الأخلاق و اللاهوت من وجهة نظر الوضعية المنطقية
(ألفرد جولس آير *A.J.Ayer* نموذجا)

الأستاذ: أحمد راقع
المركز الجامعي – نور البشير– البيض.

مقدمة لا بد منها:

الوضعية المنطقية اسم أطلق عام 1931 عن الحركة الفلسفية المنبثقة عن حلقة فيينا، كما تسمى أيضا بالتجريبية المنطقية Logical Empiricism والتجريبية العلمية Scientific Empiricism والوضعية المنطقية الجديدة Logical new Positivism . وعلى الرغم من تعدد التسميات فإن جذور الوضعية المنطقية – سنبقى نتعامل مع هذه التسمية فقط – تمتد في تاريخ الفلسفة لتصل إلى فلاسفة كأوغست كونت (1798-1857) وديفيد هيوم (1711-1776)، وأرنست ماخ (1838-1916) وغيرهم [1]. وقد ضمت هذه الحلقة مجموعة كبيرة من الباحثين في مختلف فروع العلم والفلسفة فمنهم الرياضي والفيزيائي وعالم الاجتماع وعالم الاقتصاد ....، يجمعهم: <<فهم علمي للعالم >> [2] يقوم على استبعاد الميتافيزيقا من كل فرع من فروع المعرفة يراد له أن يكون علما، متأثرين بظهور المنطق الجديد الذي وضع أسسه فريجه (1848-1925) وطوره راسل (1872-1970) ووايتهد (1861-1947)، وقد أشار موريس شليك(1882-1636) وهو الرجل الأول في الوضعية المنطقية إلى أهمية المنطق الجديد الذي وجد في الأصل لمعالجة المشاكل الخاصة بالرياضيات وفي الوقت نفسه يمكن الرجوع إليه لحل المشكلات الفلسفية التقليدية.[3]

وكثيرا ما يتخذ المؤرخون للوضعية كتاب **أصول الرياضيات** الذي ألفه راسل و وايتهد نقطة بدء لتاريخ هذا الاتجاه، إذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضيات وردها إلى مبادئ منطقية وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل

قوانين المنطق والرياضيات.[4] وعلى العموم فمنطقهم من الناحية التاريخية هو منطق فريجه وبولزانو(1718-1848)وبرنتانو(1838-1917) ومورغان(1806-1871) وجورج بول(1815-1864) وبيانو(1858-1932) وجورج مور(1873-1958)، إلا أن التأثير القوي والمباشر والذي لا يختلف حوله اثنان كان من أبرز فلاسفة الفترة المعاصرة وهو لودفيج فيتجنشتاين(1889-1957) الذي لم ينتم إلى الحلقة إلا انه كانت له لقاءات مع أعضائها.[5] وكان لمؤلفه: **رسالة منطقية فلسفية tractatus –logico philosophicus** الذي ظهر عام 1922 وكتب مقدمته راسل، الأثر البالغ على فلاسفة هذا الاتجاه واعتبر عند المؤرخين الأساس الذي التقت عنده حلقة فيينا التي صدرت منها الوضعية المنطقية.[6]

وكان الظهور الفعلي للمدرسة مع شليك الذي كان يقود حلقة البحث في حلقة فيينا؛ وتزامن هذا مع ظهور كتيب لها يعرض برنامجها بعنوان: **حلقة فيينا، النظرة العلمية للعالم**. ثم بدأت **مجلة المعرفة** في الظهور في العام التالي، وحلت محلها في عام 1931 **مجلة العلم الموحد**. وقد تعاقبت مؤتمرات للمدرسة الواحد منها بعد الآخر كما يلي: براغ 1929 – 1934، كونجزبرج 1930،باريس 1935-1937، كوبنهاجن 1936، كامبردج(بريطانيا)1938، كامبردج(الو.م.أ)1939.[7]

كما أصدرت الجماعة سلسلة من الكتب بإشراف شليك وفيليب فرانك (1884-1966) باسم **كتابات عن النظرة العلمية**، وساهم شليك بكتاب: **أسئلة في علم الأخلاق**، وساهم فيليب فرانك بكتاب: **عن قانون السببية وحدوده**، وساهم رودولف كارناب(1891-1970) بكتاب: **البناء المنطقي للغة**، وساهم اوتو نويراث (1882-1945) بكتاب في علم الاجتماع. [8]

ويعدُّ الفيلسوف البريطاني ألفرد جولس آير الممثل الرئيسي للوضعية المنطقية في أوربا الغربية، وبالضبط في بريطانيا، تعلم في آيتون وأكسفورد، ثم سافر في عام

1932 إلى فيينا حيث درس في حلقتها وكان على اتصال مباشر مع فلاسفتها، حيث كانت في أوج نشاطها. من أهم أفكاره هي تقسيمه للجُمل إلى ثلاثة أنواع:

– الجمل التي تقبل التحقق التجريبي، وهي جمل ذات معنى، وإلى هذا النوع تنتمي الجمل العلمية.

– الجمل التي تقبل لا التحقق التجريبي، وهي جمل لها معنى، وإلى هذا النوع تنتمي جمل الرياضيات، وتسمى الجمل التحليلية.

–الجمل الدينية والجمل الميتافيزيقية، وهي جمل لا معنى لها، لأنها لا تنتمي إلى أحد النوعين السابقين.

في الفترة الاخيرة من حياته، عدّل آير كثيرا من أفكاره الوضعية المتطرفة، إلا أنه لم يتخلَّ عنها نهائيا. من أشهر مؤلفاته:–اللغة الصدق والمنطق 1936،–مشكلة المعرفة1956،–الوضعية المنطقية (مجموعة مقالات).[9]

وبالرغم من أن حركة الوضعية المنطقية كانت تزداد قوة خلال الثلاثينات، كانت حلقة فيينا قد بدأت تتفكك نتيجة للمد النازي الذي توسع في أوربا آنذاك، وبهذا بدأت الوضعية المنطقية المتمركزة حول حلقة فيينا تذوب في حركة الوضعية العلمية العالمية. [10]

إذا كان ما سبق تعريف موجز بالوضعية المنطقية في سياق تاريخي فلسفي، فان أهم المبادئ التي قامت عليها هذه المدرسة هي كالآتي:

1– مبدأ التحقق(التحقيق)؛ وأساسه أن معنى جملة هو طريقة التحقق منها وهذا ما يؤدي إلى التمييز بين المعنى واللامعنى، أو بين العلم والعلم الزائف.

2– الرفض التام للميتافيزيقا والفلسفة التأملية انطلاقا من التحليل اللغوي والمنطقي، ليس لان عباراتها خاطئة بل لأنها خالية من المعنى.

3- الدعوة إلى رد وتوحيد جميع العلوم إلى نظام واحد وعلم واحد هو الفيزياء، ولا وجود لأهمية للتفرقة بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية.

4- تبني النظرة القائلة بأن حقائق المنطق والرياضيات حقائق تحليلية وهي تحصيل حاصل، نقبلها دون تجريب. (11)

الأخلاق من وجهة نظر الوضعيين المنطقيين:

من المتعارف عليه أن الوضعية المنطقية اتخذت موقفا معينا من قضايا الفلسفة -كما سبق وان أشرنا- وذلك تحت تأثير تبنيها لمبدأ التحقق، حيث قسمت القضايا إلى نوعين أساسيين:

- النوع الأول: قضايا المنطق والرياضيات وهي قضايا تتصف بأنها تحصيل حاصل. أو بصفة عامة يمكن القول بان هذه القضايا تحليلية تستمد صدقها من العقل والنسق الذي تخضع له، ومن ثم فنحن لا نكشف صدق أو كذب هذه القضايا عن طريق الرجوع إلى الخبرة الخارجية.

— النوع الثاني: قضايا العلوم الطبيعية وهي قضايا متصلة بالخبرة ومستمدة منها، ويتوقف صدقها على الخبرة(التجربة) مستمدين هذه الفكرة من رسالة فيتجنشتاين. وهذا التمييز الذي تضعه الوضعية المنطقية تشير فيه إلى أن القضايا من هذين النوعين هي موضع اهتمام العلماء. ولقد وصفت الوضعية المنطقية قضايا الفلسفة بأنها غير قابلة للتحقيق كقضايا العلوم الطبيعية وهي مختلفة أيضا عن قضايا النوع الأول، ومن ثم فإنه ينبغي رفضها لأنها لا تشمل علما. وبهذا استبعدت قضايا الفلسفة التأملية ورفضتها رفضا تاما. (12)

أما علم الأخلاق وعلم الجمال في رأي الوضعية المنطقية يختلفان عن الفلسفة لأنها وجدانيان انفعاليان وشعوريان، وهما ليسا بالعلوم الطبيعية أو الصورية. ويمكن رد الاتجاه الوضعاني في فهم علم الأخلاق وعلم الجمال بصورة مباشرة إلى جورج إدوارد مور الذي اعتبر الخير مقولة أخلاقية غير قابلة للتحديد، ومن ثم هي

مجرد مقولة انفعالية أو وجدانية. وقد تبنى هذه الفكرة–مع وجود اختلاف في بعض الجزئيات– أهم فيلسوفين في الوضعية المنطقية وهما شليك وكارناب. (13)

فشليك يرى أن الفلسفة الحديثة تشير وبإلحاح إلى فكرة مفادها إن الأخلاق بوصفها علما معياريا تختلف وبشكل أساسي عن العلوم الواقعية، لأنها –أي الأخلاق– تطرح أسئلة لا تهتم بالوقائع وتفسيرها، من قبيل: متى يحكم عن هذا الشخص بأنه خيّر؟ وإنما تهتم بمواضيع تميل إلى التجريد، مثل: ما هو الذي ينبغي تقييمه؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى ؛يرفض شليك هذه المقارنة بين الأخلاق والعلوم الواقعية، لان الأخلاق —حسبه– مهما تظاهرت ببحثها وتفسيرها للماهيات القصوى —كما تدّعي–إلا أنها في جميع الأحوال، تكتفي بتقديم تفسيرات فرضية لوقائع ماثلة أمام الفيلسوف الأخلاقي، وبالتالي الارتباط دائما بالواقع، وينتهي هذا الارتباط بالواقع إلى جعل المشكلة الأخلاقية مشكلة سيكولوجية في أصلها. (14)

بينما كارناب، يبدو أكثر تطرفا، ويرفض جعل مبحث الأخلاق مبحثا ذا معنى، بردّه أو مطابقته بعلم النفس، وبالتالي يكون علما تجريبيا بنسبة معينة، وإنما يَقْصُرُه على كونه استخدام انفعالي للغة، يُعَبّـرُّ من خلاله على الاستحسان أو الاستهجان، ويظل هذا الاستخدام للغة يهدف إلى التأثير على سلوك الأفراد الآخرين. وسواء أكانت اللغة انفعالية أو إرشادية (تأثيرية)، فهي في الحالتين لا يمكن أن تصف وقائع فعلية، وبالتالي هذه القضايا اللغوية(انفعالية أو إرشادية) لا يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب، وعليه فهي بلا معنى، وهي في الأخير قضايا ميتافيزيقية. فالعبارة–على سبيل المثال لا الحصر–:"القتلُ شرٌّ" إذا تم إخضاعها للتحليل المنطقي للغة، لا يمكن رَدُّها إلى عبارة أولية، أو ما تسمى: عبارة البروتوكول ولا يمكن أن تستنبط منها أية قضية تدور حول خبرات مستقبلية، ومن ثَمَّ هي غير قابلة للتحقيق، ولا معنى لها، والشيء نفسه يصدق على القضايا القِيميّة الأخرى.(15)

آير ألفرد جولس وموقفه من الأخلاق:

لقد جاء موقف آير من الأخلاق في سياق الموقف العام للوضعية المنطقية القائل بمهمة جديدة للفلسفة والقائل أيضا بمبدأ التحقق التجريبي كأساس وحيد لاكتساب المعنى، و لقد طبق آير هذين المبدأين على علم الأخلاق وكانت أفكاره كالتالي: إجمالا؛ يرى آير أن النظام أو النسق الأخلاقي كما يقدمه الفلاسفة الأخلاقيون غير متجانس ليس لاحتوائه أفكارا ميتافيزيقية فقط، بل يتعدى الأمر ذلك لوجود اختلافات جذرية في النسق في حد ذاته، فقد ميز آير بين أربع فروع (فئات) رئيسية في ما يكتب في علم الأخلاق:

1- تقديم تعاريف للمصطلحات الأخلاقية وتبيان لمشروعية هذه المصطلحات.
2- اقتراحات وصفية للظواهر الأخلاقية.
3- الحث على الفضيلة الأخلاقية.
4- الحكم على الأفعال الأخلاقية.

وحسب آير فالتمييز بين هذه الأجزاء واضح وجلي، ولكنه للأسف مهمل أو يتم تجاهله من قبل الفلاسفة الأخلاقيين الذين يكتبون في هذا المجال بصفة الإجمال لا التفصيل. وكنتيجة لهذا – في الغالب- من الصعب جدا أن نقول عنهم – أي الفلاسفة الأخلاقيين أنهم في أبحاثهم يسعون لاكتشاف أو إثبات شيء معين. (16)

أما تفصيلا؛ فحسب آير لو جاز لنا أن نسمي <<**فلسفة أخلاقية**>> فستكون هي الفئة الأولى المتعلقة بالمصطلحات الأخلاقية تعريفا ومشروعية، أما الفئة الثانية فيمكن وضعها في علم الاجتماع أو علم النفس. وأما الفئة الثالثة فلا تنتمي إلى أي صنف من العلوم. والفئة الأخيرة فلا يمكن تصنيفها في أي مجال كان.(17)

إن عبارات الأخلاق هي ببساطة بلا معنى، لأنها لا تصف أية حالة واقعية، إذ أنه ليس من فرق في المعنى بين عبارتي: <<لقد سرقت النقود>> و<<لقد ارتكبت خطأ بسرقتك النقود>> حسب آير فإن الجملة: <<لقد ارتكبت خطأ >> لا تضيف

شيئا لمعنى العبارة البسيطة، وكل ما تؤديه هو أنها تظهر شعور الاستنكار وهذا الشعور ليس له معنى.[18]

كما أن الأسئلة الأخلاقية المتداولة التي تنشد وتهدف إلى: **ما يجب أن يكون** ليست لها صلة بالواقع والمصطلحات الواردة هنا مثل الحق، الخير... مصطلحات لها قيمة، ولكن لا بد لها أن تترجم في مظاهر وتعبيرات تجريبية واقعية حتى تكتسب معنى.[19]

وعلى العموم فالفلسفة الأخلاقية إنما هي تحليل للعبارات التي تحتوي في العادة على مصطلحات ذات دلالة خلقية، مثل: الحق، الخير، الواجب، ... وإذا كانت هذه العبارات تعبر عن قضايا حقيقية فإنها يجب أن تتألف من تحصيل حاصل أو من عبارات تعبر عن واقع تجريبي، والخيار الأول غير مطروح لأنه يتعلق بقضايا الرياضيات والمنطق، ولنفي الخيار الثاني طبق آير مبدأ التحقق فوجد أن عبارات علم الأخلاق غير قابلة للتطبيق ما لم يتم التحقق منها ولهذا لا يمكن عدها قضايا حقيقية [20] .لقد انتهى آير إلى الشك في كون دراسة الفلسفة الخلقية عموما ذات أثر ملحوظ على سلوك الناس ،وهذا ما قد نثبته بدراسة فئة من الناس بملاحظة سلوكهم القبلي والبعدي. فقد لا يحدث تغير في السلوك. وإن حدث –فرضا–فليس بالضرورة مردُّهُ الدراسة الأخلاقية فقد يكون ناتجا عن التغير في المعتقدات الفلسفية أو غيرها من العوامل.[21] وإلى القول بأن المفاهيم الأساسية لعلم الأخلاق غير قابلة للتحليل طالما أنه ليس ثمة معيار يمكن للمرء بموجبه أن يختبر مشروعية الأحكام التي تظهر فيها تلك المفاهيم، والسبب في كون هذه المفاهيم غير قابلة للتحليل هو أنها مجرد مفاهيم زائفة أو أشباه مفاهيم – متأثرا هنا بكارناب في مقاله استبعاد الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة – فحضور رمز من رموز الأخلاق في قضية ما لا يضيف شيئا إلى فحواه الواقعي. وما الأحكام الأخلاقية إلا تعبيرات عن المشاعر، ولا يمكن إيجاد طريقة لتقرير مشروعية نظام أخلاقي ما، وبالتالي ليس ثمة أهمية وقيمة من التساؤل

عما إذا كان نظام من هذا القبيل صحيحا. [22] إن أحكام القيمة وشتى الأحكام التي تنص على واجبات هي أقوال تعبر عن مشاعر المتكلم، وهي لا تخضع لأي نمط تجريبي ولا تقبل التعريف بلغة الواقع، لأن الغالبية العظمى منها ما هي إلا عبارات معيارية يراد لها الإطلاق والجوهرية.[23]

ورغم إصرار آير على موقفه الوضعي في رفض الأحكام المعيارية وفي اعتبار القضايا الأخلاقية انفعالية لا وصفية، إلا أنه اعترف صراحة بأن تفسير الأحكام الأخلاقية على أنها مجرد تعبيرات عن انفعالات من الاستحسان والاستهجان ضرب من التبسيط الذي لا يخلو من تشويه، كما توصل إلى أن دراسته للأحكام الأخلاقية وما توصل إليه من نتائج في هذا المجال يخدم الحقيقة حتى وإن لم يكن ينطوي على أية منفعة.[24]

من خلال ما سبق –رغم اختصاره– يمكن القول أن الوضعية المنطقية ممثلة في آير تنظر إلى الأحكام الأخلاقية نظرة مختلفة عن أحكام العلوم الأخرى، فبينما سائر العلوم التي اعترفت بها الوضعية المنطقية يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، نجد أن الأحكام الأخلاقية من وجهة نظرهم لا توصف بالصدق أو الكذب لأنها تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر إنسانية ويترتب عن هذا مجموعة من النتائج الهامة [25]:

1- إذا لم يكن بإمكاننا الحكم بالصدق أو الكذب على الأحكام الأخلاقية فإننا لا يمكن أن نصنفها ضمن العلوم، إلا أن بعض وجهات النظر الأخلاقية مقبولة لأن بعض عباراتها لها فائدة تتمثل في إثارة المشاعر والتحفيز على الفعل.

2- إن علم الأخلاق تحول عند الوضعية المنطقية إلى ما يمكن أن نطلق عنه ما وراء الأخلاق Meta-Ethics، حيث نظر إلى علم الأخلاق على أنه علم الواجب وهذا ما دفعهم إلى اعتبار هذا العلم خال من

الدلالة المعرفية، والسبب في هذا أنه لا يتحدث عما هو قائم فعلا، وإنما لغة الحديث في هذا العلم تدور حول ما يجب أن يكون.

3- علم الأخلاق عند الوضعية المنطقية لا يتصل بالوقائع Facts ؛ فهو معياري ولا يتصف بالعلمية مطلقا، وحسب آير أنه طالما هو متصف بهذه الصفة فإن مهمته تنحصر في تحليل كيف تستعمل المصطلحات الأخلاقية، لا في توضيحها علميا، كما أنه لما كانت الأحكام المعيارية من الاستحالة أن تصبح أحكاما حول الوقائع، فإنها ليست صادقة أو كاذبة.

4- لا يمكن وصف نظرية بالصحة وغيرها بالفساد، وإنما توصف جميعها بأنها صحيحة، وفي هذه الحالة يحق للفرد أن يسلك وفق ما يرى، ومن ثم لا يمكن لأي إنسان أن يصف سلوكه بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي. فعلم الأخلاق أحكامه نسبية، وبهذا فالوضعية المنطقية تبنت الفكرة نفسها التي نادت بها السفسطائية في الفكر اليوناني.

آير و اللاهوت:

لقد طبق آير أفكار الوضعية المنطقية على مسائل الدين بجرأة ووضوح، فبعد أن دعا إلى استبعاد الميتافيزيقا من الفلسفة، ها هو ليبين أن المعرفة الدينية يجب أن يتم إقصاؤها بطريقة مشابهة، فيرى أن ذكر مصطلح الإله يقودنا إلى مسألة إمكانية المعرفة الدينية، وهذا الاحتمال قد تم استبعاده في إطار استبعاد الميتافيزيقا، كما أن استنتاج وجود الإله يجب أن يكون برهانيا كي يكون يقينيا. أما قولنا أن استنتاجه يكون بالبداهة فهذا الأمر غير منطقي، والسعي لإقناعنا بهذا الأمر مجرد حشو و أطناب وهو يؤدي في النهاية إلى عدم إمكانية إثبات وجود الإله.[26]

وقضية وجود الإله لا يمكن البرهنة عنها بصورة حاسمة لان المناقشة سوف تستند على مقدمة تجريبية، وليس ثمة مقدمة تجريبية، ولا يمكن بيان وجود الإله حتى كمسالة احتمالية، إذ أن المرء إذا أخذ وجود الإله على انه فرض تجريبي، فان ذلك يعني إمكانية استنتاج قضايا تجريبية أخرى من هذا الافتراض ، الأمر الذي هو ليس واقع الحال في قضيتنا. ومن ثم فان المناقشات التي تدور في حدود التجربة الدينية أو في التصوف غير مشروعة لان الصوفي لا يجعل من موضوع تجربته موضوعا يمكن فهمه. وبسبب هذه العيوب فان البراهين على وجود الإله لا يمكن آن تكون ذات معنى ولا يمكن التثبت منها.(27)

وقد قال بهذا آير؛ إذ ليست هناك وسيلة لإثبات وجود الإله –كالإله في المسيحية مثلا–و الانتظام في الطبيعة ليس دليلا كافيا على ذلك، لأنها مجرد متواليات تحدث في الطبيعة وفق قوانين فيزيائية، وإذا قلنا: الإله موجود فنحن جعلنا بالإمكان الحكم على كلام ميتافيزيقي بالصدق أو الكذب، وهذا غير صحيح لأنه كلام خال من المعنى. (28)

وبالعودة إلى الحديث عن الانتظام في الظواهر الطبيعية لا نرى سببا منطقيا – يقول آير– للعداء بين ما يسمى الدين و العلم الطبيعي، وكل ما في الأمر أن العلم يسعى لإزالة الرهبة و الشعور بالعالم الغريب العلوي (العالم الديني)، كما يسعى لإقناعنا أن الظواهر في الطبيعة تسير وفق مسار تتحكم فيه القوانين لا القوى الغيبية. (29)

ويصل آير في الأخير أن ما تعلق بالأخلاق أو اللاهوت هو أمر نفسي أكثر منه شيء أخر فالقول بالخبرة الدينية لإقناعنا بمصطلحات من قبيل: الخلود، الروح، ... هو أمر نفسي يسعى صاحبه لإقناعنا به بعدما اقتنع هو به، والحقيقة أننا مادمنا لا نستطيع التحقق من ذلك تجريبيا فنحن نخادع أنفسنا، ونحن على يقين أن الفلاسفة الأخلاقيين واللاهوتيين وكتبهم المملوءة بما يسمى الحقيقة

الأخلاقية والمعرفة الحدسية الدينية تواليا هي حالات شعورية نفسية يهدفون من خلالها إلى وضع مقترحاتهم ضمن العلوم، ولكنهم لا يستطيعون ذلك ما دمنا لا نستطيع التحقق من ذلك تجريبيا. (30)

وما يمكن أن نختم به حديثنا هذا إن الوضعية المنطقية رفعت من شأن الخبرة و مبدأ التحقق بصورة كبيرة، وقد جاءت الأفكار السابقة نتائج حتمية مترتبة عن وجهة نظرهم، و أصبحت الحديث في مبحث الأخلاق وكذا اللاهوت في نظرهم بلا معنى، ولا صلة له بالواقع مما اعتبر تطرفا كبيرا في آرائهم، وهذا ما أدى إلى ظهور تيارات نقدية واجهت الوضعية المنطقية ولاحقتها في كل المجالات، وخير مثال على هذا النقد هو مبدأ القابلية للتكذيب الذي جاء به بوبر في مقابل مبدأ القابلية للتحقق–الذي يعد أساس رفض الميتافيزيقا التي من مظاهرها الأخلاق واللاهوت–، الأمر الذي جعل فلاسفتها وأنصارها يعدلون مواقفهم إلى حد كبير، ومنهم آير الذي عدل أفكاره واتجه في آخر حياته اتجاها نفسيا أكثر منه وضعيا.

كما تجب الإشارة هنا إلى مدرسة فرانكفورت —خاصة الجيل الأول منها– الذي وجه انتقادات حادة للنزعة العلمية المفرطة التي تبناها الوضعيون المنطقيون، فقد رأت هذه المدرسة أن التحمس الزائد للعلم ومنجزاته منع المجتمع من الانتباه إلى السلبيات التي أدت إليها التقنية، فقد حدث تحالف بين العلم والتقنية من جهة، وبين المؤسسات الاقتصادية والصناعية من جهة أخرى، وهذا ما أدى إلى نوع من التسلط والقهر والهيمنة على الشعوب الضعيفة. كما رأت مدرسة فرانكفورت أن إلغاء دور الفلسفة من المعرفة البشرية والاكتفاء بعطيات العلوم يعني أن النزعة العلموية تخضع العالم والمستقبل لتراتبية صارمة وتنظيم فيزيائي دقيق لا مكان فيه للتأمل والحرية. (31) كما انتقد هابرماس الوضعية المنطقية بخصوص موقفها من المعرفة العلمية، وخاصة في مجال العلوم الفيزيائية والرياضية، وعلى دورها

الأيديولوجي من حيث أنها قد تُضْفِي الشرعية على أشكال الرقابة والقمع في المجتمع الصناعي المتقدِّم برفع شعار حياد العلم والتقنية، ومناداتها بضرورة توفر ذلك حتى في الدراسات الاجتماعية كشرط لازم للحاقها بركب العلوم الفيزيائية وتحقيق تقدم علمي في هذا المجال، غير أنه شرط يتجاهل خصوصية العلوم الاجتماعية وطبيعة أساسها الابستيمولوجي، كما يتغافل عن المحدودية المنهجية والإجرائية لكل حقل علمي.(32)

ومن نظرة شخصية يبدو أن الوضعية المنطقية –ممثلة في آير–قد تطرفت في نظرتها للأخلاق واللاهوت وللمسائل الميتافيزيقية عموما ،لأننا سايرنا الوضعيين فيما قدموا من أفكار لكان لزاما علينا أن نصف بصفة الهراء والهذر الذي لا معنى له كل ما كتب في الفلسفة التأملية ابتداء من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة الحديثة...، وبالتالي فلا قيمة لكتابات سقراط وأفلاطون وغيرهما، ولا قيمة لمؤلفات ابن سينا وابن رشد التأملية أو الشارحة، والأمر نفسه ينطبق على ما كتبه القديس أوغسطين وتوما الاكويني ... وهذا قمة الجحود والإقصاء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الاعتقاد بالعلم كخلاص للبشرية فيه دعوة لتشييء الإنسانية وإلغاء كل جانب روحي تأملي فيها، والإنسان بالضرورة ثنائية متكاملة من روح وجسد. كما أن الدعوة إلى التغاضي عن الأخلاق والدِّين سيوصل الإنسان بالضرورة إلى فراغ لا يمكن أن يملأه العلم، ولا غنى للإنسان عن الأخلاق والدين، ولا يمكن تخيل مجتمع مستقر متطور دون وازع أخلاقي ديني مُوجِّهٍ له.

هوامش البحث:

1– درويش بهاء، ألفرد جولس آير، من الوضعية المنطقية إلى التحليل النفسي، منشأة المعارف، 2001، دط، ص43.

2- Hahn ,Neurath ,Carnap. La concepetion scientifique du monde, le cercle de Vienne1929. IN Antonia soulez, Manifeste du cercle du Vienne et autres écrits, paris, PUF, 1985. Pp109-110.

3- موريس شليك، نقطة التحول الحاسمة في الفلسفة، في: فريدريك فايزمان، فرانك رامزي، موريس شليك، جلبرت رايل، رادولف كارناب، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، مختارات مترجمة من كتاب: الوضعية المنطقية للناشر أي.جي.مور، ترجمة وتقديم: نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، دار الآفاق الجديدة، ص 110.

4- الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، الطبعة الحادية عشرة، يوليو 1990، ص267.

5- Maria Baghramian, modern philosophy of language, first published in Great Britain , 1998, by J.M.Dent, p64.

6- الطويل توفيق، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص262.

7-بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة د/ عزت قرني، عالم المعرفة –سلسلة كتب ثقافية شهرية– الكويت، سبتمبر 1992، ص 82.

8-إسلام عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، ص14.

9-تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، الجزء الأول، من حرف أ إلى حرف ط، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية العربية الليبية، ص130.

10-Huisman Denis, Dictionnaire des philosophes, Introduction de Marcel Conche QUADRIGE /PUF, PP 386-388.

11-Maria Baghramian, modern philosophy of language, Ibid, p65.

12- مابوت، مقدمة في الأخلاق، ترجمة الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص15.

13- المرجع نفسه، ص16.

14-Schlik.M ,problems of ethics ,trans by David Rynin,Dover pub.Inc.New York,1962 ,pp17-22.

15-Carnap.R,The physical and the universal languge of science. In Readingin twentieth-centry philosophy ,New York ,the free press ,pp430-431.

16- A.J.AYER, language, Truth and Logic, penguin books, London, England, pp 104-105.

17-Ibid , p106.

18- الكوثر منذر، فلسفة التحليل والبحث عن المعنى، الوضعية المنطقية عند آيار، دار الحكمة، لندن، ط1، 2004م، ص274.

19- A.J.AYER, language, Truth and Logic, p 116.

20- الكوثر منذر، فلسفة التحليل والبحث عن المعنى، الوضعية المنطقية عند آيار، مرجع سابق، ص275.

21- A.J.AYER,Philosophical and Evidence,The Mac Milan press,LTD,London,1972,p246.

22- A.J.AYER, language, Truth and Logic, p 112.

23 - زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، 1977، ص319.

24- المرجع نفسه، ص332.

25- مابوت، مقدمة في الأخلاق، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي، مرجع سابق، ص ص، 16-17.

26- A.J.AYER, language, Truth and Logic, p 119.

27- الكوثر منذر، فلسفة التحليل والبحث عن المعنى، الوضعية المنطقية عند آيار، مرجع سابق، ص262.

28- A.J.AYER, language, Truth and Logic, p. 121.

29-Ibid, p.123.

30- Ibid, p126.

31- بومنير كمال، النظرية النقدية التواصلية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الدار العربة للعلوم ناشرون، الرباط، ط1، 2010، ص45.