

نحو الميتا أخلاق

Towards meta-ethics

هارون غنيمية

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسية بن بوعلي، شلف (الجزائر) haroun_ghania@yahoo.fr

تاريخ النشر: 2020/12/30

تاريخ القبول: 2020/11/07

تاريخ الاستلام: 2020/09/02

ملخص:

أرادت مجموعة من الفلاسفة التحليليين وعلى رأسهم فلاسفة التجريبية المنطقية إقامة فلسفة علمية، وحسب اعتقادهم تلك الفلسفة لا يمكن أن تقدم توجيهات أخلاقية أو طلب اليقين في الأخلاق، لهذا فحسبهم لابد من التخلي عن الأهداف الفلسفية التقليدية، لأنه من المستحيل وضع توجيهات أخلاقية تكون لها تلك الموضوعية الملزمة التي تتصف بها الحقيقة الرياضية أو حتى الحقيقة التجريبية، لهذا كان الرفع من مكانة الأخلاق عند هؤلاء الفلاسفة لا بد أن يقترن باستبدال المضمون التقليدي للفلسفة الخلقية وأهدافها، بمضمون وهدف جديدين هما وصف منطق اللغة الخلقية بغرض التوضيح، مؤكدين أن المعالجة الميتا أخلاقية مستقلة منطقيا وواقعا عن أي نشاط معياري، بمعنى أنه لا يترتب على أبحاثهم تلك في أية صورة نتائج معيارية وانطلاقا من هذا التصور وصفوا نظريتهم هذه أنها نظرية ميتا أخلاقية تقوم على البحث في معاني الألفاظ والعبارات الخلقية بعيدة عن السلوك الخلقية. **كلمات مفتاحية:** الميتا أخلاق، التجريبية، التحليل اللغوي، الانفعالات، الأحكام الخلقية، التجريبية المنطقية.

Abstract:

A group of analytical philosophers, led by Logical empirical philosophers, wanted to establish a scientific philosophy, according to their belief that philosophy cannot provide ethical guidance or a demand for certainty in ethics, so they must abandon the traditional philosophical objectives, because it is impossible to set ethical guidelines that have the binding objectivity of mathematical truth or even experimental truth, this is why raising the ethics status of these philosophers must be coupled with replacing the traditional content and objectives of ethics philosophy, With two new content and purpose describing the logic of the ethics language for clarification, confirming that the treatment of the meta-ethics logical and realistically independent of any normative activity, in other word their research does not result in any form of normative results, and from this perception they described their Theory as an theory meta-ethics base on research into the meanings of words and expressions ethics is far from ethical behaviour.

key words: Meta-ethics, experimental, Linguistic analysis, Emotions, Congenital judgments, Logical experimental.

مقدمة:

لقد شهد القرن العشرين نمواً متزايداً بالاهتمام بالعلم وتراجع وانحصر الاهتمام بالأخلاق، وحيث انتقل الإنسان من الانشغال باللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق والتي كانت محور الاهتمام قبل ذلك إلى الاهتمام بالبحث العلمي، وإن كان هناك محاولات عديدة لتطبيق تلك الإنجازات العقلية على المعرفة الإنسانية وخاصة منها على الأخلاق، واستخدام تلك المناهج العلمية الجديدة التي تكشف عن مكونات العمليات الفيزيائية في السلوك الإنساني، إلا أن علوم الأخلاق والجمال خاصة بقيت تعتبر فروعاً للفلسفة، وهذا يشير إلى أنها لم تستحوذ بعد على مفاهيم أساسية واضحة رغم الجهود التي تكرر صوب تحديد معنى قضاياها منذ أن أراد جون ستيوارت مل (Jon Stewart Mill) (1806-1873) وضع مصطلح العلوم الأخلاقية لكي يدل به على تلك العلوم التي نمت نمواً كبيراً في القرن التاسع عشر وتميزت عن مجموعة العلوم الطبيعية، ورغم أن الفلسفة الأخلاقية النظرية انجبت مذاهب كثيرة جداً وإن كان بعضها أسطوري السمة والآخر ميتافيزيائي المنطلق وبعضها ديني الجذور والغايات ولكن معظمها على الأقل عقلي المنهج موضوعي القصد علمي الزعم ثابت المطلب، شامل الهدف مادامت الفلسفة الأخلاقية النظرية خاصة والعملية عامة تتطلع إلى أن تكون إنسانية كلية، بل مطلقة تتجاوز أغراض الزمان والمكان لتبلغ حقيقة كل إنسان وحقيقة كل الناس، ولهذا طرح التساؤل عما إذا كان يمكن أن تحاكي العلوم الأخلاقية علوم الطبيعة القائمة الدقة وعما إذا كان يمكن أن تقف العلوم الأخلاقية على أقدامها ٩.

فإذا كان قد حرص الكتاب والمؤلفون دائماً بحق على عرض أكثر جانبيها النظري والتطبيقي أهمية وعمقا وفي الحقيقة كل جوانبها المتعددة، فهناك العديد بدون شك من الفلسفات الأخلاقية المختلفة وتتميز الواحدة عن الأخرى في الإجابات المتفاوتة التي تقدمها ليس فقط من جهة المعايير المختلفة التي ينبغي إتباعها ولكن أيضاً من جهة الطريقة التي تتعين معرفة ما سوف تكون عليه هذه المعايير، فالبعض يلجأ إلى الحدس (الحس الأخلاقي) والآخر إلى العقل والبعض الآخر إلى السلطة الإلهية وآخرون إلى التجربة، والبعض الآخر إلى العادات الاجتماعية... الخ، إلا أنه وعند البعض الآخر وبعد التطورات التكنولوجية الهائلة الذي وصلت إليه الدول المتقدمة حيث نجم تغيراً أساسياً في طبيعة النظم التي تسود تلك المجتمعات، مما أدى إلى ظهور الحاجة الملحة إلى إقامة ضرب من التوازن بين القيم الأخلاقية وتلك التطورات العلمية الجديدة، ومن أجل تغيير نظم قيمنا وتحليل المشكلات

الأخلاقية التي تواجهنا بسبب الهوة الواسعة بين فكر الإنسان والتكنولوجيا رأوا من الضرورة على الفلسفة أن تنزل إلى أرض الواقع وأن يصبح لها دور إيجابي في مساعدة بناء المجتمع الأفضل كما زعموا، ودعوا أيضا إلى التأكيد أن المشكلات الأخلاقية التي تثيرها مجالات علمية مثل القانون والطب والتكنولوجيا وبعض العلوم الأخرى ليست من اختصاص الفلسفة وإنما هي من اختصاص علماء الاجتماع والنفس والدين، أما دور الفلسفة الحقيقي كما إعتقدوا فهو دراسة المشكلات الأخلاقية من خلال تحليل القواعد العامة والمفاهيم والتصورات النظرية للسلوك الأخلاقي فقط، دون محاولة الدخول في المشكلات والمواقف العملية بشكل مباشر، وبذلك أصبح المهتمون بدراسة الأنماط والأحكام الأخلاقية منذ أوائل القرن العشرين موزعين بين فريقين: الفريق الأول كان من الفلاسفة التحليليين الذين أسسوا مجالا جديدا في الأخلاق أطلقوا عليه اسم "ما بعد الأخلاق" أو "ما فوق أخلاق"، ورأوا أن مهمتهم يجب أن تنحصر في دراسة الأحكام الأخلاقية لغويا وتصنيفها لكي يتم استبعاد كل الأحكام التي لا تطابق عباراتها الواقع وعلى هذا الأساس تول هؤلاء الفلاسفة التحليليون ⁽¹⁾ وعلى رأسهم التجريبيين المناطق ⁽²⁾ إلى رفض كل الأحكام الأخلاقية في صورتها التقليدية - وهم موضع إهتمامنا في هذا البحث - ، أما الفريق الثاني الذي اهتم أيضا بدراسة الأخلاق وأنماط السلوك، فقد كان يتألف من علماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيين الذين توصلوا نتيجة دراساتهم الوصفية لأنماط السلوك ورحلاتهم الاستكشافية في أنحاء الأرض إلى أن الأخلاق بشكل عام ما هي إلا أنماط سلوك نسبية تختلف من مجتمع إلى آخر ومن فرد إلى فرد، وبالتالي كلا الاتجاهين انتهوا إلى أنه لا يوجد حكم أخلاقي ثابت لأي موقف، وأن المبادئ الأخلاقية ما هي إلا انفعالات ومشاعر شخصية تقف وراء الأحكام التي نصدرها، وذلك في الحقيقة جعل الأمر يزداد تعقيدا إذ يعني حسب كلا الفريقين أنه لا يوجد مبدأ عام يمكنه مواجهة مشكلاتنا المتجددة بطريقة فعالة، وهكذا إذن برزت الدائرة الكبيرة للقضايا الأخلاقية بسبب استخدام منجزات الثورة العلمية التقنية، وردا على المسائل الهامة جدا في الأخلاق التي اعترضت الإنسانية سعى هؤلاء العلماء الفلاسفة - التجريبيون المناطق - في العصر المعاصر لإثبات حلها بواسطة الأسلوب العلمي للتحليل اللغوي، وأكدوا على الاتجاه العلمي وهو التوجه العام الذي تبناه في فلسفتهم عامة وظلوا مؤمنين به، حيث عداؤهم للميتافيزيقا والدين أمر معروف وإن كان لا يمثل في رأي العديد من المفكرين هدفهم الرئيسي.

لكن رغم ذلك نجدهم - أي التجريبيون المناطق - يؤكدون اهتمامهم الكبير بالأخلاق أو كما يحب البعض من فلاسفة التجريبية المنطقية أن يسميها "بالمواقف من الأسئلة الحياتية"، مع أن

هذه الاسئلة لم تكن من الأولويات في جدول الموضوعات المطروحة للنقاش داخل الحلقة (حلقة فيينا)، ورغم ذلك فعندهم تُظهر هذه الاسئلة الحياتية (الأخلاق) ارتباطا وثيقا بالفهم العلمي للعالم أكثر مما يبدو للوهلة الأولى، ويشهد على ذلك استحسان أعضاء الحلقة وتعاطفهم إلى جانب المساهمة الفعالة لبعضهم في هذا المجال، والسبب كما يزعمون يريدون معالجة الأخلاق من منظور يسموا على النواحي القومية والعرقية والاقليمية، ومن ذلك أخذت الأخلاق معهم منحى آخر حيث حوّلوا اهتمامهم نحو اللغة المستخدمة في الأخلاق، فراحوا يحللون القضايا الأخلاقية ويكشفون عن طابعها الوجداني، ويقارنون بينها وبين اللغة المستخدمة في العلم والمنطق مثلا، وبذلك تحوّلوا من المشكلة الأخلاقية التقليدية إلى مشكلة أخرى وهي ميتا أخلاقية، وقد أثروا في العديد من الباحثين في مسائل الأخلاق، ولذلك نطرح هذا التساؤل:

ماذا يُقصد بالميتا أخلاق؟ أو ما يسمى أيضا بما فوق الأخلاق، وكيف وظّف التجريبيون المنطقة التحليل اللغوي على القضايا الأخلاقية؟

1. وظيفة الفلسفة في حقّ الأخلاق عند التجريبيين المنطقة:

يؤكد التجريبيون المنطقة أن المنهج العلمي الوضعي الذي تبنيه إنما يقوم على مبادئ متحررة من أحكام القيمة من السياسة والأخلاق واضعين العلم بكل ما ترتبط به الكلمة من دواعي القبول في مواجهة الإيديولوجية دون تفرقة بين إيديولوجية وأخرى، فالعلوم الطبيعية وعلى الأخص الفيزياء هي النموذج الذي يجب أن تنتهجه جميع العلوم لأنه علم محايد تماما هو بعيد عن السياسات والإيديولوجيا ولا يسمح حتى بأن يستخلص من نتائج سياسية وإيديولوجية فهو يدور على الوقائع فقط، وإضافة إلى ذلك فهذا العلم لا يستطيع أبدا أن يقول لنا أي أهداف يجب أن نتجه إليها، لأن الأهداف فيما يزعمون هي مجرد رغبات وانفعالات وحالات وجدانية لا أساس للاتفاق عليها وتقبل أن تتناقض فيما بينها فكل ما يستطيع العلم أن يقوله هو كيف نحقق هذه الأهداف.

لهذا على فلسفة الأخلاق أيضا لتصبح علمية وتكون موضوعية أن تتحوّل إلى نشاط تحليلي محايد يستهدف فهم طبيعة الأخلاق، وطبيعة الأحكام الخلقية والمفاهيم التي تنطوي عليها هذه الأحكام الخلقية، فدور الفلسفة في هذه الحالة ليس ولا يمكن أن يكون تزويدنا بما يلزمنا من معايير ومبادئ لحل معضلات خلقية أو لاشتقاق واجباتنا الخلقية في ظلّ شروط معينة، بل تسلّط الضوء على طبيعة النشاط الخلقى وطبيعة المفاهيم التي تؤدي دورا أساسيا ضمن إطار هذا النشاط كمفهوم

الواجب الخلقي أو مفهوم الخير الخلقي أو مفهوم المسؤولية الخلقية... وإذا كان التحليل كما نجده في قاموس لا لاند «هو تفكيك كل معين إلى أجزائه، سواء كان هذا التحليل مادياً كالتحليل الكيميائي أو ذهنياً كتعريف وتحليل تصور معين»⁽³⁾ فإنه عند التجريبيين المناطقة ينقلنا من الأخلاق المعيارية إلى الميتا أخلاق، فكيف يكون ذلك؟.

1.1. الاتجاه نحو الميتا أخلاق:

إن التحليل عند التجريبيين المناطقة ذو صبغة منطقية، الهدف منه هو إزالة أو استبعاد العبارات الغامضة في اللغة، فوظيفة التحليل المنطقي هي تحليل كل المعارف وكل تقارير العلم والحياة اليومية بهدف جعل دلالة كل تقرير واضحة، لهذا سيكون الميتا أخلاق Met-ethics ويترجمه البعض بـ"ما وراء الأخلاق أو" ما بعد الأخلاق" عندهم هو "ما لا يتعلق بالمسائل المعيارية أو العملية أي التي لا تتعلق بما هو خير أو صواب، بل تعني بتحليل معنى ووظيفة أحكام الخير أو القيمة أو الصواب وهو ما يعني الإلزام ومنطق تسويغها، هي الدراسة الفلسفية لطبيعة الحكم الأخلاقي، لذا عوضاً عن أن يعني الفيلسوف بمسائل تتعلق بما هو صائب وخاطئ حقيقة (أو خير أو شرير)، فإنه معنيّ بدلالة أو أهمية وصف شيء بأنه صواب أو خطأ، على اعتبار أنه يتأتى على نحو مناسب تسمية هذا النوع من البحث بعلم الأخلاق، بمعنى آخر يستخدم التعبير "ما بعد علم الأخلاق" على دلالات الحدود الأخلاقية ومسائل من قبيل ما إذا كانت الأحكام الأخلاقية موضوعية أو ذاتية إلى جانب اشكاليات أخرى في فلسفة الأخلاق⁽⁴⁾.

بهذا ستكون مهمة الدراسة المابعد أخلاقية أو ما بعد المعيارية أيضاً هي اكتشاف ما هو هذا الشيء، أي إيجاد ما يميز الأخلاقي عن الأمور التي لا ترتبط بالأخلاق هي إذن «النظرية التي تتناول أحكام القيمة والقيم، وتطلعنا على ما هو خير وما له قيمة وهي التي تأخذ على عاتقها مهمة تحليل القيمة والتقييم والخير، ولكنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام القيمة ولا تخبرنا ماذا ينبغي أن يكون»⁽⁵⁾، وعلى هذا تنقسم الأسئلة التي يعنى بها هذا الجانب من فلسفة الأخلاق إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: يشتمل على أسئلة دلالية.

النوع الثاني: يشتمل على أسئلة تتعلق بعلاقة مفهومات الأخلاق بالواقع.

النوع الثالث: يشتمل على أسئلة منهجية حول الأخلاق وطبيعة الاستدلال في الأخلاق.

لذلك عندما تطرح أسئلة من النوع الأول: فإن ما تستهدفه هو تحليل المحمولات الخلقية الأساسية مثل الخير، واجب، فاضل، ملائم... وما أشبه ذلك من المحمولات ومشتقاتها والغرض أو الأغراض من استعمالها في سياق الممارسة الخلقية.

لكن عندما تطرح أسئلة من النوع الثاني: فإن ما يراد الذهاب إليه أبعد من ذلك، وبصورة أكثر تحديدا إن المراد أن يعرف ما إذا كان استعمال هذه الألفاظ باعتبارها محمولات خلقية ينتج أو لا ينتج قضايا ذات مدلول واقعي أو هل ينتج إذن قضايا من نوع آخر قضايا ذات مدلول صوري مثلا؟ وإذا كان لا هذا ولا ذاك فهل توجد قضايا خلقية على الإطلاق؟ أم أن مفهوم القضية هو مفهوم غير متماسك منطقيا...؟ وهذه النتيجة التي يريد الوصول إليها التجريبي المنطقي عن طريق التحليل وبالتالي النتيجة المنطقية أن مفهوم القضية الخلقية أيضا غير متماسك منطقيا لأن القضية هي وسيلتنا للتعبير عن الحقيقة أو إثبات الحقيقة، إذن حيث يكون ممكنا وجود حقيقة ما يكون ممكنا إثبات هذه الحقيقة، وحيث يستحيل منطقيا الإثبات يستحيل منطقيا الكلام على وجود حقيقة⁽⁶⁾.

أما النوع الثالث: من الأسئلة الميتا أخلاقية يتمحور حول قضايا منهجية تتعلق بطبيعة التفكير والاستدلال الخلفيين... والهدف منه معرفة ما هو منطق العلاقات بين الجمل التي تحتوي على محمولات خلقية.

وبذلك إذا كان النوع الأول من الأسئلة الميتا أخلاقية يستهدف الوصول إلى معنى المحمولات الخلقية، والنوع الثاني يستهدف الوصول إلى مدلول الجمل التي نجد فيها هذه المحمولات، فإن النوع الثالث يستهدف الوصول إلى طبيعة العلاقات المنطقية التي يمكن أن تقوم بين هذه الجمل أو بين هذه الجمل من جهة وجمل من خارج إطار الأخلاق من جهة ثانية مثل: هل يوجد إمكان لتسوية أي موقف خلقي، وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هي طريقة أو طرق التسوية في الأخلاق؟ ولكن لا بد أن نعرف أن هذه الأنواع الثلاثة من الأسئلة الميتا أخلاقية مترابطة إلى حد كبير.

بهذا النحو من التحليل يريد التجريبيون المنطقة كما يؤكدون معالجة الأخلاق من المنظور الإبستيمي وليس من المنظور العملي ولهذا كان اهتمامهم الميتا أخلاقي، والذي في الحقيقة قد تعرفوا عليه أي على "علم الأحكام الأخلاقية (ميتا أخلاق)" بواسطة النظرية التي كشفت عن المدلول الفلسفي للأحكام الأخلاقية التي أطلقت ضمن إطار علم الأخلاق المعياري، وكما يؤكد الكثير من المفكرين أن مع جورج إدوارد مور Moore George Edward (1873-1958) أصبح ينظر إلى الأخلاق باعتبارها نظرية اللغة الأخلاقية، فمعها غدت الميتا أخلاق هي البعد الأخلاقي للتحليل اللغوي، فجورج

مور هو الذي رأى انه ينبغي قبل البدء في تأسيس الأخلاق العلمية أن نؤسس لمعنى الخير، ولهذا «يقال أن للبرنكيا دور هام في النظريات الأخلاقية الإنجليزية المعاصرة، ويعد إلى حد بعيد إرهابا باهتمام القرن العشرين بالميتا أخلاق واللغة الأخلاقية»⁽⁷⁾، وحيث اتجه المعاصرون منذ أن نشر كتابه "مبادئ الأخلاق" نحو الاهتمام بلغة الأخلاق وبكيفية تحليل المحمولات الخلقية، وهذا ما أدى وإلى جانب الاهتمام بالسيمانطيقا⁽⁸⁾ إلى سيطرة النموذج الإبستمائي في التسويغ لاعتقاد ما أو نظرية ما، إذ حتى نسوغ في الأخلاق أو حتى يكون بإمكاننا أن نسوغ ينبغي أن توجد اعتقادات وقضايا خلقية ولذلك يجب أن نسأل أولاً: هل توجد اعتقادات وقضايا خلقية؟ وهو سؤال سيمانطيقى في المقام الأول، إنه سؤال حول ما إذا كانت الجمل الأخلاقية تعبر عن اعتقادات أو قضايا من أي نوع (هل هي قضايا تجريبية أو صورية أو غير ذلك) ولذلك فهو سؤال عما نعبه عندما نقول شيئاً مثل "استحسن خلقياً" أو "أخيراً" أو "أوجب؟" وما أشبه ذلك.

وبذلك إذن غدى موضوع الأخلاق النظرية هو الموضوع الذي يستأثر منذ بدايات القرن العشرين باهتمام الكثير من الباحثين في مضمار الأخلاق لا مشكلات الحياة الأخلاقية العملية، ومن ثم فقد استحوذت الأخلاق عند الكثيرين من الغربيين إلى ميتا أخلاق، والنتيجة أن حلت مشكلة اللغة الأخلاقية محل مشكلة الحياة الخلقية، وسرعان ما تحول الكثير من رجالات الفكر الإنجليزي المعاصر إلى جانب "مور، والفريد جولس أير J. Ayer (1910-1989)، وستيفنسون تشارلز ليزلي C.L.Stevenson (1908-1979)، مثل تولمين S.Toulmin (1922-2009)، وأورمسون J.O.Urmson (1915-2012)، R.M.Hare (1919-2002) وغيرهم، حيث لم يلبثوا أن حولوا اهتمام فلسفة الأخلاق نحو اللغة المستخدمة في كتابات أهل الأخلاق الفلسفية، فراح يحللون القضايا الأخلاقية ويكشفون عن طابعها الوجداني ويقارنون بينها وبين اللغة المستخدمة في المنطق أو العلم، كما راح قوم منهم يستقصي طبيعة "الأحكام التقييمية" الجارية على أقلام فلاسفة الأخلاق، بينما عنى البعض الآخر منهم بدراسة "اللغة الوصفية" أو شبه الوصفية المستخدمة في مجال النظر الأخلاقي بصفة عامة... إلخ، وهكذا تحول اهتمام العديد من الباحثين الغربيين من "المشكلة الخلقية" بمعناها المحدد إلى مشكلة أخرى ميتا أخلاقية ألا وهي مشكلة لغة الأخلاق⁽⁹⁾.

يؤكد بعض التجريبيين المناطقة أن هذا الاهتمام بما وراء الأخلاق أو علم الأحكام الأخلاقية تمثل ثورة في علم الأخلاق ولذلك تبنا هذا الاتجاه، فهذا "أير"⁽¹⁰⁾ رافضاً المنهجية الأخلاقية التقليدية مؤكداً على ضرورة هذا التحول يقول «في حقيقة الأمر أنا أشك في كون دراسة الفلسفة

الخلقية عموماً لها أي أثر ملحوظ على سلوك الناس، وإن الطريقة لاختيار هذه النقطة هي أن نحول عدداً كبيراً وافياً من الناس من وجهة نظر ميتاً أخلاقية إلى وجهة نظر ميتاً أخلاقية أخرى ونقوم بملاحظة متأنية لسلوكهم قبل وبعد تحولهم، إن افتراض تغيير سلوكهم بطريقة ما ذات دلالة يجب أن يتقرر بتجربة إضافية ما إذا كان هذا التغيير يعود إلى التغيير في معتقداتهم الفلسفية أو إلى عامل آخر⁽¹¹⁾، ويقصد بذلك أنه إن كان هناك من فائدة في دراسة الأخلاق على سلوك الإنسان إنما ستأتي بالإهتمام فقط بلغة الأخلاق، كذلك ابتدأ شارلز ستيفنسون⁽¹²⁾ كتابه المشهور "Ethics and Language" مؤكداً بذلك أهمية هذا الاتجاه قائلاً «أن الهدف الأساسي لكتابه هو توضيح معنى الحدود الأخلاقية مثل "الخير" و"الحق" و"العدل"»⁽¹³⁾، أي يجب أن يكون الهدف من دراسة الأخلاق هو تحليل هذه الحدود وليس البحث عن ما هو خير أو ما هو حق أو ما هو عادل... إلخ.

لقد أعطى ممثلو التجربة المنطقية اللغة الأخلاقية إذن أهمية خاصة معالجين إياها بروح موضوعية منطقية فيما يزعمون، لتصبح الأخلاق تنحصر عندهم فقط في توضيح منطق المناقشات الأخلاقية والمفاهيم الأخلاقية الأساسية كالخير، الواجب،... لمعرفة شكل الرابط بينهما مهما كلف ذلك من جهد، والنجاح في حل هذه المسألة يعتمد عندهم على درجة الدقة في إقرارهم ولأي هدف ستستخدم هذه المفاهيم أي درجة استخدامنا لأساليب التحليل المنطقية واللغوية وحتى الرياضية.

من أسباب هذا التحول كما رأينا سابقاً هو الحاجة إلى التمييز بين الجانب العلمي للمشكلة الخلقية ألا وهو جانب النظرية الأخلاقية من جهة والجانب العملي أو التطبيقي للمشكلة ألا وهو جانب الحياة الخلقية من جهة أخرى، وهم يبررون هذه التفرقة بقولهم إن مشكلات الفلسفة الأخلاقية مختلفة اختلافاً نوعياً عن تلك المشكلات التي تواجه الفاعل الخلقى أي رجل الأخلاق، وآية ذلك أن لغة النظرية الأخلاقية مختلفة... من حيث طرازها المنطقي عن لغة الأخلاق التي استخدمها الفيلسوف التقليدي، فإذا كانت لغة الأخلاق الفلسفية التقليدية لغة من الطراز الأول بمعنى أنها تعرض لمسائل الخير والشر والواجب وأنواع الفضائل وغير ذلك، في حين أن لغة النظرية الأخلاقية المتأخلاقية هي لغة من طراز أسمى (منطقياً) بمعنى أنها لا تتعرض إلا لمعنى أو بناء اللغة السابقة أعني اللغة الفلسفية التي قلنا عنها إنها من الطراز الأول⁽¹⁴⁾.

قصارى القول إن علم الأحكام الأخلاقية عند التجريبيين المناطق ينصب على دراسة قضايا الأخلاق المعرفية والمنطقية والوظائف المنطقية واللغوية وتراكيب الأحكام الأخلاقية والمفاهيم وغيرها،

إنهم يهتمون بالحكم الصادر فمثلا قولنا "السرقه حرام" هنا سيتساءل التجريبيون المنطقة هل سنخبر شيئا عن طبيعة الحقائق الأخلاقية أم سنبدى مجرد انفعالات؟ وهل سيشتمل هذا العلم على توجيهات؟ فيجب التجريبي المنطقي نفسه إن علم الأحكام الأخلاقية يبحث في مسألة ما هو المنطق الذي سيُطبق على الأحكام الأخلاقية وبماذا يختلف عن منطق أحكام العلوم الأخرى وما إلى هناك كما سنرى لاحقا مع النماذج التي سنأخذها.

2.1. رفض الأخلاق المعيارية :

في الواقع لقد بدأ معنى الأخلاق مع الغرب ينحصر قبل التجريبيين المنطقة ولكن معهم وصل بهم الحال إلى المجاهرة بنبذ كل الأساليب التقليدية المتبعة سابقا وتغيير من منهج دراسة الأخلاق، حيث سيقصر كما رأينا على الأسلوب التحليلي، لهذا لم تعد يتوقون إلى الدفاع عن أي حكم معياري قيمي مهما كان، ولا إلى تشخيص الصواب عن الخطأ بل يقتصر نطاق عملهم على الإجابة عن استفسارات منطقيّة ومعرفيّة من قبيل كما ذكرنا سابقا: ما هي أسباب استعمالنا الخير أو الحسن؟ ما هو السبيل إلى إثبات الأحكام الأخلاقية؟ ما هي الأخلاق؟، ما هو الفارق بين الأخلاق واللا أخلاق؟... إلخ، فمعهم - وكان قبلهم الفلسفة الوجودية واتباع المدرسة التحليل اللغوي - لم يعد على الفيلسوف أن يبحث في الخير والشر والفضيلة والرذيلة بما هي أعيان ميتافيزيقية متعالية أو معان مجردة بل تطبيق التحليل عليها، فإذا كان مع التقليديين العقل لا يقرّر فقط الوسائل المعلومة لتحقيق غايات معطاة لنا بصورة مسبقة بل يقرّر أيضا هذه الغايات نفسها وهذا ما رفضه ديفيد هيوم David Hume (1711 - 1776) كما هو معلوم وسيرفضه أيضا التجريبيون المنطقة لأنه وفي اعتقادهم «الأخلاق المعيارية لكي تنجح بتزويدنا بالمعايير المطلوبة لمعرفة ما الذي يجب أن نختاره أو يستحسن أن نختاره في ظلّ شروط معينة، يجب أن تعمل أولا على أن تبين ما هي الغاية أو الغايات التي يجدر بنا أن نجعلها غايتنا الأخيرة ولكن لا يمكن للأخلاق المعيارية من حيث يفترض فيها أن تكون نشاطا عقليا أن نختار غاية معينة بصورة عشوائية على أنها الغاية التي يجب أن نضعها فوق كل الغايات، إذن من الواضح أنه بدون أن يكون للعقل دور أساسي في تقرير هذه الغاية بل وفي تقرير الغايات بعامة، فإنه لا إمكان لقيام أخلاق معيارية»⁽¹⁵⁾، وعلى هذا فهم يرفضون إمكان قيام أخلاق معيارية على أساس أنهم يرفضون إعطاء العقل دور معياري أي البحث عن الغايات، ففي نظرهم أن الأحكام المعيارية والقيمية بعامة والشؤون الخلقية بخاصة شؤون فوق عقلية، والنتيجة إذن أنهم ألغوا الأخلاق المعيارية،

«فباستخدامهم التحليل الفلسفي اتضح أنه من المستحيل أن يكون بإمكاننا أن نحول الجمل الخلقية حتى من حيث المبدأ إلى جمل لا تحتوي على محمولات خلقية وبالتالي لن يكون بإمكاننا أن نعتبر هذه الجمل معبرة عن وقائع تجريبية من أي نوع، وأن ندرج مفهوم الحقيقة الخلقية تحت مقولة الحقيقة التجريبية، وهذا بدوره يترتب عليه النظر إلى المنطق الذي يتحكم بالعلاقات القائمة بين القضايا التجريبية»⁽¹⁶⁾، لأن «المحمولات الخلقية كما يدعي التجريبي المنطقي ليست ذات مدلول وصفي أو واقعي بل إن مدلولها الأساسي هو مدلول انفعالي في هذه الحالة سيتحتم علينا أن نستنتج أن الجمل الخلقية ليست قابلة حتى نظريا لأن تحول إلى جمل تعبر عن قضايا من أي نوع»⁽¹⁷⁾، ولذلك وقفوا ضد المذاهب الطبيعية الذين يقولون بإمكان تحليل الجمل الأخلاقية من حيث المبدأ إلى جمل لا تحتوي على محمولات أخلاقية وجمل يمكن التحقق من صدق ما تقوله بواسطة اللجوء إلى الملاحظة والتجربة.

لقد نظر فلاسفة التجربة المنطقية إلى الأخلاق التقليدية ورأوا فيما يزعمون يغيب فيها منظور أخلاقي مشترك بين الجميع، والسبب أنه لا يمكن تطبيق مفهوم المعرفة على الأخلاق، فالمعرفة عندهم بالضرورة هي اعتقاد صادق وبالتالي مستحيل الكلام على وجود معرفة ضمن إطار الأخلاق، ولهذا حسبهم أن الفلاسفة التقليديين عجزوا عن إقامة ما هو ثابت في الأخلاق، والدليل على ذلك أيضا ما يظهر من الفوضى العميقة التي لا تزال باقية في الوقت الحاضر حول نفس الموضوعات الأخلاقية القديمة وتعدد المذاهب الأخلاقية، ولم يستطع أحد من التقليديين أن يقيم مذهباً كاملاً وبالتالي لا وجود لأخلاق علمية، وحتى الأخلاق اللذة أو النفعية فهي عندهم مجرد فوضى، ويقولهم بذلك فضل بعض النقاد وضعهم ضمن اللأطبيين لأنهم لم ينفوا فقط أن تكون الجمل الأخلاقية من النوع الذي يعبر عن حقائق تجريبية بل نفوا أيضا أن تكون هذه الجمل من النوع الذي يعبر عن حقائق غير تجريبية، وإن كان اللأطبيعي يفترض دائما وجود حقائق خلقية نعرفها قلبيا عن طريق البصيرة العقلية أو نعرفها حدسياً وذلك يرفضه التجريبيون المناطقة أيضا.

إذن فمختصر القول أن هذه النظرية الميتا أخلاق تقول أن الغرض الأساسي لاستعمالنا محمولات من النوع الأخلاقي ليس قول شيء أو إثبات شيء عن موضوع الحكم الأخلاقي، وإنما التعبير عن موقفنا الذاتي من هذا الموضوع أو التأثير على السامع على نحو قد يقوده إلى تبني موقف من هذا الموضوع مماثل لموقفنا.

2. الميتا أخلاق عند آير:

يؤكد "آير" وهو أحد التجريبيين المناطقة الذين عرّزوا النظرية الميتا أخلاقية ووضحها خاصة في كتابه السالف الذكر "اللغة، الصدق والمنطق": إن قولنا "إن السرقة فعل قبيح" ليس غرضي الأساسي أن أقول أو أثبت شيئاً عن موضوع الحكم الأخلاقي (أي فعل السرقة) وبالتالي فإن غرضي ليس أن أقول شيئاً يمكن أن يصدق أو يكذب بعدياً أو قبلياً، بل هو أن أعبر عن عدم ميلي للموافقة على أفعال من هذا النوع أو عن استيائي أو نفوري من أفعال من هذا النوع وأن أحث السامع على تبني موقف مماثل لموقفي من هذا النوع من الأفعال، إن الوظيفة الأساسية لقول احداً "إن فعل السرقة فعل مثير للاشمئزاز"، حيث يستبدل بالمحمول الأخلاقي "قبيح" محمولاً غير أخلاقي مثل "مثير للاشمئزاز" أو "مثير للنفور" و"منحط"، وما أشبه ذلك من المحمولات التي لها وظيفة انفعالية واضحة لنا ما أثار هذا بصورة أساسية على معاني أحكامنا الأخلاقية⁽¹⁸⁾، وهو بذلك يجرد الأحكام الأخلاقية من أي وظيفة إثباتية، وبذلك يكون الحكم الأخلاقي في نظره هو حكم ذاتي فقط بمعنى أنه يعبر عن حالة ذاتية للمتكلم، ولهذا يحب البعض تسمية ذاتانية النظرة الانفعالية عند "آير" "بذاتانية تعبيرية".

من منطلق ذلك يؤكد آير أن الفلسفة الخلقية إنما هي ببساطة تحليل اللغة الخلقية أي تحليل العبارات التي تحتوي المصطلحات التي تعدّ في العادة مصطلحات ذات دلالة خلقية، مصطلحات مثل الخير والحق والواجب...، ونجده يتساءل في البداية ما إذا كانت هذه العبارات الخلقية تعبر عن قضايا أصيلة أو حقيقية وإذا كانت كذلك فإنها يجب أن تتألف من تحصيلات حاصل أو من عبارات تعبر عن واقع تجريبي، ولأن الخيار الأول تحصيلات حاصل غير جدير بالاعتبار والنقاش، كما أنها لا يمكن أن تكون قضايا علم الأخلاق هي عبارات تتعلق بواقع تجريبي فلقد انتهى إلى أن عبارات علم الأخلاق غير قابلة لأن يتم التحقق منها ولا حتى من حيث المبدأ ولذلك لا يمكن عدها قضايا أصيلة أو حقيقية.

لقد وجه آير اهتمامه كثيراً إلى الاستخدام الفعلي للغة، وإن كان في سنواته الأخيرة أصبح يميز بين صورتين أو نوعين من الاستخدام: الأول عام يمارسه الأفراد في حياتهم اليومية، ووظيفة الألفاظ الخلقية الداخلة في هذا النوع من الاستخدام في رأيه هي الوصف، أي أن النعوت والمحمولات الخلقية أوصاف لشيء ما، والأحكام الخلقية قابلة للصدق أو الكذب طالما أنها تصف وقائع خلقية، والثاني خاص

لا يمارسه إلا قلة من الفلاسفة المحترفين ويرون في العبارة الأخلاقية "نداءات أو أوامر" أو شيء آخر، ذلك أنها "ليست في الحقيقة عبارات على الإطلاق" ولا يمكن بالتالي أن تكون صادقة أو كاذبة ولهذا لم يعد أير ينظر إلى اللغة العادية باعتبارها لغوا إذا صار أكثر تفهما لها، من حيث هي طريقة في الكلام، ومن هنا يتحدد حسبه واجبنا عند سماع عبارة خلقية يتلفظ بها الرجل العادي "أن نعرف ما يقصده"، واتخاذ هذا الموقف الموضوعي واجب أيضا إزاء اللغة الفلسفية فالاستخدامان سيان، أي أنهما صورتان وهيئتان لاستخدام اللغة يؤدي كل منهما عمله بطريقة مختلفة تماما وكل حكم يصدر على عبارة ما صيغت في أي من هاتين الصورتين من قبل أن نعرف معناها ومضمونها هو حكم متسرع⁽¹⁹⁾.

غير أنه أيضا نجده لم يتابع هذا النمط من الدراسة، ولم يتعمق في دراسة الاستخدام الفعلي للغة الخلقية، ولم يحاول بناء "نظرية معنى" خاصة به كما فعل فجنشتين أو ستيفنسون مثلا، والسبب هو انكاره المعنى المعرفي على الفاظ تلك اللغة وفضل التمسك بتصوره القديم القائل أن ألفاظ اللغة الخلقية لا تصف شيئا كائنا ما يكون، ولذلك حين أخفق في نظرية سوية في البرهان الخلقى انتهى إلى القول «نستطيع أن نرى الآن إن كل النزاع حول موضوعية القيم كما جرى عادة عقيم ولا فائدة ترجى من ورائه»⁽²⁰⁾.

رغم ذلك يبقى أير هو الذي ميز في اللغة الخلقية بين نوعين من الاستخدام: الأول وصفي ويكون اللفظ فيه قابلا للتعريف، والثاني معياري وهو موضوع السؤال والشك ويكون اللفظ فيه تعبيرا عن انفعال وفي هذه الحالة فإن "الخير" غير قابل للتعريف حقا وحيث يصبح دراسة البنية المنطقية للغة الخلقية وتقديم تعريفات للحدود الخلقية الأساسية في نظره غاية في ذاتها وليست وسيلة، وهذه الغاية ليست شيء آخر إلا التوضوح، لذلك فهو يقول "إن هذه الدراسة التحليلية هي كل مهمة الفلسفة"، وإذا كان مور قد أراد قبله من التحليل المنطقي للغة الخلقية أن يكون وسيلة لبناء أخلاقيات أفضل إلا أن أير سيأبى أن يخضع الميتا أخلاق لهذا الهدف مكتف باستخدام كل الثروة الفلسفية التي كونها مور لتهديم القضايا الأخلاقية.

فالقضايا المعيارية كما القضايا الميتافيزيقيا في نظر أير عبارات تدعي التعبير عن قضية حقيقية غير أنها في واقعها لا تعبر عن فروض تجريبية أو تحصيل حاصل، ولهذا يؤكد في الأخير قائلا "إن الفيلسوف الأخلاقي قد ضلله نحو اللغة"⁽²²⁾، و«العبارات الأخلاقية مجرد تعبيرات انفعالية لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة»⁽²³⁾.

إن صدق القضايا عند آير مرتبط بمدى تطابقها مع واقع استخدامنا للعبارات اللغوية، ومن ذلك فهو يهتم بفحص العبارات الخلقية في ضوء تصوره السابق ويقول في ذلك مثلاً «إن وجود رمز أخلاقي في قضية لا يضيف شيئاً إلى مضمونها الواقعي، ومن ثم فإنني حين أقول لفرد ما - يقول آير - "لقد أخطأ بسرقة تلك النقود" لا أقرر شيئاً أكثر مما لو كنت قلت "سرت تلك النقود" وحين أضفت إلى ذلك القول أن الفعل خطأ فإنني لم أقدم أي بيان آخر عنها إنني و بكل بساطة أبدي استهجاني الخلفي أو كما لو أضفت بعض علامات التعجب، وهي لا تضيف شيئاً إلى المعنى الدقيق للعبارة وحين يختلف فرد آخر معي على خطأ سرقة النقود، فإن معنى الاختلاف أن لدى كل واحد مشاعر مختلفة إزاء الحدث، لكن هذا الاختلاف لا يصل إلى حدّ التناقض أبد»⁽²⁴⁾، وفي عبارة أخرى أيضاً يؤكد على هذه التحليلات، فيقول «أنني حين أقول الادخار فضيلة» وتقول أنت "الادخار رذيلة" فإنه لا تناقض بين العبارتين، لأن ما يقوله كل منا هو أن لدى كل واحد شعوراً معيناً إزاء هذا النمط من السلوك، ولما كانت علاقة التناقض لا صلة لها بالمشاعر والانفعالات فإن العبارات الأخلاقية تتعارض ولكن لا تتناقض لأن التناقض وقف على القضايا»⁽²⁵⁾، فمحمولات العبارات الخلقية لا تشير إلى أية كيفيات حسية يمكن ملاحظتها والتحقق منها تجريبياً، إنها تعبر وحسب عن مشاعرنا أو هي بعبارة دقيقة تنفيس عن إنفعالاتنا.

ينكر آير إذن قيمة الصدق على العبارات المعيارية من حيث هي تعبيرات عن انفعالات، وإن كان وطالما اعتبرت كذلك إنما يرد ذلك إلى سوء فهمنا واستخدامنا منطق لغتنا كما قلنا، ففي رأيه إن الفلاسفة التقليديون استخدموا الألفاظ كما لو أنها موضوعات فعلية، فمثل ذلك لفظ "الجوهر" الذي استخدم في الأصل للإشارة إلى الشيء ذاته كما يتمثل لنا كجملة من المعطيات الحسية ثم يبين لنا أن جعل لفظ الجوهر مبتدأ نحويًا في عبارة مثل "صفات البرتقالة" أو حتى لنا كنتيجة طبيعية للاستخدام اللغوي بوجود تمييز بين الشيء في ذاته وبين مظاهره الحسية، ولذلك فقد أخفق الفلاسفة حسبهم في إدراك هذه الحقيقة لأنهم مضللون بالصورة النحوية الخارجية للغة، ويعطينا أيضاً مثال آخر وهو تصور "الوجود" كممثل على الطريقة التي تقودنا فيها دراسة النحو إلى الميتافيزيقا، فقد يكون للقضية الوجودية مثل "ماري موجود" والقضية الوصفية مثل "الشهداء موجودون" ذات الصورة النحوية وهذا ما يدفع بالكثيرين إلى الادعاء بأنهما ينتميان إلى نمط منطقي واحد، ومن هنا يعاملون لفظ "الوجود" كما لو أنه نعت يشير إلى كيفية، فيطرحون عندئذ أسئلة عن هذه الكيفية التي لا وجود لها

بالمعنى الواقعي، لكن الانخداع بالنحو قد ولّدها⁽²⁶⁾، وهذا ما يفسر عند "آير" لماذا لا يعتقد في الغالب بأن العبارات المعيارية عبارات واقعية.

من منطلق ذلك حاول آير تحديد موضوع الأخلاق بعد أن خلّصه فيما إعتقد من الموضوعات الميتافيزيقية وسيحاول تجديد هدفه بمحاولة ردّ جميع الألفاظ الأخلاقية إلى ألفاظ غير أخلاقية، أي أنه سيحاول التأكيد على استحالة ترجمة عبارات القيمة الأخلاقية إلى عبارات واقعية تجريبية، ولذلك فإنه سيشرع في محاولة بناء نظرية تعمل على رد الأخلاق إلى العلوم التجريبية وذلك ما لا يمكن تحقيقه مؤكداً لأنها في الأخير هي مجرد تعبيرات إنفعالية، ويقول في ذلك «إن واجبنا ... أن نعطي تفسيراً للأحكام القيمة المقنعة في ذاتها، والمتسقة مع مبادئنا التجريبية العامة، وسنعمل على إثبات أن العبارات القيمية ما دامت ذات معنى فلا بدّ من أن تكون عبارات علمية عادية، ولكن لما كانت هذه العبارات غير علمية فإنه لا معنى لها بالمفهوم الدقيق لكلمة معنى، إنها مجرد تعبيرات انفعالية لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة»⁽²⁷⁾.

بعد أن تبينت له هذه النتيجة سيعمل آير على المذاهب الأخلاقية التقليدية التي أكدت واعتبرت القضايا الأخلاقية ذات مدلول تجريبي، وسينتقد خاصة المذهب الذاتي ومذهب المنفعة ويؤكد رفضه لقولهم بإمكانية ترجمة العبارات الأخلاقية وتحقيقها بالتجربة، إنهما مذهبان في رأيه يجعلان الأحكام الخلقية نوعاً من الأحكام النفسية أو الاجتماعية، «ومن ذلك فإن تعريفات المذهبين الذاتي والنقدي خاطئة»⁽²⁸⁾، كما يرفض موقف الحدسيين خاصة موقف مور لأن الحدس يعكس قدرات ذاتية لا بد وبالتالي وأن تتضارب أحكامها، والقضايا الأخلاقية عند آير لا تتناقض لأنها ذاتية ولذلك فإن مجرد اللجوء إلى الحدس أيضاً لا قيمة له كمعيار لاختبار صدق القضية.

إن الفهم الصحيح لبنية المنطقية للألفاظ الخلقية غير متحقق لأي من النظريات السابقة وهو ما سيسعى آير لتحقيقه وذلك بأن يميز في الألفاظ الخلقية كما سبق ورأينا بين فئتين معيارية ووصفية، وحيث الألفاظ المعيارية غير قابلة للتعريف في حدود واقعية Factual Terms، فمثلاً فلفظ خطأ كما يؤكد في جملة (س خطأ) رمز أخلاقي معياري والجملة التي تحتويه لا تعبّر عن قضية، ثم ينتقل بعد ذلك إلى دراسة القضية الأخلاقية المتكونة من موضوع ومحمول، فيؤكد أن وجود رمز أخلاقي في قضية لا يضيف شيئاً إلى مضمونها الواقعي، ومن ثم فإنني حين أقول لفرد ما - نفس المثال السابق - "لقد أخطأ بسرقة تلك النقود"، فإنني لا أقرر شيئاً أكثر مما لو كنت قلت "سرق تلك النقود"،

وحين اضفت إلى ذلك القول أن الفعل خطأ فإنني لم أقدم أي بيان آخر عنها، إنني وبكل بساطة أبدي استهجاني الخلقى أو كما لو اضفت بعض علامات التعجب وهي لا تضيف شيئاً إلى المعنى الدقيق للعبارة⁽²⁹⁾.

هكذا ينتهي "آير" إلى التأكيد أن القضايا الأخلاقية هي أشباه مفاهيم ومحمولاتها ليست محمولات حقيقية، أي أنها لا تشير إلى كيفيات حسية يمكن ملاحظتها لهذا يقول «الألفاظ الأخلاقية لا تعمل على التعبير عن المزارع وحسب، بل أنها معدة كي تثير المشاعر وتحدث بالتالي على الفعل كما أن بعض هذه الألفاظ مستخدم بطريقة تتسم العبارات التي تتضمنها بطابع الأوامر، إن معنى اللفظ الخلقى استناداً إلى هذا التصور هو المشاعر المختلفة التي تعبر عنها عادة أو الاستجابات المختلفة التي تثيرها هذه الألفاظ في العادة»⁽³⁰⁾.

من كل ذلك ينتهي إلى أن «موضوع الفلسفة الخلقية ليس ما إذا كان فعل ما صواب أو خطأ بل موضوعها المتضمن في القول أن هذا الفعل صواب أو خطأ»⁽³¹⁾، وبذلك ستصبح الميتا أخلاق عنده بحث وصفي موضوعي لواقع استخدامنا اللغة الخلقية، وبالتالي لن يعد للفيلسوف الخلقى كما في السابق أي بصيرة خاصة متميزة في الحقيقة الخلقية، ومن ثم فإنه لا يملك حد وعظ الآخرين أو إخبارهم بما يجب عليهم أن يفعلوا أو كيف ينبغي أن يعيشوا حياتهم .

3. الميتا أخلاق عند ستيفنسون:

أما ستيفنسون فستعتبر نظريته الانفعالية أكثر نظرية ميتا أخلاقية، وأكثر نظرية ستسم بسمات جديدة وواضحة أكثر مما وجدنا عند آير، ولذلك سيعد بالاجماع مؤسسها الحقيقي، وواضع إنجيلها، بحيث سيؤكد هو أيضا أن النظرية الأخلاقية لا يجب أن تبحث فيما هو خير أو شر من الأفعال والأشياء بل لا بد عليها أن تقصر أبحاثها على دراسة وصفية للغة الخلقية كي تحدد بنيتها المنطقية، أي عليها أن تتحول إلى نظرية في الميتا أخلاق، والسبب مثلما يؤكد جميع التجريبيون المنطقة هو ذلك الشك الذي أصاب القضايا الخلقية كما سبق وراينا عند آير، مما يتطلب ضرورة الانتباه إلى مرونة اللغة لأنه وحسب ستيفنسون هذه الدراسة النقدية للغة الأخلاق ستساعد على تجاوز الخلافات الزائفة وتمكن الأخلاق من تحقيق إنجازات جديدة، - رغم أنه سيعترف منذ البداية بقصور هذه النظرية فيؤكد قائلاً - ولكن لا بد أن نعرف أن هذه الدراسة النقدية (الميتا أخلاق) «ليست إلا مقدمة تمهيدية في البحث، إنها لا تستطيع توقع النتائج اللازمة عن استخدامها، ولا ضمان أن استخدامها في مضمار

الأخلاق سيؤدي إلى معايير عامة ومقبولة، إن أكثر المسائل الخلقيّة أهميّة تبدأ في النقطة التي يجب أن تنتهي عندها دراستنا⁽³²⁾، ما يعني أن الميتاأخلاق عند ستيفنسون منهج بالدرجة الأولى، لأن وحسبه الفيلسوف حين يقصر اهتمامه عليها فما ذلك إلاّ ليتمكن من تحسين عمله، وهذا ما سيسعى لتحقيقه، وسيتبين لنا هذا عندما ننظر في تحليلاته الميتاأخلاقيّة.

ولأنه لاحظ . ستيفنسون . بداية أن المشكلات الفنيّة التي اعترضت نظريّة آير الميتاأخلاقيّة حين أرساها على مبادئ التجريبية المنطقيّة والتي ارتكزت في معنى الألفاظ والأحكام الخلقيّة وبنيتها المنطقيّة على أساس ابستمولوجي، أنها ذي صلة وثيقة للغاية بمبادئ التجريبية المنطقيّة لا سيما المتعلقة بمعنى القضية من حيث هو منهج تحقيقها، ولأن الاطار الابستمولوجي الذي ارتكز إليه آير في دعوى انفعاليّة اللغة الخلقيّة إنتفى وهدم أمام الانتقادات التي تعرّض لها، فمن غير المعقول أن تظل نظريته قائمة ومتماسكة خاصة حين ينتفي الأساس الذي أقيمت عليه، فكل ما يطرأ على هذا الأساس من تضيق أو توسيع لا بد أن تنعكس آثاره على تصورنا للقضيّة الخلقيّة.

لذلك أراد ستيفنسون أن يقيم نظريته على اسس مختلفة، فأكد على الطبيعة المميّزة للغة الخلقيّة في ذاتها، وبداية سوف يعود إلى مور ويستخدم برهان السؤال المفتوح والأغلوطة الطبيعيّة كي يبيّن شروط أي تعريف سوي للخير، وأول هذه الشروط "أن يكون المرء قادرا على الاختلاف مع غيره على ما إذا كان شيء ما خيرا بالفعل"، والثاني أنه لا "بد أن يكون للخيريّة جاذبيّة خاصة بمعنى أن من يحكم أن س خير مثلا لا بد أن يكون ميله إلى فعل س أقوى من ميله في أي اتجاه مضاد"، أما الشرط الثالث فيقرر فيه "ان خيريّة الأشياء ليست مسألة قابلة للتحقيق بالمناهج العلميّة".

أما إذا نظرنا كما يؤكّد ستيفنسون إلى النظريات التقليديّة فإننا نجدها تعتقد أن العبارة الأخلاقيّة تصف الحالة الراهنة للاهتمامات، مقدمة معلومات عنها... وقد أدى هذا الاهتمام بالوصف والمعلومات إلى التقليل من مدى ملائمة هذه النظريات في فهم اللغة الخلقيّة لا سيّما أن هناك دائما عنصرا وصفيا في القضية الأخلاقيّة، غير أن هذا العنصر ليس كل ما في الحكم فليس الاستخدام الأساسي للقضايا الأخلاقيّة هو الدلالة على الوقائع بل أحداث تأثير، إنها تغير اهتمامات الأفراد أو تقويمها بدلا من وصفها، وتزكي الاهتمام بشيء معين أكثر مما تقرر وجود هذا الشيء، إذا أخذنا في اعتبارنا شروط تعريف الخير والطبيعة الديناميّة للغة الخلقيّة، وجدنا أن هناك معنى واحدا وحسب يستوفي كل هذه المعايير . يقول ستيفنسون . وهذا المعنى ذو علاقة وثيقة بالاستخدام الدينامي، ويدعوه

ستيفنسون المعنى الانفعالي وهو معنى قريب من ذلك الذي استخدمه "أوجدن" و"ريتشاردز" إنه كما يقول «ميل ونزوع ينشأ في الكلمة عبر تاريخ استخدامها لأحداث استجابات قوية لدى الأفراد، والمعنى الانفعالي هذا وثيق الصلة بالاستخدام الدينامي إلى حد أن السامع سيضل على الأرجح إذا استخدمنا تلك الكلمات بطريقة أخرى»⁽³³⁾.

إن الاستخدام الوصفي أو المعرفي للغة عند ستيفنسون هو ما يميز اللغة العلمية المتمثلة في الأخبار والإعلام وتسجيل الوقائع وتبليغ الأفكار، أما الاستخدام الدينامي وهو ما يميز اللغة الخلقية فيتجلى في التنفيس عن مشاعرنا والتعبير عن انفعالاتنا كما في الشعر والتعجب والنداء والموعظة واستثارة اتجاهات أو تغييرها في السامع كما في الخطابة، وقد أدى إغفال الفلاسفة عن هذا الاستخدام في رأي ستيفنسون إلى اخفاقهم في فهم اللغة الخلقية، ومن هنا اعتقد أن نظريته ستقدم تفسيراً إيجابياً سويًا لكون تلك الأحكام دوافع مؤثرة على الإرادة.

لهذا قيل عن نظريته في معنى الالفاظ الخلقية نظرية سببية_ نفسية، فهو الذي يعرف المعنى بأنه «الأسباب والنتائج التي ينزع اللفظ نحو الاقتران بها، وبعبارة أخرى فإن المعنى ميل أو نزوع في اللفظ أو العبارة يتجلى في كونه سببا أو نتيجة لعمليات أو حالات عقلية معينة، ويشير لفظ الميل أو النزوع إلى الوسط المعقد الذي يكون لنوع معين من الأحداث فيه أسباب كثيرة، فإذا نظرنا من وجهة نظر السامع كان المعنى هو الخاصية الفطرية للعلامة، حيث تتألف الاستجابة المتباينة بتباين الظروف المصاحبة لها من عمليات نفسية تحدث في السامع نتيجة لمثير هو سماعه للعلامة»⁽³⁴⁾.

بذلك فهو يميز بين نوعين من الاستخدام بناء على تصوره النفسي للمعنى، ودراسته للاستخدامات الخلقية للغة وهما: الاستخدام الوصفي والاستخدام الدينامي، ويعرف المعنى الوصفي لعلامة لغوية «بأنه ميلها إلى أحداث عمليات عقلية معرفية على أن يفهم لفظ معرفية Cognitive كلفظ عام يدل على أنواع محددة من النشاط العقلي في الاعتقاد والبرهان والافتراض والوعد وما شابه»⁽³⁵⁾.

لكن هذا التعريف كما يؤكد أيضا هو ناقص ولا يزيد عن كونه خطوة في حل مشكلة طبيعة الفكر والتي ما زالت حجر عثرة في علم النفس ونظرية المعرفة، ولذلك واستكمالا لذلك التعريف يرى أن وجود علاقة ما بين الفكر والفعل أمر لا يمكن انكاره حتى أنه قد يستحيل علينا تقديم تعريف سوي للفكر حين نطرح الافعال من التفسير، لذلك فهو يقول أيضا «يجب أن نقنع بالقول أن المعنى الوصفي

للعلامة هو ميلها إلى التأثير في الفكر وشريطة أن يكون هذا الميل ناجما عن عملية تكيف محكمة رافقت استخدام العلامة في التواصل، وشريطة أن يظل هذا الميل ثابتا إلى درجة كبيرة، على الأقل بفعل القواعد اللغوية»⁽³⁶⁾.

ليوضح ستيفنسون لنا نظريته عن "الميل أو النزوع" disposition يقدم لنا مثال مستمد من الفيزياء التقليدية فيقول «إن في وسعنا مقارنة معنى كل كلمة بنزوع المغناطيس، ومقارنة معنى العبارة بنزوع مجموعة من المغناطيس لكل كلمة اذن معنى مستقل، أي أنها إذا استبدلت بكلمات أخرى في العبارة، فسنجد فرقا من نوع نموذجي في معنى السياق، غير أن الطريقة التي يتحقق فيها معنى الكلمة بدقة تعتمد على معنى الكلمات الأخرى المصاحبة»⁽³⁷⁾.

استكمالا لكل ما قاله سابقا وردا على الانتقادات الموجهة إليه في كون تعريفاته هي تعريفات نفسية غامضة، يلجأ ستيفنسون مرة أخرى في تحديده المعنى الوصفي أكثر إلى القواعد اللغوية التي تحدد معنى الكلمة من خلال الاطار العام للنظام الرمزي، وهذه القواعد مجرد إجراءات ثابتة تحدها الذاكرة (الحافظة) أو الجداول المكتوبة في المراجع كما يقول، فيما يتعلق بالانتقال من رمز إلى آخر بطريقة تلقائية، ومع اعترافه بأن الطريقة التي تحدد بها القواعد اللغوية معنى الكلمات مازالت مشكلة دون حل في علم النفس اللغوي، إلا أنه يقول أن للقواعد تأثيرا ما وأنها ضرورية في أي تواصل صحيح وذلك لأنها تمكننا من التمييز بين المعنى الدقيق للفظ وما يوحي به فقط، لهذا يقول «إن للكلمة معنى وصفيا رغم ان ميلها للتأثير في الفكر غير ثابت كلية بفعل القواعد اللغوية، فكل ما نحتاج إليه، ثبات إلى درجة معتبرة وينتج عن هذا الشرط المتساهل أن في وسع المرء أن يقول بإمكان امتلاك الكلمة معنى وصفي غامض، وفي هذه الحالة تخضع الكلمة إلى تغييرات... وتصبح القواعد اللغوية كافية، والسبيل إلى إزالة هذا الغموض في المعنى الوصفي هو اشتراط قواعد اضافية لاستخدام الكلمة، - لكنه يقدم لنا اعترافا آخر حيث يقول - إن هذه الإجراءات غير كافية بأي شكل لتحديد المعنى منذ البداية، لكنها تجعل المعاني المحددة بطرق أخرى أكثر ثباتا»⁽³⁸⁾، والطرق أو الإجراءات التي يشير إليها هي في الحقيقة هي تلك العمليات النفسية الخاصة بميل الكلمة عبر تاريخ استخدامها إلى أن تكون سببا أو نتيجة لعملية نفسية ما.

لتوضيح أكثر لكل ذلك يقدم لنا أيضا ستيفنسون أمثلة: فعبارة "هذا خطأ" تعني عند ستيفنسون أنا استهجن هذا "إفعل المثل أيضا"، وعبارة "يجب أن يفعل هذا" تعني "أنا استهجن تركه لهذا

الأمر افعل المثل أيضا⁽³⁹⁾، ويتمثل المعنى الوصفي Declarative في الفقرات الدلالية "أنا استهجن تركه لهذا الأمر" من العبارات السابقة، بينما يتمثل المعنى الإنفعالي في الفقرات الأمرية "افعل المثل أيضا"، وعليه فإن معنى الألفاظ والأحكام الخلقية نوع متميز ودقيق من المعنى الإنفعالي، ولكي لا يكون هذا التمييز بين هذين النوعين من المعنى أكثر من تمييز شكلي، سيحاول ستيفنسون تدعيم قسمته بفكرة القواعد اللغوية كما قلنا سابقا بحيث لا يمكن توضيح التمييز بين المعنيين في عبارته ما دون الإشارة إلى القواعد اللغوية (قواعد التركيب) التي تحكم ألفاظها من خلال نظام لغوي، بمعنى آخر أن المعنى الوصفي عنده يتحدد أكثر بالقواعد اللغوية.

هكذا يقيم ستيفنسون تمييزه بين المعنيين الوصفي والإنفعالي في دراسته للاستخدام الدينامي للغة الخلقية، وقدم لهما تعريفين إضافيين: سلوكي مصوغ في لغة المثير والاستجابة، ولغوي يعتمد على علاقة كل منهما بالقواعد والأعراف اللغوية، ويبرهن على وجود المعنى الإنفعالي بالإشارة إلى نزعة الألفاظ إلى إحداث تأثيرات من نوع معين في اتجاهات السامع ومشاعره، حيث لا تكون هذه التأثيرات ناجمة عن المعنى المعرفي للألفاظ، وإدعى أنه لا تفسير لهذه التأثيرات إلا بافتراضنا وجود نوع آخر من المعنى ذي طابع غير معرفي، وهذا النوع من المعنى هو ما يدعوه بالمعنى الإنفعالي، ويتضح من هذا الطابع النفسي لفرضيته والذي زعم أنه يتسق مع البنية التفسيرية للفكر والتحليل العلمي لعمليات الحياة النفسية.

هكذا أراد التجريبيون المنطقة أو الميتا أخلاقيون أن يوظفوا أبحاثهم على أنها الدراسة المنطقية للغة الخلقية، أي أنها متميزة عن البحث الخلقي المعياري في معناه التقليدي بل مستقلة عنه، وكل ذلك بسبب الطريق المسدود الذي انتهت إليه النظرية الوصفية التقليدية، سواء عند الفلاسفة الطبيعيين أو اللاتبيين أو حتى عند الحدسيين، حيث كان الدافع إلى البحث عن طريق جديد لرفع الغموض الذي إكتنف اللغة الخلقية، وإنشاء نظرية أكثر سوية وملاءمة من التي كانت ولهذا انصرفوا إلى صياغة المنهج اللازم للتحليل المنطقي للغة الأحكام والبراهين الخلقية، وكانت النتيجة أن انتهوا إلى التأكيد أن البحث الميتا أخلاقي مستقل منطقيا وواقعا عن الأخلاق المعيارية، لأن هذه الأخيرة في نظرهم بحث غير مشروع، وإذا أردنا استبقاء الأخلاق فإن علينا أن نغير مضمونها وأهدافها فتكون بحث منطقيا في ابستمولوجيا اللغة الخلقية، وقد رأينا سابقا كيف يؤكد آير أن «موضوع الفلسفة الخلقية ليس ما إذا كان فعل ما صواب أو خطأ بل موضوعها المتضمن في القول أن هذا الفعل صواب أو خطأ»⁽⁴⁰⁾، ونفس الشيء أكدته ستيفنسون رغم اختلافه مع آير في كيفية التحليل، فأكد

على أمرين: «الأول أن الهدف من أبحاثه توضيح معنى الألفاظ الأخلاقية كالخير والصواب والعدل والواجب وغيرها، والثاني وصف المناهج العامة التي يمكن البرهنة بها على الأحكام الأخلاقية أو تدعيمها»⁽⁴¹⁾، فيقول في ذلك «إن هذه الدراسة ترتبط بالأخلاق المعيارية (أو القيمية) بذات الطريقة التي يرتبط بها التحليل التصوري والمنهج العلمي بالعلم... و ينبغي ألا يتوقع المرء هنا أية نتائج تتصل بالسلوك الصائب أو الخاطئ، إن غرض الدراسة التحليلية أو المنهجية سواء في العلم أو في الأخلاق غير مباشر دائما، إنها تأمل بتوجيه الأفراد إلى واجباتهم مزدوين بعقول أكثر وضوحا وعادات في البحث أقل ضرا»⁽⁴²⁾، ويستكمل أيضا قائلا «إذا كنا نريد الوصول إلى فهم أكثر دقة ... فمن الواجب أن نعطي إنتباها دائما للغة الأخلاقية والعناصر المنطقية والنفسية التي تجعلها قادرة على القيام بوظائفها الخاصة»⁽⁴³⁾.

بهذا إذا كان جورج إدوارد مور يعتبر مؤسس المنهج اللغوي Linguistic في دراسة الأخلاق، لكن الأكيد أن التجريبيين المناطق سوف ينحرفون بالأخلاق عن موضوعها الأصيل وهو السلوك الإنساني إلى الاهتمام باللغة الأخلاقية، اهتموا بالتحليل الكلمات والتصورات والمفاهيم الأخلاقية لأن غايتهم ورغبتهم الملحة كما يزعمون في كشف الحقيقة وتجنب الخطأ والخلط لهذا أصرّوا على ضرورة التحليل الدقيق لمعاني الكلمات كما ترد بالفعل في العبارات الفلسفية لتحقيق الوضوح والتمييز، فهم يعترفون بضرورة التحليل كمنهج فلسفي وأنه الأداة الأنجع لحلّ المشكلات الفلسفية، وإذا كانت الأخلاق المعيارية «التي هي فرع من الفلسفة الأخلاقية التي تبحث في مضمون الأخلاقيات وغايتها وفضائلها ورذائلها ومبادئها و تبحث في الكيفية التي يمكن أن تتألف بها المتطلبات الأخلاقية أو تتصارع، كما تبحث في كيفية توضيح الصراع الأخلاقي وربما في حل هذا الصراع»⁽⁴⁴⁾ فإنها تتناقض بذلك مع الأخلاق البعدية التي تبناها أنصار التجريبية المنطقية فمعهم سيصبح «إذا كان لدراسة الأخلاق أن توجد على الإطلاق بالنسبة لهذا النوع من الفلسفة التحليلية، فإنه يتوجب على هذه الدراسة أن تكون نوعا من دراسة لما نحب وما نكره فلا نظام أخلاقي يمكن أن يكون صائبا ولا نظام أخلاقي يمكن أن يكون مخطئ وكل ما يمكن أن يكونه علم الأخلاق هو قائمة بما نحب وما نكره»⁽⁴⁵⁾، لأن عبارات الأخلاق كما يرونها هي ببساطة تعبيرات عن العاطفة أو الانفعال بنغمة أمرية، إنه في كل حالة تؤدي بالفرد - عادة - إلى قول حكم أخلاقي تكون وظيفة الكلمة الأخلاقية المناسبة هي وظيفة انفعالية أو عاطفية محض، إنها تستخدم لتعبير عن المشاعر إزاء موضوعات معينة وليس لتضع أية تأكيدات حولها، فعندهم «إن كان سنسمي الأخلاق بالأخلاق العلمية فسيكون بنفس المعنى الذي يكون به الطب

وصناعة الآلات علميين، وهو نوع من هندسة المجتمع أي أنه نشاط ينتفع بواسطته من نتائج العلم المعرفي في سبيل تحقيق الأهداف البشرية، أما هذه الأهداف ذاتها فلا تثبت صحتها المعرفة ولا العلم وإنما هي تعبر عن قرارات إرادية، وليس في وسع أي عالم أن يعفي أي شخص من مسؤولية الاستماع إلى صوت إرادته، بل إن العالم لا يستطيع أن يقدم نصيحة أخلاقية بدون الاستماع إلى صوت إرادته هو، فهو حين يقوم بمهمة المرشد الأخلاقي، يتجاوز نطاق العلم وينضم إلى أولئك الذين يشكلون المجتمع البشري تبعا لأنموذج يعتقدون أنه هو الصحيح»⁽⁴⁶⁾.

إن الفلسفة العلمية التي أراد التجريبيون المناطق إقامة لا يمكن أن تقدم توجيهات أخلاقية أو طلب اليقين في الأخلاق، لهذا فلا بد من التخلي عن الأهداف الفلسفية التقليدية، لأنه من المستحيل وضع توجيهات أخلاقية تكون لها تلك الموضوعية الملزمة التي تتصف بها الحقيقة الرياضية، أو حتى الحقيقة التجريبية، فبالنسبة لهم «يصبح بإمكان الفيلسوف العلمي النظر في الأخلاق لكن من زوايا أخرى، إلى جانب إيضاح تركيبها المنطقي، فهو أيضا لا يستطيع ولا يمكن تقديم النصح الأخلاقي ... لكنه ... عند تنفيذه لبرنامجه يبدي استعدادا لمناقشة طبيعة النصح الأخلاقي»⁽⁴⁷⁾.

لهذا يخلصون إلى أن على «الذي يريد دراسة الأخلاق ألا يطرق باب الفيلسوف وإنما ينبغي عليه أن يذهب حيثما يدور صراع حول المشكلات الأخلاقية العملية، فعليه أن يعيش وسط جماعة تتدفق حيوية بفضل التنافس بين الإرادات سواء أكانت هذه جماعة سياسية أم جماعة يؤلف بينها الاشتراك في الدرس في قاعة محاضرات واحدة، هناك سيشعر بمعنى وضع المرء لإرادته في مقابل إرادات الآخرين، وبمعنى تكييف المرء مع إرادة الجماعة ذلك لأن الأخلاق إذا كانت ممارسة لل رغبات الإرادية فهي أيضا تكييف لهذه الرغبات من خلال بيئة جماعية»⁽⁴⁸⁾.

هكذا استقرّ عندهم في النهاية أن علم الأخلاق هو علم الأحكام الأخلاقية "ميتا أخلاق" هو دراسة قضايا الأخلاق المعرفية والمنطقية والوظائف المنطقية واللغوية وتراكيب الأحكام الأخلاقية والمفاهيم وغيرها، وإذا كان قد انشغل المفكرون طويلا بإصدار الأحكام الأخلاقية (أي فلان يجب أن يفعل شيئا) أو أن يتصف بصفة ما مثل الصدق... إلخ، مع أن ممثلو علم الأحكام الأخلاقية أنفسهم كما قلنا سابقا يعتبرون أن هذه الدراسات ضرورية كشرط تمهيدي لتحليل المعايير الأخلاقية والمبادئ وسلوك الناس، إلا أنهم رأوا أن لغة الأخلاق هو الإمكانية الوحيدة لتحديد طبيعة الأخلاق، كما رأوا أن تذليل الصعوبات التي برزت في الفلسفة والأخلاق يكون بتحليل لغة العلم.

4. الانتقادات الموجهة نحو الميتا أخلاقيون:

لقد أدى تطوّر المنطق والأنظمة الشكلية الصرفة في القرن العشرين إلى تقوية الدعوة إلى البحث عن الخصائص المنطقية للمفاهيم الأخلاقية، لهذا وقف الكثير من الفلاسفة الغربيين خاصة التجريبيين المناطق كما سبق وأشرنا إليه بشكل لا مبال للغاية من الأخلاق ذاتها ومن المناقشات حول مضمونها وطبيعتها ومن تفسير سبب وجوب تحويل أفعال وأعمال الناس إلى أخلاقية وغير ذلك، ونظروا إلى الأخلاق كما لو أنها شيء فات زمانه، وإن حاول بعضهم إظهار الاهتمام بالتمييز بين ما هو خلقي وما هو غير خلقي مثلما نجد عند تشارلز ستيفنسون في مقاله "المعنى الانفعالي للتعبير الأخلاقية"، غير أنه وفي الواقع نظريتهم تلك طرحت عدّة تساؤلات وأبانت على الكثير من النقائص، خاصة غموض التعريفات التي قدموها كما ظهر لنا مع تعريفات آير أو ستيفنسون، والبراهين التي أقاموا عليها حجهم غير السوية، وأهم ما ترتب من موقفهم الوضعي هو أنه لا وجود لحقائق خلقية من أي نوع، وأنه لا وجود بالتالي سوى لأشياء القضايا في الأخلاق وهذا بدوره يجعل من المحتم علينا أن ننفي وجود منطق للأخلاق، لأن المنطق كما يوضحه فلاسفة التجريبية المنطقية هو علم معايير الاستدلال الصحيح، والاستدلال لا يتم إلا بواسطة القضايا ولذلك فإذا لم توجد قضايا حقيقية في الأخلاق فلا معنى للكلام على وجود حالات استدلالية في الأخلاق، وبالتالي للكلام على منطق خاص بالخطاب الخلقي⁽⁴⁹⁾، إن التجريبي المنطقي «يعتبر موضوع الأخلاق موضوعا من الدرجة الثانية، ومن ثم فقد تحوّل من وضع أحكام أخلاقية مطلقة إلى مهمة تقديم تعريفات للحدود الأخلاقية وتحديد أحكام القيمة، وبيان الاختلاف بين الأحكام الأخلاقية وقضايا الواقع، وأين يكمن هذا الاختلاف إذا كان موجودا»⁽⁵⁰⁾، ولم يعد يرى في الفلسفة الأخلاقية مبحثا قاصرا فقط على الفلاسفة، ولا على فيلسوف الأخلاق أن يدعي أي خبرة خاصة تميّزه.

إن تقصير التجريبي المنطقي الأخلاق على الميتا أخلاق قادته إلى النتيجة أن مفهوم القضية الخلقية ممكن أن يصير مفهوم متماسك منطقيًا، مما يعني كما تبين من خلال تحليلاتهم السابقة أن المعرفة الخلقية أمر ممكن أي أنه بإمكاننا على الأقل من حيث المبدأ أن نؤسس الأخلاق على العقل، وذلك بدوره أيضا يفسح المجال واسعا أمام قيام الأخلاق المعيارية وذلك ما يناقض موقفهم الرفض للأخلاق المعيارية، ولذلك فإن ما يؤكد التجريبيون المنطقة على أن الفلسفة الأخلاق تقتصر فقط على الميتا أخلاق مستحيل لأنه في الحقيقة لا إمكان للفصل بينهما نظرا لما بين الأخلاق المعيارية والميتا

أخلاق من تكامل، فلم ينظر الفلاسفة الكلاسيكيون مثل أفلاطون وسقراط وأرسطو على مستوى تنظيرهم الأخلاقي وكأن هناك فصلا حادا بين الأخلاق المعيارية والميتا أخلاق، بل إنهم نظروا إلى هذين النشاطين على أنهما متقاطعان ومتكاملان، فإن بحث على سبيل المثال سقراط على معنى العدالة أو معنى الفضيلة أو معنى الخير الذي يدخله فلاسفتنا التحليليون المعاصرون ضمن إطار النشاط الميتا أخلاق الخالص كان في الوقت نفسه بحثا عن معيار كلي للسلوك أي كان شأننا معياريا، وهذا الدمج في الحقيقة بين الميتا أخلاق بالأخلاق المعيارية ليس مقصورا على الفلاسفة الكلاسيكيين، فمن يتتبع فلسفة الأخلاق في العصور الوسطية والحديثة لن يجد ذلك إلا في حالات نادرة، لأن التحليل الفلسفي للحياة الخلقية وللعناصر الداخلة في تكوينها وللمفاهيم الأساسية الكامنة فيها لا يخدم أغراضا معيارية أي أغراضا تدخل ضمن إطار الأخلاق المعيارية بالذات، لذلك لا نجد في الواقع هذا الفصل الحاد بين الميتا أخلاق والأخلاق المعيارية إلا في فلسفة الأخلاق المعاصرة والفلسفة التحليلية على وجه التحديد .

بذلك يظهر لنا أن هدف التجريبيين المناطق من هذا الفصل هو في الحقيقة القضاء على الأخلاق المعيارية، وربما ما رفضوا الميتافيزيقا إلا من أجل التمهيد من أجل رفض الأخلاق المعيارية، إنهم يؤكدون أنه ما من دور للعقل والتجربة في الأخلاق، ولا يمكن تسويق المواقف الخلقية ولا يمكن تحقيق معرفة خلقية، إنهم يرفضون أن يكون المنظور الخلقى صادر عن منظور عقلاني، فليس هناك في زعمهم منظورا خلقيا واحد للجميع، وليس هناك معايير موضوعية في الأخلاق، بل هناك فقط النظرة الذاتية في طبيعة القيم الخلقية.

لهذا نجد اليوم "هناك الكثير من الفلاسفة الأخلاق يعترفون بوجود مسوغات غير ابستمولوجية، وأن هناك تمييزا جوهريا بين العقل النظري والعقل العملي ولذلك ظهرت "الدعوة إلى العودة إلى كانط..." مثلا، ما معناه عودة الإعتقاد بأن القضايا الإبستمولوجيا لا تجد مكانها إلا ضمن إطار نظرية العقل النظري مثل رولز J.Rawls، وكورت باير K.Baier، وديفيد جوتيه D.Gauthier... حيث يؤكدون جميعا أنه من المناسب أن نطرح أسئلة حول ما الذي يشكل دليلا جيّدا أو قويا على صحة اعتقاد ما، ولكن إذا افترضنا أن موضوع التسويغ العقلي هو فعل ما قمنا أو غاية ما اخترنا تحقيقها أو نمط حياتي معين تبنيناه، فعندها لا تكون مشكلتنا في المقام الأول مشكلة ابستمولوجية، أي إننا لا نكون مدعويين في هذه الحالة إلى أن نبين ما إذا كان في حوزتنا دليل جيّد أو قويّ على أن ما قمنا به من الأفعال أو ما اقترحناه أو تبنيناه من غايات أو أنماط حياتية هو الأمر الصحيح فمفهوم الدليل لا يبدوا

أنه قابل للتطبيق إلا في الحالات التي نكون مدعويين فيها لأن نعرف ما إذا كان في حوزتنا ما يسوغ اعتقادنا بأن أمراً حصل أو سيحصل أو محتمل الحصول، ولكن عندما يكون موضوع التسويغ فعلاً من الأفعال أو اختياراً من الاختيارات، فإن ما نريد أن نعرفه هو ما إذا كان ما حصل (أي إذا كان ما فعلناه أو اخترناه) هو الشيء المناسب وما هو مناسب أو غير مناسب في هذه الحالة هو كذلك من منظور عملي وليس من منظور نظري، لقد أصبح مع هؤلاء ينظر إلى الأخلاق على «أنها منظومة من القواعد والمعايير المتعلقة بالسلوك، وبالتالي جعل مشكلة تسويغ الأخلاق عقلياً مشكلة تنشأ على مستوى العقل العملي لا العقل النظري، لهذا فالسؤال المتعلق بما إذا كان ثمة مسوغ عقلي للقواعد والمعايير الأخلاقية هو في الواقع سؤال عما إذا كان ضبط سلوك البشر بواسطة هذه القواعد والمعايير هو الشيء المناسب لقيام الأخلاق بوظيفتها الاجتماعية، فمن الواضح هنا أن وجود مسوغ عقلي أو موضوعي لتبني منظومة معينة من القواعد والمعايير الأخلاقية أمر مستقل كلياً عن أي افتراض أنطولوجي كالذي تنطوي عليه النظرية الواقعية الخلقية»⁽⁵¹⁾، إنه لا يمكن الاكتفاء باللجوء إلى العقل النظري في المسائل ذات العلاقة بتسويغ الأحكام الخلقية ف عاجلاً أو آجلاً سنجد أنفسنا مدفوعين باتجاه العقل العملي وبعيدا عن الاعتبارات النظرية والإبستمائية.

بذلك يتبين لنا أن السؤال الأهم على مستوى تسويغ الأحكام الخلقية هو لا شك السؤال العملي، لماذا ينبغي أن نفعل كذا وكذا، أو أن نستنكف عن فعل كذا وكذا؟، ولا يكفي أن نقول هنا على افتراض أن بإمكاننا أن نقول ذلك، إن وجوب فعل كذا وكذا هو واقعة خلقية أو أن حكمنا على كذا وكذا بأنه واجب هو حكم صادق خلقياً، فالسؤال الأساسية هنا ليست مسألة وجودنا في الوضع الإبستمائي المناسب إزاء الحكم الخلقى، كذا وكذا حيازتنا على اعتقاد خلقى صادق أو اعتقاد خلقى صادق ومسوغ بأدلة العقل النظري، إنها بالأحرى مسألة من نوع آخر، إنها في النهاية التحليل مسألة متعلقة بما إذا كان لدى الفرد حافز عقلي للقيام بالفعل الذي يشكل موضوع الحكم الخلقى.

إن مسألة تزويد الأخلاق بأساس عقلي وموضوعي شأنها من شؤون العقل العملي وأن التمييز بين الاعتبارات الصحيحة والاعتبارات غير الصحيحة من منظور العقل العملي، والحقيقة أن الأحكام الخلقية تستهدف بصورة أساسية ليس إثبات وقائع في العالم الموضوعي بل فرض التزامات عملية من نوع ما، لذلك يكون أن تجريدنا الأخلاق من أية أنطولوجيا لا يعني تجريد الأخلاق من أي أساس عقلاني. ورفض وجود مبادئ مطلقة في الأخلاق لا يعني عدم وجود معايير عقلية موضوعية ضرورية

للوصول إلى معرفة خلقية، إنه يعني فقط أنه ما من مبدأ جوهري في الأخلاق مهما كان مضمونه إلا وهو قابل للتعديل وأن القيم هي خلق الإنسان على مستوى الممارسة الخلقية، إنها المبادئ التي يفترض أن تحدّد ما معنى أن تكون ممارسة من النوع الخلقى، وليس من نوع آخر، ما معنى أن ننظر إلى الأمور من وجهة نظر خلقية، وأن نتصرف ونقوم بأفعال نابعة من اعتبارات خلقية.

مختصر القول أن هذه النظرية أثارت ومازالت تثير الكثير من الاعتراضات وعدم الرضا، ولقد تفرعت وتنوّعت الشكاوى التي ظهرت ضدها أهمها أنها تعاملت مع توافه الأمور كما افتقرت في معظمها إلى البحث الجاد في مفهوم الحياة وفي الطباع والفضائل، ولذلك وعلى الرغم من انتشار هذه النظريات العاطفية في الأخلاق وذيوعها اليوم أكثر فأكثر إلا أنها لم تول أي اهتمام لمعنى العواطف في حدّ ذاتها أو لتمييزها على المستوى الفردي.

خاتمة:

في النهاية يظهر أن القول بأن أسباب عدم الاقتناع بأن القضايا والاهتمامات ذات القيمة قد استبعدت بصورة مبررة من البحث التحليلي ووهنت نسبياً هذه الأيام فلمبررات قوية في مجملها وأهمها أن العلم الذي يدرّس في الجامعات تحت مسمى الفلسفة الأخلاقية قد توسّع في اهتماماته في ضوء هذه التطورات إلى حدّ بعيد، ولئن يكن من العسير على الباحث المنطقي أن ينكر أهمية تلك الدراسات اللغوية التي اضطلع بها رجال المدرسة الوضعية المنطقية من علماء الأخلاق خاصة، إلا أن أحدا لا يتصور أن تقضي أمثال هذه الدراسات اللغوية على صميم "المشكلات الخلقية" بوصفها إشكالا حياً يعيشه، موجود تاريخي لا يكاد يكفّ عن التساؤل "ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟... فليس في استطاعة الأبحاث المنطقية التي يجريها أمثال هؤلاء الفلاسفة على لغة الأخلاق أن تقضي بجرّة قلم على المشكلة الخلقية التقليدية بكل ما تنطوي عليه من جدية وخطورة وقلق وجودي، ولهذا يؤكد مثلاً زكريا إبراهيم قائلاً «ما دامت الأخلاق وصفاً حياً شاملاً للخبرة البشرية في مجموعها فستظل المشكلة الخلقية إحدى المشكلات الفلسفية الهامة التي تورق بال فيلسوف بوصفه إنساناً تاريخياً حياً في مجتمع، ويعاني الكثير من الخبرات الخلقية ويجد نفسه ملزماً بتحقيق مصيره»⁽⁵²⁾، ولذلك في الأخير ما لبث أن حاول الكثير من التجريبيين المناطق أنفسهم وضع كل واحد منهم نسق خلقي يضم اعترافاً بالقيمة وأحكامها بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق، وخاصة كما قلنا سابقاً يبدو أن تطبيق

منهج التحليل اللغوي والمنطقي على مشكلات القيمة وخاصة ما يتعلق منها بالأخلاق لم يأت بنتائج جديدة فقد بقيت وما زالت نفس المشكلات الأخلاقية تطرح.

الإحالات والهوامش

1. الفلسفة التحليلية: حركة معاصرة تتميز عن الحركات والاتجاهات الفلسفية الأخرى المعاصرة، تتكون من اتجاهات مختلفة: من الذرية المنطقية والتجريبية المنطقية وفلسفة التحليل العلاجي، لديها نقاط اختلاف نتجت خاصة عن اختلاف مواقفها إزاء اللغة الميتافيزيقيا والتحليل، ولكن أيضا لديها نقاط مشتركة والذي على أساسها تندرج كل تلك الاتجاهات تحت لواء حركة التحليل المعاصر أهمها أنهم يشتركون في اهتمامهم بالمشكلات الجزئية أو الصغيرة في الفلسفة، إلى جانب اهتمامهم الشديد بالمسائل المعرفية ومن زاوية تجريبية، واهتمامهم الشديد باللغة.
2. التجريبية المنطقية: تعد أشهر اتجاهات الفلسفة التحليلية جميعا، وترجع في بداياتها الأولى إلى ما يسمى بحلقة فيينا Vienne Circle، وهي حلقة ضمت مجموعة من الفلاسفة والرياضيين انضوت تحت لواء "موريس شليك" الذي كان أستاذا في جامعة فيينا وقد كان أعضاؤها المؤسسون هم فايسمان Waisman، وكارناب R.Carnap، ونويراث Neurath، وفايجل Feigl، ومانجر Menger... إلخ، ويرجع تاريخ تأسيس الحلقة إلى عام 1922م.
3. Laland.M; *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, 7me éd, paris, PuF, 1956, p54.
4. تدهوند رتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج2 (من ط إلى ي)، تر نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير الجماهيرية الليبية، دار دبغ، 2003، ص. 854.
5. أحمد عبد الحليم عطية، *القيم في الفكر الغربي المعاصر*، دار الثقافة العربية، 2008، ص. 42.
6. المرجع نفسه، ص. ص. 26، 25.
7. محمد مدين، جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986، ص. ص. 9، 8.
8. السيمانطيقا: (علم الدلالة) يعالج تعابير لغة ما بالإحالة إلى صورها ومدلولاتها أو معانيها من دون السماح لتسرّب عناصر الميتافيزيقا، فعلم الدلالة هو نسق من القواعد تتم صياغته بميتالغة تحيل إلى لغة موضوع، أي تحدد الشرط الضروري والكايفي لصدقها.
9. زكريا إبراهيم، *المشكلة الأخلاقية*، مكتبة مصر، الفجالة، 1969، ص. 8.
10. ألفريد جولس أيار Ayer. A. J (1910 - 1989) فيلسوف بريطاني أستاذ المنطق في أكسفورد، الممثل الرئيسي للتجريبية المنطقية في أوروبا الغربية، وبالصبط في بريطانيا.
11. منذر الكوثر، منذر الكوثر: فلسفة التحليل والبحث عن المعنى (الوضعية المنطقية عند أيار)، دار الحكمة، لندن، ط1، 2004، ص. 284.
12. ستيفنسون تشارلز ليزلي C.L.Stevenson (1908 - 1979) الفيلسوف الأمريكي المعروف في منتصف القرن العشرين بأعماله الرائدة في مجال علم ميتا - أخلاق (دراسة العلاقات بين اللغة الأخلاقية و الفكر و الواقع و المعرفة)، وهو شخصية مركزية جنبا إلى جنب مع أيار في تطوير الإنفعالية.
13. Stevenson. C.J., *Ethics and Language*, New Haven, yale University Press, 1944, , p1.
14. إبراهيم زكريا، *المشكلة الأخلاقية*، ص. 8.
15. عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 1990، ص. 24.
16. المرجع نفسه، ص. 28.
17. المرجع نفسه، ص. 28.
18. Ayer, A.j. *Langage, Truth and Logic*, victor Gollancz Ltd, London, 1956, p.107.
19. Ayer, A.J, *Philosophical Essays*, Macmillan, London, 1963, p.p.130-133.

20. Ibid, p. 241 .
21. Ayer, A, j. "Langage, Truth and Logic, p.p.103-106.
22. Ibid, p.p.42-140.
23. Ibid, p.103.
24. Ibid, p.107.
25. Ibid, p .110.
26. Ibid, p.p. 42-69-70.
27. Ibid, p.p. 102-103.
28. Ibid, p.p.104-105.
29. Ibid, p.p.107-108.
30. Ibid, p.108.
31. Ayer, A.J, Philosophical Essays, p.p.235.
32. Charles Stevenson, Ethics and Language, pp219-336.
33. Stevenson Charles, The Emotive Meaning of Ethical Terms, In Logical Positivisme, ed A.J .Ayer, New York, the Free Press,1959, p.p. 272-274.
34. Charles Stevenson, Ethics and Language, p.p.54-65.
35. Ibid, p.p .67-70.
36. Ibid, p.p. 62-63-67-70.
37. Ibid, p.66.
38. Ibid, p.71.
39. Ibid, p.21.
40. Ayer, A.J, Philosophical Essays, p.p.235.
41. Charles Stevenson, Ethics and Language, p.1.
42. Ibid, p. 1.
43. Ibid, p.37.
44. أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة، في القرن الواحد والعشرين، تر مصطفى محمود محمد، عالم المعرفة، العدد 301، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004، ص. 91.
45. ريشنباخ هانز، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1979، ص. 279.
46. McGhynn, J.V. and Toner J.J., Modern Ethical theories, Milwaukee.U.S.A, 1963, p. 86.
47. ريشنباخ، المرجع السابق، ص. 275.
48. المرجع نفسه، ص. 259.
49. عادل ضاهر، المرجع السابق، ص. 28.
50. ألفريد جونس آير، الفلسفة في القرن العشرين، تر بهاء درويش، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية، 2006، ص. 84.
51. المرجع نفسه، ص. 372.
52. زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص. 9.