عقلانية فتغنشتين

سامي أدهم

والإصرار على العبارة يجعل الخطاب منطقانياً. ويجعل التناظر بين الواقع واللّغة ممكناً. وتصبح بنيةُ الرمزِ والمرموزِ متطابقةً، حيث تصبح قراءة الواقع هي قراءة لغوية. اللامُفكِّرُ واللامُعَبِّر يخرجان من ثنايا القضية فهي شرطهما الضروري. اللامُعَبِّرُ يدخلُ اللغةَ فيصوّرُ الواقعَ، فيصبح نحوه نحوها. والإظهاري الإشاري يُوصَف، بل يصبح هو المُعَبِّر، فالتعبير يَتمعنى بنحوه. وهذا النحو هو اتفاق أو تواضع، وتصير اللغة لعبة، وقواعدها إظهارية، والإظهار يقارب الملموس والمحسوس والواقع.

القديس /أوغسطينس/ عَلَّم بالإظهار، ونحا نحو الرمز المصوَّب، فكانت اللغة درساً في اللغة، وقواعدها لعبة للفكر.

يقول القديس في اعترافاته (I,8 الاعترافات): «عندما نسمي موضوعاً ما، وعندما تُشيرُ الكلمةُ المنطوقةُ إلى حركةٍ نحو هذا الموضوع، فإنني ألاحظ وأحتفظ بأن لهذا الموضوع صوتاً يناظره، حيث نسمعه عندما نشير إلى هذا الموضوع. إن قصد الغير يُكْشَف لي بواسطة حركات الجسم، وهي اللغة الطبيعية للشعوب التي يترجمها تعبير الوجه، وغمزات العيون، وحركات الأعضاء الأخرى، حيث تظهر انطباعات الروح حسب ما تَطلب، وتُريد أن تَتملَّك، وأن تُلقي أو تحاول تجنّب أيِّ شيء. وهكذا، بما أنني سمعت كلمات تَتَردد في استعمالها في مكانها المعين، في عبارات مُتعددة، فقد فَهمتُ تدريجياً أي أشياء تعني، وبعدها فقد دَرَّبْتُ فَمي على تكوين هذه الإشارات، وقد استعملتها لأعبِّرَ عن رغباتي الخاصَّة». هذا هو جوهري اللّغة، وهذه هي الكلمات والقضايا وروابطها التي تُكَوِّن اللغة الانسانية. لكن أين هو المعنى وما دوره في اللغة؟ وهل الطريقة الاظهارية تكفي لالتقاط المعنى؟

المعاني هي كائنات خالدة (فريجة)، وبخلودها لا يصل إليها اللمس ولا يطالها البصر. لكنها تقع في الإشارات، فالرمز يلتقطها، والعبارة اللغوية ترفعها إلى الذهن. فعل الفكر مَفصُول عن الفكر ذاته، فالفكر لا يُنتج المُفَكَّرَ والمُعَبَّرَ، لكنه يُظهرهما ويشير إليهما ويدور في الذهن. المعنى وَحْيٌ، لكنه مشروط في وجوده بالظهور وبالتمظهر اللغوي.

المعاني ثابتة، خالدة لا تتطور وهي تتغير، بمعنى أن الفكر ينتقل من معنى إلى آخر، فالمفكِّر ذاته لا ينقل من شكلٍ إلى آخر، وإنما المُفكِّرُ هو الذي ينتقل من «س» إلى «ص» حيث بينهما العدم. إن «ص» لا تنتمي إلى «س»، ولا يوجد شيء مشترك بين «س» و «ص» فسلسلة المعاني المثبتة في سماء الممكن /فتغنشتين/ لا نهائية وهي متقطعة. المُفكِّرُ هو الذي يتخطى العدم، حيث يُنشيء علاقة بين منظومة «س» ومنظومة «ص»، وتظل هذه العلاقة خارجية على فعل الفهم. إن جوهر فعل الفهم هو هذه النَقلة، أو القفزة التي تتم من منظومة إلى أخرى. فالعدم يسكن بين المُفَكِّر والمُفَكَّر، وهو يمنع تطورها واتصالها واختلاطها. فالمُفكِّرُ، وبواسطة فعل الإدراك (الفهم) يتجاوز ما عنده، فيقفز من «س» إلى «ص» فتنشأ العلاقة الرياضية المنطقية، أو بمعنى أصح تنكشف العلاقة الرياضية المنطقية.

وعلى هذا فالمُفَكَّرُ ثابت خالد، وهو ليس من صنعنا ونتاج فكرنا. لماذا؟ هل هذا معقول؟ ألا نقع في اللاعقلانية؟ وهل كان فتغنشتين يقصد ذلك؟ إذا كان الذهن يعجز عن إنتاج المُفَكَّر، فهل التقاطه يخضع لعملية معقولة؟ وهل فعل الفهم يخضع للصدفة البحتة؟ أم أن عملية الالتقاط هي خارج المعقولية؟ وأن المعقولية هي نظام منطقي للمفكِّر فقط؟ لكن أليست عملية الفهم

المنعكسة على المُفَكِّرِ تُصبح مُفكَّراً وتخضع بالتالي لفعل الفهم؟ والمنطق هل يظل خارج النقلة، وتظل النقلة تخضع للصدفة والاحتمال؟ النقلة فعل نفساني وبذاتها ليست معنى مطلقاً، لكن لها معنى، وكل فعل نفسي فله ما يُصَوِّب له، وبالتالي فالمُصَوِّب يُصبح بالانعكاس مُصَوَّباً. وكل ما هو كائن يُصبح رمزاً، لكن ليس بالضرورة رمزاً منتمياً إلى زمرة منطقانية! كيف تتم العقلنة والمُفَكِّرُ هو خارجها، يخضع لقانون الاحتمال والصدفة؟ هناك تناظر تام بين منظومة وأخرى، والانتقال من منظومة إلى أخرى يجعل المعقول يدخل في المُفَكِّر، لكن الانتقال ذاته، هذا الفعل يُكَوِّن مجموعة من النقلات، وزمرة من النقلات، ما الذي يحكمها؟ أي قانون؟ هل هو الصدفة؟ هل تُترك الحرية للنقلة، وتخضع الزمر للمنطق الصارم؟

إن وجود المُفَكِّر في عالم الممكن، وعدم خضوعه للمفكِّر، أي إذا كان المُفَكِّرُ لا يُنْتَجُ على الإطلاق، وإذا كانت الصورة المنطقية لا تخضع لصناعة الوعي الإنساني، فإن خطر اللامعقول يظل يحوم حول الفكر، وتظل العقلانية في خطر. ويبقى مشروع ديكارت مروراً بكانط وهيغل يتأرجح بين المعقولية واللامعقولية.

إن الاعتقاد بعدم إنتاج المعاني، وعدم صناعتها يقسم الفكر إلى دائرتين، دائرة إرادية، ودائرة لاإرادية. بمعنى أن الفكر يمتلك أفعاله بإرادته ويصوب نحو ما ليس هو، وأن الفكر لا يمتلك ما هو ليس هو، ويسبح بعدها في اللامعقول. إن القول بأن الواقع هو مكون من صور منطقية، أو أنه يخضع لدراسة بصور منطقية، هو قول مفيد (براغماطيقي) لكن التطبيق شيء، واختراع الأداة واكتشاف الصورة المنطقية شيء آخر.

إنني كي أفكر بأن صورة منطقية قد صُنعت، فيجب علي أن أفكر بهذه الصورة التي صُنعت، وبالتالي يجب أن أفكر بعدم وجودها، فَصُنْعُ شيء يتطلب منطقياً، عدم وجود هذا الشيء، فالخلق يحتم اللاوجود، والوجود والانبثاق يحتمان وجود العدم. ففي حالة المعاني لا أستطيع أن أصل إلى ذلك. إن الصورة المنطقية هي معنى، بل هي معنى معانٍ. وعلى ذلك فإنتاج المعاني والمُفَكِّر لا يتم بواسطة المُفَكِّر وإلاّ لأصبح لدينا تمثل للعدم وهذا متناقض.

والآن أليست المعاني هي من نتاج الفكر المفكِّر؟ هل العقلنة هي إخراج معان من العدم، أي إنتاجها وصناعتها؟ أم اكتشاف معانٍ موجودة؟ وهل فعل العقلنة هو الذي يخلقها؟ طبعاً لا. إن الأعداد الرياضية ونظرياتها، أي معانيها، تبقى هي ذاتها موجودة في سماء الممكن، وذلك إذا فكرتُ بها أم لم أفكر؟ إنني أتمثلها، أفهمها، أحلّلها، أعدّ بها. لكن كل هذه الأفعال ليست هي تصور العدد ذاته، فتمثل العدد خمسه وفهمه، ليس هو الخمسة ذاتها، فالتمثل والفهم زماني حادث، أما العدد فهو ينتمي إلى عالم المُفكَّر، فهو لا زماني خالد.

هل المُفكِّرُ هو من طبيعة المُفَكِّر؟ وهل فعل الفكر يدور فقط في اللغة؟ أو هل المفكِّرُ والمعَبِّرُ، يتعاليان على مسار الفكر أم يحايثانه؟ إن الذهن نشاط وحركة، والنشاط تزمّن وتَمَكُّن، لكن المُفَكِّرَ يفلت من هذا وذاك. فكيف يدخل العبارة؟ المُفَكِّرُ يصل إلى الواقع الحقيقي بنشاط فكري. ونكون أمام ثلاثة مستويات مختلفة. المُفَكِّرُ، والمُعَبِّرُ، والواقع. كيف يتم ربطها؟ وكيف تتم المعرفة؟ المُفَكِّرُ طبيعته منطقية تصورية، والمُعَبِّرُ اتفاقية، والواقع هو الواقع.

إنني أدرك العبارة في المُعَبِّر وأضع شروطاً للمُعَبِّر، ونصبح الصورة اللغوية منطقانية /راسل/، ألتقط بها الواقع. فالصورة في الواقع هي حلقة تربط الحاضر بالغائب. لكنها غائبة وتمتنع على اللغة العادية. الصورة لا يُعبَّرُ عنها وإنما يُشار إليها. إنني أدل عليها، هذه هي الصورة المنطقانية وهي التي تلتقط الواقع. يغيب الواقع في الظلام قبل الذهن أو تحت الذهن، والصورة المنطقية هي المصباح الذي يضيء الواقع ويجذب إليه المعاني! فالصورة قبس من نور يفيض على الواقع، فيظهر المعبَّرُ في الذهن.

لكن الصورة هي معنى، أليست هي معنى المعاني؟ الحامل والمحمول يكونان صورة، من أين أتت؟ أليس لها معنى؟ «س هي ص» هي صورة، لكن أين يوجد معناها؟ فوق المعاني، أين؟ ندرس بها المعاني أو نغرزها أو نلتقطها، فهل معناها هو معنى مجموعة المعاني؟ من أين أتت هذه الصورة المنطقية؟ إن الرابطة «هي تكون» تمثل الأساس في هذه الصورة، بل تكاد الصورة تكون مُتَمثلة في فعل الكينونة «هي تكون». هل يُمكن وضع رمز مكان هذا الفعل، فنقول «س لـ ص» حيث ل هي فعل الكينونة؟ إن «ل هي فعل الكينونة» تستعمل الصورة المنطقية ذاتها! فنصبح ندور في الدور. إذا كانت هذه الصورة المنطقية المهمة هي من فعل اللغة ذاتها، معنى ذلك أن اللغة لا تحتوي، قبل اكتشاف هذه الصورة، على حامل ومحمول، وهذا خُلف. فكل قول تقريري يحتوي على هذه الصورة البسيطة.

يقول فتغنشتين: «بأن البنية المنطقية للعالم يُمكن الإشارة إليها، ولا يُمكن أن يُعبَّر عنها». وهذا موقف صوفي. نحن

نشير إلى المنطق في العالم لكننا لا نعبّر عنه! إننا ندل على رابطة الحمل ولا نعبّر عنها، ! «س هي ص»، فما معناها، وما هي العبارة التي تُعبر عنها؟ لا يمكن التعبير عنها إلاّ بالإنعكاس، وهذا الانعكاس هو دور /**بوانكريه**/. إن كل ما يقال، يقال بطريقة أو بأخرى. فالقول هو ذاته. والعلاقة «س هي ص»، تمتد في ثنايا الخطاب كله. فالتعبير عن هذه الصورة المنطقية، لا يتم باللغة العادية على الإطلاق. فالقول بأن «س هي ص» هي كذا وكذا يوقعنا كما قلنا في الدور، فالأجدر بنا أن نقول: بأن عندي «س هي ص»، إنني أستعمل «س هي ص»، وليست «س ص» هي كذا وكذا.

الوقائع في الواقع هي صور منطقية، يلتقطها الذهن فتصبح أدوات، ويُصبح استعمالها مشروطاً بكليتها. تدور الصورة من المعنى إلى الواقع، وتصعد منه إلى معنى المعنى! فالعالم **فتغنشتين** هو وقائع، واقعة ذرية بسيطة، وواقعه معقدة مركبة. اللوحة تمثل الواقع، فهي منطقه وصورته. أمّا اللغة، فهي صور منطقية، تنصبّ فيها المعاني. حيث اللغة العادية تُصبح منطقانية (**نظرية الأوصاف** عند **راسل**)، واللغة بالتالي تملأ العالم، حيث يعم الوجودَ صورٌ منطقية، ويحدث التطابق بين المتناهي واللامتناهي، ويدخل المُفكِّرُ إلى عالم المُفَكَّرِ ويقتحم عالم المعاني! ويصبح «الجبل الذهب» مثلاً معنى!.

المعنى في المُعَبَّر، وخلاف ذلك فعبث. فالكلمة هي فيه، وخارجه هي إشارة فارغة. والمُعَبِّرُ هو دالّة لمكوناته، يصدق ويكذب. وتحسيب القضية يُعطي للعبارة معناها في منطق ثنائي.

لكن لا معنى بدون مرجع (دلالة) **فريجة**، لماذا؟ فاللّغة العادية مليئة بعبارات لا مرجع لها، وكلمات لا دلالة لها. هل هذا نقص، **فريجة**؟ هل اللغة العادية تعاني من نقص في الدلالات؟ أم أن المرجع لا لزوم له، وهو زائد على العبارة؟

إن التحديد (**فتغنشتين**) للقضية ينتمي إلى الصورة المنطقية، فالتحديد لا يتناول سوى الرموز ذاتها، وليس مراجعها، فالتحديد هو وصف للرموز ذاتها ولا يتعدى إلى مراجعها. فالمرجع إذن لا ضرورة له، والعبارة هي تَجَمُّعٌ منطقي مكثف بذاته، وهي تكذب أو تصدق لكنها ليست مستحيلة، فهي حاملة للمعنى بدون مرجع.

أثرثر، لا أشير إلى أي كائن، لكنني أتكلم، وهذا ما أريده. إنني أكذب، وأقول بأن مرجعي هو غائب، لا وجود له، لكنني مع ذلك أكوّن الخطاب، وأملأه بالمعاني.

فالمعنى هو الأساس، وليس المرجع هو الهدف في الخطاب، بل هو المعنى. فعلُ النفس له معنى، والإيحاء يدخل المعنى. فالحلم له معنى، والهلوسة لها معنى، وللكذب معنى. فاللامعنى هو معنى بقدر ما النفي هو إيجاب (**هيغل**). لكن أليس للمرجع من معنى؟ اللامعنى لا مرجع له، وهو معنى يدخل اللاوجود. فاللامعنى لا مرجع له ولا معنى له. لكن أليس مرجع اللامعنى هو المُعَبِّرُ ذاته بالرغم من خلوه من المعنى؟ الصدق والكذب هما مرجعان (**فريجة**).

اللامعنى بلا مرجع، فهل العكس صحيح؟ طبعاً لا. فللمرجع معنى.

عندما أقول «رأيت الحق» فأين يكون المعنى، وأين هو المرجع؟ وما هي الصورة المنطقية في هذا القول؟ إن هذه العبارة تتكون من كلمتين من مستويين مختلفين. رأيت، أيْ أبصرت في الظاهر، والحق هو حقيقة مُؤَقْنَمَة. وإذا أدخلنا التأويل الرمزي، فرأيت تُصبح، رأيت بالنور العقلي، بالقلب، فتصبح القضية إلهاماً ووحياً. لكن ما علاقتها بالمُفَكِّرِ، وما الفرق بين رأيتُ البسيطةَ، ورأيتُ الملهِمَةَ؟ هل يُصبح هنا المُفَكِّر والمُفَكَّر من طبيعة واحدة؟ هل هذا ممكن؟ وهل مزج مستويين لغويين مسموح بالفكر؟ إن المُفَكِّرَ يُصبح مُفكَّراً ولو لبرهة وجيزة. إنها لمعة، وخطفة، وسناء لحظوي. لكن هل يُمكن إعدام الزمان أو إلغاءه؟ المُفَكِّرُ والمُفَكَّرُ يتمازجان، وتُلغى الحواجز وينطفىء الزمان وتسكن الحركة، وتصبح الصورة هي الشيء في المرآة. هل هذا يكون؟

لكن هل يُرى الحق؟ والحقيقة هل تُرى؟ هل تُلمس؟ كيف يستعمل القديس **أوغسطينس** معياره الإظهاري، للإشارة إلى الحق والحقيقة؟ هل تدريب الفم على النطق يُعلِّم الفرد اللغة؟ وهل اللعبة اللغوية كما يريدها **فتغنشتين** تُرينا الحق؟ هل التطابق هو حقيقة الحق، مع ماذا؟ هل يُمكن الوصول إليه؟ بالرؤيا؟ والإيحاء والإلهام؟ الرؤيا ذاتها هل هي إظهارية، ما مرجعها، وما هو معناها؟ هل الطرق السيكولوجية والتعليمية، تكفي للإشارة إلى «الرؤيا»؟ الرؤيا ممارسة، وهي فعل المُفَكِّرِ وشفافيته. لكن المعنى هنا هو في التأويل، أي في تأويل الرمز، ومزج المعاني يتم بطرق لا مألوفة، فالمعنى يقهر اللامعنى، والتأويل يطارد اللامعنى، ويجعله يتلاشى. التأويل ينتصر في هذا المستوى اللغوي، لكن المرجع يفلت. أو أن المرجع مستحيل؟ هل يُمكن أن نقول، بأن لهذه العبارة مراجع متعددة، وذلك بقدر مستوياتها؟ بحيث يكون لكل مستوى مرجع محدد؟

الرؤيا، ما مرجعها؟ رأيت الرؤيا، ورأيت الحق! هل هذا له معنى؟ ألا تكون العبارة ذاتها هي مرجعها؟ ألا يَكْفِي الرمزُ ذاتَه؟ ويكون المرجع هو كينونة الرمز؟ إن جوهر الرمز هو الرمز ذاته، بما هو يكون، وليس بما هو خارج ذاتِه. فالرمز والعبارة لهما كينونتان في ذاتيهما. رأيتُ الفضيلة! رأيتُ الأخلاق! رأيتُ نور قلبي! رأيتُ التصور ذاته! ما هي مراجعها. المعاني واضحة، وإن كان التأويل يلازمها. هل مراجعها هي العبارات ذاتها؟ أي هل مرجع التصور، هو التصور ذاته كما يقول **فريجة**، ومرجع العبارة هي العبارة ذاتها؟ لا يُمكن أن يكون الرمز هو مرجع ذاته. فمفهومه يتمظهر في السياق. فإذا كان المرجع في داخله، كان هو المعنى في موضع واحد، وهذا غير جائز. إذا كان المعنى في الرمز، والمرجع في الرمز، يصبح عندها الرمز جوهراً مطلقاً مكتفياً بذاته، مستقلاً عن سياقه، وهذا أوغل في اللامعقولية.

المُفَكِّرُ متناه، ينشط، ويسكن، يقبع ويتحرك، لكنه لا يخرج من إطار الزمان. لكن المعنى يفلت من الزمان، ويخرج من إطار المكان، فهو الممكن بدون مكان، واللامشروط بدون شروط. في الأبحاث (569) **فتغنشتين**: [اللغة هي أداة، وتصوراتها هي أدوات. وهي تصورات وكلمات، وتعبيرات وقضايا، وتساؤلات وأوامر، الخ!] ما هي الأداة؟ «اللغة أداة» وكل تصور هو أداة، والتمثل كذلك هو أداة. يقول بأن التصور «اللغة هي أداة» هو أداة، فتصبح هذه العبارة هي أداة الأداة، فتدل إذن على ذاتها أي تنعكس على ذاتها. فتنعكس الأداة على ذاتها، وتصبح اللغة لغة لذاتها، وتتعدد المستويات، ونخرج من نطاق اللغة العادية، ونصبح في ما وراء اللغة. لكن **فتغنشتين** رفض الانعكاس في شبابه، ثم رجع إليه في أبحاثه وأعطاه المعنى.

نرجع إلى الأداة، فهي تعني واسطة. فالكتاب أداة لنقل الفكر. والمحراث أداة لحرث الأرض. والساعة آلة للوقت. فالأداة آلة وواسطة، وفي المعنيين فهي واسطة وتوسط ووسيط بين شيئين. الشيء الأول هو المُفَكِّرُ، والثاني هو المُفكَّرُ. الثاني سيكولوجي زماني حادث، ينشط وينطفىء، يحاول أن يتقدم ثم يتراجع. والخيال والذّاكرة، وملكات أخرى تساعده على الخروج من عتمة العدم. أما الأول وهو المُفَكِّرُ فهو مجموعة من التصورات والأفكار اللغوية. أي أن المُفكَّرَ هو من طبيعة الأداة ذاتها. بحيث يكون الوسيط هو وسيط بين لا لغة ولغة. وأن اللغة هي الوسيط بين اللالُغة واللغة ذاتها. أليس هذا انعكاس؟ ألا يتوجب أن يكون الوسيط من طبيعة المتوسط له؟

المُفكِّر هو انبثاق عفوي /**كانط**/، وهو حيوية وتدفق، طبيعته لا لغوية، ونشاطه لا معقول، وهو لا يخضع لقانون المُفَكَّرِ. وهذا هو اللغة ذاتها، فكيف يتم التوصل إلى وصل مجالين مختلفين، أو متمايزين تماماً؟ يَدَّعي **كانط** بواسطة تخطيطات فكرية، من طبيعة زمانية خيالية. لكن المهم هنا، هو أن الخيال ذاته هو من طبيعة لا لغوية. فكيف يتسنى لهذا الشيء العجيب، أن يُحْبَكَ اللغةَ باللا لُغة؟ لكن هل الخيال هو خيال صاف في ذاته، ولا لغوي؟ أي هل يتم الخيال بدون لغة؟ هل نتخيل بدون رموز، وبدون لغة؟ وبقولٍ أشملٍ، هل الإحساس، هو إحساس بدون لغة؟ والألم من يُعبِّر عنه؟ أليست اللّغة؟ إن نظاماً من الرموز هو ضروري، وهو شرط للخيال وللذاكرة وللأحاسيس. أعني للتعبير عنها وإخراجها إلى الوجود. إن نظاماً رمزياً مصغراً يظل شرطاً ضرورياً، وهذا النظام هو حقيقة سوسيولوجية.

هل الصورة التي أتذكرها هي صورة بذاتها؟ ألا يدخل الرمز في تكوينها؟ ألا يندمج الرمز مع المرموز له، والإسم مع المسمّى؟ وبصورة أدق، فهل هناك ذكريات بدون لغة؟ ألا يتذكر الإنسان بدون لغة؟ أو هل الذي يتعلم اللغة، هو الذي يكون عنده فقط هذا القدر من الذكريات؟

يقول **فتغنشتين**: «بأن عالمي هو حدود لغتي»! **(التركتاتوس)**. ألا يحلم إنسان حُرم من اللغة؟ بمعنى، أن الإنسان البدائي الذي لا يعرف اللغة على الإطلاق، ألا يستطيع أن يتذكر أو يحلم، أو أن يكون عنده عواطف؟ وهل اتساع اللغة وغزارتها، يُوسِّعان الوجدان، ويؤججان العواطف؟

من المؤكد أن اللغة هي عالم لامتناه من المعاني، فالكائن المحروم من هذه اللغة، ورموزها وتعابيرها وصورها اللغوية والمنطقية، يكون عاجزاً عن التعبير عما يدور في جسده، وعما يدور في وجدانه. فالبدائي لن يستطيع أن يقول «أنا» بالمعنى الذي يقول به المثقف أو الأديب. إن المعنى لا يأتي بدون واسطة، فاللغة هي واسطته، وما يقال عن المعاني وعن وجودها بدون واسطة، ما هو إلاّ وهم وخرافة. وقد لامَسَ **فتغنشتين** هذه الخرافة من بعيد عندما قال: «بأن الصور المنطقية التي تبني العالم لا يُمكن أن يُعَبَّرَ عنها، بل يُمكن أن يُدلَّ عليها وأن يُشار إليها». إن إلهاماً أو وحْياً، بدون كلمةٍ أو رمزٍ يظل عدماً أو إمكانية، ولا يدخل ميدان الوجود إلاّ باللغة، وبصورها الخيالية، وصورها المنطقية. إن القراءة بحد ذاتها تُحْمَلُ باللغة،

والهبوط واسطته اللغة، وعنصره الفريد هو القول.

تتمركز الذاكرة في جزء من الدماغ. لكن السؤال المهم هو الآتي: هل يوجد اللالغوي بدون اللغوي؟ هل الصورة التي تمر في ذهني، هي ما هي عليه؟ الصورة هي ذكرى، كيف؟ إنها بصفائها هي شبح وحركة. فالدماغ يتكون من حركات وذبذبات، وهي زمانية مكانية. والتناظر بين الحركة الدماغية والصورة، هو تناظر هام، لكن التناظر بين الحركة والمعنى لا وجود له. (فالصورة ـ الحركة) ليست صورة قبل دخولها إلى المعنى. وتظل الحركة هي ذاتها، ويظل المعنى بعيداً عنها. فالمعنى عالٍ على الحركة، ودخوله في الحركة، يكون بواسطة جهاز رمزي لغوي. إن حركةً من يدي، تدل على الرفض، والحركة ذاتها، يُمكن أن تدل على الرضى. فالإيماءة بذاتها، هي حركة بحتة، لا تشير إلى شيء، إلاّ في وسط لغوي رمزي. فالابتسامة في الشفتين، يمكن أن تدل على السعادة، ويمكن أن تدل على التهكم، أو على الرفض. فإذا مرَّت في خيالي صورة لبيتي، فهل البيت ذاته هو الذي مرَّ في ذهني؟ أم هي (صورة ـ حركة) لا تصبح بيتاً إلاّ باللغة والرموز؟ (فالصورة ـ الحركة) تُصبح بيتاً عندما تدخل الكلمة، أو الرمز على الحركة، وتصبح بالتالي موضوعاً للإدراك. هل يُمكن أن أتذكر بلا إدراك؟ إن الإدراك هو الشرط السيكولسوجي الضروري لعملية التذكر، فعندما تمر الصورة في ذهني، أو عندما يهتز دماغي بمؤثرات داخلية أو خارجية، فإن هذه الصورة، أو هذا الإحساس يظل حركات وذبذبات، حتى يأتي فعل الإدراك ليُدخله في إطار زماني مكاني، ويحصل عندها الفهم وتُصبح بالتالي (الصورة ـ الحركة) ذكرى.

إن فعل الإدراك يختلف بطبيعته عن (الصورة ـ الحركة) التي تمر في ذهني، وهناك فارق زمني بين الفعلين، حيث التعاصر بينهما مستحيل. هذا الفارق الزمني، يجعل فعل الإدراك قادراً، ولو لبرهة وجيزة، على أن يلتقط رمزاً يلصقه بهذه الحركة. ففعل الإدراك يطبع (الحركة ـ الصورة) بطابعه، فيحصل الإدراك وتنبثق الصورة وتحصل الذكريات. وهنا تصبح اللّغة (الرمز) شرطاً ضرورياً للتذكر. أي أن اللغة هي المقوم الأساسي للذاكرة وللخيال. فاللغة هي واسطة للخروج من اللّالغة إلى اللّغة ذاتها. من العدم إلى الكينونة، أي كينونة اللغة. فالوجود هو وجود لغوي، والكينونة هي اللغة ذاتها. ويمكن أن نبالغ في القول مع **فتغنشتين** ونقول: «بأنه يستحيل بناء الجسور والأبنية، أو رسم لوحة، أو قيادة طائرة، بدون لغة»، (**الأبحاث**).

إن الحالة النفسية المشتدة تندمج في اللغة. فيصبح الألم لغة، ويصبح التعبير عن الألم هو مظهر الألم، ويصبح الحب في ذاته هو التعبير عن الحب، أي أن المُعَبَّر والمُعَبِّر يتطابقان، ويذوبان في اللغة. إن النزوع النفسي، من أمل وانتظار واعتقاد، يُصَوِّبُ نحو شيءٍ ما، وهذا التصويب، لا يتمظهر إلاّ برمزٍ لغوي. إن الفارقَ الكينوني بين المُعَبِّر والمُعَبَّر، يذوب ويتلاشى مع تقدم اللغة، وإبداعها. وهذا الفارق يتلاشى في شعر عبقري، وفي فنٍّ عظيم. فالرمز والمرموز يندمجان في وحدة، وفي كينونة، لا يظهر فيها سوى ما يُرى وما يُدرك. وكل اقتراب لغوي أو رمزي نحو المُعَبَّر، يقترب بالعقلانية من الوجود. فالرمز الحامل (عبارة، كلمة، لوحة، تمثال، شعر الخ) للصور اللغوية والمنطقية، يقترب كثيراً جداً من الواقع المُعَبَّر، وتقترب العقلانية من هذا الوجود، ويصبح مزج الوجود باللغة، واللغة بالوجود، هو المطلب الوحيد لعقلانية **فتغنشتين ـ راسل ـ فريجة**. وبالتالي فقوانين الوجود تصبح هي هي قوانين الرموز. لكن السؤال الخطير يظل هو: كيف نتعرف على الصور اللغوية، وعلى الصور المنطقية؟ وكيف يكون النحو الاتفاقي هو نحو الواقع؟ إننا لا يمكن أن نتصور العالم إلاّ بالمنطق، فتصوراته هي تصورات صورية. وهذه التصورات هي الطابع المطلق لرؤيتنا عن العالم، وذلك لأننا نراه. وهذه التصورات الصورية، تتعلق برموز القضايا التي تدل على البنية الداخلية. إن اللغة يُمكن أن تكون هي المرآة لهذه التصورات، لكنها لا يُمكن أن تُعبر عنها. أي أن اللغة لا تصور التصورات الصورية، لذلك فالفلسفة ليست تأملاً، وإنما هي فِعْلٌ فَاعِلٌ، (**فتغنشتين**).

لنرجع قليلاً إلى الفكر، وإلى ما يُقال: بأن التصورات الصورية تتعلق بالواقع، وأن هذا التعلق لا يتم، إلاّ بواسطة تصورات مجردة، أي بتصورات جُرِّدت من الواقع، بواسطة فعل سيكولوجي. هذه التصورات المجردة، لا تتعلق بالواقع، إلاّ عندما تأخذ إحدى الصور. أي عندما تُصبح التصورات المجردة، قيماً لمتغيرات داخلة في الصورة المنطقية. فالعقلنة تدور في صور منطقية (س هي ص، ƒ = ƒالخ). وإن شرط انطباقها، هو أن المتغيرات المكونة لها يجب أن تكون تصورات مجردة. وهذا ما يفسر بأن المادة النهائية، التي توجد في أحكامنا ليست هي الانطباعات الحسية، كما كان يخيل لنا من قراءتنا لـ **كانط**. لكنها هي الثمرة المجردة التي تؤخذ من المحسوس. فالشكل يصبح حينئذٍ ضرورياً للرجوع إلى الواقع، انطلاقاً من المجرد.

لكن السؤال الهام يظل: كيف يُمكن للغة أن تنطبق على الواقع؟ كيف تتعلق الكلمات بالإحساسات؟ الكلمة اللغوية تختلف عن الإحساسات المشتدة في الزمان والمكان. فالكلمة رمز لغوي والإحساس شيء حيوي موجود.

يقول **فتغنشتين**: «إنه لا مشكلة هنا، إننا دائماً نشير إلى الإحساسات بأسمائها». فنقول عندي وجع في أحد أضراسي، وعندي وجع في الرأس. إنني أستعمل دائماً اللغة العادية لكي أشير إلى الألم، وأدل على موضعه في جسمي. لكن المشكلة هي: كيف تقام الرابطة بين الإسم والمسمّى؟ بمعنى آخر كيف يتعلم أحدهم أسماء هذه الأحاسيس؟ كيف نتعلم كلمة «ألم» مثلاً. إن الألم هو ألمي، والإحساس هو إحساسي، وما أقوله عنه لا يتعدى تجربتي الداخلية. يقول **فتغنشتين في الأبحاث** (404):

[عندما أقول «عندي ألم»، فأنا لا أشير إلى شخص عنده آلام، لأنه بمعنى ما فلا أعرف أبداً من **الذي** عنده آلام. وهذا ربما يمكن تبريره. لأنه قبل كل شيء: فأنا لا أقول بأن هذا أو ذاك الشخص عنده آلام، لكن إن «عندي أنا...». لكن من هنا فأنا لا أسمي (أي) شخص. وتماماً فإنني لا أسمي أي واحد من واقع أنني أرتعد من الألم. بالرغم من أن الآخر يستطيع أن يتعرف من الإرتعادات **بأن** عندم آلام. ماذا يعني هذا: معرفة من عنده آلام؟ وهذا يعني مثلاً معرفة أي شخص في هذه الفرقة عنده آلام، الجالس هناك، أو الذي يقف في هذه الزاوية، الطويل الفارع ذو الشعر الأشقر الخ. - إلى أي شيء أريد أن أصل؟ من واقع بأن هناك معايير مختلفة لهوية شخص ما.

لكن ما هو المعيار الذي يحدد فيَّ للقول «أنا عندي» آلام؟ لا أحد].

المعنى عند **فتغنشتين** هو إظهاري، وكان القديس **أوغسطينس** قد قال ذلك. يصرخ الطفل عندمات يُجرح. ويعلّمه الكبار كيف يتعجب، وكيف يُكَوِّن العبارات. فهل تعني كلمة «ألم» الصراخ؟ أي هل التعبير اللّغوي اللفظي يحل محل الصراخ ولا يصنعه؟ فالألم لم يُصبح بجوهره، هو التعبير اللغوي نحو الألم. أي يتطابق المعبرُ والمُعَبَّرُ. في الواقع هناك لغة وهناك ألم، لكنني لا أستطيع أن أصف الألم، بل أستطيع أن أعبر عنه بواسطة عبارات لغوية، ويُصبح صراخي صراخاً لغوياً. كيف أستطيع أن أذهب بعيداً، حتى إرادة التدخل، بواسطة اللغة، بين الألم وتعبيره؟ إن الألم ذاتي خاص، فهل يُمكن للآخر أن يعرف بأنني أتألم؟ إن الآخر لا يحس بآلامي، لكنه يفهم لغتي عن الآلام، فهو يفهم المعنى، لكنه لا يحس بالألم. فأنا وحدي فقط، الذي يعرف إذا كنت أتألم حقيقياً، وأن شخصاً آخر، يُمكن له فقط أن يشك في ذلك. إن هذا الكلام ليس صحيحاً، لأن الأشخاص الآخرين يعرفون غالباً تماماً بأنني أتألم، لكن مع ذلك فليس بنفس التأكيد الذي عندي أنا كما أعلمه (**فتغنشتين**). لكن ماذا بخصوص اللغة التي تصف تجاربي الدّاخلية، والتي أستطيع فهمها لوحدي؟ كيف تُؤشر إلى إحساساتي بالكلمات؟ هل كما نفعل عادة؟ هل كلماتي المتعلقة بالإحساسات تنضم إلى تعبيراتي الطبيعية للإحساسات؟ في هذه الحالة فإن لغتي ليست لغة «خاصة» ويستطيع أحدهم أن يفهمها مثلي تماماً. لكن افترض، بأنه ليس عندي تعبيرات طبيعية للإحساس، لكن الإحساس فقط، حينئذٍ فأنا أضم ببساطة الأسماء مع الإحساسات أستعمل هذه الأسماء لوصفها (**فتغنشتين**).

لنرجع إلى العبارة (القضية)، فهي الوحدة الأساسية في العقلنة عند **فتغنشتين - راسل - فريجة**. والعبارة يُمكن أن تكون في اللغة العادية، أو أن تكون صيغة رياضية - منطقية، أو أي تجمع رمزي تحكمه قاعدة اتفاقية. لكن العبارة في ذاتها لا تعني شيئاً، ويظل معناها خافياً حتى يتم فهمها. هل فهم العبارة هو مختلف عن معنى العبارة؟ وهل نستطيع أن نصل إلى المعنى عبر هذا الفهم؟ وهل الفهم هو فعل سيكولوجي، مستقل عن اللغة؟ هل هناك فهم يوجد قبل العبارة، وقبل الرمز؟ وهل الفهم هو حالة اقتناع، وحالة نفسية يتم بها الرضى؟ إن الفهم هو غير التعبير عن هذا الفهم، فأنا عندما أفهم عبارة لغوية، أو لوحة زيتية فما الذي يحدث في هذه الحالة؟ هل الاقتناع هو الفهم؟ أو هل الإحساس باللذة والطمأنينة هو الفهم؟ طبعاً لا، فكل من هذه الأفعال النفسية يختلف عن الفهم، فالطمأنينة والإحساس باللذة لا ينتميان إلى مجال الفهم. إذا كان الفهم فعلاً سيكولوجياً، نتج عن ذلك أنَّ لكل عبارة فهماً خاصاً يتبع الفرد، وتمتنع عند ذلك المعرفة! إنني أفهم هذه العبارة بهذه الطريقة، وآخر يقول بأنه يفهم العبارة بطريقة أخرى، فنقع في النسبوية المطلقة وتمتنع العقلانية.

إن فهم العبارة يختلف عن معنى العبارة. إذ أننا نستطيع أن نصل إلى المعنى عبر فهم هذه العبارة. فالمعنى هو الشرط الضروري للفهم، وثباته ليجعل الفهم ممكناً. إذ يستحيل أن يُطلبَ مني أن أفهم شيئاً بلا معنى. إن فهم العبارة يتطلب عبارةً أخرى، والرمز يستدعي الرمز، ويظل الفعل النفسي يدور في حلقة من الرموز. اللغة لا تستطيع أن تُعطي المعنى للغة. يتساءل **فتغشتين** بأنه إذا كان معنى

الكلمة، هو معرفة إمكانياتها النحوية في الاستعمال فإنني أسأل: كيف أستطيع المعرفة المباشرة، لما أعني بالكلمة التي أنطقها، إذ أنني لا أستطيع مع ذلك أن يكون عندي في رأسي مجموع استعمالاتها، (**النحو الفلسفي**).

إن ما نسميه فهم العبارة هو عملية **نقل** رموز إلى رموز أخرى، أو استحداث صورة، أو نَسْخ من نمط إلى آخر من التمثل. إن الذهن يصطدم دائماً بالرمز والصور الرمزية. فهل فعّل الفهم هو فعل لغوي؟ بمعنى أن اللغة والرمز يسبقان فعل الفهم؟ إننا بإزاء ثلاثة أشياء: **عبارة، فهم، معنى**. العبارة والمعنى يُفترض فيهما الثبات، والفهم هو الذي يتحرك بين الرموز. لو سقط الفهم لظل المعنى! هل هناك عبارة لها معنى بدون أن يفهمها أحد؟ إن إسقاط المعنى أو تلاشيه، يُسقط بالضرورة الفهم. فالعبارة التي لا معنى لها هي عبارة غير مفهومة، بمعنى أنه لا يمكن نقلها من زمرة رمزية، إلى زمرة لغوية أخرى، أو إلى صورة، أو إلى تمثل ذهني. فعندما أقول «المربع الدائري» أكون قد ألغيت المعنى من هذه العبارة وبالتالي أسقطت الفهم. إذن ما هو جوهر فعل الفهم؟ إذا كان الفهم هو عملية نقل من زمرة لغوية إلى زمرة أخرى، فمعنى ذلك أن الزمرة اللغوية، أو اللعبة اللغوية، أو القاعدة اللغوية، أو النحو اللغوي، هو الشرط الضروري لفعل الفهم. «فالسانتاكس» هو الذي يُظهر فعل الفهم ويحكمه، وهو جوهر هذا الفعل. لكن «السانتاكس» اتفاقي تواضعي، فهل فعل الفهم يُصبح موازياً للاتفاق. أي هل الفهم هو الاتفاق والتواضع؟ بمعنى أدق هل فهم اللعبة اللغوي هو فهم القاعدة هل تُصبح العقلانية نحواً، وفهمها نحواً. وبالتالي هل الاتفاق هو القاعدة، ألا نقترب هنا من /بوانكريه/. قلت أن الشرط الضروري للنقلة، هو وجود زُمر رمزية داخلية، وهذه الزمر تحكمها قواعد اتفاقية. وهذا ما يجعل أفعال الذهن أفعالاً لغوية، حيث الرموز والإشارات، هي ضرورية حيوية لنقل المعرفة.

د. سامي أدهم

مصادر البحث

I - L.WTTGENSTEIN.

1- *Tractatus logico - philosophicus.* Routledge and Kegan Paul 1951 (publié pour la Ire fois); tradiut en français par pierre Klossowski, gallimard, Paris, 1961.

2- *Phliosoplical investigations,* Basil Blacwell, Oxford, 1953 (puplié pour la Ire fois en 1945).

II- B. Russell.

I- *The principles of Mathematics,* George Allen and Unwin, London, 2e édition, 1937 lpuplic pour la 1re fois en 1903).

2- *(and Whithed) Principica Mathematica,* t, I,II, 111. University Press, Cambridge 1910.

3- *Elments of Symbolic Logic,* the Macmillan Company, New York 1951 (Puplid pour la 1re fois en 1947.

III- H. Poincaré-*les Mathématiques et la logique dans Revue de Méthaphysique et de Morale,* 1906.

IV- G.Frege- *On snse and nominatum dams Feigl and Sellars Readings in Philosophieal analysis,* New York 1949 (puplié pour la 1re fois en allemand en 1892).

V- Gonseth-*les Mathématiques et la réalité* Alean, Paris 1936.

VI- Husserl

1- *Recherches Logiques:* tome premier: Prologomémes à lalogoque pure. presse Universitrae de france, Paire 1959 (puplié pour la 1re fois en Allemand en 1900).

2- *Recherches logiques:* tome second: Recherches pour laphe noménologie et la théoie de la conncissance (1re partie). Presse Universitane de France, Paris 1961 (Puplié pour la 1re fois en Allenaned en 1901).

3- *Ideés directices pour une phénoménologie,* Gallimarel, Paris 1950 (Puplié pour la 1re fois en sllemand en 1913).

VII- E, Kant:*Gritiqre de la raism pure,* traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud, presse Universitaire de France, Paris 1950.

VIII- M.Merleaui Ponty- *phénoménplogie de la perception, Gallimaned Paris 1945.*

IX - *Rudolf Carnap:*

1- *The Logical Syntax of Language,* Routledge and Kegam Paul, London 1964 (Publié pour la Ire fois en Allemand en 1934).