إبستيمولوجيا المعنى والمعرفة (دراسة في تشكُّل المعنى)

Epistemology of Meaning and Knowledge Study in Formation of Meaning

تاريخ الإرسال: 2018-06-17 تاريخ القبول: 2018-07-27

الدكتور: محمد طوالبية
toualbiamed80@gmail.com
أستاذ محاضر (أ) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف- الجزائر

ملخص

يبحث هذا المقال في إشكالية وجود المعنى وكيفية تشكله، وهل المعنى هو ذاته الصورة الذهنية، وكيف يعطى هذا المعنى لموجود معين، وهل المعنى يوجد مع الشيء حكما بمجرد ظهور ذلك الشيء في الوجود؟ أم أن الوعي يكتشف ذلك الشيء أولا ثم يصنع له معنى خاصا به ليلتحق به فيما بعد وضعا؟ ما طبيعة المعنى؟ كيف يظهر؟ و أين يكمن؟ و على أي أساس يخلق؟ و هل هو ثابت في الشيء أم متغير؟ هل هو واحد أم متعدد؟ هل هو من ينقل الفكر أم هو الفكر ذاته؟ هل يستخدم المعنى في تأسيس المعرفة؟ هل يمنع المعنى التأويل أم هو المشكّل للتأويل؟ هذه الإشكاليات وغيرها هي مواضيع لبحثنا هذا.

الكلمات الدالة: المعنى، الدلالة، تشكُّل المعنى، التصور، الصورة الذهنية، المعرفة، منطق المعنى، التمثُّل.

Abstract

The philosophy between existence and meaning, and calls to say that the very existence does not emerge without meaning, and emphasizes that the meaning is the condition necessary and sufficient to divert a philosophy of honest question. On this basis of this philosophy believe that all existing physical sense and therefore can awareness Arif aware, then we say that the asset has a meaning in itself, and the meaning is that there is necessarily, and awareness of Arif collective or individual replica of the meaning of each exist. But this gives meaning to that found? Is the meaning-located with the existing provision as soon as the appearance of the thing to exist? Or discover that the awareness of that thing first and then make him our own to join later by the situation?

What kind of meaning? How to show? And where is? And on what basis creates? And is it fixed in the thing or variable? Is it a single or multi? Is it the thought of relocating, or is thought in itself? Does the meaning in the establishment of ideology?

Key words: Meaning, perception, mental image, knowledge, logic of meaning, representation

مقدمة

يرى الجاحظ أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة مواضعة واتفاق واصطلاح، وليست علاقة ذاتية ضرورية. والدليل على عدم اتفاقية العلاقة بين اللفظ (الصوت أو الرمز المكتوب) وبين المعنى أن ألفاظا مختلفة في لغات مختلفة تعبر عن المعنى نفسه. لذا كانت اللغة نظاما من العلامات الاعتباطية. وذهب الجرجاني نفس المذهب، حيث أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها بل بالاتفاق، إذ ليس هناك علاقة طبيعية بين اللفظ (ذَهَبَ) والحركة أو الفعل الدال عليه في الواقع، وكان يمكن أن تدل عليه علامة لفظية أخرى لو كان قد حدث اتفاق اجتماعي عليها (أ).

وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسري فرديناند دي سوسير في كتابه محاضرات في علم اللغة، فأضاف إلى مفهوم العلامات بعدا جديدا، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين اللفظ أو الدال والمعنى أو المدلول علاقة اصطلاح، لكنه عمق مفهوم الدال ومفهوم المدلول بعيدا عن مسألة اللفظ والمعنى.

يعد اللفظ (وفقا للفلسفة الجديدة) ظاهرة مزدوجة بشكل أكثر تعقيدا من جهتي الدال والمدلول، اللذان يمثلان جانبي العلامة اللغوية التي لا تدل على شيء بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة المدلول دون الشيء، وكذلك الدال ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو الصورة السمعية، وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحت منه، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس الأثر النفسي إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن). إن النتيجة التي توصل إليها دي سوسير أن العلامة اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطا وثيقا بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني. لقد أنهى هذا التصور الذي صاغه دي سوسير وإلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيرا مباشرا عن هذا العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي القائم، لأن مثل هذا العالم يعاد صياغته في مجال التصورات والمفاهيم، لقد أحدث هذا التصور ثورة في مجال علاقة الفكر باللغة، حيث أسقطت الاعتقاد بأن اللغة نظام ساكن بسيط يدل على الأشياء أو يستدعيها. لم تعد اللغة، إذن، مجرد نظام إشاري كما كان سائدا (ب).

لقد رهن التجريبيون وعلى رأسهم بركلي الوجود بالادراك الحسي له، أي أن الوجود هو المدرك، فيغدو الشيء هو فقط الصفات أو الصور الحسية التي تبدو في أذهاننا عن طريق الحواس لا أكثر ولا أقل. وكل ما لا يدرك لا وجود له. فما دمنا ندرك المحسوسات لا نستطيع الشك في وجودها. إن هذه اللامادية لا تجعل الأشياء معاني، بل تجعل المعاني أشياء. وكل شيء يدرك فقط داخل الذهن الإنساني كمحسوسات جزئية (ج).

الاشكالية

إن الفلسفة التي تربط بين الوجود والمعنى، وتدعو إلى القول بأن الوجود لا ينبثق بدون معنى، و تؤكد على أن المعنى هو الشرط الضروري والكافي للوجود لهي فلسفة صادقة بالإطلاق. وعلى هذا الأساس تعتقد هذه الفلسفة أن كل موجود فعلي له معنى وبالتالي يستطيع الوعي العارف إدراكه، إذن نقول أن الموجود له معنى في ذاته، والمعنى هو وجود بالضرورة، وللوعي العارف الجمعي أو الفردي نسخة طبق الأصل عن معنى كل موجود. لكن من يعطي هذا المعنى لذلك الموجود؟ هل المعنى يوجد مع الموجود حكما بمجرد ظهور الشيء في العالم؟ أم أن الوعي يكتشف ذلك الشيء أولا ثم يعطي له معنى خاصا به ليلتحق به فيما بعد وضعا؟ بعد طرح هذه التساؤلات تظهر لنا معالم الإشكالية التي نريد أن ندرسها بكل وضوح، وهي تتركب من الأسئلة التالية: ما طبيعة المعنى؟ كيف يظهر؟ و أين يكمن؟ وهل هو ثابت في الشيء أم متغير؟ هل هو واحد أم متعدد؟ هل هو نفسه الصورة الذهنية؟ هل هو من ينقل الفكر أم هو الفكر ذاته؟ هل يستخدم المعنى في تأسيس المعرفة؟ هل يمنع المعنى التأويل أم هو المشكّل للتأويل؟ ما علاقة المعنى بالتمثل السيكولوجي؟ و ما علاقة المعنى

بالواقع؟ سنجيب عن هذه الأسئلة في ثلاثة محاور: يتناول المحور الأول منطق المعنى، ويعالج المحور الثاني مسألة العلاقة بين المعنى والتصور والصور الذهنية، هل هي علاقة احتواء أم علاقة تقابل، بينما يتطرق المحور الثالث إلى قضية اعتبار المعنى أساس لتشكل المعرفة.

أولا/ في قضايا حول منطق المعنى

إن اللغة والواقع مستقلان ابستمولوجيا، لكن العلاقة بينهما ضرورية لفهم المعنى أو لتشكله، سواء كانت هذه العلاقة متمثلة في الاستعمال أو في التعبير أو في إعادة الصياغة. يقول فتجنشتاين في "النحو الفلسفي" إن القضية هي كل ما يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا، وإن الصدق والكذب هما العنصران الخاصان في دوالي الخطاب (1) إذن لا يخرج المعنى في أي خطاب عن قضيتن إما صادقة و إما كاذبة هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن كل ما نتصوره يتمثل (في فكرنا) إما على أنه الشيء (باعتباره موجودا خارج الذات) أو حالا له، أو كيفية انفعالية لذلك الشيء، فأسمي شيئا ما أُدركه كما لو كان شيئا قائما بذاته، وموضوعا لما يمكن أن نتصوره، وهذا ما كان يطلق عليه قديما اسم الجوهر، إذ أنه مستقل بذاته لا يحتاج إلى غيره في قيامه، وأسمي حالا لشيء أو صفة له كل ما أتصوره في شيء ما ولا يمكن أن يقوم بدونه، فتَحدد به على وجه ما وصار له اسما، وأسمي كيفية انفعالية، عندما أعتبر الجوهر وقد تعين على حال أو كيفية مخصوصة، وأخيرا عندما أربط الحال بالشيء، فإني أعتبر الكل شيئا واحدا، وهنا أقول أنني أفهم المعنى باتحادهما. أُسِست هذه المقالة في إشكالية تجريد المعنى (كيفية ومكان تشكُّله)، وهل مشكلة المعنى هي مشكلة بنيوية (علاقاته الداخلية والخارجية)، أم مشكلة تصور؟ وهل يتشكل المعنى في خضم بنية اللغة أم في بنية الوعي؟ ولم لا يكون المعنى صادقا إذا كان له ما يقابله في الواقع، ومزيفا إذا لم يكن له سند واقعي حسب منطق مدرسة فيينا؟ أو هو حقيقي إذا كان قابلا للتكذيب والتفنيد، وغير حقيقي إذا لم يقبل النقض حسب منطق كارل بوبر، ومع هذا نقول لا توجد جملة (قضية) عديمة المعنى بالمطلق، لكن يمكن أن ننفي عنها المعنى العلمي لأنها غير قابلة للاختبار مثلا أو غير قابلة للتكذيب، وبالتالي يكون لها معنى معرفيا، وعليه فإن اشتراط كارل بوبر لمبدأ قابلية تكذيب العبارة أو القضية لتكون جملة علمية يقتضي منه الإقرار بوجود معنى معرفي إلى جانب المعنى العلمي لأن القضايا التي لا يمكن تكذيبها ستكون قضايا معرفية بالضرورة. ومع هذا نقول أن إساءة استعمال اللغة العادية المتداولة بين الناس، أي إساءة استخدام الوضعية والسياق، سيؤدي لا محالة إلى اللامعنى، مع افتراض أن الذين يعيشون في مجتمع لغوي يملكون معرفة ضمنية بقواعد الممارسة اللغوية ذات المعنى في المجتمع، وبالتالي يكون للتعابير اللغوية معنى عندما تتفق (استعمالاتها) مع القواعد الأساسية المتعارف عليها، ومع هذا توجد استثناءات تخترق هذه القواعد منشأةً اللامعنى، فالقول (العدد خمسة أصفر) لا معنى له في اللغة العادية لأنه ينتهك القاعدة الأساسية التي تضبط العلاقة بين الجوهر والعرض، والتي تفيد أنه لا يمكن حمل اللون على العدد المجرد (*). وإذا سلمنا بوجود المعنى واللامعنى وفقا لما سبق، فإنه يصبح من الواجب إيجاد منهج يهدف إلى تبيان ما يمكن أن يقال وما لا يمكن أن يقال في وضعيات اجتماعية معينة. إن هذا البيان سيؤدي من جهة أخرى إلى إمكانية القول بأن فهم المجتمع يقتضي فهم اللغة، وفهم اللغة لا يتم إلا على أساس معرفة تصوراتها وقواعدها الأساسية الخاصة بها، والتي هي في الأصل نتاج التواضع

الاجتماعي. وهنا سنطرح سؤال بسيط أيُّ معنى يكون للقواعد الأساسية للغة حتى تكون قادرة على توليد المعنى الصحيح؟. إن المعنى المناسب الذي يمكن أن نسنده لهذه القواعد التي لا تظهر أثناء تفاعلاتنا الرمزية هو أننا نعدها من المسلَّمات عند الكلام وعند الإصغاء، وتلك المسلمات شروط ضرورية للفهم المتبادل في التفاعل اللغوي.

فالمعنى في الموجودات، أين يكمن؟ هل يتشكل المعنى في العقل عن تأسيس فهم منطقي للكلمة، أم أن المعنى موجود في الكلمة ذاتها؟ هل المعنى في العبارة كما يقول كرناب، أم في القضية كما يسميها كواين؟ وهل يمكن للعقل أن يدرك الوجود من غير حضور المعنى؟ إن الكلام والخطاب إذا لم يثيران في العقل المدرك معانٍ، يصبحان مجرد رموز فارغة من الأداء الوظيفي. لذا يقول اللغويون بأن المعنى هو في طريقة استعمال الكلمة في الخطاب، فهو إجرائي في الخطاب ووظيفي في القول، وظهوره هو إثبات وجودٍ للكلمة وليس العكس، وذهبنا إلى هذا الحكم على أساس الأسبقية والغاية، أي أن المعنى أسبق من الرمز الذي يدل عليه، وأن الرمز وسيلة تنتهي وظيفته بمجرد تحقق فهم المعنى وهذه هي الغاية. فالمعنى ليس في الشيء، فإذا انتهى ذلك الشيء انهار المعنى! إن المعنى مستقل عن الكلام، فهو يتجاوز رمزية اللغة الوضعية. فالخير في الإنسان مثلا ليس مرتبطا بوجود العقل، فهل إذا غاب العقل عن إنسان ينتزع منه الخير؟، لذا نقول أن المعنى يحدد أصل الوجود، بحيث تصبح جميع الرموز في هذا الوجود مرتبطة بوجود المعاني ذاتها، وإلا فإن هذه الرموز ستفقد كياناتها، ولهذا فالمعنى يؤسس كيانات ولا يتأسس بوجود تلك الكيانات، فمن أين يأتي المعنى إذن؟. قبل الخوض في هذا السؤال نود أن نشير إلى أن المعنى يختلف عن المغزى في أنه ذو طابع تاريخي، أي لا يمكن التعرف عليه إلا من خلال السياق الخارجي (الثقافي والاجتماعي)، أما المغزى فهو محصِّلة لقراءة عصر غير عصر النص، أي أن المعنى يتميز بقدر من الثبات بينما المغزى ذو طابع متحرك لأن أفاق القراءة متغيرة (1*)، لكن يبدو أن كلاهما متلامسان ومترابطان عند مستوى الكلمة، كأنهما شيء واحد حتى لا يكاد يظهر بينهما ذلك الفرق المشار إليه. في هذه الحالة تستند العبارة في وجودها على الكلمة، ثم يأتي المعنى ليحولها إلى قضية، يستطيع العقل تجريدها (2). عندما أقول" الأرض منبسطة " عبارة تتكون من كلمتين، لكن العقل جردها من ثلاثة معاني: معنى الأرض، ومعنى الانبساط، ثم المعنى الحاصل من مزج المعنيين السابقين. إذن فمعنى العبارة التي ستصبح قضية يتأتى من توحيد العقل لمعنيين بديهيين، ليؤسس فيما بعد معنى مركبا. إن ما يفهم من هذه العبارة هو أن هناك أرض و هي منبسطة في المكان. فهل هذا المعنى الحاصل في الذهن بفعل التجريد أساسه فهم الأرض وحدها، أم فهم الانبساط وحده؟ أم أن المعنى مرتبط بالتصديق للقضية ذاتها؟ لكن كيف تصبح القضية في العقل إذا كانت الأرض كروية؟ فالقضية تصبح كاذبة، فهل الكذب في المعنى الذي لا يزال مجردا؟ أم في العبارة الأولى؟. هل المعنى صادقا دائما و يكون الكذب شيء آخر؟ أم أن المعنى قد يكون صادقا و قد يكون كاذبا؟ وهنا تكون العبارة هي من تحدد صدق أو كذب المعنى لكن قد يكون المعنى كاذبا بالرغم من صدق مكونات العبارة.

إن المعنى الأول هو للأرض، والمعنى الثاني هو للانبساط، والعقل هنا يفهم جيدا أنه لا توجد علاقة بين المعنيين، فالأرض قد يحصل معناها في الذهن بمجرد أن ينظر الإنسان إلى الرقعة التي يقف عليها، والانبساط هو امتداد يدركه العقل على مد البصر، لكن معنى القضية عندما يتحد المعنيان في عبارة صريحة أن الأرض منبسطة، وهذا المعنى يوجد في العقل

بشكل منفصل ومستقل عن العبارة ذاتها، أي في قيمة صدقها أو كذبها، فالصدق والكذب مرتبطان بالمعنى، كما هما مرتبطان بالعبارة، لكن هذين القيمتين هما ثابتتان في المعنى ومتغيرتان في العبارة، فإذا كان المعنى ذو قيمة صادقة تصبح العبارة صادقة والعكس، إذن فالمعنى يصبح خارج العبارة، كما لا يكمن في دلالتها لأن هذه الأخيرة يتأسس كيانها بناءا على المعنى. فالمعنى الخاص بقضية الأرض المنبسطة يتأسس أولا في الوعي العارف، وتصبح العبارة مجرد مثير خارجي لذلك الوعي، والذي يعطي للعبارة دلالتها استنادا للمعنى المترسب فيه.

ولو أردنا تفسير هذا الطرح نقول أن تشكل المعنى في الذهن مرتبط بفهم القضية، على الرغم من أننا سلمنا بأن المعنى موجود في الوعي العارف، لكن لا يتمثل هذا المعنى في الذهن إلا بعد الفهم. فعندما نقول أن الأرض منبسطة فإن الذهن يفهم تماما معنى هذه القضية، لكن لا يتمثل ذلك المعنى بشكل كامل في الذهن إلا بعد حدوث التصديق، لذا فإن فهم الشيء يختلف عن معنى الشيء، لأن الفهم أو الإدراك هو فعل نفسي يرتكز على التمثلات الفكرية، أما المعنى فيتكون بفعل ذهني بحت (*)، فالمعنى قد يتشكل في الذهن دون وجود مثيرات خارجية تستدعي النفس لإدراك الدلالة، لكن بما أن هذا المعنى يستند في وجوده إلى قيمة الصدق والذي قد يتحول بموجبه إلى حقيقة مطلقة، فمن أين يحصل الوعي على هذه القيمة؟ وكيف ترسخ في الذات العارفة للإنسان (الوعي)؟، إن المعاني الذاتية تتشكل داخل وعي الإنسان، أما المعاني الموضوعية فتتشكل في الوعي الجمعي للمجتمع، وبعض هذه المعاني تتحصل على قيمها الصادقة من الأعراف الاجتماعية والبعض الآخر يتم إثبات قيمة صدقها عن طريق البحث العلمي الذي استند إلى مناهج بحث أوجدها العقل.

من البديهي أن المعاني لا تنقل إلا بواسطة لغة وضعية، لكن هذه اللغة لا تصنع المعنى، بل قد لا تساعد حتى على فهمه في بعض الأحيان، خصوصا إذا كان المعنى قد تشكل في ذاتٍ عارفة خضعت لظروف غامضة، مما يستدعي تدخل نشاط الفكر حتى يستطيع الذهن تمثل المعنى كاملا من اللغة الناقلة، وهذا يدل على أن المعنى منفصل تماما عن اللغة، وبالتالي لا نستطيع هنا إثبات مسألة خلق اللغة للمعنى (3).

وعلى هذا الأساس فإن المعنى يتشكل في وعي الإنسان أولا انطلاقا من تفاعلاته الفكرية والاجتماعية المستمرة في الزمان، ويتم استحضارها في الذهن عن طريق عمليات فكرية يثيرها العقل دون تأثير خارجي أو عن طريق مثيرات خارجية كاللغة، فالذهن لا يفرز المعنى وإنما يشكل صورة عن هذا المعنى بعد عملية التفكير.

إن المعنى عندما ينتقل من وعي شخص يكون هو المؤسس لذلك المعنى كالفيلسوف مثلا إلى شخص آخر يكون في وضعية المستقبِل عن طريق لغة كاملة، فإن المعنى لا يتشكل مباشرة في وعي الشخص المستقبِل إلا بعد فهمه وإدراكه، وعند هذه المرحلة يكون المعنى قد تشكل جزئيا في وعيه، ولا يكتمل ذلك التشكل إلا بعد إضفاء قيمة الصدق عليه، فيصبح هنا المعنى كاملا في وعي الشخص المستقبل، وسيتحول هذا المعنى فيما بعد إلى عقيدة. إذن فالمعنى قد يتشكل في الإنسان العارف أولا ثم ينتقل عبر اللغة إلى شريحة اجتماعية واسعة فيرسخ في وعيهم الذاتي والجمعي معا. وقد يتشكل المعنى بفعل اجتماعي ينتقل عبر العادات و الأعراف ويرسخ في الوعي الذاتي للإنسان بفعل التنشئة الاجتماعية.

إذن فالوعي قد ينتج المعاني (جزئيا) عن طريق التأمل والتجريد، والذهن هو الذي يستحضرها ويتمثلها عن طريق التفكير، واللغة تنقلها بواسطة رموزها، وعلى هذا فالمعنى أسبق من اللغة. فكيف يقال أن اللغة هي من يصنع المعاني؟!

لكن على أي أساس يخلق الوعي المعنى؟ هل يتشكل المعنى في الوعي من العدم، من اللاشيء؟ هل يملك الوعي أدوات تساعده على صناعة المعنى؟ وإذا قلنا أن الوعي لا يستطيع العمل في بناء المعنى دون تصورات تكون لديه مسبقا، فما مصدر تلك التصورات أصلا؟ إذا قلنا أن المعنى هو طريقة استعمال الكلمة التي هي رمز لغوي، وهذا ما يقره فتجنشتاين في " أبحاثه الفلسفية "، فنكون قد نسفنا ما أسسناه سابقا ويصبح المعنى مرتبط باللغة، و تتحول اللغة من أداة تنقل المعنى إلى غايةٍ تُظهر المعنى.

إن وضع المعنى في اللغة يجعله مستقلا عن الذات العارفة إلى حد ما ويجعله موضوعيا بمعنى يبعده عن التأثير السيكولوجي (4) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ارتباط المعاني بقيمة الصدق كضرورة لتمثلها في الذهن أو كحقيقة مطلقة، تطرح مشكلا أخلاقيا خطيرا على مستوى المجتمع، كما تخلق أزمة وعي على مستوى الإنسان، فمثلا لو طرحنا كلمة " فضيلة" من الفضل فإن دلالتها تبدو واضحة تماما، لكن المعنى الذي قد يشكله الوعي من قضية تقترن فيها هذه الكلمة بكلمة أخرى ك"رجل" مثلا فتصبح عبارة "رجل فاضل" لها معنى لا يكتمل في الوعي أبدا، لأن مسألة صدق هذه العبارة مرتبطة بمشكلة الفضيلة ذاتها، فالكلمة مقولة زمنية، أي لا يكفي أن أتأكد بأن فلانا كان فاضلا في مواقف عدة حتى أقرر بأنه فاضل على الإطلاق. وعلى هذا الأساس نجد أن مشروع "دائرة فينا" يهدف إلى حذف العبارات التي لها معنى مطلقا من الخطاب الفلسفي، والاحتفاظ بالعبارات التي لها معنى إجرائيا (5).

إن جعل قيمة الصدق كضرورة معيارية إجرائية لتكوّن المعنى داخل الوعي العارف، يجعلنا نتساءل من أين تستمد القضية قيمتها الصادقة؟ هل الصدق ينشأ من داخل القضية (ذات القضية) أم من خارجها؟ هل مسألة 2+2=4 قضية حسابية صادقة بالإطلاق، كما أن نظرية فيثاغورث هي صادقة تماما في منظومة إقليدس، وأن لوحة زيتية لرفائيل هي صادقة أيضا في المنظومة الثقافية في عصر النهضة (6). فما مصدر الصدق في هذه القضايا؟ إن قضايا التحسيب تعمل بشكل ميكانيكي لاستخراج قيم الصدق من ذاتها، وبالتالي لا يكون للوعي العارف دور في صناعة المعاني الرياضية ذات الشكل المشابه، فمعنى 04 كحقيقة صادقة تماما، تولّدت من قضية صادقة في أصلها وهي 2+2 على الرغم من أن هذه القيم تجريدية وليس لها ما يقابلها بالتماثل في الواقع، وبالتالي يكون على الوعي العارف هنا التصديق بها تماما كما هي في ذاتها. وعليه لا يمكننا الجزم بأن أربعة مجردة هي نفسها أربعة معينة.

لكن عندما نقول أن لوحة رفائيل صادقة يلزمنا طرح السؤال ما مصدر صدقها؟ هل هي صادقة في ذاتها؟ أم أن مصدر صدقها موجود خارج ذاتها؟ ألا يمكن أن تكون قضية هذه اللوحة صادقة في منظومة ثقافية في فترة تاريخية ما، و كاذبة في منظومة أخرى وربما في نفس الفترة؟ ولو سلمنا أن الوعي الفردي مثله مثل الوعي الجمعي يخضع في عمله إلى منظومة ثقافية وعقدية صارمة، سنجد أنفسنا أيضا نسلم في قضية لوحة رفائيل بأن معناها ليس صادقا بالمطلق، أو أن معناها ليس ثابتا بالمطلق. فما هي العوامل التي جعلت الوعي العارف يصدق بالمطلق في القضية الحسابية رغم أنها مجردة،

ولا يفعل نفس الشيء في قضية اللوحة؟ على الرغم من أن اللوحة ربما تكون انعكاسا طبيعيا أو اجتماعيا أو سيكولوجيا، أي لها مماثل واقعي. ألا يكون للبعد الفلسفي والعقدي الذي يضفيه الفنان على لوحته دور في تشكيل قيمة الصدق من عدمه؟. وفقا لهذا المنطق تصبح العديد من القضايا ذات معاني معتلة أو ناقصة، و لا نستطيع توحيد الوعي العارف على مستوى الجماعة إلا في القضايا الرياضية ذات الصدق الداخلي (التي تستمد صدقها من ذاتها) على الرغم من أم القضية الحسابية تنطبق تماما على معناها ولا تنطبق على ذاتها، لأن ليس لها مماثل يطابقها في الطبيعة، على العكس من قضية اللوحة التي تنطبق تماما على ذاتها ولا تنطبق على معناها، إذن فإشكالية الصدق في المعنى مرتبطة بغاية القضية وليس بذات القضية، فقضية انبساط الأرض تبدو صادقة تماما في ذاتها وفقا لمعيار المدى البصري لكنها غير صادقة في معناها المطلق إذا أدرك وعينا أن غاية الأرض الدوران وفقا لمعيار البحوث الفلكية، يقول فتجنشتاين: "إن أي قضية يجب أن لا تقول شيئا عن ذاتها، لأن علامة القضية لا يمكن أن تكون في ذاتها (7). تتسع دائرة العوامل المؤثرة في تشكل المعنى بين الذاتي والموضوعي، ويبقى الوعي العارف في نهاية الأمر هو المكان المناسب له. إذا تم إقصاء القضايا الحسابية المطابقة لمعناها وأبقينا القضايا الأخرى المطابقة لذاتها فهل نستطيع أن نطبق عليها الفرضية التالية: إن لكل قضية ما يطابقها في الطبيعة حيث يستطيع الإنسان أن يجرد لها صورة في ذهنه، فيكون لها ما يقابلها في الوعي. وهنا يستطيع هذا الوعي أن يشكل لها معنى خاص بها يدل عليها دلالة صريحة كلما كان هناك مثير خارجي من نفس الطبيعة التي تماثلها تلك القضية.

هل يمكن أن تنطبق هذه الفرضية على كل القضايا دون استثناء؟ هناك العديد من الأشياء التي ليس لها ما يماثلها في الوجود، كالله سبحانه وتعالى والملائكة مثلا ألا يمكن للوعي العارف هنا أن يشكل معاني لمثل هذه الأشياء؟

إذا كان المعنى ممكن التشكل في القضايا الحسابية بعمليات إجرائية محضة، فهذا غير ممكن في القضايا الأخرى. فعندما أقول : قلم وأشير إلى قلم، فهل أكون قد أظهرت معنى القلم؟ فهل تكفي هذه العملية الإجرائية لتشكل المعنى لدى الآخر (الإنسان)؟ إذا قلت "بيتا" وأشرت إلى "بيت" فهل أكون قد أعطيت المعنى؟ طبعا لا (8).

إن التماثل الواقعي هو ركن ضروري في تشكل المعنى، لكن المعنى في مثل هذه القضايا لا يتشكل بالمماثلة (كما أسلفنا) و إنما بالملازمة الوظيفية. فمعنى البيت ليس في شكله الواقعي فقط. إن معنى البيت يوجد في وظيفته التي أسندها له المجتمع وهي الحماية الملازمة للسكون، وهذه الوظيفة ملازمة لمعنى البيت وليس لشكله. فالشكل قد يتغير من ثقافة إلى أخرى و من كائن إلى آخر(بين الإنسان والحيوان)، و لكن الوظيفة تبقى هي نفسها، وبالتالي يصبح المعنى لازما لكل شيء يؤدي الحماية لأي كائن فيسمى بيتا و إن اختلف شكله جذريا عن الشكل المتعارف عليه إجرائيا، فقد تكون المرأة سكن زوجها إذا وفرت له تلك الغاية التي يوفرها البيت، قال الله تعالى: **أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة (9)**. وهذا يعني أن المعنى لا يمكن أن يتشكل بعملية إجرائية فقط (10).

إن مثل هذه القضايا التي تحتاج إلى مستوى عالي من التجريد حتى تتشكل لها معاني في الذات العارفة (أقصد الوعي) للإنسان، تختلف كليا عن القضايا المجردة أصلا من المماثلة الواقعية. فمن أين يتحصل الوعي العارف على معاني لها؟ لا يسعنا البحث هنا إلا التسليم بالقول أن مثل هذه القضايا يكون الإنسان مفطور عليها بدءا وانتهاء، فوعيه يصدق بوجود

الله حقيقة ويؤمن بمعناه مطلقا، ولا يسعنا البحث هنا لمعرفة طريقة التصديق وكيفية الإيمان، لكن سنسلم في النهاية بالقول أن هدف الشيء هو معناه.

ثانيا/ المعنى والتصور علاقة احتواء أم تقابل

هل يشكل المعنى التصور؟ هل التصور و المعنى شيئان مختلفان؟ عندما نقول كلا ما لا معنى له، هل يتشكل لدينا تصورا لموضوع ذلك الكلام؟ وعندما نرسم مجموعة من الخطوط المتقاطعة لا تحمل معنى واضحا، فهل يستطيع الذهن أن يشكِّل تصورا جليا لذلك الرسم؟ وهل يستطيع الذهن أن يستغني عن المعنى في بناء تصوراته؟ هل ينتهي اكتمال المعنى بمجرد بناء التصور؟ أم أن المعنى هو تصور يكتمل في الذهن؟ لكن إذا اعتبرنا التصور عمل ذهني (فكري) محض قادر على العمل دون تمثّل (مرجعية الواقع)، وبالتالي يستطيع تشكيل أوهام أو صور غير واقعية، فهل يمكن اعتباره مسؤولا عن صناعة المعنى (أقصد الفكر)؟ نعود و نطرح سؤالنا الجوهري: أين يوجد المعنى؟ في الفكر؟ أم في الذهن؟ أم في ذات الشيء؟ أم في الرمز الدال عليه؟ أو هو نتاج تضافر هذه العوامل كلها؟ أم المعنى هو كيان مستقل بذاته مثله مثل الوعي والفكر والشيء؟ إن كل ما يستطيع أن يقوم به الذهن أو يتمثله يدخل في إطار التصور، فهل تعتمد عملية التصور على الواقع في نشوئها وتشكّلها؟ بعبارة أخرى هل يستطيع الذهن مجردا عن الواقع أن يشكل تصورا؟ إن عمل الذهن منوط بعملية التفكير غير المحدود نسبيا، وكلما انتهى الذهن من التفكير في موضوع ما شكل فكرة مركبة عن ذلك الموضوع، حيث يستطيع أي جزء من تلك الفكرة أن يتحول إلى موضوع في حد ذاته إذا ما تم إعمال الذهن في ذلك الجزء بالتفكير. و الفكرة عند أرسطو صورة ذهنية مستمدة من العالم الخارجي، وكذا قال الحِسِّيون قديما وحديثا، وتسمى "معنى" (11). و كذلك يقول الجرجاني المعاني صور ذهنية (12). و الصورة الذهنية محلها الذهن بل و يشكلها الذهن و يعقلها بصورة الواقع والذهن والعقل واحد من حيث أن كلاهما يدرك الأشياء (13). إذن، إذا كان المعنى هو صورة ذهنية فهذا يعني أن الذهن هو من يصنع المعنى وبالتالي هو موجود فيه، لأن الصور الذهنية عمل ذهني محض، وإذا سلمنا بهذا سنكون أمام كثرة في المعنى مقابل شيء واحد، فكلٌ يشَكِّل معنى خاصا به إزاء شيء واحد، وهذا أمر غير مبرر منطقيا.

حيث أن الذهن يدرك المعنى ولا يصنعه و بالتالي فالمعنى ليس صورة ذهنية وإنما يساعد على تشكيل الصور الذهنية، فالمعنى يبقى هو نفسه يمثل ذات الشيء و منعزل عنه في نفس الوقت، فيتمثله الذهن – بعد إدراكه وعقله (من الربط) بالشيء الموجود فعلا– فيشكل منه صورة ذهنية، حيث يصبح الوعي (الذات العارفة) قادرا على فهم الموضوع، فالفهم إذن تصور المعنى من لفظ المخاطب (14). و إذا كان التفكير هو إعمال الذهن لإدراك الموجودات عن طريق الحواس الظاهرة، فهذا يعني أن تلقُف المعنى هو غاية التفكير من هذا الإعمال، وإذا كان الذهن يتمثل المعنى (في مرحلة ثانية) لتشكيل تصور، فإن النفس تعمل ذات الشيء في تمثل المعنى عن طريق الوجدان، والذي يدرك الموجودات بالحواس الباطنة (15). وتستطيع النفس (في كثير من الأحيان) أن تتمثل معاني الموجودات في تصورات باطنة عن طريق الوجدان أكثر مما يقدر عليه الذهن عن طريق التفكير، حيث يفشل في تمثل معاني بعض الموضوعات، وهنا يستحيل القول (بأن نعتقد مرة أخرى) أن المعنى كامن في الذهن بشكل مطلق.

إن التمثل (*) ليس هو المعطى الأولي الذي ألاقيه عندما أبدأ بالتفكير كما يعتقد سامي أدهم (16)، وإنما التفكير يبدأ بربط المحسوس بالمجهول في عملية ميكانيكية يعتمد فيها التفكير على الخبرات السابقة الكامنة في الوعي، وفي مرحلة لاحقة تتم عملية إدراك المعنى، وهو حصول معرفة أولية وبسيطة عن الموضوع، وهنا يحصل الفهم كمرحلة أخيرة من عملية التفكير فالإدراك عملية تتوسط بين المعنى والذهن في تشكيل الصور الذهنية. إذن، تكتسب عملية التمثل أهميتها وحيويتها من حيث كونها أساسية في تحويل المعاني إلى صور ذهنية، ولولاها لبقيت تلك المعاني غير واضحة وغير مفهومة، ولا يصبح للّغة وجودا مبررا، ولكان الفكر فراغا لا معنى له. فما هو التمثل إذاً؟ و كيف يتم حصوله؟

يمكن اعتبار التمَثُّل عملية ذهنية في حالة المثير الخارجي، كما يمكن اعتباره عملية نفسية في حالة المثير الداخلي، والتمثل هو آلية يلجأ إليها الذهن لتمثيل شكل الموجود واستشفاف معناه في صورة ذهنية تمثل الشيء و معناه في نفس الوقت، فهو ليس تصورا و إنما تمظهر، يسبق التصور، بحيث يصبح للموجود خارج الذات مثالا عنه داخل الذات، فهو يؤسس للتصور و ليس تصورا (**).

إذن، إذا كان التمثل شرط إبستمولوجي (يقتضيه المنهج العلمي) لتشكل الصورة الذهنية، فإن الصورة في حد ذاتها هي شرط منطقي لفهم المعنى، وفي هذه الحالة ليس للتمثل وجودا انطولوجيا مستقلا عن العمليات الذهنية أو النفسية كالتفكير والوجدان، فالتمثل لا يكون إلا بوجود شرط المثير الخارجي أو الداخلي و لا يمكن لعملية التمثل أن تتم دون قيام الذهن بعملية التفكير أو قيام النفس بعملية الوجد. و ما يدل على عدم وجود انطولوجي للتمثل هو انتهاءه بسرعة مباشرة بعد تشكل الصورة الذهنية. فالتمثل غرض حيث يستحيل بقاؤه بعد وجوده، حيث يفضي وجوده أصلا إلى وجود آخر. لكن هذا لا ينفي وجود زمني للتمثل، حيث يخضع إلى ثلاثة أبعاد (17): الدوام ، والتتابع ، والتعاصر، هذا الترابط بين الزمن والتماثل، يجعل انسياب الزمن لا يستشعر به إلا بواسطة التمثلات، وفقدانها هو نفي للزمان (18). أي أن حدوث التمثلات تلقائيا في الذهن بعد التعرض للمثيرات يحدث (بشكل تلقائي أيضا) استشعارا بالزمان. وهذا الذي يدفعنا إلى القول بأن العلاقة بين المعنى والتصور لا يمكن فهمها إلا في إطار تحديد تام ومضبوط لعملية التمثل داخل الذهن. إذن فكيف تتم عملية التمثل؟.

قلنا بأن التمثل هو مرحلة ينتقل بها الذهن من الشعور بالشيء إلى تشكيل صورة ذهنية عن ذلك الشيء، حيث يتحقق إدراك عناصره وفهم العلاقة بينها (بنيويا). وإذا كانت الذات تتطلب شيئا تعرفه، فإن التمثل يقتضي كذلك شيئا يتمثله، فهل تمثُّل الشيء هو رسم ملامح ذلك الشيء ذهنيا، أم الإيحاء بأبعاده الوظيفية؟ فعندما يرى الرجل كرسيا، فهل يتمثل الذهن الشكل الخارجي للكرسي، أم يتمثل اختصاصه بالجلوس (وظيفته). إن الموضوع الخارجي (الموجود فعلا) هو المادة الأولية والأساسية للتمثل. والذهن هو الوحيد القادر على تمثيل ذلك الموجود بعد الوعي به. فالذهن لا يستطيع أن يتمثل شيء موجود خارج الذات إذا لم يع جيدا ذلك الشيء. فللوعي دور محوري في تمثل الأشياء، فلو افترضنا أن شخصا رأى شكل آلة معينة لأول مرة، فهل يستطيع أن يتمثلها ذهنه؟ قد يشكل عنها صورة واضحة من حيث شكلها ومظهرها عن طريق تمثلها، لكن يبقى معناها بالنسبة له غامضا وصورتها مشوشة غير مفهومة، وهو ما يدل على أن تمثلها

بهذه الطريقة غير كافٍ لإدراكها، لكن عندما يعلم ذلك الشخص بأن هذه الآلة مخصصة لصناعة البراغي مثلا، هنا ينتقل الذهن بعد وعي وظيفتها إلى تمثلها تمثلا صادقا بحيث يستطيع فيما بعد تشكيل صورة ذهنية واضحة وصحيحة تؤدي بالذات العارفة إلى فهم الموضوع الخارجي فتتحد الذات العارفة بالموضوع المعروف فتتشكل المعرفة. وهنا نعود لنؤكد على قدرة الوعي على صناعة المعنى، لكن يبقى عمله (الوعي) قاصرا في حالة عدم وضوح شكل الموجود ووظيفته. فالصورة الذهنية (التي تترسخ في الوعي المدرك فيما بعد) الموجودة عن أي موضوع هي إتحاد ظاهر الشيء مع وظيفته الذاتية أو الاجتماعية. والتمثل كفيل فقط بتشكيل الصورة في جانبها الظاهري، أما جانبها الوظيفي فهو من اختصاص الوعي والتجربة الاجتماعية، إذن فالتمثل لا يتكون من الموضوع وإنما من شكل مجرد عن الموضوع، ولا تعد الذات جزءا من التمثل وإنما هي وعاء يحدث فيه التمثل، فالذات موجودة قبل التمثل، ولا يوجد هذا الأخير إلا حينما يكون هناك موضوعا له وجود خارجي، فلا يمكن اعتبار وجود الذات شرطا داخليا أو خارجيا لوجود التمثل إذ أن التمثل جزء من الكل (الذات)، ومن الناحية المنطقية لا يمكن اعتبار الكل شرطا لوجود الجزء، لكن يمكن أن يحدث العكس.

إذن نخلص إلى أن الموضوع (الموجود فعلا) والذهن والوعي والتمثل عناصر تكوّن جهاز المعرفة الضروري، وستكون اللغة شرطا سيميولوجيا (في هذا الجهاز) لفهم المعرفة ونقلها، والمعرفة هي منظومة معاني وهذه المعاني تنقل برموز لغوية ورياضية، وكل علم له معاني يخوض فيها، وعلى أساس تلك المعاني يصنع كل علم منظومة رمزية لغوية خاصة به، فيصبح لكل علم معانيه ومصطلحاته التي يعبر بها عن تلك المعاني. ولو أردنا أن نحدد طبيعة المعنى في ذاته نجده يختلف من علم إلى آخر، وهو ما يعطينا كثرة في المعنى وبالتالي تعدد في المرجع. ويقابله كثرة في طرق التمثل، وهذا ينفي وحدة التمثل، فالمعنى في علم الفيزياء مثلا يصدر عن موجود واقعي (الطبيعة) بينما المعنى في الرياضيات فهي معان مجردة عن أشياء لها وجود ذهني محض (19). فالفرق في المعنى بين الرياضيات والفيزياء هو فرق في المرجع، فالمعاني الرياضية ليست لها نظير في الواقع، حيث معنى العدد أربعة ليس في معدود الحصى ولا في معدود الأشجار، وإنما هو كثرة محددة في سلسلة نقط ينطبق عليها أي معدود في الواقع ولو بشكل افتراضي. لكن يبقى المرجع في تأسيس الأعداد ذهني محض، ولا يستند في عملية التأسيس هذه على الواقع، لأن العدد لا متناهي بينما موجودات الواقع متناهية، وبالتالي لا يمكن تأسيس اللامتناهي على أساس المتناهي. وإذا كان المنطق يعي هذا جيدا، فإنه بنفس درجة الوعي هذه يدرك بأن المعنى في ذاته لامتناهي أيضا، وإن كان مرجعه واقعي، وهذا يعيد طرح الإشكالية في حلَّة جديدة، من أين يأتي المعنى؟ من يصنع المعنى؟ وما مصدره؟ إن الكلمة معروفة المصدر، فهي في النهاية اتفاق رمزي اجتماعي، كذلك الدلالة باعتبارها تؤدي مباشرة إلى الشيء الموجود فعلا والذي صيغت الكلمة من أجل الدلالة عليه، وفي الغالب العرف الاجتماعي هو من يحدد وظيفة الشيء والذي يسهم بشكل كبير في بناء المعنى، فكان من الممكن جدا أن تخصص الطاولة مثلا لمفعول آخر غير المفعول بها الآن والذي تعودنا عليه مذ عرفنا الطاولة أول مرة، كما أن التمثل لا يتم في الذهن إلا بعد سماع الكلمة وإدراك وظيفة الشيء المدلول عليه، فإذا تم ذلك حدث التمثل ثم تنشأ الصورة الذهنية المفضية بدورها إلى فهم المعنى. وعلى هذا الأساس يكون المعنى معطى اجتماعيا يصنعه المجتمع، ولا دخل للوعي في تأسيسه فالوعي يكمن دوره في فهم المعنى واكتشافه فقط، وهنا ينتهي

عمله، لذا فإن الفكر (ومعه المنطق) يدرك جيدا أنه غير قادر على صناعة معانيه وتصوراته، وأن هناك وعاء أكبر منه هو مصدر تلك المعاني والتصورات، ومن دونه يبقى الفكر يسبح في فراغ المعنى. وهذا الوعاء (=المجتمع) لا يصنع المعنى فحسب و إنما يؤسس الفكر في حد ذاته.

سنعود إلى مسألة "المرجع" وإلى إشكالية التصورات ذات المرجعية الذهنية المجردة. هل لها معنى أم لا؟ إن الاختلاف بين الواقعية والمثالية في هذا الشأن لم يصل إلى حد إقناع كل طرف للآخر حول جدوى المرجعية في تشكل المعنى، لكن هناك تصورات ذات مرجعية ذهنية كالأعداد مثلا لها معاني أوضح بكثير من معاني التصورات ذات المرجعية الواقعية. بل نذهب إلى أبعد من ذلك إذ نقول أن بعض المعاني الواقعية لا يستطيع الوعي فهمها دون الاستعانة بتصورات ذات مرجعية ذهنية، وإلا كيف يستطيع الوعي فهم توجهات نفسية لمجموعة من الأطفال الموجودين في دائرة معينة ثم تصنيفها في فئات تحليلية محددة مسبقا دون الإستعانة بالعدد المجرد، ألم يعد الرقم هو أساس فهم كل الظواهر الاجتماعية والنفسية؟ فلمَ إذن المزايدة على التصورات ذات المرجعية الذهنية، وإسقاط المعنى عنها، فهل يمكن أن يؤسس اللامعنى المعنى؟.

ليست الرياضيات وحدها من تواجه هذا المشكل، فحتى المنطق والأخلاق وقعا في إشكالية المرجع. وقد بحثت "دائرة فينا" و فلاسفتها كثيرا في فكرة المرجع، فجعلت القضية تدل على شيء واقعي، وهي فارغة من المعنى في حالة غياب المرجع (20). لكن ما هو مرجع كلمة" التوافق " أو كلمة" الرحمة "، هل يستطيع الذهن تمثل(والتمثل هو فعل مادي لأنه يشكل تجسيدا للواقع) هذين المصطلحين وهل له القدرة على تصورهما بدون تمثل إذا ما عجز العقل عن إيجاد مرجع واقعي لهما. إن ما ينطبق على العدد ينطبق تماما على مثل هذين اللفظين فالعدد يظهر في الذهن أولا ثم ينطبق على الواقع، كذلك "الرحمة" أو "الفضيلة" أو "الشجاعة" حيث يستشف الذهن معانيها من التفاعل الاجتماعي فيؤسس لها تصورات مجردة. ثم يسقطها على الواقع أو على وقائع مماثلة لتلك التصورات. ولو ناقشنا الإشكالية على مستوى آخر، فنقول هل يمكن أن يوجد المعنى بدون كلمة. هل الكلمة ضرورية لظهور المعنى و تجليه في الذهن؟ هل للكلمة دور في تشكُّل التمَثُّل؟ هل المعنى يوجد في الكلمة؟ أم في التمثل؟ أم في الوعي؟ أم في الموضوع؟ أم في الذات (الذهن)؟ أو هو موجود في كل هذه العناصر مجتمعة؟، إن التمثل هو العنصر الأساسي في هذا النسق المشكِّل للمعرفة، ومن دونه لا يمكن أن تتشكل المعرفة بأي حال من الأحوال. فما علاقة التمثل بالمعنى؟.

ثالثا/ المعنى أساس تشكل المعرفة

ترتبط مشكلة المعرفة بمشكلة الوجود، فكل ادعاء بالمعرفة لا بد أن يتضمن تقريرا عما هو موجود فعليا. وإذا قال الفلاسفة: الفلسفة عبارة عن العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه حسب الطاقة البشرية (21) فإن هذا العلم لا يتم حتى يتضمن ماهيات الموجودات. فالقول أن شيئا ما موجود يشير ببساطة إلى واقعة وجوده هنا أو هناك، فالوجود يتسم بالعينية. فالكأس الزجاجي الموضوع على المائدة " موجود" ووجوده ماثل أمامي بوصفه واقعة يجب قبولها، لذا فهو أحد أشياء العالم الذي لا أستطيع أن أغير من الشكل الذي توجد عليه. لكن ما إن نتحدث عن "الشكل الذي توجد عليه" حتى نكون قد انتقلنا بالفعل من إدراك الوجود إلى تحديد الماهية (22). وإذا كان وجود الشيء مرتبط بتعيينه واقعا فإن

ماهيته مرتبط بـ" ماهو" شكله. فماهية موضوع ما تتألف من تلك السمات الأساسية التي تجعله موضوعا معينا. أي أن ماهية الكأس توصف بما له من لون وشفافية زجاجه ووزنه وشكله ولمَ وُضع..الخ، لذا فالماهية تتسم بالتجريد والكلية. وهي نفس سمات المعنى. فهل الماهية المقترنة بالوجود هي ذاتها المعنى الذي نبحث عنه؟ وإذا كان المعنى هو الماهية، فهل للمعنى دور في تأسيس المعرفة؟ لكن ماذا إذا كان المعنى هو الماهية والوجود معا؟ حينذاك ألا يمكن أن نقول أن المعنى هو الحقيقة؟ ومن ثم فإن هذه الحقيقة هي التي انبثق منها الوجود؟.

إن الماهية والوجود ليسا شيئا واحدا، إن الماهية تضاف إلى الوجود، حيث العينية الخارجية هي الوجود، والحدود المبينة لدرجة كماله ومرتبته هي الماهية، وخلال تاريخ الفلسفة كانت الماهية تسيطر أحيانا على التفكير وأحيانا أخرى كان يسيطر الوجود، فكل التراث الذي بدأ بأفلاطون رفع من شأن الماهية على حساب الوجود (23) فقد رأى هذا التراث أن الوجود ينتمي إلى مجال العرضي القابل للتغيير، ومن ثم فإن على العقل أن يشيح بوجهه بعيدا عن هذا المجال ويسعى وراء ماهيات كلية لا تتغير. وعلى هذا التيار يمكن أن نستنتج بأن ليس للمعنى علاقة بالموجود العيني الجزئي. وفي المقابل فإن المعنى سيكون أكثر ارتباطا بالماهية المجردة الكلية. على كل حال مهما اختلفنا حول جوهر المعنى، إن كان هو الوجود أو الماهية، فإننا سنكون أكثر تفاؤلا إذا علمنا أن غاية الوجوديين وغاية الماهويين هو الوصول إلى نقطة واحدة في النهاية ألا وهي تحديد أساس المعرفة. وهنا يكون من حقنا أن نسأل: هل إدراكنا للموجودات وتحديدنا لماهياتها سيؤدي إلى بناء أفكارنا ومعانينا وبالتالي بناء عقولنا ومعارفنا؟ هل هناك عقل من غير أفكار؟ وهل هناك معرفة من غير معاني؟ أليست المعاني هي اتحاد الماهيات بموجوداتها؟

طبعا، يقوم العقل على الفكرة، وينعدم بانعدامها، فالأفكار هي أصل العقل. حيث يستحيل تصور بقاء العقل مع خلوه من الأفكار، كما أن الاستنتاج لا يقوم دون مقدمات، فإذا انعدمت المقدمات انعدم الاستنتاج، وبالتالي عدم وجود الأفكار يعني اختفاء العقل بكليته (23). وبالمقابل لا يمكن تصور تشكل معرفة في أي مجال كان دون وجود منظومة كاملة من المعاني التي تدل على الموجودات والماهيات. فكيف تتشكل المعرفة؟ وأين تتشكل؟

يتعرف الإنسان على الأشياء ذهنيا، وأداة الذهن أداة داخلية، لا يقع في إطارها إلا ما كان من سنخها (24) وفي مرتبتها (25). أما الوجود فهو علاقات عينية خارجية، وهو مباين تماما لهذه الأداة، فلا يقع في مجالها حتى تتعلق به المعرفة. أما الذي يقع في إطار الذهن هو المفاهيم والصور التي يعبِّر عنها برسم الوجود وشرحه وبيان مرتبته وحدّه، وهذه هي أدوات المعرفة التي تتبلور جذورها في الذهن. يقول الفلاسفة: الوجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته. فما وجب لذاته لا يمكن معرفة كنهه ومن ثم فهو وجود بحت ليس له ماهية ولا حدود، وبالتالي لا يشكل لنا معرفة (26). غير أن حقيقة الوجود في غير الواجب محدودة بالماهية ومقترنة بها فيمكن التعرف عليها. في الواقع أن الوجوديين لا يضيعون وقتا طويلا في مناقشة مشكلة المعرفة في صورتها التقليدية، ولا يرجع ذلك، كما ظن البعض، إلا أن الوجوديين جميعا يرفضون النزعة العقلية، وأنهم وجدانيون، ومن ثم لا يبالون بالمعرفة أو الفهم الدقيق أو الحقيقة، بل يرجع إلى اقتناعهم بأن الطريقة المألوفة في تناول مشكلة المعرفة هي طريقة خاطئة تثير مشكلة مزيفة (27) ، لذلك هم يرفضون أي شيء يعتقده غيرهم

أنه سابق على الوجود، وأعتقد أن هذه هي مشكلة الوجوديين مع العقليين (حصرا)، ولا شك أن أقوى الحجج الفلسفية عند العقليين هي مقولة ديكارت " أنا أفكر، إذن، أنا موجود " فارتيابي وشكي العميق هو نفسه ضرب من التفكير يبرهن على وجودي، أي أن معرفتي أسبق من وجودي بل وجودي مترتب على معرفتي. غير أن الفيلسوف الوجودي ينتقد هذه الحجة الكلاسيكية ويصفها بأنها مجردة، فأنا (أساسا) لست ذاتا مفكرة، ولكني أولا وقبل كل شيء موجود (28). والوجود هو شيء أوسع بكثير من التفكير وأسبق منه، فيذهب الوجودي إلى قلب هذا المنطق العقلي رأسا على عقب، فيقول "أنا موجود، إذن، أنا أفكر". فيجعل الوجود أسبق من المعرفة، أي أن الوجود هو الذي يؤسس المعرفة، أو بمعنى آخر إذا كان الوجود هو الأسبق فإن المعنى يتأسس بعد ماهية الموجودات ومن ثم يعمل المعنى على تشكيل المعرفة.

إن المعرفة خاصية الإنسان وبالتالي هي تقوم في جوهرها على أساس حقيقة ماهية الإنسان ذاته، ومن ثم تقوم الحقائق الأخرى بمعاني ومفاهيم لموجدات معينة، لقد نقل عن ابن سينا أن معرفة حقائق الأشياء أمر عسير إن لم يكن محالا وأن المعرفة إنما تتعلق بلوازمها وخصوصياتها. إن مشكلة تأسيس المعرفة أو تشكلها خاضعة لمسألتين: مسألة ماذا نعرف؟ ومسألة كيف نستعمل ما نعرف؟ لاشك أننا نعيش في عالم مملوء بالحقائق والقوى، ولا نعلم عنها أي شيء، لأن ليس لها معاني بعد، ومن ثم لا تدخل في نطاق معرفتنا. مثلا نحن نعلم أن الأجسام تسقط بفعل الجاذبية، وأن المصباح يضيء بالكهرباء، ونستعمل الكهرباء في إيجاد الحرارة والبرودة والحركة، وإرسال الأمواج واستقبالها، ولكن ما هي الجاذبية وما هي الكهرباء؟ إننا لا نعلم عن حقيقتهما أي شيء، لكننا نعلم كيف نستخدم الكهرباء. بل الحياة نفسها لا نعرف حقيقتها، وإن كانت تسكن فينا، وكل ما حولنا لا نعرف حقيقته، وإنما نعرف أعراضه. وبعبارة أخرى نعرف " كيف " ولا نعرف " ما " و " لماذا" (29). يكمن المشكل (إذن) في كون معارفنا تتشكل على أساس المعاني الموجودة في دائرة إمكاناتنا، وأن أغلب هذه المعاني يكتسبها الإنسان عن طريق الحس، وأن المعرفة في كثرتها غيبيات وما ورائيات، أما ما هو مثبت منها عن طريق المنهج والتجربة فيشكل قلة وهي كلها محسوسات، ومن ثم يكون من غير المنطقي حصر الكثرة داخل القلة المثبتة علميا، ثم إنه ليس كل المعاني الموجودة في ذهن الإنسان وفي مختلف الحقول الدلالية خاضعة لدراسات علمية منهجية. وعلى هذا الأساس نتساءل هل ترتبط المعرفة بالمحسوسات فقط؟ إن الإجابة عن هذا السؤال متوقفة على نتيجة البحث في أداة المعرفة، فإن قلنا بانحصار أداتها في الحس كالاستقراء والتجربة، فلا تتعلق المعرفة بما وراء المحسوسات، لعدم وجود أداة قابلة لادراكها (30). أما لو قلنا بأن العقل أحدها بل قلنا بأن الأدوات الأخرى لا تنتج إلا بمعونة العقل، فعندئذ لا يبقى هناك فرق بين المحسوسات والمعقولات والماديات والمجردات.

إن وجود أداة العقل، دليل على إمكان المعرفة وأن طريق البرهنة على النظريات الخارجة عن إطار الحس هو إنهاؤها حسب التسلسل المنطقي إلى البديهيات، فعند ذلك يستطيع العقل التعرف على المحسوسات وما وراءها، لأن البديهيات بديهية الصدق وما يبنى عليها يكون صادقا مثلها (31)، وبعبارة أخرى إن التعرف على ما وراء الحس يحصل في ظل البرهان وهو مركب من اليقينيات وأصولها الست: الأوليات، والمشاهدات، والتجريبيات، والحدسيات، والمتواترات، والفطريات (32). فإذا كان الأساس صادقا، فما ينبني عليه يكون مثله. وبذلك تقع عوالم الوجود في إطار المعرفة،

فالإنسان يتعرف عليها من مبدئها إلى منتهاها. ولا يحد من إطارها إلا ما يحد من أدوات المعرفة. إن هذا التوجه يساعدنا على تحديد دوافع إخراج العوالم الغيبية من إطار المعرفة حيث أن النظريات السائدة بين العلماء الواقعيين الموضوعيين لا تسمح بتشكل معتقدات ميتافيزيقية داخل دوائر المعرفة العلمية، وتنحصر هذه الدوافع فيما يلي:

1/ حصر أدوات المعرفة في التجربة والملاحظة وما يضاهيهما، حيث أن ما لا يقع في إطار الملاحظة فهو إما معدوم ليس بموجود، أو يستحيل التعرف عليه (33)، وكانت النتيجة أن اتجه بعض الغربيين اتجاها مأساويا، إذ اعتقدوا بمساواة الوجود للمادة في مقام الإثبات، فكل موصوف بالوجود معناه أنه موجود مادي ولا شيء سوى ذلك. ومن ثم فإن المعاني الناشئة في ذهن الإنسان أساسها المادة، والمعرفة المشكّلة على هذه المعاني حسية بالضرورة.

2/ تأثير الفلسفة الوضعية على المساحة الفكرية، فهذه الفلسفة تتبنى أصلا خاصا لا يضفي الواقعية إلا على ما له صورة ومعطيات حسية في الخارج، وترفض النظر في أصل الأشياء بحجة أن هذا الأمر يتجاوز نطاق المشاهدة والتجربة ولأجل ذلك اتهمت بالإلحاد والمادية.

3/ تأثير البرغماتية: لقد كان للفلسفة البرغماتية التي كان للفيلسوف الامريكي وليام جيمس (1842-1915) مساهمة وافرة في تأسيسها، تأثير هام في إخراج العوالم الغيبية عن إطار المعرفة العلمية، لقد بنيت هذه الفلسفة على أساس أن الحق هو ما كان مفيدا أو نافعا في الحياة. ويتوسع جيمس في فهم ما هو مفيد أو نافع إلى كل ما له القابلية للتجربة. وحتى الافكار ينبغي أن تعالج على أساس "ما تؤديه". وحينما يحكم المرء على فكرة ما بأنها صادقة فإنه يدّعي بذلك أنها تقوده بنجاح خلال متاهة الخبرة (34). تخرج هذه الفلسفة كل ما ليس له قيمة عملية من دائرة المعرفة، فالمعرفة إنما تفيد إذا كانت مطلوبة للعمل (35). وهناك دوافع أخرى ليست أساسية ساهمت في إلغاء الظواهر الميتافيزيقية من مجال المعرفة كالثأر من جور الكنيسة، وانهيار بعض النظريات العلمية القديمة إبان التحول العلمي في الغرب جعل النقاد والفلاسفة الجدد يشكون في كل ما يتصل بالقديم فدعوا إلى قطيعة ابستمولوجية مع الافكار السابقة.

خاتمة

إن الإشكال الأساسي حول مسألة مادية المعرفة هو أننا نعرف المعاني والأفكار الوافدة إلى ذواتنا عن طريق الحس، كما أننا نعي جيدا معان أخرى لم يكن مصدرها الحس وبالتالي لا يكون أمامنا متسع من الرأي إلى أن نرفض الرأي الشائع عند الفلاسفة الماديين القائل: لا يوجد شيء في العقل إلا وسبق أن كان في الحس. ومع أن هذا الرأي يشترك فيه فلاسفة كثيرون فإني أعتبر هذا الرأي باطلا عديم الدلالة، وأيضا مخالف للدين كما هو مخالف للفلسفة الحقة. وبصريح العبارة فإن أكثر شيء نتصوره بوضوح هو فكرنا ذاته، ولا يمكن أن يحصل لنا يقين بهذا الفكر إن لم يكن لنا تصور واضح عن ما هو "الوجود"، فكل إنسان له معاني وأفكار عن الفكر والوجود (36). وهنا أتساءل بأي حاسة من الحواس نفذت فينا هذه المعاني؟ فهل هي معاني مضيئة أو ملونة حتى تنفذ فينا عن طريق الرؤية؟ أو هل هي صوت صارخ حتى نسمعه بآذاننا؟ وبالزيادة أو النقصان فإن كل المعاني والأفكار التي تأتي ثم ترسخ في أذهاننا بعد إدراكنا لفكرنا ووجودنا لا علاقة له ببوابة الأحاسيس. ومن حقنا هنا أن نسأل عن مصدر هذا النوع من المعاني والأفكار. ومن حقنا أن نعتقد أن النفس لها

ملكة من شأنها أن تنشئ هذه المعاني بذاتها، وان كان يحصل لها في غالب الأحوال أن تتأثر وتنتبه لأن تفعل ذلك بما تتلقاه على نحو ما من الإحساسات. إذن من الخطأ أن نقول بأن جميع أفكارنا صادرة عن إحساساتنا بل يمكن خلافا لذلك أن نقول: إنه لا توجد فكرة واحدة مما يوجد في عقلنا تستمد مصدرها من الإحساسات، إلا بعض الأحوال العارضة، إذ ما يحدث من تغييرات في هيئة دماغنا، وهو ما يمكن أن تفعله إحساساتنا، يتيح الفرصة للنفس بأن تشكل معاني مختلفة، ولا تكونها إلا بهذه الطريقة وإن كانت هذه الأفكار لا تكاد تكون مشابهة في شيء لما يتم في الإحساسات، وفي الدماغ. وأيضا هناك معاني كثيرة إذا لم تتخذ لها أي صورة جسمانية فلا يمكن أن ترد إلى إحساساتنا بدون تناقض ظاهر.

الهوامش والحواشي

(أ) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1995. ص 78- 80

(ب) نفس المرجع

(ج) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2000 ص 119

(1) فتجنشتاين، **النحو الفلسفي**، مكتبة المصطفى، ص29

(*) انظر ترجمة لودفيغ فيجنشتاين في كتاب: غنار سكيربك، تاريخ الفكر الغربي، المنظمة العربية للترجمة، ص 898 - 900

(1*) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1994، ص221

(2) لودفيج فتجنشتين، بحوث فلسفية، ت: عزمي إسلام، جامعة الكويت، (د.ت)، ص: 46

(*) يتحول المعنى إلى صورة ذهنية بعد تمثُّله ذهنيا، أي في حالة عدم التمثل يتعذر تشكل الصورة الذهنية، فالتمثل شرط لتحول المعنى إلى صورة ذهنية.

(3) كرناب رودولف، **النحو المنطقي للغة**، ص: 05

(4) سامي أدهم، **ابستمولوجية المعنى والوجودية، نقد التطورية**، مركز الانماء القومي، لبنان، (د.ت)، ص: 07

(5) كرناب، مرجع سابق، ص: 07

(6) سامي أدهم، مرجع سابق، ص: 08

(7) فتجنشتاين، **التراكتاتوس**، الجزء الثالث، ص:332

(8) سامي أدهم، مرجع سابق، ص: 09

(9) القرآن الكريم، سورة الروم، الآية: 16

(10) سامي أدهم، مرجع سابق، ص: 12

(11) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983. ص: 138

(12) عبد القاهر الجرجاني، **التعريفات**، مكتبة المصطفى، القاهرة. ص: 218

(13) نفس المرجع، ص: 150

(14) نفس المرجع، ص: 168

(15) نفس المرجع، ص: 251

(*) التمثل حركة ميكانيكية مرتبطة بالزمان يقوم بها الذهن تربط بين عناصر مختلفة مُشَكِلَةً صورة نمطية عن طبيعة الشيء الموجود.

(16) سامي أدهم، مرجع سابق، ص: 12

(**) عندما تكتمل عملية التمثل بشكل تام (بعد حركة الذهن الذي تمت إثارته بفعل عوامل خارجية أو داخلية) تتشكل الصورة الذهنية، محتويةً على عنصرين أساسيين: الأول، طبيعة الشيء، والثاني، وظيفة الشيء. فلما تنتهي حركة الذهن من تشكيل صورة ذهنية عن الشيء، يصبح التمثل مجرد آلية في بناء تلك الصورة. وبعد اكتمال الصورة يصبح الوعي مدركا بشكل تام لكيان الشيء.

(17) نفس المرجع، ص: 13

(18) نفس الموضع

(19) سامي أدهم، مرجع سابق، ص: 15

(20) نفس الموضع

(21) حسن محمد مكي العاملي، **المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، نظرية المعرفة**، الدار الاسلامية، بيروت، 1410. ص:246

(22) جون ماكوري، **الوجودية**، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب، الكويت، 1982. ص: 69

(23) نفس المرجع، ص: 70

(24) السنخ هو أصل الشيء

(25) حسن محمد مكي العاملي، مرجع سابق، ص: 247

(26) نفس المرجع ، ص: 248

(27) جون ماكوري ، مرجع سابق، ص: 140

(28) نفس المرجع، ص: 140

(29) أحمد أمين، **ما نعلم وما لانعلم**، مجلة رسالة الاسلام، العدد الاول، دار التقريب، القاهرة، ربيع أول 1371. ص:24

(30) حسن محمد مكي العاملي، مرجع سابق ، ص 250

(31) هاني عبد الرحمان مكروم، **التصور العقلي**، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1999، ص: 183

(32) يوحنا قمير، **أصول الفلسفة العربية**، ط: 6، دار المشرق، بيروت، 1991، ص: 209

(33) حسن محمد مكي العاملي، مرجع سابق ، ص: 266

(34) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص: 179

(35) حسن محمد مكي العاملي، مرجع سابق ، ص: 277

(36) أنطوان أرنولد، بيير نيكول، **المنطق**، ت: عبد القادر قنيفي، ط 1،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007. ص: 39

ثبت المصادر والمراجع

أ/ المعاجم

1/ مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983

2/ الموسوعة الفلسفية المختصرة

ب/ الكتب العربية

3/ أدهم سامي ، **ابستمولوجية المعنى والوجودية، نقد التطورية**، مركز الانماء القومي، لبنان، (د.ت)

4/ أمين أحمد، **ما نعلم وما لانعلم**، مجلة رسالة الاسلام، العدد الاول، دار التقريب، القاهرة، ربيع أول 1371

5/ الجرجاني عبد القاهر، **التعريفات**، مكتبة المصطفى، القاهرة.

6/ العاملي حسن محمد مكي، **المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، نظرية المعرفة**، الدار الاسلامية، بيروت، 1410

7/ الوائلي عبد الجبار، **وحدة الوجود العقلية**، ط: 2، دار النضال، بيروت، 1994

8/ قمير يوحنا، **أصول الفلسفة العربية**، ط: 6، دار المشرق، بيروت، 1991

9/ مكروم هاني عبد الرحمان، **التصور العقلي**، ط: 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1999

ج/ كتب مترجمة

10/ أرنولد أنطوان، نيكول بيير، **المنطق**، ت: عبد القادر قنيفي، ط 1،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007.

11/ لودفيج فتجنشتاين، **النحو الفلسفي**، مكتبة المصطفى

12/ لودفيج فتجنشتين، بحوث فلسفية، ت: عزمي إسلام، جامعة الكويت، (د.ت)

13/ لودفيج فتجنشتاين، **التراكتاتوس**، الجزء الثالث

14/ ماكوري جون، **الوجودية**، ت: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب، الكويت، 19