية الصورة العلاقية للفكر ، بينما أنكر برادلي مشروعية أية قضية لا تكون على الصورة الحملية ، وعدم إمكانية هذا الرد هو الذى جعل رسل ينكر نتيجة برادلي ، وجعل برادلي ينكر نتيجة رسل . وما قوّض المثالية هو إدراك رسل للتناقض في رفض مشروعية جميع القضايا عن المكان والعدد ، تلك القضايا التى تشكل جزءاً كبيراً من قضايا العالم والحس المشترك . إن السبب الذى من أجله بدت العلاقات اللاتماثلية كما عرفها رسل دحضا لبرادلي هو أن رسل — فيما يقول واتلنج — قد قدم برادلي على أنه يقرر بأن هناك علاقات داخلية ، أى أنه قدمه بوصفه فيلسوفاً يقبل مشروعية القضايا العلاقية ، وكل ما هناك أن في الإمكان ردها إلى قضايا حملية ، وليس هذا هو موقف برادلي^(١) .

إن حقيقة موقف برادلي كما وضعه في ملحق كتابه « المظهر والواقع » هو أن العلاقات لا تكون حقيقية إلا إذا كانت داخلية ، وهذا أمر لا يمكن أن يحدث ، ما دامت هناك حدود فلا بد أن تكون مرتبطة ، ولا بد أن ترتبط بعلاقات خارجية ، وإذن فالقضايا العلاقية لا يمكن أن تقدم الواقع بشكل ملائم^(٢) . وكان كل ما يهدف إليه برادلي هو أن يخرج بنتائج النظرية وهى أن جميع القضايا هى دائماً من الصورة الحملية ، وما تبقى لرسل هو أن يثبت خطأ هذه النتائج ، وبرفض رسل لذلك حرر المنطق

Watling, J., Bertrand Russell, Oliver and Boyet, Edinburgh, 1970, PP. 42-3.

(١)

ibid., p. 37.

(٢)

والفلسفة من الدخول إما في صراع يائس لرد العلاقات إلى المحمولات ، أو لرفض جميع الوقائع العلاقية بوصفها غير حقيقية ، وكانت هذه هي مهمة رسل وساهمته في هذا الموضوع (١) .

ومهما يكن من شيء فإن رفض رسل أن تكون القضايا الحملية هي الصورة الوحيدة للفكر ، وإقراره بالقضايا العلاقية كان في حد ذاته كافياً للانتقال من مذهب الوحدة إلى مذهب الكثرة التي تقوم عليه فلسفته الذرية، فما دمننا نقر بالعلاقات فلا بد أن نقر بأن هناك أشياء كثيرة مرتبطة بتلك العلاقات . وبذلك يمكننا - فيما يقول رسل - تقديم صورة صحيحة لعالمى العلم والحياة اليومية (٢) . لأن « العالم الموجود يشتمل على كثير من الأشياء بكثير من الكيفيات والعلاقات ، ولا يتطلب الوصف الكامل للعالم مجرد وضع « كتالوج » للأشياء ، بل أيضاً ذكر جميع كفيياتها وعلاقاتها (٣) » .

وهكذا انتهى إلى القول بأن الإقرار بواقعية العلاقات والأخذ بمذهب الكثرة نظريتان مرتبطتان تمام الارتباط . وهذا ما يبرر القول بأن « الذرية المنطقية » جاءت رد فعل للمذهب الواحدى وخاصة تلك الصورة التي قال بها برادلى . فما كان لرسل أن يقيم فلسفته الذرية دون أن يثبت خطأ المذهب الواحدى وتصوره للقضية الحملية بوصفها الصورة الوحيدة للقضايا ، ودون أن يثبت صحة النظرية القائلة بالعلاقات والقضايا العلاقية في حد ذاتها واستحالة ردها إلى القضايا الحملية .

نعود الآن بعد هذه النقطة الهامة إلى فلسفة المنطق أو ذرية رسل المنطقية . لنضع في بداية حديثنا هنا الملاحظتين التاليتين :

١ - مع أننا قد نجد بعض جوانب هذه النظرية في كثير من أعمال رسل مثل « معرفتنا بالعالم الخارجى » ، و « تحليل العقل » و - بصورة معدلة - في « بحث فى المعنى

ibid., pp. 43-4.

(١)

(٢) انظر مناقشة ماثلة لحجج رسل ضد برادلى :

Saxina, S.K. Studies in the Metaphysics of Bradley, George Allen & unurin, London, 1967, p. 121f.

ibid., P. 60.

(٣)

والصدق « و « المعرفة الإنسانية » ، إلا أن مجموعة محاضراته عن « فاسفة الذرية المنطقية » هي بلا شك أهم أعماله التي عاجلت هذه النظرية بشيء من التفصيل وبقدر كبير من البساطة ، ولذلك فسوف نركز في حديثنا على هذه المحاضرات - دون أن نفعل بالطبع المؤلفات الأخرى . ولكن يجب أن ندرك هنا أن الحلول التي وضعها رسل للمشكلات في هذه المحاضرات لم تكن هي الحلول النهائية التي قدمها ، فقد انتهى في كتاباته المتأخرة إلى التخلي عن بعضها ، وعلى ذلك فلا يصح أن نعد الآراء المعروضة في المحاضرات معبرة تماماً عن آراء رسل التي انتهى إليها بعد ذلك . ولعل الموضوعات التي تحدثنا عنها في الباب الأول تغطي الكثير من هذه التعديلات ، ولذلك فلم نر ما يدعو إلى دراسة التطورات المتأخرة لهذه النظرية . إلا أننا سوف نشير إلى أهمها في معرض حديثنا .

٢- إن هناك عدة جوانب للذرية المنطقية : جوانب ميتافيزيقية ومعرفية ولغوية ، إلا أن الجانب اللغوي لها قد يكون السمة الواضحة لهذه النظرية ، ولذلك فسوف نعيده هنا اهتماماً خاصاً . وعلى ذلك فسوف نركز هنا على موضوعين أساسيين :

الأول : الصور المنطقية ، أى القضايا وأنواعها وأنماط الوقائع ومكوناتها وبوجه عام سوف تقدم ما يسمى بالتحليل الصورى للعالم .

الثاني : يرتبط بالموضوع الأول وهو ما يمكن أن نطلق عليه التحليل المنطقي للغة ، وسوف نعرض فيه لنظرية الأنماط ونظرية الأوصاف .

أولاً : الوقائع والقضايا

إذا رجعنا إلى تعريف المنطق الذي قدمناه في بداية الفصل السابق لرأينا أن الجزء الثاني من هذا التعريف - وهو موضوع دراستنا هنا - يُعنى بتحليل « الصور » المنطقية وحصراً ، أى بأنواع القضايا التي قد تتردد ، وبالأنماط المتعددة للوقائع وبتصنيف مكونات الوقائع . . وهذا الجزء الفلسفي من المنطق يمكن وصفه - على حد تعبير رسل بأنه « جرد » ، أو إن شئت لفظاً أكثر تواضعاً « حديقة حيوان » تحوى جميع الصور المختلفة التي تكون للوقائع (١) . فحصر الصور المنطقية للوقائع وصور القضايا المعبرة عن

هذه الوقائع هو إذن الهدف من هذا الجزء الفلسفي من المنطق، ولو أن رسل يفضل أن يقول « صور الوقائع » أكثر من « صور القضايا »^(١) مادامت القضايا — كما سنعرف — مجرد مجموعة من الرموز تعبر عن الوقائع . والسؤال الآن هو ماذا يقصد رسل « بالصورة » ؟ .

يمكن تعريف « الصورة » بطريقتين ، إما بتحليل اللغة أو بتحليل الخبرة . وقد بدأ رسل — متمشياً في ذلك مع نفس طريقة أفلاطون وأرسطو وفتجاشتين — بالطريقة الأولى ، واستخدم نتائجها كفتحاح — وليس المفتاح الوحيد — لتحليل الصورة غير اللغوية ، وأفضل طريقة لتعريف الصورة تبعاً لرسل هو تعريفها في حدود القضايا الفعلية^(٢) . وعلى أساس ذلك يكون لدينا أكثر من وسيلة لتقديم مثل هذا التعريف .

فقد يمكن تعريف صورة القضية على أساس فكرة الفته ، فتكون صورة القضية « فته » جميع تلك القضايا التي يمكن الحصول عليها من قضية معلومة بإحلال مكونات أخرى محل مكون أو أكثر من المكونات التي تشمل عليها القضية^(٣) ، إلا أن هذا التعريف — كما يقول رسل — اشتراطى لأن فكرة صورة القضية هي في واقع الأمر أساسية أكثر من فكرة الفته^(٤) .

ويمكن تعريف الصورة بطريقة أكثر دقة على أساس فكرة المتغيرات فتكون صورة القضية في هذه الحالة هي « ما يمكنك الحصول عليه حين تستبدل بكل مكون من مكوناتها متغيراً^(٥) » . فلو كان لدينا قضية من قبيل « سقراط إنسان » ، ووضعنا ب ، مكان سقراط وإنسان على التوالي ، لحصلنا على الصورة « ب هي ب » ، وبذلك يمكننا أن نستخدم هذه الصورة لأي قضية غير القضية التي بدأنا منها ، أو بعبارة أخرى يمكن أن نضع مكونات أخرى غير المكونات التي كانت لدينا في القضية الأصلية دون أن تتغير هذه الصورة . وعلى ذلك نستطيع وضع التعريف السابق في صورة أخرى فيقول

ibid, P. 216.

(١)

Weitz, M, "Analysis and the Unity of Russell's philosophy, *the Philosophy of Bertrand Russell*, (٢) P. 82

P.L.A., P. 238.

(٢)

ibid, p. 238.

(٤)

ibid, p. 238.

(٥) :

أن صورة القضية هي « ما يتبقى بدون تغيير حين يستبدل بكل مكون من مكونات القضية مكوناً آخر (١) » .

ومعنى ذلك أن المكونات قد تستبدل بها مكونات أخرى وتظل الصورة بلا تغيير ، لأن الصورة ليست مكوناً من المكونات يمكن أن نستبدل به مكوناً آخر . وبعبارة أخرى هناك في كل قضية بجانب مادة موضوعها المعنية « صورة » أو طريقة ترتبط بها المكونات معاً .

فإذا قلت « سقراط يكون فانياً ، أحمد يكون غاضباً » . ، الشمس تكون ساخنة » لكان هناك شيء مشترك في هذه الحالات الثلاث ، شيء يدل عليه اللفظ « يكون » ، وما هو مشترك هو « صورة القضية » ، وليس مكوناً فعلياً ، فإذا قلت عدداً من الأشياء عن سقراط - مثل أنه كان أثينياً ، وأنه تزوج أجزانتريب ، وأنه تجرع السم - لكان لديك مكون - أعني سقراط - في جميع القضايا التي تصرح بها ، إلا أن لها صور متنوعة - ولكن - من الناحية الأخرى - لو أخذت قضية من هذه القضايا واستبدلت بمكوناتها - في كل مرة - مكونات مختلفة ، لظلت الصورة ثابتة ولكن لا تبقى أية مكونات يجعل ذلك فالصورة ليست مكوناً آخر ، بل هي الطريقة التي توضع بها المكونات معاً (٢) .

والصورة بهذا المعنى تشكل - في اعتقاد رسل - الركيزة الأساسية للمنطق الفلسفي ، بل هي الموضوع الدقيق لهذا الفرع من المنطق (٣) . ذلك لأن ما يُعنى به المنطق الفلسفي - كما رأينا - هو معالجة الصور المختلفة للوقائع (أو القضايا) ، أو - إذا استخدمنا لفظ رسل المحبب إليه - « جرد » لصور الوقائع التي يتألف منها العالم ، إذ أن العالم كما يقول يشتمل على وقائع ، كما أن هناك « اعتقاداً » له إشارة إلى الوقائع (٤) . ونصل بذلك إلى تحديد ما يقصده رسل بالوقائع .

I.M. Ph., p. 199

(١)

OK. of EW., P. 52.

(٢)

ibid., p. 52.

(٣)

P.L. A., p. 182.

(٤)

معنى الواقعة :

إن رسل لم يقدم لنا تعريفاً دقيقاً ومحددأ لمعنى الواقعة ، وما يقدمه لنا هو تفسير لما يعنيه بالواقعة ، فيقول في « فلسفة الذرية المنطقية » .

حين أتحدث عن الواقعة . . . فأنا أعنى ذلك الشيء الذى يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة ، فإذا قلت « السماء تمطر » فإن قولى هذا يكون صادقاً في حالة معينة من حالات الطقس وكاذباً في حالات الطقس الأخرى ، فحالة الطقس التى تجعل قولى صادقاً (أو كاذباً حسب ما يمكن أن يكون الأمر عليه) هو ما سوف أسميه واقعة (١) .

فإذا قلت شيئاً عن سقراط من قبيل « مات سقراط » ، لكان قولى صادقاً بالنظر إلى واقعة فيسيولوجية حدثت في أثنين منذ زمن طويل ، أما إذا قلت عكس ذلك لكان قولى كاذباً بناء على نفس الواقعة . ومثل هذا يقال عن القضايا الفلكية والحسابية وغيرها (٢) .

إن الواقعة بالمعنى الذى يستخدمها به رسل لا تعنى شيئاً جزئياً موجوداً كسقراط أو المطر أو الشمس ، فسقراط نفسه لا يجعل أى قول صادقاً أو كاذباً (٣) ، بل الواقعة هى ما تعبر عنه العبارة بكلمتها وليس ما يعبر عنه اسم وحيد مثل « سقراط » ، فالتعبير الكامل عن الواقعة لا بد أن يتضمن دائماً عبارة ، فنحن على سبيل المثال نعبر عن واقعة حين نقول أن شيئاً معيناً له خاصية معينة ، أو أن له علاقة معينة بشيء آخر ، ولكن الشيء الذى له هذه الخاصية أو تلك العلاقة ليس هو ما يسميه رسل « واقعة (٤) » ، ومعنى ذلك أن الواقعة لا تعنى شيئاً من الأشياء البسيطة في العالم ، بل شيئاً معيناً له كيفية معينة ، أو أن أشياء معينة لها علاقات معينة ، وعلى ذلك فإن نابليون ليس واقعة ، بل الواقعة هى أنه كان طموحاً أو تزوج جوزفين (٥) .

وظل رسل يستخدم الواقعة بهذا المعنى في أعماله المتأخرة فيعرفها في « المعرفة الإنسانية »

ibid., P. 182.

(١)

ibid, P. 182.

(٢)

ibid, p. 182.

(٣)

ibid., pp. 182-3.

(٤)

OK. of EW., P. 60.

(٥)

فيقول إن «الوقائع هي ما يجعل الأقوال صادقة أو كاذبة»^(١)، إلا أنه مع ذلك يتحدث عن الوقائع كما لو كان يريد استخدامها بمعنى أعم مما كان يستخدمها به في أعماله المتقدمة، بل ونشعر أحياناً أنه يناقض ما جاء في تلك الأعمال، فنجدته يقول:

«الواقعة» . . . لا يمكن تعريفها إلا بالإشارة، فكل شيء يكون هناك في العالم أسمية
«واقعة» فالشمس واقعة، وعبور قيصر لريكون كان واقعة، ولو كنت أشعر بألم في
أسناني لكان ذلك واقعة، وإذا قمت بإصدار حكم^(٢) لكان إصداري لهذا الحكم واقعة^(٣).

والشيء الذي يثير الانتباه هنا هو أن تكون «الشمس» واقعة وهذا ما كان ينكره في أعماله المتقدمة، فهل يعني ذلك أن «سقراط» و«نابليون» وغير ذلك من الأشياء الجزئية أصبحت وقائع بهذا المعنى. إن هذا النص الأخير قد يميل بنا إلى أن نجيب بنعم، فلو صح أن الشمس واقعة لصح معه أن «سقراط» و«أفلاطون» و«نابليون» وغيرهم وقائع. ومما قد يؤدي ذلك أن رسل في نفس هذا الموضوع من «المعرفة الإنسانية» يحدد معنى الواقعة بقوله: «إنني أعني «بالواقعة» شيئاً هو هناك (موجود) سواء أدركه أي شخص أو لم يدركه»^(٤)، ولو أخذنا هذا التعريف بحرفيته لقلنا أن الشمس موجودة وسقراط ونابليون كانا موجودين وهكذا، وعلى ذلك تكون مثل هذه الأشياء الجزئية وقائع بهذا المعنى.

إلا أن حقيقة موقف رسل لا يحتمل — في اعتقادنا — مثل هذا التفسير ذلك لأن «ما هناك» في العالم الفعلي لا يمكن وصفه بشكل كامل بمجرد مجموعة من الأشياء منفصلة تقوم بذواتها، ومع أن هذه الأشياء قد تكون جزءاً من هذا العالم، إلا أن لها دائماً كفاءات وتقوم بينها علاقات، ولو أردنا أن نعبر عنها فلا بد لنا أن نستخدم عبارة، وتكون هذه العبارة معبرة عن واقعة. فلو قلت «الشمس» فقط فإما ألا يكون قولي معبراً

HK, p. 159.

(١)

(٢) لفظ حكم ترجمة هنا لفظ statement مع أننا نترجم هذا اللفظ الإنجليزي غالباً بلفظ «قول»
«تميزاً له عن لفظ judgment الذي يستخدمه رسل أيضاً (انظر (p. L.A., p. 184.)

HK., p. 159.

(٣)

ibid., p. 159.

(٤)

عن واقعة ، أو أن يكون معبراً عن واقعه إذا كان في ذهنى شىء أريد أن أقول عن « الشمس » ولم يظهر في السياق الذى وردت فيه الشمس ، ولكن هذا اللفظ وحده أفاد ما أريد أن أقوله عن الشمس وليكن « الشمس هي مصدر الحرارة » أو « هذه هي الشمس » أو « الشمس ساطعة » . فالشمس كما هي مستخدمة في مثل هذا المعنى وبمثل هذه الطريقة قد تعبر عن معنى الواقعة. ولعل هذا ما عناه رسل حين قال في « فلسفة الذرية المنطقية » حين يرد لفظ وحيد ليبر عن واقعة مثل « نار » أو ذئب فإن ذلك يرجع دائماً إلى سياق غير معبراً عنه ^(١) ، ومثل هذا يقال عن « سقراط » و « نابليون » .

وفضلاً عن ذلك فإن « الشمس » و « نابليون » و « سقراط » وغير ذلك من الأشياء ليست على وجه حقيقى « ما هناك » في العالم ، فهذه كلها بناءات منطقية أو « أوهام منطقية » ، وعلى ذلك فلا يصح أن يقال عنها أنها وقائع .

إن الوقائع بهذا المعنى السابق ليست من اختراع أفكارنا بل هي موضوعية ومستقلة عن فكرنا وآرائنا عنها ^(٢) ، فهي لا تنتمى إلى عقولنا ، بل إلى العالم الموضوعى ، فالعالم — وهو هدف معرفتنا — لا يمكن — كما أشرنا حالاً — أن يوصف بطريقة كاملة بكمية من الجزئيات ، بل لا بد في ذلك من الوقائع وهي الأشياء التي تعبر عنها العبارات . فهذه الوقائع « جزء من العالم الواقعى . . . وأن معظم أقوالنا إنما تقصد التعبير عن الوقائع ، تلك التي ستكون (اللهم إلا إذا كانت وقائع سيكولوجية) عن العالم الخارجى » ^(٣) . كما أن هذه الوقائع — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — هي الأساس الذى عليه نحكم على أقوالنا بالصدق أو بالكذب ، « فحين نتحدث كذباً فإن واقعة موضوعية هي التي تجعل ما نقوله كاذباً ، وأن واقعة موضوعية هي التي تجعل ما نقوله صادقاً حين نتكلم صادقاً » ^(٤) .

ومثل هذا يقال في حالة الاعتقاد ، فما يجعل الاعتقاد صادقاً أو كاذباً هو واقعة موضوعية . فلو كنا نعتقد أن أمريكا قد تم اكتشافها عام ١٤٩٢ أو أن ذلك الاكتشاف

P.L.A., P 183.

(١)

OK. of EW., p. 61.

(٢)

P.L. A., P 183.

(٣)

ibid., p. 183.

(٤)

قد تم عام ١٠٦٦ ، فلاشك في أن اعتقادنا في حالة من هاتين الحالتين صادق وفي الأخرى كاذب ، وفي كلتا الحالتين فإن الصدق والكذب إنما يقوم على الأفعال التي قام بها « كولبس » ، أي على الوقائع التي حدثت بالفعل . ويطلق رسل على الواقعة الجزئية التي تجعل هذا الاعتقاد صادقاً أو كاذباً اسم « موضوعية » objective ، وعلى علاقة الاعتقاد بموضوعيته « الإشارة » أو « الإشارة الموضوعية » objective reference للاعتقاد^(١) . فالواقعة هنا « موضوعية » أي أنها ليست من اختراع الفكر ، بل هي جزء من العالم الفعلي .

والواقع أن حديث رسل عن « موضوعية » وقائمه وكونها جزءاً من « العالم الفعلي يبدى لنا « الوقائع » وكأنها أحداث فيزيقية ، إلا أنه حين يذكر أنواع الوقائع والقضايا (وسوف نتحدث عن ذلك فيما بعد) ويتحدث عن « القضايا العامة » التي ليس لها ما يناظرها في العالم الخارجي ، فإنه يقول عنها أنها مناظرة لواقعة ما ، تلك التي لا يمكن أن تكون مطابقة للحالة الفيزيقية للأمور ، ولهذا يرى « فرتز » أن الواقعة التي تناظرها القضية « الشمس طالعة » ليست أحداثاً فيزيقية تشتمل على طلوع الشمس (على فرض أنها طالعة) ، بل هي كائن ميتافيزيقي تكون الشمس الفيزيقية مكوناً له ، وإن كان يبدو من الصعب في هذا أن ندرك الفرق بين الواقعة والأحداث الفيزيقية ، فإن ذلك يتضح أكثر من الحديث عن الوقائع العلاقية وبما اسمها رسل « الوقائع العامة الصادقة »^(٢) .

والواقعة — بالصورة التي يفهمها بها رسل — لن تكون بسيطة بل لا بد وأن تكون مركبة ، أي لا بد أن يكون لها مكونات أو أكثر^(٣) . وهذه صفة هامة للوقائع ، إذ أنها تتصل بمنهجه التحليلي ، وتبرر مثل هذا المنهج . ولعل أهمية هذه الصفة هي التي جعلت رسل يقدم في مقاله « في القضايا ماذا تكون وكيف تعني » تعريفاً للوقائع على أساس صفة التركيب هذه

إنني أعني « بالواقعة » أي شيء مركب ، فإذا لم يكن العالم مشتتاً على بسائط لكان أي شيء يشتمل عليه هو واقعة ، ولو كان مشتتاً على بسائط لكان أي شيء يشتمل عليه

A. of mind, p. 292.

(١)

Fritz, Bertrand Russell's Construction of External world., pp. 120-1.

(٢)

OK., of EW., P. 60.

(٣)

العالم هو واقعة فيما عدا البسائط . فحينما تكون السماء مغطاة فلك واقعة ، وحين تكون الشمس طالمة فلك واقعة ، وأن المسافة بين لندن وإيدنبورج واقعة ، وأن جميع الناس فانون من المحتمل أن تكون واقعة ، وأن الكواكب تدور حول الشمس في مدار بيضاوي واقعة تقريباً^(١) .

وهذا النص في الواقع يثير مسألة هامة بالنسبة للذرية المنطقية وهي المقصود بالبسائط هنا ، لأن الواقعة إذا كانت مركبة لأمكن تحليلها إلى بسائط ، ولو أمكن ذلك لكان في هذا تبرير لعملية التحليل ، وبالتالي للذرية المنطقية نفسها ، فإذا يقصد رسل بالبسائط هنا ؟

لو أخذنا بعض الأمثلة من كتابات رسل في تطورها لرأيناها في « مشكلات الفلسفة » قد اعتبر « المعطيات الحسية » هي العناصر اليقينية في معرفتنا ، وذلك لأننا نكون على معرفة مباشرة بها . أما الأشياء كالمنضدة مثلاً إنما هي استدلالات مما نعرفه مباشرة^(٢) . فلو أردنا هنا أن نلتمس معنى لما هو « بسيط » لقلنا أنه ما نكون على معرفة مباشرة به . ولو أردنا أن نضع معياراً للبساطة لقلنا أن عدم التركيب والمعرفة المباشرة معاً هما معيار ما هو « بسيط » . ومن هنا كانت « المعطيات الحسية » مثالا للبسائط في هذه المرحلة .

وإذا ما انتقلنا إلى بداية الفترة التي أخذ فيها بمبدأ البناءات المنطقية في « معرفتنا بالعالم الخارجي » ، ورجعنا إلى كتابات هذه الفترة لبدا من العنبر اعتبار المعيار السابق معياراً دقيقاً لما هو بسيط ، ذلك لأن المعطيات الحسية الممكنة .. مع أنها بسيطة ، إلا أننا لا نكون على إدراك مباشر بها . ولكن مثل هذه المعطيات في واقع الأمر — مع أنها مستدل عليها من المعطيات الحسية ، تلك التي نكون على معرفة مباشرة بها ، هي « مشابهة » للمعطيات الحسية و « مستمرة » معها ، فلو جاز لنا أن نقول إن للمعطيات الحسية موضوعات بسيطة ، لجاز لنا أن نقول أن المعطيات الحسية الممكنة بسيطة « بطريقة مشتقة » ، ولو صح ذلك لأمكن أن نعتبر المعيار السابق معياراً للموضوعات البسيطة في هذه الفترة أيضاً .

وإذا ما وصلنا الآن إلى مرحلة « الذرية المنطقية » لكان من الصعب أيضاً أن نجد

O.P., p. 285.

(١)

P. of. ph., P. 3f.

(٢)

معياراً آخر للبساطة غير المعيار السابق . فقد كان رسل يهدف في ذريته المنطقية إلى التوصل إلى البسائط المطلقة التي يتألف منها العالم ، وهذه البسائط نوع من الواقعية لا ينتمى إلى أى شيء آخر ، فهناك الجزئيات والكيفيات والعلاقات . من ترتيبات متعددة ^(١) . . . « والتوصل إلى هذه البسائط هو ما يبرر ذريته المنطقية ومنهجه التحليلي من حيث هو عملية تعتمد دائماً في التحليل النهائي على المعرفة المباشرة بالموضوعات التي هي معاني لرموز بسيطة معينة ^(٢) . « وهذه الموضوعات التي لا يمكن أن نرمز لها إلا برموز بسيطة يمكن أن تسمى « بسائط » . . . ^(٣) »

إلا أننا نلاحظ أن رسل — مع أنه يقول بأن هناك « بسائط مطلقة » — يأتي في مناقشة المحاضرة الثانية من محاضراته عن « فلسفة الذرية المنطقية » ليقول : « إنني أعتقد أن من الممكن تماماً أن نفترض أن الأشياء المركبة تقبل التحليل « إلى ما لا نهاية » دون أن نصل مطلقاً إلى البسيط ، وأعتقد أن ذلك صحيح ، إلا أنه بالتأكيد أمر موضع الجدل ^(٤) . « ولعل هذه الإشارة هي التي سوف تظهر بصورة أخرى في كتاباته بعد ذلك ليعتقد أنها صحيحة تماماً . ولكن من المهم هنا أن نلاحظ أن البسائط ارتبطت بتحليل اللغة ، أو بمعنى أدق بتحليل القضايا ، فالبسائط « معان لرموز بسيطة » ، وبالطبع فإن هذه الرموز ترد في قضايا خضعت لأقصى درجات التحليل . ولعل من الواضح هنا أننا لا ندرك معاني هذه الرموز البسيطة إلا بالمعرفة المباشرة ، وعلى ذلك نستطيع القول أن البسائط هي أقصى ما يصل إليه تحليل القضايا ، ونكون على معرفة مباشرة بمعناه .

أما في مقال « الذرية المنطقية » (١٩٢٤) فنجد لرسل رأياً غريباً إلى حد ما ، إلا أنه يلقي ضوءاً أكثر على تحديد معنى « البسائط » ، فيقول « حينما أتحدث عن « البسائط » فينبغي أن أوضح ذلك بأنني أتحدث عن شيء لا يكون موضع خبرة من حيث هو كذلك ، بل يكون معروفاً فقط بطريقة استدلالية بوصفه نهاية التحليل ^(٥) . « ويتضح من هذا

p.I.A., p. 270.

(١)

ibid, p. 194.

(٢)

« الرمز البسيط » عند رسل هو الرمز الذي لا تكون أجزاؤه رموزاً ، أى لا يكون مركباً من أجزاء

(I.M.Ph., P. 173 ibid., P. 194) انظر (٣)

ibid., p. 194.

(٣)

ibid., p. 202.

(٤)

L.A., P. 337.

(٥)

القول أمران ، أولهما: أن البسائط هي نهاية ما فصل إليه في عملية التحليل ، أو هي بمعنى آخر الحد الذي يقف عنده التحليل ، ولا نجد طريقة للاستمرار بالتحليل إلى ما هو أبعد . وثانيهما: أن البسائط لا تكون موضع خبرة من حيث هي كذلك ، بل خبرة نعرفها بطريقة استدلالية . الأمر الأول لا يثير صعوبات من حيث المبدأ ، فهو تحديد أكثر لنفس المعيار الذي قال به رسل من قبل ، فكل ما هو مقصود هنا هو أن التحليل يصل بنا إلى البسائط إذا ما وصلنا بالتحليل إلى أقصى ما نستطيع السير به ، ومع ذلك فلا ينبغي أن نقول إن ما وصلنا إليه هو « البسائط المطلقة » التي لا تقبل مزيداً من التحليل ، بل هي « بسائط نسبية » لأننا قد نجد في وقت لاحق وسيلة لتحليلها أبعد من ذلك .

أما الأمر الثاني فهو غامض إلى حد بعيد ، ويبدو غير متسق مع اتجاه رسل العام في التحليل ، ذلك لأن هدف قاعدته الكبرى «نصل أوكام» ومبدأ البناء المنطقية، هو الاستغناء عن الكائنات المستدل عليها بكائنات غير مستدل عليها نكون على معرفة مباشرة بها . فلو لم تكن تلك الكائنات الأخيرة هي « البسائط » فلا ندري ماذا تكون ؟ وما لم تكن موضع خبرة ، أعني أن نكون على معرفة مباشرة بها ، فعلى أي أساس يحلها محل كائنات مستدل عليها لا نكون على معرفة بها ؟ وعلى ذلك نستطيع أن ندرك أن هذه العبارة الغامضة – أعني أن البسائط لا تكون موضع خبرة من حيث هي كذلك بل نعرفها بطريقة استدلالية تثير مفارقة ملحوظة داخل فلسفة رسل وفي صميم منهجه التحليلي وأهدافه ، وليس هناك وسيلة للخروج من هذه المفارقة سوى أن نفترض (وهو افتراض يتسق مع موقف رسل الفلسفي العام) إن رسل يتحدث هنا وفي ذهنه ما أطلق عليه « الرموز البسيطة » . فالرمز البسيط يدل على موضوع يعامل على أنه بسيط دون افتراض فكرة البساطة المطلقة . فلو كان لدينا رمز مركب – وليكن قضية من القضايا – وتم تحليله إلى رموز بسيطة . لأمكنا أن نستدل على أن الموضوعات التي تدل عليها هذه الرموز هي أيضاً بسيطة . وبهذا المعنى تكون « البسائط » مستدلاً عليها بوصفها نهاية التحليل دون أن تكون على خبرة بها « من حيث هي كذلك » . وهذا يعني أن الزاوية التي ينظر منها رسل إلى البسائط في هذا الموضوع هي زاوية الرموز ، لا زاوية الموضوعات الفعلية التي ترمز إليها هذه الرموز . أقول « قد » يكون ذلك وسيلة للتغلب على المفارقة التي نلاحظها هنا . ولكن إذا كان رسل يعني بالبسائط هنا بسائط الإدراك الحسي لأدت عبارته السابقة إلى صعوبات في كثير من نظرياته الهامة .

أما في كتاباته المتأخرة فقد توقف عن القول ببساطة مطلقة، بل لم ير ما يدعو لإثارة موضوع ما إذا كانت هناك بسائط أم ليس هناك مثل هذه البسائط. ولكنه يستخدم بوجه عام فكرة « البسائط النسبية^(١) » وإن لم يقدم لنا معياراً لمثل هذه البسائط.

والواقع أن مسألة البسائط غامضة إلى حد بعيد في فلسفة رسل، ولكنه بوجه عام يربط بينها وبين تحليل اللغة، أعنى تحليل القضايا، ويكون البسيط في هذه الحالة هو ما يرمز إليه برمز بسيط، ولو وضعنا ذلك موضع الاعتبار لكان في إمكاننا أن نقول عموماً أن البسائط هي ما نصل إليه بعد إجراء عملية التحليل إلى المدى الذي نستطيع إجراءه، ونكون على معرفة مباشرة بمعناه. وقد ذهب « شومبكر » إلى رأى قريب من هذا حيث رأى أن فكرة الواقعة بوصفها مركباً من موضوعات غير منفصلة عن نظرية التناظر للمعنى، فتركيب الوقائع هو ما يناظر تركيب القضايا في العالم. وعلى أساس هذه النظرية وحدها يمكننا أن نفسر فكرة رسل من الموضوع البسيط، فالموضوعات البسيطة هي معاني التعبيرات المعبرة عن موضوع ومحمول في قضايا محللة تحليلًا كاملاً، وبساطتها تناظر عدم إمكانية تحليل القضايا التي تشتمل على هذه التعبيرات. هذا لأن رسل قد أخذ بنظريته التي على أساسها وجد أنه من المستحيل تقديم صفة مميزة لكائناته الميتافيزيقية مثل التفرقة بين الوقائع والموضوعات إلا بالإشارة إلى الطريقة التي تكون فيها هذه الكائنات « معبراً عنها » في اللغة، فالموضوعات البسيطة — كما أخبرنا — لا يمكن التعبير عنها إلا برمز بسيطة^(٢).

ونعود الآن إلى صفة التركيب في الوقائع الذي جرننا إلى مسألة البساطة هذه. فالوقائع ليست بسيطة بهذا المعنى السابق للبساطة، بل هي مركبة، والقول بأنها مركبة هو نفس القول بأن لها مكونات، ومكونات الوقائع ليست وقائع أخرى بل هي الأشياء والكيفيات والعلاقات. وعدد هذه المكونات هو ما يعطى للواقعة صورتها المنطقية^(٣).

وبجانب صفتي « الموضوعية » و « التركيب »، هناك صفة ثالثة للوقائع وهي أن الوقائع ليس لها ثنائية الصديق والكذب، فليس هناك سوى وقائع. ولذلك فمن الخطأ القول

HK, P. 276, My. ph. D., P. 166.

(١)

Shemaker, S., Logical Atomism and Language, *Analysis*, vol. 20 (1959-60) P. 50.

(٢)

O.P., P. 286.

(٣)

أن جميع الوقائع صادقة ، إذ أن « صادق » و « كاذب » لفظان متضايقان ، فلا يمكن أن نقول عن شيء أنه صادق إلا إذا كان من نوع الأشياء التي « يمكن » أن تكون كاذبة ، وعلى ذلك فالوقائع لا تكون صادقة أو كاذبة^(١) . وما يقال عليه حقيقة إنه إما صادق أو كاذب إنما هي القضايا . ونصل بذلك إلى موضوع القضايا لرى أيضاً ما يقصده رسل بها .

معنى القضية :

إن المعنى الذي يعطيه رسل للقضية في فلسفة « النظرية المنطقية » لا يختلف كثيراً عن المعنى المعروف « للعبارة » إذ يقول :

إن القضية مجرد رمز ، هي رمز مركب ، بمعنى أن له أجزاء هي أيضاً رموز : وقد نحدد الرمز بأنه مركب حين لا تكون له أجزاء هي رموز ، ففي العبارة المحتوية على ألفاظ عديدة ، يكون كل لفظ من هذه الألفاظ رمزاً ، والعبارة التي تؤلف بين هذه الرموز تكون إذن رمزاً مركباً بهذا المعنى^(٢) .

واستخدام رسل للقضية بهذا المعنى يجعل للرمزية أهمية خاصة ، إذ أنها في اعتقاد رسل ذات أهمية كبيرة للفلسفة ، لأننا إذ لم نكن على وعى بالرموز وعلاقتها بما هو رموز له ، وجدنا أنفسنا ننسب خواصاً إلى شيء لا ينتمي إلا للرمز ، فنحن لا نفكر في الشيء إلا مرة واحدة كل ستة شهور لمدة نصف دقيقة^(٣) ، وبقية الوقت نفكر في الرموز ، كما

P.L.A., P. 184.

(١)

ibid., P. 185. I.M. Ph., P. 155.

(٢) وهذا الرأي الذي يقول به رسل هنا يختلف عن رأيه في الفترة المتقدمة حين كان يسلم بالواقعية الأفلاطونية . ففي « أصول الرياضيات » ظهرت القضايا بوصفها كائنات (P. of M. p. 34) وكل ما يمكن أن يرد في قضية صادقة كانت أو كاذبه هو حد ولكل حد كيان ، أعني هو « يكون » (أو موجود) بمعنى ما . (.) (ibid., P. 43)
ويتردد ذلك أيضاً في مقالات رسل عن « نظرية مينونج في المركبات والافتراضات »

(انظر Meinong's Theory, p. 516, 522f) وانظر في ذلك أيضاً Ayer, Russell and Moore, P. 81f.

Jager, the Development of Bertrand Russell's Philosophy, P. 190f.

ibid, P . 185.

(٢)

أن هناك أنواعاً مختلفة للرموز والعلاقة بين الرمز وما يرمز إليه ، وينشأ عن عدم معرفة ذلك أخطاء جسيمة (١) .

ونلاحظ أن استخدام رسل « للرمز » استخدام أعم مما هو مألوف ، فهو عنده يشمل جميع اللغات من أى نوع ، فكل لفظ هو رمز ، وكل عبارة هى رمز وهكذا . ويعنى رسل بالرمز بهذا المعنى الواسع « شيئاً » يعنى « شيئاً آخر » (٢) ، ومع أن رسل رفض تقديم تحديد لما يقصده « بالمعنى » لأنه — فى اعتقاده — فكرة سيكلوجية إلى حد ما ، ومن الصعب وضع نظرية منطقية دقيقة للمعنى وبالتالى للرمزية ، فإنه يقدم بعض أمثلة كتفسير له (٣) . فلفظ «سقراط» يعنى رجلاً معيناً ، ولفظ « فان » يعنى كيفية معينة ، وعبارة « سقراط فان » تعنى واقعة معينة . إلا أن هذه أنواع ثلاثة للمعنى متميزة تماماً وستقع فى تناقضات لا حل لها لو افترضنا أن لفظ « معنى » له نفس المعنى فى الحالات الثلاث ، فمن المهم ألا نفترض أن هناك شيئاً واحداً فقط يعنيه « المعنى » ، وأن هناك بالتالى نوعاً واحداً فقط للعلاقة الرمز بما هو مرموز له (٤) . وبوجه عام فإن الاسم هو الرمز الدقيق الذى يستخدم للشخص ، والعبارة (أو القضية) الرمز الدقيق للواقعة (٥) .

ولكن إذا كانت العبارة هى رمز الواقعة ، والقضية هى كذلك رمز للواقعة فهل هناك فرق بين « العبارة » sentence و « القضية » ؟ إن التعريف الذى ذكرناه للقضية لا يختلف عن المعنى الذى يمكن أن نعطيه العبارة ولذلك فلم يتضح فيه فرق بينهما . والواقع أننا لا نلاحظ حرصاً كبيراً من جانب رسل للفرقة بينهما ، فأحياناً يقول عن « سقراط فان » أنها عبارة (٦) . ويستخدمها أحياناً أخرى بوصفها قضية (٧) . ولكنه فى كتابه المتأخر « بحث فى المعنى والصدق » يحرص منذ مقدمة الكتاب على التمييز بينهما فيقول أن « القضية شئ يمكن أن يقال فى أى لغة :

ibid., pp. 185-6.

(١)

ibid., p. 186.

(٢)

ibid., P. 186.

(٣)

ibid., pp. 168, 7.

(٤)

ibid., p. 187.

(٥)

ibid., p. 186.

(٦)

ibid., p. 192

(٧)

«سقراط فان» و Socrates est mortel «قولان يعبران عن نفس القضية . وقد يتم التعبير عن نفس القضية في لغة معلومة بطرق متعددة : فالاختلاف بين « قتل قيصر في الخامس عشر من مارس» و «وكان الخامس عشر من مايو هو يوم قتل فيصر» اختلاف راجع إلى علم البيان ، وعلى ذلك فمن الممكن أن يكون لصورتين من الألفاظ « نفس المعنى» . ويمكننا تعريف القضية بأنها «جميع العبارات التي لها نفس المعنى الذي يكون لعبارة معلومة (١)» . أما العبارة في معناها الأكثر ألفة فهي « عدد من الألفاظ توضع معاً وفق قوانين التركيب اللغوي» (٢) . ومن الواضح هنا أن الفرق بين «العبارة» و «القضية» . هو كالفرق بين اللفظ ومعناه ، أى أن القضية هي « ما تدل عليه العبارة» (٣) ، ولكن ليس من الضروري أن يكون لكل عبارة دلالة معينة ، ولكن إذا ما وجدت هذه الدلالة لأي عبارة لكانت هذه هي المقصود بالقضية (٤) .

ومن الواضح هنا أن رسل حين يستخدم القضية على أنها « رمز مركب» ، فإنه لم يقدم لنا ما كان يعنيه بهذا اللفظ بالفعل ، ومع أنه كثيراً ما كان يقول أنه اتبع هذا الاستخدام ، فقد كان من النادر أن يأخذ به . فقد كان يستخدم القضية في الغالب الأعم بالمعنى المعروف الآن لهذا اللفظ ، والذي فيه لا تكون القضية مرادفة للعبارة ، بل لما قد تُستخدم هذه العبارة لتعنيه . وبعبارة أخرى ، ليس للرمز بل للشئ الرموز له ، فلو كان رسل يأخذ القضية على أنها رمز مركب لما كان في إمكانه أن يقول — كما قال صراحة — أن قضية مثل «سقراط حكيم» تشمل على سقراط ككون لأنه لم يخاطب بين سقراط واسمه . حقيقة أنه ينكر أحياناً أن يكون سقراط مكوناً لقضية مثل «سقراط حكيم» ولكننا لا يمكن أن نفسر ذلك على أنه قد غير من استخدامه للفظ «قضية» ، بل كل ما هنالك أنه يطابق بين القضية «سقراط حكيم» والقضية التي ستصبح حينما تكون القضية قد حلت بشكل كامل ، وسوف لا تشمل هذه القضية إلا على مكونات

Inquiry, p. 12.

(١)

ibid., P. 12.

(٢)

ibid., p. 166.

(٣)

ibid., p. 166.

(٤)

هي موضوعات أصلية ، وليست أوهاماً منطقيه ، وتلك الموضوعات هي التي تدل عليها أسماء الأعلام العادية ^(١) .

وعلى ذلك فالقضية ليست مجرد رمز مركب ، بل بالأحرى هي ما يعنيه هذا الرمز . أوهى - كما يصرح رسل نفسه - « ليست أية سلسلة من الألفاظ بل هي فقط سلسلة من قبيل تلك التي يكون لها « معنى » أو ... « إشارة موضوعية » ^(٢) وهذه الإشارة الموضوعية هي « الوقائع » .

والآن ، إذا كانت الوقائع منتزعة كلية إلى العالم الموضوعي وليس إلى فكرنا ، ومن هنا لا توصف بالصدق أو بالكذب ، فإن القضايا - على عكس ذلك تحتوى على فكر وتكون إما صادقة أو كاذبة ^(٣) . حقيقة أن هذه ليست خاصة للقضايا وحدها إذ هي خاصة للأقوال . Statement والاعتقادات ^(٤) ، إلا أن « من الملائم للأغراض الصورية أن نأخذ القضايا على أنها الشيء الأساسى الذى له ثنائية الصدق والكذب » ^(٥) .

ولا كانت الوقائع دائماً مركبة فإن القضايا المناظرة هي دائماً مركبة ، بل قد نفترض أن « التركيب فى القضايا هو الواقعة التي تعبر عنها هذه القضايا بعدة ألفاظ ^(٦) » . وهنا لا بد أن نلاحظ أمراً خاصاً بالقضايا وبالألفاظ التي تتألف منها وهو أننا نستطيع فهم القضية حين نفهم الألفاظ التي تتألف منها حتى ولو لم نكن قد سمعنا القضية من قبل ، إذ يكفي أن يكون المرء على معرفة بمفردات اللغة ونحوها وتركيبها . وهذا ما يفسر فهمنا لما نقرأه لأول مرة . إلا أن هذه الخاصية لا تنطبق على الألفاظ المكونة للقضية حين تكون الألفاظ معبرة عن شيء بسيط ، فنحن لا نستطيع أن نفهم لفظ « أحمر » (على فرض أنه يدل على لون جزئى) إلا من خلال رؤية الأشياء الحمراء ، أى خلال المعرفة المباشرة بموضوع ما ، بينما نستطيع فهم « الورد

Ayer, Russell and Moore, pp. 80-1.

(١)

A. of mind., p. 241.

(٢)

OK. of EW., pp. 61-2.

(٣)

P.L.A., P. 184, 187

(٤)

ibid., p. 187.

(٥)

ibid., p. 193.

(٦)

حمراء « إذا ما عرفنا . ماذا يكون « أحمر » وماذا تكون « الورود » دون أن نكون قد سمعنا القضية من قبل . وهذه هي علامة واضحة لما هو مركب . فالقضايا إذن مركبة كما أن الوقائع هي أيضاً مركبة (١) .

وهذا ما يصل بنا إلى السؤال التالي : ما علاقة الوقائع بالقضايا ؟ ولعل الإجابة على هذا السؤال قد وردت بشكل سريع في حديثنا السابق ، فقد لا حظنا أن العلاقة بينهما هي علاقة « تناظر » Correspondence ، فلكل قضية واقعة مناظرة تكون القضية على أساسها إما صادقة أو كاذبة ، فتكون القضية « السماء تمطر » صادقة في حالة معينه من حالات الطقس ، وكاذبه في حالات الطقس الأخرى ، فحالة الطقس التي تجعل القضية صادقة هي الواقعة المناظرة للقضية (٢) .

وكل ما تشتمل عليه القضية له ما يناظره في الواقعة ، فلو أمكننا تأليف اللغة الكاملة منطقياً لكان بين الألفاظ في قضية ما ومكونات الواقعة المناظرة علاقة واحد بواحد ، باستثناء ألفاظ مثل « أو » و « لا » و « إذا » و « إذن » تلك التي لها وظيفة مختلفة (٣) . وهناك أمر هام بالنسبة للقضايا وعلاقتها بالوقائع لم يدركه رسل حتى أوضحه له تلميذه فتجنشتين (٤) ، وهو « أن القضايا ليست أسماء للوقائع (٥) ، وتبدو هذه

ibid., p. 193-5.

(١)

ibid., p. 182.

(٢)

ibid. P. 197.

(٣)

(٤) هناك في الواقع تشابه كبير بين ذرية رسل المنطقية وذرية فتجنشتين ، وجاء ذلك من التأثير المتبادل للفيلسوفين (انظر تأثير رسل على فتجنشتين - عزى سلام (دكتور) فتجنشتين ص ٤٦ - ٥٠) . ويبدو أن رسل كان متأثراً بفتجنشتين تأثيراً كبيراً في مرحلة الذرية المنطقية ، حتى لقد قدم محاضراته عن « فلسفة الذرية المنطقية » بوصفها « معنية إلى حد كبير جداً بشرح أفكار معينة تعلمتها من صديقي وتلميذي القديم لودفيج فتجنشتين » (P.L.A., P. 177) . ويقول في موضع آخر من هذه المحاضرات « أن قدراً كبيراً جداً من الأفكار التي أقولها في هذه المحاضرات تشتمل على الأفكار التي أخذتها عن صديقي فتجنشتين » (ibid., P. 205) ويأتي بعد ذلك بحوالي ست سنوات ليلق على رأيه في العلاقات قائلاً « إنني مدين كثيراً لصديقي فتجنشتين في هذا الأمر . . . إنني لم أواقفه على جميع نظرياته إلا أن ديني له سيكون واضحاً لأولئك الذين يقرأون كتابه (الرسالة) (L.A., P. 39 n) . ولهذا نشأ الدخول في مقارنات بين الفيلسوفين لكثرة ما يمكن أن يقال .

P.L.A., P. 187.

(٥)

الحقيقة واضحة من أن هناك قضيتين تماظران كل واقعة ، فلو كانت لدينا الواقعة « مات سقراط » لكان لدينا قضيتان تماظران نفس الواقعة هما « مات سقرات » و « لم يمّت سقراط » ، فليس هناك في العالم سوى واقعة واحدة تجعل لإحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة ، وهذا ما يفسر اختلاف علاقة القضية بالواقعة عن علاقة الاسم بالشئ المسمى ، فهناك بالنسبة لكل واقعة قضيتان إحداهما صادقة والأخرى كاذبة ، ولا شئ في طبيعة الرمز يدلنا على أى القضيتين هي الصادقة وإتبعها هي الكاذبة ، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان في إمكاننا أن نقرر الصديق عن العالم بمجرد فحص القضايا دون حاجة إلى أن ننظر إلى العالم من حولنا ^(١) .

ومن الواضح هنا أن هناك — بجانب علاقة التماظر علاقتين مختلفتين للقضية بالواقعة ، الأولى ، كون القضية صادقة بالنسبة للواقعة ، والثانية كونها كاذبة بالنسبة لها ، وكلتاها علاقتان منطقيتان أساسيتان، بينما في حالة الاسم فلا توجد سوى علاقة واحدة يمكن أن تكون للاسم بما يسميه ، فالاسم لا يكون إلا إسما لجزئية ، ولو لم يكن كذلك لما كان إسما على الإطلاق بل كان مجرد صوت لا معنى له . بينما القضية لا ينتهي كونها قضية إذا كانت كاذبة ^(٢) .

ولعل من المهم هنا لأغراضنا أن نركز على فكرة التركيب في القضايا المناظر للتركيب في الوقائع لأنها أساسية من حيث ارتباطها بمنهج التحليل ، حيث أنها تمثل الركيزة الأساسية التي يقوم عليها التحليل عند رسل وذريته المنطقية ، ولهذا نجد بوضوح هذه الفكرة بالتحاح ويؤكد صحتها ويقول :

من الواضح تماماً في ذلك المعنى أن هناك إمكانية تقطيع الواقعة إلى أجزاء مكونة حيث يمكن تغير جزء مكون فيها دون تغير الأجزاء الأخرى ، وقد يرد مكون في وقائع أخرى معبنة مع أنه قد لا يرد في جميع الوقائع الأخرى . إنني أريد أن أجعل من الواضح نادى ، دى بدء أن هناك معنى للوقائع يمكن فد أن تخضع للتحليل ^(٣)

وما دامت القضايا ممكنة التحليل والوقائع تقبل التحليل إلى مكوناتها ، فإن ذلك

ibid., p. 187.

(١)

ibid., p. 188, ch. p. 270.

(٢)

ibid., P. 193.

(٣)

يقدم تبريراً لمنهجه التحليلي وذرئته المنطقية ، وبذلك يصح القول ان تبرير ذرية رسل المنطقية إنما هو في الواقع « تبرير عملية التحليل »^(١) .

ونتهى الآن من تقديم تعريفات الواقعية والقضية وما يرتبط بهما من مسائل ، تلك التعريفات التي يصفها رسل بأنها « تمهيدية » ، ذلك لأنها تبدأ من تركيب القضية التي نعرفها بطريقة سيكولوجية ، ثم تتقدم بعد ذلك إلى تركيب الواقعة ، إلا أن الإجراء الأدق — في اعتقاده — هو أن نبدأ من الواقعة ، لأن تركيبها ليس سيكولوجياً ، فالواقعة الفلكية القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس مركبة أصلاً ، ولا يرجع تركيبها إلى اعتقادنا في أنها كذلك ، بل هو تركيب موضوعي . وعلى ذلك فن الأصح أن نبدأ بتركيب العالم ثم نصل إلى تركيب القضايا . إلا أن رسل قد بدأ بعكس ذلك ، وحثه أن الرموز في جميع الأمور المجردة تكون أيسر من حيث الإدراك ، فضلاً عن أنه يشك في إمكان تعريف التركيب بالمعنى الموضوعي الذي نبدأ فيه بتركيب الواقعة ، لأننا لا نستطيع أن نقول شيئاً أكثر من تقديم معيار مثل المعيار الذي قدمناه ، و... حين لا يمكنك الحصول على تحليل واقعي دقيق للشيء فمن الأفضل عموماً أن تتحدث حوله دون أن تقر أنك قدمت تعريفاً دقيقاً^(٢) . ونلاحظ هنا أنه على الرغم من أن رسل يصف هذه التعريفات بأنها « تمهيدية » فإنه لم يقدم لنا سواها ولم يبين لنا كيف يمكن بعد ذلك تعريفها بالشكل « الأدق » .

وهما يكن من شيء فإن هذه التعريفات كافية لأغراضنا حيث يمكننا الآن أن نتقدم للحديث عن أنواع الوقائع والقضايا ، أو بعبارة أخرى تقديم « جرد » للعالم من الناحية الصورية ، وهذه هي مهمة المنطق الفلسفي أو ذرية رسل المنطقية .

أنواع القضايا والوقائع

من الواضح أن الحديث عن أنواع القضايا والوقائع هو حديث عن أنواع « الصور » المنطقية التي يمكن حصرها لهذه القضايا والوقائع . ونبدأ الآن بالحديث عن أبسط هذه الأنواع .

ibid., p. 178.

(١)

ibid., pp. 196-7.

(٢)

١ - القضايا الذرية والوقائع الذرية :

المقصود بالوقائع الذرية تلك الوقائع التي تناظرها القضايا الذرية ، وتقرر ما إذا كانت هذه القضايا صادقة أو كاذبة^(١) . وقد تكون الواقعة الذرية مشتملة على جزئية من الجزئيات تحوز كيفية من الكيفيات ، ومن أمثلتها « هذا أبيض »^(٢) . إلا أن رسل يأخذ أمثال هذه الوقائع بمعنى يختلف عما قد نفهم به وقائع مثل « هذا أبيض » ؛ لأننا عادة ما نفهمها على أنها تعني هذا الشيء (بوصفه موضوعاً فيزيقياً) هو أبيض ، ولكن رسل لا يقر هذا الفهم ويقول : « لا أريدك أن تفكر في قطعة الطباشير التي أمسك بها ، بل فيما تراه حين تنظر إلى قطعة الطباشير »^(٣) ، وهذا يعنى بوضوح أن « هذا » لا تعنى هنا أكثر من « المعطيات الحسية » التي تكون لدينا حين ننظر إلى قطعة الطباشير .

وقد تكون الوقائع الذرية مشتملة على علاقة بين واقعتين مثل « هذا على شمال ذلك » ، أو على علاقة بين جزئيات ثلاثة مثل « أ يعطى ب إلى ج » ، وتكون العلاقة هنا ثلاثية وهكذا . وعلى ذلك يكون لدينا ترتيب هرمي لا متناه للوقائع ، ويشكل هذا الترتيب باكلمة ما يسميه رسل الوقائع الذرية ، على الرغم من أن هناك في هذا الترتيب ما هو أبسط من غيره ، إلا أنها جميعاً وقائع بسيطة للغاية^(٤) .

أما القضية الذرية فهي تلك التي « تقرر أن شيئاً معيناً له كيفية معينة ، أو أن أشياء معينة لها علاقة معينة »^(٥) . وعلى الرغم من أن القضايا الذرية قد تكون لها أية صورة من عدد لا متناه من الصور إلا أنها جميعاً تمثل نوعاً واحداً من القضايا ، وجميع الأنواع الأخرى هي قضايا من أنواع أكثر تركيباً^(٦) ، ومن أمثلة القضايا الذرية « هذا أحمر » و « هذا قبل ذلك » ، وهكذا .

ومن المهم بالنسبة لهذه القضايا هو أننا لا نعرف ما إذا كانت مقررة أو منكرة

OK. of EW., P. 62.

P.L.A., P. 198.

ibid., p. 198.

ibid., pp. 198-9.

OK., of EW., p. 62.

ibid., p. 62.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

إلا بطريقة تجريبية^(١)، أى بالنظر إلى الواقعة الفعلية التى تكون هذه القضايا مناظرة لها . وتشتمل القضايا الذرية على ثلاثة أنواع من الألفاظ : المحمولات التى تعبر عن علاقة واحدة^(٢)، والأفعال وهى ألفاظ تعبر عن علاقة من نوع أعلى ، والألفاظ التى لا تكون محمولات أو أفعالا وتسمى موضوعات القضية ، وبذلك يكون هناك موضوع واحد فى القضية الواحدة وموضوعان فى الثنائية وهكذا^(٣) .

وثمة مسألة خاصة بطبيعة القضايا الذرية والوقائع الذرية وهى : هل القضايا الذرية (وبالتالى الوقائع الذرية) مستقلة بعضها عن البعض الآخر أم يمكن استدلال بعضها من البعض الآخر؟ الواقع أن الأقرب إلى تصور رسل للقضايا الذرية والوقائع الذرية أن نقول بهذا الاستقلال ، أعنى أن القضايا الذرية مستقلة تماماً بعضها عن البعض الآخر ، وكذلك الوقائع الذرية . إلا أن رسل يقدم لنا ما قد يثير الشك فى ذلك ، وفى الاحتمال المناقض أيضاً ، فيقول فى « معرفتنا بالعالم الخارجى » .

قد يكون من الممكن أحياناً أن تكون واقعة ذرية مستدل عليها من غيرها مع أن ذلك يبدو مشكوكاً فيه إلى حد بعيد . ولكن لا يمكن فى أية حالة أن يستدل عليها من مقدمات ليس من بينها واقعة ذرية . ويترتب على ذلك أنه إذا ما كان للوقائع الذرية أن تكون معروفة على الإطلاق لوجب أن يكون بعضها على الأقل معروفاً لنا بدون استدلال ، والوقائع التى نعرفها بهذه الطريقة هى وقائع الإدراك الحسى^(٤) .

وليس هذا - كما لاحظ «بيرز» - قريباً جداً من القول بأن القضايا الذرية مستقلة بعضها عن البعض الآخر من الناحية المنطقية ، لأنه حتى ولو لم يمكنك أن تستدل على قضية ذرية من أخرى فإن القضية الذرية تظل تستلزم سلب الأخرى . وقد اعتقد رسل أن عدم الاتفاق بين القضايا موجود وينتج ذلك عن طريق التعريفات^(٥) .

إلا أن «اليزابيث ايمز» تؤكد على أن كل قضية ذرية هى - فى تصور رسل -

ibid , P 82.

(١)

(٢) يفسر رسل القضايا الحولية على أنها تعبر عن علاقة بين موضوع واحد وكيفية يتصف بها

P.L.A., pp. 199-200.

(٣)

OK. of EW., pp. 62-3.

(٤)

Pears, D., Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy, pp. 142-3.

(٥)

مستقلة عن أى قضية ذرية أخرى . ولا يمكن أن يتم ارتباطها بين هذه القضايا إلا عن طريق الروابط المنطقية للقضايا الجزئية (المركبة)^(١) .

والواقع أن رسل لم يقدم لنا عبارة صريحة تحسم هذا الخلاف ، وبذلك يكون ترجيح أحد الاحتمالين أمراً راجعاً إلى الانطباع العام الذى يخرج به المرء من حديث رسل عن الوقائع الذرية والقضايا الذرية . ولو صح اللجوء إلى هذا الانطباع لكان الاحتمال الأقوى هو القول باستقلال كل قضية ذرية عن أى قضية ذرية أخرى ، وكذلك استقلال كل واقعة عن جميع الوقائع الأخرى . وبما قد يؤيد هذا الترجيح أن « فتجنشتين » - الذى أخذ عنه رسل الكثير من الأفكار التى عرضها فى « فلسفة الذرية المنطقية » - كان صريحاً فى القول باستقلال الوقائع الذرية ، إذ يقول فى « رسالته » « إن الوقائع الذرية مستقل بعضها عن بعض » ،^(٢) « فمن وجود واقعة ذرية معينة أو عدم وجودها لا نستطيع أن نستدل على وجود واقعة ذرية أخرى أو عدم وجودها »^(٣) .

إن صورة القضايا الذرية والوقائع الذرية هى أبسط صورة من الصور المنطقية . إلا أن مثل هذه القضايا والوقائع هى دائماً مركبة تبعاً لما قدمناه لمعنى القضية والواقعة بوجه عام ، فإذا عسى أن تكون البسائط التى تتحلل إليها الوقائع والقضايا ؟ إن الوقائع الذرية لا تتحلل إلا إلى الأشياء التى تدخل فى تركيبها ، وتحليل الواقعة الذرية إلى أجزائها تحليل منطقي لا مادى ، إذ الواقعة الذرية فى الحقيقة وحدة واحدة لا تتجزأ ، فلا يمكن مثلاً أن أفصل فى الواقع بين سقراط من ناحية ، وأثيني من ناحية أخرى ، تماماً كما يحدث فى علم الطبيعة ، حيث أن الذرة فى علم الطبيعة يمكن تحليلها منطقياً إلى « الإلكترونات » و « البروتونات » مع استحالة فصل هذه الأجزاء فى الطبيعة الواقعية^(٤) . ومثل هذا يقال عن القضايا الذرية التى تناظر هذه الوقائع الذرية فهى لا تتحلل إلى قضايا أبسط منها بل إلى الألفاظ المركبة منها وحسب .

ومن الواضح أن هناك تناظراً بين القضية الذرية والواقعة الذرية ، ففى الواقعة

names, E, Bertrand Russell's theory of knowleyc, P. 68.

(١)

(٢) فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة عزى سلام (دكتور) ، الأنجلو المصرية ،

القاهرة ، ١٩٦٨ ، ٢٠٦١ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٠٦٢

(٤) زكى نجيب محمود (دكتور) : المنطق الوضئى الجزء الأول ص ٤٧ - ٤٨

الذرية يكون لدينا مكون واحدٍ ذلك الذى يعبر عنه بفعل (أو فى حالة الكيفية ، التى يفضل رسل أنه يسميها العلاقة الواحدة ، ربما يتم التعبير عنه بمحمول أو بصفة) ، ويكون هذا المكون كيفية أو علاقة ثنائية أو ثلاثية أو رباعية وهكذا . ويجانب . [العلاقة تكون الواقعة الذرية مشتملة على حدود العلاقة التى تكون حداً واحداً إذا كانت العلاقة واحدة ، أو حدين إذا كانت ثنائية ، وهكذا يعرف رسل «الحدود» حين تكون فى الوقائع الذرية على أنها «جزئيات» وبذلك تكون :

الجزئيات = حدود العلاقات فى الوقائع الذرية . تعريف (١)

والألفاظ التى تعبر عن الجزئيات فى القضايا هى من الناحية النظرية أسماء الأعلام وبذلك تكون ؟

أسماء الأعلام = الألفاظ الدالة على الجزئيات . تعريف (٢)

ويجب أن نلاحظ هنا أن تعريف رسل للجزئيات بالصورة السابقة تعريف اصطلاحى خاص ، ولا يعنى ما نعنيه عادة بهذا اللفظ ، وهذا ما قد يجعل فهم الجزئيات عسيراً إلى حد ما ، بل قد يثير بعض الغموض فى هذا التعريف ، مع أن رسل يؤكد عليه ، لأن تعريف جزئى ما أمر منطقي بشكله خالص ، فمسألة ما إذا كان هذا الشيء أو ذاك جزئياً مسألة تتقرر على أساس ذلك التعريف ، أما عن الجزئيات التى نجدتها فى العالم الفعلى فهذا أمر تجريبي ليس من عمل المنطق بوصفه منطقياً (٣) .

ولكن لتفرض أن لدينا الواقعة «هذا الشيء على يمين ذلك الشيء» ، فن الواضح أن لدينا حدين للعلاقة «على يمين» هما «هذا الشيء» و «ذلك الشيء» ، وكل من هذين الحدين - حسب التعريف الأول - «جزئى» ، فن الصعب هنا أن نتصور «الجزئى» إلا بوصفه هذا «الشيء» أو ذاك من الأشياء المادية التى يمكن أن نطلق عليها إسمين من أسماء الأعلام يدلان - حسب التعريف الثانى - على هذين الجزئين . ولكن من الواضح أيضاً أن رسل لا يستخدم الجزئيات بهذا المعنى ، كما لا يستخدم أسماء الأعلام - بالمعنى المنطقي الدقيق - بهذا المعنى أيضاً .

P.L., A., P. 199.

ibid., P. 200.

ibid., p. 199.

(١)

(٢)

(٣)

ولنبداً بأسماء الأعلام تلك التي لا يرى رسل غيرها قادراً على الدلالة على الجزئيات (١) .
 إن أسماء الأعلام ليست هي الأسماء التي نستخدمها عادة في الحياة اليومية (مع أن
 رسل يستخدمها أحياناً بهذا المعنى كما سنعرف فيما بعد) لتدل على الجزئيات مثل
 «سقراط» و«أفلاطون» وهكذا ، لأن مثل هذه الألفاظ - في معناها المنطقي
 الدقيق - ليست في الحقيقة سوى اختصارات لأوصاف . فضلاً عن أن ما تصفه
 ليس جزئيات ، بل أساقا مركبة لفتات أو مسلسلات (٢) . وهذا هو تصور رسل
 للموضوعات المادية بوجه عام . فحين نقول «سقراط» فقد يكون في ذهننا أنه
 «أستاذ أفلاطون» أو «الفيلسوف الذي تجرع السم» أو «الشخص الذي يقرر المناطقة
 أنه فان» ، فنحن هنا إنما نستخدم أوصافاً ولا نستخدم الاسم كاسم بالمعنى الدقيق للفظ ،
 لأنك لا تستطيع أن تسمى أي شيء لا تكون على معرفة مباشرة به (٣) .

والآن فإذا عسى أن تكون تلك «الجزئيات» التي نعرفها معرفة مباشرة ليتمكن
 أن نطلق عليها «أسماء» أعلام؟ لعل الإجابة الوحيدة الممكنة هنا هي أن «المعطيات
 الحسية» أو «المدركات الحسية» هي وحدها - في هذه الحالة - التي نعرفها بهذه
 الطريقة ، ولوصح ذلك لكانت أسماء الأعلام بالمعنى الضيق أقرب إلى أن تكون
 ألفاظاً تدل على هذه المعطيات أو المدركات . ولكن لما كان من الصعب - فيما يقرر
 رسل - أن يتفق شخصان في معطياتهما الحسية فليس في إمكاننا أن نضق على أسماء
 أعلام تدل على جزئيات ، ومع أن رسل يقر بصعوبة الحصول على أي مثال لأسم
 العلم فإنه يقرر أن الألفاظ الوحيدة التي نستخدمها كأسماء بهذا المعنى هي الألفاظ
 الإشارة مثل «هذا» و«ذلك» ، وعلى ذلك .

يمكن للمرء أن يستخدم «هذا» بوصفه إسماً يدل على جزئية يكون على معرفة مباشرة بها
 في هذه اللحظة ، فنحن نقول «هذا أبيض» فإذا ما سلمت بأن هذا أبيض يعني هذا الذي
 تراه لكنك تستخدم «هذا» كاسم علم ولكن . . . إذا ما كنت تعني هذه القطعة من
 الطباشير كوضوع فيزيقي ، لما كنت إذن تستخدم اسم علم . فاسم العلم على الوجه الحقيقي
 لا يتأق إلا حينما تستخدم «هذا» بشكل دقيق تماماً ليقوم لموضوع فعل الحس (٤) .

ibid., P. 200.

ibid., pp. 200-1.

ibid., pp. 201, 202.

=ibid., P. 201.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ولنحاول الآن فهم تصور رسل للجزئيات على ضوء تصوره لأسماء الأعلام وهنا لا بد ألا تكون الجزئيات من نوع الموضوعات الفيزيقية ، بل بالأحرى من نوع المعطيات الحسية أو المدركات الحسية ، لأننا لا نكون - تبعا لرسل - على معرفة مباشرة بالموضوعات الفيزيقية ، لأن معرفتنا بها مستدل عليها ، وبالتالي لا تكون يقينية . وما نعرفه بدون استدلال إنما هو المعطيات الحسية أو المدركات الحسية ، وبذلك تكون هذه الأخيرة هي التي يقصدها رسل حين يتحدث عن « الجزئيات » .

إلا أنه يتحدث أحيانا عن هذه الجزئيات كما لو كانت موضوعات مادية فعلية . فيقول في « تحليل العقل » :

في حالة النوع الأيسر من القضايا ، أعني بتلك التي أسميها بالقضايا « الذرية » ، حيث لا يوجد سوى لفظ واحد يعبر عن علاقة ، نحصل على الموضوعي الذي يحقق قضيتنا بأن نستبدل بكل لفظ ما يعنيه ، ونستبدل باللفظ الذي يدل على علاقة هذه العلاقة الكائنة بين الألفاظ الأخرى . وعلى سبيل المثال ، إذا كانت القضية هي « سقراط يسبق أفلاطون » ، لتج الموضوعي الذي يحققها بأن نستبدل سقراط بلفظ سقراط ، وأفلاطون بلفظ أفلاطون ، ويلفظ يسبق علاقة السبق بين سقراط وأفلاطون ، فإذا كان الناتج من هذه العملية واقعة ، كانت القضية صادقة ، وإذا لم يكن واقعة كانت كاذبة (١) .

ومن الواضح هنا أن لفظ « سقراط » الذي يرد في القضية الذرية يناظر سقراط (الشخص) في الواقعة الذرية ، وكذلك لفظ أفلاطون ، واللفظ الدال على العلاقة إنما يناظران أفلاطون (الشخص) ، والعلاقة الفعلية الكائنة بين سقراط وأفلاطون . ومن الواضح هنا أن حدود العلاقة في الواقعة الذرية شخصان واقعيان ، أي موضوعان ماديان بوجه عام .

إلا أن هذا استخدام الحد هنا استخدام « فضفاض » ، ذلك لأن الموضوعات المادية

وقد طور رسل في أعماله المتأخرة نظرية عن أسماء الأعلام مطبقاً في ذلك « نصل أوكام » بطريقة واضحة ، حيث تم حذف جميع أسماء الأعلام الزائدة عن الحاجة إلا ما كان يدل على كيفية - أشكال محددة للون ، درجات محددة للصلاية أصوات يمكن تعريفها بشكل كامل على أنها خافتة أو أي خاصية مميزة أخرى ، أو يدل على مركب الكيفيات . انظر في ذلك الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث و

Inquiry, P. 33 ch. VI. R to G., P. 686. HK, Part II, ch. III.

A of Mind, P. 278.

— على الرغم من إمكان معالجتها كحدود — هي ليست حدودا بالمعنى الدقيق ، مادامت غير معروفة لنا معرفة مباشرة^(١) . إلا أن هذا الوصف ، وهذا التبرير لا يمكنهما إزالة الغموض الذى يكتنف « الجزئيات » بوصفها حدودا للعلاقة فى الوقائع الذرية . فلا شك فى أن رسل لم يقصد بالفعل أن تكون « الجزئيات » موضوعات مادية ، إلا أننا لا نستطيع أن نقول بدون شك ماذا تكون . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أنها أقرب ما تكون إلى المعطيات الحسية أو المدركات الحسية ، إن لم تكن هى نفسها هذه المعطيات .

ويصور لنا رسل هذه الجزئيات — تلك التى لا بد أن توضع موضع الاعتبار فى جرد العالم — على أن « كلا منها يقوم بمفرده كلية ، وله كينونة ذاتية Self-subsistence بشكل كامل ، فله هذا النوع من الكينونة الذاتية التى تنسب عادة إلى الجوهر فيما عدا أنه لا يدوم إلا لفترة من الزمن قصيرة للغاية^(٢) ، وهذا يعنى أن كل جزئى يوجد فى العالم بشكل مستقل تماماً عن غيره من الجزئيات وكل جزئى يمثل العالم بأسره ، وكل ما هنا لك أن مجرد واقعة تجريبية هى التى لا تجعل الأمر على هذه الصورة^(٣) .

وهكذا تكون الجزئيات فى تصور رسل — شبيهة بالتصور القديم للجوهر ، أى أن لها صفة الكينونة الذاتية التى ننسبها إلى الجوهر ، وكل ما هنالك أن الجزئى لا يستمر الا لوقت قصير جداً ، « ومن هذه الناحية تختلف الجزئيات عن الجواهر القديمة ، إلا أنها لا تختلف عنها من حيث وضعها المنطقى^(٤) .

وفتنهى هنا إلى القول بأن الأسماء التى تسمى جزئيات لا يمكن فهمها إلا على أساس المعرفة المباشرة ، فحين نكون على معرفة مباشرة بتلك الجزئية فإننا نحصل على فهم كامل ومناسب وتام للاسم دون أن يتطلب ذلك أية معلومات أخرى^(٥) . هذا بالنسبة لحدود العلاقة فى الوقائع الذرية والأسماء المعبرة عنها .

Fritz, Bertrand Russell's Construction of External World., P. 124.

(١)

P.L.A., pp. 201-2.

(٢)

ibid., p. 202.

(٣)

ibid., pp. 203-4.

(٤)

ibid., p. 202.

(٥)

أما بالنسبة للمحمولات والعلاقات فأمرها مختلف عن الأسماء ، فقد أشرنا إلى أن المحمولات تستخدم لتشير إلى كفيات مثل أحمر ، أبيض ، مستدير ، مربع وهكذا . فإذا كان فهم الاسم لا يتم إلا بالمعرفة المباشرة بالجزئية التي يسميها الاسم ولم تكن هناك حاجة إلى تقديم صورة لقضية ما ، فإن فهم المحمولات يتطلب تقديم مثل هذه الصورة ، ففهمنا لـ « أحمر » إنما هو فهمنا لما يعنيه القول أن شيئاً ما هو أحمر ، وليس عليك أن تعرف — بالنسبة لأي شيء جزئي « هذا » — أن هذا « أحمر » ، بل عليك أن تعرف ماذا يعني القول بأن شيئاً ما هو أحمر . أى لا بد لك أن تفهم ما يمكن أن نسميه « كونه أحمر » ، أو بعبارة أدق لا بد أن تفهم الصورة « س أحمر » . والمحمولات — فيما يقرر رسل — لا يمكن أن ترد إلا محمولات ، وحين تبلوا وكأنها ترد ، كموضوعات ، فلا بد أن يكون الحديث عن اللفظ كأن نقول « الأحمر محمول »^(١) .

ونفس هذه الاعتبارات يمكن تطبيقها في حالة العلاقات وكل ما ليس بجزئيات ، ولنأخذ مثلاً « قبل » في « س قبل ص » ، فإنك تفهم « قبل » حين تفهم المعنى حين يكون لديك س ، ص . ولا يعني ذلك أنك تعرف ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة ، بل كل ما هنالك أنك تفهم هذه القضية . والعلاقة أيضاً لا يمكن أن ترد إلا بوصفها علاقة ، ولن تكون موضوعاً . وإذا لم تكن العلاقة حقيقية فإنها توضع دائماً في صورة فرضية مثل « إذا قلت أن س قبل ص فإني أقدر علاقة بين س ، ص »^(٢) .

٢ — القضايا المركبة (أو الجزئية) (٣) :

والمقصود بهذه القضايا تلك التي تشتمل على ألفاظ مثل « أو » و « إذا » و « و » وهكذا ، فإذا قلت « إما أن يكون اليوم هو الثلاثاء أو نكون قد أخطأنا في الحضور

ibid., p. 205.

ibid., pp. 205-6.

(١)

(٢)

(٣) فضلنا ترجمة molecular propositions بالقضايا المركبة وليس إلى « القضايا الجزئية » نظراً لعدم الألفة بهذه التسمية الأخيرة ، فضلاً عن أن الأولى تؤدي المعنى المقصود هنا ولكننا سوف نضطر أحياناً إلى وضع صفة « جزئية » بجانب مركبة وخاصة حين نتحدث عن الوقائع وذلك تمييزاً للوقائع الجزئية (إن كان هناك ثمة وقائع من هذا النوع) لأننا لو اكتفينا بلفظ « مركبة » لما كان كافياً لأن جميع الوقائع مركبة .

إلى هنا ، لكانت هذه القضية مركبة ، وإذا قلت « إذا كانت السماء تمطر فسأحضر مظلي » فهذه أيضاً قضية مركبة ، لأنها تشتمل على جزئين « السماء تمطر » و « سأحضر مظلي » ، وإذا قلت « لقد أمطرت السماء وأحضرت مظلي » لكانت هذه قضية مركبة ، وإذا قلت « إفتراض أن السماء تمطر لا يتفق مع إفتراض عدم إحضاري لمظلي » لكانت أيضاً قضية مركبة (١) .

وهذا النوع من القضايا « مركب » لأن كل قضية تتركب من قضيتين ذريتين مرتبطتين بلفظ من الألفاظ المنطقية مثل « أو » ، « إذا » ، « و » « إما » . ويطلق رسل على القضايا من هذا النوع اسم « القضايا الجزئية » ، إذ أن القضايا الذرية الداخلة فيها تدخل بنفس الطريقة التي بها تدخل الذرة في تركيب الجزئيات (٢) .

ويمكن للقضايا المركبة (أو الجزئية) أن تكون صادقة أو كاذبة كالقضايا الذرية ، ولكن بطريقة مختلفة ، ففي حالة القضية الذرية تكون هناك — كما عرفنا — واقعة هي التي تجعلها صادقة وكاذبة . وقد أشرنا إلى أن هناك قضيتين تناظران كل واقعة ، إحداهما صادقة والأخرى كاذبة ، ولكن ليس هناك وقائع كاذبة ، وعلى ذلك لا يمكنك الحصول على واقعة لكل قضية بل لكل زوج من القضايا (٣) . هذا بالنسبة للقضية الذرية .

ولكن إذا كان لدينا قضية مثل « ق أو ك » ، أي « إما أن سقراط ميت أو سقراط ما زال حياً » ، فسيكون لدينا واقعتان مختلفتان يتوقف عليهما صدق قضيتنا المركبة أو كذبتها ، فستكون هناك الواقعة المناظرة لـ « ق » وتلك التي تناظر لـ « ك » . وكلتا القضيتين ملائمتان للكشف عن صدق « ق أو ك » أو كذبتها (٤) . وما ينطبق على هذه القضية الانفصالية ينطبق على قضية اللزوم « إذا كانت قد كانت ك » ، والقضية العطفية « ق و ك » . ويطلق رسل على هذه القضايا المركبة « (أو بمعنى أدق دوال القضايا)

ibid., pp. 207-8.

OK. of EW., p. 62.

P.L.A., pp. 200-9.

ibid., P. 209.

فلسفة برتراند رسل

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

اسم « دوال الصدق » . ولا يهمننا هنا الدخول في الحديث عن هذه القضايا ، إذ أن معالجتها بشكل دقيق لا يتم إلا في نطاق المنطق الرمزي ، ويستطيع القارئ أن يعرف ذلك بمطالعة أى كتاب في المنطق الحديث .

وما يهمننا الآن بالنسبة للقضايا المركبة مسألتان : الأولى هل هناك وقائع تكون هذه القضايا مناظرة لها ؟ والثانية : هل هناك وقائع سالبة ؟

١ - بالنسبة للمسألة الأولى كان رسل في المحاضرة الثالثة من « فلسفة الذرية المنطقية » واضحاً تماماً في القول بعدم وجود وقائع جزئية (مركبة) تناظر القضايا المركبة ، أعنى أنه لم يفترض أن هناك وقائع انفصالية أو لزومية أو عطفية ، وأن كان هناك بالطبع وقائع ذرية تناظر القضايا الذرية الداخلة في تركيب هذه القضايا . يقول رسل :

إننى لا أزمع أن هناك في العالم واقعة انفصالية تقوم بذاتها مناظرة ل ق أو ك ، ولا يبدو معقولا أن يكون هناك في العالم الموضوعى الفعل واقعة تصول وتجول ويمكنك أن تصفها بأنها ق أو ك . إننى لا أعلق أهمية كبيرة على ما يبدو للمرء أنه معقول فليس هذا شيء . يمكن أن ترتكن إلي . . . إننى لا أعتقد أن هناك أية صعوبات ستشأ من افتراض أن صدق هذه القضية « ق أو ك » أو كذا بها لا يعتمد على واقعة موضوعية تقوم بذاتها هي واقعة انفصالية (١) .

ولكن ما كاد رسل يصل إلى المحاضرة الخامسة حيث يناقش القضايا العامة حتى عاد ليقدّم لنا ما يبدو أنه إنكار - أو على أقل تقدير - تعديل لرأيه السابق بصورة يبدو فيها وكأنه يسلم بوجود الوقائع الجزئية (المركبة) ، لأنه سلم بوجود الوقائع العامة التي هي بمثابة « الجنس بالنسبة للوقائع الجزئية التي هي بمثابة النوع » (٢) . فنجد في هذه المحاضرة (٣) يميل على الأقل إلى التسليم بوجود الوقائع الجزئية ، إلا أنه - لسوء الحظ - لم يقدم لنا أمثلة لوقائع جزئية تناظرها القضايا ذات الصورة « ق أو ك » ، و « ق وك » ، بل حتى « ق يلزم عنها ك » بهذه الصورة الدقيقة ، لأن ما يقدمه رسل هنا لا يعدو مجرد تحليل للقضية العامة « كل إنسان فان » تلك التي تعنى عنده - كما سنعرف بعد قليل - دالة القضية « س إنسان » يلزم عنها « س فان » .

ibid, P. 209.

(١)

Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's philosophy, op. cit. p. 86.

(٢)

P.L.A., P. 297.

(٣)

إن رسل — فيما يبدو — قد وجد نفسه إزاء مفارقة لا بد أن يجد وسيلة « ما » للتغلب عليها ، وهي أنه قد سلم بوجود واقعة عامة تكون القضية العامة منظرًا لها ، ولكن لما كانت القضية العامة — في اعتقاده — لا تعني أكثر من مجرد الشرط ، أي « إذا كان كذا لكان كذا » ، وكان قد سلم — في المحاضرة الثالثة — بأن القضايا المركبة لا تناظر أى واقعة جزئية (مركبة) ، فترتب على ذلك أن القضية العامة إذا ما تم تحليلها تحليلًا صحيحًا لما كانت لها واقعة مناظرة . وهنا كانت المفارقة ، وكان عليه لإزالة هذه المفارقة إما أن ينكر أن تكون للقضية العامة واقعة مناظرة ، أو أن يسلم بأن للقضايا المركبة وقائع مناظرة ، ويبدو أن رسل قد وجد من الصعب الأخذ بالبديل الأول نظراً لأهمية افتراض الوقائع العامة في فلسفته ونقده لمبدأ الاستقراء، فأخذ بالبديل الآخر على الرغم مما ينطوى عليه من صعوبات.

ومن الغريب أن يمر رسل — على غير عادته في المسائل التي يريد التلذذ عليها — مرًا سريعًا على هذه النقطة التي يبدو أنها تغير رأيًا كان يأخذ به في نفس سلسلة المحاضرات ، فلم يوضح لنا طبيعة هذه الوقائع الجزئية ، ماذا تكون هذه الواقعة التي تقوم بذاتها وملتقى بها في العالم لنقول عنها أنها « ق أو ك » أو « ق و ك » بالصورة التي نقول فيها « هذا أحمر » أو « هذا فوق ذلك » . وهذا ما يجعلنا في شك في أن رسل كان يقصد هنا تقديم رأى حاسم بالنسبة لوجود هذا النوع من « الوقائع » بل يبدو أن مناقشة القضايا العامة قد جرت إلى إبداء هذه الملحوظة « القلقة » والسريعة التي قد تقبل تفسيراً آخر غير ما فهمناه ، وبما يؤكد شكنا هو أن منهج رسل دائماً لا يؤدي إلى زيادة عدد الكائنات ، بل إلى التقليل منها بقدر المستطاع ، فإذا كان يعتقد « أن ليس هناك صعوبات تنشأ من افتراض أن صدق هذه القضية « ق أو ك » أو كذبها لا يعتمد على واقعة موضوعية تقوم بذاتها هي واقعة انفصالية ، فلماذا يأتي ليفترض كائنات بلا ضرورة . وهذا ما يجعلنا نميل إلى القول بأن الرأى الأول الذي لا يسلم فيه بالوقائع الجزئية هو الرأى الذي يعبر عن رأيه الحقيقي .

ب — هل هناك وقائع سالبة ؟

إن صدق أو كذب قضايا من قبيل « هذه شجرة » أو « هذا الشيء على يمين ذلك الشيء » يتوقف — كما عرفنا — على الوقائع التي تعبر عنها أمثال هذه القضايا ، ومن الواضح هنا أن هذا النوع من القضايا هو ما نسميه عادة باسم « القضايا الموجبة » . ولكن إذا كانت

لدينا قضايا من قبيل « هذه ليست شجرة » أو « سقراط ليس حيا » أعني أمثال تلك القضايا التي توصف عادة بأنها « سالبة » ، فهل تكون هناك وقائع تعبر عنها هذه القضايا ؟ أو باختصار هل هناك وقائع سالبة ؟ .

لعل معظمنا يجيب على الفور بانتي ، فالعالم الواقعي ليس فيه وقائع سالبة ، فليس هناك في العالم الواقعة « هذه الشجرة ليست طويلة » ، بل فيه أن هذه الشجرة قصيرة أو متوسطة الطول أو طويلة ، وليس فيه الواقعة « هذا ليس أحمد » ، بل فيه أن هذا هو محمد أو هذا هو عليّ أو غير ذلك من الأشخاص ، إلا أن رسل — مع هذا كله — يجيب على سؤالنا الذي طرحنا بالإيجاب ، ويسلم بوجود مثل هذه الوقائع السالبة ، لأنها هي وحدها — في اعتقاده — التي تجعل القضية الذرية كاذبة . فلو قلت « سقراط حي » لكان هناك ما يناظر تلك القضية في العالم الواقعي وهو الواقعة « سقراط ليس حيا » (١) . وهذه الواقعة هي وحدها التي تجعل من القضية الذرية « سقراط حي » قضية كاذبة .

ولكن أليس في إمكاننا أن نستغني عن هذا الافتراض ونفسر القضايا السالبة بطريقة أو بأخرى بحيث تكون معبرة عن وقائع موجبة ، أولا تكون هناك وقائع مناظرة لها ؟ يقدم رسل في ذلك إجابة أحد الباحثين وهو « ديموس » Demos الذي اعترض على القول بوجود الوقائع السالبة . إذ رأى « ديموس » أننا حينما نقرر « لا - ق » (وهو مزيد على قضية ذرية سالبة) فنحن نقرر حقيقة أن هناك قضية ما « ك » وهي قضية صادقة ، وتكون هذه الأخيرة غير متفقة مع ق (أو مناقضة لها) . وعلى سبيل المثال « إذا قلنا » الورقة ليست حمراء « فإنني أعني بذلك أنني أقرر أن هناك قضية صادقة ولتكن في هذه الحالة « هذه الورقة بيضاء » التي هي غير متفقة مع القضية « هذه الورقة حمراء » فأقول « هذه الورقة ليست حمراء » ، وأنتى أستخدم تلك الصورة العامة السالبة لأنني لا أعلم ماذا تكون الواقعة الفعلية ، أو ربما أكون على علم بها إلا أن اهتمامي ينصب على الواقعة ق كاذبة (٢) .

إلا أن رسل يعترض على هذه النظرية فيرى أنها تجعل عدم الاتفاق واقعة أساسية وموضوعية ، وهذه الواقعة أبسط بكثير من التسليم بالوقائع السالبة . ففي هذه النظرية لا بد أن يكون لديك « أن ق غير متفقة مع ك » لكي ترد « ليس » إلى عدم الاتفاق الذي سيكون

هنا هو الواقعة المناظرة . إلا أنه يعتقد أنه في الإمكان تفسير « ليس » بطريقة تعطى لك واقعة ، فإذا قلت « ليس هناك فرس نهر في هذه الحجرة » فن الواضح تماماً أن هناك طريقة ما لتفسير هذا القول بطريقة تكون لدينا واقعة^(١) .

وفضلاً عن ذلك فإننا حتى ولو اعتبرنا عدم الاتفاق تعبيراً أساسياً عن الواقعة ، فإنه لا يكون بين الوقائع ، بل بين القضايا ، فإذا قلت « ق غير متفقة مع ك » لكنت واحدة من ق ، ك على الأقل كاذبة ، إذ من الواضح أن ليس هناك « واقعتين » غير متفتحتين ، فعدم الاتفاق يصدق بين القضايا ، فلو أخذته كواقعة أساسية ، فإنك — في شرح السوالب — إنما تأخذ واقعتك الأساسية شيئاً يتضمن قضايا بوصفه شيئاً في مقابل الوقائع ، أى أنك تفترض واقعية القضايا ، ولكن من الواضح أن القضايا ليست هي ما يمكن أن تقول عنه أنه « واقعي » ، فلو قمت بعمل جرد للعالم لما وجدت فيه القضايا، وعلى ذلك فمحاولة تجنب الوقائع السالبة ليست هي بالمحاولة الناجحة تماماً^(٢) . وبذلك يصل رسل إلى القول :

إنني أعتقد أنك ستجد من الأيسر أن تأخذ الوقائع السالبة كوقائع ، وأن تسلّم بأن « سقراط ليس حياً » واقعة موضوعية على وجه حقيق ، بنفس المعنى الذي تكون فيه « سقراط إنسان » واقعة وأنتى أعتقد أنك ستجد من الأفضل أن تأخذ الوقائع السالبة بوصفها نهائية ، وإلا ستجد من الصعب أن تتحدث عما يناظر قضية ما ، وعلى سبيل المثال ، حين يكون لديك قضية موجبة كاذبة ، ولكن « سقراط حى » ، فهي تكون كاذبة بسبب واقعة في العالم الواقعي ، فالشيء لا يمكن أن يكون كاذباً إلا بسبب واقعة ، وعلى ذلك تجد من الصعب تماماً أن تتحدث عما يحدث على وجه الدقة حين تقوم بعمل تقرير موجب يكون كاذباً ، اللهم إلا إذا سلمت بالوقائع السالبة^(٣) .

وتلاحظ هنا أن رسل يسلم بالواقائع السالبة لا لأنه على يقين من وجودها ، ولا لعدم إمكان أن تكون هناك طريقة للاستغناء عن افتراضها ، بل لأن افتراضها « أبسط » و« أفضل » . فوجود مثل هذه الوقائع ليس أمراً قاطعاً فقد تكون موجودة ، وقد لا تكون ، وهذا ما يؤكد حين يقول « إنني أطلب منك فقط ألا تكون دجماطيقياً ، فإنني لا أقول

ibid., p. 213.

(١)

ibid, p. 214.

(٢)

ibid., p. 214.

(٣)

بشكل إيجابى أن هناك وقائع سالبة ، بل ربما تكون كذلك^(١) . وهذا فى الواقع موقف غريب من فيلسوف يستخدم « نصل أو كام » إستخداماً غير محدود ، ليقطع به الافتراضات الزائدة التى لا تكون على يقين منها ، ويلقى بها بعيداً عن دائرة « ما هناك » ، وعلى أساس هذا المبدأ استل رسل نصله وراح يحذف كائنات لا نتصور كيف يمكن الاستغناء عنها مثل « الأشياء المادية » و « الأشخاص » وغير ذلك كثير ، إلا أن هذا النصل قد غاب فى حالة « الوقائع السالبة » ، التى يصعب علينا تصور وجودها . فهل كانت هناك ضرورة منطقية لافتراض مثل هذه الكائنات الغريبة ؟ إن ما نفهمه من أقوال رسل أنها لم تكن كذلك ، وكل ما هنالك أن افتراضها « أبسط » و « أفضل » ، وهنا قد نقول ألم يكن افتراض وجود المنضدة كموضوع فيزيقى « أبسط » و « أفضل » من القول بعدم تقرير وجودها ؟ فلماذا كانت المنضدة مجرد « وهم منطقي » وتكون « الوقائع السالبة » — التى لسنا على يقين من وجودها — كائنات فعلية^(٢) ؟

والواقع أن حديث رسل عن هذه الوقائع السالبة ، والقضايا السالبة المناظرة لها لم يكن دقيقاً ومحدداً ، فليس هناك فى اعتقاده معيار صورى نفرق به بين القضايا السالبة والقضايا الموجبة ، وعلى ذلك لم يعتبر أداة النفي « لا » خاصة صورية للقضايا السالبة ، بل لا بد أن نفوس إلى معانى الألفاظ ، كما أنه لم يرا إمكانية تقديم تعريف عام للواقعة السالبة^(٣) .

٣ — القضايا العامة والوجودية والوقائع العامة والوجودية :

القضايا العامة بالمعنى الذى نتحدث عنه هنا هى تلك التى تناظر القضايا الكلية الموجبة والسالبة فى المنطق الأرسطى ، أى تلك التى تدور حول « كل » ، والقضايا الوجودية هى ما تقابل فى المنطق الأرسطى القضايا الجزئية الموجبة والسالبة ، أى تلك التى تدور حول « بعض » . ولكن الفرق كبير بين تفسير رسل للقضايا العامة وتصور المنطق التقليدى للقضايا الكلية ، فبينما ذهب المنطق التقليدى إلى أن هذه القضايا تقرر وجوداً لموضوعاتها ، فإن رسل ينكر ذلك بشكل قاطع ليقول — منذ بداية حديثه عن هذه القضايا فى « فلسفة اللرية المنطقية » :

ibid., p. 212.

Ayer, Russell and Moore, P. 86f.

P.L.A., PP. 215-6.

(١)

(٢) انظر مناقشة رأى رسل كتاب :

(٣)

إنى أريد أن أقول متشداً أن القضايا العامة لا بد من تفسيرها على أنها لا تنطوي على وجود ، فحينما أقول مثلاً « كل الإغريق رجال » ، فإنى لا أريدك أن تفترض أن ذلك يستلزم أن هناك إغريق ... فذلك أمر يكون مضافاً بوصفه قضية منفصلة ، فلو شئت تفسيرها بذلك المعنى لكان عليك أن تضيف القول الآخر « وهناك إغريق » . . . ولكن إذا ما أدخلت الواقعة القائلة : هناك إغريق ، فإنك إنما تطوى قضيتين في واحدة ، ويؤدى ذلك إلى غموض في منطقك لا ضرورة له . لأن أنواع القضايا التي تريدها هي تلك التي تقرر وجود شيء ما ، والقضايا العامة التي لا تقرر وجوداً^(١) .

ويترتب على هذا الرأي نتائج مختلفة تماماً عن نتائج المنطق الأرسطي^(٢) . فإذا كان هذا المنطق يقرر وجود تناقض بين « كل الإغريق رجال » و « لا إغريق برجل » ، وبالتالي فهما لا يصدقان معاً ، وذلك على أساس أن كل الإغريق رجال تستلزم أن « هناك إغريق » فإن رسل يرى على العكس من ذلك أنه إذا حدث ولم يكن هناك إغريق لكانت هاتان القضيتان صادقتين معاً ، إذ أن جميع الأقوال عن جميع أعضاء فئة لا تحوى أعضاء أقوال صادقة ، لأن نقيض أى قول عام إنما يقرر وجوداً وبالتالي يكون كاذباً في هذه الحالة . وهذا الأمر لم يكن وارداً في النظرية التقليدية للقياس ، وأدى ذلك إلى مغالطات كثيرة ، وعلى سبيل المثال ، كل الغيلان حيوانات ، وكل الغيلان تنفت اللهب ، إذن بعض الحيوانات تنفت اللهب ، وقد تنبه لبيتتر إلى خطأ هذا القياس ، إلا أن احترامه لأرسطو أدى إلى إخفاقه في إظهار ذلك^(٣) .

والآن ماذا عسى أن تقرر إذن القضية العامة « كل الإغريق رجال » ؟ ، أنها في اعتقاد رسل لا تقرر أكثر من صدق جميع قيم دالة قضية ما ، وما يقصده رسل بدالة القضية هو « أى تعبير يحتوى على مكون غير محدد ، أو مكونات غير محددة ، وتصبح قضية عندما تتحدد هذه المكونات^(٤) ، ودالة القضية — في اعتقاده — هي لا شيء ، هي مجرد هيئة ، قالب ، وعاء فارغ من المعنى ، وليست شيئاً له مغزى بالفعل^(٥) . والشئ الحقيقي

ibid., p. 229.

(١)

(٢) انظر في ذلك بالتفصيل كتابنا « مدخل إلى المنطق الصوري » ص ١٥٥ وما بعدها ، ص ٢٦٦

وما بعدها .

ibid., pp. 229-30.

(٣)

ibid., p. 230, I.M. Ph., pp. 155-6.

(٤)

I.M. ph., p. 157.

(٥)

الوحيد الذى يمكن أن تعالج به دالة القضية هو تقرير أنها إما أن تكون صادقة دائماً ، أو صادقة أحياناً ، أو أنها لن تكون صادقة على الإطلاق . فلو أخذنا « إذا كان س إنساناً فإن س فان » لكنت دالة قضية صادقة دائماً سواء كان س إنساناً أو لم يكن ، وإذا أخذنا « س إنسان » لكنت صادقة أحياناً ، وإذا أخذنا « س وحيد قرن » لما كانت صادقة على الإطلاق . ويمكن أن نطلق على دوال القضايا السابقة على الترتيب أنها « ضرورية » أو « ممكنة » أو « مستحيلة » (١) .

إن كثيراً من الأخطاء فى الفلسفة آتية — فى اعتماد رسل — من الخلط بين القضية ودالة القضية ، فكثير من الفلسفات التقليدية تنسب محمولات إلى القضايا ، بينما لا يطبق ذلك إلا فى حالة دوال القضايا ، وأحياناً ما تنسب إلى الأفراد محمولات لا تطبق أيضاً إلا على دوال القضايا . وتعتبر الفلسفة التقليدية ما يطلق عليه إسم « الموجهات modalities » (٢) — وهو المبحث الذى يناقش أفكار الضرورى والممكن والمستحيل — خصائص للقضايا ، بينما هى فى الواقع خصائص لدوال القضايا ، لأن القضايا لا تكون إلا صادقة أو كاذبة (٣) .

وعلى ذلك يرى رسل أن القول « قابلت رجلاً » ليست قضية ، بل دالة قضية ، فهى تعنى « قابلت س ، س إنسانى » ، وتكون هناك قيمة واحدة على الأقل تجعل هذه الدالة صادقة ، وهى بذلك دالة ممكنة . وبوجه عام فإن جميع الأقوال المشتملة على « أداة النكرة » و « بعض » و « كل » و « جميع » هى دوال قضايا ، وكذلك الأقوال من قبل « سقراط فان » ، لأن « كونه فانياً » يعنى أن يموت فى وقت أو آخر ، فهى تعنى هنا أن « هناك وقتاً هوت ، وسقراط يموت عندت » ، وكذلك القول « سقراط ليس فانياً » فهى تعنى « إذا كانت ت وقتاً أياً كان ، فإن سقراط حى عند الوقت ت » (٤) .

والآن فإن رسل حين ينكر متشدداً أن تكون القضايا العامة مقررة لوجود ما ، بينما هناك قضايا « وجودية » أى تقرر وجود شيء ما ، فإنه يفهم « الوجود » هنا بمعنى خاص

P.L.A., pp. 230-1. ch. I.M. ph., p. 158.

(١)

(٢) عالجتنا موضوع « الموجهات » بالتفصيل فى الفصل الثانى من بحثنا « فكرة الضرورة المنطقية » الذى

أشرنا إليه . وانظر أيضاً كتابنا المشار إليه فيما سبق .

ibid., p. 231.

(٣)

ibid., pp. 231-2.

(٤)

يرتبط بفكرته عن « دالة القضية » ، فحينما نأخذ دالة قضية ونقرر أنها ممكنة ، أى صادقة أحياناً ، فإن ذلك يقدم — فى اعتقاده — المعنى الأساسى للوجود ، إذ يمكننا أن نعبر عن ذلك بالقول هناك قيمة واحدة على الأقل لـ س تكون دالة القضية بالنسبة لها صادقة . فلو أخذنا « س إنسان » لكانت هناك قيمة واحدة على الأقل لـ س يكون هذا صادقاً بالنسبة لها ، وبعبارة أخرى هناك سيئات تصدق بالنسبة لها الدالة « س إنسان » . وهذا هو ما نعنيه حين نقول « هناك أناس » أو « الناس موجودون »^(١) . وهكذا يقرر رسل :

أن الوجود فى أساسه خاصة لدالة قضية ما ، وهو يبنى أن تلك الدالة تكون صادقة فى حالة جزئية واحدة على الأقل^(٢) .

وهذا المعنى — فى رأى رسل — هو المعنى الأساسى « للوجود » وجميع المعانى الأخرى إما مشتقة منه أو منظورية على خلط فى الفكر .

وهكذا نلاحظ بوجه عام أن رسل يأخذ « الوجود » بمعنى أن هناك قيمة واحدة على الأقل تجعل دالة قضية ما صادقة ، أى بمعنى أن تلك الدالة صادقة أحياناً . ولترجى الآن مناقشة رسل للوجود إلى نهاية هذا الفصل . وما يهمنا الآن معرفته هو : هل هناك « وقائع عامة » و« وقائع وجودية » ؟

إن رسل يسلم بوجود « قضايا » عامة بنفس المعنى الذى فيه تكون هناك قضايا ذرية ، فنحن نتحدث عن قضايا عامة مثل « كل الناس قانون » وعن قضايا تتحدث عن وجود مثل « بعض الرجال إغريق » .

ولكن ليس لديك مثل هذه « القضايا » (فحسب) بل لديك مثل هذه « الوقائع » . . .
فبالإضافة إلى الوقائع الجزئية . . . هناك أيضاً الوقائع العامة والوقائع الوجودية ، أعنى ليس هناك مجرد قضايا من هذا النوع ، بل هناك أيضاً وقائع من هذا النوع^(٣) .

وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى غريباً بعض الشيء وخاصة بالنسبة للوقائع العامة . فإذا كانت القضية الوجودية « بعض الرجال إغريق » تعنى أن هناك رجلاً واحداً على الأقل

ibid, p. 232. I.M. ph., p. 164.

(١)

ibid., p. 232.

(٢)

ibid., pp. 234-5.

(٣)

موجود وهو إغريقي ، فإنها لا تثير صعوبة في أنها تناظر واقعة فعلية. ولكن بالنسبة للوقائع العامة التي لا تقرر - عند رسل - وجوداً فالمسألة قد تكون أعقد من ذلك . فإذا كنا نعرف الوقائع الذرية معرفة مباشرة ، فكيف نصل إلى مثل هذه الوقائع العامة ؟ وهنا نجد رسل يعارض رأى التجريبيين القدامى ، ويرفض القول بإمكان وصولنا إلى الواقعة العامة عن طريق الاستقراء من الوقائع الجزئية مهما تعددت . فالخطة القديمة للاستقراء الكامل - وهي ما يُفترض فيها عادة الأمان الكامل - لا يمكن أن تؤدي إلى النتيجة التي نريدها ما لم تتحقق عن طريق قضية عامة . فلوأردنا أن نبرهن مثلاً على أن « كل الناس فانون » باتباع الاستقراء الكامل ، فنحن سنقول أن « إنسان وهو فان » و « إنسان وهو فان » و « ج إنسان وهو فان » وهكذا إلى نهاية المطاف . ولكننا لن نستطيع أن نصل إلى القضية « كل الناس فانون » حتى تنتهي من هذه العملية ، ومعنى ذلك أننا لكي نصل بهذه الطريقة إلى هذه القضية لا بد أن تكون لدينا القضية العامة القائلة « كل الناس يدخلون فيما أحصيته » (١) .

ومعنى ذلك أننا لن نستطيع الوصول إلى أية قضية عامة بالاستدلال من القضايا الجزئية وحدها ، بل لا بد أن تكون هناك واحدة من القضايا العامة على الأقل بين مقدماتنا . ويترتب على ذلك من الناحية الإستمولوجية إنه إذا كانت هناك معرفة بالقضايا العامة ، فلا بد أن تكون معرفة أولية primitive ، أى لا نحصل عليها بطريق الاستدلال ، لأنك لا تستطيع أن تستدل على قضية عامة إلا من المقدمات التي لا بد أن تكون إحداها على الأقل قضية عامة لم تأت عن طريق الاستدلال (٢) .

وبهذه الطريقة يقرر رسل وجود الوقائع العامة ، لأننا حين نحصى جميع الوقائع الذرية في العالم ، تكون هناك واقعة أخرى عن العالم وهي أن تلك الوقائع هي جميع الوقائع الذرية التي تكون عن العالم ، وهذه الواقعة هي واقعة موضوعية عن العالم تماماً كأي واقعة من الوقائع الذرية . . . فعليك أن تسلم بالوقائع عامة بوصفها وقائع متميزة عن الوقائع الجزئية وزائدة عليها (٣) . ومثل هذا يقال عن « كل الناس فانون » ، فحين تأخذ جميع الناس وتجدهم جميعاً فانين ، لكأنت لديك بالقطع واقعة جديدة هي أن كل الناس فانون .

ibid., p. 235., OK. of EW., p. 65.

(١)

ibid., P. 235., OK. of EW. pp. 65-6.

(٢)

ibid., P. 236., OK. of EW., p. 65.

(٣) .

كما أنه ليس هناك صعوبة في التسليم بالوقائع الوجودية مثل « هناك أناس » و « هناك أغنام » وهكذا . فلا بد من التسليم بتلك الوقائع بوصفها وقائع منفصلة بجانب الوقائع الذرية . وتدخل تلك الوقائع في جرد العالم ، وبهذه الطريقة تأتي دوال القضايا بوصفها داخله في دراسة الوقائع العامة (١) .

واستكمالا للحديث عن القضايا العامة نشير إلى أن رسل يتحدث عما أسماه « القضايا العامة تماماً » completely general propositions ويعنى بها « القضايا ودوال القضايا التي لا تشتمل إلا على متغيرات ، ولا شيء غير المتغيرات على الإطلاق » (٢) وهو نوع هام للمنطق . ويتم الوصول إلى هذه القضايا حين نصل إلى أقصى ما نصل إليه من تعميمات ، ويتضح ذلك من هذا المثال :

سقراط يجب أفلاطون

س يجب أفلاطون

س يجب ص

س ع ص

فنحن هنا قد سرنا في عملية تعميم متتابعة وبمصولنا على س ع ص (أى س له العلاقة ع مع ص) قد حصلنا على هيئة لا تحوى إلا متغيرات ، ولا تحوى أى ثوابت على الإطلاق ، وهذه هي الهيئة الخالصة للعلاقات الثنائية . فأى قضية تعبر عن علاقة ثنائية يمكن أن تشتق من س ع ص بتحديد قيم س ، ص ، ع (٣) .

ولم يتحدث رسل بالطبع عن « وقائع » مناظرة لهذا النوع من القضايا ، ولكن لو تحدثت قيمة المتغيرات وأصبحت قضايا حقيقية لكانت هناك بالطبع وقائع تناظرها .

هذا هو ما نطلق عليه التحليل الصورى للعالم ، أو بعارة أخرى « الجرد » الذى نخرج به من تحليلتنا للعالم من الناحية الصورية ، ويبقى في حديثنا عن المنطق واللغة موضوع هام يرتبط بنظرية رسل عن الصور المنطقية والتمييز بينها وبين الصور النحوية لأن ، الخلط بين

ibid., p. 296.

(١)

ibid., p.297.

(٢)

ibid., p. 238.

(٣)

الصور المنطقية والنحوية يؤدي إلى مغالطات كثيرة وصعوبات لا حد لها ، فضلاً عن أن اللغة بتأثيرها الكبير على الفلسفة قد يقودنا - إذا لم نكن على وعى كاف بهذا التأثير - إلى تفسيرات خاطئة للعالم ، لما يشوب اللغة من عيوب ونقائص ، ولا بد للمنطق الفلسفي أن يجد وسائل للتغلب على مثل هذه الصعوبات والنقائص . وهذا ما يؤدي بنا إلى الحديث عن التحليل المنطقي للغة ، وعن نظريتين هامتين من نظريات رسل وهما نظرية الأنماط ونظرية الأوصاف المحددة .

ثانياً : التحليل المنطقي للغة

يعتقد رسل أن تأثير اللغة على الفلسفة تأثير عميق إلى حد بعيد ، إلا أنه لم يحظ بعناية كافية للتعرف عليه ، « فإذا كان علينا ألا ننخدع بهذا التأثير فن الضرورى أن نصبح على وعى به ، وأن نسأل أنفسنا عن قصد إلى أى حد يكون هذا التأثير مشروعاً » (١) . فاللغة العادية تضلنا بمفرداتها وتركيبها ، ولا بد أن نكون على حذر من هذين الجانبين إذا ما أردنا لمنطقنا ألا يؤدي إلى ميتافيزيقا خاطئة » (٢) .

فلمفردات اللغة تأثيرها على الحس المشترك مع أن الحس المشترك هو الذى يخترع هذه المفردات ، فاللفظ يطبق أولاً على الأشياء المتشابهة تقريباً ، دون أى بحث فيما إذا كان لهذه الأشياء أى موضع من مواضع الهوية ، ولكن حينما يتولد هذا الاستخدام للموضوعات التى يكون اللفظ مطبقاً عليها ، يصبح الحس المشترك متأثراً بوجود اللفظ ، ويميل إلى افتراض وجوب أن يقوم لفظ واحد لموضوع واحد ، ذلك الموضوع الذى سيكون كلياً فى حالة الصفة أو اللفظ المجرد ، وهكذا يميل تحت تأثير المفردات إلى نوع من الكثرة الأفلاطونية للأشياء والأفكار (٣) .

أما تأثير التركيب اللغوي - فى حالة اللغات الهندو أوروبية - فهو من نوع مختلف عن ذلك تماماً ، فغالباً ما توضع أية قضية على صورة يكون فيها لهذه القضية موضوع ومحمول يرتبطان برباطة ، فمن الطبيعي أن نستدل على أن لكل واقعة صورة مناظرة تتوقف على

L.A., P. 330.

(١)

ibid., P. 331.

(٢)

ibid., P. 331.

(٣)

امتلاك جوهر لكيفية ، وهذا يؤدي بالطبع إلى الواحدية ، ما دام القول بأن هناك جواهر متعددة لا يكون له الصورة المطلوبة . إلا أن معظم الفلاسفة يعتقدون بوجه عام أنهم متحررون من هذا النوع من تأثير الصور اللغوية ، إلا أن معظمهم مخطيء في هذا الاعتقاد ، ففي التفكير في الأمور المجردة فإن الحقيقة القائلة بأن الألفاظ التي تقوم للتجريدات ليست أكثر تجريداً من الألفاظ العادية ، هذه الحقيقة تجعل من الأيسر التفكير في الألفاظ أكثر من التفكير فيما تقوم له ، وغالباً ما يستحيل مقاومة الإغراء في التفكير في الألفاظ بطريقة متسقة^(١) .

ولعل تجنب مثل هذا التأثير هو الذي جعل رسل يحاول وضع لغة منطقية (سوف نشير إليها فيما بعد) . ومن المهم هنا أن نلاحظ أن التحليل اللغوي عند رسل يهدف إلى إظهار المواطن التي قد نترلق فيها لنقع في أخطاء تحت تأثير اللغة ، وتجعلنا على بينة من هذه المواطن ، وعلاج عيوب اللغة حتى « نتجنب إعطاء أهمية ميتافيزيقية لمجرد عوارض كلامنا الخاص »^(٢) .

ومن هنا جاء اهتمام رسل بالتمييز بين الصور المنطقية الحقيقية للعبارات والصور النحوية أو الظاهرية لها ، لأن هذين النوعين من الصور غير متطابقين ، بل إن الصورة النحوية قد تضللنا في كثير من الحالات ، ونتوهم أنها صور منطقية حقيقية ، وهذا الخلط هو ما يجرنا إلى أفكار ميتافيزيقية عن صور الوقائع أو بنيتها التي تعبر عنها العبارات التي لدينا ، ويؤدي هذا التمييز بين الصور المنطقية والنحوية إلى أن القضايا ليست بالضرورة إما صادقة أو كاذبة بل قد تكون أيضاً فارغة من المعنى ، ويحدث ذلك حين يكون هناك خلط في « الأنماط المنطقية »^(٣) .

والآن إذا كان رسل يحذر من أن يؤدي تأثير اللغة علينا إلى ميتافيزيقا باطلة ، فإذا عسى أن تكون إذن علاقة اللغة بالواقع ؟ ويجيبنا على ذلك بتصنيف الفلاسفة إلى ثلاثة أصناف بالنسبة لموقفهم من علاقة الألفاظ بالوقائع غير اللغوية^(٤) .

ibid., P. 331.

A. of mind., P. 192.

Charlesworth, M.J., Philosophy and Linguistic Analysis, pp. 35-6.

Inquiry, pp. 341-2.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(أ) أولئك الذين يستدلون على خواص العالم من خواص اللغة ، ويمثل هؤلاء طائفة متميزة للغاية ويشملون بارمنيدس وأقلاطون وسبينوزا وليبنتر وهيغل وبرادلى .

(ب) أولئك الذين يقررون أن المعرفة ليست إلا معرفة بالألفاظ ، ومن هؤلاء فريق الفلاسفة الإسميين وبعض الوضعيين المناطقة .

(ج) أولئك الذين يقررون أن هناك معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ، مع أنهم يستخدمون الألفاظ ليخبرونا عن هذه المعرفة ، وهم فريق المتصوفة ويرجسون وقتجنشتين ، وبعض جوانب من فلسفة هيغل وبرادلى .

ويرفض رسل الطائفة الثالثة على أساس أن موقفهم متناقض ذاتياً ، أما الثانية فإن موقفهم يتحطم على أساس الواقعة التجريبية القائلة أننا نعرف الألفاظ التي ترد في عبارة ، وهذا ليس بواقعة لفظية ، مع أن اللفظيين لا يمكنهم الاستغناء عنها ، أما الطائفة الأولى فهي الجديرة بالعناية .

ولكن لا يعنى ذلك أن رسل يسلم مع الفريق الأول بالقول بأننا نستطيع أن نستدل على خواص العالم من خواص اللغة ، بل كل ما هنالك أنه يوافقهم من حيث أن هناك علاقة ما بين اللغة والوقائع غير اللفظية . إلا أن هذه العلاقة لا تصل إلى حد أن نقول حقائق عن العالم من مجرد دراسة اللغة ، بل ما يراه رسل هو أن من الممكن اكتشاف علاقة بين بنية العبارات وبنية الحوادث التي تدل عليها هذه العبارات ، فهو لا يعتقد بأن بنية الوقائع غير اللفظية لا تقبل المعرفة كلية ، بل يرى أنه « بقدر كاف من الخلص قد تساعدنا خواص اللغة على فهم بنية العالم » (١) .

والفرق كبير هنا بين أن نستدل من خواص اللغة على حقائق عن العالم من ناحية ، وبين أن نصل من ذلك إلى مجرد « البنية » أو « الصورة المنطقية » للوقائع الموجودة في العالم من ناحية أخرى . فعن طريق تركيب الجمل اللغوية نستطيع أن نصل إلى معرفة بنية العالم يمكن الاعتماد بها (٢) . ولعل هذا قد اتضح من خلال حديثنا عن القضايا والوقائع . فن دراسة صور القضايا نستطيع أن نصل إلى صور الوقائع الموجودة في العالم . أما أولئك الذين يستدلون من خواص اللغة على خواص العالم ، فهم يخلطون بين الصور

المنطقية الحقيقية والصور النحوية ، وكان فضل رسل يعود — فيما يقول فتجنشتين — إلى أنه قد أوضح أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية ليس من الضروري أن تكون هي صورتها الحقيقية^(١) .

فالخلط إذن بين هذين النوعين من الصور هو أساس الفلسفات الميتافيزيقية الحاططة ، فكان تحليل رسل للغة محاولة لعلاج العيوب الناشئة عن اللغة بما يترتب عليها من تفسيرات ميتافيزيقية باطلة . وقد كانت الوسائل التي لجأ إليها رسل لعلاج هذه العيوب متمثلة في النظريتين المعروفتين ، أعنى نظرية الأنماط ونظرية الأوصاف . ولتقف الآن قليلاً عند كل نظرية منهما وقفة قصيرة .

(١) المفارقات ونظرية الأنماط :

وضع رسل نظرية الأنماط أساساً للتغلب على بعض المفارقات أو التناقضات الرياضية التي بدت له أثناء اشتغاله المبكر بفلسفة الرياضيات ، وقد حاول رسل في الفصل العاشر من « أصول الرياضيات » أن يناقش واحداً من هذه التناقضات بطريقة توحى بإمكان حله على أساس فكرة النمط^(٢) ، وجاء في ملحق في نهاية الكتاب ليقدم شرحاً « لنظرية الأنماط » على أساس أنها « تقدم حلاً ممكناً للتناقض ، إلا أنها تتطلب . . . أن تتحول إلى شكل أكثر حدقاً حتى يمكنها التغلب على جميع الصعوبات »^(٣) . ولكنه لم يدع أنها من الممكن أن تحل بعض التناقضات الأخرى^(٤) ، إلا أنه في هذا الملحق لم يطور — كما يقول بعد ذلك — إلا صورة فجة لهذه النظرية ، وكانت في هذه الصورة نظرية قاصرة وغير ملائمة^(٥) .

ويأتى رسل في « برنكيبيا » ليقدم العديد من التناقضات ويناقشها على أساس نظرية

(١) فتجنشتين ، رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة عزمى إسلام (دكتور) ٥٣٠ ، ٥٣١ .

p. of M., Pp. 104-5.

(٢)

ibid., p. 523.

(٣)

ibid., p. 528.

(٤)

My Ph. D., p. 78.

(٥)

الأنماط^(١) ، ويرجع إلى هذا الموضوع في محاضراته عن « فلسفة الذرية المنطقية » وغيرها من الكتابات ، إلا أننا نلاحظ أن تطبيق هذه النظرية قد اتسع ليشمل بعض المشكلات اللغوية وهو الجانب الذي يهتما في هذا الموضوع .

ولشرح نظرية الأنماط في خطوطها العريضة نبدأ بنظرة سريعة عن تصور رسل لفكرة الفئة من حيث ارتباطها بهذه النظرية ، ولنأخذ المثال الذي يقدمه لنا من الحياة اليومية : افرض أن أمامك ثلاثة أنواع من الحلوى (ا ، ب ، ج) ، وتركت لك الحرية في أن تختار ما تأكله منها ، إن شئت واحداً أو أكثر ، أو أن ترفضها جميعاً إن أردت ، فكم طريقة للاختيار مكفولة لديك هنا ؟ إنك قد ترفضها جميعاً ، فهذا اختيار ، وقد تختار واحداً منها وهذا ممكن بطرق ثلاثة (ا فقط أو ب فقط أو ج فقط) ، وبذلك يكون لديك ثلاثة اختيارات ، وقد تختار اثنين منها وهذا أيضاً يكون بطرق ثلاث (ا ب ، أو ا ج ، أو ب ج) ويكون لديك مرة أخرى ثلاثة اختيارات ، وقد تتناول الأنواع الثلاثة جميعاً (ا ب ج) ويكون لديك اختيار واحد . وبذلك يكون المجموع الكلي للاختيارات هو ثمانية ، أي ٢^٣ . ويمكن أن تعمم هذا الإجراء ، فإذا كان لديك ن من الأشياء (أو الحدود) لكان عدد الاختيارات المتاحة لك هو ٢^ن . وإذا وضعنا ذلك في اللغة المنطقية لقلنا : إن الفئة التي يكون عدد حدودها ن يكون لها ٢^ن من الفئات الفرعية . وهذه القضية تظل صادقة حتى حين تكون ن لامتناهية . وعلى ذلك فإننا نجد أن العدد الكلي للأشياء في العالم ليس كبيراً قدر عدد الفئات التي يمكن عملها من هذه الأشياء ، وهذا هو ما برهن عليه « كانتور » مستخلصاً أن ليس هناك أكبر عدد أصلي^(٢) .

وهنا لا بد لنا من أن نميز بين الفئات والجزئيات ، ولا بد لنا أن نقول أن الفئة المكونة من جزئيين ليست بذاتها جزئية جديدة ، فالمعنى الذي توجد فيه الجزئيات مختلف عن المعنى الذي توجد فيه الفئات ، لأنه لو كان المعنى في الحالتين واحداً لكان العالم الذي تكون فيه ثلاثة جزئيات وثمانى فئات عالمياً فيه إثنا عشر شيئاً^(٣) .

ونصل بذلك إلى التناقض الخاص بالفئات التي ليست أعضاء في ذاتها والذي اهتدى

PM., P. 60-63.

(١)

My Ph. D., p. 80, P.L.A. pp. 259-60. I.M. ph. p. 135, 136.

(٢)

P.L.A., p. 260.

(٣)

إليه رسل وهو يتأمل برهان كانتور السابق ، فقد بدا له أن الفئة تكون أحياناً عضواً في ذاتها وأحياناً لا تكون . فلو أخذت فئة جميع ملاعق الشاي الموجودة في العالم ، لما كانت هذه الفئة نفسها ملعقة شاي . ولو أخذت فئة جميع الكائنات البشرية ، لما كانت الفئة التي تضمهم جميعاً بدورها كائناً بشرياً . فمن الطبيعي ألا نتوقع أن تكون الفئة الكلية للأشياء عضواً في تلك الفئة . ولكن لو أخذت مثلاً جميع الأشياء في العالم التي ليست بملاعق شاي ، وكوفت منها فئة ، لكان من الواضح أن هذه الفئة ليست ملعقة شاي ، ومثل هذا يقال في حالة الفئات السالبة عموماً^(١) .

إلا أن الأمر لا يقتصر على مثل هذه الحالات السالبة ، بل قد تكون هناك بعض الحالات الموجبة ، ففئة جميع الفئات هي بدورها فئة ، فلو اعتقدت للحظة أن فئات الأشياء يمكن أن تؤخذ بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء أشياء فسيكون عليك أن تقول إن الفئة المكونة من جميع الأشياء في العالم هي ذاتها شيء في العالم ، وستكون إذن عضواً في ذاتها^(٢) .

إلا أن الفئة عادة لا تكون عضواً في ذاتها ، فالجنس البشري مثلاً ليس رجلاً ، والآن فلشكل تجمماً من جميع الفئات التي لا تكون أعضاء في ذاتها ، فهذه فئة ، فهل هي عضو في ذاتها أم ليست عضواً في ذاتها ؟ إذا كانت عضواً في ذاتها لكافت فئة من تلك الفئات التي ليست أعضاء في ذاتها ، أي أنها ليست عضواً في ذاتها ، وإذا لم تكن عضواً في ذاتها ، لما كانت واحدة من تلك الفئات التي ليست أعضاء في ذاتها ، أي أنها عضو في ذاتها . وهكذا فإن كل فرض من الفرضين - أنها عضو في ذاتها ، وليست عضواً في ذاتها - يستلزم نقيضه ، وهذا تناقض^(٣) .

هذا التناقض يقوم - في اعتقاد رسل - على تكوين ما يمكن أن نسميه « الفئات غير الخالصة » ، أي الفئات التي لا تكون خالصة بالنسبة للنمط^(٤) . ولا بد أن يكون الحل بوضع ترتيب هرمي منطقي محدد للفئات ، فنبدأ بالفئات التي تتألف كلية من جزئيات ، وتكون هذه هي النمط الأول للفئات ، ثم نسير إلى الفئات التي يكون أعضاؤها

ibid., p. 260, My ph. D., p. 76.

(١)

ibid., p. 261. My ph. D., p. 76.

(٢)

I.M. ph., p. 136. My ph. D., p. 76. P.L.A., p. 261.

(٣)

ibid., p. 137.

(٤)

فئات النمط الأول ، وتكون هذه هي النمط الثاني ، وحيث أنه نسير إلى الفئات التي يكون أعضاؤها فئات من النمط الثاني ، وستكون هذه النمط الثالث ، وهكذا . ولن تكون أية فئة من نمط متطابقة أو غير متطابقة مع فئة من نمط آخر^(١) .

وثمة نقطة هامة هنا وهي أن رسل حين يتحدث عن هذا الترتيب الهرمي للفئات ويقول أن هناك فئات وفئات الفئات وهكذا ، فإنه لا يعني بذلك أن هناك حقيقة مثل هذه الأنواع المختلفة من الأشياء . فالفئات هي مجرد أوهام منطقية ، وأي قول يتحدث عن الفئات لا يمكن — فيما يقول رسل — أن يكون له مغزى ما لم يمكن ترجمته إلى صورة لا يكون فيها أي ذكر للفئة^(٢) .

وعلى ذلك يمكننا أن نعبر عن الحل الذي يقدمه رسل لمفارقة الفئات لتقول إن القول بأن فئة الفئات التي لا تكون أعضاء في ذواتها إما أن تكون عضواً في ذاتها أولاً تكون ليس قولاً صادقاً أو كاذباً ، بل بلا معنى ، فما لدينا إذن هو نسق فيه تنتظم دوال القضايا ، وبالتالي القضايا في ترتيب هرمي ، تكون عند قاع الهرم الدوال التي لا يمكن أن تكون حججها سوى أفراد ، وعند الخطوة الثانية تكون الدوال التي تكون حججها دوال المستوى الأول ، وعند الخطوة الثالثة تكون الدوال التي تكون حججها دوال المستوى الثاني وهكذا . ويقال عن الموضوعات التي تحقق دالة معلومة أنها تشكل نمطاً ، والمبدأ الذي يتحكم في هذه العملية هو أن ما يمكن أن يقال — صدقاً أو كذباً — عن موضوعات من نمط لا يمكن أن يقال بشكل له مغزى عن موضوعات نمط مختلف . ومن السهل — فيما يقول آير — أن ندرك أن هذا المبدأ يمكن صياغته في صورة قاعدة خاصة بتركيبات الرموز التي نعتبرها ذات مغزى ، فطالما سيكون هناك مستوى للقضايا يناظر مستوى دوال القضايا ، فلا يمكننا أن ننسب خاصية للقضايا بوجه عام ، بل فقط إلى قضايا من مستوى معين^(٣) .

ويمكننا الآن أن نطبق ذلك على برهان كانتور الذي يثبت فيه أن ليس هناك أكبر عدد أصلي . فإذا كانت هناك ثلاثة جزئيات في العالم لكان لدينا ٨ فئات من الجزئيات ،

P.L.A., p. 264.

I.M.Ph., p. 137. P.L.A., pp. 265-6.

Ayer, Russell and Moore, p. 24.

(١)

(٢)

(٣)

وسيكون هناك ^{٨٢} (أى ٢٥٦) من فئات الجزئيات ، و ٢ ^{٢٥٦} من فئات فئات فئات الجزئيات وهكذا ، دون أن ينشأ هنا أى تناقض . وحين نسأل أنفسنا : « هل هناك أكبر عدد أصلى أم ليس هناك أكبر عدد أصلى ؟ » فإن الإجابة تقوم كلية على ما إذا كنا قد حددنا أنفسنا فى نمط واحد معين أم أننا لم نفعل ذلك . فى أى نمط يكون هناك أكبر عدد أصلى ، أعنى عدد موضوعات ذلك النمط ، ولكن سيكون فى استطاعتنا دائماً أن نحصل على عدد أكبر بالانتقال إلى النمط الأعلى ^(١) .

وعلى أساس ذلك التصور للأنماط يكون فى استطاعتنا حل التناقض القديم المشهور أعنى تناقض « ابمنديز الأقريطى » الذى يحكى عنه أنه قال « كل الأقريطيين كذابون » ، مما جعل الناس يتساءلون عما إذا كان كاذباً فى قوله أم صادقاً . وهذا التناقض فى أبسط صورته هو : إذا قال شخص من الأشخاص « إني أكذب » فهل هو يكذب أو لا يكذب ، لو كان يكذب لكان يتكلم الصديق ولا يكذب ، ولكن لو كان لا يكذب لكان صادقاً فى قوله أنه يكذب ولكان كاذباً .

والواقع أن هذا الشخص الذى يقول « إني أكذب » إنما يقرر أن « هناك قضية أقررها وهى كاذبة » ، إلا أن هذا التقرير يشير إلى مجموع تقريراته ، ولا تظهر المفارقة إلا حين نُدخل هذا التقرير فى هذا المجموع من التقريرات . ولا بد لنا - كما عرفنا - من أن نميز بين القضايا التى تشير إلى مجموع القضايا ، والقضايا التى لا تشير إلى هذا المجموع ، فالقضايا التى تشير إلى مجموع القضايا لا يمكن أن تكون أعضاء فى ذلك المجموع . ويمكن تعريف القضايا من المستوى الأول على أنها تلك التى لا تشير إلى أى مجموع للقضايا ، والقضايا من المستوى الثانى على أنها تلك التى تشير إلى مجموعات قضايا المستوى الأول وهكذا إلى ما لا نهاية ، وعلى ذلك فلا بد لكاذبنا أن يقول « إني أقرر قضية من المستوى الأول التى هى كاذبة » ، إلا أن هذا نفسه قضية من المستوى الثانى ، وعلى ذلك فهو لا يقرر أية قضية من المستوى الأول ، وهكذا فإن ما يقوله هو ببساطة قول كاذب ، ونهار الحجة التى تقول إنه أيضاً صادق ^(٢) .

وهكذا نلاحظ أن نظرية الأنماط طريقة منهجية لتحديد المستويات الخاصة بالقضايا

والعبارات ، وأن الخلط بين مستوى وآخر لا يؤدي إلى أن يكون القول كاذباً ، بل بلا معنى . وعلى ذلك فما تقرره هذه النظرية في صورتها الفنية هو أن العبارات غالباً ما تصحح لغواً بسبب وضع ألفاظ من أنماط منطقية مختلفة في نفس السياق ، فإن اللفظ أو الرمز قد يشكل جزءاً في قضية ذات مغزى ويكون له معنى ، دون أن يكون من الممكن دائماً استبدال لفظ أو رمز آخر به في نفس القضية أو في أى قضية أخرى دون أن ينتج من ذلك لغو^(١) . وعلى ذلك فإن « بروتس قتل قيصر » قول له مغزى ، ولكن « قتل قتل قيصر » مجرد لغو ، فلا يمكن أن نضع قتل مكان « بروتس » مع أن كلا اللفظين يحمل معنى ، وبالتالي فهما من نمطين «نطقيين مختلفين»^(٢) .

ويذكر رسل في « بحث في المعنى والصدق » أن الرموز والألفاظ في حد ذاتها ليست من أنماط مختلفة ، بل ما يكون له هذا النمط أو ذاك هو المعنى الذي يكون لهذه الرموز أو الألفاظ ، فإن « جميع الرموز هي من نفس النمط المنطقي ، فهي فئات من أصوات منطوقة متشابهة ، أو من أصوات مسموعة متشابهة ، أو من أشكال متشابهة ، إلا أن معانيها قد تكون من أى نمط ، أو قد تكون من نمط مبهم — مثل معنى لفظ « نمط » نفسه . فالعلاقة بين الرمز ومعناه تتعدد بالضرورة وفقاً لنمط المعنى»^(٣) .

وهذه الفقرة الأخيرة تثير صعوبة معينة في موقف رسل عن طبيعة الأنماط المنطقية ، فإذا لم تكن الأنماط خاصة بالرموز ، بل بمعانيها ، لما صح قول رسل « أن نظرية الأنماط في حقيقة الأمر نظرية للرموز لا للأشياء»^(٤) . إذ أن من الواضح هنا أنها ليست نظرية عن الرموز بل عن معاني الرموز ، أو بعبارة أدق بعلاقة الرمز بما يرمز إليه ، ومعنى ذلك أن الأنماط ليست للرموز بل لكائنات فعلية ، تلك التي تشير إليها هذه الرموز ، ويظهر ذلك بوضوح من تعريف رسل للنمط المنطقي الذي يقدمه لنا في « الذرية المنطقية » إذ يقول :

L.A., p. 334.

(١)

ibid., p. 334.

(٢)

Inquiry, p. 38.

(٣)

P.L.A., p. 267.

(٤)

تكون ا ، ب من نفس النمط المنطقي في حالة واحدة فقط وهي إذا ما كانت أي واقعة تكون فيها ا مكونا وكانت هناك واقعة مناظرة تكون فيها ب مكوناً ، حيث تتيج هذه الواقعة إما بإحلال ب مكان ا ، أو يتيج سلبها. ولشرح ذلك نقول أن سقراط وأرسطو من نفس النمط لأن كلا من « سقراط كان فيلسوفاً » و « أرسطو كان فيلسوفاً » واقعة ، وسقراط وكاليجولا من نفس النمط لأن كلا من « سقراط كان فيلسوفاً » و « كاليجولا لم يكن فيلسوفاً » واقعة ، وأن يجب ، وأن يقتل من نفس النمط لأن كلا من « أفلاطون يجب سقراط » و « أفلاطون لم يقتل سقراط » واقعة^(١).

فالنمط المنطقي — كما هو واضح هنا — ليس خاصاً بالألفاظ « سقراط » و « أفلاطون » و « كاليجولا » ، ولا هو خاص بالعبارات التي ترد فيها هذه الألفاظ ، بل خاص « بالوقائع » التي تشتمل على الأشخاص سقراط وأفلاطون وكاليجولا . ولعل ما يؤيد ذلك أن رسل يأتي بعد ذلك بعشرين عاماً ليعترف بأن تعريفه هذا كان خاطئاً ، لأنه « ميز بين أتماط مختلفة من « الكائنات » وليس من الرموز »^(٢). إلا أنه للأسف لم يقدم لنا التعريف الصحيح للنمط .

وعلى أية حال فإن هذه النظرية — فيما يبدو — لم تكن نظرية دقيقة خالية من الصعوبات ومن هنا كانت هدفاً للانتقادات والتعليقات^(٣). مع أنها في نفس الوقت كانت — من حيث مبدئها على الأقل — ذات تأثير ليس فقط على فلاسفة الوضعية المنطقية ، بل وعلى غيرهم من فلاسفة التحليل الآخرين^(٤). إلا أن رسل في كتاباته

L.A., p. 392.

(١)

R. t G., P. 691.

(٢)

(٣) انظر على سبيل المثال :

Goddard, L., "Sense and nonsense *Mind* Vol. LXXIII (1964). 309f., Pap, A, "Types and meaninglessness" *Mind*, Vol. LXIX (1960) p. 41f; Black., M., Russell's philosophy of language "The philosophy of Bertrand Russell, P. 232f.

(٤) إن ما أطلق عليه « رايل » اسم « خطأ المقولة » Category-mistake شبيه إلى حد كبير بخطأ الخلط بين الأتماط. فمن طريق العديد من القصص والأمثلة يحدد « رايل » معنى خطأ المقولة بأنها « تلك التي يقع فيها أولئك القوم الذين هم على مقدرة كاملة على تطبيق المفاهيم — على الأقل في المواقف التي تكون مألوفة لهم — إلا أنهم يظنون في تفكيرهم المجرد عرضة لأن يدرجوا تلك المفاهيم تحت أتماط منطقية لا تنتمي إليها (Ryle, G., The concept of mind; P. 19.) كأن تضم الجامعة إلى نفس المقولة التي تنتمي إليها كلياتها ومؤسساتها الأخرى =

التأخرة يعترف بهذا النقص الذي يعيب نظريته فيقول :

إنني ما اقتنعت على الإطلاق بأن نظرية الأنماط كما قدمتها - نظرية نهائية ، إنني على اقتناع بأن هناك ضرورة لترتيب هرمي ما ، إلا أنني على أمل أن تتطور في يوم من الأيام نظرية ما ، وتكون بسيطة وملائمة ، وتكون في ذات الوقت مقنعة من زاوية ما يمكن أن تطلق عليه الحس المنطقي المشترك^(١).

إلا أن نظرية الأنماط - حتى على فرض صحتها في بعض المشكلات - لم تكن العلاج الوحيد لجميع الصعوبات الفلسفية للغة ، فهناك صعوبات أخرى لعلها أهم وأخطر من الصعوبات التي تحاول نظرية الأنماط التغلب عليها ، وأحدى هذه الصعوبات وأهمها تلك التي أطلق عليها اسم الأوصاف المحددة .

ب - نظرية الأوصاف المحددة :

لم تحظ نظرية من نظريات رسل بالإعجاب والتقدير بمثل ما حظيت به نظرية الأوصاف ، فكثيراً ما يتم تقديم هذه النظرية على أنها « من المنجزات الكبرى في الفلسفة في القرن العشرين »^(٢) ، وعلى أنها « المثال النموذجي للفلسفة »^(٣) ، و « ما تعلم في تطور الفلسفة المعاصرة »^(٤) ، و « أنها وضعت بداية الفلسفة التحليلية »^(٥) ، وأنها « جزء من المنطق الحديث »^(٦).

والواقع أن نظرية الأوصاف لا تحتل مكاناً بارزاً في منطق رسل فحسب بل وفي

— (. ibid., p. 118) . كما كانت هذه النظرية تأثيرها على بعض الفلاسفة البولنديين من أمثال « تشوفسك ، Chuvistek » ، الذي ساير نظرية رسل ، إلا أنه عدل فيها بحيث استبدل بالترتيب الهرمي للأنماط الترتيب الهرمي للغات Skolimouaki, H. Polish analytical philosophy, p. 203

R. to G., p. 692.

(١)

Jacobson A. "Russell and Strawson on Referring" *Essays on Bertrand Russell*, P. 285. (٢)

Ramsey, F.P., *The Foundation of Mathematics*, Kogan Paul, London, 1931, p. 263n. (٣)

(٤) هذا الوصف قدمه « مارش » فاطر كتاب رسل « المنطق والمعرفة » في تقديمه لمقال في الدلالة « انظر O.D.P. 39.a »

Jager, *The Development of Bertrand Russell Philosophy*, p. 226. (٥)

Lejewski, C., "A Re-examination of Russellian Theory of Discription", *Philosophy*, Vol. (٦)

1960, P. 14.

فلسفته بوجه عام ، وكان من الطبيعي أن يوجه إلى هذه النظرية الكثير من الانتقادات ، إلا أن الحجج المتعددة للنقاد يبدو أنها فشلت في زحزحة رسل من مكانه الذي احتله أكثر من خمسين عاماً من الزمان^(١) (على حد ما قاله بعض الشراح عام ١٩٦٠) .

وقد عرض رسل صورة لنظرية الأوصاف لأول مرة عام ١٩٠٥ في مقال نشره في مجلة « مايند » بعنوان « في الدلالة » (وأعيد نشر المقال في « المنطق والمعرفة ») ، وجاء في « برنكيا » ليقدّم عرضاً كاملاً ودقيقاً لها ، وإن كان هذا العرض يفتقر — كما هو الحال في جميع موضوعات الكتاب — إلى التعمق الفلسفي ، وقد عبّر عن نفس هذا العرض بلغة أبسط في « مقدمة للفلسفة الرياضية » ، وقدم في الوقت نفسه تقريباً عرضاً أعمق من الناحية الفلسفية في محاضراته عن « فلسفة الذرية المنطقية » ، وانتج الجوانب المعرفية للنظرية وقدمها في مقال « المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف » (أعيد نشره في « التصوف والمنطق ») ، وفي الفصل الخامس من كتاب « مشكلات الفلسفة » .

وكان لرسل — قبل أن يقدم هذه النظرية — موقف فلسفي من المشكلات التي تعالجها نظريته ، فقد كان في « أصول الرياضيات » واقعيّاً بالمعنى الأفلاطوني ، متأثراً بواقعية مينونج ، ذاهباً إلى القول بأن كل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر ، وكل ما يرد في قضية صادقة أو كاذبة ، وكل ما يعد واحداً فهو « حد » ، وجميع الحدود « موجودة » أو « كائنة » بمعنى ما من المعاني^(٢) ومن الواضح هنا أن مكونات أية قضية لا بد وأن تكون كائنة ، والقضية نفسها كائنة بمعنى ما . وهكذا تكون جميع القضايا وحلودها ، وكل ما يمكن أن يكون موضوعاً للفكر كائنات ، قد لا تكون موجودات فعلية ، إلا أنها على الأقل لا بد وأن تكون كائنة أو لها كيان ، « فالأعداد وآلهة هوميروس والعلاقات والغيلان والأماكن ذات الأبعاد الأربعة لها جميعاً كيان ، لأنها لو لم تكن كائنات من نوع ما لما كان في استطاعتنا أن نقول قضية عنها »^(٣) .

إلا أن مثل هذا الرأي ينطوي على صعوبات كثيرة لأننا قد نفكر في موضوعات غير موجودة ، أو متناقضة ذاتياً ، فلو سامعنا بهذا الرأي لسامعنا بأن مثل هذه الموضوعات

ibid., p. 14.

P. of M., pp. 48-4.

ibid., p. 449.

(١)

(٢)

(٣)

لا بد أن تكون كائنات ، وهذا ما دفع رسل إلى أن يتخلى سريعاً عن مثل هذا الرأي ، ويتنكر لكثير مما سلم به في « أصول الرياضيات » على أساس نظرية الأوصاف .

وهناك نقطة هامة قد تكون هي الأساس وراء رفضه لآرائه التي كان يقول بها ، ويمكن أن نعدها المبدأ الذي يكمن وراء نظرية الأوصاف . وهذه النقطة يمكن أن نسميها « مبدأ الإحساس بالواقع » . وقد ركز رسل على هذا المبدأ في معرض تعليقه على « مينونج » في « مقدمة للفلسفة الرياضية » . ولكي نفهم هذا المبدأ نقف قليلاً عند فهمه لآراء « مينونج » الذي كان رسل في يوم ما متابعاً له في افتراض أن كل ما يمكن أن نفكر فيه له « كيان » حتى الموضوعات التي لا يمكن أن تكون موجودة .

في مقال « في الدلالة » انتقد رسل نظرية « مينونج » - وكذلك فريجة . والواقع أن نقده لمينونج كان في الوقت نفسه نقداً لآرائه هو التي كان يأخذ بها في « أصول الرياضيات » . فيشير إلى أن نظريته - التي يعرضها في هذا المقال - تُرد جميع القضايا التي تقع فيها الجمل الدالة إلى الصورة التي لا تظهر فيها هذه الجمل^(١) ، ويقرر أن هذا الرد لا يمكن تجنبه ، لأننا لو لم نقم به لكانت الجمل الدالة تقوم لمكونات أصيلة للقضايا التي تقع في صياغاتها اللغوية ، ولوقعتنا في الأخطاء التي وقعت فيها نظرية « مينونج » التي تقرر - فيما يقول رسل - إن أي جملة صحيحة دالة من الناحية النحوية إنما تقوم « لموضوع » . وعلى ذلك فإن « الملك الحالى لفرنسا » و « المربع المستدير » وغيرهما هي موضوعات أصيلة . ومن المسلم به أن مثل هذه الموضوعات ليست « كائنة » ، إلا أنها مع ذلك مفترضة كموضوعات^(٢) .

ويتخذ رسل هذا الرأي فيرى أن من العسير أن نأخذ به ، إلا أن الاعتراض الرئيسي عليه هو أن افتراض مثل هذه الموضوعات يؤدي إلى كسر قانون التناقض لأننا لو سلمنا بهذا الرأي لسلمنا بأن ملك فرنسا الحالى موجود وهو أيضاً غير موجود ، وأن المربع المستدير

(١) ترجمنا اللفظ الإنجليزي phrase إلى اللفظ العربي « جملة » ولفظ sentence إلى اللفظ « عبارة » . فسوف نتحدث عن « مؤلف ويشرل » - مثلاً على أنها « جملة وصفية » أو « جملة دالة » ، وعن « مؤلف ويشرل » هو سكوت « على أنها « عبارة وصفية » .

مستدير وغير مستدير . . . إلخ . وهذا أمر لا يطاق وأن أى نظرية تتجنب هذه النتيجة لا بد وأن تكون مفضلة^(١).

ولا يهمنا هذا النقد في حد ذاته ، بل ما يهمنا هو أن نسأل عن المصدر الذى يؤدي إلى افتراض كائنات غير واقعية . لقد جاء ذلك — فيما يعتقد رسل — من أن المناطق قد انخدعوا بالنحو ، واعتبروا الصورة النحوية مرشداً أوثق في التحليل مما هى عليه في الحقيقة ، وفاتهم أن يدركوا أهمية الاختلافات في الصورة النحوية ، فالقول « قابلت أحمداً » والقول « قابلت رجلاً » يعبران — من الناحية التقليدية — عن قضيتين من نفس الصورة ، إلا أنهما في واقع الأمر من صورتين مختلفتين تماماً ، فالأولى تسمى شخصاً فعلياً هو « أحمد » ، بينما الثانية تتضمن دالة قضية ، وتصبح عند تحديدها « الدالة « قابلت س ، و س إنسانى » صادقة أحياناً »^(٢).

إننا حينما نعالج القضايا وإنما نعالج الرموز أولاً ، فإذا ما نسبنا مغزى لمجموعة من الرموز ليس لها مغزى فنسضطر إلى التسلم بموضوعات غير واقعية . فحينما نقول « أنا قابلت وحيد قرن ما » فإن الألفاظ مجتمعة تكون قضية ذات مغزى ، ولفظ « وحيد القرن » لها بنفسها مغزى مثل لفظ « رجل » ، إلا أن « وحيد قرن ما » لا تشكل مجموعة تابعة لها معنى في حد ذاتها فإذا ، ما نسبنا خطأ معنى لـ « وحيد القرن » لوجدنا أنفسنا نركب ظهر « وحيد القرن » ، ولكننا أمام مشكلة إمكان أن يوجد مثل هذا الشيء في عالم لا يوجد فيه « وحيد القرن »^(٣).

إن الافتقار إلى جهاز دوال القضايا هو الذى أدى — في اعتقاد رسل — بكثير من المناطق إلى النتيجة القائلة بأن هناك موضوعات غير واقعية . وهكذا راح « مينونج » يقرر أن في إمكاننا أن نتحدث عن « الجبل الذهبى » و « المربع المستدير » وهكذا ، وفي

ibid., p. 54.

(١)

إلا أن « جرام » يعارض هذا النقص ولا يرى أن « مينونج » ينهب هذا المنهب . انظر

Gram M.S., "Ontology and the Theory of Description, Essays on Bertrand Russell, pp.

128-9

I.M. ph., p. 168.

(٢)

ibid., p. 170.

(٣)

إمكاننا أن نقوم بعمل قضايا صادقة تكون مثل هذه الكائنات موضوعات لها ، ومن ثم فلا بد أن تكون لها نوع من الكيان المنطقي ، وإلا لكانت القضايا التي ترد فيها فارغة من المعنى ^(١) ، فكون هذه المجموعات ترد كموضوع في القضايا فلا بد أن يكون لها كيان ، « أنا أفكر إذن فأنا موجود » ليست أكثر وضوحاً من « أنا موضوع القضية إذن فأنا موجود » ، على أن يؤخذ الوجود هنا بمعنى الكيان ، أو الكينونة وليس الوجود الفعلي ^(٢) .

ولا شك أن الإنسان يشعر بغلظة هذا القول ، لأن الواقع ليس فيه مثل هذه الكائنات غير الواقعية ، فكيف يمكن أن يوجد شيء من هذا القبيل . وهنا نصل إلى معنى ما أطلقنا عليه « مبدأ الإحساس بالواقع » الذي يجب — تبعاً لرسل — أن يوضع موضع الاعتبار في أي معالجة لأي مادة موضوع . يقول رسل :

يدول أن في مثل هذه النظريات عجزاً من ذلك الإحساس بالواقع الذي ينبغي أن نحافظ عليه حتى في أكثر الدراسات تجريداً . إن المنطق . . . لا يجب أن يسمح بوحيد القرن بأكثر ما يسمح به علم الحيوان ، لأن المنطق يُعنى بالعالم الواقعي كعلم الحيوان تماماً ولو أنه يُعنى به في ملاحظه الأكثر عمومية وتجريداً . . . إن الإحساس بالواقع أمر حيوي في المنطق ، وكل من يتلاعب به مدعي أن هاملت نوعاً آخر من الواقعة (إلا في خيال شكسبير) إنما يسيء إلى الفكر . فالإحساس القوي بالواقع أمر ضروري للغاية لإجراء تحليل صحيح للقضايا التي تتور حول وحيد القرن والجبال الذهبية ، والمربعات المستديرة وغيرها من الموضوعات الزائفة ^(٣) .

إلا أن لفظ الواقع هنا غامض إلى حد بعيد ، وغالباً ما تكون له استخدامات مختلفة ، فإذا بقصد رسل « بالواقع » ؟ إن رسل — فيما يبدو — يستخدم هذا اللفظ بمعنى قريب من « الوقائع » أو بمعنى أدق « مجموع الوقائع » ، فهو يقول : « حينما أتحدث عن الواقع . . . فأنا أعني كل شيء لا بد لك من ذكره في وصف كامل للعالم ^(٤) » ، ولما كان العالم يحتوي على وقائع ، فإن مجموع الوقائع قد يشكل هنا ما يعنيه رسل بالواقع . وعلى ذلك فإن الإحساس بهذا الواقع — أو ما يطلق عليه رسل أحياناً « غريزة

ibid., pp. 168-9.

O.D., p. 48.

I.M. ph., pp. 169-170.

P.L.A., p' 224.

ibid., p. 182.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

الواقع»^(١) هو ما كان في ذهنه حينما تنكر لآرائه المتقدمة ، وانتقد نظرية «مينونج» التي سمحت — في اعتقاده — بالموضوعات اللاواقعية ، وجاء بنظرية الأوصاف ليحقق هذا الإحساس بالواقع (والمفروض أيضاً أنه يحقق ذلك في بقية نظرياته) وقال مؤكداً : « وخضوعاً للإحساس بالواقع فإننا في تحليلنا للقضايا سوف نصر على ألا نسمح بشيء « غير واقعي »^(٢) ، وهنا قد يخطر على الذهن سؤال هام هو : هل راعى رسل هذا المبدأ في فلسفته ؟ سؤال يحتاج لوقفة أطول مما يحتمله الموضوع هنا ، ولكننا سنحاول تقديم إجابة مختصرة عنه فيما بعد .

والآن نستطيع أن نتقدم لشرح نظرية الأوصاف المحددة ، ولعلنا قد أشرنا في حديثنا عن « القضايا العامة » إلى الأوصاف غير المحددة وإن لم نكن قد استخدمنا هذا الاسم . ومع ذلك فسوف نشير إليها هنا بوجه عام إلى معنى الأوصاف عموماً ، ثم نتحدث بشيء من التفصيل عن الأوصاف المحددة .

إن نظرية الأوصاف ببساطة طريقة لتحليل القضايا (أو العبارات) التي ترد فيها جمل وصفية ، وتهدف هذه النظرية إلى استبعاد مثل هذه الجمل التي ليست بأسماء حقيقية ، وبالتالي استبعاد الكائنات غير الواقعية . ولو صح ذلك لكان لهذه النظرية هدف مزدوج وهو تمييز الصور المنطقية للقضايا عن الصور النحوية ، وهو هدف رئيسي في فلسفة المنطق عند رسل ، وأبعاد الكائنات الزائفة تلك التي لا نكون على معرفة بها في حد ذاتها . وبهذا المعنى ترتبط نظرية الأوصاف بشكل متسق وبقية أجزاء فلسفته اللغوية والأنطولوجية ، وبالقاعدة الكبرى في هذه الفلسفة أعني قاعدة نصل أوكام .

والأوصاف جمل على إحدى الصورتين : « كذا وكذا so-and-so » و « الكذا وكذا » (في المفرد) the so-and-so ، وتسمى الصورة الأولى بالوصف غير المحدد definite description والثانية الوصف المحدد definite description ومن أمثلة النوع الأول : « رجل ما » « بعض الرجال » ، « أى رجل » ، « جميع الرجال » « كل الرجال » . ومن أمثلة النوع الثاني : « الملك الحالي لإنجلترا » ، « الملك الحالي لفرنسا » ، « مركز كتلة النظام الشمسي في اللحظة الأولى من القرن العشرين » . « مؤلف ويثرلي » ... ويطلق رسل

على أمثال هذه الجمل اسم « الجمل الدالة^(١) » . أو « الجمل الوصفية » . ولنقف الآن قليلاً عند النوع الأول .

لتفرض أنني قلت « قابلت رجلاً » ، فما الذى أقرره حين أقول هذا القول ؟ فلنسلم أن تقريرى صادق ، وأننى فى الواقع قابلت محمداً ، فمن الواضح أن ما أقرره « ليس » هو « قابلت محمداً » ، فقد أقول « قابلت رجلاً ولكنه ليس محمداً » ، فإننى فى هذه الحالة لا أناقض نفسى مع أنني أكذب ، ومن أتحدث إليه يفهم ما أقوله حتى ولو كان شخصاً غريباً ولم يسمع قط عن محمد^(٢) .

بل قد نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول أن محمداً ليس هو وحده الذى لا يدخل فى قولى ، بل لا يدخل فيه أى إنسان فعلى ، ويصبح ذلك أكثر وضوحاً إذا كان القول كاذباً ، إلا أن القول يظل له مغزى — مع أنه لا يمكن أن يكون صادقاً — حتى ولو لم يكن هناك أى إنسان فعلى . فلو قلت « قابلت وحيد القرن » أو « قابلت ثعبان البحر » لكان لهذين التقريرين مغزى بشكل كامل إذا ما عرفنا ماذا يكون وحيد القرن و ثعبان البحر من خلال ما تقدمه المعاجم من تعريفات لهذين الحيوانين الخرافيين . وعلى ذلك فما يدخل فى القضية ليس إلا مفهوم « وحيد القرن » أو « ثعبان البحر » وليس هناك وراء ذلك شىء غير واقعى يسمى « وحيد القرن » ، وآخر يسمى « ثعبان البحر » . وإذن ما دام القول « قابلت وحيد القرن » يحمل معنى — مع أنه كاذب — لكان من الواضح أن هذه القضية إذا ما حلت تحليلاً صحيحاً لما وجب أن تحتوى على مكون هو « وحيد القرن » ، مع أنها تحتوى على مفهوم « وحيد القرن »^(٣) .

ولكن كيف يتم تحليل القضايا المحتوية على أوصاف غير محددة ؟ والجواب على ذلك هو أن هذا التحليل يتم — فى اعتقاد رسل — باللجوء إلى جهاز دوال القضايا . فلو أردنا أن نقول قولاً عن « كذا وكذا » فإننا نقوله فى الواقع عن الموضوعات (أو القيم) التى لها الخاصية ه ، أى عن الموضوعات التى تكون دالة القضية ه س صادقة بالنسبة لها ، فلو كانت « كذا وكذا » هى « إنسان » مثلاً ، لكانت ه س هى « س إنسانى » ، وهذا

O.D., p. 41.

(١)

I.M. ph., pp. 167-8.

(٢)

ibid., p. 168.

(٣)

يعني أن تقرير شيء عن الإنسان سوف يكون تقريراً عن القم المتعددة التي لها الخاصية هـ ،
 أما إذا أردنا أن نقرر أن « كذا وكذا » له خاصية ما ، لكان ذلك يعني أن هناك موضوعاً أو
 أكثر من الذي له الخاصية هـ — التي هي كذا وكذا — له أيضاً خاصية أخرى ط . ومن الواضح
 هنا أن القضية القائلة أن كذا وكذا له الخاصية ط « ليست » من الصورة ط س (التي
 قد تعني قابلت رجلاً) ، لأنها لو كانت كذلك لكانت كذا وكذا متطابقة مع س ،
 وبالتالي لكانت الجملة الوصفية تعني موضوعاً ، وهذا ما يريد رسل أن يتجنبه ، وعلى ذلك
 فإن القول بأن موضوعاً ما له الخاصية هـ له الخاصية ط يعني أن التقرير الخاص
 بـ هـ س ، ط س ليس كاذباً دائماً^(١) .

ومن المهم هنا أن نلاحظ أن الوصف في مثل هذا التحليل لم يعد ظاهراً ، حيث أنه
 قد اختفى تماماً بكل ما يثيره من مشكلات أنطولوجية . وعلى ذلك يقرر رسل أن « القضايا
 التي تكون عن « كذا وكذا » بشكل دقيق لا تحتوي — حين يتم تحليلها تحليلًا صحيحاً —
 على أي مكون تمثله هذه الجملة ، وهذا هو السبب في أن مثل هذه القضايا قد يكون
 لها مغزى حتى حين لا يكون هناك شيء ما هو كذا وكذا^(٢) ،

هذا هو مجمل تصور رسل للأوصاف غير المحددة أو المبهمة ، وهذا النوع من الأوصاف
 لا يثير صعوبات كبيرة كذلك التي تثيرها الأوصاف المحددة ، وهو موضوعنا
 الأساسي هنا .

لا تختلف الأوصاف المحددة عن الأوصاف غير المحددة إلا في أنها تستلزم « التفرد »
 uniqueness فالقضايا عن « الكذا وكذا » يلزم عنها دائماً القضايا المناظرة عن
 « كذا وكذا » مع إضافة أن ليس هناك أكثر من « كذا وكذا » واحد^(٣) . وعلى ذلك فالتفرقة
 بين النوعين لا تتحدد إلا بالنظر إلى صورة الجملة الوصفية . فلو قلنا « الساكن في لندن »
 لكان وصفاً محددًا ، مع أن هذه الجملة لا تصف في الواقع أي فرد محدد^(٤) .

وأول ما يجب أن نلاحظه في الجملة الوصفية^(٥) هي أنها — في اعتقاد رسل — لا تعني

ibid., p. 171. Fritz, Bertrand Russell's Construction of External World., p. 57. (١)

ibid., p. 171. (٢)

ibid., p. 176. (٣)

P.L.A., p. 244. (٤)

(٥) سنقول الجملة الوصفية لنعني بها الجمل الوصفية المحددة .

بمفردها شيئاً ، مع أنها تساهم في معنى القضية التي ترد فيها . وهذا الأمر هو ما ظل رسل يعده النقطة الأساسية في نظرية الأوصاف . ويقدم على ذلك برهاناً دقيقاً فيقول في « فلسفتي كيف تطورت » :

كانت النقطة الرئيسية في نظرية الأوصاف هي أن الجملة قد تسهم في معنى العبارة دون أن يكون لها أي معنى بمفردها على الإطلاق . وهناك - في حالة الأوصاف - برهان دقيق على هذا : إذا كانت « مؤلف ويقرئ » تعني شيئاً آخر غير « سكوت » . لكانت « سكوت هو مؤلف ويقرئ » قضية كاذبة ، وهذا غير صحيح ، وإذا كانت « مؤلف ويقرئ » تعني « سكوت » لكانت « سكوت هو مؤلف ويقرئ » تحصيلي حاصل ، وهذا غير صحيح . إذن « مؤلف ويقرئ » لا تعني « سكوت » ولا أي شيء آخر - أي « مؤلف ويقرئ » لا تعني شيئاً . وهو المطلوب إثباته (١) .

فالجملة الوصفية - إذن - لا تعني شيئاً بمفردها ، لأنها لو كانت كذلك لأصبحت مكوناً من مكونات القضية ، ولكن الجملة الوصفية ليست مكوناً ، فحين أقول « سكوت هو مؤلف ويقرئ » فيكون من التحليل الخاطئ أن نفترض أن لدينا هنا ثلاثة مكونات هي : « سكوت » و « هو » و « مؤلف ويقرئ » ، فليس « مؤلف ويقرئ » مكوناً من مكونات القضية على الإطلاق ، وليس هناك أي مكون مناظر للجملة الوصفية ، ذلك لأن مكونات القضايا هي نفس مكونات الوقائع المناظرة (٢) . فإذا كان لدينا الجملة الوصفية « المربع المستدير » واعتبرناها مكوناً من مكونات قضية ما ، لكان « المربع المستدير » يدل على موضوع ، والقضية التي ترد فيها هذه الجملة تعبر عن واقعة ، وهذا ما يريد رسل أن يتجنبه . وعلى ذلك فالعبارة الوصفية ليست من مكونات القضية ، وبالتالي فليس لها معنى بمفردها .

وعلى ذلك فإن التحليل الذي يقدمه للأوصاف ليس تحليلاً للجميل الوصفية وحدها ، بل للقضايا التي ترد فيها هذه الجمل ، ولا كانت هذه الجمل لا تعني شيئاً فإن تحليل القضايا الواردة فيها لا بد أن تختفي فيه هذه الجمل ، فحينما يتم تحليل القضية « سكوت هو مؤلف ويقرئ » فإن الجملة الوصفية « مؤلف ويقرئ » سوف تختفي تماماً من هذا التحليل (٣) .

My ph.D., p. 85.; PM. p. 67.

(١)

P.L.A., p. 248,

(٢)

I.M, ph.D. p. 127.: P.L.A., p. 241.

(٣)

وإذا كان رسل يعتبر النقطة السابقة هي النقطة الرئيسية في نظرية الأوصاف ، فهناك نقطة أخرى لا تقل عنها أهمية وهي أن الجمل الوصفية ليست أسماء ، فمن الخطأ — تبعاً لرسل — أن نقول أن القضية « سكوت هو مؤلف ويقرئ » تقرر أن « سكوت » و « مؤلف ويقرئ » إسمان لنفس الموضوع . ويمكن أن نلتبس عند رسل عدة أسباب على ذلك .

١ — الاسم رمز بسيط يكون معناه شيئاً يمكن أن يرد كموضوع ، أى أنه يعين « جزئياً » من الجزئيات أو « فرداً » من الأفراد . أما العبارة الوصفية « مؤلف ويقرئ » فليست رمزاً بسيطاً ، بل هي رمز مركب يشتمل على أجزاء هي رموز ^(١) ، فهي تشتمل على ألفاظ محددة المعنى . وهذه الألفاظ هي التي تحدد معنى « مؤلف ويقرئ » بالمعنى الوحيد الذي يكون فيه لتلك العملية أى معنى ^(٢) . وهذا الأمر لا يكون بالنسبة « لسكوت » لأنك حينما تحدد معنى جميع الألفاظ في اللغة فإنك لا تقدم أى شيء عن تحديد « سكوت » ، وبعبارة أخرى لو كنت تفهم اللغة العربية لكان في إمكانك أن تفهم معنى الجملة « مؤلف ويقرئ » حتى ولو لم تكن قد سمعتها من قبل ، بينما لا يمكنك أن تفهم معنى « سكوت » ما لم تكن قد سمعت اللفظ من قبل ، لأن معرفة معنى اللفظ إنما هو معرفة ما ينطبق عليه هذا اللفظ ^(٣) .

فالاسم لا يمكن أن يرد في قضية ويكون له مغزى ما لم يكن هناك شيء يسميه ، بينما الجملة الوصفية يمكن أن ترد دون أن يكون هناك شيء مناظر لها في الواقع ^(٤) .

ibid., p. 173. P. L.A., p. 244.

(١)

ونلاحظ هنا أن رسل يتجاهل مشكلة خاصة بالجزئيات والأسماء ، فالجزئيات مع أنها تقبل مزيداً من التحليل يأخذها هنا على أنها جزئيات وحسب أو « أفراد نسبية » ، وأيضاً الأسماء يأخذها بوصفها « أسماء أعلام نسبية » ، فإن « سكوت » مع أنه ليس « اسم علم » بالمعنى اللغوي ، إلا أنه يأخذه في هذه النظرية على أنه اسم حقيقي . انظر في ذلك (I.M. Ph., p. 174) .

(٢) على الرغم من الطريقة الفاضحة التي صاغ بها رسل عباراته هذه ، إلا أنها تميل إلى أن تقرر أن للجملة الوصفية معنى « ما » ، ولو صح ذلك لتعارض ذلك مع إصراره على أن مثل هذه الجملة لا تعني شيئاً مفرداً ، إذ أنه يقول هنا أن معناها يتحدد بالألفاظ المؤلفة لها . إلا أن رسل — كما سنعرف فيما بعد — يستلزم لفظ « المعنى » بالنسبة لعبارة الوصفية بشكل مختلف وخاص به ، وهي أن الجمل الوصفية لا تسمى « شيئاً » .

P.L.A., p. 244.

(٣)

My ph. D., p. 84.

(٤)

إن غياب هذا الفارق بين الاسم والجملة الوصفية هو الذى أدى « بمينونج » إلى نظريته التى أشرنا إليها .

٢- وسبب آخر للتمييز بين اسم العلم والوصف يتعلق بصدق القضية « سكوت هو مؤلف ويشرلى » . فلو كان « سكوت » و « مؤلف ويشرلى » اسمين لنفس الشخص لكان صدق القضية متوقفاً على أن يكون « سكوت » « يسمى مؤلف ويشرلى » ، ولو كان الأمر كذلك لصدقت القضية حتى ولو كان شخص آخر هو الذى كتب ويشرلى ، وإذا لم يكن أحد قد أطلق عليه هذا الاسم لكانت القضية كاذبة حتى ولو كان قد كتب هذا الكتاب ، وعلى ذلك فالقضية « سكوت هو مؤلف ويشرلى » ليست قضية عن « الأسماء » مثل « نابليون هو بوتابرت » ، وهذا ما يفسر المعنى الذى تكون فيه الجملة « مؤلف ويشرلى » مختلفة عن اسم العلم (١) .

٣- إن الإسم كما هو واضح هو ما يسمى به شخص من الأشخاص ، وهو تعسفى تماماً ، فليس فى طبيعة الأشخاص ما يجعل من الضرورى أن يسمى كل شخص باسم بعينه دون غيره من الأسماء ، أما « سكوت » فقد كان « مؤلف ويشرلى » فى وقت لم يكن أحد يسميه بهذه الطريقة ، بل حين لم يكن أحد قد عرف ما إذا كان هو سكوت أم غيره ، فكونه مؤلف ويشرلى كان واقعة فيزيقية ، وهى أنه جاس على مكتبه وكتبه بيده ، ولم تكن لهذه الواقعة علاقة بما كان يسمى به ، وهذا أمر ليس تعسفياً بأى حال من الأحوال ، فليس لنا الخيار فى أن نسميه مؤلف ويشرلى أو لا نسميه ، لأنه فى واقع الأمر اختار أن يكتب هذا الكتاب ، وهذا ما يفسر كيف أن « مؤلف ويشرلى » شئ مختلف تماماً عن الاسم (٢) .

٤- وهناك حجة صورية يقدمها للتمييز بين الاسم والجملة الوصفية تقوم على التفرقة بين معنيين للفظ « يكون » أو « هو » ؛ فلفظ « يكون » الذى يرد فى العبارة « سكوت هو مؤلف ويشرلى » يعبر عن الهوية ، أى « الكائن الذى يسمى سكوت متطابق مع مؤلف ويشرلى » ، ولكن حين أقول « سكوت يكون فانياً » فإن « يكون » هنا تعبر عن الحمل

وهو مختلف تماماً عن « يكون » الخاصة بالهوية . والآن فإننا إذا استبدلنا « بمؤلف ويقرئ » في القضية « سكوت هو مؤلف ويقرئ » إسمها ما وليكن « ح » لأصبحت القضية هي « سكوت هو ح » ، فإذا كان ح إسم لشخص آخر غير سكوت لكانت القضية كاذبة ، وإذا كان يعنى « سكوت » لأصبحت القضية تحصيل حاصل . وهكذا لا يكون لدينا سوى هذين الاحتمالين ، فإذا كانت ح إسم لكانت القضية « سكوت هو ح » إما كاذبة أو تحصيل حاصل ، إلا أن قضيتنا ليست أيا من هذين الاحتمالين ، وعلى ذلك فقضيتنا ليست من الصورة « سكوت هو ح » حيث ح إسم^(١) . وعلى ذلك فالقضية المشتملة على وصف لا تكون متطابقة مع ما تصبغ عليه حين نستبدل بالوصف اسماً حتى ولو كان الاسم يسمى نفس الموضوع الذى يصفه الوصف^(٢) .

والآن لننظر في الطريقة التى يتم بها تحليل القضايا المشتملة على جمل وصفية مثل « مؤلف ويقرئ هو سكوت » .

من الواضح أن هذه القضية لا تكذب إلا :

- ١ - إذا لم يكن ويقرئ قد كُتِب على الإطلاق ، أو
- ٢ - إذا كان قد كتبه أكثر من شخص واحد ، أو
- ٣ - إذا كان قد كتبه شخص غير سكوت .

وعكس ذلك يؤدى إلى صدق القضية ، أى تكون « مؤلف ويقرئ هو سكوت » صادقة إذا صدق

١ - أن ويقرئ مكتوب بالفعل ، و

٢ - كتبه شخص واحد فقط ، و

٣ - هذا الشخص هو سكوت .

وعلى ذلك يكون تحليل قضيتنا على الوجه التالى : أن شخصاً واحداً وواحداً فقط

كتب ويقرئ وهذا الشخص هو سكوت^(٣)

ibid., pp. 245-6.

(١)

I.M. ph., p. 174.

(٢)

I.M. ph., p. 176 PM, p. 68 O.D., p. 51 P.L.A., p. 249.

(٣)

وعلى ضوء ذلك تستطيع تفسير المثال الذى يقدمه رسل لتحليل القضية « مؤلف ويقرى كان إسكتلديا » ، وهذه يمكن تحليلها إلى القضايا التالية :

١ - « س كتب ويقرى » ليست كاذبة دائماً .

٢ - « إذا كان س كتب ويقرى ، وص كتب ويقرى لكان س متطابقاً مع ص » صادقة دائماً .

٣ - « إذا كان س كتب ويقرى لكان س إسكتلديا » صادقة دائماً .
ومعنى هذه القضايا فى اللغة الجارية :

١ - أن شخصاً واحداً على الأقل كتب ويقرى ، و

٢ - أن شخصاً واحداً على الأكثر كتب ويقرى ، و

٣ - أياماً كان الشخص الذى كتب ويقرى فهو اسكتلدى .

فهذه القضايا مجتمعة يمكن أخذها كتعريف لما تعنيه القضية « مؤلف ويقرى كان إسكتلديا » (١) .

ولو شئنا أن نعبر عن هذه القضايا فى صياغة أدق باللغة الرمزية لكتاب « برنكيا وأخذنا س بدلا من « س كتب ويقرى » ، لكانت القضية الأولى على الوجه التالى :

(E س) . . (ه س)

والثانية

ه س . ه ص . G س ، س = ص

ونلاحظ هنا أن الأولى تقرر أن هناك موضوعاً واحداً « على الأقل » يحقق ه س . وتقرر الثانية أن هناك موضوعاً واحداً « على الأكثر » يحقق ه س ، وهاتان القضيتان معاً تكافئان

(> E) : ه س . ≡ س . س = >

أما القضية الثالثة فتحتاج إلى دالة أخرى تقرر خاصية ما بالنسبة إلى ج .
(« إسكتلندي » في مثالنا) ولنرمز لهذه الخاصية بالرمز ط ، وبذلك يكون التعبير
الكامل عن قضيتنا « مؤلف ويشرلي كان إسكتلنديا » بالصورة التالية :

$$(> E) : \text{ ه س } . \equiv \text{ س } . = > : \text{ ط } >$$

أى أن « هناك موضوعا ج بحيث تكون ه س صادقة في حالة واحدة فقط وهي
حينما يكون س هو ج ، ج ط » (١) .

ومن المهم هنا أن نلاحظ أن « الجملة الوصفية » قد اختفت تماماً عند تحليلنا
للقضية . ولزيادة هذه النقطة إيضاحاً نقول أن التحليل الدقيق للقضية « مؤلف ويشرلي
هو سكوت » كما هو واضح - هو « ليس من الكاذب دائماً بالنسبة ل س أن س كتب
ويشرلي ، ومن الصادق دائماً أنه إذا كان س كتب ويشرلي وص كتب ويشرلي لكان
ص متطابقاً مع س ، وأن سكوت متطابق مع س » (٢) فالجملة الوصفية لم تعد
تظهر في هذا التحليل مما يدل على أنها ليست مكوناً من مكونات القضية ، وكذلك
حينما نحلل « مؤلف ويشرلي موجود » نجد أنها تعنى « هناك كائن ما > بحيث أن « سكوت
كتب ويشرلي » تكون صادقة حين يكون س هو > ، وكاذبة حين لا يكون س هو
> (وفي التعبير الرمزي نلاحظ أن القضية المكافئة للقضية الأولى والثانية تعنى نفس هذه
القضية) ، ونلاحظ هنا أن « مؤلف ويشرلي » كمكون قد اختفى تماماً ، لأننا هنا
لا نقول شيئاً عن مؤلف ويشرلي ، بل في مقابل ذلك نتقن معالجة دوال القضايا .
وبهذه الطريقة تختفي « مؤلف ويشرلي » . وهذا هو السبب في أن من الممكن أن نقول
بشكل يحمل مغزى « مؤلف ويشرلي لم يكن موجوداً » ، وما كان ذلك ممكناً لو كان
« مؤلف ويشرلي » مكوناً من مكونات القضية التي ترد في تعبيرها اللفظي الجملة
الوصفية (٣) .

هذه هي الطريقة التي يتم بها - عند رسل تحليل أية قضية ترد فيها جملة وصفية .

PM, p. 68. ch. I.M. ph. pp. 177-8.

(١)

O.D., p. 51.

(٢)

P.L.A., p. 250.

(٣)

ولكن هناك نقطة هامة في نظرية رسل عن الأوصاف ، وهي التمييز بين ما أطلق عليه «الورود الابتدائي» primary occurrence والورود الثاني secondary occurrence . وعلى الرغم من عدم وضوح هذا التمييز - عند رسل - بالقدر الذي يمكن فهمه بشكل دقيق ، إلا أنه يبدو مع ذلك هاماً على الأقل بالنسبة للقضايا التي ترد فيها أوصاف لا تدل على شيء . ففى «مقالة المتقدم «في الدلالة» يقدم هذا التمييز لحل بعض المشكلات التي يعتبرها محكما لاختبار كفاءة أية نظرية عن الأوصاف ، ومن بين هذه الصعوبات صعوبتان متصلان مباشرة بهذا التمييز هما (١) :

١ - إذا كانت ا متطابقة مع ب فإن كل ما يكون صادقاً على إحداهما يكون صادقاً بالنسبة للأخرى ، ويمكن لأى واحدة منهما أن تحل محل الأخرى في أى قضية دون أن يغير ذلك من صدق القضية أو كذبها ، والآن فإن جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو مؤلف ويقرئ ، وفى الواقع «كان» سكوت هو مؤلف ويقرئ ، وبالتالى يكون فى إمكاننا أن نستبدل «سكوت» بـ «مؤلف ويقرئ» وبذلك فإننا نبرهن على أن جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو سكوت ، إلا أن ذلك لم يكن اهتمام جورج الرابع .

٢ - إن القول بأنه إما أن تكون «اهى ب» أو «اليس ب» لا بد - حسب قانون الثالث المرفوع - أن يكون صادقاً ، وبالتالى فالقول بأن «الملك الحالى لفرنسا أصلح» أو «الملك الحالى لفرنسا غير أصلح» لا بد أن يكون صادقاً ، إلا أننا لو أحصينا جميع الأشياء الصلحاء وجميع الأشياء غير الصلحاء لما وجدنا الملك الحالى لفرنسا فى أى قائمة من القائمتين . ومن المحتمل أن يستنتج الهيجليون المولعون بالتأليف أنه كان يلبس شعراً مستعاراً .

بالنسبة للصعوبة الأولى نلاحظ أن رسل يريد أن يمنع استدلال أن جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو سكوت من القول بأن جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو مؤلف ويقرئ ، يقول رسل :

إننا حين نقول أن « جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو مؤلف ويثربل » فإننا نعني عادة أن « جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان رجل واحد وواحد فقط هو الذي كتب ويثربل وكان سكوت هو ذلك الرجل » ، إلا أننا « قد » نعني أيضاً أن « هناك رجلاً واحداً وواحداً فقط كتب ويثربل ، وأراد جورج الرابع أن يعرف ما إذا كان سكوت هو ذلك الرجل » ففي المعنى الأخير فإن (الجملة الوصفية) مؤلف ويثربل « يكون لها ورود « ابتدائي » وفي الأول ورود « ثانوي » ، ويمكن التعبير عن المعنى الأخير بالقول « أراد جورج الرابع أن يعرف - فيما يتعلق بالرجل الذي كتب في الواقع ويثربل - ما إذا كان هو سكوت » ، وقد يصدق ذلك مثلاً لو كان جورج الرابع قد رأى سكوت عن بعد وسأل « أذلك هو سكوت » ، ويمكن تعريف الورد الثانوي . . . على أنه ورود ترد فيه الجملة في قضية ق التي تكون مجرد مكون من مكونات القضية التي تعالجها والاستدلال يسرى على ق وليس على القضية المعنية بأكملها (١) .

ويمكن أن تخرج من هذا النص بأننا لا نستطيع أن نستبدل بمؤلف ويثربل « سكوت » إلا إذا كان للجملة الوصفية « مؤلف ويثربل » ورود ابتدائي ، وعلى ذلك فلو فسرنا القول الغامض « أراد جورج الرابع أن يعرف ما إذا كان سكوت هو مؤلف ويثربل . بالمعنى الذي يكون فيه للجملة الوصفية « مؤلف ويثربل » الورد الثانوي لما أمكن أن نستدل على أن « جورج الرابع أراد أن يعرف ما إذا كان سكوت هو سكوت » (٢) .

وهذا التمييز يساعدنا أيضاً على معالجة مسألة ما إذا كان الملك الحالي لفرنسا أصلاً أم غير أصلح . يساعدنا وبوجه عام على معالجة الوضع المنطقي للجملة الوصفية التي لا تدل على شيء . فلو كانت ح عبارة وصفية ، ولتقل أنها « الحد الذي له الخاصية ف » ، لكانت « ح » إذن لها الخاصية ه تعني « حدًا واحداً وواحداً فقط له الخاصية ف » ، وإن هذا الحد له الخاصية ه ، فإذا كانت الخاصية ف لا تنتمي إلى أي حد أو إلى حدود عديدة ، لكانت الدالة « ح لها الخاصية ه » كاذبة لجميع قيم ه . وعلى ذلك فإن « الملك الحالي لفرنسا أصلح » كاذبة بالتأكيد ، و« الملك الحالي لفرنسا غير أصلح » تكذب إذا كانت تعني « هناك كائن ما هو الملك الحالي لفرنسا وليس أصلاً » ، ولكنها تصدق إذا كانت تعني « من الخطأ القول بأن هناك كائناً ما هو الآن ملك فرنسا وهو أصلح » ، أي أن « الملك الحالي

O.D., p. 52.

(١)

Gassir, Ch. E., "Russell's Distinction between the Primary and Secondary Occurrence (٢)

of Definite Description", *Essays on Bertrand Russell*, p. 274.

لفرنسا غير أصلع ، تكذب إذا كان للجملة « ملك فرنسا » ورود ابتدائي ، وتصديق إذا كان ورودها ثانويًا . وعلى ذلك فجمع القضايا التي يكون فيها للجملة « ملك فرنسا » ورود ابتدائي كاذبة . وإنكار مثل هذه القضايا يكون صادقاً ، وبذلك نهرب من النتيجة القائلة بأن لملك فرنسا شعراً مستعاراً^(١) .

إن هاتين الصعوبتين تشيران بوضوح إلى أهمية هذا التمييز عند رسل ، فالتمييز بين الورد الابتدائي والورد الثانوي يقدم لنا في الصعوبة الأولى مبدأ الاستبدال ، وفي الثانية يؤثر على قيمة صدق العبارة التي ترد فيها الجملة الوصفية ، على الأقل بالنسبة للحالات التي لا تدل فيها الجملة الوصفية على شيء ، وهذا يعني أن المهم أن نعرف ما إذا كان للجملة الوصفية ورود ابتدائي أو ثانوي ، ولسوء الحظ فإن التعريفات التي يقدمها رسل بغية التمييز بينهما لا تمدنا — كما لاحظ جاسين بمثل هذا المعيار^(٢) . فحديث رسل عن هذا التمييز في المثال السابق لم يكن واضحاً وهو كذلك أيضاً في كتاباته الأخرى مثل « برنكييا » و« مقدمة للفلسفة الرياضية » و« فلسفة الذرية المنطقية » وفي « مقدمة للفلسفة الرياضية » يقدم هذا التمييز على الوجه التالي : يكون للوصف ورود « ابتدائي » حينما تنتج القضية التي يرد فيها من استبدال « س » بالوصف في دالة قضية ما ه س ، ويكون للوصف ورود « ثانوي » حين تكون نتيجة استبدال س بالوصف في ه س لا تقدم سوى جزء من القضية المعنية^(٣) . فالجملة الوصفية « ملك فرنسا الحالي » في القضية « ملك فرنسا الحالي أصلع » ورود ابتدائي وهي قضية كاذبة . وبوجه عام فإن كل قضية لا يصف فيها الوصف شيئاً ، ويكون له ورود ابتدائي هي قضية كاذبة . أما القضية « ملك فرنسا الحالي غير أصلع » فهي غامضة ، فلو أخطنا « س أصلع » ووضعنا « ملك فرنسا الحالي » مكان « س » ثم أنكرنا النتيجة لكان ورود « ملك فرنسا الحالي » ثانويًا ، ولكانت القضية صادقة ، ولكن لو أخطنا « س ليس أصلعاً » ثم وضعنا « ملك فرنسا الحالي » مكان « س » لكان ورود « ملك فرنسا الحالي » ابتدائيًا وتكون القضية كاذبة^(٤) .

O.D., p. 53

Gasson, op. cit., p. 275

I'M ph., p. 179.

ibid., p. 179, ch. PM, pp. 68-9, 182f

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ولعلنا لا نلاحظ هنا اختلافاً كبيراً عما كان رسل قد ذكره في مقاله السابق ، سوى التركيز على أن الجملة الوصفية حين يكون لها ورود ثانوي تكون مجرد جزء من قضية أكبر وذلك على عكس الورد الابتدائي لها . وهذا ما يعبر عنه رسل بصورة أوضح نسبياً في « فلسفة الذرية المنطقية » حيث يقول :

حين أتحدث عن « الورد الابتدائي » فإنني أعني أن ما لديك ليس هو قضية عن مؤلف ويشرك ، واردة كجزء من قضية أكبر من قبيل « اعتقد أن مؤلف ويشرك كان إنسانياً » أو « اعتقد أن مؤلف ويشرك موجود » ، فحين يكون الورد ابتدائياً ، أعني حين لا تكون القضية المعنية مجرد جزء من قضية أكبر ، فإن الجملة التي نعرفها على أنها معنى « مؤلف ويشرك موجود » ستكون جزءاً من تلك القضية . فإذا قلت مؤلف ويشرك كان إنسانياً ، أو شاعراً ، أو اسكتلندياً أو أى شيء ، نقوله عن مؤلف ويشرك بطريقة الورد الابتدائي ، فإن هذا القول عن وجوده هو دائماً جزء من القضية ، وفي ذلك المعنى فإن جميع القضايا التي أكونها عن مؤلف ويشرك تستلزم أن مؤلف ويشرك موجود ، وعلى ذلك فإن أي قول يكون فيه الوصف ورود ابتدائي يستلزم أن يكون الموضوع الموصوف موجوداً^(١) .

ونخلص من هذا كله إلى أن التمييز بين الورد الابتدائي والورد الثانوي للجملة الوصفية يلعب دوراً هاماً في صدق القضية التي يرد فيها الوصف أو كذبها ، وعلى الرغم من أن معيار التفرقة بينهما لم يكن على درجة كافية من الوضوح عند رسل ، إلا أننا قد نستطيع القول بناء على ما قدمناه أن الجملة الوصفية يكون لها ورود ابتدائي حين لا ترد بوصفها جزءاً من قضية أكبر ، ويكون لها ورود ثانوي إذا وردت كجزء من قضية تكون مكوناً من مكونات قضية أكبر . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى — وهي ناحية هامة — فإن ورود الجملة الوصفية وروداً ابتدائياً يستلزم أن يكون الموضوع الموصوف موجوداً ، وصدق القضية التي يرد فيها بهذه الصورة يتوقف على وجود مثل هذا الموضوع ، أما حين يرد بطريقة ثانوية فإن القضية قد تكون صادقة ولو لم يوجد الموضوع الموصوف^(٢) .

ونصل هنا مرة أخرى إلى فكرة الوجود التي يعتقد رسل أن نظريته في الأوصاف قد ألفت الضوء عليها . ومعنى الوجود بالنسبة للأوصاف المحددة لا يختلف عن معناه

بالنسبة للأوصاف المبهمة ، فقد ربط رسل لفكرة الوجود بفكر دالة القضية . ورأى رسل أن الخلط بين الأوصاف وأسماء الأعلام قد أدى إلى أخطاء فاحشة في الميتافيزيقا ، ومن بين هذه الأخطاء ما يتعلق بمسألة الوجود ، فقد وقع في ظن كثير من الفلاسفة أن الأشياء التي توجد محور صفة الوجود على عكس الأشياء غير الموجودة ، وهذا في اعتقاده خطأ سواء أخذنا أنواع الأشياء أو الأشياء الجزئية الموصوفة ، فحينما أقول « وجد هوميروس » فإنني أعني بهوميروس وصفاً ما وليكن مؤلف الأشعار الهوميرية ، وأقرر أن هذه الأشعار قد كتبت بيد رجل واحد ، وهي قضية مشكوك فيها إلى حد بعيد ، ولكن إذا ما أمكنك أن تمسك بتلابيب الشخص الفعلي الذي كتب بالفعل هذه الأشعار (على فرض وجوده) لتقول عنه أنه قد وجد لكنت تقول لغوا ، لأن الأشخاص الموصوفين هم وحدهم الذين يمكن أن يقال عنهم إنهم موجودون بشكل يحمل معنى (١) فالأفراد الذين هم هناك في العالم لا يوجدون ، أو بالأحرى من اللغو أن نقول عنهم إنهم موجودون ، ومن اللغو أن نقول عنهم إنهم غير موجودين ، إذ لا شيء نقوله حين نسميهم ، بل حين نصفهم (٢) .

وهكذا نلاحظ أن ربط رسل لفكرة الوجود بدوال القضايا وعدم جعله صفة للأشياء أو الموضوعات ، بل للأوصاف هو الرأي الذي ناصره دائماً وأصر عليه (٣) . وهو ما يفسر لنا رأيه عن الوجود بوجه عام كما رأينا من قبل .

بقيت أمامنا الآن فكرة نختم بها عرضنا لنظرية الأوصاف ، وهي الجانب المعرفي منها ، فقد أشرنا - في بداية حديثنا عن هذه النظرية إلى أنها لم تكن نظرية منطقية لها أهدافها اللغوية والميتافيزيقية ، بل كانت لها أيضاً وظيفة إبستمولوجية ، وتتجسد هذه الوظيفة فيما أطلق عليه رسل اسم « المعرفة بالوصف » . إذ أنه يميز بين نوعين من المعرفة : المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف . وحسبنا هنا في هذا الموضوع أن نحدد ما يعنيه رسل بهذين النوعين من المعرفة اللذين يتصلان بكثير من نظريات رسل ومبادئه المنهجية (٤) .

P.L.A., p 252.

(١)

ibid., p. 252

(٢)

Inquiry, p. 65 My ph D., p. 85

(٣)

(٤) تناولنا في الباب الأول من هذا البحث الكثير مما يمكن أن يقال عن هذين النوعين ، فقد أشرنا

إلى نوع الكائنات التي لا تعرفها عن طريق الاستدلال ، ونوع الكائنات التي نعرفها بالاستدلال =

المعرفة المباشرة هي تلك المعرفة التي نحصل عليها ، حينما نكون على وعى مباشر « بالشيء المعروف » دون وساطة أى عملية من عمليات الاستدلال وأى معرفة بالحقائق^(١) فشكل المنضدة ولونها وصلابتها ونعومتها أشياء أكون على وعى مباشر بها حينما انظر إلى المائدة وألمسها ، وعلى ذلك فإن « المعطيات الحسية » التي تشكل مظهر منضدتي هي الأشياء التي أكون على معرفة مباشرة بها ، أى الأشياء التي تكون معروفة لى كما هي بطريقة مباشرة^(٢) ، دون أى عنصر من عناصر الاستدلال .

إلا أن هذا المعنى في الواقع ضيق إلى حد كبير لأنه يقصر المعرفة المباشرة على المعطيات الحسية في حين أن المعرفة المباشرة يتسع مداها عند رسل لتشمل أيضاً بعض الكليات (وإن لم يكن بنفس المعنى الذي نعي به الجزئيات) ، فوعينا بالكليات يسمى « تصوراً ذهنياً » conception والكلّي الذي نعيه يسمى مفهوماً (أو تصوراً) concept . فنحن لا نعي وعياً مباشراً البقع الصفراء فحسب ، بل إذا ما رأينا عدداً كافياً من البقع الصفراء وكان لدينا قدر كاف من الذكاء لوعينا الكلّي « أصفر » ، بل ويكون الوعى المباشر أيضاً مشتملاً على العلاقات الكلية مثل فوق وأسفل ، بعد وقبل ، التشابه والرغبة والوعى نفسه^(٣) .

ولكن لو كانت جميع معارفنا محصورة في نطاق ما نعرفه معرفة مباشرة لكانت معارفنا محدودة ، ولكانت أضيق من أن تشتمل على كثير من المعارف الأساسية التي لا بد منها لفهم العالم . ومن هنا تأتي أهمية النوع الثاني من المعرفة وهي المعرفة بالوصف ، تلك التي تمكنتنا من أن نتجاوز حدود خبراتنا الخاصة ، ومعرفة الأشياء التي لا تقع في خبرتنا على الإطلاق^(٤) . وبذلك يتسع مجال معرفتنا ، وتتاح لنا معارف ما كان يمكن أن نعرفها معرفة مباشرة .

= والمعطيات الحسية مثال للنوع الأول ، والموضوعات المادية مثال للثاني ، ونحن هنا لا نهدف إلا لتحديد معنى هذين النوعين ، وخاصة المعرفة بالوصف كما قدمه رسل في كتاباته الأولى ، ويلقى ما ذكرناه في الباب الأول الضوء على بقية التطورات في هذين النوعين ، وهي تطورات لم تكن جوهرية على أية حال .

P. of ph., p. 25.

(١)

ibid., p. 25.

(٢)

K.A.K.D., p. 154.

(٣)

ويجب أن نلاحظ هذا أن رسل يتحدث في وقت كان يقر فيه بالثنائية وبالتالي بالوعى .

P. of ph., p. 32.

(٤)

ويقدم رسل تفسيراً (وإن لم يكن تعريفاً) للمقصود بالمعرفة بالوصف على الوجه

التالى :

. . . يكون الموضوع « معرفة بالوصف » حين نعرف أنه « الكذا وكذا » ، أى حين نعرف أن هناك موضوعاً واحداً لا أكثر له خاصية معينة ، وسنستلزم ذلك توجه عام أننا لا نعرف نفس هذا الموضوع معرفة مباشرة ، فنحن نعرف أن الرجل ذا القناع الحديدى موجود ونعرف قضايا كثيرة عنه ، إلا أننا لا نعرف من يكون ذلك الرجل ، ونحن نعرف أن المرشح الذى يحصل على معظم الأصوات سيكون متخفاً ، وفى هذه الحالة فن المحتمل تماماً أن نكون على معرفة مباشرة (بالمعنى الواحد الذى يكون فيه شخص على معرفة مباشرة بتخصص آخر) بالمرشح الذى سيحصل على معظم الأصوات ، ولكننا لا نعرف من هو بين المرشحين ، أى أننا لا نعرف أية نصية من الصورة « ا هو المرشح الذى سيحصل على معظم الأصوات » ، حسب أن ا هو أحد المرشحين بالتحدد ، وستقول أن ما لديا هو مجرد معرفة وصفية « بالكذا وكذا » حيناً لا نعرف أنه قضية من الصورة « ا هو الكذا وكذا » حيث انتهى نكون على معرفة مباشرة به على الرغم من أننا قد نعرف أن الكذا وكذا موجود ، وبالرغم من أننا قد نكون على معرفة مباشرة بالموضوع الذى هو فى الواقع الكذا وكذا^(١)

وهذا يعنى أن المعرفة بالوصف هى معرفة أن شيئاً معيناً « الكذا وكذا » له خاصية أو خواص معينة ، دون أن نعرف هذا الشيء معرفة مباشرة . وحينما نقول أن الكذا وكذا موجود فإننا نعنى أن هناك موضوعاً واحداً فقط هو الكذا وكذا وليس أكثر من موضوع ، وحينما نقول ا هو الكذا وكذا ، فإننا نعنى أن ا له الخاصية كذا وكذا وليس لأى شىء آخر^(٢) .

وقد لا تكون الأوصاف — فى اعتقاد رسل — على الصورة الصريحة « الكذا وكذا » دائماً مثل « المرشح الذى سيحصل على معظم الأصوات » ، فليس من الضروري أن تكون هذه الصورة هى وحدها معيار الوصف والتمييز بينه وبين الاسم ، وبالتالي تكون معياراً للتمييز بين ما نعرفه مباشرة وما نعرفه بالوصف . فالموضوعات المادية مثل « المنضدة » وأسماء الأعلام عموماً^(٣) ، والألفاظ العامة هى أوصاف على وجه حقيقى . فعرفنى

K.A.K.D., p. 156. P. of ph., p. 29

(١)

ibid., p. 156. P. of ph., p. 29.

(٢)

(٣) لم يكن رسل يستخدم فى شرح نظرية الأوصاف أسماء الأعلام بوصفها أوصافاً .

بالمضادة كموضوع فيزيقي؛ ليست معرفة مباشرة ، بل مستدل عليها مما نعرفه عنها معرفة مباشرة وهو المعطيات الحسية^(١) .

ويمكن أن يقال ذلك بالنسبة لأسماء الأعلام . فلو فرضنا أن هناك قولاً عن « بسمارك » ولنفرض أن هناك شخصاً ما يكون على معرفة بنفسه فإن بسمارك نفسه كان يستخدم هذا الاسم بشكل مباشر ليعين شخصاً جزئياً هو على معرفة مباشرة به . فلو قام بعمل حكم على نفسه ، فلا بد أن يكون هو نفسه مكوناً من مكونات الحكم . فإسم العلم هنا استخدام مباشر بوصفه يقوم لموضوع معين . وليس لوصف ذلك الموضوع . أما لو قام أحد أصدقاء بسمارك بعمل حكم عليه لاختلف الوضع ، لأن ما كان هذا الصديق على معرفة مباشرة به إنما هو معطيات حسية تتعاق (ولنفرض صحة ذلك) يجسم بسمارك وذهنه . فهذا الصديق لا يعرف في الواقع سوى الأوصاف المتعددة التي تنطبق على نفس الكائن ، مع أنه لم يكن على معرفة مباشرة به . أما لو قمنا نحن الذين لا نعرف عن بسمارك سوى بعض المعلومات التاريخية الغامضة بشكل يقل أو يزيد ، إنما نستخدم أوصافاً ، فنحن نعرفه مثلاً بأنه « أول وزير لامبراطورية ألمانيا » ، ولكن لا نكون على معرفة مباشرة به^(٢) .

إلا أن التمييز بين هذين النوعين من المعرفة لا يجعل كلاهما مستقلاً عن الآخر ، إذ أن المعرفة المباشرة هي أساس المعرفة بجميع أنواعها ، وعلى ذلك فلا بد أن تقوم معرفتنا بأكملها على المعرفة المباشرة ، أو بتعبير رسل « أن المعرفة جميعها سواء كانت معرفة بالأشياء أو بالحقائق إنما تقوم على المعرفة المباشرة . كأساس لها »^(٣) وهذا يعني أن المعرفة بالوصف لا بد أن ترتد إلى المعرفة المباشرة وهنا يضع رسل ما يراه « المبدأ الابدستمولوجي الأساسي في تحليل القضايا المتعلقة بالأوصاف وهو :

إن كل قضية يمكننا فهمها لا بد أن تتألف برمتها من مكونات تكون على معرفة مباشرة بها^(٤) .

وحين نقول عن بسمارك أنه « أول وزير لامبراطورية ألمانيا » فإن جميع الألفاظ

P. of ph., p. 26.

(١)

K.A.K.D., p. 155f. P. of ph., pp. 30-2

(٢)

P. of ph., p. 26.

(٣)

K.A.K.D., p. 159. P. of ph., p. 32.

(٤)

تكون مجردة فيما عدا « ألمانيا » ، بل حتى « ألمانيا » قد يكون لها معاني مختلفة بالنسبة للأشخاص المختلفين . فقد تستدعى عند البعض رحلات إلى ألمانيا ، وتكون عند البعض ما تبدو عليه على الخريطة وهكذا . ولكن إذا ما أردنا أن نحصل على وصف نعرف أنه قابل للتطبيق ، لكننا مضطرين عند نقطة معينة إلى تقديم إشارة إلى جزئي تكون على معرفة مباشرة به . ويتضح من ذلك أن الوصف - لكي يكون قابلاً للتطبيق - لا بد أن يشتمل على إشارة إلى جزئي تكون على معرفة مباشرة به إذا كانت معرفتنا عن الشيء الموصوف ليست هي مجرد ما يلزم منطقياً عن الوصف . وعلى سبيل المثال فإن « أكبر الرجال المعمرين » وصف لا بد أن ينطبق على رجل ما ، ولكننا لا نستطيع أن نقوم بعمل احكام عن هذا الرجل تشتمل على معرفة عنه أكثر مما يقدمه الوصف . أما إذا قلنا « كان أول وزير لإمبراطورية ألمانيا سياسياً ماهراً » فإننا لا نستطيع أن نتأكد من صدق حكمننا إلا بالنظر إلى شيء نكون على معرفة مباشرة به ، وعادة ما يكون الشهادة إما عن طريق السمع أو القراءة . وجميع أسماء الأماكن مثل لندن وإنجلترا وأوروبا والأرض والنظام الشمسي يتضمنن بالمثل عند استخدامها أوصافاً تبدأ من جزئية أو أكثر تكون على معرفة مباشرة بها^(١) .

وهكذا يؤكد رسل مبدأه هذا بوصفه مبدأ معرفياً عاماً على أساسه تكون المعرفة المتعلقة بما نعرفه بالوصف يمكن ردها نهائياً إلى المعرفة المتعلقة بما نعرفه معرفة مباشرة^(٢) . إن مبدأ رد المعرفة بالوصف إلى المعرفة المباشرة يذكرنا بمبدأ آخر شبيه به وهو مبدأ البناءات المنطقية الذي به نستبدل بالكائنات غير المعروفة كائنات معروفة ، أو بعبارة أدق نستبدل بالكائنات المستدل عليها البناءات المنطقية . فهناك في الواقع تناظر بين المبدأين بحيث يمكن أن نعتبرهما « صورتين » لحقيقة واحدة وهي أن الأشياء التي لا نكون على معرفة مباشرة بها لا بد من تفسيرها في حدود ما نعرفه بهذه الطريقة .

هذه هي الصورة العامة لنظرية الأوصاف التي تعد بحق هم ما أسهم به رسل في مجال المنطق . والواقع أن هذه النظرية لم تكن لها أهدافها المنطقية واللغوية والمعرفية فحسب بل كانت لها أهدافها الميتافيزيقية أيضاً . حقيقة أن نظرية الأوصاف في حد ذاتها

ibid., pp. 157-8. p. of ph., pp. 30-1.

(١)

P. of ph., p. 32.

(٢)

لم تقم على أساس انطولوجي ، وكان من الممكن ألا تثار فيها المشكلات الانطولوجية ، إذ أنها لا ترتبط بهذه المشكلات بالضرورة ، وعلى ذلك فيمكننا أن نصفها بأنها « محايدة » من هذه الناحية . إلا أن رسل فيما يبدو لم يشأ لها أن تكون « محايدة » ، وفضل أن يثير فيها المشكلات الميتافيزيقية ، وأصبح للنظرية بالصورة التي قدمها لنا جانبها الميتافيزيقي^(١) . إذ كان من بين أهدافها أن نستغني عن افتراض كائنات وهمية ، تلك التي تأتي - في اعتقاده - من تضليل الصورة النحوية للعبارات .

وعلى ذلك فإننا حين نتحدث عن نظرية الأوصاف ونتائجها عند رسل ، قد يكون من الخطأ أن نقول مع « ماكس بلاك » بأنها لم تكن عند رسل سوى « تكنيك للترجمة محايد من الناحية الميتافيزيقية » أو هي مجرد « منهج للترجمة المنطقية يمكن تبريره بشكل مستقل عن ارتباطها بأي نظرية للمعرفة يمكن الجدل حولها^(٢) » مع أن « بلاك » لا يقر بالقول بأن الإجراء المتبع في نظرية الأوصاف هو تعريف ، بل بالأحرى « منهج لإعادة صياغة كل عبارة ترد فيها الجملة (الوصفية) الأصلية^(٣) . ولكننا لا نرى أن إعادة الصياغة لم يكن له من هدف سوى إعادة الصياغة ، وإلا لكان مجهود رسل كله يرفع شعار « التحليل من أجل التحليل^(٤) » ، أو بعبارة أخرى أن مجهوده كله يصول ويحول في عالم من الألفاظ ، ليس له من هدف - إن حالفه التوفيق - إلا أن يصل إلى ترجمات قد تكون أكثر تحديداً ، إلا أنها على وجه اليقين أكثر تعقيداً .

إن رسل حين يقول إن الجملة الوصفية لا تعني شيئاً بمفردها وليست هي كالأسماء تشير إلى مسميات ، و« يعيد صياغة » كل عبارة محتوية على وصف بصورة يختص

(١) انظر في ذلك : زكريا إبراهيم (دكتور) : دراسات في الفلسفة المعاصرة . ص ٢٧٧ ،

Yeton, J.W., *Metaphysical Analysis*, George Allen & Unwin, London, 1968, pp. 149-50.

Black , "Russell's philosophy of Language", *The philosophy of Bertrand Russell*, (٢)
p. 242.

وانظر في ذلك أيضاً .

Gram M.S., "Ontology and the Theory of Description" *Essays on Bertrand Russell*, p.
118f.

Black, op. cit, p. 234.

(٣)

(٤) سوف نناقش ذلك في الفصل الأول من الباب الثالث .

معها هذا الوصف ، فإنه يهدف - من بين ما يهدف إليه - إلى الاستغناء عن الكائنات المفترضة التي يصفها الوصف ، وهي كائنات = سواء كانت موجودة أو غير موجودة - مثل « مؤلف ويثربل » أو « الملك الحالي لفرنسا » - لا تكون على معرفة مباشرة بها ، ولو صح ذلك - وهو في اعتقادنا صحيح - فقد لا نجد غرابة حين يأتي باحث مثل « هربرت هوشبرج » ليقارن بين الدليل الانطولوجي عند « انسيلم » ونظرية الأوصاف عند رسل^(١) أو حين يذهب بعض نقاد رسل إلى حد القول بأن « الهدف الذي يرمى إليه رسل من وراء هذه النظرية ليس فقط القضاء على وجود الله والروح والنفس والضمير الأخلاقي والإرادة ، فإن هذا أمر مفروغ منه عنده وعند غيره من أصحابه ، لكن هدفه الرئيسي . . . هو القضاء على وجود المادة . . . القضاء على وجود مادة الإنسان أو كيانه أو جوهره وشكله الماديين اللذين يعرفه الناس بهما . . . »^(٢)

* * *

وتأتي بهذا إلى نهاية الصورة التي حاولنا تقديمها لفلسفة المنطق واللغة عند رسل وخرية المنطقية عموماً ، ولم يبق أمامنا سوى كلمة قصيرة نقرها تعقيباً على هذا الموضوع وعن بعض المسائل التي أثارناها في عرضنا لها ، لعلها تكمل تلك الصورة ، وتأتي ضوءاً على بعض المشكلات التي أرجأناها إلى هذا الموضوع .

تعقيب :

ونبدأ تعقبنا بمناقشة بعض الانتقادات التي وجهت إلى نظرية الأوصاف التي عرضناها الآن ، إذ أن مثل هذه المناقشة ستأتي ضوءاً أكثر على بعض المسائل التي بدت غامضة في هذه النظرية الهامة في فلسفة رسل بأكملها . وهنا نلاحظ أن معظم الانتقادات قد انصبحت على عدم دقة رسل في استخدام الألفاظ ، وعدم تحديده لها مما أدى إلى صعوبات كثيرة في هذه النظرية . فقد ذهب « ليجيفسكي » إلى أن استخدام رسل للفظ « يكون » استخدام غامض ، خلط فيه بين تحليل عبارة من قبيل « مؤلف

Hochberg, H., "Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Descriptions", (١)

The New Scholasticism, vol. 33 (1959), p. 319-330.

(٢) يحيى هويلي (دكتور) : ماهو علم المنطق ، ص ٨٢ .

ويشرفى يكون سكوت وعبارة مثل « ملك فرنسا الحالى يكون أصلاً » واعتبرها حالتين جزئيتين من دالة القضية « هـ س » ، وبقيت الرابطة فى خلفية التحليل ، مع أن تحديد معنى « يكون » قد يجعل بعض القضايا صادقة وبعضها كاذباً ، وجميع المشكلات التى تتعرض لها نظرية رسل قائمة على مشكلة الرابطة مثل أسماء الأعلام والأوصاف غير المحددة ومعنى الهوية^(١) .

والواقع إننا لا نستطيع من مناقشة « ليجيفسكى » لفظ « يكون » أن نبين حقيقة الصعوبة التى يتعرض لها استخدام هذا اللفظ عند رسل ، وما يقدمه الناقد هو فى حقيقة الأمر نظرية عن الأوصاف قد تختلف عن نظرية رسل قليلاً أو كثيراً ، إلا أنه لم يقدم أدلة على عدم صحة نظرية رسل . اللهم إلا فى عبارات عامة فى ثنايا عرضه لنظريته مما يتعذر معه تبيين الصعوبات الحقيقية عند رسل .

ومن الانتقادات الطريفة على عدم دقة رسل فى استخدام الألفاظ النقد الذى يوجهه « مور » والخاص بغموض لفظ « مؤلف » فى تحليله للقضية « مؤلف ويشرفى إسكتلندى » إلى (٢) هناك شخص واحد على الأقل كتب ويشرفى و (ب) هناك شخص واحد على الأكثر كتب ويشرفى ، و (جـ) أيضاً ما كان الشخص الذى كتب ويشرفى فهو إسكتلندى . فىرى مور أن القضيتين (٢) ، (ب) كاذبتان بلا جدال ، ذلك لعدم استخدام لفظ « مؤلف » استخداماً صحيحاً ، فهما يقرران أن الشخص الذى لم يكتب بيده هذا الكتاب ليس هو المؤلف ، فى حين أن سكوت هو المؤلف حتى ولو لم يكتب ويشرفى بيده ، إذ ربما يكون قد أملاه لشخص آخر هو الذى قام بكتابه بيده . بل حتى ليس من الضرورى أن يكون أملاه ، أو كتبه ليكون هو المؤلف ، فالشاعر الذى كان يعيش فى عصر ما قبل اختراع الكتابة ، وألف قصيدة شعرية أو قصة لم تكتب على الإطلاق ، فلا يقال عنه بدقة أنه قد « كتب » القصيدة أو القصة ، إلا أن هو « المؤلف » بلا شك . وهذا ما يدل على غموض استخدام رسل لمعنى اللفظ « مؤلف »^(٢) .

ويبدو أن رسل قد سلم بصحة هذا النقد حين علق على مور « عجيباً بصره

Lejewski, G., "A Re-examination of the Russellian Theory of Descriptions", op. cit p. 14f. (١)

Moore, G., "Russell's Theory of Description" "The Philosophy of Bertrand Russell", p. 188. (٢)

على تعقب الجوانب الغامضة والاختلافات المدكئة للتفسير ، وأسفاً على عدم حلته في استخدام اللغة الجارية . وقد بدا رسل وكأنه يريد تبرير ذلك بأن نظرية الأوصاف كانت معروضة في « برنكيا » بلغة اصطناعية رمزية لا تحتمل الغدوض واللبس الموجود في أى لغة مستخدمة لأغراض الحياة اليومية^(١) .

إلا أن أخطر هذه الانتقادات هي تلك التي تنصب على الجوانب الرئيسية في تلك النظرية لتحاول تنفيذها حتى تبدو نظرية الأوصاف بعد ذلك وكأنها قائمة على لبس وتناقض . ولعل الصعوبات التي يقدمها « ستراسون » صورة لهذا النوع من النقد ، فقد أوضح « ستراسون » في هجومه المشهور على رسل أنه قد خلط بين العبارات المحتوية على تعبير يستخدم ليدل (أو يذكر أو يشير) على شخص أو شيء جزئي ، والعبارات الوجودية بشكل منفرد (أى التي تتحدث عن فرد بعينه) ، وورط نفسه في صعوبات عن الموضوعات المنطقية ، وعن القيم الخاصة بالتغيرات الفردية ، وهي صعوبات يتعذر التغلب عليها . وقد قاده هذه الصعوبات إلى وضع نظريته المزعجة من الأسماء التي طورها في « بحث في المعنى والصدق » و « المعرفة الإنسانية » ، وهذا الرأي هو أساس نظرية الأوصاف . كما أن رسل - في اعتقاد ستراسون - قد خلط بين المعنى والإشارة . فلو كنت أبحث عن منديل لأمكنني أن أخرج الموضوع الذي أشير إليه من جيبى ، ولكنى لا أستطيع أن أخرج معنى التعبير « منديل » من جيبى ، فلأن رسل قد خلط بين المعنى والإشارة فقد اعتقد أنه إذا كانت هناك تعبيرات ذات إشارة متفردة ، فلا بد أن يكون معناها الموضوع الجزئي الذي تستخدم لتشير إليه ، ومن ثم كانت الخرافة المزعجة لإسم العلم^(٢) . إلا أن ستراسون يؤكد على أن « ليست هناك أسماء أعلام منطقية وليست هناك أوصاف (بهذا المعنى) »^(٣) .

R. to C., p. 690 .

(١)

Strawson, P.I. "On Referring", *Essay on Bertrand Russell*, p. 154.

(٢)

ibid., p. 151.

(٣)

My ph. D., p. 238-245.

وقد تولى رسل الرد على انتقادات ستراسون . انظر

انظر مناقشة رأى ستراسون والرد عليه :

Sellars, w., "Presupposing", *Essays on Bertrand Russell* p. 173-89. Hochberg, H.,

"Strawson, Russell, and the King of France" *Essays on Bertrand Russell*, p. 309-337

ولو شئنا أن نلخص الأساس الذي يقوم عليه هذا النقد لقلنا أن مصدر الصعوبات في نظرية رسل هو أنه اعتقد أن الإشارة إذا وردت لا بد أن يكون لها معنى . وبذلك خلط بين المعنى والإشارة . وهذا النقد شبيه إلى حد كبير بما يذكره « كواين » حين يقول . . . إن الافتقار إلى التمييزات أدى برسول إلى خلط اللامعنى بفشل الإشارة ، فلأن يكون للشيء مغزى sense^(١) هو أن يكون له معنى ، والمعنى هو الإشارة^(٢) .

إلا أن أوضح تعبير عن هذا النقد هو ما قدمه « الان هويت » حيث يأخذ البرهان الذي اعتبره رسل النقطة الرئيسية في نظرية الأوصاف والتي قدم عنها برهاناً دقيقاً ليثبت أن الجملة الوصفية لا تعنى شيئاً ، يأخذ الناقد هذا البرهان ليبرهن بدوره على أن نتيجة رسل لا يمكن أن تلزم عن المقدمات بالصورة التي يقول بها . ولكي نعترض لهذا النقد نعيد هنا نص البرهان الذي قدمه رسل في « فلسفتي كيف تطورت » مع تحديد المقدمات والنتيجة بالصورة التي يحددها بها الناقد يقول رسل :

كانت النقطة الرئيسية في نظرية الأوصاف هي أن الجملة قد تسهم في معنى العبارة دون أن يكون لها أى معنى بمفردها على الإطلاق ، وهناك - في حالة الأوصاف - برهان دقيق على هذا : [١] إذا كانت « مؤلف ويفرل » تعنى شيئاً آخر غير « سكوت » ، لكانت « سكوت » هو مؤلف ويفرل « قضية كاذبة » ، وهذا غير صحيح . [٢] وإذا كانت « مؤلف ويفرل » تعنى « سكوت » ، لكانت سكوت مؤلف ويفرل ، تحصيل حاصل ، وهذا غير صحيح ، [والنتيجة] إذن « مؤلف ويفرل » لا تعنى « سكوت » ، ولا أى شيء آخر - أى « مؤلف ويفرل » لا يعنى شيئاً . وهو المطلوب إثباته^(٣) .

ويأخذ « هويت » هذا البرهان ليقدم برهانه الذي يصفه بأنه « دقيق ومحدد تماماً »^(٤) على أن النتيجة لا تلزم عن المقدمات بهذه الصورة فيرى ما يلي^(٥) .

أولاً : إذا كان لفظ « يعنى » meant يستخدم بمعنى يشير إلى referred to

(١) سوف نترجم هنا اللفظ sense بمعنى مغزى تمييزاً له عن meaning الذي نترجمه بلفظ معنى .

(٢) Quine, "Russell's Ontological Development", *Essays on Bertrand Russell*, pp., 9-10.

(٣) My ph. D., p. 85.

(٤) White, A., "The 'Meaning' of Russell's Theory of Descriptions", *Analysis*, vol. 20(1959-)

1960) P . 8.

(٥) *ibid.*, pp. 8-9.

(كما توحى بذلك آراء رسل بوجه عام) لكانت المقدمة (١) صادقة ، ولكن المقدمة (٢) كاذبة ، وتكون (٢) كاذبة لأن التعبيرين اللذين يشيران إلى نفس الشيء مثل « الرجل ذو القبعة الرمادية » و « آخر من نزل من العربة » (على فرض أنه نفس الشخص) يمكن أن يرتبطا تماماً بالفعل « يكون » الذى يدل على الهوية دون أن ينتج عن ذلك تحصيل حاصل .

ثانياً : إذا كان لفظ « يعنى » يستخدم هنا بمعنى « له معنى sense » (كما يوحى بذلك استخدام رسل للحواصر) لكانت (٢) صادقة ولكن (١) كاذبة ، وتكون (١) هنا كاذبة لأن التعبيرين اللذين لا يكونان مترادفين قد يرتبطان باللفظ « يكون » الدال على الهوية دون أن ينتج عن ذلك قضية كاذبة ، فمن الواضح أن ليس هناك ضرورة لكذب القول أن الرجل ذا القبعة الرمادية هو (يكون) آخر من نزل من العربة لجرد أن التعبير « الرجل ذو القبعة الرمادية » غير مرادف للتعبير « آخر من نزل من العربة » .
وما دامت مقدمتا رسل لا يمكن صدقهما معاً إلا إذا أخذ لفظ « يعنى » بمعنى مختلف في كل منهما ، فإن النتيجة القائلة « مؤلف ويفرلى » لا تعنى شيئاً ، لا يمكن أن تلزم عنهما .

هذا هو مؤدى البرهان الذى يقدمه « هوايت » ضد برهان رسل ، والواقع أنه لو صح ذلك لكان هناك عيب كبير في نظرية الأوصاف ، إلا أننا من الصعب جداً أن نعتقد — على حد قول « بيركنز » — أن رسل بكل دهائه المنطقي يمكن أن يقع في مثل هذا الخطأ الفاحش ، وفي تلك المرحلة المتأخرة من تطوره الفاسدى ^(١) . والواقع أن برهان « هوايت » يقوم على سوء فهم لفكرة « المعنى » كما يستخدمها رسل في حجته بالفعل . فإذا كان « هوايت » قد حصر المعانى المحتملة لهذا اللفظ في اثنين ، أى « الإشارة » و « المغزى » ، فإن رسل لا يستخدم « المعنى » بأى من هذين المعنيين ، بل بمعنى خاص وهو « التسمية » naming ^(٢) .

إن أول ما يجب أن نتحقق منه لتوضيح حجة رسل ، وهو أمر لم يعيه « هوايت »

Perkins, R.K., "On Russell's Allegent Confusion of Sense and Reference," *Analysis*, vol. (١)

32 (1971-1972) p. 46.

ibid., p. 46

(٢)

هو أن الحججة التي وردت في «فلسفتي كيف تطورت» هي مجرد شرح أو تفسير لنفس الحججة التي وردت أصلاً في «برنكيا» قبل ذلك بما يقرب من خمسين عاماً . ومع أن الحججتين غير مختلفتين اختلافاً كبيراً ، إلا أن الحججة المذكورة في «برنكيا» قد وردت في سياق مناقشة الاختلاف بين الأوصاف المحددة وأسماء الأعلام بالصورة التي عرضناها من قبل ، وعلى ذلك فإن قول رسل بأن الأوصاف ليست أسماء هو مفتاح تفسير حججته تفسيراً صحيحاً . ولو أخذنا بهذا المفتاح لا تضح لنا أن نتيجته القائلة بأن « مؤلف ويقرلى » لا تعنى شيئاً ، إنما تعنى ببساطة أن « مؤلف ويقرلى » لا نسمى شيئاً ما دامت ليست اسم علم حقيقى . وهذا يعنى أن نتيجة رسل تستخدم لفظ « يعنى » ليعنى « يسمى » ، وهى ترد بهذا المعنى في كل من (١) ، (٢) . وهكذا لا بد لنا - فيما يقول بيركتر بحق - من تفسير المقدمتين في حجة رسل كما يلي : « (١) إذا كانت « مؤلف ويقرلى » تسمى جزئياً آخر غير الجزئى الذى يسميه « سكوت » لكانت القضية « سكوت هو مؤلف ويقرلى » كاذبة وهذا غير صحيح ، (٢) وإذا كانت « مؤلف ويقرلى » تسمى نفس الجزئى الذى يسميه « سكوت » لكانت القضية « سكوت هو مؤلف ويقرلى » تحصيل حاصل ، وهذا غير صحيح ، إذن فإن « مؤلف ويقرلى » لا تسمى الجزئى الذى يسميه « سكوت » ولا أى شىء آخر - أى أن مؤلف ويقرلى « لا تسمى شيئاً . وهو المطلوب إثباته (١) .

ولكن قد يقال إن هذا التفسير لم يحل المشكاة ، إذ قد يتعرض لنفس ما قاله « هوات » عن اللفظ « يشير إلى » أى أن (١) صادقة ولكن (٢) كاذبة ، والواقع أننا لو أخذنا بالاستخدام الجارى للفظ « يسمى » لكانت (٢) التى يقول بها « بيركتر » كاذبة ، مادام الاسمان اللذان يسميان نفس الجزئى - مثل « سكوت » و « سير والتر » يمكن أن يرتبطا معاً بلفظ « يكون » الدال على الهوية دون أن يعبر ذلك عن تحصيل حاصل . فالعبارة « سكوت هو سير والتر » لا تعبر عادة عن تحصيل حاصل ، بل بالأحرى تلبو أنها تقرير تجريبي يقوم صدقه على أمر من أمور الواقع المحتملة ، مثل ما قالته شهادة ميلاد سكوت ، وما أسماه به أصدقاؤه وما اشترك فيه من حفلات رسمية .

وهنا يجب أن ننتبه إلى حقيقة هامة وهى أن رسل لم يكن يستخدم « الأسماء » هنا

بمعناها في الاستخدام الجارى ، بل كان يعتقد أن الاسم إنما يقوم « مباشرة » لموضوع من الموضوعات ، أعنى لشيء ما . وعلى ذلك فالأوصاف مثل « مؤلف ويفرلى » — بل حتى الأسماء المعروفة مثل « سكوت » مع أنه من الممكن أن يقال أنها ذات إشارة بالمعنى الجارى — لا يقال عادة أنها تشير « بشكل مباشرة » مادام في إمكاننا أن نفترض أن ما تشير إليه غير موجود ، وهذا يعنى « أن أسماء الأعلام ، أى أسماء الأعلام الأصلية لا يكون لها معنى إلا بإشارتها إلى موضوعات ، فمثل هذه الأسماء لا يكون لها مغزى يتميز عن إشارتها ، وإشارتها هي مغزاها . . . فلو كانت م ، ن اسمين لنفس الجزئى . . . فسيكون ل م ، ن نفس المعنى ، وارتباطهما باللفظ « يكون » الدال على الهوية ، سيكون معبراً عن تحصيل حاصل ، وإذن فإن (٢) ليست كاذبة بل صادقة » (١) .

إننا في الواقع لا بد أن نسلم بهذا التفسير إذا أردنا أن نقدم تقديراً صحيحاً لنظرية رسل . وكل ما يمكن أن يثار حول هذا التفسير من صعوبات يتعلق في الحقيقة باستخدام رسل للأسماء . فهو في حديثه عما يمكن أن نعتبره أسماء حقيقية لم يكن واضحاً ودقيقاً ، قد رأينا كيف يستخدم أحياناً ألفاظ مثل « سكوت » أو « سقراط » على أنها أسماء أعلام ، وأحياناً يصر على أنها ليست أسماء أعلام حقيقية ، بل هي اختصارات لأوصاف . ولكن لا شك في أن الاستخدام الدقيق لأسماء الأعلام لا تنطبق على مثل هذه الأسماء ، ولكنه يستخدمها بهذه الصيغة في الشرح والتفسير ، دون أن يقصد منها أن تكون أسماء أعلام بالمعنى المنطقي الضيق . ففي شرحه لنظرية الأوصاف نجد رسل يعامل مثل هذه الأسماء على أنها أسماء أعلام حقيقية أى أنها تشير إلى أفراد أو تسمى أفراداً ، وإلا لما كان في استطاعته أن يقول أن « سكوت هو سكوت » تحصيل حاصل .

والآن لو وضعنا كل هذه الاعتبارات أمامنا لرأينا أن برهان « هويت » لم يكن في الواقع صحيحاً ، وأن نتيجة رسل القائلة أن « مؤلف ويفرلى » لا تعنى شيئاً ، لازمة عن مقدماته .

إن انتقادات هويت ، وكذلك ستراوسون وكواين تفقد قوتها في الحقيقة حين نتحقق — كما يقول آير — من أن نظرية الأوصاف لم تكن تهدف إلى تقديم ترجمات

للعبارات التي تعالجها ، بل بالأحرى إلى شرحها أو تفسيرها Paraphrasing ، ومن شأن هذا الشرح أن يحمل معلومات جديدة لم تكن متضمنة في العبارة الأصلية (١) .

هذه مجرد أمثلة من الانتقادات التي وجهت إلى نظرية الأوصاف (٢) ولا يعني مناقشتنا لبعض هذه الانتقادات أننا ندافع عن نظرية رسل بوصفها صحيحة تماماً ، بل كل ما هنالك أننا أردنا أن نوضح حقيقة موقف رسل بصرف النظر عن صحة النظرية أو خطئها من حيث هي . والواقع أن النظرية ليست صحيحة تماماً ، وليست خالية من العيوب ، ويكفي هنا أن نشير إلى أن أساس هذه النظرية يقوم على التفرقة بين اسم العلم والجملة الوصفية بدعوى أن الجملة الوصفية قد تسهم في معنى العبارة دون أن يكون لها معنى بمفردها ، في حين أن اسم العلم لكي يكون له معنى في حد ذاته لا بد أن « يسمى » شيئاً ما ، ويمكن أن نفهم ذلك بأن العبارات التي يرد فيها اسم العلم لا يكون لها معنى إلا إذا كان هناك شيء يسميه هذا الاسم . ولكن من الواضح أننا نستطيع أن نقول عبارات لها معنى دون أن يكون هناك مسمى للاسم . كأن نقول مثلاً « على بابا هو رئيس الأربعين لصاً » فإن « على بابا » هنا اسم علم ويسهم في معنى العبارة ، ويكون للعبارة معنى . إلا أن رسل قد يعترض على ذلك قائلاً إن « على بابا » هنا ليس اسم علم حقيقي ، بل هو « وصف » ، لأن اسم العلم بالمعنى المنطقي الدقيق هو رمز إشاري من قبيل « هذا » ، ولكن ألسنا نستطيع أن نقول هنا - مع « آير » - أنه حتى افترض رسل بأن معنى الاسم بالمعنى المنطقي الدقيق لا بد أن يكون مطابقاً مع الموضوع الذي يدل عليه يترتب عليه نتيجة غير موفقة ، ذلك لأن معنى هذه الألفاظ الإشارية يتعدد وكل مناسبة لاستخدامها ، والواقع أن الوظيفة الجارية لألفاظ مثل « هذا » ليست بالتأكيد أن تسمى موضوعات ، بل تساعد على تعيين موضع الشيء (٣) .

وعلى ذلك فإن استخدام رسل لأسماء الأعلام وبالتالي التمييز بينها وبين الأوصاف استخدام اصطناعي ، قد يكون مفيداً في الأغراض المنطقية البحتة ، ولكنه لا يكون

Ayer , Russell and Moore, p. 60

(١)

(٢) انظر بعض الانتقادات على هذه النظرية : ينجي هويني : ما هو علم المنطق ص ٧٨ وما بعدها ،

Gram, op. cit., p. 153f.

Ayer , Russell and Moore, pp. 47-8

(٣)

ملائماً لأغراضنا، ووصف العالم الذى يراه رسل الهدف من فلسفته النيرية، والذى يتم على أساس التناظر بين القضايا (أو الألفاظ) والوقائع.

ولترك الآن نظرية الأوصاف لنشير إلى بعض الملاحظات عن بعض الأفكار الأخرى في موضوعنا الذى تحدثنا عنه. ولنبدأ بنقطة تتصل بنظرية الأوصاف وهى فكرة رسل عن «الوجود».

لقد ربط رسل فكرة الوجود بدوال القضايا، بالصورة التى أوضحناها. وذهب إلى أنه من اللغو (أو من الركافة النحوية) ^(١) أن نقول إن «هذا موجود»، وفى اعتقادنا أن هناك خافعين وراء هذه النظرية. الأولى تتعلق بالكائنات غير الموجودة، والثانية تتعلق بما أسماه «الأوهام المنطقية».

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى فيبدو أن المشكلة تبدأ من أن الجمل «من قبيل «الجبل الذهبى» لا بد أن يكون لها معنى «ما» يستمد من معانى الألفاظ الداخلة فى تركيبها (و«إلغى» هنا ليس بمعنى «التسمية» التى نقصدها حين نقول أن العبارة الوصفية لا تعنى شيئاً)، وهذا يؤدى إلى القول أن هناك شيئاً ما هو الذى تعنيه الجملة «الجبل الذهبى» وهذا قد يعنى أن «الجبل الذهبى» موجود. إلا أن «الجبل الذهبى» غير موجود، وهنا تظهر المفارقة، وللحروب من هذه المشكلة فإن رسل لم يقل بأن هناك كائناً ما هو «الجبل الذهبى» وهو «غير موجود»، بل حلل العبارة «الجبل الذهبى» غير موجود» إلى أن «هناك من ذهب وهو غير موجود»، وواضح هنا أن «س» سوف تظل بدون قيمة محددة، إذ ليس هناك كائن يمكن أن يوضع مكان س لينحول هذه الدالة إلى قضية صادقة.

والواقع أن رسل — فى اعتقادنا — لم يحلل معنى الوجود بل معنى لفظ «الوجود»، وتصبح المشكلة لغوية أكثر منها مشكلة وجود الكائنات غير اللغوية. وهذا على عكس ما يدعيه رسل. وإذا كان يصر على أنه يجعل الوجود غير اللغوى لكان فشله واضحاً فى التفرقة بين «الوجود» و«الكيان» أو «الكينونة»، فإذا ما كان يهدف إلى استبعاد مثل هذه الكائنات الزائفة من قبيل «الجبل الذهبى»، فإن «الجبل الذهبى» غير موجود»

تفترض أن يكون « الجبل الذهبي » كائناً بوصفه موضوع الحديث ، دون أن تستأزم ذلك أن يكون « موجوداً » . ولو كان رسل قد فرق تفرقة دقيقة بين « الكيان » و « الوجود » لما كان هناك ما يدعوه إلى اللجوء إلى حله الذي قدمه (١)

أما بالنسبة للنقطة الثانية، فإن قول رسل بأن من الخطأ أن نقول أن « هذا موجود » أو « سقراط موجود » ، يرتبط في اعتقادنا برأى رسل في تصوره للرموز الناقصة أو « الأوهام المنطقية » فليس من الصحيح — تبعاً لرسل — إن نقول أن « سقراط » موجود ، لأن قولنا هذا يقرر أن « هناك » سقراط ، إلا أن سقراط كتغيره من الموضوعات الفيزيقية رموز ناقصة ، أو بناعات منطقية أو فئة من المظاهر ؛ أو سلسلة من الفئات ، والفئات بدورها رموز ناقصة ، أو أوهام منطقية ، ولذلك فلا يصح أن نقول على هذه الكائنات أنها موجودة أو غير موجودة ، وبذلك تتعرض نظريته في الوجود بنفس الصعوبات التي ناقشناها في الفصل الثاني من الباب الأول ، المتعلقة بنظرية رسل في الموضوعات المادية .

ويصل بنا هذا إلى نقطة أخرى تتعلق بما أطلقنا عليه « مبدأ الإحساس بالواقع » عند رسل . وهنا قد نتساءل : ما إحساس رسل بالواقع الذي يصر على أنه لا يد أن يوضع موضع الاعتبار حتى في أكثر الدراسات تجريبياً ؟ لعلنا نجيب على ذلك أن الإحساس بالواقع — عنده — يقتضى ألا نضيف إلى الوقائع كائنات ليست فيه ، وتفترض أشياء لا يمكن أن تلخّل في « جرد » العالم . وهذا ما يفسر لنا مهاجمة رسل لمينونج ، ومناقشته لهذا المبدأ في مثل هذا الموضوع بالذات . ولكن إذا كان رسل قد ربط بين الإحساس بالواقع وعلم افتراض كائنات « زائفة » ، ورأى في قاعدة نصل أوكام الوسيطة الناجحة لتحقيق ذلك الإحساس ، فإننا نراه في نفس الوقت يفترض أحياناً كائنات غريبة كان يمكن لنصل أوكام أن يجعلها مجالاً من مجالاته ، ولعل أوضح مثال لذلك قوله بالوقائع السالبة ، وميله إلى القبول بالوقائع الجزئية . فمثل هذه الأشياء الغريبة تتنافى — في اعتقادنا —

(١) انظر مناقشة نظرية رسل في « الوجود »

Sorenson, H.S., "An Analysis "to be" and "to be true"" *Analysis*, vol 19(1958-9) pp.

121-131. Sharn, M., "Russell's Analysis of Existence", *Analysis* vol. 11 (1950-1)

pp. 124-31.

مع كل إحساس بالواقع ، لأن الواقع كما نحس به يمكن أن يوصف بشكل كامل دون أن نفترض أمثال هذه الكائنات الغريبة .

وفضلاً عن ذلك فإننا لا ندرى كيف يحس رسل بالواقع بصورة لا يستطيع معها أن يقرر وجود موضوعات مادية أو أشخاص وغير ذلك من الموضوعات التي لا نستطيع أن نحس بالواقع بدونها ، فإذا كان الواقع في اعتقاده هو كل ما لا بد من ذكره في وصف العالم ، فإننا لا نستطيع أن نتصور كيف يوصف العالم بدون الأشياء المادية التي يشتمل عليها العالم ، وبالتالي لا نستطيع أن نتصور كيف « نحس » بالواقع بدون أن نقرر هذه الأشياء . فأى إحساس بالواقع ذلك الذي يقول به رسل إذن؟ هل هو إحساس ذاتي بواقع ذاتي؟ أم أن ذلك هو الواقع بالفعل في اعتقاده . أننا من الصعب أن « نحس » مع رسل هذا النوع من الإحساس بالواقع . وبذلك نستطيع القول أن رسل وإن كان قد راعى إحساسه هو بالواقع (أو ربما يكون الأمر كذلك) فإنه لم يراع ما نستطيع أن نطلق عليه « الإحساس العام » بهذا الواقع .

ونختم حديثنا هنا بكلمة نقولها عن الذرية المنطقية بوجه عام ، وسوف لا نركز على الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية ، وهي انتقادات كثيرة ومتعددة الجوانب إلى حد جعل رسل يقول « إنني أعتقد أن كل شخص في العالم الفلسفي تقريباً لا يوافقني في هذا الموضوع ^(١) ، ومع ذلك فإنه يؤكد قائلاً « إلا أنني متمسك به تماماً ، لأنني لا أجد مطلقاً حججاً ضد ذريتي المنطقية ، وكل ما أجده لا يعدو كونه أسلوباً أو مذهباً ^(٢) » ومعنى ذلك أن لم ير في الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية دحضاً لها أو تفصيلاً لأسسها ، لأن هذه الانتقادات تناول الموضوع من زاوية مختلفة ، وتنبع من عقيدة فلسفية مختلفة ، ومثل هذا النوع من النقد لا يجعل الذرية المنطقية خاطئة ، إذ أنه لا ينصب على إظهار تناقضات ونقائص في النظرية ذاتها ، بل هو نوع يمكن أن نطلق عليه « النقد من الخارج » ، ذلك الذي يقيم النظرية من وجهة نظر اتجاه فلسفي مخالف لما يعتنقه صاحب هذا النقد أو ذاك ، وليس « نقداً من الداخل » .

R. to C., p. 717.

(١)

ibid., p. 717.

(٢)

ومع ذلك كله فهناك - في اعتقادنا - حقيقة لا تقبل كثيراً من الجدل وهي أن الذرية المنطقية نظرية ميتافيزيقية . وليس هذا التقييم نقداً للنظرية بل هو وصف لها ، إلا أنه ييلسو تقييماً غريباً بعض الشيء ، لأن الذرية المنطقية - فيما يقول بيرز - «... نظرية وضعها التجريبيون ، ومن الشائع أن التجريبيين ضد الميتافيزيقا ، إلا أننا لا يجب أن ننخدع بالطريقة التي ينكر بها التجريبيون الميتافيزيقا علانية ، فمثل هذا الإنكار يعكس بالتأكيد مقاصدهم ، وعلى الرغم من مقاصدهم فإن كثيراً منهم فلاسفة حاملون ، مثلهم في ذلك مثل الفلاسفة الميتافيزيقيين ، وهذا أمر يمكن التحقق منه من اختبار الذرية المنطقية ، تلك النظرية التي كانت نتيجة لنوع معين من الخيال الفلسفي ^(١) .» ومع أننا لا نتفق هنا مع بيرز في اعتبار صفة الميتافيزيقية لهذه النظرية نقداً قاسياً بهذه الطريقة ، ولا الربط بين هذه الصفة والخيال بالصورة التي يقدمها «بيرز» ، إلا أننا نتفق معه في القول بأن النظرية نظرية ميتافيزيقية بصورة واضحة .

ولعل الافتراض الميتافيزيقي المسبق الذي يكمن وراء هذه النظرية هو أن هناك عالين : عالم السياق المنطقي ، وعالم الوقائع ، وظيفة الأول أن يكون «مرآة» أو «صورة» للثاني ، فالعالمين نفس البنية ، إذ أن هناك في عالم الوقائع تدرج هرمي يناظر تدرجاً هرمياً في عالم السياق المنطقي ، فهناك الوقائع الذرية تلك التي تكون مناظرة للقضايا الذرية ، وهناك الوقائع الجزئية (أو ربما تكون هناك) وهي تناظر القضايا الجزئية (المركبة) ، وفي عالم الوقائع تكون الوقائع الذرية أما جزئيات لها خصائص أو علاقات بين جزئيين أو أكثر ، والجزئيات بمعنى ما كائنات لها أسبقية من الناحية الميتافيزيقية إذ أن لها كيان ذاتي دون اعتماد منطقي على أي جزئي آخر .

وعلى ذلك فإن رسل كان في ذريته المنطقية ميتافيزيقياً شبيهاً بأرسطو في تصنيفاته الثابتة للأصناف والأنواع والمقولات ، فتصنيف أرسطو للأشياء أو كائنات العالم الواقعي إلى جواهر وأعراض للجوهر يمكن مقارنته بتصنيف رسل للأشياء إلى الجزئيات والكليات . ومهما يكن شيء فإن من الواضح تماماً أن الذرية المنطقية - كما بدت عند رسل - نظرية ميتافيزيقية في نظرتها للعالم ، وتصنيفها للوقائع ووصفها لمكونات هذه الوقائع ، ونكزير

Pears, D.F., "Logical Atomism" *The Revolution in Philosophy*, edited by (١)

هنا أن هذا التفسير ليس نقداً لهذه النظرية بل هو وصف لها ، وهو وصف لا يتعارض مع نظرة رسل لدريته ، إذ أنه لم ينكر أن تكون هذه النظرية نوعاً من الميتافيزيقيا ، أو على حد تعبيره أنها « نوع معين من النظرية المنطقية ، وهي على هذا الأساس نوع معين من الميتافيزيقا » (١) .

الباب الثالث

منهج التحليل ، معناه وطبيعته

تمهيد :

إذا كانت الموضوعات التي تحدثنا عنها في البابين السابقين تمثل فلسفة رسل الميتافيزيقية واللغوية والرياضية وهي أهم المجالات التي استخدم فيها منهجه التحليلي ، فإن حديثنا في هذا الباب عن منهج التحليل إنما يمثل الأساس الذي يقوم عليه البحث في جميع تلك المجالات ، والمنظار الذي ينظر رسل من خلاله إلى جميع تلك الموضوعات . بل لعل الجديد في فلسفة رسل كلها هو ذلك المنهج الذي اصطنعه في مجالات البحث الفلسفي ، وطبع فلسفته بطابعها المميز ، وأعطى نتائجها خصائصها المميزة . فالقارئ لرسل لا يشعر أنه إزاء مادة موضوع جديدة للفلسفة ، بل إزاء نظرة جديدة إلى المشكلات الفلسفية القديمة ، هي نظرة « جديدة » لأنها تنفذ إلى هذه المشكلات بمنهج جديد ، وطريقة جديدة في تناولها ، ومن هنا كان منهج التحليل هو بحق جوهر فاسفة رسل .

وسوف نقدم في هذا الباب « تحليلاً » لمنهج التحليل ، نحاول فيه قدر إمكاننا أن نلم بجوانبه المختلفة ، ونجيب باختصار على أهم ما يمكن أن يثار حوله من تساؤلات ، ونناقش أهم ما قدمه الباحثون له من تفسيرات محاولين أن نقدم ما نراه تفسيراً صحيحاً يتلاءم وأهداف هذا المنهج والطريقة التي مارسه بها رسل . وجميع ما سيقال في هذه المسائل ينبع من فهمنا للتطبيقات التي عرضنا لها ، ومن أقوال رسل القليبة عن هذا المنهج .

وسوف نقسم حديثنا هنا في هذا الباب إلى جزئين ، جزء نتناول فيه « معنى منهج التحليل » عموماً . وهو موضوع الفصل الأول ، وسوف نناقش فيه أهم التفسيرات التي ساهم بها بعض الباحثين في محاولة تحديد المقصود بمنهج التحليل ، ثم نعرض لأهم الأهداف كان رسل يهدف إليها من وراء تطبيقه لهذا المنهج ليقتننا بأن معنى أي منهج لا يتحدد بطريقة دقيقة إلا إذا وصفنا أهدافه وصفاً واضحاً ودقيقاً . وبعد ذلك نقدم تفسيرنا لهذا

المنهج . أما الجزء الآخر فيتعلق بطبيعة منهج التحليل . وسوف نتحدث في هذا الجزء الذي يمثل الفصل الثاني عن بعض المشكلات التي قد تثار حول هذا المنهج ، ثم نشير إلى خطواته ، ثم نتحدث بشيء من التفصيل عن أدواته ثم عن أهميته الفلسفية وحدوده كمنهج علمي في فلسفة رسل العلمية .

الفصل الأول

منهج التحليل عند رسل ، معناه وأهدافه

إنه لمن الغريب حقاً أن يكون رسل رائداً من رواد الحركة التحليلية في الفلسفة المعاصرة ، وأن يطبق منهج التحليل في مجالات متنوعة قد لا نجد لها نظيراً عند أي فيلسوف تحليلي آخر ، وأن يشهد تطور الفلسفة التحليلية المعاصرة منذ أن وضع دعائمها مع « مور » ، حتى تشعبت على يد تلاميذه وتلاميذ تلاميذه إلى شعب ومدارس متفقة معه حيناً ومناهضة له أحياناً — وأن يقدر له أن يرد في كثير من الأحيان على سوء الفهم الذي وقع فيه المفسرون لفلسفته ، وعلى الانتقادات التي وجهها المعارضون لتحليلاته . . أقول أنه لمن الغريب حقاً — بعد هذا كله — أن يترك رسل منهجه التحليلي دون تحديد دقيق له أو وصف لجوانبه وأبعاده أو توضيح كاف حتى للغايات التي يهدف إليها .

إن هذا الموقف الذي وصفناه بالغرابة قد يجعلنا نتساءل : هل هذا الموقف من جانب رسل جاء نتيجة لعجز عن وصف هذا المنهج ؟ إن مثل هذا التساؤل في الواقع ليس تافهاً أو مثيراً بلوره للغرابة ، فقد يكون لدى الفيلسوف القدرة على ممارسة منهج معين دون أن تكون لديه قدرة على وصفه بدقة أو تجسيده في قواعد محددة ، وبعبارة أخرى قد يكون لدى الفيلسوف القدرة على التفلسف دون أن تكون لديه القدرة على أن يفلسف التفلسف ذاته ، أي يمكنه التحدث في « الفلسفة » وليس في « ما بعد الفلسفة » . وسواء كان لدى رسل القدرة على التحليل الفلسفي دون أن تكون لديه القدرة على تحليل « التحليل » ، وأن اهتمامه بتطبيق منهجه قد بلغ حداً لم يترك له من الوقت ما يسمح بالوقوف عند وصف هذا المنهج وتجسيده في قواعد واضحة المعالم ، أو كان يعتقد أن منهج التحليل « واضح بذاته » لا يحتاج إلى شرح وتحديد ، فالنتيجة واحدة وهي أنه لم يدخل بأي نوع من أنواع التفضيلات في مناقشة منهجه الفلسفي ، ولم يقم لنا تعريفاً محدداً له ، ولم يشرحه بطريقة لا تحتمل التأويلات والتفسيرات المختلفة .

ومع ذلك كله فإننا نستطيع القول أن رسل قد قدم لنا في بعض مؤلفاته شيئاً عن هذا المنهج ، فيقول مثلاً في مقدمة كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجي » :

إن المحاضرات التالية إنما هي محاولة لإظهار — عن طريق الأمثلة — طيبة المنهج المنطقي التحليلي في الفلسفة وكفائه وحلوه . فهذا المنهج — الذي يوجد له أول مثال كامل في كتابات مريجه — قد فرض بالتدرج نفسه على " بشكل متزايد بوصفه شيئاً عمداً تماماً ، وقابلاً للتجسيد في قواعد ، وبلاشاً — في كل فروع الفلسفة — لأن يقدم كل ما يمكن الحصول عليه من المعرفة العلمية الموضوعية (١) .

ونلاحظ هنا — مع سوزان ستينج (٢) — أن رسل يقدم دعاوى كبيرة لهذا المنهج ، فهو يصفه بأنه « محدد تماماً » و « قابل للتجسيد في قواعد » maxims ، وبمقدار ما أعلم فإن رسل لم يحاول أن يوضح ماذا يكون هذا المنهج المحدد تماماً ، ولا أن يجسده في قواعد ، اللهم إلا إذا اعتبرنا قاعدة « تصل أوكام » تجسداً لمثل هذه القواعد .

ويأتى رسل في « فلسفتي . كيف تطورت » ليصف منهج التحليل الذي يدافع عنه على الوجه التالي :

إن منهجي على اللوام هو أنني أبداً بشيء غامض ولكنة محير ، شيء يبدو عرضة للشك إلا أنني لا أستطيع التعبير عنه على أي نحو دقيق ، فأضفي عملية شبيهة بعملية رؤيتنا لشيء بالعين المجردة أولاً ثم فحصه بعد ذلك من خلال مجهر ، فأجد أنه بتركيز الانتباه تظهر تسميات وتميزات لم يكن أي منها ظاهراً من قبل ، تماماً كما يمكنك من خلال مجهر أن ترى « الباسيليات » في الماء العكر ، وهذا ما لا يمكن إدراكه بدون المجهر (٣) .

فهذا الوصف — أو بالأحرى هذا التشبيه — لا يحدد بدقة المقصود بهذا المنهج ، فكل ما يمكن أن نخلص إليه من هذا النص هو أن « منهج التحليل » أداة توضح لنا ما هو غامض وذلك بحل المركبات إلى أجزائها ، إلا أن مثل هذا التعريف — إن جاز لنا أن نسمي ذلك تعريفاً — إنما هو عام وواسع إلى حد بعيد ، ولا يعطي لمنهج التحليل أي خاصية تميزه عن غيره من المناهج الأخرى ، وبالتالي لا يميز بين القياسوف التحليلي وغيره

OK. of EW., p. 7 .

(١)

Stebang, L.S., "The Method of Analysis in Metaphysics", *The Proceedings Aristotelian* (٢)

Society, Vol. XXXIII (1932-1933), p. 75-6.

My ph. D., p. 133.

(٣)

من يتمون إلى مدارس أخرى مختلفة . فمثل هذه التعريفات العامة في الواقع قد يؤدي إلى خلط وسوء فهم ، فضلاً عن قصورها عن الدقة المطلوبة للوصف .

وقبل أن نقدم ما نراه أقرب إلى الوصف الصحيح للمنهج رسل ، أقف قليلاً عند مناقشة تفسيرين هامين لهذا المنهج ، أحدهما قال به « موريس ويتز » منذ أكثر من ثلاثين عاماً ، والآخر قدمه « آير » عام ١٩٧١ ، ولعل وقفنا عند التفسير الأول ستكون أطول من الآخر نظراً لأهميته وشيوعه بين الدارسين لفلسفة رسل . فضلاً عن أن ما لدينا عنه أكثر مما لدينا عن التفسير الآخر .

أولاً : التحليل بوصفه تعريفاً :

يصل « ويتز » إلى تفسيره للمنهج التحليل عند رسل بعد أن عرض للمجالات التي استخدم فيها رسل هذا المنهج وهي : الأنطولوجيا ، والكوزمولوجيا ، واللوجستيك ، وحل الرموز الناقصة ، ويرى ويتز :

أن ما يقصده رسل بالتحليل إنما هو صورة من صور التعريف وهو إما واقعي من نوع لا أرسطي ، أو سياتي ، أي تعريف الرموز في الاستخدام^(١) .

وهذا التفسير — كما يقول صاحبه — لا يعلو مجرد فرض يتعلق بنظرية التحليل ، إلا أنه في اعتقاده ، يشرح كل استخدمات رسل للتحليل^(٢) .

وفي حديث ويتز عن التحليل من حيث هو تعريف واقعي يميز بين معنيين للتعريف الواقعي : المعنى الأرسطي الذي يتعلق فيه التحليل بإثبات ما هيئات ، إلا أن مثل هذا المعنى — في اعتقاده — أصبح خاطئاً ، بعد دنحض داروين لفكرة الأنواع الثابتة . والمعنى الآخر الذي يمكن أن يكون فيه التعريف واقعياً هو المعنى الذي يكون فيه التعريف « إحصاء لحواص مركب ما » ، والمقصود هنا بالحواص : (١) عناصر المركب ، (٢) خصائصها ، (٣) العلاقات بينها . أما « المركب » فهو مجموعة وقائع توجد بشكل مستقل عن الطريقة التي نستخدم بها اللغة^(٣) . ويستشهد ويتز بأدلة كثيرة على صحة

Wetiz, M., "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy", *The Philosophy of Bertrand* (١)

Russell, Edited by : P.A. Schilpp, p. 110.

ibid., p. 111.

(٢)

ibid., p. 111.

(٣)

رأيه كتعريف رسل للرياضة البحتة ، وتعريفه للعدد ، وتحليله للذاكرة في « تحليل العقل » ، وباختصار فإن هذا التصور للتحليل أساسى - في نظر ويتز - بالنسبة لثلاثة أنواع من الأنواع الأربعة للتحليل عند رسل ، أى الأنطولوجيا والكوزولوجيا المجردة والمنطق الرياضى ^(١) .

أما التحليل من حيث هو تعريف سياقى ، أى إحلال رمز أو مجموعة من الرموز مكان رمز آخر أو رموز أخرى فخير مثال له عند رسل - بل قد يكون فى كل التراث الفلسفى - هو تحليله للأوصاف المحددة ^(٢) .

ولكن لا يعنى التمييز بين هذين المعنيين للتحليل أنهما منفصلان وغير قابلين للاجتماع معاً ، ذلك لأن « ويتز » يقرر أن التعريفات الواقعية والسياقية قد توجد معاً فى بعض الأحيان ، ومثال ذلك تحليل رسل لمفهوم « الزمان » و « اللحظات » فهذا التحليل يتضمن إحصاء الخواص التجريبية للمركب غير اللغوى الذى نسميه « الزمان » أو « اللحظات » ، وهذا يشكل تعريفاً واقعياً ، وعلى أساس هذا الإحصاء أو التعريف الواقعى قد تتحقق من أن المفاهيم لم تعد رموزاً بسيطة أى أسماء أعلام لجزئيات بسيطة ، بل بالأحرى هى رموز ناقصة ، وفى هذه الحالة قد تقدم تحليلاً للعبارات التى ترد فيها الرموز حيث ستنحل إلى مركبات من الرموز جديدة تماماً تتصل بالأحداث وليس بالزمان والاحظات ، وهذا يعبر عن تعريف سياقى . وبهذه الطريقة قد تقدم تعريفاً واقعياً لمركب غير لغوى . وفى نفس الوقت تقدم تعريفاً سياقياً للعبارات المحتوية على رموز ذلك المركب ^(٣) .

وهكذا يكون التحليل عند رسل - فيما يرى ويتز - نوعين من التعريف : الواقعى والسياقى . والخواص الرئيسية لهذين النوعين هى : (١) يتعلق التعريف الواقعى أساساً بالمركبات التى ليست بلغوية ، أى المستقلة عن الطريقة التى نستخدم بها اللغة ، بينما التعريف السياقى يختص كلية بالمركبات اللغوية .

ويمكن التعبير عن ذلك الاختلاف بأن التعريف السياقى يتعلق بالرموز بينما يتعلق التعريف الواقعى بما ترمز إليه الرموز . (٢) أن التعريف الواقعى هو إحصاء خواص

ibid., p. 111-6.

(١)

ibid., p. 119-9.

(٢)

ibid., pp. 119-120

(٣)

مركب ما ، أما التعريف السياقي فهو استبدال مجموعة من الرموز بمجموعة أخرى . (٣)
 التعريفات الواقعية إما صادقة أو كاذبة . أى هي دعاوى صدق عن خواص مركبات
 متاحة ، أما التعريفات السياقية فهي ليست بالصادقة أو الكاذبة ، بل هي اتفاقات
 إرادية فيما يتعلق بالأغراض اللفظية ، وهذا يعنى أن التعريفات الواقعية يتم التعبير عنها
 في قضايا تركيبية تجريبية ، بينما التعريفات السياقية « أولية » a Priori وتحليلية . (٤)
 ليست التعريفات الواقعية والسياقية تعريفات تصفية . (٥) قد يعبر عن التعريفات
 الواقعية بأقوال تماثل التعريفات الإسمية العادية ، ولكن حينما يحدث ذلك فإن الأقوال
 تكون بالفعل اختصارات صورية لتحليلات هي تعريفات واقعية ، أما التعريفات السياقية
 فيتم التعبير عنها بأقوال تماثل التعريفات العادية ، إلا أن هذه الأقوال إنما تجسد تحليلات
 محكمة لتركيبات لغوية . (٦) أن قيمة التعريفات الواقعية والسياقية أو الغرض منها هو
 تقليل الغموض في مركبات معينة بتوجيه الانتباه إلى أجزائها المتعددة التي تتركب منها (١) .

هذا هو التفسير الذى انتهى إليه « ویتز » بعد دراسة تبدو شاقة لفلسفة رسل ،
 وقد عرضناه بشيء من التفصيل نظراً لأهميته الكبيرة وشيوعه بين الغالبية العظمى من
 الدارسين ليس لفلسفة رسل فحسب ، بل للفلسفة التحليلية بوجه عام . وكانت هناك —
 في اعتقادى — عوامل متعددة أعطت لهذا التفسير تلك الأهمية وذلك الشيوع نوجزها
 فيما يلي :

أولاً :

كان هذا التفسير هو النتيجة الرئيسية التي توصل إليها « ویتز » في رسالة تقدم
 بها للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة ميتشجان (١٩٤١) . ولعل هذه الصبغة
 الأكاديمية لهذا التفسير كانت من العوامل التي أعطت له تلك الأهمية ، ذلك لأن رسالة
 « ویتز » كانت — على حد علمي — أول رسالة قدمت عن « منهج التحليل في فلسفة
 برتراند رسل » مما جعلت الباحثين المهتمين بهذا الموضوع يرجعون إليها ويدرسون نتيجتها
 يجدية تتناسب وهذه الصبغة الأكاديمية . فضلاً عن أن الظروف شاءت أن تهىء لهذه
 الرسالة أن تنشر على صورة ملخص واف — بعد تقديمها بثلاثة أعوام — في كتاب لعله

أشهر الكتب التي نشرت عن فلسفة رسل حتى الآن ، وأكثرها تداولاً بين الدارسين أعني « فلسفة برتراند رسل » الذي نشره بول ارثر شيلب عام ١٩٤٤ ، وقد عرض « ويتز » في هذا الملخص (أو المقال) هذا التفسير الذي قدمناه عن التحليل . ونهى الظروف مرة أخرى لهذا التفسير أن ينشر في « دائرة معارف الفلسفة » حيث ساهم فيها ويتز بالحديث عن مادة « التحليل » ، ولعل دوائر المعارف المتخصصة هي أول المصادر التي يرجع إليها كثير من الباحثين في تكوين فكرتهم العامة عن موضوع بحثهم ومصادره . هذه الاعتبارات كانت - في اعتقادي - من أسباب شيوع هذا التفسير لمنهج رسل التحليلي ولو أن هذه العوامل ترتبط أساساً بشيوع هذا التفسير أكثر من ارتباطها بأهميته .

ثانياً :

تأتي أهمية هذا التفسير من موافقة رسل عليه ، أو على الأقل عدم معارضته له . ذلك أن رسل في «رده على الانتقادات» في كتاب « شيلب » الذي أشرنا إليه أنني على مقال ويتز إذ لم يجد فيه «سوى قليل من الأخطاء»^(١) . ورد رسل على هذه الأخطاء «القليلة» التي لم يكن أي منها متعلقاً بمعنى التحليل كما يقده ويتز ، ونخم ردوده قائلاً « أنني موافق على كل شيء آخر في مقال مستر ويتز »^(٢) . وهذا يعني بالطبع موافقته على تفسير ويتز لمعنى التحليل بهذه الصورة التي عرضناها ، وكانت لهذه الموافقة أهميتها الكبرى لهذا التفسير ، إذ أظهرته كما لو كان هو التفسير الذي يمكن أن يقده رسل نفسه لو شاء أن يضع تحديداً أو وصفاً لمنهجه التحليلي .

ثالثاً :

كان الجحوظ الفلسفي العام في الفترة التي ظهر فيها هذا التفسير مهتماً لقبول مثل هذا التفسير من حيث صورته العامة على الأقل ، أعني من حيث القول بأن التحليل هو « تعريف » . ولو حاولنا أن ننتج - تاريخياً - مسألة تحديد معنى التحليل لرأينا أن رائدي التحليل - مور ورسل - لم يهتما بتقديم تفسير محدد للمنهج التحليلي ، ولم يناقشا

بالتفصيل هذا المنهج « الجديدي » في الفلسفة ، حيث كان اهتمامهما — فيما يبدو — منصباً على ممارسة المنهج وتطبيقه الفعلي كل من وجهة نظره الخاصة . وقد سار فتجنشتين في هذا الطريق نفسه . ولم يحاول أحد من المؤيدين لهذا المنهج أو المعارضين له — في الربع الأول من هذا القرن — التعرض بشكل جدي لشرح المقصود به وتحديد معالمه ^(١) .

ولكن حدث في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات أن تعددت الاتجاهات الفلسفية التحليلية وتباينت أغراضها ، فهناك رسل وفتجنشتين من الذين ، وكانا على اختلاف في أغراض التحليل منذ انشقاق فتجنشتين عن رسل فكرياً بعد نشر « رسالة منطقية فلسفية » (١٩٢٢) ، وهناك الوضعيون المناطقة من رجال حلقة فينا الذين لم يكونوا على اتفاق فيما بينهم ^(٢) وهناك « جورج مور » الذي كان له اتجاهه المختلف عن الفريقين السابقين ^(٣) . ولكن على الرغم من هذه الاختلافات فقد كان هناك شيء مشترك — ولو كان هذا الشيء مجرد لفظ — يتفقون عليه جميعاً ، وهذا الشيء المشترك هو لفظ « التحليل » ، إلا أن هذا اللفظ على وجه اليقين لم يكن له نفس المعنى عند كل هؤلاء ^(٤) .

إن هذا التعدد في الاتجاهات التحليلية ربما هو الذي دفع بالكثير من الباحثين في الثلاثينيات من هذا القرن إلى محاولة تحديد المقصود باصطلاح « التحليل » ، ومدى منفعة كنهج فلسفي ، ففي هذه الفترة تعددت الدراسات لهذا الغرض ، وكثرت المجادلات والردود ، واختلفت تبعاً لذلك التعريفات التي قدمها الباحثون لمنهج التحليل ^(٥) . وظهر

(١) كانت هناك محاولات من هذا القبيل ، إلا أنها في الحقيقة كانت مهمة في أساسها بمناقشة التطبيقات أكثر من اهتمامها بمحاولة تحديد طبيعة هذا المنهج . انظر على سبيل المثال :

De Lagona, Th., "The Logical Analytic Method in Philosophy" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol., XII, (1915, 'p. 449-462., Bode, B.H. "Mr Russell and the Philosophical Method", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. XV (1918) p. 701-710.

(٢) Ayer, A.J. "The Vienna circle", *The Revolution in Philosophy*, Edited by : Ayer, Macmillan & Co., London 1957.

(٣) Strawson, P.F., "Construction and Analysis", *The Revolution in Philosophy*, pp. 97-8.

ibid., p. 97.

(٤)

(٥) ولكن لا يمنع ذلك من القول بأن غالبية الإنتاج في الفلسفة التحليلية كان منصباً في هذه الفترة

على ممارسة منهج التحليل ، وكل ما هنالك أن مناقشة المقصود بالتحليل أصبح في حد ذاته موضوع دراسات مستقلة عديدة .

في هذه الفترة اتجاه قوى يفسر منهج التحليل بطريقة توحى بأنه نوع من أنواع التعريف (الواقعي أو السياقي) وأحياناً ما كان يذكر هذا اللفظ على وجه التحديد . فبجاءت صياغة ويتر للتحليل « عند رسل » في أوائل الأربعينيات دقيقة ومحكمة ومرضية - من حيث المبدأ العام على الأقل - لهذا الاتجاه القوى الذي ساد في هذه الفترة ، ويبدو أن الباحثين قد تقبلوا هذا التفسير برضاء كبير ، ولعل هذا ما يفسر عدم وجود من يعارضه أو يناقشه طوال ما يقرب من الثلاثين عاماً من الزمان .

هذه العوامل (وقد يكون هناك غيرها) هي - في اعتقادي - السبب في أهمية هذا التفسير وشيوعه بين الدارسين للفلسفة التحليلية بوجه عام ولرسل بوجه خاص . ومع ذلك فهو ليس في اعتقادنا تفسيراً دقيقاً لمنهج رسل كما مارسه بالفعل ويمكن أن نلاحظ عليه الملاحظات التالية :

الملاحظة الأولى :

نبدأ بتقديم ملاحظة عامة عن تفسير منهج التحليل عند رسل على أنه بوجه عام نوع من أنواع التعريف ، وهي أن مثل هذا التفسير واسع إلى حد بعيد ، ولا يعطى لهذا المنهج خاصية مميزة ، لأننا قد نعتبر هدف كل الفلاسفة هو تحديد المقصود بتصورات معينة ، أي تقديم تعريف دقيق لهذه التصورات ، وبذلك يمكن اعتبار الفلسفة كلها عبارة عن تركيبات مؤلفة من تعريفات . فقد كانت الفلسفة منذ أقدم عصورها بحثاً عن إجابة على أسئلة من قبيل : ما الوجود ؟ ، ما الله ؟ ما الحق ؟ ، ما الخير ؟ ، ما الإنسان ؟ ما النفس ؟ ما المادة ؟ وهكذا . ويحاول الفلاسفة دائماً « تحليل » مثل هذه التصورات وما تدل عليه كل بطريقته الخاصة محاولين أن يقدموا - بمعنى ما - تعريفاً للمثل هذه المسائل . بل وأكثر من ذلك قد نعتبر هدف العلوم التي تعالج « المادة » هو الوصول إلى صياغة التعريفات . فقد يكون هدفها في النهاية هو تحديد خواص المادة أي عناصر المادة ، وخصائص هذه العناصر ، والعلاقات الكائنة بينها . أي تقديم « تعريف واقعي » للمادة بالمعنى الذي يحدده ويتر للتعريف الواقعي . ولهذا الاعتبارات نقول إن تفسير منهج التحليل بهذا المعنى تفسير واسع لا يميز فلاسفة التحليل المعاصرين عن غيرهم من الفلاسفة ، فضلاً عن أنه لا يميز تلك الصورة التي مارس بها رسل هذا المنهج عن الصور الأخرى عند الفلاسفة التحليليين الآخرين .

الملاحظة الثانية :

أنا لا نستطيع في الواقع أن نفرص بين الأغراض التي يهدف إليها الفيلسوف من تطبيق منهجه من ناحية وطبيعة المنهج نفسه من ناحية أخرى ، ذلك لأن الأغراض تحدد نوع المناهج وطبيعتها . ولنهج التحليل كما هو مستخدم عند الفلاسفة التحليليين معاني مختلفة تبعاً لاختلاف الأغراض التي يهدف الفيلسوف إلى تحقيقها بهذا المنهج . وإذا ما أهملنا هذه الحقيقة لما كان في استطاعتنا تقديم تفسير صحيح لمنهج رسل التحليلي ، بل وأقول لفشلنا في تقديم مثل هذا التفسير . ومن الواضح أن هذه الحقيقة لم تغب عن ويتز إلا أنه قد فهم كل أغراض التحليل عند رسل على أنها تنحصر في مجرد التوضيح ، وهذا ما أدى به إلى تفسير منهج رسل على أنه بوجه عام نوع من التعريف . فهو يقول في هذا الشأن :

إن قيمة التعريفات الواقعية والسياقية أو غرضها أنها تقلل غموض مركبات معينة بتوجيه الانتباه إلى الأجزاء المتعددة التي تتركب منها^(١) .

ولا اعتراض هنا في أن الغرض من التعريفات - واقعية كانت أو سياقية - هو تقليل الغموض في المركبات . إلا أن ويتز يستخدم التعريفات الواقعية والسياقية هنا مكان « التحليل » ، وعلى ذلك يكون قوله مكافئاً للقول « أن قيمة التحليل أو غرضه (عند رسل) هو التقليل من غموض مركبات معينة بتوجيه الانتباه إلى الأجزاء المتعددة التي تتركب منها » . وهذا هو سوء الفهم الذي وقع فيه ويتز والذي أدى به إلى تقديم تفسيره لمنهج رسل على أنه بوجه عام نوع من التعريف .

الملاحظة الثالثة :

إن عملية التعريف تتضمن دائماً جزئين : ما نعرفه وهو موضوع التعريف ، وما نقدمه من تعريف لهذا الموضوع ، أي باختصار المَعْرِف وتعرفه . الجزء الثاني توضيح للجزء الأول ، فإذا ما تم ذلك التوضيح فإننا نستطيع أن نتحدث عن الشيء المَعْرِف بدقة أكثر وبذلك يقل احتمال وقوعنا في الخطأ . إلا أننا حين نقوم بتعريف شيء ما فإننا لا نحاول

إنكاره أو استبعاده ونكتفى فقط بتعريفه ، وحتى إذا استخدمنا في حديثنا تعريف الشيء ووضعمنا تقريرات عن هذا التعريف فإننا في نفس الوقت إنما نقول تقريرات عن الشيء الممرق بوصفه شيئاً «موجوداً» أو «كائناً» ، لأننا بتعريفنا له لم «ننكره» ، ولم نستبعده على أساس أنه قد أصبح «غير ضروري» . فلو قمنا بتعريف «س» على أنه «أ و ب» لكان لدينا نوعان من الكائنات : «المركب س» و «الأجزاء أ . ب» ، فنستطيع أن نستبدل أحدهما بالآخر دون أن نفترض أن «المركب س» بعد تعريفه لم يعد موجوداً أو كائناً ، أو على الأقل لا ينبغي تقريره لأننا لم نعد في حاجة إلى افتراضه ، فإن «أ ، ب» هي الأجزاء التي يتركب منها س ، وبتوجيه الانتباه إليها فإننا لا نحذف س ، بل «نقلل من غموض» هذا المركب ، وهذا هو غرض التعريف الذي هو في اعتقاد ويدر كل أغراض التحليل عند رسل .

ولكن لو صح ذلك لكانت كل أغراض التحليل عند رسل . منحصرة في مجرد الوصول إلى التعريفات التي تقلل من غموض موضوعاتها المركبة . وبذلك يكون رسل قد مارس التحليل من أجل التحليل وحسب ، دون أن يهدف إلى أى أغراض وراء ذلك اللهم إلا التوضيح . إلا أن رسل في الواقع كانت له أغراض أخرى أكثر أهمية وخطورة ليست التعريفات إلا وسيلة لها ، ولعل من أهم هذه الأغراض — كما سنعرف بعد قليل — الاستغناء عن المركبات والاكتفاء بأجزائها التي تتألف منها ، أو بعبارة أخرى كان رسل يهدف من وراء تحليلاته إلى اختزال عدد الكائنات في العالم تطبيقاً لقاعدة نصل أو كام «لا يجب أن تتكاثر الكائنات بلا ضرورة» .

إن ويدر — فيما يبدو — قد انخدع بالتعريفات التي كان ينتهي إليها رسل من تحليلاته كتعريف «المادة» و «العقل» و «الشيء» و «اللحظة» و «النقطة» . . . إلخ وظن أن كل هدفها هو مجرد توضيح هذه التصورات ، وتقليل الغموض الذي يكتنفها ، ولم يدرك — قصداً أو عن غير قصد — أن هذه «التعريفات» كانت تهدف إلى حذف كل هذه الكائنات من قائمة «ما هناك» . كما يبدو أن ويدر قد خلط بين أغراض التحليل عند رسل وأغراضه عند زميله مور ، ذلك أن من أهم أغراض التحليل عند مور هو التوضيح عن طريق ما يمكن أن يسمى بالتعريفات الواقعية ، ولم يكن من أهدافه — كما هو الحال عند رسل — اختزال عدد الكائنات في العالم .

ولكن لو صح ذلك فإن السؤال الذى يبدو أمامنا واضحاً هو : لماذا لم يرد رسل في « رده على الانتقادات » على مثل هذا التفسير لمنهجه ؟ وهنا لا أجد نفسى قادراً على إجابة هذا السؤال . لأننى لا أجد تبريراً لهذا الموقف من جانب رسل . ولكن لو صح أن عدم رده يعنى موافقته على هذا التفسير لكان رسل بذلك قد ناقض هدفاً من أهم أهداف تحليلاته الفلسفية .

ثانياً : منهج التحليل هو منهج التبرير :

إن تصور رسل للفلسفة هو — فى اعتقاد آير — تصور من نمط قديم ، فهو أقرب إلى التجريبيين البريطانيين الكلاسيكيين — لوك وبيركلى وهيوم ومل — منهم إلى مور وفتجنشتين وكارناب ، وهذا هو السبب الرئيسى فى تقديمه لافتراض لا يمكن اعتباره من نمط جديد وهو أن كل اعتقاد نعتقده هو فى حاجة إلى تبرير فلسفى ، ولا يعتقد بالطبع فى أن أية حجة فلسفية كافية لتوطيد مسائل تجريبية كتاريخ معركة ووترلو ، أو حتى مسائل صورية كصحة نظرية فيثاغورث ، بل يأخذها على أنها ضرورية ، والسبب فى أخذها ضرورية هو أنه ليس لدينا سبب يدعو للاعتقاد بأن القضايا التى نحن بصدد صداقة ما لم يكن لدينا سبب على وجود أنماط معينة من الكائنات ، فلا يمكن أن تكون هناك معارك ما لم يكن هناك رجال يخوضونها ، وأمكنة وأزمنة لها . وما لم تكن هناك مثلثات أقليدية قائمة الزاوية لما كانت هناك أية علاقة بين مربعات أوتارها ومربعات ضلعها الآخرين. إلا أن مسألة ما إذا كان لدينا تبرير للاعتقاد فى هذا كله إنما هى مسألة تختص بها الفلسفة ، وجميع المسائل التى تكون موضع بحث من الفلسفة بشكل مشروع هى من هذا النمط أو مرتبطة به . وفى اعتقاد آير أنه حتى فلسفة المنطق عند رسل متصلة بتصوره لما هو هناك ، أو بالأحرى ما يمكن أن يكون من الناحية العقلية . وضع تفكير (١) .

إن هذا الجانب الرئيسى الذى تلعبه هذه المسألة الأنطولوجية فى معالجة رسل للفلسفة ليست — فيما يرى آير — ملحوظة بشكل واسع ويرجع ذلك إلى سببين : أولهما ارتباط الأنطولوجيا تقليدياً بالتأمل الفلسفى الذى عارضه رسل ، وثانيهما هو الدافع فى استخدام

صور للتحليل لم تثر فيها مسائل الأنطولوجيا بشكل محدد . وعلى ذلك فقد عارض آير تفسير ويتز وذهب إلى أن رسل قد استخدم منهج التحليل بوصفه منهجاً للتبرير^(١) .

كما رأى أن دوافع بحث رسل عن التعريفات هو اعتقاده في أن التعريفات الناجحة إنما تختزل الكائنات الأنطولوجية ، فإذا ما أمكننا تعريف كائن في حدود كائن آخر لكانت لدينا مشكلة واحدة بدلاً من اثنتين ، ويمكن أن نلتمس أهداف رسل هذه في نظريته الإستمولوجية^(٢) .

هذا التفسير الذى يدافع عنه آير يمكن أن نلاحظ عليه أمرين :

أولهما : أن آير قد أصاب تماماً في ملاحظته الخاصة بأهمية الجانب الأنطولوجى في تحليلات رسل ، وجانب التبرير لما نعتقد به . وهذه نقطة لها أهميتها في فلسفة رسل ، فلم يكن رسل - فيما يرى آير - حتى في أكثر فروع الفلسفة تجريبياً وليكن فلسفة المنطق بعيداً عن الاهتمام بالجانب الأنطولوجى . وهذا - في اعتقادنا - صحيح تماماً ، بل لعل هنا ما يميز رسل عن معظم فلاسفة التحليل الآخرين ، وخاصة المعاصرين منهم وعلى رأسهم فلاسفة « مدرسة أكسفورد » أو أصحاب « اللغة الجارية » .

أما الأمر الثانى : فنلاحظ أنه إذا كان « ويتز » قد أخضع في فهم أغراض التحليل عند رسل ، وقدم تفسيراً عاماً لمنهج التحليل بناء على هذا الفهم ، فإن آير قد أصاب في فهم غرض من أهم أغراض التحليل عند رسل ولكنه لم يقدم تفسيراً لهذا المنهج ، فقد ركز - كما لاحظنا - على أغراض التحليل التى حصرناها في نطاق تبرير المعتقدات ، وقدم تعريفه للتحليل كمرادف لهذا الغرض . إن المسألة هنا ليست مجرد مسألة التبرير ، بل الطريقة التى يتم بها التبرير . فحتى ولو سلمنا جدلاً بأن كل ما كان يهدف إليه رسل من تحليلاته هو تبرير المعتقدات ، فإن السؤال الخاص بمعنى منهج التحليل يظل بلا جواب . وعلى ذلك فالقول بأن منهج التحليل هو منهج التبرير لا يقدم لنا تفسيراً لهذا المنهج ، أى أنه يترك عملية التحليل نفسها بلا وصف أو تحديد .

ونتهى من هذه المناقشة إلى القول بأن التفسيرين اللذين عرضنا لهما لا يحددان -

ibid., k ibid., p. 10-11 .

(١)

ibid., p. 11.

(٢)

في رأينا - منهج التحليل عند رسل . إذ يعاب على تفسير و يتر تعميمه القول بأن هذا المنهج ما هو إلا صورة من صور التعريف الواقعي والسياسي ، في حين يعاب على تفسير آير أنه جعل المنهج مرادفا للغرض منه . ونصل بذلك إلى أهم سؤال ينبغي علينا أن نجيب عليه وهو : ماذا عسى أن يكون منهج التحليل عند رسل ؟ .

قد يكون من الصعب تقديم تعريف « جامع مانع » لمنهج التحليل عند رسل . بل قد لا يكون من الأفضل تقديم مثل هذا التعريف ، ذلك لأن رسل لم يمارس هذا المنهج في جميع المجالات التي طبقه فيها بمعنى واحد ، ولم يكن يهدف من هذا التطبيق في كل تلك المجالات إلى غرض واحد بعينه ، وتبعاً لاختلاف هذه الأغراض تختلف صور التحليل . حقيقة أننا قد نستطيع تحديد غرض رئيسي يمكن أن ترتد إليه الأغراض الأخرى بشكل مباشرة أو غير مباشر ، ونستطيع تبعاً لهذا الغرض تقديم تعريف لهذا المنهج . وقد رأينا منذ قليل كيف حدد « و يتر » غرض التحليل في تقليل درجة الغموض في المركبات وصاغ تعريفه المجهك وهو أن التحليل تعريف واقعي أو سياسي ، وكيف رأى آير غرض التحليل في تبرير المعتقدات وصاغ تعريفه المختصر وهو أن التحليل هو منهج التبرير . إلا أن مثل هذه التعريفات « الأنيقة » غالباً ما تكون على حساب الدقة في وصف ما تقوم بتعريفه ، إلا أنها مع ذلك لو كانت تحدد بدقة ما نعرفه لكأننا نطلوبه وضرورة في كثير من الأحيان . ولكن يبدو أن ليس هناك مهرب من محاولة تقديم مثل هذه التعريفات ، لأن الحديث عن أي منهج يسوقنا - شعورياً أو لا شعورياً - إلى وضعه في صورة مختصرة تكون بمثابة تعريف له إما كمفتاح للحديث عنه أو كنتيجة لهذا الحديث .

ولكي يكون حديثنا عن منهج رسل حديثاً واضحاً يجب أن نبدأ بالأغراض التي كان يهدف إلى تحقيقها من وراء تطبيقه لهذا المنهج .

ولعل حديثنا عن تطبيق منهج التحليل في فلسفة رسل قد يغنينا عن ذكر هذه الأغراض . إلا أن حديثنا عن هذه الأغراض في ذلك الموضع لم يكن مقصوداً بذاته ولم يكن واضحاً بدرجة كافية ، ولذلك فسوف نجمع هذه الأغراض هنا ونبرزها بشكل أكثر وضوحاً ، ويمكننا في هذا الموضع أن نبين الأغراض التالية :

١ - التقليل من عدد الكائنات في العالم :

كان فصل أوكام « لا ينبغي أن تتكاثر الكائنات بلا ضرورة » هو - في اعتقاد رسل - القاعدة التي تلهم التفلسف العلمي جميعه في معالجتنا لأي مادة موضوع. يجب أن تكشف عن الكائنات المتضمنة بطريقة لا تقبل الإنكار ، ثم نضع كل شيء على أسامها (١) والمتتبع لمؤلفات رسل يلاحظ كيف يبرز فصل أوكام في كل حين ليخرج الكائنات « المفترضة » الواحد بعد الآخر بحيث لا يبقى إلا ما يراه رسل كائنات حقيقية لا يمكن الاستغناء عنها . ولسنا هنا في مجال مناقشة هذه القاعدة الكبرى في فلسفة رسل ، وبيمننا منها فقط ما يتصل بغرض هام من أغراض التحليل وهو تقليل عدد الكائنات في العالم .

ومن الأمثلة على أبعاد مثل هذه الكائنات التي لا تدعو الحاجة إلى افتراضها تحليل رسل للموضوعات المادية أو « الأشياء » في حدود مظاهرها بحيث تصبح هذه الأشياء مجرد « فئات معينة من المظاهر » وبذلك يصبح « ما يعتبره الحس المشترك » شيئاً « متطابقاً في الواقع مع كل فئة مظهره » (٢) .

والأمثلة كثيرة في فلسفة رسل على هذا الغرض كتحويله للعدد والفئة والعقل والمكان والزمان . . . إلخ .

بل قد يقول قائل أن رسل لم يكن يهدف إلى تقليل عدد الكائنات في العالم فحسب ، بل إلى التقليل من عدد المفردات اللغوية ، فقد يمكن تفسير تحليل رسل للأوصاف المحددة على أنه يهدف إلى الاستغناء عن « المركب » وهو الوصف . « ففي مثاله المشهور « مؤلف ويفرلى هو سكوت » حيث يتم تحليله إلى « هناك شخص واحد واحد فقط كتب ويفرلى وهذا الشخص هو سكوت » نلاحظ أن لفظ « مؤلف » لم يرد في التحليل ، وعلى ذلك فإن هذا التحليل يساعدنا على الاستغناء عن لفظ « مؤلف » (٣) ، وبالتالي يساعدنا على

OK. of BW., p. 112.

(١)

R.S.P., p. 114.

(٢)

Stebbing, L.S., "Some Puzzles about Analysis", *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. (٢)

XXXIX (1938-9) p. 74.

التقليل من عدد مفرداتنا اللغوية . ولهذا النقطة ارتباط بما أطلق عليه رسل في أعماله المتأخرة اسم « الحد الأدنى من المفردات » وهذه العملية لا تعدو كونها صورة من الصور التي يستخدم بها رسل « نصل أوكام » ، وسنعود إلى هذه النقطة فيما بعد .

إن التقليل من عدد الكائنات في العالم (والتقليل من عدد مفرداتنا اللغوية أيضاً) هو - في اعتقادنا - أهم غرض كان يهدف إليه رسل من تحليلاته ، ويبدو أن أهمية هذا الغرض هي التي قد دفعت بباحث هو « دونكان - جونز » إلى اعتباره الغرض الذي تشترك فيه جميع أنماط التحليل عند جميع الفلاسفة التحليليين ، حيث يعتقد أن هدف التحليل هو « إما اختزال عدد الموضوعات في العالم أو اختزال عدد مفرداتنا اللغوية » (١) وقد يكون هذا الحكم عاماً وغير دقيق بوجه عام ، وقد قوبل بالفعل باعترافات كثيرة ووصفه أحد الباحثين بأنه « يجسد صورة خاطئة للتحليل الفلسفي » (٢) ، على أساس أن هناك من يمارسون التحليل دون هدف اختزال عدد الموضوعات في العالم ، ولا عدد المفردات اللغوية ، إلا أن « دونكان جونز » يرد على « ليوى » صاحب الاعتراض مدافعاً عن آرائه ومدعماً إياه بتحليل رسل للموضوعات المادية في حدود فئات المظاهر : إلا أنه يضم إلى رسل فلاسفة تحليليين آخرين مثل مور وكارناب وآير و « عدد غير محدود من الأمثلة الأخرى التي يمكن تقديمها » (٣) .

إن هذا الغرض الهام من أغراض التحليل يجعلنا نتساءل عما يرى إليه رسل من تقليله لعدد الكائنات في العالم (ولعدد المفردات اللغوية) .

وهنا نلاحظ أن غرض رسل من تقليل عدد الكائنات في العالم هو الحد من الأخطاء والحد من الوقوع فيها ، وذلك لأن مثل هذه الكائنات هي - في الغالب - كائنات مستدل عليها ومفترضة ، ولما كانت الاستدلالات تنطوي دائماً على عنصر المخاطرة ، فقد أراد رسل أن يقلل الكائنات المستدل عليها إلى أقل عدد ممكن ، ولا يبقى منها إلا ما كان مستدلاً عليه استدلالاً صحيحاً . فهذه الكائنات التي يريد رسل الاستغناء عنها « لا يمكن

Duncan-Jones, A.F., "Does Philosophy Analyse Common Sense" *Aristotelian Society*, (١)

Supp. Vol., XVI, (1937,) P. 141.

Lewy, G., "Some Remarks on Analysis", *Analysis* Vol. 5 (1937-8) P 2. (٢)

Duncan-Jones, A.E., Lewy's Remarks on Analysis", *Analysis* Vol. 5 (1937-8), pp. 5-6. (٣)

التحقق منها unverifiable وهذا هو ما دعى رسل إلى استخدام منهج « البناءات المنطقية » يقول رسل :

إننى أرغب في استبعاد الكائنات التي « لا يمكن التحقق منها » ، وهذا هو السبب في استغنائى عن المادة والنقاط والحفظات . الخ ، وهو السبب في استخدامى لنصل أوكام ، فإدام في إمكان هذه الأداة أينما كانت أن تجتز كائنا ما ، فإن الاستدلال الخاص بهذا الكائن يفقد بذلك قوته . إن جميع بناءاتى الدقيقة إلى حد ما قد صممتها لتقلل الكائنات المستدل عليها إلى أقل عدد ممكن ، ولكن إذا كانت الكائنات مستدلا عليها بطريقة صحيحة فلا أعتقد أنه في الإمكان تسميتها بحق « غير قابلة للتحقق » بالمعنى الذى يستخدم به هذا اللفظ في العلم بوجه عام (١) .

ومن الواضح هنا أن الغرض من مبدأ « البناءات المنطقية » الذى طبقه رسل في مجالات كثيرة في فلسفته كان ينصب أساساً على كيفية الاستغناء عن الكائنات المستدل عليها ، ويقلل من تلك الكائنات إلى أقل عدد ممكن ، وهذا هو أيضاً الهدف من استخدامه لتلك « القاعدة الأسمى في التفلسف العلمى » أعنى - قاعدة فصل أوكام . حقيقة أن رسل كان يهدف من وراء هذا التقليل من عدد هذه الكائنات إلى هدف أبعد من ذلك وهو الحد من احتمال الوقوع في الخطأ ، إلا أن دور عملية التحليل هنا ينتهى عند التقليل من عدد الكائنات في العالم ، وعلى ذلك يمكننا القول بأن هذا الغرض يعتبر من أهم أغراض التحليل عند رسل ، بل ولعله من أهم ما يميز تحليلات رسل عن تحليلات معظم فلاسفة التحليل الآخرين .

٢ - تبرير المعتقدات المستدل عليها :

وينبغى هنا ألا نفهم من « تبرير المعتقدات » أن رسل يهدف بالضرورة إلى إثبات صحة هذه المعتقدات وبقينها ، بل ما هو مقصود هو إيجاد الأسس التى أدت إلى هذه المعتقدات ، والأسباب التى قادت إليها ، فأى معتقد لا نستطيع أن نجد له سبباً هو - في اعتقاد رسل - معتقد غير معقول . ومعظم معتقداتنا - في رأيه - إما أن تكون مستدلا عليها أو قابلة لأن تكون مستدلا عليها من معتقدات أخرى يمكن أن تعد سبباً لها ، إلا أن هذا السبب قد يكون بوجه عام منسياً أو قد لا يكون ماثلاً أمام أذهاننا بطريقة

شعورية . فن حقا أن نطلب سبباً لما نعتقده ، ولكن هذا السبب قد يكون له سبب ، ويمكننا أن نتراجع بالأسباب من نقطة إلى أخرى حتى نصل إلى نقطة لا نجد لها أى سبب أبعد يمكن أن نكشف عنه حتى من الناحية النظرية . فلو بدأنا من المعتقدات العامة للحياة اليومية فإننا قد نتراجع من نقطة إلى أخرى حتى نصل إلى قانون عام — أو حالة جزئية لقانون عام — يبدو شديد الوضوح ، ولا يمكن أن يكون مستنبطاً من أى شيء أوضح منه . إلا أن المبادئ العامة ليست هي وحدها « الواضحة بذاتها » ، فهناك الحقائق المستمدة من الإحساس بطريقة مباشرة ، أى حقائق الإدراك الحسى ، تلك التى يكون لها — مع مبادئ المنطق — أعلى درجة من الوضوح الذاتى ^(١) . وبذلك تكون مهمة التحليل الوصول إلى مثل هذه الحقائق « الواضحة بذاتها » ، التى على أساسها نستطيع تبرير المعتقدات المستدل عليها ، ما دام « الواضح بذاته » هو — فيما يرى رسل — « ما يكون معروفاً بطريق آخر غير طريق الاستدلال » ^(٢) .

ولكن إذا كان التحليل يهدف إلى تبرير معتقداتنا المستدل عليها ، فضلاً عن التقليل من عدد الكائنات فى العالم (والمفردات فى اللغة) ، فهل هو منهج لا يؤدي إلا إلى توضيح ما نعرفه ، أم أنه بذلك إنما يقلم لنا معرفة جديدة تزيد مما نعرفه بالفعل ؟ ، والإجابة على هذا يؤدي بنا إلى الهدف الثالث من أهداف التحليل عند رسل .

٣ — ازدياد المعرفة :

لعل رسل — على عكس معظم الفلاسفة التحليليين — يؤكد على أن التحليل إنما يمدنا بمعرفة جديدة . فقد دأب معظم فلاسفة التحليل على القول بأن مهمة التحليل هو مجرد التوضيح سواء كان توضيح الوقائع (التى نعرفها بالفعل) أو توضيح الألفاظ كما يستخدمها الناس فى حياتهم اليومية ، ولعل هذا راجع إلى تصورهم لطبيعة الفلسفة ومجالها . فالتحليل — فيما يرى « جون وزدم » لا يقدم معرفة أوسع بل يقدم معرفة أدق ، وهذه الدقة أو الوضوح هو ما يبحث عنه التحليليون ، وأن نتائجهم غالباً ما تكون بشكل غير مباشر نافعة للفروع التركيبية للعلم . فالتحليل الصحيح « للإيجار » مثلاً نافع فى تطور

P. of ph., p. 64.

(١)

“Professor Dewey’s” Essays in Experimental Logic p. 22.

(٢)

علم الاقتصاد . فالتحليل — إذن — هام في حد ذاته وبوصفه وسيلة^(١) . ويقارن وزدم في ذلك بين الفلسفة التحليلية والفلسفة التأملية فيقول إن الفلاسفة قد تساءلوا عما إذا كان الله موجوداً ، وعما إذا كان الخير سائداً أم الشر . وعما إذا كان الإنسان خالداً ، وعما إذا كان العالم بالرغم من المظاهر مجرد عالم مادي ، وعما إذا كان العالم بالرغم من المظاهر روحياً تماماً ويشكل وحدة واحدة . فهذه المسائل — كما يقول وزدم — أكثر أهمية مما تعنى به الفلسفة التحليلية ، ذلك لأننا لو استطعنا حل هذه المسائل لاكتسبنا معلومات جديدة عن الأمور التي تعيننا كثيراً ، « بينما إجابات المسائل التحليلية لا تقدم لنا أى معرفة عن وقائع جديدة ، بل كان ما تقدمه معرفة أوضح بالوقائع المعروفة بالفعل فالتأمل والتحليل عمليتان مختلفتان في النوع : فموضوع أحدهما الصديق وموضوع الآخر التوضيح^(٢) ، وإلى مثل هذا الرأي ذهب فتجنشتين^(٣) ومن تابعه من الفلاسفة التحليليين المعاصرين .

وعلى هذا نستطيع القول أن الاتجاه السائد بين فلاسفة التحليل هو أن التحليل منهج لا نتوصل عن طريقه إلى اكتساب معرفة جديدة ، بل كل ما نكتسبه هو توضيح ما نعرفه بالفعل . وهنا نجد رسل يقف معارضاً لهذا الاتجاه مؤكداً أن منهج التحليل يمدنا بمعرفة جديدة ، ولا تنتهي مهنته عند مجرد التوضيح والدقة ، ويرجع ذلك إلى تصور رسل لطبيعة الفلسفة . فالفلسفة — كما يعبر عنها أحياناً — « جزء من مطالب المعرفة^(٤) » . وأن الغرض الواعي للفلسفة ... يجب أن يكون فقط « فهم » العالم على أفضل وجه ممكن^(٥) مثل هذا التصور الذي هو أقرب إلى التصور التقليدي للفلسفة لا بد وأن يؤدي إلى القول بأن منهج التحليل بوصفه أساس هذه الفلسفة لا بد وأن يؤدي إلى معرفة جديدة . ولكن لا يعنى هذا أنه بتقدمه لهذه المعرفة الجديدة يهدم معارفنا السابقة . وبذلك يؤكد رسل

Wisdom, J., Interpretation and Analysis, p. 15. (١)

Wisdom, J., Problems of Mind and Matter, Cambridge at The University Press, 1934, (٢)
pp. 1-2.

Wittgenstein, L., Philosophical Investigations, Basil Blackwell, Oxford, 1967, p. 47, (٣)
50, 156.

Philosophy, p. 310. (٤)

ibid., p. 310; My ph. D., p. 250. (٥)

« أن التحليل يقدم معرفة جديدة دون هدم أى من المعارف الموجودة من قبل ^(١) .
 إن التحليل يكشف لنا عن أجزاء المركب ، ويكسبنا بنلك معرفة الكثير من
 الأشياء الخاصة بالمركب ، والذي ما كان يمكن أن نتوصل إليها بدون استخدام هذا المنهج .
 فالشخص الذى ينقصه التمرس الموسيقى يكتسب حين يسمع سيمفونية انطباعاً عاماً غامضاً
 لكل مركب . بينما قائد الفرقة الموسيقية إنما يسمع المجموع الذى حمله إلى أجزاءه المتعددة .
 فميزة التحليل هى « أنه يقدم لنا معرفة لا يمكن الحصول عليها بطريق آخر ، فحين تعلم
 أن الماء يحتوى على جزعين من الهيدروجين ، وجزء من الأوكسجين ، فإنك لم تبطل أى
 شىء عرفته عن الماء ، ولكنك اكتسبت القدرة على معرفة كثير من الأشياء التى لم يكن
 فى استطاع ملاحظتك اللاتحليلية أن توصلك إلى معرفتها ^(٢) .

وهكذا يتصور رسل التحليل لا بوصفه مجرد منهج للتوضيح وإزالة الغموض ، بل
 بوصفه أيضاً منهجاً نتوصل عن طريقه إلى معرفة جديدة ومعلومات أكثر عن الموضوع
 الذى نحمله ، وبعبارة أخرى فإنه لا يقدم معرفة « أدق » فحسب ، بل معرفة « أكثر »
 فى نفس الوقت ، وبذلك يكون منهجاً يزيد من معرفتنا بالعالم ، وبالمشكلات الفلسفية
 التى تواجهنا ، وقد يؤدى بنا إلى حل هذه المشكلات . ولعل هذا ما يفسر لنا اقتناع
 رسل اقتناعاً راسخاً بأن التقدم لن يكون ممكناً إلا عن طريق التحليل ^(٣) .

هذه فى اعتقادنا هى الأغراض الرئيسية التى كان يهدف إليها رسل من تحليلاته ،
 وإننى هنا لا أدعى أن هذه هى « كل » أغراض رسل من استخدامه لمنهج التحليل ، وكل
 ما أدعيه هو أن هذه الأغراض الثلاثة هى أهم الأغراض التى يمكن ملاحظتها من ممارسة
 رسل لهذا المنهج فى المجالات التى طبقه فيها . ولكن قد يكون فى استطاعة آخرين أن يجدوا
 أغراضاً أخرى غير تلك التى ذكرناها ، فقد يقول قائل مثلاً إن من بين أغراض التحليل عند
 رسل الوصول إلى أقل عدد ممكن من القضايا التى منها نستدل على جميع القضايا الأخرى ،
 أو أن الهدف أيضاً هو توضيح المعرفة المشتركة وتنقيتها . ولكن من الواضح أن مثل هذه
 الأغراض يمكن أن نلتمسها فى الأغراض التى ذكرناها ، ولهذا فإنى أرى أن الأغراض

My ph. D., p. 133.

(١)

ibid., p. 229.

(٢)

My ph. D., pp. 14-5.

(٣)

الثلاثة السابقة « قد » تفسر جميع الأغراض - أن كانت هناك أغراض أخرى - التي كان يهدف إليها التحليل عند رسل .

ونصل بذلك إلى مسألتنا الرئيسية هنا وهي : ماذا يعنى منهج التحليل عند رسل ؟ . في الواقع أنه بالرغم من اعتقادنا بصعوبة تقديم تعريف محدد ودقيق لهذا المنهج ، ومع اعتقادنا أيضاً بأن الأفضل أن نصف هذا المنهج دون ضرورة إلى البحث عن عبارة أو مجموعة من العبارات نأخذها على أنها « تعريف » له ، أقول على الرغم من ذلك كله فلا يبدو لنا مهرب من أن نبدأ بما يمكن أن نسميه « تعريفاً » لمنهج التحليل نأخذه بمثابة دليل لوصف هذا المنهج و « تحليله » . وأفضل ما أراه معبراً عن هذا التعريف يمكن وضعه في الصياغة الآتية :

منهج التحليل هو تلك العملية التي بها أما أن نرد المركبات إلى عناصرها البسيطة ، أو أن نعيد صياغة التعبيرات المحتوية على مركبات رمزية في تعبيرات أخرى أكثر دقة لا تحتوي على هذه المركبات .

ونلاحظ في هذا التعريف جزئين يمكن أن نعد كلا منهما صورة للتحليل ، الأول هو التحليل المتعلق بالموضوعات أو « الأشياء » ، والآخر يتعلق بالجوانب اللغوية . وبعبارة أخرى أحدهما يحل ما ترمز إليه الرموز ، والآخر يحلل الرموز نفسها ، وسوف نطلق على الصورة الأولى اسم « التحليل الردي » reductional analysis وعلى الثانية اسم « التحليل الرمزي » ، أول هذين الأسمين آتيا من طبيعة عملية التحليل نفسها في هذه الصورة ، والثاني مشتق من نوع الأشياء التي يقوم بتحليلها وهي « الرموز » . وسيلتنا الآن إلى شرح كل صورة منهما باختصار .

أولاً - التحليل الردي :

والمقصود به عملية « رد » المركبات إلى عناصرها البسيطة . وقد يبدو هذا التعريف عاماً إلى حد بعيد ، ولا يميز تلك الصورة التي مارس بها رسل منهجه التحليلي ، ذلك لأن التحليل بوجه عام يعنى حل المركبات إلى أجزائها البسيطة . إلا أننا نجد الفرق هنا كبيراً بين « حل المركب » و « رد المركب » . ولذلك فيحسن بنا أن نبدأ بتحديد المقصود ببعض المصطلحات الواردة في هذا التعريف .

إن لفظ « عملية » قد لا يكون مصطلحاً فنياً يحتاج إلى شرح . فكل ما يقصد به هنا هو مجرد « طريقة معينة للفكر » أو « إجراء فكري معين » .

أما لفظ « الرد » فيحتاج منا إلى تحديد دقيق نظراً لأهميته في تعريفنا . والواقع أن « الرد » لفظ ليس من السهل تقديم تحديد له يتفق عليه جميع الدارسين للفلسفة ، فهو لفظ غامض ومتعدد المعاني . ولكنني أعني بالرد هنا عملية تفسير المركبات في حدود عناصرها البسيطة بحيث نمتنع من تقرير المركبات ونكتفي بتقرير هذه العناصر . فحينما يرد رسل الموضوع المادى — مثلاً — إلى فئة مظهره فإنه إنما يقوم بتفسير الموضوع المادى في حدود هذه المظاهر بحيث تحل فئة المظاهر محل الموضوع المادى . وما دامت فئة المظاهر تؤدي جميع الأغراض التي يؤديها الموضوع المادى فليس هناك ما يدعو إلى افتراض وجود هذا الكائن بلا ضرورة ، وهنا لا بد باستخدام نصل أوكام من استبعاد هذا الكائن (الموضوع موضع الشك أصلاً) . إلا أننا باستبعادنا له لا نقرر أنه غير موجود ، بل كل ما هناك أننا نمتنع عن تقرير وجوده . فعملية الرد إذن هي بهذا المعنى إحلال العناصر البسيطة محل المركبات .

أما المقصود بالمركب هنا فهو مجموعة من الوقائع لها وجود مستقل عن الطريقة التي تستخدم بها اللغة ^(١) . على أن يؤخذ معنى الواقعة بالمعنى الواسع لهذا اللفظ ، فحين تكون الأشياء مركبة تكون مؤلفة من أجزاء ذات خصائص معينة وترتبط فيما بينها بعلاقات معينة . فالمنضدة تتألف من أرجل وجزء علوى مسطح ، والمعلقة تتألف من المقبض وراحة المعلقة ؛ ولما كانت الوقائع تتألف دائماً من علاقات بين أجزاء الكل أو من كيفيات لا أشياء مفردة فهي تعبر عما نعنيه بالمركبات . وبوجه عام فإن الوقائع لا بد من أخذها هنا بالمعنى الواسع الذي استخدمه رسل وهي كل ما هو موجود عدا ما كان بسيطاً بساطة كاملة — أن كان ثمة شيء من هذا القبيل . وفي هذا المعنى الواسع يكون ما تدل عليه عبارات من قبيل « هذه منضدة » و « ذلك الكتاب » و « هذا هو سقراط » وهكذا وقائع بهذا المعنى كما أن ما تعبر عنه عبارات مثل « بروتس قتل قيصر » و « قيس أحب ليلي » وقائع بهذا المعنى أيضاً .

أما العناصر البسيطة فهي — كما يتضح من تحديد معنى الواقعة — أجزاء المركب

وخواصها والعلاقات الكائنة بينها ، وهذا ما تتألف منه الوقائع بالمعنى الذي حددناه لها .
« والبساطة » هنا مأخوذة بمعنى البساطة النسبية لا المطلقة .

وعلى أساس ذلك يمكننا أن نعيد صياغة تعريفنا لما أطلقنا عليه « التحليل الردي » عند رسل بأنه « طريقة للفكر نفسر بها الأشياء المركبة في حدود أجزائها وخصائص هذه الأجزاء والعلاقات الكائنة بينها على وجه نستطيع معه الامتناع عن تقرير تلك الأشياء المركبة والاكتفاء بتقرير هذه الأجزاء بخواصها وعلاقاتها » .

أن هذا النوع من التحليل إنما يهدف إلى الاستغناء عن الكائنات التي يمكن أن توضع موضع الشك ، والامتناع عنها بما نحن على يقين منه أو على الأقل بما هو أقل عرضة للشك . فقد كان رسل - كما أشرنا إلى ذلك مراراً - يبحث عن الأسس الثابتة اليقينية التي على أساسها نقيم معرفتنا بالأشياء المستدل عليها ونبرر في نفس الوقت حديثنا عنها ، وعلى ذلك يكون لهذا النوع من التحليل خطين يسيران جنباً إلى جنب : الخط المعرفي والخط الانطولوجي ، يقوم أولهما على إحلال العناصر اليقينية في معرفتنا أو على الأقل ما نعتقد أنه أقل عرضة للشك - محل المركبات التي نصل إليها عن طريق استدلال مزعزع لاثقة فيه . وعلى أساس هذا الخط يقوم الخط الثاني وهو الاستغناء عن هذه الكائنات المستدل عليها وإبعادها عن قائمة « ما هناك » والبقاء فقط على تلك العناصر التي هي ما نعرفه مباشرة لا شك فيها .

إلا أن ما هو جدير بالذكر هنا هو أن رسل في استغناؤه عن الكائنات المستدل عليها لم يكن يهدف - من الزاوية الانطولوجية - إلى تقرير علم وجودها ككائنات ، ولا إلى تبرير وجودها ، فالقول بأن هناك هذه الكائنات والقول بأن ليس هناك مثل هذه الكائنات فرضان يرفضها رسل جميعاً ، فوقفه بالنسبة لهذه الكائنات يمكن وصفه بأنه موقف « شكى » من الزاوية المعرفية ، و« لا أدري » من الزاوية الانطولوجية ولذلك فهو يكتفي بعلم تقريرها دون أن ينكر وجودها ، لأن معرفتنا بها مستدل عليها ولا يمكن الوثوق بها أو الركون إليها . وهكذا نلاحظ أن التحليل الردي مرتبط تمام الارتباط بقاعدة « نصل أوكام » بالمعنى الذي نتخذ فيه لتكون قاعدة انطولوجية عامة نحذف بها الكائنات الزائدة التي لا تدعو الحاجة إلى افتراضها .

والآن نستطيع أن نقول بوجه عام أن جانباً أساسياً من تحليل رسل للمفاهيم الرياضية -

في حدود منطقية ، والتحليل كما مارسه في مجال الانطولوجيا ، وما يمكن اعتباره داخلا في المجالات الميتافيزيقية هو تحليل من هذا النوع . ولعل أوضح مثال يمكن أن نشير إليه في مجال الرياضيات هو تحايل الأعداد وردها إلى الفئات ، فهذا النوع من التحليل هو في حقيقته تحليل ردي يهدف إلى الاستغناء عن الأعداد ككائنات ، تلك التي لا نكون على ثقة منها ولكن دون أن ننكر أن هناك مثل هذه الكائنات . ولعل هذا النوع من التحليل يتفق تماماً مع استخدام رسل لنصل أوكام ، بل لقد ذهب روشنياخ إلى حد القول بأن « . . . تعريف رسل للعدد إنما يشكل المثال النموذجي لتطبيق نصل أوكام »^(١) . ومن هنا لا نجد صحة في القول بأن مثل هذا التحليل هو نوع من التعريف أيًا كان نوعه ، لأن للتعريف — كما قلنا مراراً — لا يهدف إلا إلى مجرد توضيح شيء غامض ، أما تحليل رسل للعدد هنا فهو بمثابة رد العدد كواقعة مستقلة عن اللغة إلى الفئات لاستبعاده ككائن والابقاء عليه في نفس الوقت بوصفه مجرد وسيلة لغوية أو رمزية مريحة^(٢) كالفئات تماماً . وهذا ما يبرر لنا استخدام لفظ « العدد » . ولعل هذه هي خاصية البناءات المنطقية وهدفها بوجه عام^(٣) .

ولعل تحليل رسل للموضوعات المادية في حدود « المعطيات الحسية » في كتاباته المتقدمة أو « الأحداث » أو « حزم الكيفيات » في كتاباته المتأخرة أوضح مثال لهذا النوع من التحليل ، فقد كان رسل يهدف هنا إلى رد الموضوعات المادية المستدل عليها إلى عناصرها البسيطة التي نكون على ثقة منها ، أي التي نكون على معرفة مباشرة بها ، بحيث نستغني عن افتراض تلك الكائنات ، ونكتفي بتقرير هذه العناصر ما دامت تحقق جميع الأغراض التي تحققها تلك الكائنات المفترضة . بل أننا نجد رسل في بعض الأحيان يستخلم لفظ الرد ليصف هذا النوع من تفسيره للأشياء المادية^(٤) .

Reichenback, H., "Bertrand Russells Logic" *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 30. (١)

P. of M., Int. to 2nd ed. p. X. (٢)

(٣) انظر شرح هذا المثال بالتفصيل من خلال تطور فلسفة رسل بحثنا عن « منهج التحليل عند برتراند رسل » رسالة دكتوراه جامعة القاهرة ١٩٧٤ .

R. to G., pp. 697-8. (٤)

وهذا التحليل الردي هو المنهج الذي اتبعه رسل في تحليل «العقل» ، فقد كان يهدف أساساً إلى استبعاد الكائن الذي نسميه «العقل» برده إلى مجموعة من المظاهر عند موضع حيث يكون هناك مخ حي^(١) ، أو إلى مجموعة من الأحداث الذهنية ، أى الأحداث المرتبطة بالقوانين العلية الخاصة بعلم النفس^(٢) . وعلى ذلك يكون «العقل» مردوداً إلى الإحساسات والصور الذهنية أو بوجه عام إلى الأحداث الذهنية بحيث لم تعد هناك ضرورة لافتراضه ككائن . فالعقل - كالمادة - بناء منطقي مما نكون على معرفة مباشرة به ، لنحل محل هذا الكائن المستدل عليه . .

هذه هي مجرد بعض الأمثلة التي توضح هذا النوع من التحليل الذي أطلقنا عليه اسم التحليل الردي كما مارسه رسل في مجالات كبرى من المجالات الفلسفية التي تناولها بالتحليل . ومن الواضح أن التحليل الردي يبدأ من مركب غير لغوي ، ويتقدم إلى الكشف عن عناصر هذا المركب وخواص هذه العناصر والعلاقات الكائنة بينها ، ثم يسير إلى تقرير التطابق بين ذلك المركب وهذه العناصر بخواصها ، وعلاقتها ، وقد يوضع هذا التطابق في صورة مختصرة على هيئة تعريف لهذا المركب ، ويأجأ أخيراً إلى «نصل أوكام» ليعبد به المركب نظراً لما يكتنفه من شك والاستعاضة عنه بعناصره تلك التي تكون يقينية ، أو على أقل تقدير أقل عرضه للشك ، إلا أن استبعاد هذا الكائن المركب لا يعنى تقرير عدم وجوده ، بل كل ما يعنيه الامتناع عن تقرير وجوده^(٣) .

ولكن إذا كانت القاعدة الكبرى في التحليل الردي هي «نصل أوكام» ، فإن رسل قد استخدم نفس هذه القاعدة أيضاً في مجال تحليله للرمز والعبارات اللغوية ، حيث كان من بين أهدافه في هذا المجال الأخير تحليل عبارات لغوية معينة للاستغناء عن مركبات لغوية ، إما لغموضها أو لما تثيره من مفارقات أو لما تفقد إليه من

A. of Mind, p 105.

(١)

Philosophy, p 296 P from M, p. 152.

(٢)

(٣) ليس هدف هنا هو وضع خطوات محددة لمنهج التحليل الردي عند رسل . إلا أننا سوف نناقش إمكانية

أن تكون هناك مثل هذه الخطوات في الفصل التالي من هذا الباب .

من افتراضات «ميتافيزيقية معينة» ، وإما للوصول إلى ما أسماه رسل «الحد الأدنى من المفردات» . وهذا ما يقودنا إلى الصورة الثانية من صورتى التحليل التى مارس بها رسل منهجة التحليل ، وهى ما أطلقنا عليها اسم «التحليل الرمزى» .

ثانياً - التحليل الرمزى :

والمقصود بهذا النوع من التحليل عملية ترجمة العبارات المحتوية على رموز مركبة إلى عبارات أخرى لا تحتوى على هذه الرموز ، والمقصود «بالرمز» هنا : أى لفظ أو أى جملة يمكن استبدالها بلفظ بطريقة تحمل معنى ، أو ما يقوم مقام لفظ بوجه عام . و«الرمز المركب» يعنى هنا كل رمز لا يدل على شىء جزئى بطريقة مباشرة ، فاسم العلم «القناد» رمز بسيط بهذا المعنى . أما «مؤلف العبقريات» رمز مركب ، فهو جملة وصفية لا تدل بشكل مباشر عن جزئى . وبوجه عام فإن جميع الألفاظ الكلية رموز مركبة .

إن هذا النوع من التحليل يتعلق - كما هو واضح من اسمه - بتحليل الرموز وليس ما ترمز إليه الرموز . ولو شئنا أن نطلق عليه اسماً آخر لقلنا أنه «تحليل لغوى» يهدف إلى إزالة الغموض الذى يكتنف استخدامنا للغة ، وذلك بإعادة صياغة العبارات المحتوية على المركبات اللغوية (الرموز المركبة) فى عبارات أخرى أكثر تحديداً ودقة لا تظهر فيها هذه الرموز المركبة . ولعل خير مثال لهذا النوع من التحليل هو نظرية الأوصاف المحددة عند رسل التى عرضناها بشىء من التفصيل فى الباب السابق ، ولعلنا لاحظنا حينذاك أن هذه النظرية كانت تهدف - كما يقول رسل - إلى «إيجاد فكر دقيق ومحلل ليأخذ مكان الأفكار الملتبسة إلى حد ما ، تلك التى تكون فى أدمغة معظم الناس فى معظم الأوقات»^(١) . فالعبرة «مؤلف ويثرلى هو سكوت» تلك التى ترد فيها الجملة الوصفية «مؤلف ويثرلى» يمكن ترجمتها إلى «هناك كاتب واحد وواحد فقط كتب ويثرلى» . وأن سكوت متطابق مع هذا الكاتب «أو بصورة أدق» ليس من الكاذب دائماً بالنسبة لـ س أن س كتب ويثرلى . ومن الصادق دائماً بالنسبة لـ ص أنه إذا كان ص يكتب ويثرلى لكان ص متطابقاً مع س ، وأن سكوت

متطابق مع س. «^(١)». ففي هذا التحليل نلاحظ أن الجملة الوصفية « مؤلف ويقرئ » قد انمحت تماماً : كما أن لفظ « مؤلف » لم يرد على الإطلاق في العبارة الجديدة .

ونلاحظ هنا أن مثل هذا التحليل متصل بالقاعدة الكبرى في تحليلات رسل وهي « نصل أوكام » مثله في ذلك مثل التحليل الردي ، ولكن على حين كانت في هذا الأخير قاعدة أنطولوجية عامة ، فهي في التحليل الرمزي كانت تستهدف أساساً إلى أمر آخر يتصل بما أطلق عليه رسل « الحد الأدنى من المفردات »^(٢) . وما يقصده رسل بالحد الأدنى من المفردات لنسق معين « مجموعة حدود تحوز الخاصيتين التاليتين : (١) لا يمكن أن يتم تعريف أى حد منها على أساس غيرها من الحدود ، و « (ب) يمكن التعبير — بواسطة هذه الحدود جميعاً ، وليس بواسطة فئة فرعية منها — على جميع القضايا في النسق المتاح .^(٣) . وبوجه عام يمكن القول أن الحد الأدنى من المفردات هي تلك الحدود التي لا يمكن تعريفها بحدود أخرى ، وتكفي جميعها لكل متطلبات نسق معين . وعلى سبيل المثال نأخذ مرة أخرى تحليل الأعداد الأصلية في حدود فئات الفئات ، ذلك التحليل الذي أشرنا إلى جانبه الانطولوجي ، في التحليل الردي . فمن المعروف أن « بيانو » قد اختزل مفردات الحساب (الذي رد إليه الرياضيات جميعها) إلى ثلاثة حدود : الصفر والتالي والعدد ، فوجد فريجه وكذلك رسل ووايتهد في « برنكيا ما تمايكا » أنه حتى هذه الحدود ليست بضرورة ، وأن الحد الأدنى من المفردات الخاصة بالرياضيات هي نفس الحد الأدنى من المفردات الخاصة بالمنطق^(٤) ، ويمكن الكشف عن الحد الأدنى للمفردات في جميع العلوم الأخرى .

وهناك وسيلتان للوصول إلى هذا الحد الأدنى من المفردات صرح رسل بأولاهما ، ولم يذكر الثانية بشكل صريح . الوسيلة الأولى هي التعريف الأسمى . فإذا كان للفظ تعريف أسمى لأمكننا أن نستبدل به الجملة التي تكون تعريفاً له ، وإذا كانت هذه الجملة محتوية على ألفاظ لها تعريفات أسمية لأمكننا أن نستبدل بها الجمل التي هي تعريفات لها ، وهكذا حتى لا يكون للألفاظ المتبقية أى تعريفات اسمية .

O.D., p. 51.

My M. D., p. 14.

R. to G., p. 687.

My M. D., pp. 14-5.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

والوسيلة الثانية هي ما أطلقنا عليه اسم « التحليل الرمزي » . فهذه الوسيلة نعيد صياغة العبارة المحتوية على الرمز المركب بحيث تؤدي هذه الصياغة إلى إبعاد هذا المركب ، لأننا لا نكون على معرفة مباشرة بمعناه ، ونضع مكانه ما نكون على معرفة مباشرة بمعناه ، وليس هذا التحليل بالطبع تعريفاً اسمياً ، لأنه لا ينطوي على شيء من التعسف كما هو الحال في التعريف الأسمى . ومن أمثلة ذلك تحليل رسل للأعداد الأصلية في حدود فئات الفئات . وكذلك نظرية الأوصاف . فتحليل العبارة « مؤلف ويشرى هو سكوت » في الصورة المبسطة « هناك شخص واحد وواحد فقط كتب ويشرى ، وهذا الشخص هو سكوت » قد أدى إلى الاستغناء تماماً عن لفظ « مؤلف » ، وما دمنا نستطيع الاستغناء عنه فليس هو إذن من الحد الأدنى من المفردات التي نرغب في الوصول إليها . وبذلك يمكننا القول بأن هذه الوسيلة هي كالوسيلة السابقة تهدف إلى اختزال عند المفردات إلى الحد الأدنى .

والآن هل نستطيع القول أن ما أطلقنا عليه هنا « التحليل الرمزي » هو نفس ما أطلق عليه ويتز « التعريف السياقي » ؟ وقبل أن نجيب على هذا السؤال يجب أن نشير إلى أن ويتز يعتبر التعريف السياقي نوعاً من التعريف الأسمى ، حيث إنه يميز بين نوعين للتعريف السياقي ، الأول هو التعريف الجارى أو القاموسى ، والتعريف السياقي أو تعريف الرموز في الاستخدام . ولهذين النوعين خصائص مشتركة فيما عدا خاصية واحدة يختص بها التعريف الجارى أو القاموسى هي التعسفية Arbitrariness⁽¹⁾ وبذلك لا يكون التعريف السياقي تعسفياً .

ولا شك أن مثل هذا التقدير من جانب ويتز صحيح إلى حد كبير ، لكن ثمة ملاحظة واحدة لا بد من ابدائها هنا ، وقد تبدو هذه الملاحظة شكلية إلى حد ما ، إلا أنها تتصل في الواقع بأهداف التحليل التي أراها غير منفصلة عن معنى التحليل . وهذه الملاحظة تتعلق بقول ويتز أن هذا النوع من التحليل - الذى شرحه شرحاً طبيعياً في الواقع - هو « تعريف سياقي » . فقد أشرنا مراراً إلى أن التعريف أيا كان نوعه - على الأقل كما أفهمه - لا يهدف إلى استبعاد ما تقوم بتعريفه سواء كان « مركباً غير لغوي » أو « مركباً لغوياً » أو « لفظاً » من الألفاظ ، لأن ما يهدف إليه

التعريف دائماً هو مجرد توضيح المركب أو اللفظ . إلا أن تحليل رسل للمركبات الرمزية أو اللغوية كان يهدف إلى الاستغناء عن هذه المركبات . ففي تحليله للعبارات المحتوية على جمل وصفية - مثلاً - لم يكن يهدف إلى مجرد تعريف هذه العبارات بما تحويها من جملة وصفية ، بل ليغير من شكلها بترجمتها إلى عبارة أخرى لا تظهر فيها على الإطلاق هذه الجملة ، لأننا لا نكون على معرفة مباشرة بمعنى هذه الجملة . فنحن لا نكون على معرفة مباشرة بمعنى « المربع المستدير » في « المربع المستدير غير واقعي » ، إلا أننا نكون على معرفة مباشرة بمعنى « مربع » ومعنى « مستدير » ، فلو قمنا بترجمة هذه العبارة إلى « شيء يجمع بين كونه مربعاً وبين كونه مستديراً ، وأن هذا الشيء غير واقعي » لتخلصنا تماماً من الرمز المركب « المربع المستدير » . بكل ما يتصل به من متعلقات ميتافيزيقية . فليس الأمر هنا مجرد « تعريف » لأنه لو كان كذلك لظل « المربع المستدير » كائناً ، لأن ما قمنا به لا يعدو كونه مجرد توضيح لمعناه داخل هذه العبارة . فإ يجب أن نلاحظه هنا هو أن قاعدة « نصل أوكام » لا تزال - كما كانت في التحليل الردي - قاعدة هامة ، ولو وضعنا ذلك موضع الاعتبار لما استطعنا أن نقول إن مثل هذا التحليل هو « تعريف سياقي » . ومن هنا أرى وصف هذه العملية التحليلية من جانب ويتز بأنها « تعريف » وصف غير ملائم لأنه لم يعطى أغراض التحليل الأهمية التي تستحقها . وباستثناء هذه الملاحظة فإنني متفق على كل ما يراه ويتز في هذا الجانب من منهج رسل .

ولعل هذا ما يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان التحليل الرمزي منفصلاً تماماً عن الاعتبارات الانطولوجية التي كان يعالجها التحليل الردي . والواقع أننا نستطيع أن نميز بين الجوانب اللغوية في تحليلات رسل والجوانب الانطولوجية فيها ، إلا أننا لا نستطيع أن نفصل تماماً بين هذه الجوانب وتلك ، فإن للجوانب اللغوية خافيتها من الجوانب الانطولوجية . وخير مثال مع ذلك نظرية الأوصاف .

وننتهي إلى القول بأن صورتى التحليل اللتين شرحناهما ليستا مستقلتين تماماً إذا وضعنا في الاعتبار الأغراض التي تهدف كل منهما إلى تحقيقها . فقد تلتقيان - بل أنهما تلتقيان بالفعل - عند نقطة يكون الهدف لهما واحداً على الرغم من اختلاف المادة التي يقومان بتحليلها ، فإحدهما يحلل الرمز والأخرى ما يرمز إليه . ولكن لا يعنى

ذلك بالطبع أتت متطابقتين في جميع الأهداف كما بينا ذلك في عرضنا لهما .
ونختم حديثنا عن معنى منهج التحليل عند رسل بالقول بأننى لا أدعى هنا أن
هذا التفسير يعبر عن كل ما كان يقصده رسل بهذا المنهج ، ويحقق جميع الأغراض
التي كان يهدف إليها من تحليلاته . فقد يرى من يرى أن هناك أغراضاً أخرى
وبالتالى معانى أخرى للتحليل قد لا تنطوى تحت هذا التفسير . إلا أننى أقول
ما قاله ويتز حين وضع تفسيره لهذا المنهج إن هذا التفسير لا يعد وكونه مجرد « فرض »
يتعلق بنظرية التحليل عند رسل . وهذا الفرض جاء نتيجة استقراء للمجالات الكبرى
التي طبقه فيها ، وبعد ملاحظات حاولنا أن نضمن لها الدقة بقدر المستطاع .
وهذا التفسير أو « الفرض » مرتبط بالأغراض التي ذكرناها للتحليل : ولهذا فهو لا يضع
في الاعتبار مجرد الطريقة التي يمارس بها رسل منهجة التحليلي ، بل وأهم الأغراض
التي كان يهدف إليها من وراء هذه الممارسة .

الفصل الثاني

منهج التحليل ، طبيعة وأدواته

كان حديثنا في الفصل السابق يهدف إلى تقديم معنى منهج التحليل عند رسل بوجه عام ، وذلك لمجرد محاولة تحديد المقصود بهذا المنهج ، وأهم الأغراض التي كان يهدف رسل إلى تحقيقها من تطبيقه له . إلا أن هناك في الواقع بعض المسائل الهامة التي تحتاج إلى القاء الضوء عليهما حتى تبدو الصورة التي نحاول رسمها لهذا المنهج واضحة قدر الإمكان . وفي هذا الفصل سنتناول شرح بعض الجوانب الرئيسية لهذا المنهج كأدواته وأهميته الفلسفية ، وبأى معنى يكون هذا المنهج منهجاً علمياً في الفلسفة . حقيقة أن الحديث عن طبيعة منهج التحليل قد يثير العديد من المشكلات التي قد لانجد لبعضها حلولاً مرضية ، ذلك لأن رسل - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - لم يوضح لنا بأي نوع من أنواع التفصيلات - جوانب هذا المنهج « الجديدي » في الفلسفة ، كما أن ما قد نفهمه من خلال التطبيقات قد يحتمل تفسيرات متعددة متعارضة يمكن أن يجد كل تفسير لنفسه ما يبرره . لذلك أقول إن بعض المشكلات التي سنعرض لها هنا قد لا تنتهي فيها إلى حلول مقنعة و مرضية ، إلا أنني أجد في مجرد إثارتها ما قد يلقي الضوء على طبيعة منهج التحليل عند رسل ، وقد يساهم في وصفه حتى ولو بدت هذه المساهمة سلبية إلى حد ما .

ولنبداً بمشكلة من هذا النوع أضعتها على الوجه التالي : التحليل هل « هو » منهج أم « مبدأ » ؟ هذا السؤال قد يبدو غريباً إلى حد كبير ، فهو يثير مشكلة بدون داع فما الذي يدعونا إلى إثارة هذه المسألة ؟ وما المقصود بها ؟ وما الفرق بين « المنهج » و « المبدأ » ؟ . وهكذا يجزنا سؤالنا « اللا ضروري » إلى مشكلات فرعية لا حصر لها مما قد يؤدي بالبعض إلى القول بأن مثل هذا السؤال يثير مشكلة زائفة لا معنى لها ، ولا يجب أن تثار مشكلة من هذا النوع حول « منهج » التحليل . إلا أننا - مع ذلك كله - لا نجد في هذا

السؤال غرابة أو افتعالا . بل هو مدخل ضرورى لمحاولة فهم طبيعة هذا « المنهج » وتقديم وصف ملائم له .

والآن لنبدأ بتحديد الفرق بين « المنهج » و « المبدأ » . إننى أعنى بالمنهج هنا طريقة منظمة فى التفكير يمكن صياغتها وتطبيقها وتودى إلى تحقيق أهداف محددة . ولعل هذه الصياغة العامة لمعنى « المنهج » تختلف إلى حد كبير عما يمكن أن تقدمه لمعنى « المبدأ » الذى أقصد به هنا فكرة معينة يبدأ بها الباحث وتوجه طريقه فى التفكير لبلوغ أغراض معينة . فن الواضح هنا أن أهم ما يميز المنهج عن المبدأ هو أنه قابل لأن يصاغ فى قواعد محددة وخطوات مرتبة ، بينما لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للمبدأ . فهذا الأخير مجرد فكرة عامة تكون فى ذهن الباحث عما يقوم به من عمل ، إلا أنها توجه طريقه نحو الهدف الذى يرى إليه دون أن يلتزم فى ذلك بقواعد دقيقة وخطوات محددة . وهنا يظهر لنا الفرق بين القولين « منهج التحليل » و « مبدأ التحليل » فلو كان التحليل منهجاً لكان فى الإمكان — بل قد يرى البعض أنه من الضرورى — أن يصاغ فى قواعد دقيقة ، وأن تكون له خطواته المحددة وأهدافه الواضحة . أما إذا كان « مبدأ » لما كان من الضرورى أن تكون له هذه القواعد وتلك الخطوات ، ولكانت أهدافه أقل تحديداً ، بل قد لا تكون له مادة موضوع محددة .

إننا نستطيع أن نقول عن « جورج مور » أنه لم يستخدم التحليل بوصفه منهجاً لأنه لم يكن من أصحاب المناهج الفلسفية ، وهذا هو سر ثورته الفلسفية^(١) . فهل نستطيع القول بأن أسلوب زميله رسل كان شبيهاً بهذا الأسلوب الذى اتخذته مور ؟ لعل الإجابة الواضحة على هذا السؤال يجب أن تكون بالنفى ؟ ذلك لأن رسل كان يصطنع « منهجاً » عاماً طبقه فى صورته العامة على مجالات متنوعة — فى المسائل الرياضية والمنطقية واللغوية والميتافيزيقية على حد سواء . فالتحليل عند رسل لم يكن — كما هو عند مور — « مبدأ » بل « منهجاً » منطقياً عاماً يهدف إلى إقامة صرح الفلسفة العلمية التى يبشر بها .

إلا أن التسليم بذلك قد يودى بنا إلى مشكلة أخرى وهى : إذا كان رسل قد استخدم التحليل بوصفه « منهجاً » فما نوع هذا المنهج ؟ ذلك لأن أى منهج جديد فى الفلسفة لا بد أن نواجهه بالاختبارات التى يمكن تطبيقها على أى منهج . فقد ذهب « فرتز »

إلى أن المعنى المألوف « للمنهج » يتسع ليشمل وظيفتين : منهج الكشف وهو طريقة فنية جديدة للبحث تكشف عن الوقائع التي هي غير معروفة حتى الآن . أو منهج البرهان Proof وهو طريقة فنية أو إجراء يهدف إلى البرهنة على صدق قضايا معينة لم يتم البرهنة عليها حتى الآن بصورة قاطعة. ويمكن أن نأخذ إجراءات المنطق الاستنباطي والاستقرائي كأمثلة لهذا النوع الأخير . فإذا كان منهج رسل يحقق وظيفة من هاتين الوظيفتين – أو كليهما – لأمكن تبرير تسميته « بالمنهج »^(١) وإذا ما أمكن ذلك لكان من الضروري أن نبحث عن قواعده وخطواته حتى نكون على بينة بما إذا كان يمكن أن تكتمل له مقومات المنهج المألوف أم تعوزه بعض هذه المقومات .

يقول رسل في محاضراته عن « معرفتنا بالعالم الخارجي » التي نشرت مع بعض المحاضرات الأخرى في كتابه الذي يحمل نفس عنوان هذه المحاضرة .

إنني أريد في هذه المحاضرة تطبيق المنهج المنطقي التحليل على مشكلة من أقدم مشكلات الفلسفة ، أعني مشكلة معرفتنا بالعالم الخارجي . أن ما لدى لأقوله في هذه المشكلة لا يصل إلى أن يكون إجابة من نوع محدد ودجماً طبع ، بل ما أهدف إليه هو تحليل المسائل التي تتضمنها هذه المشكلة وصياغة هذه المسائل ، مع إيضاح الاتجاهات التي يمكن أن ننشد فيها الدليل . ولكن على الرغم من أن ليس هناك حل محدد حتى الآن ، فإن ما يمكن أن يقال في الوقت الراهن يبدو لي أنه يلقى ضوءاً جديداً تماماً على المشكلة . وهذا أمر لا بد منه – ليس في البحث عن الإجابة فحسب ، بل أيضاً في مسألتنا التمهيدية المتعلقة بأي جزء من أجزاء مشكلتنا يمكن أن تكون له إجابة قد نستطيع التثبت منها^(٢) .

ويستفاد من هذا النص أن « منهج » التحليل قد لا يقدم لنا إجابة محددة وقاطعة لمثل هذه المشكلات ، بل أنه « يحلل » هذه المشكلة بغرض إلقاء ضوء جديد تماماً عليها . وهذا أمر ضروري لسببين : لمحاولة البحث عن الإجابة المطلوبة ، ولمعرفة الأجزاء التي يمكن أن نجد لها حلاً يمكن إثبات صحته . وكان التحليل هنا يهدف إلى فرز أجزاء

Freitz, Ch., Bertrand Russell's Construction of External World, PP. 201-2. (١)

نتبر مناقشة فرز لمنهج رسل من هذه الزاوية بمثابة ، كما يعتبر تقييمه لهذا المنهج دقيقاً ومتسقاً مع تفسيره لمعنى هذا المنهج عموماً ومنهج البناء المنطقي بوجه خاص .

المشكلة وتقسيمها إلى مشكلات فرعية صغيرة يمكن أن نجد لبعضها حلاً ولا نجد حلاً لبعضها الآخر. وإذا ما صح ذلك فكيف يتم لنا التمييز بين هذين النوعين من المشكلات؟ يقول رسل .

... إن كل مشكله فلسفية - حين تخضع لتحليل والفحص الضرورين - تظهر أما على أنها لسب مشكلة فاسفة حقيقية على الإطلاق ، وأما أن تكون مشكلة منطقة بالمعنى الذى نستخدم فيه هذا اللفظ^(١)

وعمه ملاحظتان هامتان نلاحظهما فى هذه الفقرة: الأولى . أننا لا يجب أن نفهم من ذلك أن رسل يبعد كل المشكلات الفلسفية التى لا تدخل بين المشكلات « المنطقية » ، ذلك أن المشكلات الفلسفية التى بحثها رسل بمنهج الحديد هى بالفعل مشكلات فلسفية ، فقد طبق رسل منهجه على كثير من هذه المشكلات كمشكلة طبيعية المادة والعقل والمكان والزمان وغيرها ، وكل ما هنالك أن فحص هذه المشكلات يمكن أن يرتد إلى تحليل الوقائع والقضايا التى تنطوى عليها . فلنا هنا أزاء لإصلاح أسامى مادة موضوع الفلسفة ، بل أزاء منهج جديد لفحص تلك المادة^(٢) . والثانية : أن الصفة المميزة لمنهج التحليل هو أنه يعطى للمنطق أهمية رئيسية ، تلك الأهمية التى جعلت رسل يطلق على إحدى محاضراته المنشورة فى « معرفتنا بالعالم الخارجى » اسم « المنطق جوهر الفلسفة »^(٣) ، وهنا يجب أن نفهم « المنطق » بالمعنى الذى شرحناه فى الباب الثانى من هذا الكتاب ، وليس بالمعنى المستخدم به فى المنطق التقليدى .

وقد أشرنا إلى أن المنطق عند رسل يشتمل على جزئين : فهو يعالج تلك التقريرات العامة التى تتعلق بكل شىء دون الإشارة إلى شىء بعينه أو محمول بعينه أو علاقة بعينها ، مثل النسق الاستنباطى الذى طوره فى « برنكييا ماتماتيكيا » . أما الجزء الثانى فيعالج تحليل الصور المنطقية وإحصاءها ، أى أنواع القضايا والأنماط المتعددة للوقائع

Ibid., p. 42.

Fritz, op. cit., P. 206.

Ibid., P 202.

(١)

(٢)

(٣)

وتصنيف مكونات الوقائع (١) ويعتقد « فريتز » أن الجزء الثاني من هذا المعنى هو جزء من منهج التحليل عند رسل . لأنه يرى أن هذا الجزء ما هو إلا وجهة نظر فلسفية عن العالم أكثر من كونه منهجاً لاكتشاف هذه الواجهة من النظر ، فهي نتيجة لمنهج ما أكثر من أن تكون منهجاً في حد ذاتها (٢) .

إلا أننا لو أخذنا هذا الجزء من المنطق على أنه مرتبط بمنهج التحليل على أقل تقدير لساعدنا ذلك على معرفة طبيعة هذا المنهج من زاوية المحركات التي نحاول تطبيقها عليه . فلا شك أن تحليل الوقائع والقضايا المعبرة عنها سيؤدي بنا إلى اكتشاف بنية هذه الوقائع ، وهذه الوظيفة التي يقوم بها التحليل هنا هي إذن وظيفة كشف عن بنية الوقائع في العالم . ولو صح ذلك لكان في إمكاننا الآن أن نقرر أن رسل كان يستخدم التحليل بوصفه « منهجاً » ومنهج « كشف » في أساسه . ولو وضعنا في اعتبارنا أيضاً أن رسل لم يكن يعتبر التحليل مجرد منهج للتوضيح فحسب ، بل كان يعده منهجاً يؤدي بنا إلى معرفة جديدة ما كان يمكن أن نصل إليها بدونها ، لكان لدينا مبرر للقول بأنه منهج يكشف عن حقائق جديدة لم تكن معروفة لنا من قبل . وهذا ما يحقق أحد المحكين اللذين يقدمهما فريتز لأي منهج .

هذه النتيجة التي وصلنا إليها هنا ليست هي في الواقع من نوع النتائج القاطعة الدجماطيقية ، بل هي أقرب — مرة أخرى — إلى الفرض . إلا أنه فرض له ما يبرره أكثر من الفرض المناقض له . وهذه النتيجة تقودنا بدورها إلى مشكلة أخرى تتعلق بخطوات هذا المنهج وقواعده وأدواته بوجه عام .

وفيما يتعلق بمشكلة الخطوات فإننا للأسف لا نجد عند رسل ذكراً أو إشارة إلى مثل هذه الخطوات ، ولا ندري في الواقع ما إذا كان من الضروري أن تكون هناك خطوات محددة لهذا المنهج ، أم أنه منهج « جديد » غير تقليدي يتحرر من صبه في تلك القوالب المحددة . وبمهما يكن من أمر فإننا نستطيع من خلال تطبيقات هذا المنهج أن نضع خطوطاً عامة لتلك الخطوات التي « قد » تكون لمنهج التحليل ، وليس المقصود بتقديم

هذه الخطوات أن تكون الاحتمال الوحيد الذى يمكن أن يكون لهذه الخطوات ، بل المقصود هو وضع مجرد خطة مرنة « ممكنة » ، لمثل هذه الخطوات ، وذلك من خلال الممارسة الفعلية لهذا المنهج فى أهم المجالات التى حاول رسل أن يطبقه فيها .

١ - البنية بمركب :

لا معنى للتحليل إلا حين يكون الشيء المراد تحليله مركباً ، لأنه لو كان بسيطاً على وجه لا نملك معه وسيلة لتحليله إلى ما هو أبسط فلن يكون مجال موضوعاً لأى تحليل . فالتحليل لا يجد له مجالاً إلا فى المركبات وهذا ما يؤكده رسل بطريقة صريحة حين يقول « إن كل التحليل لا يكون ممكناً إلا بالنظر إلى ما هو مركب » (١) وعلى ذلك تكون أول خطوة من خطوات التحليل هو أن يكون ما نخضعه للتحليل مركباً ، وإلا لاستحالت عملية التحليل ، ولأدى ذلك إلى الخلط بين التحليل والتعريف ، وهذا مالا يقر به رسل .

٢ - حل المركب إلى عناصره :

وقد تكون هذه الخطوة الواجبة الواضحة لعملية التحليل كلها ، بل قد يكون المفهوم من كل عملية التحليل هو أنها عملية حل المركبات إلى أجزائها أو عناصرها . ومن المفروض أن هذه العناصر أو الأجزاء « بسيطة » وتكون — من الناحية الإستمولوجية — على معرفة مباشرة بها ، كما أنها تعتبر من الناحية الميتافيزيقية المكونات لقصى لتلك الأشياء المركبة . ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك تحليل رسل للمادة والعقل ، فهو فى تحليله هنا إنما يحل هذين المركبين إلى عناصرهما البسيطة ، مع إظهار خصائص هذه العناصر والعلاقات الكائنة بينها ، فظهرت « الأحداث » — مثلاً — على أنها تلك العناصر البسيطة التى تشكل المكونات القصى لكل من العالم المادى والذمنى .

ولكن حين نتحدث من العناصر « البسيطة » فإننا لا نعنى أننا قد حللنا المركبات إلى « أبسط » العناصر التى لا تقبل مزيداً من التحليل ، فقد لا تكون هذه العناصر « البسيطة بسيطة » بشكل مطلق ، بل قد تكون قابلة لتحليل أبعدها ، إلا أننا لا نجد طريقة

في الوقت الراهن لتحليلها أبعد من ذلك . فالبساطة هنا في الواقع ليست بساطة « مطلقة » بل بساطة نسبية .

٣ - المطابقة بين المركب وعناصره :

إذا كانت الخطوة الثانية تضع أماننا المركب وعناصره ، فإن هذه الخطوة الثالثة تقرر التطابق بين المركب وعناصره ، أي تقرر الهوية بينهما . وهذا التطابق يلعب دوراً رئيسياً في تحليلات رسل ، حيث إنه عند رسل تطبيقاً لمبدأ من المبادئ الهامة في فلسفته وهو مبدأ الاقتصاد^(١) ، لأنه ما دام هناك تطابق بين نوعين من الأشياء فليس هناك ما يدعو إلى تقريرهما معاً ، بل نكتفي بتقرير أحدهما . ولا كانت العناصر هو ما يبحث عنه ، لأنها هي الأوليات اليقينية التي نكون على معرفة مباشرة بها ، وليس المركب الذي بدأنا به ، فإننا لا بد من أن نكتفي بتقرير تلك العناصر دون هذا المركب . ولعل هذا هو من الأهداف الرئيسية التي يهدف التحليل لتحقيقها .

وقد يأخذ التطابق بين المركب وعناصره صورة « التعريف » ، إلا أن « التعريف » هنا لا يعد كونه تعبيراً مختصراً عن نتيجة التحليل ، وليس هو في حد ذاته المقصود بالتحليل . فحين نصل عن طريق التحليل إلى أن « العدد » ينحل في النهاية إلى الثنات ، فإننا قد نعبر عن التطابق هنا على صورة تعريف للعدد فنقول مثلاً إن « العدد هو فئة الثنات المتشابهة » ، وبالمثل فإننا حين نصل إلى تحليل الشيء المادي إلى فئة مظاهره مثلاً فقد نلخص هذا كله بالقول بأن « الشيء هو فئة مظاهره » ، وقد يأخذ هذا التطابق أيضاً صورة قريبة من التعريف مثل التكافؤ ، فتحليلنا للعبارة التي ترد فيها جملة وصفية مثل « مؤلف ويثرلي هو سكوت » إلى « شخص واحد على الأقل كتب ويثرلي ، وشخص واحد على الأكثر كتب ويثرلي وهذا الشخص هو « سكوت » يعني أن العبارتين متكافئتان .

ويتضح من ذلك أن هذه الخطوة تكمل الصورة العامة لمنهج التحليل وترتبط بمبدأ هام من مبادئ التحليل وهو مبدأ الاقتصاد المنطقي أو نصل أركام . فهذه الخطوة هي التي تخوّل لنا تطبيق هذا المبدأ لاستبعاد المركبات سواء كانت مركبات غير لغوية تحقيقاً لهدف

اختزال عدد الكائنات في العالم أو مركبات لغوية تحقيقاً لهدف الوصول إلى « الحد الأدنى من المقدرات » ، وهذا في اعتقادنا من أهم ما يهدف إليه التحليل عند رسل .

هذا هو مجرد مشروع خطة « ممكنة » لخطوات منهج التحليل ، ولا ندرى أن كان رسل سيوافق عليها لو كان قد قدر له أن يطلع عليها ، أم أنه كان سيرفض أن يوضع منهجه « الجديد » في مثل هذه الحدود اللدجماطيقية التي كان ينفر منها دائماً ، ومهما يكن من أمر موافقة رسل أو معارضته ، فإن هذا المشروع يستوحى بوجه عام تطبيقاته لهذا المنهج .
والنتائج التي توصل إليها من تحليلاته لأهم المشكلات التي عاجلها بذلك المنهج .

ولترك الآن هذا النوع من المشكلات التي يصعب الفصل في أمرها ، لتتناول مشكلات أخرى قد تكون أقل جدلاً ، إلا أنها أكثر أهمية . ومع ذلك فهي لا تخلو من مشكلات فرعية متعددة سوف نحاول أن نتجنبها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . وسوف نعرض فيما يلي لثلاث مسائل : تتعلق الأولى بما يسمى أدوات التحليل ، وتناقش الثانية مدى أهمية منهج التحليل في الفلسفة ، وتعرض الثالثة لوجهة نظر رسل في التحليل بوصفه منهجاً عاماً .

أولاً : أدوات التحليل

أعني بأدوات التحليل المبادئ أو القواعد وكل ما استعان به رسل على تحقيق منهجه التحليلي . فلا شك أن رسل في اصطناعه لهذا المنهج قد لجأ إلى بعض القواعد والمبادئ لكي يحقق هذا المنهج ، فكانت هذه القواعد أو المبادئ بمثابة الأدوات التي استعان بها في ممارسته لهذا المنهج بالصورة التي شاءها . إن رسل يدعي أن منهجه التحليلي « محدد تماماً » ويمكن تجسيده في قواعد^(١) ، إلا أنه للأسف لم يقدم لنا من هذه « القواعد » سوى قاعدة واحدة وهي المعروفة باسم « نصل أوكام » ، ومن جانبنا فإننا لم نعر على أية قاعدة أخرى متميزة يمكن إضافتها إلى هذه القاعدة الوحيدة . حقيقة أننا نستطيع التحدث عن قواعد أو مبادئ أخرى مثل مبدأ الرد ومبدأ البناءات المنطقية ، إلا أن هذين المبدأين — إن كانا متميزين — فهما في الواقع صورتان من الصور^(٢) الذي يظهر بها نصل أوكام .

أو هما على أقل تقدير لازمان عنه بطريقة مباشرة . ولما كان مبدأ الرد يعنى نفس ما يعنيه فصل أوكام ومبدأ البناءات معاً فإننا سوف نكتفى بالحدث عن قاعدة فصل أوكام ومبدأ البناءات .

وثمة أداة أخرى ليست هي بمبدأ أو قاعدة ، إلا أنها ذات أثر واضح في إظهار طبيعة هذا المنهج ، أعني « اللغة المثالية » أو « اللغة المنطقية » . بل لعل وصف منهج التحليل بأنه « منطقي » أت في أساسه من اصطناعه لهذه اللغة . ولذلك فإنني أرى وضع هذه اللغة بين ما نسميه أدوات التحليل . وعلى ذلك يكون حديثنا عن أدوات التحليل مشتتلاً على ثلاث أدوات هي : فصل أوكام ، البناءات المنطقية ثم اللغة المثالية .

١ - فصل أوكام , Occam's razor

لعل قاعدة « نص أوكام » قد ترددت كثيراً طوال ما قلناه حتى الآن ، بل لعل معناها وأهميتها في فلسفة رسل قد اتضحت بصورة جلية خلال حديثنا عن تطبيقات رسل لمنهجه وعن تفسيرنا لمعناه . ولا نجد بأساً هنا من إلقاء مزيد من الضوء عليها نظراً لأهميتها في منهج رسل التحليلي . ولكن ما يجب أن نسلط عليه الضوء الساطع هو حقيقة هذه القاعدة وأصلها ، أو بوجه عام قصة هذا « النصل » الذي يلعب هذا الدور الخطير في الفلسفة المعاصرة .

يطلق على هذه القاعدة اسم «نصل أوكام» نسبة إلى وليم الأوكامى William of Ocham وهو فيلسوف إنجليزي عاش في العصر المدرسي في النصف الأول من القرن الرابع عشر . اختلف المؤرخون في سنة ميلاده ، وعادة ما يقال أنه ولد عام ١٣٠٠ ، إلا أن الوثائق التي تم اكتشافها حديثاً تخبرنا بأنه كان قد عُين مساعد شماس في كنيسة في ٢٦ فبراير عام ١٣٠٦ . درس في أكسفورد في سن مبكرة حيث ظل بها من عام ١٣١٥ حتى عام ١٣٢٣ . وحصل على ماجستير في اللاهوت ، ولكنه لم يشغل أى عمل رسمي في اللاهوت . وقد عارض أوكام البابا وهرب من بطشه إلى ميونيخ ، وكتب هناك سلسلة من الكتيبات يهاجم فيها البابا ، ولقد حاول الإمبراطور لويس البافارى Louis of Bavaria الصلح بينه وبين البابا ، ودخل في مباحثات مع البابا بينديكت Benedict محاولاً أن يجد الأعداء لماضى أوكام ، وأخيراً قبل أوكام الشروط المذلة التي فرضها عليه البابا :

كليمنت Clement السادس . وقد مات أوكام عام ١٣٤٩ ودفن في كنيسة الفرنسيسكان .
في ميونيخ ، ثم نقل نعشه حوالي ١٨٠٢ حيث أخذت رفاته إلى مكان لا يزال مجهولاً^(١) .

وقد كان أوكام كالفلاسفة الاسكولائيين في القرن الثالث عشر والرابع عشر لاهوتياً
لاهوتياً يهتم بالمشكلات الاستمولوجية والميتافيزيقية ، كما كان أيضاً كفلاسفة عصره
يهتم بالبحث في وجود الله وصفاته وعلاقته بمخلوقاته وبمعرفة العالم وصانعه . ويعتبر منطق
أوكام الجزء المتطور في أعماله ، بل هو أساس فلسفته ، ويسبب إليه « سو » منهجاً في
تتبع المعرفة يسميه « منهج التحليل »^(٢) .

ولا يهمننا هنا التحدث عن فلسفة أوكام ، بل ما يهمننا هو « نصل أوكام » . يتخذ
نصل أوكام عند رسل وغيره من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الصورة التالية « لا يجب أن
نكثُر من الكائنات بغير ضرورة » . وغالباً ما يرد هذا التعبير وكأنه هو التعبير الذي
استخدمه وليم الأوكامى نفسه ، إلا أن المهتمين بفلسفة العصور الوسطى يشكون كثيراً
في هذا الأمر ، بل وأثبت بعضهم — بعد دراسات مفضية ومدققة — عدم صحة هذا
الخطأ المشهور الذي بدا وكأنه حقيقة لا تقبل الإنكار . وحسبنا هنا أن نشير إلى ثلاثة
أبحاث عن « نصل أوكام » قام بها المتخصصون في فلسفة العصور الوسطى ، اثنان للباحث
« و. م. ثوربورن » ، والثالث تعليق صغير للباحث « س. د. بورنز » ، وقد نشرت هذه
الأبحاث الثلاثة في مجلة « ما يند » عام ١٩١٥ و ١٩١٨ .

وقد بدأ « ثوربورن » إثارة هذا الموضوع ببعض « الملاحظات » عن « نصل أوكام »^(٣)
قائلاً بأن كل كتاب حديث في المنطق تقريباً إنما يضع بين سطوره الألفاظ « لا ينبغي أن
نكثُر من الكائنات بدون ضرورة » Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem

(١) هذه المعلومات التاريخية من بحث :

Saw, R.L., "William of Ockham *Critical history of western Philosophy*, edited by
D.J. O'Connor, The Free press of Glencoe, Collier-Macmillan Co., London 1964,
PP. 124-5.

Ibid., P. 125.

(٢)

Thorburn, W.M., "Occam's Razor *Mind*, Vol. XXIV (1915), PP. 287-8.

(٣)

وكان هذه الألفاظ نصاً مقتبساً من ألفاظ وليم الأوكامى . إلا أن أحداً لم يشر إلى أى مصدر من أعمال أوكام . وكان فشلى - والحديث هنا لثوربورن - فى العثور على مثل هذه الصياغة فى كتب أوكام المنشورة قد دفعنى إلى الشك فى أنه قد استخدمها على الإطلاق فى نقده للكائنات . هذا الشك قد أخذ يجد له تبريراً فيما وجدته وفيدا لم أجده فى الأعمال الجادة المضمينة التى تحدثت عن تاريخ العصور الوسطى . فقد تسابق « هورو » Huareau (فى كتابه عن « الفلسفة الأسكولائية ») و « اردمان Erdmann » (فى كتابه « تاريخ الفلسفة ») و « ديولوف De wolf » (فى كتابه « الفلسفة الوسيطة ») ، فى تقديم مجموعة أخرى من الألفاظ على أنها هى التى كان يستخدمها أوكام : لا ينبغي أن نلجأ إلى الكثرة (الكثرة لا يجب اللجوء إليها) بدون ضرورة . non est ponenda pluralitas (or pluralitas non est ponenda) sine necessitate ولم يذكروا على الإطلاق الصورة الشائعة لما يسمى « نصل المسميات » Novaculum Nominalium وهذا أيضاً لم يفعله « برانتل » Prantl فى مجموعة اقتباساته الضخمة « تاريخ المنطق » ، إلا أن أحد هذه الاقتباسات تشتمل على : لا ينبغي على الإطلاق اللجوء إلى الكثرة بدون ضرورة Nunquam est pluralitas sine necessitate .

وينتهى ثوربورن إلى القول بأن من الممكن تماماً ألا يكون أوكام قد استخدم هذه الألفاظ فى أى مكان من كتبه . أو قد يكون من الممكن أنها قد جمعت معاً على يد تلاميذه المتقدمين من مثال « جون بوريدان J. Buridan » أو « بيترديلى P. D'Ailly » أو « جابرييل بيل G. Biel » . ومن المعتقد أيضاً أنه ما زال هناك غموض يحيط بأصل الجملة « نصل المسميات » . والآن ما الذى ترجمه إذن الناطقون بالإنجليزية إلى « نصل أوكام » . ويختم ثوربورن ملاحظاته بتقديم بعض عبارات مقتبسة من مؤلفات أوكام تعبر عما يسمى قانون الاقتصاد Law of parcimony ، ليس من بينها تلك الألفاظ التى شاعت عن أوكام . وهذه العبارات هى :

- ١ - لا يجب أن تلجأ إلى الكثرة بدون ضرورة .
- ٢ - الكثرة لا يجب اللجوء إليها بدون ضرورة .
- ٣ - لا ينبغي على الإطلاق أن نلجأ إلى الكثرة بدون ضرورة .
- ٤ - مثل هذه الأنواع لا يجب اللجوء إليها بدون داع .

٥- إذا ما كان شيئان يكفیان للتعبير عن الحقيقة لكان من التزید أن نالجأ إلى شيء (ثالث) آخر .

٦- من الخطأ أن نلجأ إلى عدد أكثر فيما يمكن أن نستغنى عنه بعدد أقل .

٧- المفردات تكفي ، وعلى ذلك يكون من الخطأ أن نلجأ عموماً إلى أشياء كلية .

أما البحث الثاني الذي يقدمه لنا « ثوربورن » بعد ذلك بثلاثة أعوام^(١) فيشتمل على مزيد من التفاصيل حول هذه المشكلة ، ومزيداً من النصوص التي لا نجد بينها تلك الصورة الشائعة عن « نصل أوكام » . كما أنه يشتمل على مصادر كثيرة ومتنوعة للباحثين القدماء في العصور الوسطى . ويبدو أن ثوربورن في هذا البحث قد تعدى مرحلة الشك الذي كان يساوره في بحثه الأول حول إمكان ألا يكون أوكام قد استخدم هذه الألفاظ المعزوة إليه إلى مرحلة اليقين من ذلك ، فيصل في نهاية بحثه إلى نتائج هامة نوجزها فيما يلي^(٢) :

(أ) إن « نصل أوكام » خرافة حديثة ، وليس فيه ما يمت بصلة إلى العصور الوسطى اللهم إلا المعنى العام للصياغة التي ترجع إلى ما بعد العصر الوسيط : (لا ينبغي أن نكثر من الكائنات بلا ضرورة) .

(ب) إن عمر العنوان الإنجليزي « نصل أوكام » يرجع إلى عام ١٨٥٢ حين نشر سير وليم هاملتون كتابه « المناقشات » .

(ج) إن العنوان اللاتيني « نصل المسميات » يرجع إلى قرن قبل ذلك ، حيث كان ترجمة للعنوان الفرنسي *Rasoir des Nominaux* الذي استخدمه « كوندياك » Condillac عام ١٧٤٦ .

(د) ١- إن الصياغة لم تكن معروفة عند أوكام أو عند المدرسين الآخرين

٢- اختراع هذه الصياغة عام ١٦٣٩ في أعمال « جون بونس الكوركي »
John Ponce of Cork أحد شراح دانزسكوت ، وهو غير معروف كثيراً إلا أنه كان يتمتع بمقدرة كبيرة واستعداد مستقل بدرجة عالية .

(١) Thorburn, W.M., "The Myth of Occam's Razor", *Mind*, Vol. XXVII (1918) P. 345-353.

Ibid., P. 350-2.

(٢)

٣ - كان أول من استخدمها بنفس هذه الألفاظ هو جون كلوبرج John Clauberg of Groningen عام ١٦١٤ .

٤ - كان لينتزر أول من استخدمها من حيث ارتباطها بالمذهب الأسمى عام ١٦٧٠ ، ويبدو أن هذا الارتباط قد لاقى قبولا منذ بداية القرن الثامن عشر .

٥ - وحتى ذلك الوقت لم يربط أحد أوكام على وجه الخصوص بتلك الصياغة الأسمية ، إلا أن هذا الربط قد حدث منذ عام ١٨١٢ حين كتب « تينيمان » Tennemann في كتابه عن « تاريخ الفلسفة » عن أوكام وقال عنه بأنه قد اتبع قاعدة : « لا ينبغي أن نكثر من الكائنات بغير ضرورة » دون أن ينسب إليه الاستخدام الفعلي لهذه الألفاظ . إن استخدام تينيمان البعيد عن الحذر والذي يرجع إلى أخطاء تاريخية للصياغة التي ترجع إلى ما بعد العصر الوسيط يبدو أنها قد أدت إلى تضليل « يوبرفيج » Ueberweg وأدت ذلك إلى سوء فهم في بريطانيا . فقد تم ترجمة « مختصر يوبرفيج » عام ١٨٣٢ على يد « ارثر جونسون » عن نسخة حققها « فونت » عام ١٩٢٩ . ولم يلاحظ « هاملتون » هذا الخطأ التاريخي على الرغم من أنه كتب تحقيقاً عن كتاب جونسون نشر عام ١٨٣٢ ، بل أخذ به في الواقع بعد أن اخترع اسم « نصل أوكام » الذي طبقه في البداية على قانون الاقتصاد .

إن عدم الحذر من جانب تينيمان وهاملتون قد أحدث - فيما يقول ثوربورن « فساداً فلسفياً غاية في الخطورة ، ذلك لأنه قد حول قاعدة في علم المناهج إلى مذهب ميتافيزيقي جازم . وكما أوضح جون سيتوارت مل في كتابه عن « فحوص هاملتون » . إن قانون الاقتصاد قاعدة منطقية . فمن حماقة أن نجعل البحث معقداً بإكثارنا من الموضوعات في البحث ، فنحن لا نعرف من التراكيب النهائي للعالم إلا أقل القليل ، وبافتراضنا أنه لا يمكن أن يكون أكثر تركيباً مما يبدو أو أكثر ، لدينا عنه سبب فعلي لافتراضه فإن قيمة هذا التجدير قد وجدت تفسيراً في الاكتشاف الحديث للنظائر الكيميائية ، هذا الاكتشاف لا بد من إجراءاته بوصفه مراجعة مفيدة للدجماتيقية والاتجاه نحو تحويل القواعد المنطقية إلى المبادئ الأنطولوجية . . .

إن هذا التعليق الأخير الذي يحذر من خطورة فهم أقوال أوكام على أنها مبادئ أنطولوجية وليست قواعد منطقية فحسب ، كان موضوع البحث الثالث والأخير من

هذه الأبحاث التي نعرض لها ، أعنى بحث « بورنز » (١) . ويتفق « بورنز » مع « ثوربورن » على أن العبارات الشائعة المسماة « نصل أوكام » لا وجود لها في كتابات أوكام. ويرى أن تفضيل أوكام للصورة « لا يجب أن نلجأ إلى الكثرة » تبدو معقولة إلى حد كبير بالنظر إلى شكواه من سكوت الذي أوجد أشياء متخيلة لا وجود لها . فإن « لا ينبغي أن نكثر من الكائنات » تبدو على أنها قاعدة عن « الأشياء الواقعية » ، ويبدو أنها تستلزم أن الإنسان يستطيع أن يكثر منها ، إلا أن أوكام قد يقول « إذا أنت حاولت جهد طاقتك فإن العقل لا يمكن أن يحضر إلى الوجود أى شيء . ولا أن يقدم بمعرفته إياه أى اختلاف بالنسبة للموضوع المعروف » .

إن قوة اعتراض أوكام على سكوت هي — فيما يقول « بورنز » — إن المنطق والميتافيزيقا متميزان ، فكل من الشيء والكل « كائناً » ، أحدهما « في الواقع » in re والآخر « في العقل » in mente ، ولا يمكن لأحد الزعم بأن لقانون الاقتصاد علاقة بالكائنات إلا إذا كان من اتباع سكوت . ولكن قد يقال إن هذا الأمر هو مجرد أنماط . إلا أن الألفاظ بالنسبة لرجل مثل أوكام ليست بغير ذات أهمية . فقد كان حذراً للغاية في نصله الأصلي ليجعله يحتز « الفروض » فقط . وفي معارضته لسكوت كان عليه أن يقول « لا يجب عليك أن تخلق عوالم واقعية كثيرة » . ولكن في حجته الفلسفية لا يبدو أنه قد نسي مطلقاً جداله في أن « الكائنات » لا يمكن للمنطق المساس بها .

ونخلص من هذا العرض لتلك الأبحاث الثلاثة إلى أن استخدام اسم « نصل أوكام » بالمعنى الذي يستخدمه به كثير من الفلاسفة المعاصرين — ومنهم رسل — استخدام مضلل إلى حد بعيد ، ذلك لأن ما يعزى إليه هذا « النصل » — إن جاز أن نطلق على عبارات أوكام هذا اللفظ — لم يكن يقصد أن تحتز به « الكائنات » ، بل كانت عباراته تقوم بدور منطقي بوصفها قاعدة منطقية منهجية للتقليل من « الفروض » التي لا تدعو الحاجة إليها ، وبعبارة أخرى فإن ما يسمى « نصل أوكام » أو مبدأ الاقتصاد ليس هو بالقاعدة الانطولوجية التي تطبق على « كائنات » العالم ، بل قاعدة منطقية تطبق على المبادئ التي تفسر بها الكائنات ، أما أن نحول هذه القاعدة إلى مبدأ ميتافيزيقي عام ، فهذا يعد لنا كثيراً عن أوكام على وجه لا يجب معه أن ترتبط تلك القاعدة باسمه ، بل كان يجب على

من يستخدمون هذا المبدأ بالمعنى الميتافيزيقي أن يجدوا له اسماً آخر غير « نصل أوكام »^(١). ولا ندرى في الواقع ما إذا كان رسل قد رجع إلى كتابات أوكام واستفاد منها مباشرة في أخذه بهذه القاعدة بالصورة التي يذكرها ، بعد أن فهمها بأنها قاعدة ميتافيزيقية ، وبذلك لم يجد في التعبير الشائع : « لا ينبغي أن نكثر من الكائنات بلا ضرورة » خطأ يستحق منه تعديل هذه الصياغة التي لم ترد عند أوكام ، أم أنه لم يرجع أصلاً إلى أوكام واكتفى بالكتابات التي كتبت عنه ، بعد أن أصبح « نصل أوكام » بتلك الصياغة — وخاصة — بعد كتابات وليم هاملتون — شائعاً ومعروفاً في الأوساط الفلسفية . ومهما يكن من أمر فإن رسل — فيما يبدو — قد وجد في القاعدة في صياغتها الشائعة فائدة كبيرة وتفق مع اتجاهه الفلسفي العام والنتائج التي كان يأمل في التوصل إليها^(٢).

والواقع أن استخدام رسل لقاعدة « نصل أوكام » بهذا المعنى كان استخداماً غير محدود ، بل ونستطيع القول بأن هذا الاستخدام كان شائعاً في جميع كتاباته حتى تلك التي تبدو في ظاهرها أنها بعيدة عن المجال الميتافيزيقي . وقد لاحظنا في تطبيقات رسل لمنهجة التحليل في مجال العقل والمادة والمكان والزمان والأعداد والفتات وغيرها أمثلة واضحة لهذا الاستخدام . ويشير رسل أحياناً بطريقة صريحة إلى استخدامه لهذه القاعدة بهذا المعنى حيث يقول :

إن نصل أوكام كان في صورته الأصلية ميتافيزيقياً ، فكان هو مبدأ الاقتصاد بالنسبة « للكائنات » وكنت أنظر إليه — وما زلت أنظر إليه — هذه النظرة أثناء كتابة « برنكيا ماتماتيكا » . فقد كانت الأعداد الأصلية عند أفلاطون كائنات لا تخضع للزمان ، وكانت كذلك أيضاً في كتاب « فريجه » : « أسس علم الحساب » إلا أن تعريف الأعداد الأصلية على أنها « فتات فتات » واكتشاف أن الرموز الدالة على الفئة هي « رموز ناقصة » قد أغراني على هذا الاعتقاد بأنه ليس هناك ضرورة في اختيار الأعداد الأصلية كائنات .

(١) ونلاحظ في الأبحاث التي عرضتها لها ، وكذلك عند معظم المتحدثين عن « نصل أوكام » أن لفظ « أوكام » حين يرد مرتبطاً بالنصل يكتب عادة هكذا : Occam ، وحين يرد في معرض الحديث عن أوكام (الفيلسوف) يكتب هكذا : Ocham ، و « أوكام » مدينة في بريطانيا يتسبب إليها وليم الاوكامي .

إن مثل هذا الاستخدام — في محاولة رسل رد الرياضيات إلى المنطق كان — إذن — استخداماً ميتافيزيقياً . يتعاق بعدم الإكثار من الكائنات الرياضية مثل الأعداد . فلما كانت « الفئات » توفى بالأغراض المطلوبة فقد أصبح افتراض الأعداد ككائنات افتراضاً لا ضرورة له . ولا بد أن يبرز نصل أوكام ليجتز هذه الكائنات اللاضورية ليأتى بها بعيداً عن دائرة الكائنات المطلوبة لتفسير العالم .

ولو مررنا على مشكلة الكليات والجزئيات ، للاحظنا أن نظريته المتأخرة تفترض صورة انطولوجية لنصل أوكام لاستبعاد أسماء الأعلام الزائدة عن الحاجة كى لا يبقى سوى ما يدل على كيفيات ، وذلك ابتغاء حذف كل ما يمت إلى فكرة « الجوهر » الذى كان رسل يهدف إلى إبعاده تماماً من مجال الفلسفة . وعبر رسل عن ذلك في رده على « ويتز » الذى فهم نظرية رسل المتأخرة على أنها تنكر القول بثنائية الكليات والجزئيات . فقال رسل :

إن النظرية التى يفحصها (ويتز) لا ترفض ثنائية الكائنات والجزئيات ، وكل ما تفعله هو أنها تجعل الكيفيات من بين الجزئيات . . . فهذه النظرية ليست وثيقة الصلة بأفلاطون قدر صلتها بأولئك الذين يستمدون الجوهر . . . ويمكن تبرير هذه النظرية بأنها تطبيق لنصل أوكام ، فهى تجعل من جميع أسماء الأعلام أسماء زائدة عن الحاجة اللهم إلا تلك التى تكون أسماء أعلام لكيفيات^(١)

ولعل من أوضح الأمثلة على تطبيق نصل أوكام بهذا المعنى الميتافيزيقي تحليل رسل للموضوعات المادية . فقد كان هدفه — كما أوضحنا ذلك بالتفصيل فى الباب الأول — الاستغناء عن افتراض هذه الموضوعات بوصفها كائنات تكمن وراء مظاهرها ، والاستعاضة عن هذه الكائنات التى لا تدعوا الحاجة إليها بفئات من المظاهر . وذلك تطبيقاً لهذه القاعدة الكبرى التى تلهم التفلسف العلمى جميعه وهى قاعدة نصل أوكام . وقد أشرنا فى حديثنا عن بناء رسل للمادة كيف انتقد « وليامز » تطبيق رسل لهذه القاعدة بهذا المعنى فى مجال الموضوعات المادية ، مفسراً — أى وليامز — قانون الاقتصاد وقاعدة نصل أوكام تفسيراً منطقياً لا انطولوجياً ، متهما بذلك نظرية رسل بالذاتية^(٢) .

ولكن يبدو أن رسل مع استخدامها لهذه القاعدة هذا الاستخدام الميتافيزيقي كان يستخدمها في نفس الوقت كقاعدة منهجية تقضى بعدم افتراض أكثر مما يجب افتراضه لأننا لو فعلنا ذلك لتعرضنا للوقوع في الخطأ ، وعلى ذلك كان قوله بعدم الاكثار من الكائنات التي لا تدعو الحاجة إلى افتراضها « فكلما قلت من عدد الكائنات والمقدمات كلما قل وقوعك في الخطأ » - ويعتبر رسل ذلك ميزة نصل أوكام إذ أنه يقلل من الوقوع في الخطأ^(١) .

ولكن لو صح ذلك فإلى أي مدى يكون هذا الحذف للكائنات والمقدمات مشروعاً ؟ وما المعايير التي على أساسها تم هذه العملية ؟ إن رسل لم يحدد لنا هذا المدى ولم يضع لهذا الحذف أي معايير، فبدت هذه القاعدة على صورة تنقصها مقومات القاعدة المنهجية الدقيقة. ولكن قد يقال إن رسل راح « يبتز ويحذف ويقص هادفاً إلى أن يصل إلى أقل عدد ممكن من الأفكار تكون هي الأفكار البسيطة الأولية التي لا بد من قبولها بغير تعريف - لتعرف بها سواها الذي ينبثق عنها^(٢) . فكأن الوصول إلى « اللامعرفات » هو المدى الذي يجب أن يقف عنده هذا الحذف للكائنات والمقدمات ، و « عدم إمكانية التعريف » هو المعيار المطلوب في هذه العملية . وهذا في اعتقادي صحيح إلى حد كبير على أن نضع « ما لا يقبل مزيداً من التحليل » و « عدم قبول مزيد من التحليل » مكان « اللامعرفات » و « عدم إمكانية التعريف » على التوالي . ولكننا لا ندري في الواقع ما إذا كان رسل قد قصد إلى هذا أم لم يقصد ، إلا أننا على أي حال يمكننا أن نأخذ ذلك كأجابه ممكنة على السؤالين المطروحين .

ومع ذلك فقد تثار حول هذا القول بعض الصعوبات . ذلك لأن « ما لا يقبل مزيداً من التحليل » قول غير محدد وغير دقيق ، ويحتاج بدوره إلى معيار . فضلاً عن أن « ما لا يقبل مزيداً من التحليل » وهو من المفترض أنه بسيط قد لا يكون كذلك بالفعل وبالتالي « يقبل مزيداً من التحليل » . إن رسل في فترة متقدمة من حياته كان يعتقد مع لبيتز أن كل ما هو مركب يتكون من بسائط . ويجب فيما يتعلق بالتحليل أن نجعل البسائط

هدفاً لنا . إلا أنه انتهى بعد ذلك إلى القول إننا على الرغم من أننا قد نعرف أن كثيراً من الأشياء مركبة ، فإننا لا يمكن أن « نعرف » أى شىء على أنه بسيط . وأن الأقوال التى ترد فيها المركبات قد تكون دقيقة تمام الدقة على الرغم من أن المركبات قد لا تكون معروفة إلا بوصفها مركبات . وكثير من الخطوات العلمية نحو التقدم إنما تقوم على إدراكنا أن ما كنا نظنه بسيطاً إنما هو مركب ، فالجزئيات على سبيل المثال مركبة من ذرات ، وللذرات بنية أصبحت معروفة لنا فى السنوات الأخيرة ^(١) . وعلى ذلك لا يكون معيار « عدم قبول مزيد من التحليل » معياراً دقيقاً لقاعدة « فصل أوكام » ما دام كل شىء يحتمل مزيداً من التحليل .

إلا أن مثل هذه الصعوبات قد تزول لو وضعنا فى الاعتبار أن مثل هذا المعيار ليس مطلقاً ، ولا يعنى أن ما نقول عنه أنه « بسيط » و « لا يقبل مزيداً من التحليل » هو كذلك على وجه مطلق ، وكل ما يعنيه — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — هو أن ما نعتبره بسيطاً هو « بسيط نسبياً » ، لأننا قد نكتشف فى وقت لاحق وسيلة لتحليله إلى ما هو أبسط . ولكن لو حدث ذلك لما كان تحليلنا السابق خاطئاً ، بل كل ما هنالك إننا قد تقدمنا خطوة إلى الأمام . فالمهم هنا هو أن نمتنع عن القول بأن البسيط أو « ما لا يقبل مزيداً من التحليل » هو كذلك بالفعل وبشكل مطلق وطالما امتنعنا عن تقرير أن الشىء الذى نحن بصدده بسيط فلا شىء مما نقوله عنه يحتاج إلى تكذيب فى الاكتشافات اللاحقة بأن مركب . ويترتب على ذلك أن مسألة ما إذا كانت هناك بسائط نتوصل إليها عن طريق التحليل هى برمتها مسألة غير ضرورية ^(٢) . وعلى ذلك فإننا لو شئنا أن نضع تحديداً لمعيار « عدم قبول مزيد من التحليل » لاضفنا إليه « حالياً » أو « حتى الآن » أو ما يفيد ذلك . ولا أدرى إن كان هذا سيضعف من قوة معيار هذه القاعدة ومداه ، وبالتالي من قيمتها المنهجية أم أنه سيزيدها تحديداً دون أن يؤثر على وظيفتها ، ولكن بدون ذلك فقد تواجه بهذه الصعوبات التى لا يكون من السهل تحاشيها .

إن فصل أوكام كقاعدة انطولوجية ومنهجية قد ظهرت عند رسل بأكبر من صورة ، وهذه الصور لم تكن مختلفة كثيراً عن أصلها ، وإن اتخذت أسماء مختلفة ووظائف يمكن

تمييزها إلى حد ما . وحسبنا هنا أن نشير إلى صورة من هذه الصور كان لها في فلسفة رسل أهمية كبرى كادت تخفى الأصل الذي صدرت عنه ، وتستقل بوصفها « منهجاً » خاصاً ، وأقصد هنا مبدأ البناء المنطقي .

٢ - البناء المنطقي :

أشرنا كثيراً إلى هذا المبدأ وخاصة في موضوع العقل والمادة وغيرها من الموضوعات ، وقد أشرنا أيضاً في الفصل الأول من الباب الأول إلى معنى « البناء » بوجه عام ، وقلنا إنه صورة من صور نصل أوكام يهدف إلى الاستغناء عن الكائنات المستدل عليها التي لانكون على معرفة مباشرة بها ، وإحلالها بما نكون على معرفة مباشرة به ، وقد استخلم رسل هذا المنهج في البداية في معالجة الموضوعات الرياضية . ويبدو أن النجاح الذي حققه في مجال الرياضيات بعد نشر « أصول الرياضيات » و « برنكييا ما تاتيكا » قد شجع رسل على تطبيق مناهج مماثلة على المسائل الفلسفية التقليدية . وكان واثقاً قد اصطنع هذا المنهج في بعض تلك المجالات ، وقد أغرى رسل بتوسع هذا المنهج إلى مجالات أخرى غير مجال الرياضيات ^(١) .

ويعتبر منهج البناء المنطقي من أهم أدوات التحليل عند رسل ، إن لم نقل إنه الصورة البارزة التي يظهر بها التحليل ، فهو - على حد تعبير فرتز - « إجراء فعلي للتحليل » ^(٢) ، حتى إن « موريس ويتز » يرادف بين « النزعة البنائية » عند رسل من ناحية وبين « تحليل الجمل الدالة » و « تحليل الرموز الناقصة » و « المبدأ الذي يستغنى عن التجريدات » و « المنهج المنطقي التحليلي » من ناحية أخرى ^(٣) . مما يدل على الدور الهام الذي يلعبه منهج البناء في فلسفة رسل . ويكفي للدلالة على تلك الأهمية أن « ويتز » يذكر أكثر من عشرين بناء في الفيزيقا وعلم النفس وحدهما ^(٤) ، وهذه البناءات في الواقع تغطي الكثير من الموضوعات الهامة التي تناوها رسل بالتحليل .

ibid., P. 103.

(١)

Fritz, Bertrand Russell's Construction of External World, P. 218.

(٢)

Weitz, "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy", op. cit., P. 92.

(٣)

(٤) وهذه البنائات هي : في مجال الفيزيقا « المكان » و « الزمان » و « الشيء » أو « المادة »

و « النقاط » و « اللحظات » و « المتسلسلات الكيفية » و « المكان - الزمان » و « الفاصل » = interval

وقد كان الهدف من البناءات عند رسل التخاض من الكائنات غير التجريبية ، تلك التي لا نكون على معرفة مباشرة بها ، وإحلالها بكائنات تجريبية نكون على معرفة مباشرة بها ، وبعبارة أخرى أن الهدف هو الإبقاء على ما هو « يقيني » وحذف ما يمكن أن يوضع موضع الشك . فكان للبناءات هدف مزدوج ، ميتافيزيقي وإستمولوجي ، الهدف الأول ينتهى بنا إلى عدم تقرير الكائنات المستدل عليها ، والآخر ينتهى بنا إلى إحلال ما هو معروف لنا معرفة لا شك فيها محل ما لا يكون كذلك . وقد صاغ رسل مبدأ البناءات بصورتين يجسد كل منهما جانباً من هذا الهدف المزدوج ، فقد صاغه مرة على الوجه التالي :

« استبدال بالكائنات المستدل عليها البناءات المنطقية ، أيما كان ذلك ممكناً »^(١) وتعني هذه الصياغة. أننا ينبغي أن نحل البناءات المنطقية محل الكائنات المستدل عليها بحيث تستغني عن هذه الكائنات « أيما كان ذلك ممكناً » . وهذا الاستخدام ميتافيزيقي واضح لمنهج البناء يهدف إلى حذف الكائنات واستبدال البناءات مكانها ، وقد صاغ رسل هذا المنهج مرة أخرى على الوجه التالي :

استبدال بالاستدلالات الخاصة بالكائنات غير المعروفة البناءات من الكائنات المعروفة ، كلما كان ذلك ممكناً^(٢) .

وهنا نلاحظ ربط هذا المنهج بالناحية الاستمولوجية . فهو يهدف إلى إحلال ما هو معروف من الكائنات محل ما هو غير معروف منها .

ولكن على الرغم من هاتين الصياغتين اللتين قد لا تعنيان نفس الشيء تماماً ، فإنهما تسيران في الواقع في اتجاه واحد ، وهو استبدال البناءات بالاستدلالات ، فهما تقران معاً أن نضع مكان الكائنات المستدل عليها التي لا نكون على معرفة بها البناءات التي تقوم على

= « الكوانتا » . وفي علم النفس « الفريزة » و « المادة » و « الرغبة » و « الشهور » و « الإدراك الحسي » و « الذاكرة » و « القصور العقل » و « الفكر » و « الاعتقاد » و « العواطف » و « الإرادة » و « الوعي » انظر :

كائنات تكون على معرفة بها . فهما في الواقع بتلازمان ويشملهما معاً الاسم الذي أطلقه
رسول على منهج البناء عموماً وهو «البناءات في مقابل الاستدلالات Constructions
Versus inferences»^(١)

إن هذا المنهج باسمه وصياغته قد يؤدي إلى خلط وسوء فهم . ذلك أنه قد يعني أن
جميع الكائنات المستدل عليها، يجب اعتبارها بناءات . وجميع ما ليس مستدلاً عليه
لا يمكن أن يكون بناء ، وهذا في الواقع ما لم يقصد إليه رسول . فهو يقول بوجود أن نضع
البناءات مكان الكائنات المستدل عليها «أيما كان ذلك ممكناً» . وهذا يعني أننا قد
لا نستطيع أن نستغني عن الكائنات المستدل عليها جميعها، بل قد لا تكون هناك ضرورة
إلى ذلك على الإطلاق . فإذا كانت الاستدلالات صحيحة وذات خواص منطقية سليمة
فليس هناك ما يدعو إلى استبدال البناءات بها . وعلى ذلك فليس من الضروري أن نستبدل
دائماً البناءات بما هو مستدل عليه . ويترتب على ذلك أن ليس من الضروري أن تكون
جميع الكائنات المستدل عليها بناءات . وقد رأينا رسول وهو في خمرة تحمسه لمبدأ البناءات
يسمح لنفسه بنوعين من الكائنات المستدل عليها وهما المعطيات الحسية للآخرين والمعطيات
الحسية الممكنة^(٢) .

وقد يؤخذ هذا المنهج بصياغته ليعني أن المواد المستخدمة في البناء يجب أن تكون جميعها
غير مستدل عليها ، لأننا لو استخدمنا في البناء أي كائنات مستدل عليها لما قام البناء
بوظيفته التي تهدف إلى إحلال البناءات محل الاستدلالات . وقد فهم «فرتز» هذا الفهم
وانتقد بناء رسول للموضوعات المادية على أساس أنها تشتمل على «الأحداث غير المدركة»
التي هي كائنات مستدل عليها ، وبذلك يكون هناك - في اعتقاد فرتز «دور» في
هذه البناءات^(٣) . ويبدو أن «فرتز» هنا قد فسر لفظي «معروف» و«غير معروف»
على أنهما يعنيان «مدرک» و«غير مدرک» على التوالي، وكأن قاعدة البناء تعني هنا أن
نستبدل بما ليس مدرکاً ما هو مدرک ، ولما كانت الأحداث غير مدرکة هي «غير
مدرکة» وهي تدخل في البناء بهذه الصفة فإن البناء يشتمل إذن على أجزاء غير مدرکة
وهذا دور .

ibid., P. 310, R.S.P., P. 115.

R.S.P., P. 116.

Fritz, op. cit., P. 178.

(١)

(٢)

(٣)

أن هذا الفهم في الواقع قد يرجع إلى غموض لفظي « معروف » و « غير معروف » اللذين يستخدمهما رسل دون أن يحدد بأى معنى يستخدمهما مما ترك المجال مفتوحاً أمام الدارسين لفلسفته يجتهد كل منهم في فهمهما بالمعنى الذي يراه . وهذا ما قد يؤدي إلى خلط وسوء فهم في تأويل هذا المنهج ونقده . إلا أننا نستطيع أن نلتمس معنى لفظين أوسع من المعنى الذي فهمه « فرتز » . فقد استخدم رسل في كتاباته المتأخرة لفظي « يمكن التحقق » Verifiable و « غير ممكن التحقق » Unverifiable وربط بينهما وبين البناءات ، وهو يستخدمهما بالمعنى الذي يمكن أن نقول فيه عن كائن أنه « يمكن التحقق » حين يكون مستدلاً عليه وفق السنن المعترف بها للمنهج العلمي . وهو بذلك يهدف من وراء بناءاته إلى الاستغناء عن الكائنات التي « لا تقبل التحقق » مثل المادة الممتدة واللحظات إلخ وهذا هو سبب اصطناعه لنصل أوكام وللبناءات^(١) . ومعنى ذلك أن ما هو « يمكن التحقق » لا يشتمل فقط على تلك الكائنات التي تكون وضع خبرة بل وما تكون مستدلاً عليها وفق السنن المعترف بها للمنهج العلمي . ولا شك في أن « ما يمكن التحقق منه » يكون « معروفاً » بمقدار ما يكون متحققاً . وعلى ذلك يمكننا أن نأخذ استخدام رسل لما هو « معروف » وما هو « غير معروف » ليعني ما هو « يمكن التحقق » وما هو « غير ممكن التحقق » بالمعنى السابق .

إلا أن هذا التفسير وإن كان يتحاشى بعض الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى البناءات لا يقدم لنا تمييزاً دقيقاً للبناءات يميزها عن غيرها مما هو ليس ببناء . ذلك لأنه يوحى مرة أخرى بأن الكائنات المستدل عليها التي لا تقبل التحقق هي وحدها البناءات ، وهذا ما لا يتفق وما يذهب إليه رسل . فهو أحياناً ما يستخدم البناءات لظواهر تكون معروفة لنا بطريقة مباشرة . فخبراتنا العقلية مثل الإدراك الحسي والذاكرة لا هي بالمستدل عليها ولا هي غير قابلة للتحقق^(٢) ومع ذلك فهي عند رسل بناءات . وهذا ما يضح أمامنا الكثير من الصعوبات في تقرير المقصود بالبناءات والمبادئ التي صاغها رسل لها ، وما يهدف إليه من ورأتها ، لأن من الواضح أنه مهما كانت طبيعية هذه البناءات فلا بد وأن تهدف إلى الاستغناء عما هو موضوع موضع الشك وإحلاله محل هو يقيني ونكون على

R to G., P. 708.

(١)

Philosophy, P. 211, A. of Mind, ch. VII, UX.

(٢)

معرفة مباشرة به . فلماذا إذن يجعل رسل من بعض ما نكون على معرفة مباشرة به بناء ؟ !
 إننى هنا لا أجد حلاً يؤدي بنا إلى التغلب على مثل هذه الصعوبات ويقدم لنا في نفس الوقت تفسيراً مقبولاً للبناءات دون الوقوع في تناقضات إلا اللجوء إلى فكرتي « المركب » و « البسيط » ، وهما فكرتان أساسيتان في منهج التحليل عند رسل . فما هو « بسيط » لا يمكن أن يكون بناءً ، فما يميز البناء هو أنه يتعلق بالمركبات . وبذلك يمكننا القول بوجه عام أن كل ما يقبل التحليل إلى عناصره وعلاقاتها فهو مركب ويكون بالتالي بناء . وكل ما لا يقبل التحليل فهو بسيط وبالتالي فلا يكون بناءً . وعلى ذلك فإن التمييز الحقيقي بين ما هو بناء وما هو غير بناء هو التمييز بين المركب من بسائط والبسائط نفسها . وهذا التفسير متسق تماماً مع منهج التحليل عند رسل عموماً ، فضلاً عن اتساقه مع صورته الأصلية — نصل أوكام . فهو يستبدل بالمركبات عناصرها البسيطة بحيث يستغنى عن المركبات التي أصبحت غير ضرورية . وبناء المادة والنقاط واللحظات أمثلة واضحة للبناء بهذا المعنى .

ولكن هناك بعض الجوانب الغامضة في هذا المنهج نشير إلى أهمها في النقاط الثلاث التالية :

أولاً : أن استخدام لفظ « بناء » — كما قلنا منذ قليل — استخدام غامض قد يفهم بطريقة خاطئة ويؤدي إلى تفسير خاطئ لمنهج رسل . فقد يفهم البعض — كما أوضحنا سوزان ستينج — من القولين « أنا أجلس على هذا الكرسي » و « هذا الكرسي بناء منطقي » إنهما يؤديان إلى القول « إننى أجلس على بناء منطقي » . فهذا الفهم ينطوي في الواقع على خلط كبير يرجع إلى فشل كامل في فهم المقصود من القول « هذا الكرسي بناء منطقي » . فالقولان مختلفان أساساً في الصورة المنطقية . وهذا الخلط كبير كالخلط القائم في الزعم بأنه « إذا كان الناس متعددون » و « وسقراط إنسان » ، لزم عن ذلك أن « سقراط متعدد »^(١) . وهذه الملاحظة الطريفة التي نذكرها ستينج قد أدت بها إلى القول بأن البناءات المنطقية « ليست » رموزاً ناقصة ، فلا شيء مما يمكن أن يقال عن بناء منطقي بطريقة تحمل معنى يمكن أن يقال عن رمز ناقص بطريقة تحمل معنى^(٢)

ثانياً : هناك لفظ آخر غريب يستخدمه رسل في حديثه عن البناءات المنطقية والرموز الناقصة وهو لفظ « وهم منطقي » . هذا اللفظ قد جعل الأمر في البناءات المنطقية « أكثر سوءاً » على حد ما تقول؛ ستينج^(١) . والواقع أننا نجد رسل يشير غالباً إلى الرموز الناقصة مثل الأوصاف والموضوعات المادية وغيرها على أنها « أوهام » منطوية . ويحمل هذا اللفظ انطباعاً بأن الموضوعات الموصوفة والموضوعات المادية ليس لها وجود ككائنات . وهذا لا يتفق مع ما يذهب إليه رسل . فإنه لم ينكر وجود هذه الأنواع الخاصة من الكائنات ، إلا أنه لم يجد سبباً يدعو للاعتقاد بوجودها . فلفظ « وهم » قد يفهمه البعض على وجه يكون معه رسل غير معتقد في أن لمثل هذه الكائنات وجوداً حقيقياً بل هي بالأحرى من ابتداعات العقل ، هي شيء يلفقه الخيال وليس لها وراء ذلك وجود . ومن الواضح أن رسل لم يقصد القول بمثل هذا الرأي . إن تأويل « الوهم المنطقي » — فيما يقول فرتز — هو أن الرمز الناقص « وهم » لأنه يبدو للوهلة الأولى — كغيره من الرموز على أنه يدل على كائن ما ، إلا أننا نجد بالفعل وبعد التحليل أن الأمر على خلاف ذلك ، فهي رموز تتلاءم وأغراض معينة في اللغة والمنطق ، إلا أنها حيل رمزية ملائمة وحسب ، ولا تدل على أي مكون من مكونات العالم^(٢) . والواقع أن استخدام لفظ « وهم » منطوي — مهذا تكن محاولات تبريره — يشير الصعوبات والغموض أكثر مما يؤدي وظيفة معينة، فإننا لاندرى على وجه التحديد ماذا كان يقصد رسل من استخدامه لهذا اللفظ ، ولا الأغراض التي كان يقصد إليها من استخدامه له .

ثالثاً : هناك نقطة هامة في نزعة رسل البنائية تتصل بطبيعة هذه النزعة : إن لم تتصل بطبيعة نزعته التحليلية بوجه عام . فقد عالجنا البناءات المنطقية هنا على أنها أداة من أدوات التحليل عند رسل ، بل على أنها جزء أساسي من منهجه التحليلي . إلا أننا أحياناً ما نجد لهذه النزعة البنائية تفسيراً لا يجعل منها جزءاً من منهج التحليل ، بل أقرب إلى أن تكون نزعة تأليفية تعقب التحليل^(٣) .

ومعنى هذا التفسير أن رسل لم يكن فيلسوفاً تحليلياً وحسب بل وتأليفياً أيضاً ، والجزء التأليفي في فلسفته هو نزعته البنائية . إلا أن هذا الجزء التأليفي لا ينفصل — حسب هذا

ibid., p. 502.

Fritz, op. cit., p. 217.

Jager, op. cit., p. 41.

(١)

(٢)

(٣)

التفسير — عن الجزء التحليلي ، فالجزءان وجهان لعملة واحدة . وهذا التفسير قد يجرنا إلى عدة مسائل هامة تتصل لا بمنهج رسل في التحليل والبناء فحسب ، بل بنظرته إلى الفلسفة عموماً . لأن هذا التفسير قد يجعلنا نتساءل عن طبيعة الفلسفة كما يتصورها رسل ، هل هي « تحليلية » فقط أم « تأليفية » أيضاً ؟ أى هل مهمة الفلسفة « التحليل » أم « التأليف » أيضاً ؟ وإذا كانت مهمتها « التحليل » فقط فماذا يمكن أن يقال عن النزعة البنائية عنده ؟ وإذا كانت هذه المهمة تشمل التحليل والتأليف معاً ، فلماذا إذن يتم تقديم رسل دائماً على أنه فيلسوف تحليلي ؟

والواقع أن أقوال رسل الصريحة في هذا الموضوع ليست متسقة تماماً . بل لو أخذنا الأمر بصرامة أكثر لقلنا أنها متناقضة . فيذهب رسل إلى أن جوهر الفلسفة هو التحليل ، أما التأليف فليس من عمل الفلسفة وهذا ما أكده لنا حين قال عام ١٩١٤ « إن جوهر الفلسفة . . . هو « التحليل » لا « التأليف »^(١) إلا أنه يأتي بعد ذلك بسنوات ليقول « إن مهمة الفلسفة — كما أتصورها — هي أساساً التحليل المنطقي متبوعاً بالتأليف المنطقي^(٢) .

والآن فإننا لو أخذنا ما قاله عام ١٩١٤ لما استطعنا أن نصف نزعته البنائية بأنها تأليفية ، ولاحتجاج منا الأمر إلى تأويلها على وجه تحليلي ، ولكننا لو أخذنا ما قاله بعد ذلك وبحسنا عن المهمة التأليفية التي تقوم بها الفلسفة لما وجدنا في فلسفته سوى النزعة البنائية ، ولو أخذنا أقواله جميعاً في آن واحد للاحظنا تناقضاً واضحاً بينها ، فكيف يصف منهجه في « معرفتنا بالعالم الخارجي » بأنه تحليلي في حين أنه قد يكون حسب أقواله بعد ذلك « تأليفياً » ؟ بل إن الأمر قد يتهدى ذلك إلى الشك في « القاعدة الأسمى للتفلسف العلمي » أعني قاعدة « فصل أوكام » وهي القاعدة الكبرى في منهجه التحليلي وفلسفته التحليلية . لأنه لو صح أن البناء التأليني لا يمكن تفسير قاعدة « فصل أوكام » على أنها غير متصلة بالتحليل ، بل تقوم بوظيفتها بعد أن يكون التحليل قد تم بالفعل ، فلا تكون أداة للتحليل بل قاعدة لاحقة على التحليل ، حيث إن عملها سينصب على الاستغناء عن المركبات التي تم تحليلها إلى عناصرها البسيطة ، وقبل أن يتم ذلك التحليل فلن تكون هناك وظيفة تقوم بها هذه القاعدة .

ولكن أليس في استطاعتنا أن نقول إن ليس هناك - في أى مذهب فلسفى - تحليل خالص أو تأليف خالص ؟ إننى أعتقد أن هذا القول صحيح إلى حد بعيد ، فإننا نستطيع أن نلتمس هذين الجانبين عند جميع الفلاسفة ، وكل ما هنالك أن يحدث أحياناً أن يغلب التحليل على التأليف فيطبع هذا المذهب أو ذلك بطابع « التحليلية » . أو يحدث في أحيان أخرى أن يكون التأليف هو الصفة الغالبة على مذهب معين فيطبعه بطابع « التأليفية » . فضلاً عن أننا نفرق بين الفيلسوف التحليلى وغيره من الطريقة التى يمارس بها التحليل والأهداف التى يهدف إليها ، ولو وضعنا ذلك موضع الاعتبار لقلنا أن الطابع الغالب على فلسفة رسل هو التحليل وهو « جوهر » هذه الفلسفة ، وإذا ما كان هناك تأليف في فلسفة رسل فهو غالباً ما يكون مختلطاً بالتحليل ومكملاً له ليوضح صورة التحليل وأهدافه .

٣ - اللغة الثالثة :

لا يتصف منهج رسل في التحليل بأنه « تحليلى » وحسب ، بل بأنه « منطقي » أيضاً . ومعنى ذلك أن رسل يجعل للمنطق دوراً رئيسياً في هذا المنهج وبالتالى في فلسفته بوجه عام ، وعلى ذلك يعتبر رسل « المنطق جوهر الفلسفة » على أساس أن كل مشكلة فلسفية - حين تكون موضوعاً للتحليل والفحص الضرورىين - فإنها تظهر أما أنها ليست بمشكلة فلسفية أصيلة على الإطلاق وأما أن تكون مشكلة منطقية بالمعنى الذى نستخدم فيه هذا اللفظ^(١) . وهكذا يلعب المنطق دوره الأساسى في الفلسفة ومنهجها على حد سواء . ولكن حين نتحدث عن المنطق هنا فإننا نعنى به المنطق الرياضى . ومعنى ذلك أن رسل حين يصف منهجه الفلسفى بأنه منطقي فإنه يعنى أن الجوانب الفنية للمنطق الرياضى يجب أن تكون ملائمة لصياغة المشكلات الفلسفية وتحليلها . ولعل الجوانب الفنية التى نجدتها في « برنكيا ماتماتيكا » أوضح مثال لما تعنيه هنا بالجوانب الفنية . ولعل أهم هذه الجوانب في هذا الكتاب وهى تلك الجوانب التى تعد صفة لكل عمل في المنطق الرمزي الحديث - هى استخدام لغة اصطناعية ، فكان لهذه اللغة تأثيرها الكبير في تحليل رسل الفلسفى

وكذلك في تحليلات التجريبيين المناطقة .^(١) بل قد تكون هذه اللغة هو ما يضمنى على فلسفة رسل طاباً مميّزاً بين فلاسفة التحليل .

ويطلق رسل على هذه اللغة الاصطناعية عدة أسماء متشابهة إلى حد ما ، ومن بين هذه الأسماء « اللغة الكاملة منطقياً »^(٢) و « اللغة المنطقية الكاملة »^(٣) و « اللغة المنطقية المثالية »^(٤) و « اللغة المنطقية »^(٥) و « اللغة المثالية »^(٦) . ومن الواضح من هذه الأسماء أن هذه اللغة قد وضعها الفلاسفة لأغراض المنطق أساساً^(٧) ، وحين يستعين رسل بمثل هذه اللغة في تحليلاته فإنه يطبع بذلك منهجه التحليلي بطابع « المنطقية » . ولعل أهمية اصطناع هذه اللغة وتأثيرها على فلسفة رسل ومنهجه هو ما دعانا إلى جعلها أداة من أدوات التحليل .

ويقصد رسل باللغة المثالية لغة اصطناعية دقيقة تتفادى غموض اللغة العادية وقصورها . وبعبارة أخرى هي لغة قادرة - في تصوره - على الوفاء بمتطلبات التعبير الدقيق عن المفاهيم حيث تعجز اللغة العادية عن ذلك مما يؤدي إلى أخطاء منطقية وفلسفية خطيرة .

يقول رسل :

... لا ينبغي علينا في محاولتنا التفكير الجاد أن نفتح باللغة الجارية ، وأنى ما زلت على اقتناع بأن التثبيت العنيد باللغة الجارية في أفكارنا الخاصة يشكل أحد المصائب الأساسية في سبيل إحراز تقدم في الفاسفة . إن كثيراً من النظريات الحالية لا يمكن ترجمتها إلى « أى » لغة دقيقة ، واحسب أن هذا هو سبيل عدم شيوع مثل هذه اللغات (المثالية)^(٨) .

وترتبط اللغة الاصطناعية بعملية التحليل ، حيث يصل بنا التحليل إلى عناصر بسيطة قد لا نكون على علم بها من قبل ، فلا بد من لغة دقيقة للتعبير عن هذه العناصر

Eames, E. Bertrand Russell's Theory of Knowledge p. 59.

(١)

P.L.A., P. 197.

(٢)

My Ph. D., P. 224.

(٣)

Philosophy, P. 267, L.A., p. 338.

(٤)

Inquiry P. 330, My Ph. D., P. 165.

(٥)

R To G., P. 692.

(٦)

Inquiry, P. 330.

(٧)

R to G., p. 694.

(٨)

البيسة . فإذا كانت اللغة الجارية دقيقة في مجال المركبات فهي أغلظ من أن تكون كذلك في مجال البسائط الكثرة المتنوعة . فضلا عن أنها أدق لغة يمكن أن تعبر لنا عن البنية التي هي هدف رئيسي من أهداف التحليل .

ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن رسل قد وضع بالفعل مثل هذه اللغة . وتحققت على يديه تحققاتاً كاملاً . فاللغة المنطقية التي طورها في « برنكييا ماتماتيكا » ليست إلا مجرد مثال غير كامل للغة المطلوبة . ولكن لا شك في أنها تعتبر أساساً لمثل هذه اللغة في رأي رسل .

والآن هل كان يقصد رسل من محاولته وضع مثل هذه اللغة أن تكون لغة فلسفية ؟ في الواقع أننا نلاحظ أن رسل في كتاباته المتقدمة كان يقصد - فيما يبدو - أن يجعل منها بالفعل لغة فلسفية أعم من أن يقتصر استخدامها في مجالات معينة . بل لعله كان في هذا يأمل أن يحقق « اللغة العالمية » التي كان يتمناها لبيتر . فقد كان يسلم بالفعل مع لبيتر بأن كل ما هو مركب إنما يتكون من بسائط . وأن هدف التحليل هو التوصل إلى هذه البسائط^(١) . ومن هنا جاءت الحاجة إلى وضع لغة مثالية تعبر من هذه البسائط التي بدت في تلك المرحلة بسائط مطلقة . ولكنه انتهى إلى رفض القول بإمكان معرفة أن هناك بسائط ، أو بمعنى أدق أن ما نصل إليه بالتحليل ليس هو بسائط مطلقة بل نسبية ، فقد كان لا بد له أن يعيد النظر في مجالات الإفادة من اللغة المثالية ، فجاء في أعماله المتأخرة ليحاول التصحيح من هذه المجالات لتقتصر على مجالات معينة على وجه لا نستطيع معه إمكان القول بأنها لغة فلسفية عامة ، بل لغة قد نستخدمها في بعض المجالات حيث تعجز اللغة الجارية . بقول رسل :

إنني ما قصدت مطلقاً أن أقول جاداً إن مثل هذه اللغة لا بد من تأليفها اللهم إلا في مجالات معينة ومن أجل مشكلات معينة^(٢)

ثم يأتي بعد ذلك بسنوات ليقول :

إذا ما كنت تعمل في مجال التشريح المنطقي نكنت في حاجة إلى لغة مختلفة إلى حد كبير عن لغة الحياة اليومية ، إلا أنك في حاجة إليها لهذا الغرض وحده (١) .

وما يهمنا هنا ملاحظته هو أن اللغة المنطقية المثالية — حتى في مجالها الضيق — ترتبط في رأى رسل بالتحليل . وتكون أداة مفيدة له بحيث تمكنه من تحقيق الأغراض التي يهدف لتحقيقها بصورة أدق من اللغة الجارية . وعلى ذلك نتهى إلى أن اللغة المثالية أو المنطقية أداة هامة من أدوات التحليل من حيث إنها دقيقة من ناحية ، وتعبّر عن البنية المنطقية للوقائع بصورة أكثر تحديداً .

هذه هي الملامح الرئيسية لمنهج التحليل عند رسل وأدواته . ولعلنا قد لاحظنا أن هذا المنهج يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور الدراسات المنطقية الصورية . كما أنه يرتبط أيضاً بتطور العلوم الطبيعية وخاصة علم الفيزياء إبان هذا القرن . ولاشك أن هذين الجانبين قد بلورا هذا المنهج في طبيعته ولفته وأهدافه ، وجعلت منه بحق منهجاً يمكن وصفه بوجه عام بأنه « منهج علمي جديد » في الفلسفة ، والفلسفة التي تصطنعه لا بد وأن تكون — في نظر القائلين بهذا المنهج — « فلسفة علمية » . فبأى معنى يكون هذا المنهج منهجاً علمياً ؟ وما دوره في « الفلسفة العلمية » عند رسل ؟ سؤالان سوف نتحدث عنهما بعد قليل . ولكن هناك سؤالاً لا بد من الإجابة عنه أولاً وهو : ما رأى المعارضين لمنهج التحليل وقيمت الفلسفية ؟

ثانياً : هل التحليل منهج مفيد في الفلسفة ؟

إننا لو توجهنا بهذا السؤال إلى رسل لما كان رده بالإيجاب فحسب ، بل لأكد لنا أن التقدم في الفلسفة مرهون بتطبيق هذا المنهج (٢) . ولوقف فلاسفة التحليل الآخرون — إذا ما وجهنا إليهم هذا السؤال — مواقف تقترب أن قليلاً أو كثيراً من موقف رسل . والواقع أن الإجابة على هذا السؤال غاية في الصعوبة ، ذلك لأن « تقديرات النفع لأي منهج يجب أن تتضمن الإشارة إلى الغايات التي يقصد إلى

My ph. D., p. 224.

(١)

My ph. D., pp. 14-5.

(٢)

تحقيقها . وغايات المنهج التحليلي في الفلسفة غير واضحة بطريقة مباشرة . وتتزايد صعوبات التعرف على ذلك حين يأتي أولئك الذين يدافعون عن استخدامه في الفلسفة ليخضعون معظم التصورات التقليدية الخاصة بطبيعة الفلسفة للنقد ، فليس من الواضح ما إذا كان هؤلاء النقاد يهدفون إلى الإصلاح أو الهدم حين يقولون إن القضايا الفلسفية لا يمكن — من حيث المبدأ — النطق بها (فتجنشتين) ، أو أن الفلسفة التقليدية ما هي إلا محاولة يائسة للإجابة على أسئلة لا معنى لها ، ويجب أن نستبدل بالفلسفة تحليل مكتشفات العلم أو معرفة الحياة اليومية (كارناب) ، أو أن مثل هذا النشاط عديم الفائدة مع أنه ليس ضاراً (وزدم) (١) بل قد يبدو غريباً القول بأن « ليست هناك مجموعة خاصة من الحقائق التحليلية ، فليس للفلسفة التحليلية مادة موضوع خاصة ، فإنك تستطيع أن تتخلف في موضوعات مثل يوم الثلاثاء والجنية الأسترليني والمعينات من الأشكال » (٢) .

وهكذا ندرك صعوبة الأغراض التي يهدف إليها فلاسفة التحليل . حقيقة أن رسل يبرز . من بين هؤلاء بفهم خاص للفلسفة وغايات منهج التحليل ، وهو غرض قد لا يتفق فيه مع معظم زملائه المعاصرين ، لأنه غرض تقليدي إلى حد بعيد ، فكان غرضه الأساسي كما يقول « فهم العالم كأفضل ما يمكن أن يكون عليه الفهم والتمييز بين ما يمكن أن نعده معرفة وما يجب رفضه على أنه رأى لا أساس له (٣) » وعلى ذلك يكون منهج التحليل معيناً على بلوغ هذا الهدف ، بل وضرورياً لبلوغه .

إلا أن هناك من الباحثين من يثير حول التحليل الكثير من الصعوبات والانتقادات منكبين تلك الأهمية الفلسفية التي ننسبها إليه . وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء النقاد لم يخصص رسل بالنقد بوجه خاص ، بل كان تقدم عاماً لجميع فلاسفة التحليل ، فإننا نشعر ونحن نقرأ الكثير من هذه الصعوبات أنها تنطبق على آراء رسل وتصوره لمنهج التحليل . وهناك الكثير من الانتقادات التي انصبت على منهج رسل التحليل (٤) . ولكنها في

Black, M., "Is Analysis a Useful Method in Philosophy ?" p. 53.

(١)

Wisdom, J., Problems of Mind and Matter, p. 2.

(٢)

My ph. D., p. 217.

(٣)

(٤) يحيى هويدى (دكتور) : « الفيلسوف الرياضى في منطقته الجديد » مجلة الفكر المعاصر العدد

٣٤ ديسمبر ١٩٦٧ ، ص ٣٠ وما بعدها .

معظمها كانت «نقداً من الخارج» أعني أنها تنبع من مواقف فلسفية مختلفة ومعارضة . وعلى سبيل المثال تلك الانتقادات العديدة التي وجهها «كورنفورث» إلى منهج التحليل عموماً ومنهج رسل على وجه الخصوص ، ، منتهياً إلى أنه ليس منهجاً مفيداً في الفلسفة لأنه منهج التفكير البرجوازي الذي يدافع عن مصالح طبقة البرجوازية ضد مصالح الطبقة الكادحة^(١) . ومن الواضح أن خلفية مثل هذه الانتقادات هو الدفاع عن وجهة نظر فلسفية خاصة وهي الماركسية . وهذا ما نطلق عليه اسم «النقد من الخارج» . ولكن ما يهمنا هو البحث عن انتقادات ينصب على خلل أو عيوب في نفس منهج التحليل من حيث هو كذلك ، وهذا ما نطلق عليه اسم «النقد من الداخل» وهو - في اعتقادنا - أخطر أنواع النقد لأي منهج أو نظرية .

وهناك انتقادات من هذا النوع الذي نبحت عنه ، أعني انتقادات تنصب على طبيعة منهج التحليل ودوره الذي يلعبه في تحليل المشكلات الفلسفية . ولعل من أوضح هذه الانتقادات وأقواها تلك التي قدمها «دونكان جونز» عام ١٩٣٧ . وقد قدم لهذه الانتقادات ، أو ما أسماه «بعض الصعوبات المتعلقة بالتحليل» ، بمحاولة تقديم معنى عام للتحليل . ومع أنه يعترف بأن هناك أنواعاً متعددة من التحليل إلا أنها في اعتقاده تشترك في نموذج واحد يمكن التعبير عنه بصورتين : إما تحليل الأشياء إلى عناصرها أو تحليل الألفاظ في حدود ألفاظ أخرى ، وذلك أما لاختزال عدد الموضوعات في العالم أو اختزال عدد مفرداتنا اللغوية^(٢) .

ولكى تصبح انتقاداته للتحليل واضحة يأخذ بتمييز «وزدم» لأنماط التحليل وهي أنماط نلاحظ أنها قريبة مما نجده عند رسل . وقد كان وزدم قد قدم في مقاله «هل التحليل منهج مفيد في الفلسفة» تمييزه بين التحليل الفلسفي أو ما أطلق عليه «الإظهار» Ostentation من ناحية والتحليل المادى أو الصورى أو ما أطلق عليه «الإظهار» ostentation من ناحية أخرى^(٣) ويطلق اسمين

Cornforth, M.G., Science Versus Idealism, P. 196f.

(١)

Duncan-Jones, A.E., "Does Philosophy Analyse Common Sense", *Aristotelian Society*, (٢) .
Supp. Vol. XVI (1937) p. 141.

(٣) يستخدم وزدم اللفظ Ostentation بادئاً بحرف O الكبير ونفس اللفظ بادئاً بحرف o الصغير ليميز بين التحليل الفلسفي والتحليل المادى أو الصورى على التوالي .

آخرين على هذين النوعين لهما دلالتهما على طبيعة كل نوع وهما : التحليل من المستوى الجديد (التحليل الفلسفي) والتحليل من نفس المستوى (التحليل الصوري والمادى) . ومن أمثلة التحليل المادى التعريفات التي يقدمها العلماء كتعريف عالم الاقتصاد للثروة بأنها « ما هو نافع وقابل للتحويل ومقصود على المال » ، وكذلك حين يقول عالم النفس « الرهبة » هي « الخوف والإعجاب » ، ومن أمثلة التحليل الصوري ترجمة « الشيء الذي يحوز ك يحوز ق » إلى « شيء يحوز ك وق » ، ومن الخطأ أن يكون شيء آخر حائزاً على ك » ، ومن أمثلة التحليل الفلسفي تحليل الشيء المادى في حدود المعطيات الحسية وتحليل النفوس في حدود الحالات الذهنية (١) .

ويأخذ دونكان - جونز إمكان تحليل الفلسفة للحس المشترك مدخلاً لتقديم ، انتقاداته لمنهج التحليل ، ويتحدث عن تحليل مور ويرى أن قبول مور لقضايا الحس المشترك ليس مقنعاً بمفرده ولا بد من أن نضيف إليه مبدأ رسل في المعرفة المباشرة أي « أن كل قضية يمكننا فهمها لا بد وأن تتركب برمتها من مكونات تكون على معرفة مباشرة بها » ، ويرى دونكان جونز أننا لو أخذنا بأراء رسل حين كان يأخذ بهذا المبدأ مع وجهة نظر الحس المشترك للعالم كما قدمها مور ، لكان لدينا مبرر للقول بأن الفلسفة ، عن طريق تحليل القضايا التي نعرفها ، إنما تجربنا عما يعنيه كل واحد منا بهذه القضايا (٢) . وانطلاقاً من هذه النقطة يقدم لنا دونكان - جونز كثيراً من الانتقادات عن منهج التحليل سوف نكتفي هنا يذكر أهمها .

١ - لنفرض أن تحليل ق يقرر ما يعنيه الناس بـ ق . ولما كان الناس يعرفون عادة ما تعنيه التعبيرات التي يستخدمونها فيكون معظم الناس يعرفون بالفعل حلول معظم مشكلات التحليل . إن هذا الاعتراض - فيما يقرر دونكان جونز ليس طفلياً كما يبدو ، بل يشير إلى أن الناس يعرفون في الغالب معنى التعبير الذي يستخدمونه دون أن يعرفوا كيف يعرفونه إلا أن التحليل، وخاصة التحليل من المستوى الجديد

Wisdom, J., "Is Analysis a Useful Method in Philosophy", P. 65-67.

(١)

Duncan-Jones, op. cit., p. 144-7.

(٢)

إنما يقدم قضايا مالوفة ومفهومة عند كل شخص بشكل متقد للغاية ، وقد يكون محتوياً على مفاهيم — مثل « المعطى الحسى » ، « يحقق » — أبعد ما تكون من الألفة عند كل فرد (١)

٢ — إن العملية الفكرية لشخص معين يفهم قضية معينة أو يعرفها في زمن معين قد تكون مختلفة تماماً عن العملية الفكرية لشخص آخر يفهم نفسى هذه القضية أو لنفس الشخص في زمن مختلف . وبالتالي فليس هناك تحليل يقدم ما يعنيه كل شخص بتلك القضية (٢) .

من الواضح أن هذين التقدين ينصبان على إنكار أن يكون التحليل يقرر نفس ما يعنيه الناس بما يستخدمونه في حياتهم ، بل وبالعكس فهو يقدم معانى معقدة وألفاظ لا يكون الناس على ألفة منها ولكن ماذا يقصد دوكان جونز من عبارة « ما يعنيه كل شخص » هل يقصد ما هو متداول بين « جنسيح » الناس حتى المجازين والمعتمدين منهم . إذا كان الأمر كذلك فإن التحليل لا يقدم بالطبع ما يعنيه كل شخص . إن رجال التحليل — وخاصة رسل — يهدفون إلى إعطاء ما هو متداول بين الناس — حين يتعرضون إلى ذلك — معان محددة وأكثر دقة ، ليزيدوا من معرفتنا بما نسلم به تسليماً ، فهل يعنى ذلك أن التحليل لا يقدم ما يعنيه كل فرد ؟ . أما ما يحدث في التحليل يحدث أيضاً في مجال العلوم ، فنحن نستخدم في حياتنا اليومية مثلاً لفظ « ذرة » ، وقد يكون معناها بيننا عاماً شائعاً . ولكن حينما يأتي العالم ليحدد المقصود تماماً « بالذرة » ، فهل يعنى ذلك أنه لا يتحدث عما كان متداولاً بيننا ، كلا أنه يتحدث مثلنا أيضاً عن « الذرة » ، وكل ما هنالك أنه يعطيها التحديد العلمى والدقة لئلا تكون واضحة عند « كل شخص » .

٣ — لا يمكن أن يكون للتحليل نفس ما يحمله ، لأننا عن طريق عملية التحليل إنما نقدم شيئاً أكثر صرامة فى المعنى عما كان لدينا من قبل . (ولفظ صرامة sharpness هنا مأخوذة فى مقابل الخموض ، أو بمعنى « الدقة » أو « التعيين ») إن التحليل جميعه —

ibid., pp. 148-9.

(١) .

ibid., p. 149.

(٢) .

أوجعيه تقريباً — يقلل من الغموض ، واللغة جميعها غامضة حيث لا توجد فواصل بين التصورات التجريبية . فلو أخذنا مثال وزم الذي أدرجه تحت التحليل المادى وهو العبارة « س ، ص أخان » على أنها تعنى « ١ » ، ب من الذكور ويشركان في أحد الوالدين على الأقل ، لرأينا أن هذه التحليل يفترض مقدماً أن أنصاف الإخوة إخوة ، إلا أنه يمكننا أن نأخذ صياغة أخرى لا تجعل الأمر كذلك . فلو سألت شخصاً عما إذا كان أنصاف الإخوة إخوة لكان من السهل أحياناً أن يجب بالقول « نعم » . وأحياناً أخرى بالقول « لا ، لا » أنهما مجرد أنصاف أخوة ، ولا يبدو أن الاستخدام المؤلف يدين أباً من هاتين الإجابتين . بل إن في المجالات الأكثر تطرفاً قد ينطبق معنى « أخ » على « الأخ من زوجة الأب أو من زوج الأم » ، « والأخ في الرضاعة » و « الرفيق » ، وعلى ذلك فالاستخدام المؤلف لا يرسم لنا خطأ فاصلاً بين هذه الاستخدامات ، ولكن لأغراض معينة قد نأخذ تعريفاً تعسفياً على أساس بعض المقاييس ، إلا أن ذلك يكثر من التعيين لا الجزم ، لأن الغموض لا يزال قائماً . ويضرب دونكان — جونز أمثلة أخرى من هذا القبيل لينتهى إلى القول بأن التحليل يميل دائماً إلى الابتعاد قليلاً عن معنى ما يحلله .

هذا الاعتراض — كما هو واضح — يعنى أن الدقة التي يقدمها التحليل تجعله يبتعد إلى حد ما عما يحلله ، لأنه يزيد من صرامة المعنى الذي تفهمه عادة . ولكننا نلاحظ أن الطريقة التي صيغ بها هذا الاعتراض تبديه بصورة أقوى بما هي عليه في الحقيقة . ولعل هذه القوة الظاهرة آتية من طبيعة الأمثلة التي يقدمها ، ومنها هنا « تعريف » لفظ « أخ » ، وتقديم تعريف « تحليلي » له ، فضلاً عن أن هذا الاعتراض قد وضع في الاعتبار أيضاً ما يمكن أن يفهمه « جميع » الناس من الالفاظ المتداولة بينهم . ومثل هذه الأمثلة في الواقع لا تعبر بدقة عن « التحليل » بوجه عام . حقيقة أن « التحليل » يضني بالفعل على ما نحله معنى أكثر صرامة ودقة وتحديداً ، ولكن لا يعنى ذلك أننا ابتعدنا عن معنى ما نقوم بتحليله ، وكل ما هنالك أننا نجعل جوانبه وعناصره التي لم تكن واضحة في صورة أكثر وضوحاً ودقة ، ولعل توضيح هذه الجوانب هي التي قد تجعلنا نظن أننا ابتعدنا عن معنى ما نحله .

٤ - إن تحليل المناضد في حدود المعطيات الحسية الفعلية والممكنة يهدم وحدة الموضوع الفيزيقي . وهذا بالطبع ينطبق على التحليل من المستوى الجديد^(١) .
 ونلاحظ أن هذا النقد يرتبط تماماً بأراء رسل وتحليلاته . ولكن على الرغم من أن تحليل رسل للموضوعات الفيزيائية في حدود المعطيات الحسية لا يخلو من الصعوبات ، إلا أنه من هذه الزاوية التي ينظر منها دونكان - جوز ، أعني زاوية هدم وحدة الموضوع الفيزيقي فقد لا يتعرض لصعوبات هامة لا يمكن التغلب عليها . أن دونكان - جوز نفسه قد رد على هذا الاعتراض بعدة ردود محتملة قد تغطي أهم ما يمكن أن نرد به عليه : فقد يقال أولاً إن هذا إنما يرجع إلى التحليل الخاطيء وليس إلى التحليل من حيث المبدأ ، وثانياً إذا كنا لا نشعر بأي اعتراض على تحطيم وحدة الأمة بتعريفها في حدود المواطنين ، فلماذا نشعر بالاعتراض على تعريف الموضوع الفيزيقي في حدود مظاهره ؟ وثالثاً - وهو الرد العرفي الشائع - أننا لا نحطم وحدة الموضوع الفيزيقي ، فنحن نعرفه في حدود علاقته مركبة تكون بين المظاهر بعضها والبعض الآخر^(٢)

هذا النقد - الذي يتخذ صوراً متعددة - قد يعتبر من أقوى الاعتراضات التي يمكن أن يواجهها التحليل ، فالتحليل حين يضع مكونات المركب البسيطة ويدعي أنه قد عبر بذلك عن هذا المركب فإنه لا يقدم تفسيراً صحيحاً لهذا المركب ، لأن هذه العملية هي في الواقع عملية « إفساد » falsification للمركب . وقد انبرى رسل منذ كتابه المتقدم « أصول الرياضيات » للرد على هذا ، « الاعتراض ، فقال رداً على تلك النظرية القائلة بفساد عملية التحليل :

... على الرغم من أن التحليل يقدم لنا الصدق ، ولا شيء سوى الصدق ، فإنه لا يقدم الصدق كله ، وهذا هو المعنى الوحيد الذي تكون فيه هذه النظرية مقبولة . ولكنها في أي معنى آخر تصيح مجرد ستار يحجب ورائه التراخي بتقديم عذر لأولئك الذين يمتنعون العمل الشاق الذي يتطلبه التحليل^(٣) .

ibid., p. 152.

(١)

ibid., p. 152.

(٢)

P. of M., p. 141.

(٣)

إلا أن رسل لا ينكر أن الشيء يمكن أن يفقد خواصه إذا ما انحل إلى أجزائه ، ولكن لا يعنى ذلك عدم صحة التحليل (١) .

إن تبرير عملية التحليل وإثبات علم فسادها أمر حيوى بالنسبة لرسل ، لأن مثل هذا التبرير هو الأساس الذى تقوم عليه فلسفته النظرية كلها ومنطقه الذرى كله .

ونظراً لتلك الأهمية الكبرى للتحليل فى فلسفة رسل ، فإننا لا نجد غرابة فى دفاعه عن التحليل من حيث هو منهج لهذه الفلسفة ، والرد على القائلين بفساد هذا المنهج . حتى يمكنه أن يقيم فلسفته على أساس متين لا يكون عرضة للانتقادات والصعوبات . بل أن رسل أراد أن يعلى من قيمة هذا المنهج وأهميته للفلسفة معتقداً أن هذا المنهج يستطيع إن يحقق للفلسفة تقدماً شبيهاً بالتقدم الذى حدث فى مجال العلوم الطبيعية . ومن هنا شاء أن يجعل من فلسفته « فلسفة علمية » ويصف منهجها التحليلي بأنه « منهج علمي » . ونصل بذلك إلى النقطة الأخيرة التى نريد التحدث عنها ، وهى نقطة تلى الضوء على طبيعة هذا المنهج كما يفهمه رسل ، وهى : إلى أى حد يكون منهج التحليل منهجاً « علمياً » وبأى معنى تكون الفلسفة التى تصطنعه « فلسفة علمية » ؟

وثمة ملحوظة يجب أن نقرها منذ البداية وهى أننا سوف نعرض لهذه النقطة من وجهة نظر رسل من واقع أقواله أو ما يمكن أن يفهمه من هذه الأقوال . دون الدخول فى مناقشات كثيرة وفرعية قد تبعدنا عن الهدف الذى نهدف إليه وهو تكملة الصورة التى نحاول تقديمها لطبيعة منهج التحليل كما يتصوره رسل .

ثالثاً : التحليل بوصفه منهجاً علمياً فى الفلسفة

لقد حقق العلم فى عمره القصير نتائج باهرة على وجه أصبحنا معه نعيش بالفعل « عصر العلم » ، ولا يمكن لأحد أن يتنبأ بالاكتشافات المستقبلية للعلم ومدى تأثيرها فى حياة الأجيال القادمة . ولكن بينما راح العلم يعمل فى تواضع ليحقق مثل هذه النتائج ، فإن الفلسفة طوال عمرها المديد « وضعت دعاوى كبيرة وحققنت نتائج أقل (٢) » .

هذا الأمر الذي يبدو غريباً قد جعل رسل - كغيره من الفلاسفة الذين بهرهم تقدم العلم بهذه الصورة - يتساءل عن سر هذا التقدم الذي يجره العلم يوماً بعد يوم بينما الفلسفة واقفة في مكانها لا تكاد تخطو خطوة إلى الإمام . ولعل الإجابة التي بدت أمام رسل واضحة هي أن الفلسفة ليست « علمية » لأن مناهجها وطبيعتها الموضوعات التي تتناولها لا يمكن أن يجعلها كذلك . فإذا كان للعلم منهج دقيق يتوصل به إلى الحقائق التي يتوصل إليها وهو ما يسمى بالمنهج العلمي ، فإن الفلسفة تفتقر إلى مثل هذا المنهج . وهنا تساءل رسل - وبعض الفلاسفة الذين بهرهم العلم وانبهروا بمنجزاته - مرة أخرى : ألا يمكن أن يكون للفلسفة « منهج علمي » مثل العلوم الخاصة ؟ ثم ألا يمكن للفلسفة أن تكون « علمية » كالعلوم الخاصة ؟ ، ولعل مثل هذه التساؤلات هي التي أدت إلى ارتفاع أصوات تنادى « بعلمية » الفلسفة ، وإقامتها على دعائم العلم .

إن الفلاسفة الذين يريدون للفلسفة أن تكون « علمية » يقفون بالطبع ضد الاتجاه الكلاسيكي في الفلسفة ، ذلك النمط من الفلسفة الذي آمن إيماناً ساذجاً بالفلاسفة اليونانيين الذين كان يعتقدون اعتقاداً مطلقاً بالعقل وبالمنهج الاستنباطي « الأولي » . وقد وجد هذا الاتجاه دفعة قوية في العصور الوسطى مؤيداً من قبيل السلطة في ذلك الوقت ، وظل حتى وقتنا الحاضر في الفلسفة الحديثة التي لا تزال تقبل المنطق الأرسطي مع بعض انتقادات قد تقل أو تكثر . وفضلاً عن ذلك فلا يزال من المعتقد - إلا في إنجلترا - أن طريقه التفكير « الأولي » هي القادرة على كشف أسرار العلم التي لا يمكن اكتشافها ، ولإثبات أن الواقع مختلف تماماً عما يبدو عليه للملاحظة المباشرة . هذه هي الصفة المميزة لهذا الاتجاه الذي ما زال حتى الآن يشكل - في اعتقاد رسل - العقبة الرئيسية في وجه الاتجاه العلمي في الفلسفة (١) .

وهناك - فيما يقرر رسل - طريقان يمكن بهما للفلسفة أن تقام على دعائم العلم : الأول أنها قد تركز على « نتائج » العلم الأكثر عمومية ، وتبحث في إعطاء هذه النتائج عمومية ووحدة أكثر . والثاني أنها تدرس « مناهج » العلم وتبحث في تطبيقها - مع إدخال ما تراه ضرورياً من تعديلات - على مجالها الخاص . ويلاحظ رسل أن كثيراً من الفلسفات التي استلهمت العلم قد أخذت بالطريق الأول ، ولكنه يرى أن

« المناهج » وليست النتائج هو ما يمكن نقله على وجه مفيد من مجال العلوم الخاصة إلى مجال الفلسفة . ومن هنا تبيء أهمية تطبيق مبادئ المنهج العلمى الذى نجح فى دراسة مسائل العلم على المشكلات الفلسفية^(١) . وقبل أن نتحدث عن الطريق الذى سلكه رسل وهو تطبيق مبادئ المنهج العلمى فى الفلسفة نعرض لوجهة نظره فى معارضته الطريق الأخر الذى يمكن به للفلسفة أن تقوم على دعائم العلم . ويضرب رسل مثالا للفلسفات التى سلكت هذا الطريق بفلسفة التطور .

إن منهج التطور ، بصورة أو بأخرى ، هو - فيما يرى رسل - الاعتقاد السائد فى زماننا يوحى سياستنا وأدبنا وفلسفتنا . فإن نيتشه والبراجماتيين وبرجسون يمثلون صوراً من تطوره الفلسفى ، وأن شعبية هؤلاء خارج حلقات الفلاسفة المحترفين يظهر اتفاق هذا المذهب مع روح العصر . ويزعم هذا المذهب لنفسه أنه يقوم على العلم ، محرر الآمال ، وملهم إيماناً حياً بالقوة البشرية ، وترىاق أكيد ضد سموم السلطة القياسية للإغريق والسلطة الديمقراطية لا نفاق العصور الوسطى . وفى غمرة هذا الأفتنان بنجاح سريع قد أسدلت ستائر النسيان على أكثر ماهو هام وحيوى لفهم العالم . إن علم البيولوجيا ، فى اعتقاد رسل ، ليس هو بالعلم الوحيد ، ولا هو حتى بالنموذج الذى يجب أن تحتزبه جميع العلوم الأخرى . وعلى ذلك فإن مذهب التطور « ليس بفلسفة علمية حقه ، إن فى منهجها أوفى المشكلات التى تُغنى بها . فالفلسفة العلمية الحقه شىء أكثر مشقة وأكثر بعداً ، تلجأ إلى آمال دنيوية أقل وتتطلب نظاماً أصلح لممارستها بنجاح^(٢) .

إن داروين فى كتابه عن « أصل الأنواع » قد أظهر أن الاختلاف بين الأنواع المختلفة للحيوان والنبات ليس اختلافاً ثابتاً لا يتغير ، وأن نظرية الأنواع الطبيعية التى قدمت تطبيقاً سهلاً ومحددأ قد انمحت من نطاق العالم البيولوجى . واتضح أن الاختلاف بين الإنسان والحيوانات الدنيا - ذلك الاختلاف الذى يبدو لحيلائنا البشرى هائلاً - هو مجرد تحقيق متدرج يشتمل على كائنات وسيطة لا يمكن على وجه اليقين وضعها داخل العائلة البشرية أو خارجها . وهكذا اهتزت المعالم القديمة الثابتة ، وتشوهت كل

التحديدات القاطعة ، وفقدت الأشياء حدودها على وجه لا يستطيع معه أحد أن يقول متى بدأت ومتى انتهت . ولكن إذا كان الكبرياء البشرى قد ترنح للحظة بنسبه العائلي إلى القردة ، فقد وجد على القور طريقة ليعيد تأكيد ذاته في « فلسفة » التطور . فإن العملية التي سارت من الأيميا إلى الإنسان قد بدت للفلاسفة بوضوح على أنها عملية تقدم . وعلى ذلك فقد وجدت عملية التغيرات التي أظهرها العالم بوصفها التاريخ المحتمل للماضي ترحيباً على أساس أنها تكشف عن قانون التطور تجاه الأفضل في العالم (١) .

ويقدم لنا رسل مثلاً لفلسفة التطور وهو المذهب النهائي *finaliam* عند برجسون . فيقول أن صورة المذهب النهائي عند برجسون تقوم على تصوره للحياة . فالحياة في فلسفته تيار مستمر ، كل التقسيمات فيه تبدو مصطنعة وغير حقيقية ، فالأشياء المنفضلة ، البدايات والنهايات ، مجرد أوهام مريجة ، إذ ليس هناك سوى تحول هادى غير منقطع ، معتقدات اليوم صحيحة اليوم إذا ما حملتنا عبر التيار المتدفق ، ولكنها ستكون غداً ويجب أن يحل محلها معتقدات جديدة لتواجه مواقف جديدة . فلا مكان في هذه الفلسفة للمنطق والرياضيات والفيزيكا لأنها علوم « استاتيكية » ، فما هو حقيقى إنما هو دفعة وحركة تجاه الهدف الذى هو مثل قوس قزح يتراجع كلما اقتربنا منه ، ويجعل كل مكان حين نصل إليه مختلفاً عما يبدو عليه من بُعد (٢) .

ويعارض رسل هذا المذهب وينتقده على أساس نقطتين : الأولى أن صدقه لا ينتج مما يقدمه العلم عن وقائع التطور ، والثانية أن دوافعه واهتماماته التي أوجت به — كالمصير الإنسانى — دواع عملية بشكل دقيق ، وإن مشكلاته التي يعالجها . مشكلات خاصة من الصعب النظر إليها على أنها تمس حقيقة أى مسائل من تلك التي تبدو مسائل فلسفية أصيلة (٣) . وينتهى رسل بعد مناقشته لهاتين النقطتين إلى القول :

إن مذهب التطور . . . يمكن اعتباره تعميماً متسرعاً من وقائع خاصة معينة ، مصحوباً برغز دجماطيقى لكل محاولات التحليل ، وستوحياً اهتمامات عملية أكثر منها نظرية .

ibid., PP. 22-3.

(١)

ibid., P. 25.

(٢)

ibid., PP. 25-6.

(٣)

وعلى ذلك فإنه على الرغم من لجوئه إلى النتائج المفصلة في العلوم المتعددة ، فلا يمكن اعتباره علمياً بشكل أصيل أكثر من التقليد الكلاسيكي الذي جاء ليأخذ مكانه . (١)

وهكذا لا يعتبر رسل مذهب التطور معبراً عن « فلسفة علمية » حقة ، لأن لجوئه إلى النتائج — لا المناهج — في العلوم الخاصة وأخذه لما ليعمها بشكل متسرع على الفلسفة طريقة فاشلة لإقامة الفلسفة على دعائم العلم ، كما أن اهتمامه بالمصير الإنساني وما شابه ذلك من اهتمامات قد وسع الهوة بينه وبين الفلسفة العلمية . فإذا عسى إذن أن تكون الفلسفة العلمية « الحقة » كما يتصورها رسل ؟ وماذا عسى أن يكون المنهج العلمي « الحقيقي » في تلك الفلسفة ؟ .

لتبدأ إجابتنا هنا بتصور رسل للمنهج العلمي في الفلسفة . إن ما نفهمه من المنهج العلمي عادة هو المنهج التجريبي الذي تستخدمه العلوم الطبيعية ، وهو المنهج الذي يقوم على الملاحظة والتجربة وفرض الفروض والتحقق منها بهدف الوصول إلى قانون عام يفسر الظواهر المتشابهة . وقد عالج رسل في كتابه « النظرة العلمية » المنهج العلمي بهذا المفهوم (٢) . وحين راح يتحدث في الفصل الثاني من هذا الكتاب عن « خصائص المنهج العلمي » جعل التحليل إحدى هذه الخصائص (٣) . فهل يقصد بالمنهج العلمي الذي يريده في الفلسفة أن يكون هو نفس المنهج العلمي المستخدم في العلم الطبيعي ؟ ولعل الإجابة على هذا السؤال يجب أن تكون بالنفي على وجه قاطع ، فلم يكن هذا المنهج في ذهن رسل على الإطلاق حين كان يتحدث عن المنهج العلمي في الفلسفة ، ولم يكن في ذهنه حين نادى بشعار « الفلسفة العلمية » أن تكون الفلسفة علماً طبيعياً مثل الفيزيكا أو الكيمياء .

ولكى نتبين حقيقة موقف رسل لا بد أن ندرك أن رسل لا يستخلم لفظ « العلم » ليدل فقط على العلوم التجريبية كالكيمياء أو البيولوجيا ، بل ليدل أيضاً على العلوم « الصورية » كالمبني والرياضيات . فعين يتحدث عن المنهج العلمي في الفلسفة فإن

ibid., P. 28.

(١)

S.O., ch. I, II, III.

(٢)

ibid., PP. 71-2.

(٣)

ما في ذهنه هو تلك العلوم الصورية^(١). حقيقة أننا قد نلتبس بمبادئ عامة واحدة في مناهج العلوم الصورية والتجريبية. إلا أن هذين النوعين من المناهج مختلفان تماماً فيما عدا ذلك، وبالتالي فليست قضايا العلم التجريبي من نفس نوع قضايا العلوم الصورية وقضايا الفلسفة. ويتضح ذلك إذا ما نظرنا إلى بعض الخصائص التي يقدمها رسل للقضايا الفلسفية تميزاً لها عن قضايا العلوم الخاصة:

أولاً: إن القضية الفلسفية يجب أن تكون عامة، فلا ينبغي أن تتعلق على وجه خاص - بأي شيء على سطح الأرض، أو بنظام شمسي، أو بأي جزء آخر من أجزاء المكان والزمان، ولعل هذه العمومية هي التي أدت إلى الاعتقاد بأن الفلسفة تتحدث عن العالم ككل. وليس هناك ما يبرر هذا الاعتقاد. وكل ما هنالك أن القضية الفلسفية يجب أن تكون ممكنة التطبيق على كل شيء موجود أو محتمل الوجود. ولكن قد يقال هنا أن هذا القول لا يمكن تمييزه إلا بصعوبة من الرأي الذي يعارضه رسل، وهذا خطأ. فوجه النظر التقليدي قد جعلت من العالم نفسه موضوعاً لمحمولات متعددة لا يمكن تطبيقها على أي شيء جزئي في العالم، وإن نسب هذه المحمولات على العالم كان هو العمل الخاص الذي تقوم به الفلسفة. إلا أن رسل يرى - على عكس ذلك - أن ليس هناك قضايا يكون «العالم» (أو الكون) موضوعاً لها، وبعبارة أخرى ليس هناك شيء اسمه «العالم»، وكل ما هناك قضايا عامة يجب أن تقرر كل شيء من الأشياء الجزئية مثل قضايا المنطق، ولا يعني ذلك أن جميع الأشياء تشكل كلا يمكن اعتباره شيئاً آخر، وتجعل منه موضوعاً لمحمولات، بل ما يعنيه هو إثبات أن هناك خواصاً تنتمي إلى كل شيء من الأشياء على حده، لا أن هناك خواصاً تنتمي إلى «كل» الأشياء مجتمعة. تلك الخواص لا يجب أن تقوم على طبيعة الأشياء العارضة التي قد تتحدث، بل تكون صادقة على أي عالم ممكن، وليس فقط على مثل هذه الوقائع التي يمكن أن نكتشفها بحواسنا^(٢).

ثانياً: يجب أن تكون القضايا الفلسفية «أولية» *a priori*، أي يجب أن تكون

O'Connor, D.J., "Bertrand Russell", *Critical History of Western Philosophy*, edited by: (١)

O'Connor, op. cit., p. 476.

على صورة لا يمكن معها أن يُبرهن عليها بالدليل التجريبي أو أن تدحض به . فكثيراً ما نجد في الكتب الفلسفية حججاً قائمة على مجرى التاريخ أو على تلافيف المخ أو على عيون المحارة ، ولكن مثل هذه الوقائع العارضة الخاصة لا تناسب الفلسفة التي يجب أن تقوم بعمل تقارير تصدق مهما يكن تكوين العالم الخارجي^(١) .

إن هاتين الخاصيتين اللتين تميزان القضايا الفلسفية تعنيان معاً « أن الفلسفة هي علم الممكن »^(٢) . ولا نعني بالممكن هنا أكثر من العام ، وبذلك تصبح الفلسفة « غير متميزة عن المنطق »^(٣) والمقصود بالمنطق هنا المنطق الرمزي أو الرياضي الذي بذل رسل جهوداً كبيراً لإقامته . وعلى ذلك فإن ما يقصده رسل بالمنهج العلمي إذن هو تطبيق مبادئ المنطق ومناهجه على المشكلات الفلسفية . ونلاحظ هنا - مع « أوكونور » أن الممارسة الفلسفية الفعلية عند رسل كانت أقل صرامة من هذا البرنامج المقترح لأنه أحياناً يفسر المنطق بمعنى أكثر ليبرالية^(٤) .

والواقع أن المنهج العلمي عند رسل وهو ما أطلق عليه منهج التحليل المنطقي يمتاز بعدة ملامح ساهمت في وصفه بصفة « العلمية » ، كما ساهمت في طبع فلسفته بالطابع العلمي . وسيلتنا هنا إلى ذكر أهم هذه الملامح العلمية^(٥)

١ - الموقف الشكّي :

لقد ظل رسل طوال حياته الفلسفية يبحث عما هو يقيني في معرفتنا ليكون بمثابة المقدمات التي نبدأ منها إقامة صرح معرفتنا على أساس ثابت ومتين . ولكني يصلح إلى هذا الهدف المنشود كان لا بد له من أن يقف موقفاً شككياً إزاء ما نسلم به ، وما يبدو لنا وكأنه حقائق لا تختمل الشك . إن موقف رسل هنا شبيه بموقف ديكارت الذي وضع أساس الشك المنهجي . ومع أن رسل لم يتفق مع ديكارت في النتائج التي وصل إليها

ibid., P. 84.

(١)

ibid., P. 84.

(٢)

ibid., P. 84.

(٣)

O'Connor, op. cit., P. 476.

(٤)

ibid., P. 476.

(٥) يشير « أوكونور » إلى هذه الملامح باختصار . انظر .

بمنهجه الشكى ، فهو على اتفاق معه في ممارسة هذا المنهج للوصول إلى نقطة ثابتة ينبغي الاتكاز عليها^(١) . ليضى بعد ذلك في نشاطه الفلسفى دون أن يتعرض للخطأ . ولهذا يعتبر رسل تأكيد ديكرت على الشك المنهجى الجانب الأكثر نفعاً في فلسفته^(٢) ، وقد كان لهذا الجانب في فلسفة ديكرت تأثيراً كبيراً في فلسفة رسل ، بل كثيراً ما يوصف موقف رسل الشكى بأنه « ديكرتى » فإن « تأكيد رسل على » الشك الديكرتى « إنما يميز جميع كتابات رسل الاستمولوجية ، وهو لم يفتأ يقرر إن الفلسفة ونظرية المعرفة لا بد وأن تتحدد على أساس الشك المنهجى »^(٣) .

ويظهر هذا الموقف الشكى عند رسل منذ كتاباته المتقدمة . فقد كانت أول عبارة افتتح بها كتابه « مشكلات الفلسفة » سؤالاً وضعه على صورة تبرز هذا الموقف الشكى بصورة جلية . وكان السؤال هو : « هل يمكن أن تكون هناك أى معرفة في العالم لا يمكن لأى عاقل أن يشك فيها^(٤) » . وراح رسل بعد ذلك يؤكد في هذا الكتاب هذا الموقف الشكى معترفاً بفضل ديكرت في اتخاذه منهج الشك المنهجى . ويأتى في « معرفتنا بالعالم الخارجى » ليؤكد أهمية الشك المنهجى – لا الشك المطلق – ويتحدث عن درجات اليقين في معتقداتنا ، وما يجب أن يوضع موضع الشك ولا يمكن أن يكون يقينياً^(٥) . ويرر اتخاذه لمنهج الشك فيرى أن اعتقاداتنا الساذجة التى نجدتها في أنفسنا حين نبدأ عملية التأمل الفلسفى لا بد من إخضاعها لتزعة نقدية شكية ، وحين تخضع لذلك تبدو مجرد عادات عمياء أو مجرد طرق للسلوك أكثر منها اعتقادات عقلية ، ومع أن بعضها قد ثبتت صحته بالاختبار فإن بعضها الآخر قد لا تكون كذلك ومن هنا كان :

من الضرورى أن نمارس الشك المنهجى – كما فعل ديكرت – لتتحرر من قبضة العادات اللعنية . ومن الضرورى أن ننمى الخيال المنطقى ليكون لدينا عدد من الفروض الجاهزة ،

P. of ph., p. 7.

(١)

Philosophy, p. 250.

(٢)

Chisholm, R.M.: "Russell on the Foundations of Empirical Knowledge", *The philosophy*

(٣)

of Bertrand Russell, p. 423.

P. of ph., p. 1.

(٤)

OK. of EW., p. 744.

(٥)

ولا نكون عبيداً لفرض واحد ، ذلك الذى يجعله الحس المشترك سهلاً على التحليل . إن هاتين العمليتين - الشك فيما هو مألوف ، وتحليل ما هو غير مألوف - عمليتان متلازمتان وتشكلان الجزء الرئيسى للتدريب الذهني المطلوب للفيلسوف (١) .

فالشك المنهجي إذن يشكل عموداً رئيسياً من أعمدة صرح الفلسفة ، لأنه يجرنا من العادات الذهنية التي لا تتلاءم والموقف الفلسفي الصحيح :

إننا لكي نخطم سيطرة العادة يجب أن نبذل قصارى جهدنا في الشك في الحواس والمقل والأخلاق وباختصار في كل شيء (٢) .

إن هذا الموقف الشكوى إزاء المشكلات التي تعرض لها الفلسفة ، يمكن التماسه في جميع أعمال رسل المتأخرة (٣) . ويجعله رسل ميزة لمنهج التحليل المنطقي الذي يزيد من عدد المقدمات المستقلة التي نسلم بها في تحليلنا للمعرفة وتكون « . . . نتيجة التحليل المنطقي هو إظهار الاستقلال المتبادل للقضايا التي كان من المعتقد أنها مرتبطة من الناحية المنطقية » (٤) بل إن رسل يجعل من الشك الأساس الهام الذي يقوم عليه تعريف الفلسفة ذاتها . فهناك مشكلات تثير الاهتمام عند بعض الناس ، إلا أنها لا تنتمي - في عصرنا الحاضر على الأقل - إلى أى علم من العلوم الخاصة ، وهذه المشكلات تثير الشك فيما يسلم به عامة الناس على أنه معرفة ، « فإذا كان لا بد من إزالة هذه الشكوك . فلا يتأتى ذلك إلا بدراسة خاصة هي ما نطلق عليه « فلسفة » . وهكذا تكون أول خطوة في تعريف « الفلسفة » هي استعراض هذه المشكلات والشكوك » (٥) .

هذا الموقف الشكوى الذي يجب أن نقفه عند بحثنا في أى مشكلة فلسفية يمثل إذن جانباً هاماً من الجوانب المنهجية عند رسل ، وهو يوصى به ودائماً ويعيب على الفلاسفة

ibid., p. 242.

(١)

ibid., p. 242.

(٢)

(٣) انظر على سبيل المثال :

Philosophy, ch. 1, 174-5, 250. Inquiry, p. 16. R to G., pp. 683-4. HK, p. 188.

R to G., p. 684.

(٤)

Philosophy, p. 1.

(٥)

فلسفة برتراند رسل

الذين يتجاهلون في تفكيرهم^(١) . وهذا الموقف في الواقع يعتبر ملمحاً من الملامح العلمية في منهج رسل وفي فلسفته .

٢ - طبيعة النتائج :

لم يدع رسل أن النتائج التي يتم التوصل إليها في الفلسفة بتطبيق منهج التحليل نتائج كلية ومطلقة ، بل جزئية ومحتملة « فتركيز الانتباه على فحص الصور المنطقية أصبح من الممكن أخيراً للفلسفة أن تعالج مشكلاتها مشكلة مشكلة ، وأن تصل - كما هو الحال في العلم - إلى نتائج جزئية ومحتملة وليست صحيحة تماماً »^(٢) . ومعنى ذلك

أن النتائج التي تنهى إليها الفلسفة لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن النتائج التي يصل إليها العلم ، وكل ما يميز الفلسفة عن العلم هو أنها أكثر نقداً وتمييزاً^(٣) .

.. فضفتنا « الجزئية » و « الاحتمالية » لنتائج التحليل هي بلا شك من ملامح صفة العلمية التي ينسبها رسل إلى منهجه التحليلي .

وفضلاً عن ذلك فإن النتائج التي تتوصل إليها عن طريق التحليل ليست مقطوعة الصلة بما يسبقها من نتائج وما يلحقها من هذه النتائج . وبعبارة أخرى فإن هذه النتائج - مع أنها قد لا تكون صادقة تمام الصدق - يمكن أن ينتفع بها فيلسوف آخر ، يكمل الناقص فيها ، ويصحح جوانب قد لا تكون صادقة تماماً ، ويكتشف طريقة لتصحيحها ، كما يحدث بين العلماء . وهذا ما لم يحدث من قبل في عالم الفلسفة . فإن معظم الفلسفات قد أقيمت على أساس قالب واحد على وجه إن لم تكن معه صحيحة كلية فهي خاطئة كلية ، ولا يمكن استخدامها في أبحاث أبعد . ولعل هذا هو السبب في أن الفلسفة - على عكس العلم - لم تحقق تقدماً ، ذلك لأن كل فيلسوف عليه أن يبدأ فلسفته من البداية دون أن يوافق على أي شيء محدد مما فعله السابقون عليه . أما الفلسفة ذات المنهج العلمي فهي متتابعة وتجريبية مثل بقية العلوم ، وفوق هذا كله سيكون

"Professor Dewey's" Essays in Experimental Logic p. 17.

(١)

S.M. Ph., p. 85.

(٢)

Philosophy, p. 297.

(٣)

في إمكانها وضع فروض - حتى ولو لم تكن صحيحة كلية - تظل بعد ذلك مشفرة بعد إدخال التصحيحات الضرورية التي يجب إدخالها^(١).

٣ - الابتعاد عن الأنساق في الفلسفة:

إن المنهج الذي نتناول به المشكلات بالتحليل مشكلة مشكلة ليصل بنا إلى نتائج جزئية ومحتمة ، لا نتوقع منه أن يهدف إلى إقامة نسق فلسفي كالأنساق الفلسفية المعروفة ، وهو في ذلك يشارك المنهج المستخدم في العلوم الخاصة في نفوره من جعل النسق هدفاً من أهدافه .

إن من الأخطاء الشائعة لدى معظم الفلاسفة ولعهم بإقامة الأنساق الفلسفية ، ولذلك ترى الواقعة الصغيرة التي لا تدخل في مجال الفلسفة يأبى الفيلسوف إلا أن يقحمها فيها إقحاماً على وجه تبدو معه مقبولة . إلا أن تلك الواقعة الصغيرة قد تكون بالنسبة للمستقبل أكثر أهمية من النسق الذي اقحمت فيه ، فقد أقام فيثاغورث نسقاً جهزة بطريقة عجيبة بكل ما عرفه إلا من نظريته عن المثلثات القائمة الزاوية ، إلا أن اكتشاف هذه الواقعة يعتبر بالنسبة لنا الاكتشاف الخالد لفيثاغورث ، في حين أن نسقه قد أصبح مجرد حب استطلاع تاريخي . فالرغبة في إقامة هذه النتيجة أو تلك أو بوجه عام إيجاد الدليل على النتائج المقبولة من أى نوع كانت تمثل - فيما يرى رسل - العقدة الرئيسية في وجه التفلسف التزيه^(٢) .

إن الابتعاد والنفور من إقامة الأنساق لا شك ملمح من الملامح العلمية لمنهج رسل . ولكن لا يعنى ذلك أنه من المستحيل أن يقام نسق فلسفي على الإطلاق ، فالمنهج العلمي في الفلسفة قد يفضى أحياناً إلى نسق ما ، وذلك حين ترابط نتائجه داخل هيكل متماسك للمعرفة يدعم بعضها بعضاً ، وهذا أيضاً ما يحدث في العلم . إلا أن العالم أو الفيلسوف لا يمكن أن يجعل بناء النسق هدفاً له . فنسق المعرفة بناء ضخم أقيم بطريقة منظمة من القضايا الصادقة التي أقيمت كل قضية منها واحدة . واحدة بعد جهد شاق^(٣) .

S.M. ph., p. 85.

OK. of EW., p. 241.

O'Connor, op. cit, P. 476.

(١)

(٢)

(٣)

هذه هي أهم الملامح التي يمكن أن تساهم في صبغ منهج رسل بالصبغة العلمية وهذا المنهج كفيلاً - في اعتقاد رسل - بتحقيق تقدم في الفلسفة كالتقدم الذي حققه جاليليو في الفيزيقا^(١). كما أن المنهج هو الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة العلمية. التي ينادى بها رسل، إذ أن من الضروري في الفلسفة أن نكتسب قدرة مشمرة على تخيل الفروض المجردة، وهذا ما كانت تفتقر إليه الفلسفة حتى الآن، والمناهج المنطقية هي الكفيلة بذلك. فالمنطق هو الذي يقدم منهج البحث في الفلسفة، كما تقدم الرياضيات للمنهج في الفيزيقا. وكما أن الفيزيقا لم تحدث أي تقدم ولم تصبح علماً إلا خلال الملاحظات الجديدة للوقائع، والمعالجة الرياضية على يد جاليليو، فإن الفلسفة تتجه في أيامنا هذه لتصبح علمية خلال اكتساب وقائع جديدة ومناهج منطقية في آن واحد^(٢). وبتطبيق هذه المناهج المنطقية لا تكون المعرفة الفلسفية مختلفة عن المعرفة العلمية اختلافاً جوهرياً، فليس هناك مصدر خاص للحكمة يفتح أبوابه للفلسفة ويغلقها في وجه العلم، كما أن نتائج الفلسفة لا تكون مختلفة عن نتائج العلم، وكل ما هنالك أن نتائج الفلسفة ستكون أكثر تقدماً وعمومية^(٣).

إن الفلسفة العلمية التي يدافع عنها رسل تمتاز بنفس تلك الخصائص والسمات التي يمتاز بها منهجه العلمي المنطقي، فهي تنزع منزعاً شكياً، وتهدف إلى التوصل إلى نتائج جزئية ومحتملة، كما أنها لا تجعل من الأنساق هدفاً لها. فإن الفلسفة لا تصبح علمية باستخدامها لعلوم أخرى كما فعل هربرت سينسر. فالفلسفة دراسة خارج نطاق العلوم الأخرى، ونتائجها لا يمكن أن تقام عن طريق علوم أخرى، بل لا يجب أن تكون نتائجها بصورة يمكن لأي علم من العلوم أن يناقضها. فالنبوءات المتعلقة بمستقبل العالم - مثلاً - ليست من عمل الفيلسوف، وتقريرها إذا كان العالم يسير قدماً إلى الأمام أم يتراجع إلى الخلف أم ساكناً لا يتحرك، أمور ليس للفيلسوف أن يقول عنها شيئاً^(٤). فليست الفلسفة إذن طريقاً مختصراً لنفس نوع النتائج التي تصل إليها العلوم الأخرى، فإذا كان لها أن تكون

OK. of EW., p. 12.

(١)

ibid., p. 243.

(٢)

Philosophy, p. 297.

(٣)

OK. of EW., p. 240.

(٤)

دراسة أصيلة لوجب أن يكون لها مجالها الخاص . وتهدف إلى نتائج لا يكون في وسع العلوم الأخرى أن تبرهن عليها أو تدحضها « (١) .

وفضلاً عن ذلك فإن تبني الفلسفة العلمية يضطرنا إلى التخلي عن أمل إرضاء رغباتنا الإنسانية ، عن أمل البرهنة على أن العالم له هذه الخاصية الأخلاقية المرغوبة أو تلك ، فمثل هذا الأمل لا تملك الفلسفة وسيلة لإرضائه . فالاختلاف بين العالم الخيّر والعالم السيء اختلاف في الخصائص الجزئية الموجودة في هذين العالمين . وليس هو باختلاف مجرد بدرجة تكفي لأن يدخل في مجال الفلسفة (٢) . فمسألة خير العالم وشره مسألة يقررها العلم لا الفلسفة . إننا سنقول أن العالم خير إذا ما كانت له خصائص معينة نرغب فيها ، وقد زعمت الفلسفة في الماضي أنها قادرة على البرهنة على أن للعالم مثل هذه الخصائص ، وقد اتضح الآن أن هذه البراهين باطلة . إننا لا ننكر بالطبع أن تكون للعالم هذه الخصائص ، وكل ما هنالك أن الفلسفة لا يمكنها أن تقرر هذه المسألة (٣) .

وتبني المنهج العلمي في الفلسفة يضطرنا - إذن - إلى التخلي عن أمل حل الكثير من مشكلات الفلسفة التقليدية الغارقة في الغموض والاهتمام الانساني ، فإننا باصطناع هذا المنهج نرد بعض هذه المشكلات - دون أمل كبير في حلها حلاً ناجحاً - إلى العلوم الخاصة ، ونوضح أن بعضها الآخر هو ، في حدود طاقاتنا ، غير قابل للحل أساساً . ولكن يبقى بعد ذلك عدد كبير من المشكلات المعروفة للفلسفة ، فيقدم لها هذا المنهج كل تلك المزايا من حيث التقسيم إلى مسائل محددة ، ومن حيث التقدم المتزايد والجزئي والمختبر ، ومن حيث اللجوء إلى المبادئ التي يجب أن يوافق عليها جميع الدارسين الأكفاء بشكل مستقل عن أمزجتهم . ففشل الفلسفة حتى الآن يرجع أساساً إلى التسرع والطموح ، إلا أن الصبر والتواضع هنا ، كما هو الحال في العلوم الأخرى ، سيفتح طريقاً لتقدم مستمر ومتمين (٤) .

و . . . أخيراً يقول رسل : « إنني أعتقد أن هناك شرطاً وحيداً ، وهو شرط ضروري

ibid., p. 27.

(١)

ibid., p. 37.

(٢)

Philosophy, p. 309.

(٣)

S.M. ph., p. 93.

(٤)

لكي تحقق الفلسفة عملاً عظيماً في المستقبل القريب يفوق كل ما قام به الفلاسفة حتى الآن ، وهو خلق مدرسة من الرجال لهم ممارستهم العلمية واهتماماتهم الفلسفية ، لم تشوش أفكارهم تقاليد الماضي ، ولم تضللهم المناهج الأدبية التي وضعها أولئك الذين يحاكون القدماء في كل شيء إلا في أفضالهم » (١) .

مصادر البحث

أولاً : من كتابات برتراند رسل

- The Analysis of Matter, George Allen & Unwin, London 1927.
- The Analysis of Mind, George Allen & Unwin, London, 1921.
- The Autobiography of Pertrand Russell, Three Volumes, George Allen & Unwin, London 1967, 1968, 1969.
- A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, George Allen & Unwin, London 2nd. 1937.
- History of Western Philosophy (1946) George Allen & Unwin, London 1961.
- Human Knowledge, its Scope and Limits, George Allen & Unwin, London 1948.
- Introduction to Mathematical Philosophy (1919) Second Ed., George Allen & Unwin, London 1920.
- An Inquiry into Meaning and Truth, Geory Allen & Unwin, 1940.
- Logic and Knowledge, George Allen & Unwin, 1950.
- "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions", *Mind*, Vol. XIII (1904) PP. 201-219, 339-354, 509-524.
- "My Mental Development" *The Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by Schilpp, P. A., the Library of Living Philosophers New York, 1944, PP. 3-20.
- My Philosephical Development, George Allen & Unwin, London, 1959.
- Mysticism and Logic (1917), Unwin Books, London 1963.
- Our Knowledge of External World, 2nd ed., Georg Allen & Unwin, London 1926.
- An Outline of Philosophy, George Allen & Unwin, London 1927,
- Philosophical Essays (1910), George Allen & Unwin, London, 1966.
- Physics and Experience, (The Henry Sidgwick Lecture), Cambridge, at the University Press, 1946.
- Portraits from Memory and other Essays, George Allen, & Unwin, London, 1956.

- (with Whitehead.), *Principia Mathematica*, Three Volumes (1910-1913), Cambridge, At the University Press 2nd. ed., 1927,
- *The Problems of Philosophy* (1912) Oxford University Press 1959.
- *Principles of Mathematics* (1903), 2nd. Ed., George Allen & Unwin, London, 1937,
- "The Problem of Universals," *Polemic*, Vol. 2. 1946 pp. 21-35.
- "Professor Lewey's Essays in Experimental Logic". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. XVI (1919), pp. 5-26.
- "Reply to Criticisms", *The Philosophy of Bertrand Russell*, P. 681-741.
- *Scientific Outlook*, George Allen & Unwin, London, 1931.

ثانياً : كتابات عن برتراند رسل

- Ayer, A. J., *Russell*, Fontana Modern Masters, London, 1972.
- Ayer, A. J., *Russell and Moore*, Macmillan & Co., London, 1971.
- Bergmann, G., "Russell on Particulars" reprinted in : *the Metaphysics of Logical Atomism*" New York 1954.
- Bergmann, G., "The Revolt Against Logical Atomism", *Essays on Bertrand Russell*, edited by : E. O. Klemke, University of Illinois, Urbana, Chicago and London, 1970. pp. 341-354,
- Black, M., "Russell's Philosophy of Language," *The Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by Schilpp. pp. 229-255.
- Bode, B. H., "Mr. Russell and the Philosophical Method", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific methods*, Vol. XV (1918) pp. 701-710.
- Bollock, J. L., "On Logicism" *Essays on Bertrand Russell*, P. 388-395.
- Boodin, J.E., "Russell's Metaphysics", *The Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by Schilpp, pp. 474-509.
- Bouwsma, O. K., "Russell's Arguments on Universals" *The Philosophical Review*, Vol., LII (1943) pp. 196-199,
- Brown, H. Ch., "A Logician in the Field of Psychology", *The philosophy of Bertrand Russell*, edited by Schilpp. 447-473.
- Butnam, H., "The Thesis that Mathematics is Logic", *Bertrand Russell Philosopher of the Century*, edited by : Schoenman, R., George Allen & Unwin, London 1967. pp. 276-303.

- Carnap R., "The Logistist Foundations of Mathematics" *Essays on Bertrand Russell*, pp. 341-354.
- Chisholm, R. M., "Russell on the Foundations of Empirical Knowledge" *The philosophy of Bertrand Russell*, pp. 419-444.
- Cory, D., "Are Sense-data "in" the Brain" *The Journal of Philosophy*, Vol. XLV (1948), pp. 536-548.
- De Laguna, Th., "The Logical Analytic Method in Philosophy", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific methods*, Vol : XII (1915) pp. 449-462.
- Dorward, A., *Bertrand Russell, A short History of his philosophy*, Longmans, Green & Co., London, 1951.
- Eames, E. R. *Bertrand Russell's Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin London 1969.
- Edwards, E. P., "Are Percepts in The Brain" *Australisian Journal of Psychology and Philosophy* (1942), pp. 46-75.
- Feibleman, J., "A Reply to Bertrand Russell's Introduction to the Second Edition of" the Principles of Mathematics" *The Philosophy of Bertrand Russell* edited by : Schilpp, pp.1 57-174.
- Feibleman, J. K., *Inside the Great Merror*, Martinus Nijhoff, the Hague, Netherland, 1958.
- Fritz, G.A., *Bertrand Russell's Construction of External World*; Routledge & Kegan Paul, London 1952.
- Gassin., Ch. E., "Russell's Description of Meaning and Denotation, A-re-examination, *Essays on Bertrand Russell*, pp. 256-272.
- Gassin, Ch. E., "Russell's Distinction Between the Primary and Secondary Occurrance of Definite Descriptions", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 273-284.
- Geach, P. T., "Russell on Meaning and Denoting", *Analysis*, Vol. 19 (1958-9) pp. 69-72.
- Goddard, L., "Sense and Nonsense", *Mind* Vol. LXXxiii (1964) pp. 309-331.
- Gotlind, F. B., *Russell's Theories of Gausation*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala, 1952.
- Gram. M.S., "Ontology and the Theory of Discriptions, *Essays on Bertrand Russell*, pp. 118-143.
- Hochberg, H., "Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Description, *the New Scholasticism*, Vol. 33 (1959) pp. 319-330.
- Hochberg, H., "Russell's Reduction Arithmetic to Logic, *Essays on Bertrand Russell*, pp. 399-415.

- Hochberg, H., "Strawson, Russell, and the King of France", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 309-337
- Jacobson, A., "Russell and Strawson on Referring", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 285-308.
- Jager, R., *The Development of Bertrand Russell Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1972.
- Lejewski, C "A Re-examination of Russellian Theory of Descriptions, *Philosophy*, Vol. 35 (1960) pp. 14-29.
- Moore, G., "Russell's Theory of Descriptions, *The Philosophy of Bertrand Russell*, P. 177-227,
- Nagel, E., "Mr. Russell on Meaning and Truth", *The Journal of Philosophy*, Vol , XXXVIII (1941) pp
- Nagel, E., "Russell's Philosophy of Science", *The Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by : Schilpp. pp. 319-349.
- O'Connor, D. J., "Bertrand Russell", *Critical History of Western Philosophy*, edited by, D. J. O'Connor, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Co., London 1964
- Pap. A , "Types and Meaninglessness", *Mind*, Vol. Lxix (1960), pp. 41-54.
- Pears, D F., "Logical Atomism : Russell and Wittgenstein" *The Revolution in Philosophy*, edited by Ayer pp. 41-55.
- Pears, D., *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy* (2nd ed.) Collins, Fontana, London and Glasgow, 1972.
- Perkins, P. K., "On Russell's Allegent Confusion of Sence and Reference," *Analysis*, Vol 32 (1971-72) pp. 45-51.
- Quine, W. V., "Russell Ontological Development" *Essay on Bertrand Russell*, pp 3-14
- Ruchenbach, H., "Bertrand Russell's Logic", *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by : Schilpp. pp 26-54,
- Sellars, W., "Presupposing", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 176-189.
- Shearn, M , "Russell's Analysis of Existance", *Analysis*, Vol. II (1950-1) p. 124-131,
- Shoemaker, S. "Logical Atomism and Language" *Analysis*, Vol. 20, (1959-1960) pp. 49-52,
- Stace, W J., "Russell's Neutral Monism", *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by Schilpp, pp 356-384,
- Strawson. P F., "On Referring", Reprinted in *Essays on Bertrand Russell* pp. 147-172.

- Urmson, J. O., *Philosophical Analysis*, Oxford, At the Clarendon Press, 1956.
- Veatch, H., "The Philosophy of Logical Atomism : A realism Manqué", *Essays on Bertrand Russell*, pp. 102-117,
- Watling, J. *Bertrand Russell*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1970.
- Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy, *The Philosophy of Bertrand Russell*, edited by : Schilpp. pp. 57-121,
- Wite, A. "The "Meaning" of Russell's Theory of descriptions", *Analysis*, Vol. 20 (1959-1960) pp. 8-9.
- Williams, D. C., "On Having Ideas in the Head", *The Journal of Philosophy*, Vol. XXIX (1932), pp. 617-631.
- Winslade, W. J., "Russell Theory of Relations, *Essays on Bertrand Russell*, pp. 81-101,
- Wood, A., *Bertrand Russell the Passionate Sceptic*, Unwin Books, London 1963,

ثالثاً : كتابات في الفلسفة التحليلية والعامية

- Aaron, R. J., *The theory of Universals*, Oxford, at The Clarendon Press, 2nd. ed., 1967.
- Ammerman, R.R., (editor), *Classics of Analytic Philosophy*. Tata McGraw-Hill publishing Company, Bombay. New Delhi, 1965.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, 2nd. ed., (17th imp.) Victor Gollancz LTD, London, 1967.
- Ayer, A. J., "The Vienna Circle" *The Revolution in Philosophy*, edited by : Ayer, Macmillan & Co., London, 1957.
- Benacerraf P. and Putnam, H., *Philosophy of Mathematics*, Prentice-Hall., New ersey, U.S.A., 1964.
- Black, M., "Philosophical Analysis", *The Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol., XXXIII (1932-1933) pp. 237-258,
- Bochénski, J. M., *The Methods of Contemporary Thought*, Harper Torch-books, New York and Evanston, 1968.
- Broad, C. D., *The Mind and Its Place in The Nature*, Kegan Paul & Trench, Trubner & Co., London 1925.
- Burns, C. D., "Occam's razor", *Mind*, Vol. XXIV (1915), Note IX.
- Charlesworth, M. J., *Philosophy and Linguistic Analysis*, Duquense Studies, Philosophical Series 9. Duquense University, Pittsburgh, 1959.
- Cornforth, M. C., "Is Analysis is a Useful Method in Philosophy". *Aristotelian Society*, Supp. Vol. XIII (1934) pp. 90-118.

- Cornforth, M. G., *Science Versus Idealism*, Lawrence & Wishard, London 1955.
- Cornman, J. W., *Materialism and Sensations*, Yale University Press, New Haven and London, 1971.
- Curry, H., "Remarks on The Definition and Nature of Mathematics" *Philosophy of Mathematics*, edited by Benacerraf and Putnam, pp 152-156.
- Donagan, A. "Universals and Metaphysical Realism", reprinted from *The Monist* in "*The Problem of Universals*, edited by : Iandesman, Ch., Basic Books, New York-London 1970.
- Duncan-Jones, A. E., "Does Philosophy Analyse Common Sense", *Aristotelian Society*, Supp. Vol., XVI (1937) pp. 139-161,
- Duncan-Jones, A. E., Lewy's Remarks on Analysis "*Analysis* " Vol.:5, (1937-1938) pp. 8-12.
- Feigl, H., "The "Mental" and the "Physical""", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II, Concepts, Theories and the Mind-body Problem, University of Minnesota press, Minneapolis, U.S.A., 1958. pp. 270-497.
- Frege, G., *The Foundation of Arithmetic* Trans by : Austin, J. L., Harper Torchbook, New York, 1960.
- Hampshire, S., Changing Methods in Philosophy "*Philosophy* Vol., 26 (1951) pp. 142-145.
- Hempel, G. G., "On The Nature of Mathematical Truth", *Readings in The Philosophy of Science*. edited by : Feigl, H. and Brodbeck Appleton-Century-Crofts, New York 1953, PP. 148-162.
- Hicks, G. D., *Critical Realism*, Macmillan and Co., London 1938.
- Heyting, A., "Disputation" *Philosophy of Mathematics*, edited by Benacerraf and Putnam. pp. 55-65.
- Hume, D., *A Treatise of Human nature*, edited by: L. A. Selby-Bigge, Oxford At The Clarendon Press, 1968.
- James, W., *Essays in Radical Empiricism*, Langmans; Green & Co., 1921.
- Kolakowski, L., *Positivist Philosophy.*, Translated by : Guterman, N, Penguin Books, 1972.
- Lake, B. L., *A Study of Metaphysical Disputation*, (unpublished) a Thèse for Ph. D., London University, 1955.
- Lazercowitz, M., *Studies in Metaphilosophy*, Routledge & Kegan Poul, London 1954.
- Lewy, G., "Some Semarks on Analysis" *Analysis*, Vol. 5, (1937-1938) pp. 1-5.

- Lovejoy, A. O., *The revolt Against Dualism*, Open Court Publishing, U.S.A. . 1930
- Mach, E., *The Analysis of Sensation*, Translated by : C. M. Williams, revised by S Waterlow., Dover Publications, New York 1959.
- Magee, B., *Modern British Philosophy*, Secker & Warburg, London 1971.
- Mardiros, A. M., "The Origin and Development of Contemporary Philosophical Analysis. *Thought*, W. J. Gage limited, Toronto, 1960, pp. 145f.
- Moore, G. E., *Principia Ethica* (1903), Cambridge, at the University Press, 1960.
- Morris, Ch. W., *Six Theories of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago, and London, 1966
- Mundle, C. W. K., *Perception : Facts and Theories*, Oxford University Press, London & New York, 1971.
- Neurman, J. V., "The formalist foundation of Mathematics *Philosophy of Mathematics*, edited by Benacerraf and Putman, PP. 50-54
- Pap, A., *Elements of Analytic Philosophy* Hafner Publishing Company 2nd. imp. New York., (1972).
- Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*, Benguin Books, 1968.
- Perry, R. B., *Present Philosophical Tendencies* (3rd imp.) Longmans; Green & Co., London 1916.
- Perry, R. B., *The Thought and Character of William James* (2 Volumes) Oxford University Press, 1935
- Popper, K., *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, 1972.
- Putnam, H., "Mind and Machines", *Dimensions of Mind*, edited by Hook, S., New York University press, 1960 pp. 148-179.
- Quanton, A., "Mind and Matter" *Brain and Mind, Modern Concepts of Nature of Mind*, edited by : Smythics, J. R., Routledge & Kegan Paul, London, 1956. pp. 201-239.
- Ramsey, F. A., *The Foundation of Mathematics*, Kegan Paul, London 1931.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1949.
- Ryle, G., "Ordinary Language", *Philosophical Review*, (1953), pp 167-186.
- Ryle, G., *The Revolution in Philosophy*, edited by Ayer, The Introduction.
- Saw, R. L., "William of Ockham" *Critical History of Western Philosophy*, edited by D. J. O'connor, pp. 124-140.
- Saxena, S. K., *Studies in the Metaphysics of Bradely*, George Allen & Unwin, London 1967.

- Skolimowski, H., *Polish Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.
- Sorensen, H. S., "An Analysis of "to be", and "to be true"" *Analysis*, Vol. 19 (1958-9) pp. 121-131.
- Staniland, H., *Universals*, Macmillan Press, London, 1973.
- Stebbing, L. S., "The Method of Analysis in Metaphysics" *The Proceedings of The Aristotelian Society*, Vol. XXXIII (1932-1933) pp. 65-94.
- Stebbing, L. S., "Some Puzzles about Analysis", *The Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. : XXXIX (1938-1939) pp. 69-84.
- Strawson, P. F., "Construction and Analysis, *The Revolution in Philosophy*, edited by : Ayer, A. S., Macmillan and Co., 1957.
- Thorborn, W.M. "The Myth of Occam's Rezor" *Mind*, Vol. XXVII (1918) p. 345-353.
- Thorburn, W. M., "Occam's rezor" *Mind*, Vol: XXIV. (1915) pp. 287-8)
- Joske, W. D., *Material Objects*, Macmillan & Co., London, 1967.
- Ushenko, A. P., *Power and Events*, Princeton University, press, U.S.A., 1946.
- Wang, H., "On Formalization" *Mind* Vol. LXIV (1955) pp. 226-238.
- Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*, 2nd. ed., Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1969.
- Weitz, M., "Oxford Philosophy", *Philosophical Review*, (1953), pp. 187-233.
- Williams, D. C. *Principles of Empirical Realism*, Charles C. Thomas. Publisher, Springfield, Illinois, U.S.A., 1966.
- Wisdom, J., *Interpretation and Analysis*, Kegan, French, Trubner & Co., London 1931.
- Wisdom, J., "Is Analysis a Useful Method in Philosophy" *Aristotelian Society*, Supp. Vol. XIII (1934).
- Wisdom, J., *Problems of Mind and Matter*, Cambridge, at the University Press, 1934.
- Wisdom, J., *Philosophy and Psychoanalysis*, Basil Blackwell, Oxford, 1953.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigation*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.
- Yelton, J. W., *Metaphysical Analysis* George Allen & Unwin, London 1968.
- Zinkernagel, P., *Conditions for Discription*, Translated from the Danish by: Lindum, O., Routladge & Kegan Paul, London, 1962.

رابعاً : المصادر العربية

- ريشنباخ ، هانز : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكريا (دكتور) .
- زكريا إبراهيم (دكتور) : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٨ .
- زكى نجيب محمود (دكتور) : المنطق الوضعي ، الجزء الأول ، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة ١٩٦١ .
- زكى نجيب محمود (دكتور) : برتراند رسل ، سلسلة نوايغ الفكر الغربي - (٢) دار المعارف بمصر - بدون تاريخ طبع .
- زكى نجيب محمود (دكتور) : « من برقى إلى برتراند » . مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٤ (ديسمبر ١٩٦٧) ص ٦ - ١٥ .
- عثمان أمين (دكتور) : رسل وفلسفة لبيتتر ، مجلة الفكر المعاصر عدد ٣٤ ، ١٩٦٧ (ص ١٦ - ٢١) .
- عزى إسلام (دكتور) : فتجنشتين ، سلسلة نوايغ الفكر الغربي ١٩ - دار المعارف - القاهرة .
- فتجنشتين ، لودفيج ، رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة عزى إسلام (دكتور) - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٨ .
- فؤاد زكريا (دكتور) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .
- محمد ثابت الفندى (دكتور) : فلسفة الرياضة - دار النهضة العربية بيروت - ١٩٦٩ .
- ياسين خليل (دكتور) المنطق والرياضيات ، المجمع العلمى العراقى - بغداد ١٩٦٤ .
- يحيى هويدى (دكتور) : « الفيلسوف الرياضى فى منطقهِ الجديد » مجلة الفكر المعاصر - عدد ٣٤ ديسمبر ١٩٦٧ ص ٢٢ - ٣٢ .
- يحيى هويدى (دكتور) ما هو علم المنطق ، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٦ .

محتويات الكتاب

الصفحة

٣	مقدمة
٨	اختصارات لأسماء بعض مؤلفات رسل
	ملخل
	الفلسفة التحليلية ، خصائصها واتجاهاتها
٩	خصائص الفلسفة التحليلية
٢٢	نظرة إلى تطور الفلسفة التحليلية واتجاهاتها
	الباب الأول
	التحليل والمشكلات الفلسفية التقليدية
٣٥	تمهيد
٣٧	الفصل الأول : العقل والمادة والعالم الخارجي
٣٧	أولاً : ثنائية العقل والمادة
٥٢	ثانياً : الواحدية المحايدة ونظرية الأحداث
٦٣	الأحداث بوصفها النسيج الذي يتألف منه العالم
٦٦	(أ) الإحساسات أو المركبات الحسية
٨٤	(ب) الصور الذهنية
٩٣	(ج) الجزئيات التي لا تقع في الإدراك
١٠١	الفصل الثاني : بناء العقل والمادة
١٠١	أولاً : بناء المادة
١٢٩	ثانياً : بناء العقل
١٤٦	تعقيب

الصفحة

١٤٩	مشكلة الكليات والجزئيات	الفصل الثالث :
١٥٧	أولاً : نظرية رسل المتقدمة في الكليات والجزئيات	
١٧٣	ثانياً : نظرية رسل المتأخرة في الكليات والجزئيات	

الباب الثاني

التحليل والمشكلات الرياضية والمنطقية

١٩٣	تمهيد	
١٩٥	المنطق وفلسفة الرياضيات	الفصل الأول :
٢٠٥	تحليل العدد	
٢٢٤	فلسفة المنطق واللغة	الفصل الثاني :
٢٣١	أولاً : الوقائع والقضايا	
٢٤٨	أنواع القضايا والوقائع	
٢٦٨	ثانياً : التحليل المنطقي للغة	
٢٧١	(أ) المفارقات ونظرية الأنماط	
٢٧٨	(ب) نظرية الأوصاف المحددة	
٣٠٢	تعقيب	

الباب الثالث

منهج التحليل ، معناه وطبيعته

٣١٥	تمهيد	
٣١٧	منهج التحليل عند رسل ، معناه وأهدافه	الفصل الأول :
٣١٩	التحليل بوصفه تعريفاً (تفسير ويتز)	
٣٢٧	منهج التحليل هو منهج التبرير (تفسير آير)	
٣٣٦	التحليل الردي	
٣٤١	التحليل الرمزي	

٣٤٦	د	.	.	منهج التحليل ، طبيعته وأدواته	الفصل الثاني :
٣٥٣	د	د	د	أولاً : أدوات التحليل	
٣٥٤	د	د	د	١ - نصل أو كام	
٣٦٤	د	د	د	٢ - البناء المنطقي	
٤٧١	د	د	.	٣ - اللغة المثالية	
٣٧٤	د			ثانياً : هل التحليل منهج مفيد في الفلسفة	
٣٨١				ثالثاً : التحليل بوصفه منهجاً علمياً في الفلسفة	
٣٩٥					مصادر البحث
٤٠٥					محتويات الكتاب

١٩٧٦/٥٥٢٠

رقم الإيداع

ISBN

الترقيم الدولي ٦ - ٥٩٠ - ٢٤٦ - ٩٧٧