

سومر المير محمود  
التفكير مع فتغنشتاين ضد فتغنشتاين.  
آبل وهايرماس: الكونية من داخل  
اليومية  
إسلام دية  
فتغنشتاين مدرّساً: الخلفية البيداغوجية  
لفلسفة فتغنشتاين الأنثروبولوجية

عبد الرزاق بنور  
فتغنشتاين: شكل لغة، شكل حياة  
رجا بهلول  
فتغنشتاين والسلوكية المنطقية  
موريس عايق  
نظرية الصورة لدى فتغنشتاين: في ما يمكن أن يقال

**Academic Advisory Committee** **الهيئة الاستشارية**

|                            |                     |
|----------------------------|---------------------|
| Adonis El Akra             | أدونيس العكرة       |
| Elias Atallah              | إلياس عطا الله      |
| Bensalem Himmich           | بنسالم حميش         |
| Hassan Hanafi              | حسن حنفي            |
| Rushdi Rashid              | رشدي راشد           |
| Rasheed Elenany            | رشيد العناني        |
| Ramzi Baalbaki             | رمزي البعلبكي       |
| Said Bensaid Alaoui        | سعيد بنسعيد العلوي  |
| Said Bengrad               | سعيد بنگراد         |
| Sabry Hafez                | صبري حافظ           |
| Tayyeb Tizini              | طيب تيزيني          |
| Abd Al-Salam Al-Masdi      | عبد السلام المسدي   |
| Abdullah Mohammed Aljassmi | عبدالله محمد الجسمي |
| Aze-eddine Bouchikhi       | عز الدين البوشيخي   |
| Fathi Nguezzou             | فتحي إنقزو          |
| Fathi Meskini              | فتحي المسكيني       |
| Fehmi Jadaane              | فهمي جدعان          |
| Mohsen Jassim Al-Musawi    | محسن جاسم الموسوي   |
| Mohamed Bouhlel            | محمد بو هلال        |
| Mohammed Sabila            | محمد سبيلا          |
| Mohamed El Omari           | محمد العمري         |
| Yasir Suleiman             | ياسر سليمان         |

**Editor-in-Chief** **رئيس التحرير**

Raja Bahlool رجا بهلول

**Editorial Manager** **مدير التحرير**

Rachid Boutayeb رشيد بوطيب

**Editorial Secretary** **سكرتير التحرير**

Kamel Tirchi كمال طيرشي

**Editorial Board** **هيئة التحرير**

|                  |                 |
|------------------|-----------------|
| Ismail Nashif    | إسماعيل ناشف    |
| Elizabeth Kassab | إليزابيث كساب   |
| Ayman El-Desouky | أيمن الدسوقي    |
| Jamal Barout     | جمال باروت      |
| Atef Botros      | عاطف بطرس       |
| Abdelaziz Labib  | عبد العزيز لبيب |
| Mohamed Mesbahi  | محمد المصباحي   |
| Mounir kchaou    | منير الكشو      |
| Nijmeh Hajjar    | نجمة حجار       |

**Design and Layout** **تصميم وإخراج**

Ahmad Helmy أحمد حلمي  
Hisham Moussawi هشام الموسوي

**The Designated Licensee**

The General Director of the Arab Center  
for Research and Policy Studies

**صاحب الامتياز**

المدير العام للمركز العربي  
للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف «الأبواب» 2016، واللوحات في داخل الدورية للغان عبده البرماوي الشهير بـ «برماليون». فنان تشكيلي وباحث، أقام عدة معارض في القاهرة، الدوحة، نيويورك وديبي، ونشرت له كتابات وأوراق نقدية في الفنون التشكيلية.

**Cover painting "Doors" (2016) and paintings are the work of Abdo al-Baramawi (aka "Barmalion").**

a plastic artist and a researcher, held several art exhibitions in Cairo, Doha, New York and Dubai, and published critical papers on plastic arts.

**ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:**  
**Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:**

شارع الطرفة - منطقة 70 - وادي البنات - ص. ب. 10277 - الدوحة - قطر  
Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar

هاتف: +974 4035 4117 - +974 4035 6888

E-mail: tabayyun@dohainstitute.org

# تَبَيُّنٌ

Tabayyun

فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية  
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies  
and Critical Theories Journal

العدد 37 - المجلد العاشر - صيف 2021  
Issue 37 - Volume 10 - Summer 2021

لا تعبر آراء الكتاب بالضرورة عن اتجاهات يتيبأها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»

DOHA INSTITUTE  
FOR GRADUATE STUDIES



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا  
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



## المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رفها وتطورها، انطلاقاً من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع يعينه، بفتاته جميعها، غير ممكن إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمة، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثاً ودراسات وتقارير، ويصدر كتباً محكمة ودوريات علمية، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضاً، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجنحة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسية التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسس المركز في الدوحة في خريف ٢٠١٠، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسس.

أسس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري، ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرد العلمي، ويكلف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

# Contents

# المحتويات

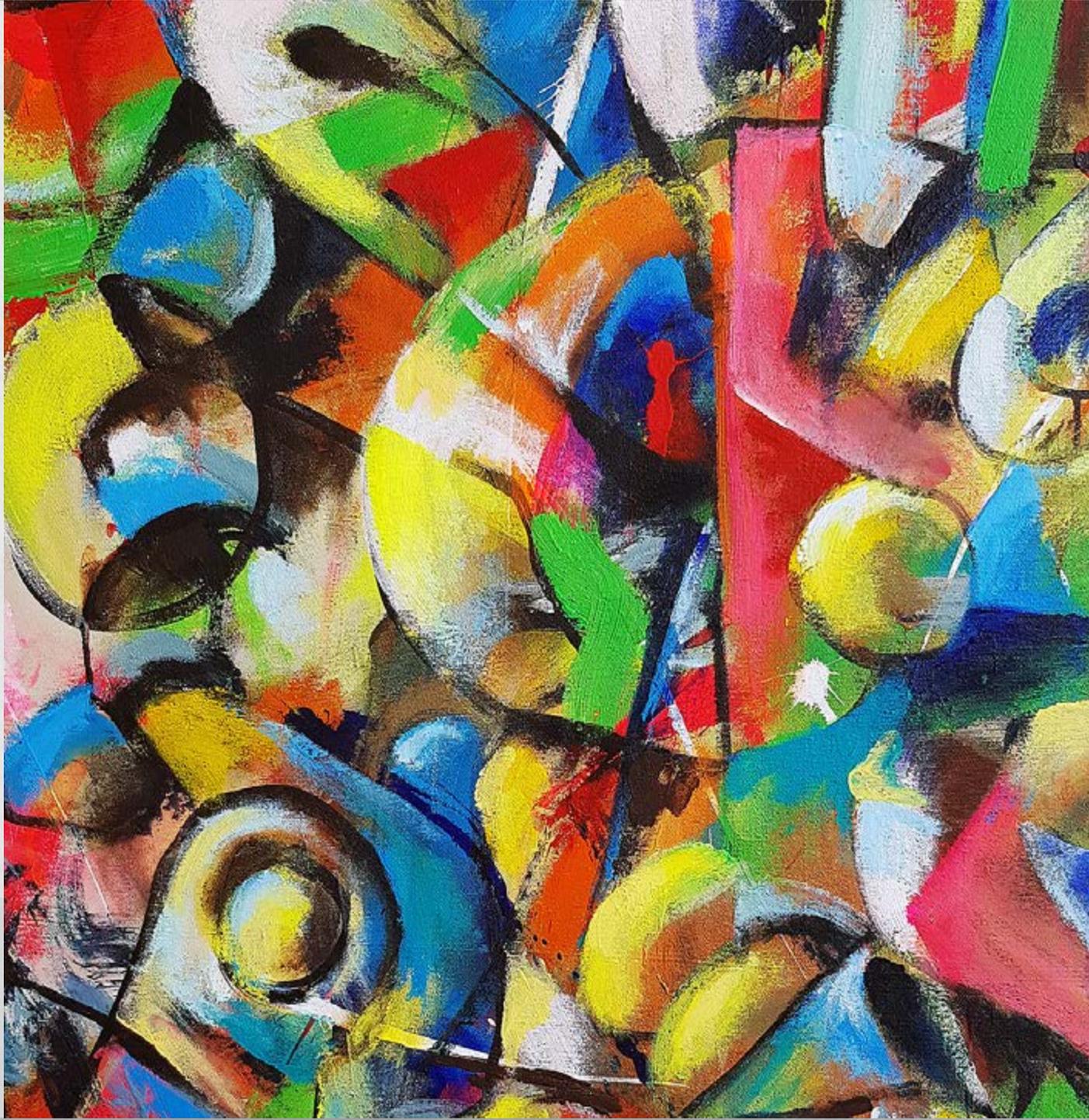
|   |     |  |
|---|-----|--|
| Special Issue<br>Reading Wittgenstein in Arabic<br>Guest Editor: Islam Dayeh  | 5   | عدد خاص<br>أن نقرأ فتغنشتاين عربيًا<br>المحرر الضيف: إسلام دية                                     |
| Introduction  | 7   | مقدمة  |
| Articles  | 15  | دراسات   |
| Abderrazak Bannour<br><b>Wittgenstein:<br/>Language Forms, Life Forms</b>   | 17  | عبد الرزاق بنور<br>فتغنشتاين:<br>شكل لغة، شكل حياة   |
| Raja Bahlul<br><b>Wittgenstein and Logical Behaviorism</b>  | 41  | رجا بهلول<br>فتغنشتاين والسلوكية المنطقية  |
| Morris Ayek<br><b>Wittgenstein's Picture Theory:<br/>On What Can be Said</b>  | 69  | موريس عايق<br>نظرية الصورة لدى فتغنشتاين:<br>في ما يمكن أن يقال                                    |
| Somar Almir Mahmoud<br><b>Thinking with Wittgenstein against<br/>Wittgenstein. Apel and Habermas:<br/>Universalism through the Everyday</b> | 97  | سومر المير محمود<br>التفكير مع فتغنشتاين ضد فتغنشتاين.<br>آبل وهابرماس:<br>الكونية من داخل اليومية |
| Islam Dayeh<br><b>Wittgenstein as a Teacher:<br/>The Pedagogical Background of<br/>Wittgenstein's Anthropological Philosophy</b>            | 133 | إسلام دية<br>فتغنشتاين مدرّسًا:<br>الخلفية البيداغوجية<br>لفلسفة فتغنشتاين الأنثروبولوجية          |

|  |     |   |
|--|-----|---|
| Translated Paper   | 169 | ترجمة   |
| Talal Asad   | 171 | طلال أسد  |
| Thinking about Religion<br>through Wittgenstein<br>Translated by Hajjaj Abu Jabr |     | النظر في الدين<br>مع فتغنشتاين<br>ترجمة: حجاج أبو جبر |
| Book Reviews   | 207 | مراجعات الكتب   |
| Marwan Mahmoud   | 209 | مروان محمود   |
| Book Review<br><i>Wittgenstein and On Certainty</i>                              |     | مراجعة كتاب<br>فتغنشتاين و«في اليقين»                 |
| Bibliography   | 221 | بيبليوغرافيا  |
| Islam Dayeh and Hassane Kissane  | 223 | إسلام دية وحسن كيسان                                  |
| Wittgenstein in Arabic<br>A Bibliography   |     | فتغنشتاين بالعربية<br>بيبليوغرافيا                    |

عدد خاص: أن نقرأ فتغنشتاين عربياً  
Special Issue: Reading Wittgenstein in Arabic

Guest Editor: Islam Dayeh

المحرر الضيف: إسلام دية



تجرید، آکرلیک علی قماش، 180x110 سم (2020).  
Abstraction, acrylic on canvas, 180 x 110 cm (2020).

## إسلام دية | Islam Dayeh

لئن لم يكن لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) أعظم فلاسفة القرن العشرين، كما يذهب بعضهم، فلا ريب أنه من بين أكثرهم تأثيراً؛ إذ لا يزال لفكره أثر عميق ومتجدد في حقول معرفية عديدة، كالفلسفة والأخلاق وعلم اللغة والرياضيات وعلم النفس والإستيقا، وقلّ لهذه العناية نظير في الفلسفة المعاصرة. بل لا نبالغ إن قلنا إن فتغنشتاين من بين هؤلاء الفلاسفة القليلين الذين حظوا باهتمام غير الفلاسفة، وباتت أعماله تُقرأ في معاهد الأدب المقارن واللاهوت والتربية والأنثروبولوجيا والدراسات البصرية والعمارة. فمنذ تلك الثورة الفلسفية التي أحدثها عمله الأول رسالة منطقية فلسفية *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) في مطلع عشرينيات القرن العشرين، ومروراً بالمنعطفات الأخرى التي أحدثتها كتاباته اللاحقة، وعالم الفلسفة منشغل بأعماله نشراً ودرساً ونقداً، ما فنئت أفكاره تثير جدلاً، ولا يخلو عمل من أعماله من العديد من الشروحات والدراسات والقراءات. ولعل المثير هنا أن فتغنشتاين نفسه لم يكن فيلسوفاً أكاديمياً، فلم يضع نظاماً فلسفياً ولا اتبع مذهباً فلسفياً محدداً أو دعا إليه، بل لم يعتن بنشر كتاباته الغزيرة وطباعتها على نحو منهجي، وتكفل طلابه وزملاؤه بجمعها وتحقيقها وترجمتها بعد وفاته. وعلى الرغم من هذا كله، فإن الدراسات الفتغنشتاينية اليوم تتبوأ مكاناً مرموقاً. بل تجاوز هذا الاهتمام حدود أعماله، فأصبحت شخصيته المثيرة نفسها موضوعاً للعديد من الروايات والأفلام الروائية، وتحولت هيئته إلى أيقونة ثقافية ترمز إلى نموذج الفيلسوف المعاصر، الهادئ القلق الجريء<sup>(1)</sup>.

ولكن ما سبب هذا الاهتمام بفتغنشتاين؟ لعل الجواب يكمن في طبيعة فلسفته التي هي، في جوهرها، تقويض للفلسفة التقليدية. كان فتغنشتاين يرى أن ما نسميه «مشكلات فلسفية» هو في الحقيقة

(1) من بين الأعمال الأدبية التي تمحورت حول شخصية فتغنشتاين:

Bruce Duffy, *The World as I Found it* (New York: New York Review Books, 2010 [1987]).

كما أخرج ديريك جرمان فيلماً كوميدياً درامياً عن حياة فتغنشتاين وأفكاره، وذلك سنة 1993، وقام بإنتاج الفيلم طارق علي ومدته 72 دقيقة.

مشكلات زائفة، سببها عدم فهمنا للغتنا أو إساءة استعمالنا لها. وبناء على ذلك، لم تكن فلسفته تحاول حل هذه المشكلات؛ إذ هي زائفة، بقدر ما كانت تسعى إلى جعل اللغة التي يُعبر بها عن المشكلة على قدر كبير من البيان، بحيث لا تعود المشكلة مشكلةً. ومن ناحية أخرى، لعل سبب الاهتمام به يكمن في سيرته المثيرة وتقلباته الفكرية الجذرية. ففي مرحلة شبابه، التي توجت برسالة منطقية فلسفية، حاول تقديم الجواب الأخير عن جميع أسئلة الفلسفة (كما ظن) من خلال تحديد العلاقة بين اللغة والواقع، وبيان ما يمكن قوله وما لا يمكن إلا الإشارة إليه. إلا أنه لم يقتنع طويلاً بما قدمه من مفاهيم ونظريات، فبدأ رحلة فكرية ونفسية وروحية قاسية، قوَّض فيها تقريباً كل ما بناه في مرحلة شبابه. وقد تمثلت هذه المرحلة بعمله تحقيقات فلسفية، وحاول فيها إنقاذ اللغة من التجريد الفلسفي والعودة بها إلى وظيفتها الأنثروبولوجية الاجتماعية، المتمثلة في العادات الاجتماعية والممارسات اليومية والعقلانية المجسدة<sup>(2)</sup>. وقد كشفت فلسفته الأنثروبولوجية، من خلال منهجه التحليلي، عن تصورات ميتافيزيقية (لاهوتية وعلمية وغيرها) حاضرة وفاعلة في لغتنا. لذلك استعان بمنهجه التحليلي العديداً من المذاهب المعرفية والثقافية والإبداعية المعاصرة التي أرادت شق طريق فلسفي جديد، يتجاوز ميتافيزيقيات ديكرت والمثالية الألمانية والوضعية العلمية.

وقد حفز هذا الاهتمام المتجدد والمتسع دوماً بفلسفة فتغنشتاين، في العديد من الحقول العلمية والفكرية والإبداعية، الدارسين على تأسيس جمعيات ودوريات علمية وتنظيم مؤتمرات وندوات من أجل توفير فضاء فكري يسهل التواصل بين الباحثين، وينظم التراكم المعرفي المطرد، ويشجع على دراسة أعماله ونشرها وترجمتها. ولا شك في أن هذه المؤسسة لدراسات فتغنشتاين تسهم، بدورها، في توسيع مدى التفاعل مع أفكاره واستثمارها في مجالات معرفية جديدة وقضايا مستجدة. واللافت أن أغلب هذه الجمعيات البحثية أُسست في العقدين الماضيين من هذه الألفية، وهو دليل على مدى تنامي الاهتمام بفتغنشتاين أخيراً<sup>(3)</sup>. وقد تجلى حضور هذه المؤسسات بوضوح في المؤتمرات العلمية التي نظمتها هذا العام بمناسبة مرور مئة عام على صدور كتابه المشار إليه رسالة منطقية فلسفية، ولم تمنع جائحة كورونا من تنظيمها، فانعقدت عبر منصات الإنترنت<sup>(4)</sup>.

أما عربياً، فنشهد في العقدين الأخيرين إقبالاً متزايداً على أعمال فتغنشتاين، تعريفاً ودراسةً. ويبدو أن هذا الاهتمام العربي متساوق ومتزامن مع التطورات العالمية المشار إليها. وقد جاء هذا بعد فترة طويلة، اقتصر الاهتمام العربي فيها على جوانب محدودة من فلسفته، سنشير إليها لاحقاً. وعلى الرغم

(2) Gunter Gebauer, *Wittgensteins Anthropologisches Denken* (München: C. H. Beck, 2009).

(3) نذكر من بين هذه الجمعيات والدوريات وتواريخ تأسيسها:

Austrian Ludwig Wittgenstein Society (1976-); British Wittgenstein Society (2007-); International Ludwig Wittgenstein Institute (2008-); Nordic Wittgenstein Society (2009-); *Philosophical Investigations* (1978-); *Wittgenstein-Studien* (2010-).

(4) إضافة إلى المعارض الفنية والمحاضرات الجامعية ونشاطات علمية متنوعة، فإن أبرز المؤتمرات العلمية، هي:

The Tractatus After 100 Years, British Wittgenstein Society, 13-16 May, 2021; Wittgenstein and the Vienna Circle – After 100 Years, Institut Wiener Kreis, 10-12 June, 2021; 100 Years of Tractatus Logico-Philosophicus – 70 Years after Wittgenstein's Death: A Critical Assessment, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 8-14 August, 2021.

من هذا الإقبال، لا تزال الدراسات العربية حول فتغنشتاين وفلسفته قليلة وغير منتظمة، إن قارناها بالاهتمام العربي بفلاسفة آخرين. فأغلب أعماله ما زالت غير مُعرَّبة، كما أن تلك الدراسات غالباً ما تدور حول قضايا معرفية ولسانية معينة، ولم تستفد من التحولات المهمة التي أحدثتها فلسفته في مجالات معرفية كثيرة خارج مباحث الإبستيمولوجيا وفلسفة اللغة.

ونرى أن ثمة عاملين رئيسيين حدّداً ووجَّها مسار الاهتمام العربي بفلسفته عمومًا:

أحدهما: أن فتغنشتاين لم يكن داعيةً أو مثقفًا عامًّا، ولم ترتبط أفكاره بأيدولوجيا تبنَّته كالوجودية أو الماركسية أو التحليل النفسي، بل إن منهجه التحليلي والتقويضي يجعل من الصعب تصنيفه ضمن تيار فكري معين. ولهذا لم تُنقل أعماله من خلال تيار فكري من التيارات الأيدولوجية التي انتشرت في العالم العربي في القرن العشرين، وبقي أثرها محدودًا ضمن إطار فلسفة التحليل اللغوي.

ثانيهما: أن جل أعماله لم يُنشر إلا بعد وفاته، وبعضها لم يُكتشف ولم يُنشر إلا بعد مرور عقود منذ وفاته. وهذا يعني أن الكثير من أعماله التي نعرفها اليوم، لم تكن معروفة ومتداولة فترة طويلة، فكان تلقّي فكره عربيًّا، محكومًا بما كان معروفًا ومتداولًا من أعماله بالإنكليزية أو الألمانية، نشرًا وترجمةً<sup>(5)</sup>. وكما هو معلوم، فإن العمل الفلسفي الوحيد الذي ألفه فتغنشتاين أثناء حياته هو رسالة منطقية فلسفية وقد نُشر بالألمانية سنة 1921، وبالإنكليزية سنة 1922. وابتداءً من سنة 1953، أي بعد وفاته بستين، بدأت أعماله تخرج إلى النور، كاشفة عن مفكر شديد العمق والتحقيق والتدقيق، وكان أول هذه الأعمال بحوث فلسفية/تحقيقات فلسفية.

وبما أن فتغنشتاين لم يشرف على نشر أعماله أثناء حياته، فقد تأخَّر تلقّي الدارسين لها وتفاعلهم معها كثيرًا، كما كثر الاختلاف في فهم مقصود مؤلفها أيضًا. وقد حرص من ورث كراسات فتغنشتاين ومحاضراته، من طلابه وزملائه، على إبرازه بقالب الفيلسوف الأكاديمي، وهمشوا أو أهملوا، عن قصد أو من دون قصد، جوانب كثيرة من حياته ومسالكه، قد لا تتسق ونموذج فيلسوف أكاديمي من جامعة كامبردج. ودرج شُراح أعماله ومترجموها على النهج نفسه. ولذلك بقيت أفكاره، في العقود الأولى بعد وفاته، تُناقش في إطار القضايا التي أثارها حلقة فيينا وفلاسفة التحليل في كامبردج وأوكسفورد، ولم تخرج عن هذا الإطار إلا بعد أن نُشرت بقية أعماله وعكف على دراستها جيلٌ جديد من الباحثين من حقول معرفية أخرى.

تكشف البيبليوغرافيا، التي أعدناها حول ترجمات أعمال فتغنشتاين ودراسات حولها بالعربية، أن التلقّي والتفاعل العربي متساوقان مع مسارات الاهتمام به في الفلسفة الغربية عمومًا، فأغلب الدراسات العربية ركز على النقاشات التي دارت حول عمليه: رسالة منطقية فلسفية وبحوث فلسفية/تحقيقات فلسفية. وقد طغى الاهتمام باللغة والمنطق والإبستيمولوجيا في أبحاث الجيل الأول من الباحثين

(5) على سبيل المثال، لم يُنشر عمله في اليقين *On Certainty/Über Gewißheit* إلا سنة 1969. ولم ينشر عمله المعروف بالإنكليزية *Culture and Value*، والألمانية *Vermischte Bemerkungen*، إلا سنة 1977. كما أن ملاحظات حول الألوان *Remarks on Colour/Bemerkungen über die Farben* لم ينشر إلا سنة 1977. ونعلم أن فتغنشتاين قد توفي سنة 1951.

العرب، لأن هذا هو المنحى العام الذي اتخذته الدراسات الفتنغشتاينية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية في طورها الأول. وقد كان للباحثين العراقي ياسين خليل (1934-1986) والمصري عزمي إسلام (1931-1987)، السبق والفضل في دراسة فتنغشتاين عريباً. لم يقم ياسين خليل بتعريب عمل من أعماله، ولكنه درسه في ثنايا أبحاثه في إطار فلسفة العلم والتحليل اللغوي والمنطق<sup>(6)</sup>. أما عزمي إسلام، فقد قام بترجمة الرسالة إلى العربية عن الإنكليزية سنة 1968، كما عربّ بحوث فلسفية عن الإنكليزية كذلك، ونشر سنة 1990. كذلك، أفرد عزمي إسلام لفتنغشتاين دراسة شاملة، هي الأولى عربياً، كانت في الأصل رسالة دكتوراه بإشراف زكي نجيب محمود سنة 1967<sup>(7)</sup>. وقد تناول عزمي إسلام فلسفة فتنغشتاين في العديد من أبحاثه التي مهدت لدراسات عربية تالية أسهم بها باحثون عرب، لا سيما من مصر والكويت، حيث درّس فترات طويلة<sup>(8)</sup>.

تلت هذه الدراسات أبحاثٌ عربية مهمة، أسهم بها سامي أدهم، وعادل مصطفى، ومحمد مهراڤ رشوان، وعبد الله الجسمي، وجمال حمود، ورجا بهلول، ومصطفى الحداد، وغيرهم، وقد تميزت دراساتهم بالاطلاع الواسع على الشروحات والنقاشات الغربية حول فلسفة فتنغشتاين، لا سيما المسائل التي أثارها حقول العلوم المعرفية، وفلسفة الذهن واللسانيات. وتعكس هذه الدراسات التداخل بين الحقول التي استدعتها القراءات النقدية الجديدة لفلسفة فتنغشتاين. وتأتي في هذا السياق ترجمة أستاذ اللسانيات التونسي عبد الرزاق بنور لكتاب تحقيقات فلسفية الذي ترجمه عن الألمانية ونشره سنة 2007؛ إذ يمثل عمله إدراكاً للمكانة التي صار فتنغشتاين يحتلها في العديد من الحقول المعرفية، ويتجلى هذا في استفادة بنور من عدد هائل من الدراسات والترجمات بلغات شتى، لكتاب تحقيقات، بل لجميع أعمال فتنغشتاين التي لم تكن ممكنة ولا متوفرة للدراسات العربية المتقدمة<sup>(9)</sup>. في السنوات الأخيرة، ازداد الاشتغال بمؤلفات فتنغشتاين نشرًا وترجمةً، فقد ظهرت ترجمة لكتاب فتنغشتاين الأخير في اليقين (نشر لأول مرة سنة 1969 في نسخة مزدوجة ألمانية - إنكليزية)، وقد نقله إلى العربية الباحث مروان محمود ونشر سنة 2020. كما ظهرت ترجمة لمجموعة محاضرات ونصوص لفتنغشتاين في موضوع الأخلاق والدين، ترجمها حسن احجيج ونشرت سنة 2019، وتتضمن المجموعة نصه

(6) يحسن أن نذكر أن ياسين خليل حصل على درجة الدكتوراه من جامعة مونستر الألمانية سنة 1960، على أطروحة بعنوان «مبادئ تحليل اللغة البنائية: تطبيق التحليل اللغوي وفق المنهج المنطقي الوضعي». وقد اهتم في العمل بفلسفة حلقة فيينا، وخصوصاً رودلف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970) ومناقشاته لآراء فتنغشتاين. ينظر:

Yasin Khalil, *Prinzipien zur strukturellen Sprachanalyse: Anwendung logisch-positivistischer Sprachanalyse* (Münster: Universität Münster, 1960). Dissertation.

وقد أتبعه بكتاب منطق اللغة: نظرية عامة في التحليل اللغوي (بغداد: منشورات جامعة بغداد، 1962).

(7) يحسن أن نذكر هنا أن كتاب عزمي إسلام، لدفيج فتنغشتاين، سلسلة نوايغ الفكر الغربي 19 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، رغم سبقه وأهميته، يعكس حال الدراسات حول فلسفة فتنغشتاين حتى ستينيات القرن العشرين؛ إذ يغيب كثير من أعمال فتنغشتاين المهمة التي لم تنشر وتدرس إلا بعد ذلك، مثل في اليقين، وملاحظات حول الألوان، وغيرهما.

(8) يمكن الاطلاع على أعمال عزمي إسلام في ببليوغرافيا هذا العدد.

(9) لعل أشمل وأحدث دراسة عربية تروي حياة فتنغشتاين وتعرض أعماله والمباحث التي أثارها، هي المقدمة المفصلة التي كتبها عبد الرزاق بنور لترجمته لتحقيقات فلسفية. ينظر: مقدمة عبد الرزاق بنور لكتاب: لودفيج فتنغشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 7-108.

الأنثروبولوجي المهم: ملاحظات حول الغصن الذهبي لفرانز فريزر *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough* (الذي نشر بالألمانية سنة 1967 ثم ترجم إلى الإنكليزية ونشر سنة 1979). وإضافة إلى تعريب نصوص فتغنشتاين نفسها، ظهرت ترجمات لدراسات مرجعية تناولت جوانب أساسية من فلسفته، نذكر منها ترجمات إمام عبد الفتاح إمام (1934-2019)، وفلاح رحيم، ومصطفى سمير عبد الرحيم وغيرهم<sup>(10)</sup>.

كما لا ينبغي أن يغيب عنا استعمال طه عبد الرحمن لأدوات منهج الفلسفة التحليلية في أعماله الفلسفية الغزيرة، بحيث صارت أعماله مثلاً ودليلاً على الفلسفة التحليلية عربياً. فمع أنه لم يتناول فتغنشتاين بالخصوص، فقد استفاد من فلاسفة تحليليين ولسانيين، منهم من عاصر فتغنشتاين أو تأثر به، مثل جون أوستن John Austin (1911-1960)، وجون سيرل John Searle (1932-)، وجورج لاكوف George Lakoff (1942-). يمكن القول، إذًا، إن أعمال طه عبد الرحمن وأعمال من سار على نهجه من التحليليين العرب، قد مهدت الطريق، ولو بغير قصد، لهذا الاستقبال الجديد لفلسفة فتغنشتاين.

تشير هذه الدلائل، مجتمعة، إذًا، إلى إقبال عربي على فلسفة فتغنشتاين لا يمكن إنكاره. ويبدو أن أغلب هذه الأعمال جهود فردية أو مبادرات دور نشر عربية، لا تجمعها مؤسسة علمية تضمن التواصل والتبادل العلمي المطلوب لتقييم الأبحاث وتطويرها. فليس ثمة فضاء بحثي متخصص يشجع على مناقشة هذه الدراسات وتقييم الترجمات وفحصها، في ضوء الأبحاث العربية السابقة ولا وفق الدراسات الصادرة حديثاً.

وقد حفزنا هذا الاهتمام العربي المتزايد بفلسفة فتغنشتاين، على أن نخصص عددًا عن فلسفته؛ إسهامًا منّا في هذا التثاقف الفلسفي الحي، وتشجيعًا على التعاون بين الباحثين. ويضم هذا العدد الخاص من دورية تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، المعنون بـ «أن نقرأ فتغنشتاين عربياً»، دراسات جديدة طريفة في مجالها، نحسب أنها تقدم تناولاً حديثاً وشاملاً لجوانب متنوعة من فلسفته. وقد حرص الباحثون على أن يُفيدوا مما توافر من الترجمات والدراسات العربية؛ من أجل البناء على الأبحاث السابقة وتوجيه البحث نحو مسارات علمية واضحة، تشجّع الباحث العربي على وصل عمله بجهود من سبقه وفتح آفاق جديدة لأبحاث لم تر النور بعد.

يناقش عبد الرزاق بنور في بحثه مساهمات فتغنشتاين في التأسيس للتداولية اللسانية، التي ترى أنه لا وجود لفهم متبادل خارج تجربة المجموعة اللغوية المُتَشَكِّلة. ويُقدّم في نهاية البحث نقدًا ذاتيًا لترجمته لنص تحقيقات فلسفية، في ضوء ما يمكن أن نسميه فلسفة فتغنشتاين في الترجمة. أما دراسة موريس عايق، فتتناول نظرية الصورة التي وضعها فتغنشتاين في مؤلفه رسالة منطقية فلسفية، وتناقش اعتراضات وُجّهت ضدّ الافتراضات الأساسية لنظرية الصورة من قِبَل التحليليين وفلاسفة العلم. يحاول

(10) يمكن الرجوع إلى البيبليوغرافيا التي خصصناها لهذا العدد، وذلك للاطلاع على عناوين هذه الدراسات ومعلومات النشر كاملة.

رجا بهلول في دراسته، تحديد موقع فتغنشتاين من التوجه السلوكي في علم النفس والوضعية المنطقية في الفلسفة في الثلث الأول من القرن العشرين، ويعرض الاعتبارات التي تدعو إلى القول بسلوكية فتغنشتاين، وتلك التي تنفيها. أما دراسة سومر المير محمود فتسلط الضوء على أثر فتغنشتاين في الفكر الألماني على الخصوص، وهو جانب قلَّت العناية به عربيًا. وتتناول الدراسة كيف قرأ ووظف كلٌّ من كارل أوتو آيل، ويورغن هابرماس، أفكار فتغنشتاين؛ ليحتجَّ بها على عقلانية كونية، كان فتغنشتاين قد انتقدها. وتلقي دراسة إسلام دية الضوء على فترة تكاد تكون مجهولة من حياة فتغنشتاين، وهي الفترة التي قضاها مُدرِّسًا للأطفال في الريف النمساوي، بعيد عودته من الحرب العالمية الأولى، وتحاول أن تقدم قراءة جديدة لفكره، تولي اهتمامًا بأثر تجربة التعليم والتعلُّم في بلورة فلسفته الأثنوبولوجية.

أما في قسم الترجمة، فقد ارتأينا ترجمة دراسة صدرت حديثًا للأثنوبولوجي الشهير طلال أسد، بعنوان «النظر في الدين مع فتغنشتاين». ويستعين طلال أسد في دراسته المشار إليها بفلسفة فتغنشتاين للنظر في التقاطب بين الاعتقاد والممارسة، ويحاول إعادة تأطير ذلك التقاطب باعتباره عمليتين متشابهتين من الكينونة والتعلُّم. ثم يحاول تطبيق رؤى فتغنشتاين على خلافات أساسية في التقليد الخطابي الإسلامي حول الفهم الصحيح لصفات الله وأسمائه التي ظاهرها التعارض. وتمثل دراسته التي ترجمها حجاج أبو جبر، مدى تأثير فلسفة فتغنشتاين في حقول عديدة خارج حقول الإيستيمولوجيا وفلسفة اللغة التقليدية، كالأثنوبولوجيا والفينومينولوجيا والدراسات الدينية.

وفي قسم مراجعة كتاب، يقدم لنا الباحث مروان محمود، وهو الذي قام بترجمة «في اليقين» (2020)، قراءةً متأنية ومفصلة لكتاب فتغنشتاين و«في اليقين» لأندي هاميلتون Andy Hamilton (نشر سنة 2014)، الذي ترجمه إلى العربية مصطفى سمير عبد الرحيم ونشر سنة 2019. ويناقش أهمية هذا الكتاب في الدراسات الفتغنشتاينية اليوم، كما يستعرض قيمة هذه الترجمة للباحث العربي.

يشتمل العدد على بيبليوغرافيا أعدّها إسلام دية وحسن كيسان، بمساعدة بعض الزملاء في المركز العربي: مجد أبو عامر، وعمر المغربي، ورشدي الفاعوري، حيدر سعيد، وكمال طيرشي، وتضم ما صدر باللغة العربية من ترجمات ودراسات حول فتغنشتاين حتى صيف 2021؛ أي وقت صدور هذا العدد. ونرجو أن تصبح البيبليوغرافيا دليلاً يستعين به الباحث للتعرف إلى ما نشر بالعربية من ترجمات ودراسات، والإفادة منه اقتباسًا ومناقشةً، وبهذا يتحقق التبادل بين الدارسين، والتراكم البحثي المنشود.

وإذ تتقدم الدراسات حول فتغنشتاين عربيًا، نأمل أن تتحقق الإفادة من الجهود العربية السابقة، سواء بالبناء عليها أو بنقدها. كما نأمل أن تصرف العناية اللازمة إلى تقييم الترجمات التي قد نشرت والتي ستنشر مستقبلاً. فمثلما يبذل المترجمون جهداً كبيراً في نقل نصوص فتغنشتاين إلى العربية، حريٌّ بالباحثين أن يراجعوا هذه الترجمات وقيّموها، لا من أجل البحث عن أخطاء في الترجمة وتصحيحها، بل لفتح آفاق جديدة لقراءتها، وهذا ما قام به عبد الرزاق بنور في تقييمه لترجمته تحقيقات فلسفية. ولا تخفى فائدة تعدد الترجمات للنص الفلسفي؛ إذ تقدم كل ترجمة قراءة محتملة ومشروعة للعمل، تطرح بدورها أسئلة جديدة حول مقصود النص وإمكانات تأويله وتاريخية قراءته.

وتكمن أهمية العناية بالجانب اللغوي من الاشتغال بنصوص فتغنشتاين في أمرين اثنين:

أولهما، أن فتغنشتاين كتب جميع أعماله بالألمانية، باستثناءات قليلة، مثل الكتاب البُني والكتاب الأزرق، ونسخة من محاضراته في الأخلاق، فكانت محاضرات أملاها على طلبته بالإنكليزية ونشرت بها كذلك. وعلى الرغم من أنه كتب نصوصه بالألمانية، فإن محيطه العلمي في كامبردج كان ناطقاً بالإنكليزية، وبقي فتغنشتاين يُدوّن أفكاره بالألمانية خلال هذه الفترة. وقد نُشر كثير من نصوصه لاحقاً مزدوج اللغة، أي بالألمانية والإنكليزية. ولذا، لا يمكن دراسة نصوص فتغنشتاين من دون البحث في تاريخ النص؛ متى كتب؟ ومن جمعه وحرره؟ وما علاقة النص الألماني بالإنكليزي؟ لم يترك فتغنشتاين عملاً ناجزاً بل كان يراجع أعماله دوماً ويمليها ويكررها بصيغ عديدة وبكلمات متنوعة. ماذا يعني هذا بالنسبة إلى نقل أعماله إلى لغات أخرى، كالعربية؟ هل نترجم عن الألمانية أم الإنكليزية؟ أم عنهما معاً؟ وهل لفتغنشتاين تصورات خاصة حول الترجمة، يمكن الاستفادة منها في ترجمة أعماله؟<sup>(11)</sup>

ثانيهما، أن أسلوب فتغنشتاين في الكتابة جزء من منهجه في التفلسف؛ فاللغة التي يصوغ بها أفكاره وكلماته وأمثاله التي يختارها بدقة، هي ذاتها حجاجه الفلسفي. وهذا يستدعي من الباحث العربي أن يكون مدركاً أن أسلوب فتغنشتاين كان تجريبياً، أشبه بدفتر تمرين، يحتوي على ملاحظات وانتقادات واستشكالات، ولم يكن مُعدّاً دائماً للقراءة.

هذا، ونحن نأمل أن تحفز القراءة العربية على تبني أفكاره والإفادة منها في مسائل تهتم الفكر العربي اليوم، وعلى رأسها تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية<sup>(12)</sup>؛ إذ لن نكون قد قرأنا فتغنشتاين حقاً ما لم تصبح قراءتنا تفاقماً فلسفياً مبدعاً، ونترك سُلّم فتغنشتاين خلفنا، فليس القصد هو فتغنشتاين ذاته في نهاية الأمر. يقول فتغنشتاين: «إن من يفهمني، سيدرك آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى، وذلك بعد أن يكون استعملها سُلماً في الصعود، أي صعد عليها ليجاوزها (بمعنى أنه يجب عليه أن يلقي بالسُلّم بعيداً، بعد أن يكون قد صعد عليه). يجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، حيث يدري العالم بطريقة صحيحة»<sup>(13)</sup>.

وفي الختام، أود الإشارة إلى أن أصل هذا العدد الخاص من مجلة تبين هو ندوة قد نظمناها في جامعة برلين الحرة في ألمانيا في شتاء 2012، يحمل عنوان هذا العدد نفسه؛ استجابة لما لاحظناه، وقتئذ، من

(11) حول أفكار فتغنشتاين في الترجمة وترجمة أعماله، ينظر:

Matthias Kroß & Esther Ramharter, *Wittgenstein übersetzen* (Berlin: Parerga Verlag, 2012).

(12) جدير بالذكر أن الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة أفادت من فلسفة فتغنشتاين في تقويم نظريات الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. ينظر، على سبيل المثال:

Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1993); Chantal Mouffe, "Wittgenstein and the Ethos of Democracy," in: Chantal Mouffe et al. (eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction* (Frankfurt/Main: Peter Lang, 2001), pp. 131–139; Dimitris Gakis, "The Political Import of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*," *Philosophy and Social Criticism*, vol. 44, no. 3 (2018), pp. 229–252.

(13) لودفيج فتغنشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968 [1921])، الفقرة 6، 54.

الاهتمام العربي الجديد بفتحشتاين، ورغبةً منا في توفير إطار يجمع الباحثين العرب المهتمين بفلسفته. ختاماً، أشكر من شارك وحضر تلك الندوة التي نُشر بعض أوراقها في دوريات علمية سابقاً، نذكر منها أبحاث محمد غاليم ومصطفى الحداد ومحمد يونس علي<sup>(14)</sup>. كما أودّ أن أشكر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على منحي زمالة بحثية في شتاء 2019-2020، مكّنتني من التفرغ لإعداد هذا العدد. والشكر موصول أيضاً لهيئة تحرير دورية تبين، وأخص بالذكر رجا بهلول وحيدر سعيد وكمال طيرشي، على ترحيبهم بفكرة هذا العدد ودعمهم الذي قدموه خلال جميع مراحل إعداده.

## References

## المراجع

### العربية

- إسلام، عزمي. لدفيح فتحشتين. سلسلة نوابغ الفكر الغربي 19. القاهرة: دار المعارف، 1967.
- خليل، ياسين. منطق اللغة: نظرية عامة في التحليل اللغوي. بغداد: جامعة بغداد، 1962.
- فتحشتين، لودفيح. بحوث فلسفية. ترجمة وتعليق عزمي إسلام. مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1990 [1953].
- \_\_\_\_\_ . رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمي إسلام. مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968 [1921].
- \_\_\_\_\_ . تحقيقات فلسفية. ترجمة وتقديم عبد الرزاق بنور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007 [1953].

### الأجنبية

- Abdallah, Yasin Khalil. *Prinzipien zur strukturellen Sprachanalyse: Anwendung logisch-positivistischer Sprachanalyse*. Dissertation, Universität Münster. Münster, 1960.
- Duffy, Bruce. *The World as I Found it*. New York: New York Review Books, 2010 [1987].
- Gakis, Dimitris. "The Political Import of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*." *Philosophy and Social Criticism*. vol. 44, no. 3 (2018).
- Gebauer, Gunter. *Wittgensteins Anthropologisches Denken*. München: C. H. Beck, 2009.
- Kroß, Matthias & Esther Ramharter (eds.). *Wittgenstein übersetzen*. Berlin: Parerga Verlag, 2012.
- Mouffe, Chantal et al. (eds.). *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*. Frankfurt/Main: Peter Lang, 2001.
- Pitkin, Hanna Fenichel. *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1993.

(14) يمكن الرجوع إلى البيبليوغرافيا للحصول على معلومات النشر في نهاية هذا العدد.

دراسات  
Articles



رمان، آكرليك وأحبار على قماش، 180x85 سم (2020).  
Pomegranate, acrylic and inks on canvas, 180 x 85 cm (2020).

عبد الرزاق بنور | Abderrazak Bannour \*

## فتغنشتاين: شكل لغة، شكل حياة

### Wittgenstein: Language Forms, Life Forms

ملخص: الفلسفة نقدٌ للغة؛ هذا ما يقره لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951) في كتابه تحقيقات فلسفية، متبنيًا ما قاله فريتس ماوتنر (1849-1923)، ومعلنًا بذلك تأثره به. على قاعدة هذا المبدأ، أسس فتغنشتاين «نظرية معرفية» متكاملة، إلى درجة يمكن معها اعتبار تحقيقات فلسفية، من وجهة النظر هذه، نموذجًا لـ «نقد اللغة الخالص». فاللغة وسيلة المعرفة الأساسية لكونها شرط الإدراك وتكوّن المعنى بالخطاب وفي الخطاب؛ إذ من البديهي أن «كل شيء يبتدئ في التصور مع اللغة وينتهي إليها في التواصل». ومن ثم، يبدو الإقرار بأننا عندما نتصور لغة، فنحن نتصور «شكلًا من أشكال الحياة» إقرارًا بديهيًا، على الرغم من أن الفلسفة غالبًا ما تتعامى عنه، كما يقول فتغنشتاين. ولما كان شكل الحياة في هذا المقام مرتبطًا بالمجتمع البشري، تختلف الألعاب اللغوية - باعتبارها الشكل المنطوق من أشكال الحياة - بحسب اختلاف الثقافات والطبائع والأزمنة والعلاقات الاجتماعية وقواعد التصرف عامة، فتكون «طريقة تصرف البشر النظام المرجعي الذي نؤول بواسطته لغة مجهولة لدينا». هكذا يقول فتغنشتاين الذي يلقي بنا في خضم التداولية اللسانية، حيث لا وجود لفهم متبادل خارج تجربة المجموعة اللغوية المتشكلة. لكن حتى لو نقلنا فتغنشتاين من البحث عن جواب للسؤال: «ما المعنى؟» إلى جواب عن سؤال يبدو أشد بساطة: «أين يوجد المعنى؟»، فيضعه في سياق الاستعمال وفي تراكمه، تظل لهذه الأسئلة تداعيات مباشرة على الترجمة عامة وعلى ترجمتنا العربية لنص تحقيقات فلسفية على وجه الخصوص.

كلمات مفتاحية: فلسفة اللغة، فتغنشتاين، الترجمة، تحقيقات فلسفية، المنعرج اللساني، الدلالة.

**Abstract:** Philosophy is ‘a critique of language’, states Wittgenstein in *Philosophical Investigations*, adopting what was argued by Fritz Mauthner (1849-1923), and declaring by the way his theoretical debt to him. This principle takes with Wittgenstein the appearance of a theory of knowledge. *Philosophical Investigations* can be seen, from this point of view, as a model for a ‘critique of pure language’. Language would be the natural environment of knowledge, as a means to understanding the constitution of meaning with discourse and in discourse. Since ‘everything is done with and in language’, the natural conclusion is that,

\* أستاذ اللسانيات العامة، جامعة تونس.

when we imagine a language, we imagine a 'form of life'. And, like all forms of life it is linked to the environment and community, hence 'language forms' and 'language games' vary depending on different cultures, natural environments, time, social relations and rules of conduct. Thus the mode of human behavior, according to Wittgenstein, is the reference system that allows us to interpret an unknown language. It is in this way that Wittgenstein pushes us in the tumult of pragmatic linguistics, where there is no mutual understanding of the language outside the experience of the formed group. However, even if Wittgenstein moves from seeking the answer to the question 'What is the meaning' by answering a question that seems simpler: 'Where is the meaning?' – by keeping it in the context of use – these issues have direct implications for translation in general and obviously for our Arabic translation of *Philosophical Investigations*, in particular.

**Keywords:** Wittgenstein, Philosophical Investigations, Translation, Philosophy Of Language, Linguistic Turn, Meaning.

### أولاً: فتغنشتاين في مجلس الأخفش<sup>(1)</sup>

من لطيف المصادفات أن يكون أول عهد كاتب هذه السطور بالفيلسوف النمساوي فتغنشتاين آخر ما كتبه، وهي عبارة عن جذاذات نشرت بعد وفاته في كتاب عنوانه في اليقين<sup>(2)</sup>. وفي هذا الكتاب كان يتحدث في الفقرة 467 عن اليقين وطريقة عرضه. قال: «كنت جالساً في الحديقة مع أحد الفلاسفة وكان يكرر ويعيد: 'أنا أعرف أن هذه شجرة'»<sup>(3)</sup>، مشيراً إلى شجرة كانت بجانبنا. أقبل شخص ثالث وسمع ما كان يقوله (محدثي)، فقلت له: هذا الرجل ليس مجنوناً، كل ما في الأمر أننا نتفلسف»<sup>(4)</sup>.

يستدعي هذا المشهدُ المشهدَ الذي أورده أبو حيان التوحيدي (ت. 414هـ/1023م) في الإمتاع والمؤانسة. قال: «ووقف أعرابي على مجلس الأخفش، فسمع كلامَ أهله في النحو وما يدخل معه، فحارَ وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش (ت. 215هـ/830م): ما تسمع يا أبا العرب؟ قال:

(1) الأخفش أبو الحسن سعيد بن مسعدة البلخي، عرف بـ «الأخفش الأوسط»، وكان من أئمة النحو.

(2) كان ذلك سنة 1979، زمن إعدادنا رسالة الدكتوراه في أفعال الجهات. وقد نوقشت في بداية سنة 1981، ونشرت بالفرنسية سنة 1986، عن كلية الآداب والإنسانيات بمنوبة، تونس. كتب فتغنشتاين في اليقين *Über Gewißheit*، بين سنتي 1949 و1951، ونشرته تلميذته جرتريد أنسكومب Gertrude Anscombe، بمعونة غيورغ فون رايت Georg von Wright، بعد وفاة فتغنشتاين، وذلك سنة 1969.

(3) تتميز جهة الإقرار بخاصية التعبير عنها من دون مؤشرات جهوية، كأن نقول: «القط على الفراش»، أو «هذه شجرة»، مثلاً. لذلك كان كل تأكيد من قبيل لا شك في «أن القط على الفراش» أو «أنا واثق من أن هذه شجرة» أو شك، من قبيل «أظن أن القط على الفراش» أو «أنا أشك أن هذه شجرة»، تبعاً، إذا كان الموقف يضعه إزاء قط أو شجرة، يتساويان في إضعاف القضية؛ لأن أقوى صيغ الإقرار تكون بغياب التأكيد والشك على حد سواء، أي الاكتفاء بالقول: «القط على الفراش» أو «هذه شجرة». من ذلك، مثلاً، أنه لا يمكن أن يشك عاقل أو غير متفلسف في البديهيات فيقول: «أنا أعرف أنني هنا» أو «أنا أشك أنني هنا»، أو  $2=1+1$  من دون شك، حيث يتساوى الشك واليقين. وهذه من غرائب اللغات (لأنها غير مرتبطة بلغة بعينها)، ولكنها مما يبرر أهمية القضية، ويفسر سبب نعت من يقولها بالجنون أو بالفلسف.

(4) لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين، ترجمة وتقديم مروان محمود (بغداد/ بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2020)، الفقرة 467.

أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا»<sup>(5)</sup>. لكن هذا المشهد، رغم دلالاته وطرافته، لا يرقى كثافةً إلى درجة المشهد الذي يورده فتغنشتاين، بحيث، إذا استثنينا بديع التلعُّب بالكلام وجمال التعبير، لن يبقى من العبارة في مشهد الأخفش إلا لفت الانتباه إلى اختلاف اللغة الواصفة عن اللغة العادية.

فيم استوقفنا هذا المشهد؟ ولماذا؟ وكيف تتناوله؟ أنأخذه بسداجة ظاهره مأخذ الجد أو بارتياب من مواطنه مأخذ الهزل؟ أنرى فيه شفافية النص العلمي أم كثافة النص الأدبي؟

مجرد طرح هذه الأسئلة يرتقي بهذا المشهد الذي تعبر عنه جملة فتغنشتاين إلى ثخانة وكثافة؛ كثافة النصوص ذات الوجوه وطبقات التأويل، رغم صبغته اللغوية المبتذلة ابتداءً. وأول صور الكثافة أنه يستوقف القارئ فيحيل بدءاً إلى نفسه، قبل أن يشير إلى محتوى أو مرجع، إن وجد. يستوقف مشهد المتفلسف المجنون القارئ؛ لأنه متعدد الطبقات مثل نص أليس في بلاد العجائب للويس كارول Lewis Carroll (1832-1898)<sup>(6)</sup>. وفي النتيجة، يكون مفتوحاً على إسقاطات القراءة والقراء. في استطاعته أن يضحك القارئ العادي، فيمر عليه مرور الكرام، ويُغضب الفيلسوف، ويحير المطلع على كتاباته، فيدفعهم جميعاً إلى طرح كم من التساؤلات.

كيف يحسن أن يُقرأ، إذًا، هذا المشهد وهو من آخر ما كتب فتغنشتاين؟

لقد علمتنا التداولية اللسانية التي كان لفتغنشتاين نفسه أشد الأثر في تطورها، أن نهتم بالتأويل بالسياق وهوية قطبي الخطاب، ومن يقول: ماذا؟ ولمن؟ وتحديد هدف الحوار ومقاصده. فلو جاءت هذه العبارة على لسان شخص عادي من العامة لكانت عبارة مبتذلة. ولو قالها الشخص الثالث (أعرابي مجلس الأخفش) لكانت العبارة أقل غرابة. لكن فتغنشتاين ليس رجلاً من العامة، فكيف لو كان الأخفش هو من قال ما قاله الأعرابي؟

## ثانيًا: الحد الفاصل أو الحول الفلسفي

يبدو مشهد «نحو» الأخفش مختلفاً عن مشهد تفلسف فتغنشتاين، اختلاف الحد الفاصل وازدواجية الرؤية. يهم الحد الفاصل اللغة العادية مقابل اللغة الواصفة، والعقل مقابل المصاب بمرض الجنون، والأخفش مقابل الأعرابي، والناظر إزاء المنظور إليه، والمرضى إزاء علاجه. وأول سؤال يتبادر إلى الذهن، يهم الحد الفاصل بين الفلسفة والجنون. فمجرد مسارعة فتغنشتاين إلى نفي الجنون عن الخطاب، ونعته بالفلسفي، يتضمن إمكانية عدم التمييز بينهما. فما حدود التمييز بين ما يعتبر مرضاً عقلياً وما اشتهر عنه أنه تسام فكري؟ وأين هو موقع فتغنشتاين وفلسفته من هذه الحدود؟ لكن لن يكون الجنون هنا فقدان العقل، بقدر ما هو استعارة للمرض العقلي المتمثل في

(5) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة (بيروت: المكتبة العصرية، 1953)، ص 139.

(6) يأتي فتغنشتاين على ذكر لويس كارول في مناسبتين، في: لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم عبد الرزاق بنور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، الأولى في الفقرة 13، ص 128، والثانية في الفصل 14، ص 428.

حيرة التفلسف (أي مرض التفلسف)، باعتباره، كما يرى فتغنشتاين، أنه ما ذلك إلا طرحٌ لتساؤلات من المفترض ألا تُطرح بتاتاً<sup>(7)</sup>.

الحد الفاصل شفاف واضح في مشهد الأخص، بينما هو كثيف غير شفاف عند فتغنشتاين الذي يضطلع بدورَي الأخص والأعرابي في آن. يقوم بدور الفيلسوف وي طرح حيرة الإنسان العادي، فهو يرى في نفسه المريض والطبيب المعالج؛ يقول في الكتاب نفسه: «إن الحد الفاصل بين الشك واليقين - واهياً نسبياً - يتوقف على الإجماع أكثر مما يرتكز على أدلة منطقية قطعية. ولذا يمكن أن يجد المرء نفسه فجأة مجنوناً بين العقلاء أو عاقلاً بين المجانين»<sup>(8)</sup>. ويمكن أن يحاج كل واثق برأيه بالقول: إنك كنت في حالة هذيان! إذا كان الفرق جلياً بين الأخص والأعرابي، فذلك لأن النحو لغة من درجة ثانية (لغة واصفة أو ما وراء-لغة). هل نستطيع القول، اعتماداً على مشهد الأعرابي والأخص، إن فتغنشتاين ينظر إلى الفلسفة باعتبارها لغة واصفة بالنسبة إلى اللغة العادية؟ وهل يمكن موازاتها بـ «نحو» الأخص، واعتبارها لغة يتكلم بها في الكلام العادي بما ليس من الكلام العادي؟ كلا! لا يعترف فتغنشتاين بوجود لغة من درجة ثانية أو منطق من درجة ثانية أو فلسفة من درجة ثانية. يقول: «يمكن أن يفهم: إن التحدث عن الفلسفة باستعمال لفظة 'فلسفة'، يستوجب وجود فلسفة من درجة أعلى. لكن الأمور ليست على هذا الشكل: بل إنها تشبه مسألة الإملاء التي تهم لفظة 'إملاء'؛ إذ إن هذه اللفظة ليست أعلى درجة من الأولى»<sup>(9)</sup>. كل ما في الأمر أننا نتناسى أن الألعاب اللغوية تأخذ أشكالاً متعددة - سواء لغة الحياة العادية أو لغة التفلسف - ولا تستثني التفلسف: «إن أحد أهم مصادر سوء فهمنا هو أننا لا ننظر بوضوح في استعمالنا للألفاظ. إن نحونا تنقصه النظرة الشمولية»<sup>(10)</sup>.

لا بد من وضع الأمور في نصابها كي لا نقع - نحن أنفسنا - في سوء الفهم. الشمولية لا تعني التعميم! الشمولية لا تتضارب واعتبار الحالات الخاصة. القضية تتلخص في وضوح الرؤية والنظر إلى كل حالة خاصة باعتبارها لعبة داخل مجموع الألعاب اللغوية؛ نظراً إلى الشبه العائلي الذي يجمع بينها. لا تفضي الشمولية بمعنى التعميم - أي صوغها بشكل عام - والتجريد، كما يقول، إلا إلى شطايا نظام<sup>(11)</sup>، بينما تأخذ حالة المتكلم النفسية ومقاصده بعداً وصفيًا تفسيريًا.

### ثالثاً: فتغنشتاين وميوعة الاستعمال

في إمكان من يبحث عن تطور فلسفة العلوم اللغوية أن يرى في هذا المقام توازياً بين منهجية فتغنشتاين والأسس النظرية والتطبيقية للتداولية. فيقدر ما يهيم التعميم والتأسيس لقوانين عامة، التركيب والدلالة،

(7) فتغنشتاين، في اليقين، الفقرة 420.

(8) المرجع نفسه.

(9) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 121، ص 199.

(10) المرجع نفسه، الفقرة 122، ص 199.

(11) المرجع نفسه، الفقرة 14، ص 476.

فينعتها بموجب ذلك بالعلوم اللغوية الصلبة لسهولة صياغتها بطريقة رياضية ومنطقية، تهتم التداولية بالحالات الخاصة التي يصعب إدماجها ضمن قوانين مجردة. وتوصف، تبعاً لذلك، بـ «العلوم اللغوية اللينة أو المائة»<sup>(12)</sup>.

هكذا، إذًا، لم يقدم فتغنشتاين نظرية عامة في المعنى باعتباره استعمالاً Use Theory؛ لأن الاستعمالات متنوعة ومتعددة، تعدد الألعاب اللغوية التي تحتويها. وبناءً عليه، لا يمكن احتواؤها في صيغة منطقية. وتبقى مفتوحة. فهو لا يقول بوحدة الدلالة وثباتها مقابل تعدد المعاني وتغيرها، مثلاً، مثلما نرى ذلك في اللسانيات السويسرية. ومن اللافت أن تأثيره في اللسانيين من وجهة النظر هذه كان أضعف من تأثير فردينان دي سوسير Ferdinand de Saussure (1857-1913) الذي مثل التيار المهيمن، رغم ظهور نظريات سيميائية أخرى تعود إليها لاحقاً. فمثلاً، نرى هيرالد فاينرش Harald Weinrich، وهو من المتأثرين بنظرية فتغنشتاين، لا يشاطر فتغنشتاين في ما يتعلق بهذه القضية. ولا نفهم سبب تراجع وانحيازه إلى دي سوسير إلا من باب الانسياق مع التيار العام وولائه للسانيات على حساب الفلسفة، أو انحيازه إلى علم الدلالة على حساب التداولية. ففي حين يرى فتغنشتاين أن الدلالة لا تحدد الاستعمال، بل العكس هو الصحيح<sup>(13)</sup>، يعتبر فاينرش أن للفظ دلالته مطلقاً ثابتة مستقلة عن الاستعمال، وهي التي تقود استعمالنا للألفاظ وترشده. وفي حين ليس للفظ «حُب» إلا دلالته واحدة ثابتة، نرى لها معاني متعددة تختلف من جملة إلى أخرى<sup>(14)</sup>، بل يؤكد فاينرش استحالة أن يكون للفظ ما المعنى نفسه في جملتين مختلفتين أبداً. وكأننا إزاء مقابلة بين دلالة مطلقاً مستقلة عن الاستعمال ومعنى خصوصي في استعمال سياقي محدد. وهو يكرس بذلك النظرية السويسرية التي ترى أن للفظ نواة دلالية مستقلة عن كل استعمال، وأن استعمالها في سياق معين يمكنها من اكتساب معانٍ سياقية تضاف إلى تلك النواة الدلالية أو تعدلها. وبهذا نضمن الفهم المتبادل بين أطراف الخطاب، بضمان استقرار الدلالة النووية. انطلاقاً من هذه النظرة، نعي كيف قسمت كل النظريات تقريباً، على اختلافها وتنافرها، الدلالات، وربتها في صنفين متقابلين:

- حقيقي # مجازي.

- أول # ثان (و)ي.

- أصلي # عرضي.

- بديهي # إبداعي.

(12) ينظر: مقدمة كتابنا معجم المنطق اللغويين (فرنسي-إنكليزي-ألماني):

Abderrazak Bannour, *Dictionnaire de logique pour linguistes (français-anglais-allemand)* (Paris: PUF & Cilef, 1995).

(13) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 43، ص 153.

(14) هيرالد فاينرش، اللغة والكذب، تعريب وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنور (عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2015)،

لن ندخل في هذا الجدل فنعتبر ألا وجود أصلاً لشيء اسمه المعنى الحقيقي، في مقابل معنى آخر نضفي عليه صبغة المعنى المجازي؛ لأننا إذا نظرنا إلى تاريخ تطور اللغات، يصح هذا التمييز مصطنعاً اصطناعاً، ولا يمت إلى واقع اللغة بشيء، ولا سبيل إلى القبول به إلا باعتباره مرحلة من مراحل التحليل البيداغوجي، بل سنلزم حدود موضوعنا لنقول إن هذه السيمياء تعتبر منطقياً أن الدلالات الأصلية في الألفاظ، وأن المعاني الثانوية المولدة موجودة في السياقات<sup>(15)</sup>. هذا ما لا يقبل به فتغنشتاين، ولا نقبل به نحن أيضاً.

هل يمكن تصور لفظ خارج استعمال ما؟ وأين توجد هذه الدلالة الخارجة عن الاستعمال؟ أهى في الكون الثالث Dritte Welt الذي تحدث عنه غوتلوب فريجه Gottlob Frege (1858-1932) أم في العالم المثالي الأفلاطوني؟ وكيف يمكن أن تختزل هذه الدلالة كل الاستعمالات قبل الاستعمال؟ يقول لنا فتغنشتاين: «إن ضمان الاستعمالات، ليس النواة الدلالية، بل اكتساب القاعدة التي تحكم كامل اللعبة اللغوية، وتمنع عنها فوضى كل استعمال شخصي لا يمتثل للقاعدة. ويتطلب الامتثال للقاعدة منظومة اجتماعية فيتضمن شكل حياة»<sup>(16)</sup>. يضرب فتغنشتاين مثل التلميذ الذي يتعلم الأرقام فيتساءل: فيم تفيد معرفة قيمة الرقم 1 في استعمالاته المتعددة، إذا كانت قيمته لا تتحدد إلا بموقعه؟<sup>(17)</sup>. فهل يمكن أن يستبطن كل الاستعمالات اللامتناهية لهذا الرقم والأرقام الأخرى كي يتمكن من استعماله؟ الشيء نفسه يجري على ألفاظ اللغة وقواعد الألعاب اللغوية.

بناءً على ما سبق، نعتبر فتغنشتاين أقرب إلى ألفرد كرشييسكي Alfred Karshesky (1879-1950)، وما يسمى «علم الدلالة العام» General Semantics، أو السيمياء الاندماجية Integrative Semiotics التي لا ترى للفظ نواة دلالية قارة في المطلق - أي خارجة عن كل استعمال - وأنها تكتسب معانيها بحسب سياقات استعمالها ولا تكتسبها إلا باستعمالها<sup>(18)</sup>. ومن أهم أطروحات هذه السيمياء أن الرمز لا يحمل نواة دلالية خارج السياق، فلا سبيل للحديث عن رمز خارج سياق استعماله الثقافي، وأن المعاني موجودة في تاريخ استعمال الرمز في سياقه؛ هي تداولية زمانية، كما تبيّنه.

لهذه الأسباب، تكون للمؤشرات الثقافية والمحيط العام للخطاب أهمية كبرى، بحيث يعطي المحيط الذي يندمج ضمنه الرمز دلالاته، أو قل إنه لا يصح رمزاً أصلاً إلا بموجبه ومن خلاله، مثلما يعطي القارئ الذي يسقط محيطه الثقافي على النص اتجاهاته التأويلية، فيكون للنص معانٍ - أو تأويلات، إن شئنا - مختلفة بحسب السياقات الثقافية المحكومة بدورها بعاملَي المكان والزمان.

(15) للمزيد من التفصيل في هذه القضية، ينظر: عبد الرزاق بنور، «أبجديات البلاغة الشعبية (ترجمة 'الرأسمال الرمزي' في الخطاب الإشهاري)»، المترجم، مج 11، العدد 23 (2011)، ص 7-38.

(16) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 327، ص 286.

(17) المرجع نفسه، الفقرة 143، ص 210.

(18) يعود الفضل في إرساء قواعد هذه السيمياء غير الأرسطية إلى الفيلسوف البولندي الأصل ألفرد كرشييسكي الذي أخذ ذكره مدة طويلة من الزمن (من 1929 إلى 1969) لصعوبة طرحه وجرأته، حتى أعاده إلى الوجود الفيلسوف الياباني صموئيل إيتشي هايكاوا Samuel Ichiye Hayakawa (1906-1992).

من المحتمل أن يُعترض علينا بالقول إن فتغنشتاين يعترف بوجود "Sinn" مقابل "Bedeutung". وقد ترجمناهما في المقابلة بين المعنى والدلالة، تبعاً. ألا يعني هذا أن فتغنشتاين يعترف بالتمييز السويسري بين الدلالة والمعنى؟ لا، بكل بساطة. نذكر في هذا المقام أن الأمر لا يمتّ إلى هذين المفهومين بصلة، وأنا اكتفينا بتخصيص "Sinn" لمعنى «الكلمة»، و"Bedeutung" لمعنى «الجملة»<sup>(19)</sup>. ولم نستعمل المصطلحين للإشارة إلى مستويين من التحليل، أو إلى نواة دلالية مقابل استعمال سياقي<sup>(20)</sup>. فهذه المقابلة ليست سوى ضرورة عملية تفرض التمييز العملي بين معنى الكلمة ومعنى الجملة، وقد تكون شاهداً على شدة رغبتنا في الالتصاق بروح النص الأصلي.

قلنا إن نسبة الاستعمال والمعنى مقابل ثبوت الدلالة في المطلق، يحيلنا إلى قضية التمييز بين ما يسمّى «المعنى الحقيقي» مقابل «المعنى المجازي». ألا يقع هذا في نطاق التمييز بين اللغة الواصفة واللغة الدالة؟ يعيدنا الجواب عن هذا التساؤل، إلى مجلس الأخفش الذي يعتبر النحو لغةً من درجة ثانية، ولماذا لا تكون التحقيقات الفلسفية في الواقع تحقيقات نحوية، كما يتخيل بعضهم؟ وإن كانت كذلك، فهل يتلأشى عندها الفرق بين مشهد الأخفش ومشهد فتغنشتاين بتلاشي الفرق بين النحو والفلسفة؟ لا نظن ذلك واردة، لأن النحو عند فتغنشتاين ليس نحو النحاة ولا هو لغة من درجة ثانية، فلا يتعلق النحو بالتركيب كما يمكن أن يُتوقع، بل بالدلالة، لأن القواعد النحوية لا تحدد العلاقات بين الألفاظ كما هو الحال في تعريف وظيفة النحو الشائعة بين اللغويين، بل العلاقات بين اللغة والواقع، أي ما يناسب علم الدلالة في تعريف تشارلز مورس Charles Morris (1903-1979)، مثلاً، وليس التركيب: «يميل المرء إلى التمييز بين قواعد النحو التي تربط بين اللغة والواقع وتلك التي لا تفعل ذلك»<sup>(21)</sup>. وينبغي أن نتأمل جيداً قوله: «لا يقول النحو شيئاً عن الكيفية التي يجب أن تنبني بها اللغة، حتى تحقق الغرض منها، وحتى تؤثر في الإنسان بطريقة أو بأخرى. هو يصف فقط استعمال العلامات، دون أن يفسرها بأية طريقة كانت»<sup>(22)</sup>. فنفهم أنه يجعل مهمة النحو غير مرتبطة بصفة مباشرة بالتركيب، ولا حتى بالتصريف. فكل ما يقوله مرتبط بصناعة المعنى في الاستعمال، إن صح التعبير، لأن مفهوم الاستعمال يضطلع بدور محوري في فلسفته. وهكذا، أن تفهم مدلولاً للفظ ما يعني «أن تعرف الإمكانيات النحوية لاستعمالها»<sup>(23)</sup>. لكن لمعترض أن يعترض بالقول: إن فتغنشتاين يميز بين مستويين، كما يفعل الأخفش تماماً، بدليل حديثه عن نحو عميق ونحو سطحي. فيكون جوابنا: إن القائل يفكر في المقابلة التشومسكية التي يحتمل تأثرها بفتغنشتاين،

(19) ينظر: مقدمة تعريبننا لكتاب: فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ص 98-108.

(20) نلاحظ كذلك أننا في ترجمتنا تحقيقات فلسفية، لم نعرّب عنوان مقال غوتلوب فريجه "Über Sinn und Bedeutung"، بـ «في المعنى والدلالة»، بل عربناه بـ «في المعنى والمرجع»، درءاً لسوء الفهم، وتلاؤماً مع محتوى النص الفريجي.

(21) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, R. Rhees (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 1969), Chap. 4, § 89.

وجاء في النص الأصلي الألماني ما يلي:

"Man möchte zwischen Regeln der Grammatik unterscheiden, die 'eine Verbindung von Sprache und Wirklichkeit' herstellen, und solchen, die es nicht tun."

(22) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 496، ص 338.

(23) Wittgenstein, Chap. 1, § 10.

كما أوردناه في ترجمتنا<sup>(24)</sup> بين البنية العميقة والبنية السطحية. لكن فتغنشتاين لا يعتبر النحو العميق إلا في معناه التداولي، رغم حديثه عن البنية. يقول: «في الإمكان أن نميز في استعمال لفظة ما بين نحو سطحي ونحو عميق. وما ينطبع فينا مباشرة عند استعمال لفظة ما، هو طريقة استعمالها في بنية القضية، بجانب استعمالها الذي نستطيع أن نقول: إنه يمكن أن يُدرك. والآن قارن النحو العميق للفظة بقصد، مثلاً، مما يجعلنا نتكهن نحوها السطحي. ولا غرابة إذا وجدنا أنه من الصعب أن نعرف طريقنا هنا»<sup>(25)</sup>. ففي هذا المقام يقع التمييز بين المعنى واللامعنى المرتبطين بالبنية، وبين المحتوى واللامحتوى المرتبطين بمقاصد الاستعمال. فلا وجود لمستويين في اللغة، إلا أنه ثمة عمليتان في استخدامها، أي لعتان لغويتان: الأولى خارجية، تتمثل في التعامل مع العلامات. والثانية داخلية، تتمثل في فهم تلك العلامات<sup>(26)</sup>: «عندما أتحدث عن اللغة (لفظة، قضية... إلخ)، لا بد أن أتحدث عن اللغة اليومية، فهل هذه اللغة فظة، مادية، إلى درجة أنها لا تسمح بالحديث عما نريده؟ لكن كيف سنصنع لغة أخرى؟ أليس من الغرابة أن نتكهن، رغم ذلك، من فعل أي شيء! أن أكون مجبراً، في تفسيراتي حول اللغة، على استخدام كامل اللغة (وليس لغة تحضيرية أو وقتية)، يبرهن لي أنني لا أستطيع أن أقدم في ما يخص اللغة إلا أشياء خارجة عنها»<sup>(27)</sup>.

هل وضع التمييز بين الجنون والتفلسف حدوداً بين التفكير واللاتفكير؟ ألم يثبت، بالأحرى، أن اللغة - من حيث هي وسيط نعب من خلالها عن تفكيرنا وما ليس يقع في مجاله أيضاً - تتموضع على جانبي الخط الفاصل؟ أليست في قدرة البشري إمكانية لإحقاق هذا الفصل، وبرهان على مُكنته في أن يفكر على جنبتي الخط، وبصورة خاصة في ما لا يدان لنا التفكير فيه؟ وسيمضي هذا الخط لزوماً من اللغة وبها، فنصير اللغة، بذلك، الوسيلة التي لا يُمكن الاستعاضة عنها البتة في إدراك الكون أولاً، وفي الإفصاح عنه ونعته ثانياً. فما هو من ضئضئها يمثل المعنى، وما يقع مقامه على المنحى الثاني يمثل اللامعنى Unsinn. لكننا في المقابل من ذلك، لو أردنا أن نتبين حدود هذا المعنى - ما يفصل بين المعنى واللامعنى - فيلزمنا تطبيق مقياس أو وجود علامة. لنقل: إن تُخوم اللغة ستكون تُخوم الكون، وما الكون إلا مجمل الوقائع. والصورة المنطقية لهذه الوقائع هي التفكير، وما التفكير إلا القضية ذات المعنى<sup>(28)</sup>. وما دامت اللغة تتألف من مجمل القضايا، فما الذي يكون جنوناً أو لامعنى إذا؟ هل هو ما لا يُفصح عن شيء؟ أو هو ما لا يشير إلى شيء؟<sup>(29)</sup>. إن طرح السؤال بهذه الطريقة، يشير إلى خلط واضح بين اللامعنى واللامحتوى. والحد الذي يبتغيه فتغنشتاين هو في أن يسطره بين التفكير واللاتفكير، أرهف مما نعتقه، أو لعله يكون أشد كثافة مما يبتغيه. فما لا يقع مجاله في التفكير - ومن ثم إلى اللغة - ليس بالضرورة فارغ المحتوى، بل إنه معدوم المعنى. وجب الفصل ههنا، إذاً، بين اللامعنى Unsinn، واللامحتوى Sinnlos. لكن هل يناسب هذا التمييز

(24) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ص 384، الهامش 343.

(25) المرجع نفسه، ص 384.

(26) المرجع نفسه، ص 64. مقدمة المترجم.

(27) المرجع نفسه، الفقرة 120، ص 198.

(28) المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص 58.

(29) المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص 59.

الجنون والفلسفة، تبعاً؟ لا يُمكننا القول إنَّ التناقض هو قضية مُفرغة المعنى، بل هو قضية معدومة المحتوى، حتى إن كان لها الشكل المنطقي المعهود للقضية؛ ذلك أنها تبقى نائية بنفسها عن ظروف الحقيقة، ولا تُنبئ عنها بشيء؛ لأنها كاذبة بصورة مطلقة. وكذلك تحصيل الحاصل، من نوع حي أو لحيّ، فإنه ليس معدوم المعنى، بل معدوم الإنباء عن ظروف الحقيقة<sup>(30)</sup>. فهو صادق مطلقاً، بقطع النظر عن ظروف الحقيقة. ألا يعني هذا وجود تفكير ذي شكل منطقي؛ أي ذي معنى ومن دون محتوى؟ بالتأكيد. فللمعنى محتوى، وليس للمحتوى معنى؛ إذ إننا نجد تراكم سليمة - أي ذات معنى - إلا أنها معدومة المدلول، وإذا قيل، مثلاً، إن قضية من القضايا مُفرغة المحتوى Sinnlos، فلا يعني ذلك بالضرورة أن معناها أيضاً لا محتوى له<sup>(31)</sup>. ولا يتجسد هذا الفارق بين الأطروحتين إلا في ما يتعلق بمقياس ومقدار اعتبار المعنى. فحينما يكون اللامعنى مُختلاً في التركيب، تصير ههنا وضعية التركيب خارج التداول. ونحو اللغة الذي من خلاله يتم تحديد تنوع وتباين الألعاب اللغوية وقدراتها وهو كذلك الذي يقوم بتحديد الفرق بين اللامعنى، وعناصرها هي التي تقوم بتحديد دلالتها وحواسها! لماذا تكون مثلاً القضية: «الكرسي يفكر خُفية» مُفرغة المحتوى؟ هل معنى ذلك أنها لا تُماثل الشكل المنطقي للقضايا؟ أم لكونها لا تنتمي إلى نحو اللغة؟ هذا هو الإشكال الذي يسعى فتغنشتاين لحله في كتابه تحقيقات فلسفية، لأن ما يُنعت بأنه «معنى» لقضية ما، لم يعد معروفاً كما عهدناه في كتاب رسالة منطقية فلسفية *Logisch-Philosophische Abhandlung* وقد اشتهر الكتاب بعنوانه اللاتيني *Tractatus Logico-Philosophicus*، وترجمه عزمي إسلام عام 1969 بعنوان رسالة منطقية فلسفية. وهو يتناول وصفه هنا انطلاقاً من الاستعمال خاصة<sup>(32)</sup>. وسيتم تحديد هذا الاستعمال، بدايةً، من نعت مقصودية المتكلم ومن الغاية الذي يبتغي إحقاقها من وراء كلامه، وليس من نعت الصورة المنطقية للقضية. ولا يدان لنا بشأن فهم القيمة الوظيفية للقصد، إلا إذا تمت الاستعانة بما يقوله هو بذاته عنه. فعندما يجعله شرطاً من شروط قيام أفعال الكلام *Speech Acts*، فإنه في لحظة إلغاء عنصر القصد من اللغة ستهوى بذلك كلّ وظيفتها<sup>(33)</sup>.

يعتبر فتغنشتاين التمييز بين لغة واصفة ولغة عادية ضرباً من المثالية اللغوية، وشرخاً يفصل بين اللغة العادية والتفلسف، أي إنه يقابل بين الكلام العادي وكلام الفلاسفة، في حين تقبل الألعاب اللغوية كذلك بالتفلسف لعبة لغوية ضمن الألعاب الأخرى. لا وجود لمفارقة هنا، فالفصل بين الأخفش والأعرابي وبين اللغة العادية واللغة الواصفة ضرب من المعيارية، أي - من وجهة نظر فتغنشتاين - ضرب من اللوغمائية: يجب أن نفهم أن ثمة من الجنون ما هو إيجابي أيضاً. ففي غرابة الجنون نبذٌ للدوغمائية واحتفاءً بديوجينوس *Diogenus*، لأن فتغنشتاين يعتبر نفسه أسلوباً في التفكير، أي شكل حياة، وليس نموذجاً فلسفياً. يقول في مقدمة كتابه تحقيقات فلسفية: «لست أرمي من وراء هذا العمل إلى أن أوفر على

(30) المرجع نفسه.

(31) المرجع نفسه، ص 62.

(32) المرجع نفسه.

(33) المرجع نفسه، ص 63.

غيري عناء التفكير، بل أرمي إلى حفزهم على التفكير بأنفسهم كلما كان ذلك ممكناً<sup>(34)</sup>. وإذا كان للجنون والهراء موطن قدم في الفلسفة، فلن يكون عنوانها إلا نبذ الدوغمائية التي نقع فيها بسهولة عندما نتفلسف. هذا يصح بالنسبة إلى اللغة الألمانية أكثر من أي لغة أخرى؛ إذ إننا لن نفهم صفة المحنون verrückt إلا بمقابلتها بصددها unverrückt التي تعني الثابت الذي لا يتزعزع، أي اليقين والطمأنينة. الجنون هو، إذًا، التقلقل والقلق وعدم الثبات: تقلب الحالات الخاصة مقابل ثبات التعميم، وهو كذلك عدم الركون إلى فكرة واحدة وقطع التسلسل وتعدد الأصوات وتداخل خيوط التفكير، وانقطاعها فجأةً أحياناً للعودة إليها بعد صفحات عديدة. وهذه طريقة فتغنشتاين في الكتابة والتفكير. لكن أليست هذه خاصيات النصوص الأدبية التي تتميز من النصوص العلمية ذات المعيارية الصارمة والدوغمائية المبالغ فيها، كمثالية فريجه، ودوغمائية راسل، اللذين يسعيان إلى لغة نقية، صافية، خالية من كل إبهام؟ في المقابل، يرى فتغنشتاين أن كل شيء يحدث داخل اللغة، وما سبب المشكلات الفلسفية التي تولد اللامعنى إلا عدم إمكانية استعمال عبارة ما؛ لعدم معرفتنا بنحو استعمالها<sup>(35)</sup>.

## رابعًا: هل يسقط طاليس في البئر؟

كيف يحسُن أن نفهم مشهد التفلسف والجنون من هذه الزاوية إذًا؟ يمثل هذا المشهد من وجهة نظرنا عقدة أساسية لفهم فلسفة فتغنشتاين، وتكمن أيضًا بلاغة هذا المشهد ودلالته في أن قيمة الفلسفة الحقيقية لا تقاس بمعيار بناء النماذج التفسيرية والأنظمة المثالية والتخمينات الميتافيزيقية. فكل ذلك في نظره ضرب من إنتاج الجنوح اللغوي والجنون المعرفي والهراء المستحيل واللامعنى وتحصيل الحاصل؛ إذ يقول: «يتمثل حاصل الفلسفة في اكتشاف بعض السخافات Unsinn البسيطة والتورمات التي أصابت الفكر من جراء اصطدامه بحدود اللغة. هذه التورمات هي التي تجعلنا ندرك قيمة الاكتشاف»<sup>(36)</sup>. يمكن أن نقرأ هذا المشهد أيضًا باعتباره نقدًا ذاتيًا، أي إنه من باب سخيرية فتغنشتاين من نفسه، وسخيرية الفلسفة من التفلسف. إنها ازدواجية أخرى من قبيل تلك التي تجعله يتقمص دور الأعرابي والأخفش. لكنها تثبت أيضًا «واقعيته» مقابل «المثالية» التي وقعت في وحلها الفلسفة. فيدعو فتغنشتاين الفلاسفة إلى النظر تحت أقدامهم قبل النظر إلى السماء. يلبس فتغنشتاين في هذا المقام ثوب طاليس، وثوب الخادمة التراقية في المشهد الساخر الذي يعرضه أفلاطون في محاورته ثياتيتوس *Theaetetus*، حيث سخرت فتاة تراقية<sup>(37)</sup> من الفيلسوف طاليس Thales (624-546 ق. م) الذي كان شاخصًا ببصره يراقب النجوم في السماء. ولم يكن ينظر إلى موقع قدميه حتى سقط في البئر. يقول أفلاطون: «إن هذا التشبيه ينطبق على كل الذين يقضون حياتهم في التفلسف»<sup>(38)</sup>.

(34) المرجع نفسه، توطئة المؤلف، ص 115.

(35) المرجع نفسه.

(36) المرجع نفسه، الفقرة 119، ص 197-198.

(37) الفتاة من تراقيا اليونانية التي تقع في أراضي اليونان الشمالية الشرقية.

(38) أفلاطون، محاورته ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص 71-72.

هكذا، لن يسقط طاليس في البئر، ولن يكون محل سخرية، شرط أن تحدد الفلسفة مهمتها بفضح سخافاتنا وتعريتها، وخلع الهالة التي تحيط بها بالتهكم من نفسها بنفسها<sup>(39)</sup>. بهذا تصبح الفلسفة علاجًا من مرض التساؤل الميتافيزيقي، فلن تبحث عن أجوبة للأسئلة الفلسفية بقدر ما تسعى إلى علاجنا من طرحها.

أين يقع الحد الفاصل بين السخرية والجد؟ يقول فتغنشتاين في درس ألقاه سنة 1930: «لقد أضعفت الفلسفة هالتها»<sup>(40)</sup>، وكان يقصد «ماتت المثالية»، وحلت محلها الواقعية، حيث «توهمنا هذه الأمور وكذلك سوء إدراكنا لمنطق اللغة بأن القضايا ينبغي أن تنتج شيئًا خارقًا، لا مثيل له، فيجعلنا سوء الفهم نتوهم أن القضايا تأتي أمرًا عجبًا»<sup>(41)</sup>. ويؤكد هذا الشرط بوضوح أشد فيقول: «إذا كان لألفاظ مثل 'لغة' و'تجربة'، و'كون'، استعمال فلا بد أن يكون في تواضع استعمال ألفاظ مثل 'طاولة' و'مصباح'، و'باب'»<sup>(42)</sup>. وما ميلنا إلى اعتبار لفظة «لغة»، أعلى من لفظة «طاولة»، إلا نتيجة اعتبارنا اللغة العادية قاصرة، وأنها في حاجة إلى لغة أرقى.

هل هي فلسفة هدامة، كما يتهمها بعضهم؟ كلا، يجيبنا فتغنشتاين بقوله: «من أين يستقي مبحثنا أهميته، في حال يبدو فيها كأنه يحطم كل ما هو مهم، أي كل ما كان عظيمًا وذا شأن، فيبدو كأنه يحطم كل المباني ولا يخلف وراءه إلا ركامًا وأنقاضًا من الحجارة؟. إنه لا يحطم سوى قصور من ورق [Luftgebäude]<sup>(43)</sup> ليصلح بذلك الأرض التي تقوم عليها أسس اللغة»<sup>(44)</sup>.

إذا كان فتغنشتاين يزعم أن مصدر مشكلاتنا استقالة اللغة وأنها تتلاشى حال اشتغالها، ويدعي أن هدف الفلسفة هو علاجنا من مرض التساؤلات الميتافيزيقية، فكيف يصبح التفلسف مرضًا إذا؟ يجيبنا فتغنشتاين بأن أحد أشكال سوء استعمال اللغة يتمثل في اعتبار الألفاظ وحدات مستقلة خارجة عن سياقها. يقول في تحقيقات فلسفية: «إن مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللغة»<sup>(45)</sup>، وهو صدى لما أكده في رسالة منطقية فلسفية، من أنه إذا لم يكن لعلامة ما استعمال، فليس لها مدلول<sup>(46)</sup>. فاللفظ واستعماله شيان مرتبطان لا يمكن فصلهما الواحد عن الآخر، مثل وجهي عملة واحدة، أو إنسان وظلّه، وهي الاستعارة التي استعملها فتغنشتاين للاستدلال على هذا الارتباط، فيصور كل فصل بينهما مأساة تشبه مأساة

(39) يعود فتغنشتاين في فقرات كثيرة إلى التهكم من الاكتشافات الفلسفية، فيعتبر أنها ليست سوى تعبير عن تحصيل حاصل.  
(40) Ian Ground & F.A. Flowers III, *Portraits of Wittgenstein*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Bloomsbury Academic, 2015), p. 195.

(41) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 93، ص 189-190.

(42) المرجع نفسه، الفقرة 97، ص 190.

(43) هذه الترجمة ضرب من النسخ لاقتراضها النموذج التركيبي للعبارة الفرنسية "châteaux de cartes"، وكنا نفضل ترجمتها بـ «قبض على الريح» أو «طواحين الرياح»، مثلاً، وهي أقرب إلى المعنى الأصلي للكلمة الألمانية، حيث تعني "Luftgebäude" حرفياً: «مبني من الهواء». لكن العبارة تمكنت في الاستعمال في العالم العربي ولا يتلاشى منها المعنى.

(44) المرجع نفسه، الفقرة 118، ص 197.

(45) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 43، ص 153.

(46) Ludwig Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* (Austria: Wilhelm Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, 1921), § 3, p. 328.

بيتر شلميل Peter Schlemihl<sup>(47)</sup> الذي باع ظله للشيطان. لكنه لا يستطيع الوفاء بعهده لأنه لا يستطيع فصل ظله عن الأرض. ومع ذلك نرى فتغنشتاين يقدم الاستعمال على المعنى. ومن هذا المنظور، نتخلص من المشكلات الفلسفية حال تناولنا اللغة بطريقة صائبة، أي باعتبار السياق الذي يتضمن المقاصد. ويصبح مشهد التفلسف الذي أورده فتغنشتاين في كتابه في اليقين من قبيل ما يعرف بـ "quiproquo" [Missverständnis] أي «سوء الفهم»، بحيث تتقاطع السياقات وتختلط المقاصد، فتداخل المعاني وتشابك تشابكاً يصعب معه التفاهم. وكفي أن يوضع القول في سياق استعماله والمقصد منه كي تتحول طبيعته ويحدد تأويله من جنون إلى تفلسف. لهذا السبب يكفي القبول بكل الألعاب اللغوية مع تعددها واختلافها كي ينكمش الحد الفاصل بين الجنون والتفلسف، مع الحفاظ على استثناء، فلا يمكن القبول بالألعاب اللغوية التي توقعنا في الحيرة الفلسفية! بل إن مهمة الفلسفة تكمن في إبراز معالم الطريق وكشفها، فنحن منخرطون في صراع مع اللغة؛ لذلك يرى فتغنشتاين أن اللغة هي في الآن نفسه مصدر المشكلات الفلسفية، ووسيلة التغلب عليها. يقول: «الفلسفة معركة ضد فتنة ذكائنا، سلاحنا فيها اللغة»<sup>(48)</sup>. وهكذا، تكمن مهمة الفيلسوف، بحسب فتغنشتاين، في إحباط ألعيب اللغة والتفتن إلى فخاخ النحو في طريقتي الاستعمال الداخلي والخارجي. «ونحن نهتم باللغة على أنها عملية خاضعة للقواعد البيئية لأن المشاكل الفلسفية عبارة عن سوء فهم يزيله توضيح القواعد التي نستعمل الألفاظ بموجبها. فنحدد الفلسفة باعتبارها مقاومة فتنة تفكيرنا بواسطة لغتنا»، كما يقول<sup>(49)</sup>.

### خامساً: فتغنشتاين والنحو الدلالي

بالنظر إلى كل ما سبق، يمكن القول إن مفهوم النحو يحتل في تحقيقات فلسفية مكانة جعلت بعضهم يتحدثون عن «منعطف نحوي»؛ للإشارة إلى ما يعرف بالمرحلة الثانية من فلسفة فتغنشتاين. ولكن النحو من وجهة نظره لم يكن «نحو» النحاة؛ إذ لم يستعمل في ذلك الكتاب مفهوم النحو في المعنى العام ولا في المعنى اللساني المعروف إلا نادراً، بل غالباً ما نجد النحو مستعملاً عنده في معنى مخصوص، على الرغم من أنه فضفاض، نستشقه من استعماله المتكررة للفظ. ويقترّب هذا الاستعمال الخاص، كما أسلفنا، من علم الدلالة أكثر من أي شيء آخر. ولعل ذلك راجع إلى أن النحو يتضمن لغة من درجة ثانية أو ما يسمى اللغة الواصفة Metasprache ذات الوظيفة الماوراء-لغوية، إلا أن فتغنشتاين لا يعترف بشيء اسمه «ما وراء-لغوي»، وهو لا يعترف بذلك في رسالة منطقية فلسفية، ولا في تحقيقات فلسفية؛ لأنه لو وُجد شيء كهذا في منظومة رسالة منطقية فلسفية، لناقض البناء بأكمله، ولأمكن قول ما يجب السكوت عنه؛ إذ إننا سنمرّ وراء المرأة مثلما مرت «أليس» في بلاد العجائب، ولأمكن النفاذ إلى ما وراء الشكل المنطقي. أما في تحقيقات فلسفية، فالحديث عن اللغة ليس سوى لعبة لغوية، هو ذاته، وليس لعبة فوقية؛ لأن الألفاظ التي تصف اللغة لا تنتمي إلى درجة أعلى من غيرها. ولم يجعلنا نتوهم ذلك غير بقايا سعينا إلى التفسير وتقديم الفرضيات المنطقية العامة التي تستخرج الجوهر من

(47) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 339، ص 290.

(48) المرجع نفسه، الفقرة 109، ص 195.

(49) المرجع نفسه.

أعماق الإدراك. يقول: «نحن نتوهم أن ما كان مميزاً، عميقاً وجوهرياً في مبحثنا، يكمن في سعيه إلى إدراك جوهر اللغة، أي الراتوب الذي يوجد بين مفاهيم القضية واللفظة والاستنتاج والحقيقة والتجربة... إلخ»<sup>(50)</sup>. ومن ثم، فلا وجود لتوافق بين ما يسميه «نحواً»، نستعمله بين ظفرين؛ لإخراجه من مستوى استعماله إلى مستوى آخر، وما يسميه النحاة وعلماء اللغة. وحتى مفهوم الدلالة ليس ما وراء-لغوي، كما أنه ليس ما وراء-منطقي. يقول: «مسألة المعنى والمدلول من المسائل الجوهرية في الفلسفة. فهل المدلول فكرة ما وراء-منطقية؟ لا»<sup>(51)</sup>؛ إذ ليس للنحاة والفلاسفة الهدف نفسه أو المبحث نفسه. وإذا استعمل الفيلسوف النحو التقليدي، فإنه يفصله إرباً، ويقطّعه بحسب استعمالات اللغة إلى مفاصل تختلف عن الأنظمة التفسيرية المسبقة التي يضعها النحاة. ولا يتفق الفلاسفة والنحاة إلا في وصف الاستعمالات المختلفة، من دون اللجوء إلى استعمال لغة غير اللغة العادية.

وبناءً عليه، يكون أصل الإشكال الفلسفي ضرباً من الوهم، ناشئاً عن تشعب نحو اللغة اليومية واستعمالاتها. ومن شأن الفلسفة أن تخلصنا من أوهامنا، وبخاصة الميتافيزيقية منها. فتتجسد غاية الفلسفة ومسعاها في كونها تعمد إلى معالجة هذه الأمراض بالإشارة إلى مكانها، من خلال نعت الشكل النحوي؛ إذ يعتبر فتغنشتاين، أنه لا وجود لمنهج واحد فقط للفلسفة، بل لها عدة مناهج وطرائق علاج متباينة - إن صح هذا التعبير<sup>(52)</sup> - واللبننة الأولى في هذا العلاج، تكمن في إيجاد نعت ملائم للغة، تكشف من خلاله مغالطات المتشابهات والفخاخ التي قد توقعنا فيها اللغة. ويكون اللعب اللغوي من منطوق كونه بوتقة القواعد النحوية سبيلاً إليها. ولن يتأتى لنا ذلك مثلما كان الوضع في رسالة منطقية فلسفية؛ حيث يعمد إلى تقنين الاستخدام المثالي، ويستنبط الشكل المنطقي القابع في ثنايا القضايا؛ ذلك الشكل المنطقي الذي تتوارى خلفه علاقات مفرغة المعنى، ولا يتأتى ذلك من خلال التدخل المباشر لإبعاد بعض العبارات أو الرموز والأدوات المنطقية، أو لإدراج ترتيب خاص على نحو اللغة. فلا نبتغي ههنا تهذيب ضوابط وقواعد استعمال ألفاظنا أو تحسينها على نحو أفضل. ويكون بلوغ مرام الفلسفة في النميمة بمواقع اللبس، واستجلاء طبيعة اللعبة اللغوية من خلال الإتيان بأمثلة؛ بغية الوصول إلى الوضوح التام، فبين دقات اللبس تقع الإشكاليات الفلسفية. وبذلك لما نصل إلى الوضوح التام، تضمحلُّ جُلُّ الإشكالات الفلسفية تماماً، من دون أن تكون تلك السبيل الوحيدة في العلاج الفلسفي<sup>(53)</sup>.

## سادساً: طبيعة اللعبة اللغوية

يُدني فتغنشتاين اللغة من وهاد اللعبة، ويجعل اللغة برمتها تتمظهر في كثير من الألعاب اللغوية الممكنة. وضروب الاستعارة متباينة. فاللعبة تُحاith وجود ضوابط وقواعد، تماماً كاللغة. واللعبة أيضاً ما هي في الحقيقة إلا فعل مثل اللغة. ومؤلفة من الألفاظ، حالها كحال اللعبة المتكونة هي الأخرى من قطع وأشكال. وهي نظام يتخذ فيه كل لفظ موضعه، مثله في ذلك كمثل ما تكتسبه كل قطعة في

(50) المرجع نفسه، الفقرة 97، ص 190.

(51) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، مقدمة المترجم، ص 73.

(52) المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص 65.

(53) المرجع نفسه.

اللعبة قيمتها من القطع الأخرى. وأخيراً، فإن اللغة مؤسسة سوسولوجية، لا نقتدر على تشكيلها خارج آليات التبادل، مثلما لا يدان لنا في تخيل لعب يأتي به شخص معين مرة واحدة. ألا يتضمن النظام نفسه التكرار؟ لهذا تعالقت اللغة بشكل حياة Lebensform. فتاريخ تعاملنا وخبرات استعمالنا للألفاظ، أي جملة الألعاب اللغوية، مرتبط بالمؤسسة السوسولوجية التي قرنت الألعاب واللغة، بحيث لم يعد هناك من إمكانية للتفاهم بطريق اللغة من برانية النظام عينه. ونقصد به شكل الحياة. فأن تحذق وتكنه لفظة معينة يعني أن تفهم قضية، وأن تفهم قضية فمعنى ذلك أن تفهم لغة، وأن تفهم لغة يعني أن يكون لك التاريخ الطبيعي نفسه، باعتبارك متقبلاً لشكل الحياة<sup>(54)</sup>. لكننا عندما نجعل كل هذه المفاهيم ترابطاً ترابطاً، لا نحصل إلا على ما يناسب مفهوم الثقافة بالمعنى الواسع. فالبعد النظري للثقافة يتحدد على أساس نوع النظم الاجتماعية والتاريخ المشترك والتصرف الجماعي، أي طريقة الحياة، والقواعد التي تحكمها وكذلك التقييدات التي تلتزم بها، إلى جانب ما توصي به وما تحرمه، مع مجموع نماذج التفكير والرموز المعتمدة والدلالات التي تعطى لهذه الرموز في حيز زمني يطول أو يقصر. كل هذا يدفعنا إلى القول إن المعنى رهن شكل الحياة؛ أي «الثقافة» من هذا المنظور.

## سابعاً: شكل حياة

لمفهوم «شكل الحياة» حضورية مكثفة، وهو يرد في مواضع مختلفة في كتاب تحقيقات فلسفية. ونعتقد أن العلة الكامنة من وراء ذلك متعلقة بارتباط شكل الحياة بمفهوم اللعب اللغوي؛ هذا اللعب المرتهن بضوابط وقوانين الاستعمال وقواعد التصرف أيضاً، على شاكلة ما تنتظم به الحياة السوسولوجية. وحقيق بنا هنا أن نستحضر ما يؤكد فتغنشتاين عن هذا المقال في اعتباره أن اللفظة «لعبة لغوية»، يجب أن تجلي وتظهر أن عملية تكلم لغة ما يُعتبر عملاً أو شكل حياة. فإذا كانت هذه اللعبة اللغوية عبارة عن فعل لغوي، فمن الأجدر أن تحتكم إلى ما تحتكم إليه الأفعال اللغوية من شرائط إنجازها في بيئة معينة، وبمقاصد معينة، وكذا مواضع محددة أيضاً. ومن الطبيعي أننا لا نفتأ نذكر اللغة، إلا ونستحضر معها - بطريقة ما - المظاهر التي تحكمها القوانين السوسولوجية؛ لأن أي تمثيل للغة يعني حتماً تصوراً لشكل حياة، كما يؤكد ذلك فتغنشتاين. فإذا ما اقتدرنا البرهنة على أن أنواعاً معينة من الحيوانات تعمد إلى ترتيب حياتها داخل نظام اجتماعي بوساطة ابتداع لغة للتواصل في ما بينها، فإن اللعبة من منطوق أنها لا يمكن أن تكون لعبة إلا إذا التزمت ضوابط وقواعد وسارت على نهجها. مهما كانت هذه القواعد هيئة أم معقدة أم حتى متناقضة، فإنها تضيف بدورها صفة المؤسسة السوسولوجية على اللغة. ولما كانت سيرة سلوك الناس العامة هي الإطار النظامي المرجعي الذي نجسر به الفهم، ونُفسر بواسطته لغة كانت مجهولة عندنا، فإن شكل الحياة الذي تتعالق به ألعابنا اللغوية هو المجتمع الإنساني برمته. ولن نفهم الأسد، مثلاً، حتى إن كانت له مُكنة الكلام، كما يؤكد ذلك فتغنشتاين. فتباين الألعاب اللغوية على حسب تباين أنماط الثقافات والأعراف والبيئة الطبيعية والاجتماعية، وكذلك ضوابط التصرف عامة. ومن الممكن أن نتصور تباين الثقافات لحظياً وكذا مكانياً، مع تغيير

(54) المرجع نفسه، ص 66.

المحيط، وفي المقابل من ذلك لا نتصور ما يدل عليه مفهوم «الحياة»، إلا في شقّه الزمني فقط؛ لأن الألعاب اللغوية منتمية إلى خط ناظم زمني يحكم تغييرها واختلافها أو تواصلها. إضافة إلى ذلك، يعتقد فتغنشتاين أن صنوفاً جديدة من اللغات، وألعاباً لغويةً جديدةً، تتجلى للوجود وأخرى تنكص وتأفل وتُنسى. وهذا يلزمه حتمًا ذاكرة سوسولوجية، بشرية كانت أم حيوانية، لا تكون على كل حال إلا شكلاً من أشكال الحياة. فلا يمكن أن يكون للغة مقام إلا في اقترانها بشكل حياة، وليس يعني ذلك أن اللغة احتكمت إلى التواضع بين مستخدميها، وأن الأمر أصبح يتطور عبر الزمن، بحسب الحاجة والمحيط، بل لأن بُغية اللغة هي عينها مؤسسة لا يُكتب لها الإنجاز على انفرادية وعلى دفعة واحدة. هذا التلاحم بين اللغة والمؤسسة السوسولوجية يضع الحالات النظرية التي يخضعها فتغنشتاين للدرس، ضمن إطار التداولية الزمانية. وما ضرب أمثلة الأوامر والأسئلة في كتابه تحقيقات فلسفية، إلا بُغية انتشال اللغة من اعتبارها مجرد واسطة إنبائية وتواصلية فحسب، إلى كونها فعلاً وممارسة عملية اجتماعياً كذلك. وهكذا تتخذ عبارة اللغة نظام أنظمة دلالة ثانية في كتاب تحقيقات، حيث تتواشج علاقات الاحتواء بين المجتمع وشكل الحياة واللغة، باعتبار أنها عبارة عن أنظمة ضوابط وقوانين. فلا يمكننا أن نجد لفهم متبادل، متخارجٍ عن تجربة الجموع اللغوية المنتظمة، مكاناً في شكل حياة<sup>(55)</sup>.

وإذا لم تكن الفلسفة سوى طريقة بحث؛ فعمّ تبحث الفلسفة؟ وفيمَ تبحث، أيضاً، إذا كانت كل عملية اختيار يتخللها لزوماً تأويل وتفسير؟ وهل في الإمكان أن نجلو فرقا من ناحية منهاجها وموضوعها؟ ليس من الأصوب أن يكون سبيل البحث متعالقاً بالسؤال المطروح؟ ألا تتم طريقة البحث بموضوعه؟ إن أي فلسفة، مهما كانت، يُحبذ فيها أن تكتنه جواباً عن سؤال بالاستعانة بسؤال آخر، لا أن تبحث عن تأويلات وحلول بقدر ما تسعى للإشارة إلى المسائل الحقيقية التي يلزم السعي إليها. ليس من مهمات الفلسفة أن تؤول لك الوجود أو اللغة، أو تعتمد إلى الاستفاضة في طرح الفرضيات والمسائل، بل تكمن مهمتها في وصف ما هو موجود في هذا الوجود. وبذلك تتحول لتكون عملاً وصفيًا ناقداً ومحللاً للغة. وإذا كان نهجها وصفيًا صرفاً، فلكونها لا تعتمد إلى البحث وتأويل المظاهر بقدر ما تسعى جاهدة ويقدر مستطاعها أن تلامسها بأناملها - إن صح هذا التعبير - أو تدير بمنحائها الأصبغ المشير إلى مسلك انفكاك من المآزق والأزمات. ولعل هذا ما وضعنا فيه الفلسفة الكلاسيكية من تعقيدات شملت اللغة وعملية التفكير، وألبستهما دثار الميتافيزيقا. وبهذا فإن مكان من هذه الأخطا والتعقيدات التي شملت الفلسفة تكمن علتها الأساسية في الارتقاء في أحضان المحاولات الواهية؛ سعيًا منها لاكتناه تفسيرات حول قضايا لا تحتاج فعلياً إلى تفسير، بقدر ما هي في حاجة إلى رؤية ونظر<sup>(56)</sup>.

إنها دعوة صريحة إلى التواضع والواقعية، والتخلي عن المثالية، بالنظر تحت الأقدام؛ لتجنب السقوط في بئر طاليس. وهي كذلك دعوة إلى الوضوح الذي يعفينا من إرساء لغة منطقية اصطناعية، زاعمين أن اللغة العادية هي سبب الإشكالات الفلسفية؛ لأنها ليست قادرة على الإجابة عن الأسئلة بسبب غموضها وتعويماتها. يقول: «لا نريد تهذيب أو تحسين نظام قواعد استعمال ألفاظنا بطريقة خارقة.

(55) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، مقدمة المترجم، ص 89-90.

(56) المرجع نفسه، ص 62.

فالوضوح الذي نرمي إليه هو بالفعل وضوح تام. لكن هذا لا يعني سوى أن المسائل الفلسفية ينبغي أن تزول تمامًا [...] كي لا تجلد الفلسفة نفسها بأسئلة تضعها هي ذاتها موضع ارتياب»<sup>(57)</sup>. فهل نتوقف عن التفلسف، كما دعا إلى ذلك في رسالة منطقية فلسفية لا يبدو الأمر كذلك، لكن تتلاشى الأسئلة الفلسفية ومشاهد هستيريا المتفلسفين حال معرفتنا بنحو لغتنا، وإدراكنا للحد الفاصل بين المعنى واللامعنى؛ أي ما يجوز أن يكون ألعاباً لغوية وما لا يكون كذلك.

## ثامناً: التفلسف مرض، والفلسفة وصفة علاجه

إذا كان التفلسف مرضاً والفلسفة وصفة علاجه، فلن نتخلص من إشكالية الازدواجية. لكن فتغنشتاين يستخدم «الشخص الثالث» شاهداً، مثلما يستخدم تعدد الأصوات ومحاورين صامتين في تحقيقات؛ من أجل جدلية المحاور، حتى لو حتمَّ الأمر انفضاماً في الشخصية يجعل منه معالماً ومريضاً، في شكل حوار داخلي. يقول: «الفيلسوف هو من يداوي نفسه من أمراض الإدراك المتعددة، قبل أن يتمكن من الوصول إلى مفاهيم الإدراك السليم»<sup>(58)</sup>.

هل الفيلسوف هو الذي سيعالج أمراض العصر؟ كلا. بل يسعى لعلاج مرض عصر من العصور، من خلال تغيير البشر نمط حياتهم. ولكن الأمراض الفلسفية لا يمكن أن تعالج إلا بتغيير نمط التفكير وليس بدواء ابتدعه شخص واحد<sup>(59)</sup>. ويتمثل جوهر هذه الأمراض في كوننا تواقين دائماً إلى إيجاد تفسير للأشياء<sup>(60)</sup>. إضافة إلى قلة - أو عدم - المعرفة بنحو اللغة، والخلط بين مستويات إنتاج المعنى. ألم يقل فتغنشتاين إن أصل اللامعنى هو استعمال الفلاسفة، من دون وعي، ألفاظاً متعددة الدلالات في غير سياقها؟ ولن يكون التداوي إلا بإلغاء مواقع الخلط النحوي؛ إذ يبسر وصفٌ نحو اللغة، وصفاً وجيهاً، تفكُّك المشكلات وانحلالها من دون حاجة إلى حلِّها<sup>(61)</sup>. فليس الفيلسوف سوى شخص مريض، عليه أن يعالج عديد أمراض الإدراك بداخله، قبل أن يتمكن من الوصول إلى مدارك الناس السليمة. ويتضمن كل عمل في الاتجاه الصحيح العمل ضد ما شاب النفس أو ما كان فيها وعليها. وهذا العمل معقدٌ تعقيد الذات<sup>(62)</sup>. لكن إذا كانت للفلسفة وظيفة علاجية لمداداة سوء الفهم وتعقيد سوء استعمال الألفاظ في اللغة اليومية، فهل يصح أن يكون «شخص مريض» فيلسوفاً، والفيلسوف مجنوناً؟ ومن ثم، ألا يبدو من يسعى إلى نبذ الدوغمائية كمن يغالي فيها أو يتناقض أو - على الأقل - يتأرجح بين السبب والنتيجة والعوارض والوصفة؟ كلها متاهات أوقعتنا فيها تعقيدات اللغة والسعي

(57) المرجع نفسه، الفقرة 133، ص 202.

(58) Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen: Liste der Manuskriptquellen* (Oxford: Basil Blackwell. 1978), p. 60.

(59) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ص 67.

(60) المرجع نفسه، ص 65-68.

(61) المرجع نفسه، ص 68.

(62) المرجع نفسه.

وراء التأويل<sup>(63)</sup>. وبناءً عليه، فإن الفلسفة تقدّم علاجاً من مرض التعقيد الميتافيزيقي. ويُمكن بلوغ مرام هذا المسعى، بأخذ الأمور بطريقة يسيرة وسهلة في الفلسفة.

هذا ما يفسر جزئياً تعقيدات الفلسفة. وملتقي مرة أخرى أبا حيان التوحيدي حيث يقول: «إن الكلام على الكلام صعب [...] لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس، ممكن. وفضاء هذا متسع، والمجال فيه مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه؛ ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر»<sup>(64)</sup>.

وكما سبق أن رأينا، لا وجود للغة من درجة ثانية كي نتحدث عن كلام على الكلام. وكل ما يمكن الحديث عنه هو تنوع الألعاب اللغوية، حتى في طريقتي التعامل الداخلية والخارجية؛ إذ يتم كل شيء داخل اللغة. لا وجود كذلك لشيء باطني أو جوهري (جوهري اللغة أو جوهري التفكير) إلا إذا بُحث عنه لكشفه. يقول فتغنشتاين: «ونعتبر ذلك أيضاً في شكل سؤال موضوعه جوهراً كلّ من اللغة والقضية والتفكير. وحتى إن كنا بالفعل نسعى في مباحثنا لفهم جوهري اللغة - وظيفتها وهيكلها - فليس لهذا يرمي السؤال، إذ لا يرى في الجوهري شيئاً ظاهراً للعيان؛ شيئاً يجعله تنظيمه قابلاً لنظرة إجمالية، بل هو شيء كامن تحت السطح شيء موجود في الباطن، لا يمكن أن نراه إلا إذا نفذنا إلى الشيء، وهو ما ينبغي على التحليل أن يخرجنا إلى النور»<sup>(65)</sup>.

يجب إنصاف فتغنشتاين؛ إذ طالما وُصفت فلسفته بالغموض والتعقيد دونما تمييز، على الرغم من أنه يقول منذ أوائل كتبه رسالة منطقية فلسفية: «إن كل ما يمكن التفكير فيه يمكن التعبير عنه. وكل ما يمكن التعبير عنه يمكن التعبير عنه بوضوح»<sup>(66)</sup>. اشتهر تفكير فتغنشتاين بالتعقيد إذًا، على الرغم من أن لغته في الغاية من البساطة، وربما يكون تعمد استعمال لغة مبتذلة، كما تقول إليزابيث ريغال Elisabeth Rigal في مقدمة ترجمتها الفرنسية لكتاب تحقيقات فلسفية<sup>(67)</sup>. وقد لاحظنا، كما لاحظ كذلك بعض مترجمي فتغنشتاين وشراحه وقراءه، أن لغته بسيطة، واضحة، خالية من كل التعقيدات التي تلازم كتابات الفلاسفة. فلم يكن ممن يبحث عن التعر اللغوي، ولا يهرول وراء الصيغ الرنانة، ولا يمتهن آيات الغموض المطبق والإبهام الكهنوتي الذي اعتدناه في بعض مؤلفاتهم؛ لأنه يعتبر أن المسائل الفلسفية لا تستوجب، بالضرورة، إقامة منظومة معقدة من المفاهيم والمصطلحات، محاكاة بهالة من التعظيم والطقوسية. ومن ثم، لا غرابة إن نعت الفلسفة والتفلسف بهذه النعوت السلبية، مثل

(63) المرجع نفسه، ص 68-69.

(64) التوحيدي، ص 281.

(65) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 92، ص 189.

(66) Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, § 4, p. 116.

(67) راجع مقدمة إليزابيث ريغال في:

Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Françoise Dastur & Elisabeth Rigal (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), pp. 7-18.

«الهاء» و«الجنون». كما ينبغي ألا نَعْجب من أنه يرى في اللغة اليومية لغة دقيقة، وأنها محكمة التنظيم كما هي<sup>(68)</sup>، لا تستوجب إنشاء لغة اصطناعية مثالية<sup>(69)</sup>. يبدو واضحاً أن كل جملة من لغتنا محكمة التنظيم كما هي، أي إننا لا نصبو إلى غاية مثلى. كما لو أنه ليس لجمالنا العادية المبهمة معنى صحيح تمام الصحة، وأنه علينا وضع لغة مثالية<sup>(70)</sup>.

## تاسعاً: ما مصدر الغموض إذاً؟

كما أسلفنا، يستخدم فتغنشتاين تعابير بسيطة، ولغة سلسة خالية من التعقيدات. لهذا، لا تمثل لغته في حد ذاتها إشكالاً جوهرياً من قبيل ما خبرناه من إبهام التعابير الفلسفية المعقدة التركيب والأسلوب. لكنه شخص ذو فكر قارع، صادم، مسلح بحساسية وشاعرية قلما اجتمعتا عند فيلسوف. لذلك كانت كتابته مركزة تركيزاً. يقول نورمان مالكولم: «كل محاولة لتلخيص تحقيقات لن تكون إلا فاشلة أو غير ذات جدوى»<sup>(71)</sup>. فقد ركز فتغنشتاين تفكيره، حتى إنه أصبح من المستحيل تركيزه أشد مما هو عليه. فكانت كتاباته على درجة من الكثافة، لا يخترقها بسهولة من لم يعاشر تفكيره ويتكيف مع طريقته الإيحائية وأسلوبه المجازي الذي نضع ضمنه مشهد حضوره في مجلس الأخصش. وقراءته لا تعسر، إلا إذا تناولناها بمعايير النصوص العلمية الشفافة، لا بمعايير النصوص الأدبية.

أيكون فتغنشتاين شاعر الفلاسفة ويكون كتابه تحقيقات فلسفية بمنزلة قصيدة فلسفية؟ إن الشبه بين أساليب كل من الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (1623-1662)، واللاتيني أوغسطينوس Augustinus (354-430)، والنمساوي فتغنشتاين، لا يتمثل في طريقة طرح المسائل بقدر ما يتمثل في أسلوب الكتابة بالمعنى الأدبي. فالأسلوب فتغنشتاين سلاسة تماثل اجتماع الأسلوب الأوغسطيني والباسكالي في الآن عينه. فنحن في رسالة منطقية فلسفية إزاء قصيدة محبوكة الخيوط والمقاصد، ونحن كذلك في تحقيقات فلسفية إزاء رواية فلسفية رمزاً للتورية والاستعارات الأدبية الرفيعة. إن أدبية هذا النص الأخير أمرٌ لا يمكن الطعن فيه؛ ذلك أن فتغنشتاين لا يتبع أسلوب الكتابة الفلسفية المعهودة. تجعل استعاراته العديدة وأسلوبه من شكل النص موضوعاً لافتاً يستوقفنا بقدر محتواه، مثلما استوقفنا مشهد الفيلسوف المجنون. فتورية هذا المشهد لا تقلّ شاعرية عن استعارة اللغة باعتبارها مدينةً بشوارعها. يقول: «يمكن أن نعتبر لغتنا مدينة قديمة: شبكة مضلة من الممرات والساحات الصغيرة ومن البيوت العتيقة والحديثة، ومن البيوت التي أضيفت إليها أجزاء في مراحل مختلفة. كل هذا محاط بعدد كبير من

(68) يبدو أن فتغنشتاين قد تأثر بالفيلسوف التشيكي فريتس ماوتنر Fritz Mauthner (1849-1923)، الذي يقول:

"Die natürliche Sprache ist in Ordnung, wie sie ist."

(69) اعتباراً لما كان يراه في اللغة من إبهام وتعميم مصطلحي واشتراك لفظي ومعنوي يوهم بأشياء غير موجودة، ويوقع الفيلسوف والرياضي في الخطأ، كان فريجه يدعو إلى إيجاد لغة منطقية خالصة وإلى كتابة فكرية (إيديوغرافيا)، تقي الفيلسوف والرياضي الخطأ ومشكلات الغموض وتحذرهما من قيود اللغة.

(70) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 98، ص 191.

(71) Norman Malcolm, "Wittgenstein's Philosophical Investigations," *The Philosophical Review*, no. 4, vol. 63 (October 1954), p. 530.

الأرباض ذات الشوارع المستقيمة تحدها من جوانبها دور متشاكلة<sup>(72)</sup>. يُدخل الاستعمال المكثف للصور والمجازات شاعريةً أقرب إلى العمل الفني الإبداعي منه إلى العمل التفكيكي الآلي. وهذه طريقة أخرى للتعبير عن مقولته التي أخذها عن ماوتنر في كون الفلسفة نقدًا للغة.

الشفافية بساطة في التعبير وانتظام في العرض ومنهجية في البرهنة وترباط جلي بين العبارة ومراجعها. أما الكثافة فهي تركيز في التعبير واختزال في العبارة وتحويل للمراجع. وقد اختار فتغنشتاين البساطة في اللغة التي أرادها بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة والغموض، ولكنه بالغ في اختزال العبارة وتركيز الفكرة وتعدد المحاورين وكثافة الكتابة: تشتت في تقديم الأفكار رغم تناسق المحتوى وتعدد في المدخل والتواء في طرق البرهنة. فلا تخضع كتابته للقواعد الأكاديمية<sup>(73)</sup>، وغالبًا ما تكون كثافتها نتيجة تعدد الأصوات فيها. فكتابات في ظاهرها سرد وعرض، وفي باطنها حوارات مع نفسه أو مع مخاطب غائب (الشخص الثالث في مشهدنا الذي يناسب أعرابي مجلس الأخفش). وكثيرًا ما لا يذكره، وهذا خلاف ما نقرؤه في أول الكتاب مع القديس أوغسطينوس. كل هذا يجعل كتابته كثيفة مركزة، لا يمكن فهمها فهما بآتًا، أو إدراكها مباشرة ومن دون البحث في سياقاتها. لهذا السبب لم نكتف بالترجمة في تحقيقات، بل أرفقناها بمنظومة كاملة من الهوامش، بعضُها يظهر التقاطع مع ما كتبه في مواضع أخرى<sup>(74)</sup> من اختلاف وتقابل وتواز أو تماثل<sup>(75)</sup>، وبعضها الآخر يذكرنا بما كتبه هو نفسه في موضع آخر<sup>(76)</sup>، أو ما كتبه غيره في الموضوع<sup>(77)</sup>، ويقابل بينهما حتى يطلع القارئ على طرفي الحوار وموضوع المحاور الصامتة التي لا تبوح بسرهما لغير المطلع من القراء. ففي كل الأحوال، يسعى فتغنشتاين إلى وضع القول في سياقه. وقد حاولنا قدر الإمكان، في شبه عملية تحقيق للنص، الإشارة إلى مراجع فتغنشتاين كي نتقاسم معه كونه المعرفي ونتعرف إلى المراجع التي تحيل عليها أسماء الأعلام، من قبيل لوحة أدلاهد والقس، والسيف نوطونغ<sup>(78)</sup>.

(72) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 18، ص 130.

(73) هذا الوصف لا يهم إلا الشكل والأسلوب المبركين حقًا، أما المحتوى فإنه على درجة عالية من التناسق.

(74) وقد اعتبر بعض الباحثين - وهم محقون - أن كتاباته يعتريها بعض التكرار، وأنه يعود إلى أفكاره إما من دون تغيير وإما بذكرها كما هي؛ ليتجاوز بعض الأطروحات التي تحتويها، وهو ما نلاحظه باطراد في ما نُشر من كتاباته بعد وفاته.

(75) فكان يقدم كتاب تحقيقات فلسفية نفسه على أنه مراجعة لكتابه رسالة منطقية فلسفية، حتى إنه كان يرغب في نشر النصين، الواحد بصدد الآخر؛ كي يتمكن القارئ من مقابلهما. وقد حرصنا في هوامش ترجمتنا على الرجوع إلى موقفه في رسالة منطقية فلسفية؛ لضبط المسافة التي تفصل بين طريقتي تفكيره في الكتابين.

(76) ينظر: فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 93، ص 189، الهامش 118، مثلاً، حيث يعود إلى مسألة «القضية، ذاك الشيء الشديد الغرابة»، التي كان قد تناولها في كتابه نحو فلسفي *Philosophische Grammatik*. وذلك في الفقرة 105. ولكنه يرفقها بتحليل معمق، يفيد فهم القصد من الفقرة المذكورة.

(77) وقد نهينا كلما كان ذلك ممكناً إلى التناص، كمفارقة «كومة الرمل»، في: فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ص 179، الهامش 100، أو نظرية «الأنماط المنطقية» عند برتراند راسل وذلك في: المرجع نفسه، ص 191، الهامش 121.

(78) أدلاهد والقس هما شخصيتان في مسرحية ليوهان غوته "Goetz von Berlichingen" يلعبان الشطرنج، رسمهما فنان على لوحة لتخليد هذا المشهد. ينظر: فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 365، ص 301، الهامش 244. أما السياف نوطونغ Nothung فهو سيف زيغفريد Siegfried في ملحمة «نيبلونغن» Nibelungen، وهي من ملاحم الميثولوجيا الألمانية. ينظر: فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، الفقرة 39، ص 151، الهامش 74.

سبب تركيز كتابته الغموض الذي اشتهر عنه؛ غموض التعبير وليس غموض العبارة. فهو لم يقدم حججاً كبيرة أو حججاً واضحة أو حتى تعريفات دامغة، بقدر ما أثر بأسلوبه الإيحائي واستعاراته المربكة وغير المنتظرة، كما يؤكد أنطوني غرايلينغ<sup>(79)</sup>، وهو ما استوجب منا إسعاف القارئ بذلك العدد المهم من الهوامش التي تتبّع بعض الخيوط، وتبني سبل بعض المراجع، وتعيد ترتيب ما ارتبك من البرهنة، وتربط ما انفصل من التسلسل. لن نبالغ إن قلنا إن أسلوب كتابته أشبه بالشعر، بل إنه لشاعر في المعنى الذي تعبر عنه اللفظة في اللغة الألمانية التي كتب بها، ألا يسمى الشاعر بالألمانية "Dichter" بمعنى «المركّز»، أي كثيف القول مُركّزه؟

كيف يمكن التوفيق بين الأسلوب الأدبي والتحليل العلمي، وبخاصة في كتابات تبحث في أسس الرياضيات والمنطق وما شابهها؟ هذا ما يزيدنا عمقاً ولا يزيدها وضوحاً. لكن ما أتيح له وظل مستعصياً على غيره كان جمعه المتناقضات. فهو فيلسوف ومنطقي وشاعر وموسيقي ومهندس وصوفي زاهد، لديه حساسية الفراشة ووقع المطرقة، وبطش السندان. وهو أشد على نفسه مما هو على غيره<sup>(80)</sup>.

لكن ألا يمكن أن نقرأ مشهد الفيلسوف المجنون باعتباره كذلك ضرباً من النقد الذاتي أو مروراً من وراء المرأة؟

## عاشراً: جلد الذات

الشاعرية التي افترضنا أنها سبب غموض التعبير لدى فتغنشتاين لا تمثل عذراً كافياً ولا تعفي من التقصير. بل إذا اعترفنا بأن لكل شاعره وفيلسوفه، فإن على كاتب هذه السطور أن يعترف ببالغ الأثر الذي تركه فيه فتغنشتاين. ومن ثم كان من الطبيعي أن نقتفي أثره في أسلوب نقده الذاتي، من دون أن نبرر زلاتنا بالتذرع كما فعلنا في مقدمة ترجمتنا: «إن فتغنشتاين، كما نعلم، فيلسوف عسير الفهم، لا يمكن مقارنة فكره بطريقة جزئية ولا بطريقة متسعة سطحية. بل نعتبر أن مقارنة شاملة ودقيقة لفلسفته وحدها كفيلاً بتمثل فلسفته داخل أبعادها، لأننا نؤكد مرة أخرى وحدة فكره وتماسك فلسفته وترابطها». فمن أمثلة تقصيرنا أننا لم نطلع على فلسفة شوبنهاور، مثلاً، بما فيه الكفاية، على الرغم من علمنا بتأثيره في فتغنشتاين، وكان يفترض أن يكون المترجم في درجة علم المؤلف نفسها، لكننا لسنا كذلك ولن نكون كذلك أيضاً. ولنا عزاء في أن الفيلسوف الإنكليزي راسل نفسه اشتهر عنه أنه لم يفهم كما ينبغي مدى عمق فلسفة فتغنشتاين، وبخاصة تلك التي عرضها في كتابه رسالة منطقية فلسفية.

(79) Anthony Grayling, *Wittgenstein. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1988 [1996]), p. 113.

(80) كأن يزعم في مقدمة كتابه تحقيقات فلسفية أنه أخذ كل أفكاره من غيره، يقول في ما يمكن أن نسميه «اعترافات فتغنشتاين»: «هناك حقيقة، تبدو لي، وهي أنني عندما أفكر فإنني، في تفكيري، لست إلا مستسخناً. وأعتقد أنني لم أخترع طريقة جديدة في التفكير، بل كان يمدني بها دائماً أحد. وكل ما أقوم هو أنني أستحوذ عليها في الحال وبكل شغف، وأستغلها في عملي التصنيفي». ينظر: فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، توطئة المؤلف، ص 115. يجب وضع هذه «الاعترافات»، في خانة الجدل الذاتي أو السخرية من الذات؛ إذ لا يمكن بحال أن نفتتح بأنه قد اتبع مدرسة فلسفية أو أنه تأثر بمفكر إلى درجة اقتفاء أثره من دون تجديد. إن شخصية متعددة الأبعاد مثل فتغنشتاين لا يمكن حصرها بسهولة في مدرسة أو في تيار فلسفي. لهذا، لا سبيل إلى جعله وريث فلسفة بذاتها أو تحت تأثير فيلسوف بعينه. كيف يكون ذلك والإشكال الأساسي كما نراه هو أنه فكر متحرر لا يعترف بطقوس ولا بفتوحات؟ فكيف يقبل بالانضواء تحت لواء فيلسوف أو سقف تيار نظري؟

ولو تسنى لنا أن نعيد طبع الترجمة، لتداركنا الكثير مما نعتبره نقائص. ولن نتوقف عند الترجمة إجمالاً؛ لأننا نعتبر، كما قال فيلهلم فون هومبولدت (1835-1767) Wilhelm von Humboldt، أن الكلمات المترجمة تكذب دائماً. ولكن النصوص المترجمة لا تكذب إلا إذا كانت رديئة الترجمة. لقد اخترنا أن نلتصق ما أمكن بالنص، وقد حصل بعض التعسف على اللغة العربية، على نحو أضرّ أحياناً بسلامة الإبلاغ. ونلتمس عذراً عن ترجمة بعض المفاهيم الخاصة والمصطلحات الأساسية في تحقیقات فلسفية. ونذكر منها، بخاصة، مصطلح Satz، الذي يقابله مصطلحان في أغلب اللغات الأوروبية مثل الإنكليزية Proposition و Sentence، والفرنسية Phrase و Proposition، والإسبانية Oración و Proposición<sup>(81)</sup>. وهي مقابلة نجدها كذلك في العربية بين «جملة» و«قضية»؛ إذ يمكن تمييزهما إجمالاً بالقول إن أحدهما ينتمي إلى الدراسات اللغوية، والثاني إلى المقاربة المنطقية. ولكن ليس من السهل دائماً تحديد ما إذا كان المقصود هو الجملة أو القضية. وكان البتّ مطروحاً في كل مرة، إما أن نفعل ما فعله مترجم تحقیقات فلسفية الإيطالي ماريو ترنكيرو<sup>(82)</sup> الذي التزم بترجمة Satz بـ Proposizione، بصفة آلية، رغم وجود المقابلة الثنائية في الإيطالية بين Frase (جملة)، و Proposizione (قضية)<sup>(83)</sup>، وإما أن نتبع ترجمة أنسكومب الإنكليزية في عدة مواضع، إلا في بعض الحالات مثل الفقرة 108 من تحقیقات، حيث ترجمت Satz بـ «جملة»، ورأينا من الأجدر ترجمتها بـ «قضية». لقد كان فتغنشتاين يتحدث بالفعل عن العلامات والألفاظ، وليس عن المحتوى القضوي، إلا أنه كان يتحدث أيضاً عن المنطق وليس عن اللغة. ومن ثم كان من الأجدر ترجمة Satz بـ «قضية»، وليس بـ «جملة»، ولم نتبعها كذلك في الفقرة 554، حيث قابلت Satz مرة بـ «جملة»، ومرتين بـ «قضية». وقد اعتبرنا أن المفهوم في هذا السياق أقرب إلى الجملة منه إلى القضية في كل الحالات. لكننا لم نفلح على الأقل في مناسبتين: هما الفقرة 105، والفقرة 508، حيث كان فتغنشتاين يتحدث عن الجانب اللساني لمفهوم Satz، وليس عن الجانب المنطقي. لهذا يبدو لنا اليوم أن استعمال «جملة» مكان «قضية»، أقرب إلى الصواب في هذين السياقين. وعلى الرغم مما سبق، يبدو لنا أن هذه الزلة ليست بتلك الأهمية التي تعرقل قراءة الكتاب، وكان في الإمكان أن نترجم Satz بـ «قضية»، من دون تمييز، كما فعل ترنكيرو في الترجمة الإيطالية. فمجرد وجود لغات لا تميز بين الجملة والقضية، يجعل من التمييز بينهما قضية ثانوية. إذًا، لا تتعلق المسألة سوى بمبدأ تناسق الترجمة والاختيارات العامة. وليست المكافأة التي يقيمها فتغنشتاين بين حل المسألة الحسابية والترجمة من لغة إلى أخرى، من

(81) وقد اتبع المترجمان الإسبانان ألفونسو فرثيا سواريز وأوليسز مولينس، Alfonso García Suárez & Ulises Moulines، بصفة آلية ترجمة إليزابيث أنسكومب الإنكليزية في تمييزها بين Oración التي تناسب Sentence، و Proposición التي تناسب Proposition. ينظر: الترجمة الإسبانية لكتاب تحقیقات فلسفية:

Alfonso García Suárez & Ulises Moulines, *Investigaciones filosóficas* (Madrid: Ediciones Altaya, 1999).

(82) ينظر: ترجمة ماريو ترنكيرو لكتاب تحقیقات فلسفية:

Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Mario Trinchero (trad.) (Torino/ Italia: Einaudi, 1967).

(83) ينظر كذلك الترجمة الروسية لكتاب تحقیقات فلسفية فيلسوفسكيا إيسلوفودانيليا، حيث التزم المترجم بما يقابل Satz الألمانية، وجعلها предложение (predlojenie) في كل الحالات، مخصصاً (frasa) لفرازة لترجمة «عبارة» أو «قول»، أي ما يقابل في الألمانية: Ausdruck.

باب المصادفة. فقد كان يرى أن الترجمة من لغة إلى أخرى عمليةً حسابيةً. يقول: «ترجمة قصيدة إلى لغة أجنبية توازي بالضبط حل مسألة رياضية»<sup>(84)</sup>.

إن فيلسوفًا يقيم كلَّ نظام تحليله على اللغة لا يمكن ألا يختار اللفظة المناسبة ويتقني اللفظة الصائبة. وبالنظر إلى ما اشتهر عنه من أنه كان يملي دروسه ويرتجل، حاولنا - بقدر ما تسمح به تراكيب اللغة العربية وروحها وإمكانات الإبلاغ - أن نكون أوفياء لما يريد أن يقوله، وأن نحرص على الالتزام بروح عبارته ودلالة ألفاظه. ولم نتردد في العودة في بعض الأحيان إلى أصول الألفاظ في لغته؛ كي نسير القارئ العربي في النحو العميق لألفاظه وانحراف استعمالاتها وتوسعها الدلالي، أو حتى علاقات الاشتقاق التي تربطها بغيرها.

وبناء عليه، نعتز بأننا لم نستطع مجاراته في جرأته، بذريعة تيسير التلقي، بل قد لا نكون حققنا غايته في دفعنا إلى التفكير الذاتي. ونعتز أيضًا بأننا لم تتمكن - نحن أنفسنا - من التخلص من القوالب الأكاديمية. ولما كان من غير الوارد قراءة أعمال فتغنشتاين بفكرة مسبقة أو ببنية ذهنية مسقطه، لم تفدنا معرفتنا بالفلسفة كثيرًا؛ لأنه كان يكتب على غير منوال، وكان يفكر ضد البدهة نفسها. لقد استكشف أرضًا لم تطأها قبله قدمٌ، وزعزع استقرار معرفتنا وطمأنينة يقيننا، فعكّر صفو ماء الاعتقاد من دون مجادلة، وزلزل المعرفة من دون تشكيك. لقد دفع الأبواب المؤسدة، ومهد طريق الإدراك، فسعى إلى تغيير واقع فهم اللغة؛ كي يرى الإنسان ما تحت أقدامه قبل أن يرنو إلى النظر إلى ما في السماء.

وعلى هذا الأساس، سنحاول التدارك ولو بصفة «محتشمة»، بألا نجعل لدراستنا هذه خاتمة، مثلما لم نجعل لها مقدمة، بل سنكتفي بـ «قفلة» في صورة تحية إلى هذا المفكر المتمرد، فنقول: لن يجد فيه غايته إلا من كان فكره مهيبًا لسف القوالب المتحجرة، ومن عافت نفسه الدوغمائية بأشكالها، بل سيتمتع بقراءته من كان يميل إلى التفكير بنفسه بعيدًا عن الوصفات الجاهزة وصيغ الوصاية الفكرية والإرشاد.

## References

## المراجع

### العربية

أفلاطون. محاوره ثباتيتوس. ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، 2000.

بنور، عبد الرزاق. «أبجديات البلاغة الشعبية (ترجمة 'الرأسمال الرمزي' في الخطاب الإشهاري)». مجلة المترجم. مج 11، العدد 23 (2011).

(84) Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (eds.) (Oxford: Basil Blackwell, 1967), § 698.

والجملة كما جاءت في لغته:

"[...] das Übersetzen eines lyrischen Gedichts z. B. in eine fremde Sprache ist ganz analog einem mathematischen Problem."

- التوحيدي، أبو حيان. الإمتاع والمؤانسة. بيروت: المكتبة العصرية، 1953.
- فاينرش، هراuld. اللغة والكذب. تعريب وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنور. عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2015.
- فتغنشتاين، لودفيك. تحقيقات فلسفية. ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- \_\_\_\_\_ . رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمي إسلام. مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.
- \_\_\_\_\_ . في اليقين. ترجمة وتقديم مروان محمود. بغداد/ بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2020.

### الأجنبية

- Bannour, Abderrazak. *Les verbes de modalité (linguistique et logique)*. Tunis: Publications de l'Université de La Mannouba, 1986.
- \_\_\_\_\_ . *Dictionnaire de logique pour linguistes (français-anglais-allemand)*. Paris: PUF & Cilf, 1995.
- Grayling, Anthony. *Wittgenstein: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996 [1988].
- Ground, Ian & F.A. Flowers III. *Portraits of Wittgenstein*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Malcolm, Norman. "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*." *The Philosophical Review*. vol. 63, no. 4 (October 1954).
- Suárez, Alfonso García & Ulises Moulines. *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Ediciones Altaya, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. *Logisch-Philosophische Abhandlung*. Wien: Wilhelm Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, 1921.
- \_\_\_\_\_ . *Ricerche filosofiche*. Mario Trincherò (trad.). Torino: Einaudi, 1967.
- \_\_\_\_\_ . *Zettel*. G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (eds.). Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- \_\_\_\_\_ . *Philosophische Grammatik*. R. Rhees (ed.). Oxford: Oxford University Press. Oxford. 1969.
- \_\_\_\_\_ . *Vermischte Bemerkungen*. Oxford: Basil Blackwell. 1978.
- \_\_\_\_\_ . *Recherches philosophiques*. Françoise Dastur & Elisabeth Rigal (trad.). Paris: Gallimard, 2004.



أندرو بريستون

ترجمة: أحمد طارق البوهي

## مقدمة مختصرة في العلاقات الخارجية الأمريكية

هو محاولة للإجابة عن بعض المسائل المتعلقة بتاريخ العلاقات الخارجية للولايات المتحدة منذ تأسيسها في أواخر القرن الثامن عشر، وحتى حربها على الإرهاب وصراعها الدائر مع الصين في أوائل القرن الحادي والعشرين، وأبرزها: كيف بلغت الولايات المتحدة هذه المكانة العالمية غير المسبوقة؟ وما التطورات التي مرت بها عبر تاريخها حتى وصلت إلى هذه المرحلة؟ وما العوامل التاريخية التي يمكن من خلالها فهم وتحليل سياساتها الخارجية وعلاقاتها الدولية؟ وكيف يرى الأميركيون أنفسهم ودورهم في العالم؟ وكيف أثرت أميركا بتفاعلاتها في العالم الذي نعيش فيه اليوم؟

يرى المؤلف أن تاريخ العلاقات الخارجية الأمريكية ينبغي أن يكون محط اهتمام أي شخص في أي بلد كان، فقد كان للولايات المتحدة تأثير كبير بخلاف أي قوة عظمى أخرى، منذ بداية القرن العشرين. وبلغ حضورها - الثقافي والاقتصادي والسياسي والتكنولوجي والعسكري - حدًا من العظم، حتى بات لسلوكها في علاقاتها مع غيرها، أهمية عالمية غير عادية.

رجا بهلول | Raja Bahlul \*

## فتغنشتاين والسلوكية المنطقية

### Wittgenstein and Logical Behaviorism

ملخص: يعتقد بعض الباحثين أن فتغنشتاين كان من أنصار المذهب الذي يُعرف بـ «السلوكية المنطقية»، بل إنه كان من مؤسسي هذا التوجه الفكري، في حين يعتقد آخرون خلاف ذلك. ومع ذلك، يتفق الجميع على أن أقوال فتغنشتاين حول السلوكية تفسح المجال أمام تفسيرات متباينة. يبدأ هذا البحث بمحاولة لتحديد موقع فتغنشتاين التاريخي في الفترة التي شهدت تبلور التوجه السلوكي في علم النفس والوضعية المنطقية في الفلسفة، في الثلث الأول من القرن العشرين. وفي الأقسام اللاحقة يسعى إلى تحديد أطروحات السلوكية المنطقية، وعرض الاعتبارات التي تدعو إلى القول بسلوكية فتغنشتاين، وتلك التي تنفيها. لا يطرح البحث رأياً جازماً بخصوص حقيقة موقف فتغنشتاين، ولكنه يرجح الرأي القائل إن فتغنشتاين كان سلوكياً قلقاً، بمعنى أنه كان سلوكياً مدرّكاً مصاعب السلوكية. ويختتم البحث بتقديم مقترح يوفق بين مزاعم أنصار السلوكية وخصومها، بما يستجيب لإدراك فتغنشتاين مصاعب السلوكية، وبما يحتفظ أيضاً بجوهر الموقف السلوكي الذي لم يكن في وسع فتغنشتاين التنازل عنه تماماً.

كلمات مفتاحية: لودفيغ فتغنشتاين، دانييل دينيت، رودولف كارناب، السلوكية المنطقية، السلوك، الحالات الداخلية، الاستبطان، الوضعية المنطقية، اللغة الخاصة.

**Abstract:** Some authors believe that Wittgenstein was a Logical Behaviorist, even a founder of Logical Behaviorism, whereas others think that he was a not a behaviorist, Logical or other. Nevertheless, there is wide-spread agreement that his statements on the subject of behaviorism lend themselves to divergent interpretations. We begin by tracing Wittgenstein's position to the historical period which witnessed the development of the behaviorism in psychology and Logical Positivism in philosophy in the first third of the 20<sup>th</sup> Century. In the subsequent sections we define what we mean by Logical Behaviorism and outline the arguments and considerations which support the view that Wittgenstein was not a behaviorist, and those which incline others to think that he was one. We do not settle the question definitively, but we do suggest that Wittgenstein was a behaviorist who was well aware of the difficulties of behaviorism. We conclude by offering a view which is in the spirit of behaviorism which Wittgenstein could not utterly relinquish, but which goes some distance toward meeting objections to it.

**Keywords:** Ludwig Wittgenstein, Daniel Dennett, Rudolf Carnap, Logical Behaviorism, Behavior, Psychological States, Logical Positivism, Private Language.

\* أستاذ ورئيس برنامج الفلسفة، معهد الدوحة للدراسات العليا.

Professor and Head of the Philosophy Program, Doha Institute for Graduate Studies.

Email: raja.bahlul@dohainstitute.edu.qa

## مقدمة

يعدّ كاتبان في موسوعتين فلسفتين مختلفتين ما يقرب من ست تسميات مختلفة لأنواع من السلوكية، تشتمل على: السلوكية المنهجية Methodological Behaviorism، والسلوكية السيكلوجية Psychological Behaviorism، والسلوكية الراديكالية Radical Behaviorism، والسلوكية الفلسفية Philosophical Behaviorism، والسلوكية المنطقية Logical Behaviorism، والسلوكية التحليلية Analytical Behaviorism<sup>(1)</sup>.

هناك أيضاً تسميات لمواقف سلوكية، لا تعدو كونها إعادة تعريف أو تحديداً جديداً لواحد أو أكثر من المفاهيم المستخدمة في هذه النظرية السلوكية أو تلك، كمن يتكلم عن السلوكية الجزيئية Molecular Behaviorism، ونقيضها الذي يشار إليه باسم Molar Behaviorism<sup>(2)</sup>. كما يشير بعض الكتاب إلى ما قد يقال إنه نوع بريء من السلوكية يطلق عليه اسم «السلوكية موقفاً» Behaviorism as an attitude، أو بالأحرى، السلوكية بوصفها مزاجاً عاماً، لا يُلزم صاحبه بأكثر من القول بضرورة الالتزام ببعض القيود الإمبيريقية، عند قيامنا بنسبة حالات أو أوضاع أو سيرورات سيكلوجية إلى من تجوز نسبتها (أي تلك الحالات والأوضاع والسيرورات) إليهم<sup>(3)</sup>.

بالطبع، لا تعني كثرة التسميات، بالضرورة، كثرة المسميات. فعلى سبيل المثال، لا يبدو أن السلوكية التحليلية والفلسفية والمنطقية أكثر من تسميات مفضلة لدى كتاب مختلفين للشيء نفسه؛ ذلك الشيء الذي قال به فلاسفة مثل لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951) بحسب بعض التفسيرات، وغلبرت رايل Gilbert Ryle (1900–1979)، ودانييل دينيت Daniel Dennett (1942–) في الفترة الأخيرة. وينطبق الأمر نفسه على السلوكية الراديكالية، وهي التسمية التي يستخدمها أحد الكتاب للإشارة إلى السلوكية السيكلوجية، بينما يفضل كاتب آخر استخدام مصطلح «السلوكية السيكلوجية»؛ للتعبير عن المعنى نفسه<sup>(4)</sup>. وكلاهما يتحدث عن ذلك النوع من السلوكية الذي نجده عند بورهوس فريدريك سكينر Burrhus Frederic Skinner (1904–1990) وأسلافه مثل جون واطسون John B. Watson (1878–1958).

لا شك في أن كثرة التسميات تشي باختلافات في الرأي حول ما تعنيه مفردة «السلوكية» في حد ذاتها. وينصبّ اهتمامنا في هذا البحث على ذلك النوع من السلوكية الذي يُعتقد، في العادة، أن فتغنشتاين كان من أنصاره، إن لم يكن من مؤسسيه. وسوف نشير إلى هذا النوع من الآن فصاعداً بالتسمية الأكثر

(1) Georges Rey, "Behaviorism," in: Donald Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Thomson Gale, 2006), pp. 520–526; George Graham, "Behaviorism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 19/3/2019, accessed on 1/10/2019, at: <https://stanford.io/3wMISTf>

(2) Brian P. McLaughlin & John O'Leary-Hawthorne, "Dennett's Logical Behaviorism," *Philosophical Topics*, vol. 22, no. 1–2 (1994), p. 194.

(3) Graham.

(4) ينظر: Rey; Graham.

شيوغاً، وهي «السلوكية المنطقية». وفيما يخص أنواعاً أخرى من السلوكية، سوف يقتصر اهتمامنا (المحدود إلى درجة معينة) على السلوكية السيكلوجية والسلوكية المنهجية.

في القسم الأول من البحث، نقدم تفسيرات لبعض أنماط التفكير السلوكي، وذلك بالتركيز على السلوكية المنهجية والسلوكية السيكلوجية (كما سوف نشير إليها من الآن فصاعداً). ونتطرق هنا إلى العلاقة بين الوضعية المنطقية (التي لا يجب الخلط بينها وبين السلوكية المنطقية) والسلوكية، ونبرز مركزية مفهوم «السلوك»، والأسباب التي دعت السلوكيين إلى عدم الاهتمام بدراسة الظواهر النفسية عن طريق الاستبطان Introspection، أو أي من الطرق غير القابلة للملاحظة والضبط التجريبي. وفي القسم الثاني نعرض للسلوكية المنطقية في مرحلتين من مراحل تطورها: مرحلة البداية في كتابات رودولف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970)، ثم المرحلة المعاصرة كما نجدها متمثلة في كتابات دانييل دينيت. وفي القسم الثالث من البحث نتناول بالتفصيل أطروحات ومناقشات فتغنشتاين المتعلقة بالعلاقة بين السلوك والحالات السيكلوجية، ونعرض للحجج التي يقدمها البعض والتي توحى بأن فتغنشتاين لم يكن سلوكياً. وفي القسم الرابع، نقوم بتفحص تلك الأطروحات والحجج، ونعرض من خلال هذا التفحص لبعض الاعتبارات التي تؤيد القول إن فتغنشتاين كان سلوكياً. وفي القسم الأخير من البحث، نجمل القول بلفت النظر إلى التوترات في فكر فتغنشتاين، والتي نجمت عن صراعه الفكري مع مشكلة فلسفية حديثة، وهي مشكلة «الذاتية» Subjectivity، كما نقترح حلاً يوفق بين مزاعم السلوكية وخصومها.

## أولاً: مسالك السلوكية

لا بد لنا في البداية من تقديم تفسيرات مقتضبة لبعض مبادئ وأنماط التفكير السلوكي، فمن دون مثل هذا التفسير، لا يغدو من المفهوم السبب الذي يدعو البعض إلى نعت فتغنشتاين بأنه «سلوكي»، على الرغم من أن هذا الفيلسوف لم يباشر صنعة علم النفس، ولا تحفظ له كتب هذا التخصص بمساهمات خاصة في تقدم هذا العلم، أو في التغيرات التي ألمّت به على مر العقود.

لنبداً بالسلوكية المنهجية؛ ذلك أنها (كما يقال) الأكثر قبولاً، والأقل إثارة للخلاف. في وسعنا النظر إلى السلوكية المنهجية بوصفها طريقة من الطرق التي يمكن استخدامها في إضفاء مزيد من الدقة على الفكرة العامة، والتي تقول بضرورة الالتزام ببعض القيود الإمبريقية، عند قيامنا بالتحقق من وجود حالات، أو أوضاع، أو وقائع سيكلوجية في من تجوز نسبتها (أي تلك الحالات، والأوضاع والوقائع) إليهم. إذا حددنا هذه الفكرة العامة أكثر، بالقول إن النوع «الوحيد» من الأدلة أو البيّنات التي يمكن القبول بها في البحث السيكلوجي العلمي، هي بيّنات أو أدلة تتعلق بالسلوك الظاهر والقابل للملاحظة والقياس، أمداً هذا بتعريف ممكن لمفهوم السلوكية المنهجية. هنا، يُنظر إلى السلوكية بوصفها «منهجاً علمياً» يتحدد بالإشارة إلى معيار للتعامل مع كل ما يمكن اعتباره دليلاً على صدق أو بطلان أي نظرية أو فرضية يؤدي إليها البحث السيكلوجي. أي، بعبارة أخرى، يجري النظر إلى السلوكية المنهجية بوصفها، كما يقول أحد الكتاب، «نظرية معيارية حول المنهج العلمي في علم النفس»<sup>(5)</sup>.

(5) Graham.

لا تتطلب هذه السلوكية المنهجية منا إنكار وجود ظواهر نفسية تقبع خلف السلوك و/ أو تفسيره، ولا تتطلب منا اختزال Reduction<sup>(6)</sup> المفاهيم النفسية إلى مفاهيم من النوع القابل للتجربة أو القياس والملاحظة. يشير الفيلسوف ولفريد سيلارز Wilfrid Sellars (1912-1989) إلى السلوكية المنهجية بعبارة السلوكية، «بالمعنى الواسع»، معتبراً أن هذا النوع من السلوكية هو يمليه علينا الحس السليم. فيقول: «يكون علم النفس، حتى وإن سمح لنفسه باستعمال مجموع المفاهيم السيكلوجية التي تنتمي إلى الإطار الظاهر Manifest Image، علماً سلوكياً بالمعنى الواسع، إذا كان إثبات الفرضيات المتعلقة بالوقائع السيكلوجية يستند إلى معايير سلوكية. وينبغي ألا يقلق العلماء من مفاهيم مثل الإحساسات، والصور، والمشاعر، والأفكار الشعورية أو اللاشعورية، التي تنتمي كلها إلى الإطار الظاهر. ولكن هذا العلم لا يسمح لنا بالقول بوجود إحساس بالألم (على سبيل المثال) من دون أن يكون هذا القول مستنداً إلى بيانات سلوكية. إذا نظرنا إلى السلوكية من هذا المنظور، فهي ما يمليه علينا الحس السليم. لسنا مضطرين إلى تعريف المفاهيم السيكلوجية بالإشارة إلى المفاهيم السلوكية، حتى يكون في وسعنا القول إن السلوك القابل للملاحظة يزودنا بالبيئات اللازمة لدعم الفرضيات السيكلوجية»<sup>(7)</sup>.

ليس في السلوكية المنهجية ما يحول دون إضافة أطروحات أخرى إليها. وفي الواقع، عادة ما يجمع السلوكيون بين السلوكية المنهجية ومزاعم أخرى على درجة أكبر من الخطورة، بينما تبقى السلوكية المنهجية سلوكية الحد الأدنى، كما يمكن أن يقال، بمعنى أنه لا مفر للسلوكي (أيًا كانت أطروحته الإضافية) من القبول بها منهجاً في البحث. لذا، ليس من المستغرب أن نجد تعبيراً عن السلوكية المنهجية عند مفكرين من مثل سكنر وواطسون، وهما من أعلام السلوكية السيكلوجية. يعدد سكنر مصادر البيئات التي في وسع الباحث السلوكي الاعتماد عليها على النحو التالي: 1. ملاحظتنا العابرة، 2. الملاحظات الميدانية المضبوطة، 3. الملاحظات الإكلينيكية، 4. الملاحظات السلوكية التي تجري على نطاق واسع (في إطار المؤسسات التي تُعنى بجمع المعلومات الإحصائية، كالمؤسسات التجارية والصناعية والحكومية والعسكرية مثلاً)، 5. التجارب المخبرية حول السلوك الإنساني، 6. التجارب المخبرية على الحيوانات<sup>(8)</sup>. ولا يخفى على القارئ هنا الغياب البارز لأي مصادر بيئات من النوع غير قابل للملاحظة العامة والتجريب. ويشير واطسون إلى هذا الغائب الأكبر في مصادر البيئات، وهو الاستبطان، بقوله إن «علم النفس علم تجريبي موضوعي صرف، ينتمي إلى العلوم الطبيعية، ولا يحتاج إلى الاستبطان إلا بقدر ما يحتاج إليه علم الكيمياء أو علم الفيزياء» (أي ليس ثمة حاجة البتة)<sup>(9)</sup>.

جاء تحديد حقل البيئات بهذه الطريقة نتيجةً عوامل يمكن أن نذكر منها اثنين:

(6) يفضل بعض الكتاب استخدام مفردة «الرد» بدلاً من «الاختزال». لا يشفع للمفردة الثانية في رأيي سوى أنها الأكثر شيوعاً، وأن ترجمة مفردة Reductionism التي تشير إلى الموقف الفلسفي، قد تذهب بنا إلى مفردات مثل «الردية» أو «الردوية»، وهي مصطلحات غير مألوفة، مع أنها قد تكون الأفضل لو كُتِب لها الشيوع.

(7) Wilfred Sellars, *Science, Perception, and Reality* (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1963), p. 22.

(8) B.F. Skinner, *Science and Human Behavior* (New York: The Free Press, 1965), p. 38.

(9) John B. Watson, "Psychology as the Behaviorist Views it," *Psychological Review*, vol. 20, no. 2 (1913), p. 176.

أولهما أن الفكر السلوكي قد تطور في الأجواء الفكرية نفسها التي نشأت فيها الوضعية المنطقية، ومذهبها في نظرية المعنى، نقصد «مبدأ قابلية التحقق» Verifiability Principle. فقد نشر واطسون ورقته التأسيسية «علم النفس كما يراه السلوكي»، في عام 1913، أي قبل بدء حلقة فيينا Vienna Circle عقد اجتماعاتها بين عامي 1924 و1936، بوقت قصير. ولم تنصدر العلوم التجريبية الدقيقة، مثل الفيزياء، المشهد فحسب، بل ساد في ذلك الوقت، اعتقاد أن العلوم الدقيقة هي النموذج الذي يجب أن تقتدي به كل العلوم، وأن وحدة العلم/ العلوم Unity of Science، تقتضي تأسيس جميع العلوم قاطبة على العلم الفيزيائي.

• يضاف إلى ذلك عامل آخر، تمثل في الفشل المفترض لمنهج الاستبطان، بعده منهجًا علميًا قابلاً للاستخدام المثمر في علم النفس. ومن ثم، لم يكن من الصعوبة بمكان على السلوكي المنهجي أن يذهب إلى ما هو أبعد من مجرد استبعاد البيّنات غير القابلة للملاحظة (أي مجرد القبول بالسلوكية المنهجية)، فيقول إن على علم النفس أن يكشف عن نفسه بوصفه علمًا للسلوك، أو أن يعيد تعريف نفسه بحيث يغدو السلوك، والسلوك فقط، هو موضوع البحث العلمي. يقول واطسون: «علم النفس كما يراه السلوكي فرع من العلوم الطبيعية، وهو فرع يتسم بالتجريبية والموضوعية. هدفه النظري هو التنبؤ بالسلوك والتحكم فيه [...] لقد حان الوقت لعلم النفس أن يطرح جانبًا كل إشارة إلى الوعي. فما عاد من الممكن للمشتغلين بهذا الحقل أن يخدعوا أنفسهم من خلال القول إن في وسع الحالات الذهنية أن تكون موضوعًا للملاحظة»<sup>(10)</sup>.

• في مثل هذه الأجواء أيضًا، نشط فتغنشتاين المبكر الذي زعم البعض أن الوضعية المنطقية استوعبت كثيرًا مما أتى به في كتاب رسالة منطقية - فلسفية *Tractatus Logico-Philosophicus*، بدليل أنه عندما عاد فتغنشتاين لممارسة الفلسفة عام 1929، بعد انقطاع دام عدة سنوات، اعتقد أن بعض الوضعيين، وتحديدًا كارناب، قد سرقوا كثيرًا من أفكاره<sup>(11)</sup>. لم يكن هؤلاء الوضعيون، مثل كارناب وأعضاء حلقة فيينا ومن اعتقدوا أنه كان قريبًا منهم مثل فتغنشتاين، علماء نفس، أو أصحاب نظريات محددة في تفسير الظواهر النفسية. تمثلت الإشكالية الكبرى بالنسبة إليهم في استيعاب العلاقات بين لغة علم النفس ولغة العلوم الطبيعية، وبين السلوك والحالات السيكولوجية، في إطار يتحدد بالإشارة إلى ثلاثة اعتبارات مهمة: 1. على خلاف السلوكيين المشتغلين في علم النفس مثل واطسون، لم يرَ هؤلاء بدءًا من معالجة مسألة الذهن والوعي والمشاعر وغيرها من المفاهيم التي كانت وما تزال تميز علم النفس من غيره من العلوم. 2. ولكنهم كانوا في حالة توافق تام مع أقرانهم السلوكيين في علم النفس على استبعاد منهج الاستبطان، 3. كما أنه كان يحدوهم الأمل أن لا يشكل علم النفس والعلوم الاجتماعية خروجًا على مبدأ وحدة العلم Unity of Science، سواء من حيث المنهج أو المحتوى.

(10) Ibid., pp. 158, 163.

(11) Peter Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Mind*, vol. 3 (Hoboken, NJ: John Wiley & Son, 2019), p. 134.

## ثانياً: السلوكية المنطقية

من أجل تحديد موقف فتغنشتاين من السلوكية المنطقية، يلزمنا النظر فيما قال به بعض المفكرين السلوكيين الذين ينصون تحت لواء هذه المدرسة. من شأن هذا وضع فكر فتغنشتاين في سياق تاريخي يسهل علينا تقييم مساهماته. هناك اسمان بارزان في هذا المجال: رودولف كارناب في الفترة الأولى من تاريخ السلوكية المنطقية (وقبل أن تُعرف بهذا الاسم)، والمعاصر دانييل دينيت الذي يعدّه البعض من أبرز المنادين بالسلوكية المنطقية في الوقت الحاضر.

ماذا يقول كارناب عن العلاقة بين علم الظواهر النفسية من جهة والعلوم الفيزيائية من جهة أخرى؟ وماذا يقول عن السلوك تحديداً في علاقته بالحالات السيكلولوجية؟ في مقالة بعنوان «علم النفس في لغة الفيزياء»، يلخص كارناب أطروحته حول هذا الموضوع بالقول: «كل قضية سيكلولوجية Psychological sentence، سواء كانت قضية محددة تتعلق بأذهان الآخرين أو بالحالة الذهنية للواحد منا في الماضي أو الحاضر أو كانت قضية سيكلولوجية عامة، قابلة للترجمة إلى اللغة الفيزيائية. وبالتحديد أدق؛ كل قضية سيكلولوجية تشير إلى أحداث فيزيقية في جسد الشخص أو الأشخاص موضوع السؤال. على هذا الأساس يعتبر علم النفس جزءاً من العلم الموحد Unified Science القائم على أساس الفيزياء»<sup>(12)</sup>.

لا يأتي كارناب في هذا النص على ذكر مفردة «سلوك» بالاسم، ولكن من الجلي أن «الأحداث» التي تقع في نطاق جسد الشخص المعني تشتمل على الحركات الجسمانية بمختلف أنواعها، والتي هي سلوك الإنسان القابل للملاحظة والقياس. ولا تحتاج هذه النقطة إلى مزيد من التفصيل، ولكن ما يحتاج التوقف عنده مطولاً هو الحديث عن الوقائع السيكلولوجية التي تتحقق على صعيد «أذهان الآخرين»؛ ذلك أن مسألة التفريق بين نسبة الإنسان حالات داخلية إلى نفسه، ونسبة حالات مشابهة إلى الآخرين، قديمة قدم السلوكية المنطقية نفسها، بل إنها شكلت الشغل الشاغل لفتغنشتاين منذ عودته إلى العمل الفلسفي، حتى نهاية حياته. يضاف إلى ذلك أنها ذات صلة وثيقة بمشكلة الذاتية، كما يظهر في النقاشات المعاصرة لهذه المشكلة في صيغتها التحليلية في الفلسفة الأنكلو-أميركية المعاصرة.

يشير كارناب، من خلال هذا التفريق، مسألة محورية ما فتئت تمثل صعوبة بالغة بالنسبة إلى الموقف السلوكي، من حيث قدرة هذا الأخير على التعامل مع حقيقة «الذاتية»؛ ذلك أن هناك فرقاً بالغاً في الموقف الإبستمولوجي للباحث أو المراقب س عندما يقول عن موضوع البحث ص: إن «ص

(12) Rudolf Carnap, "Psychology in Physical Language," in: A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (New York: The Free Press, 1959), p. 197.

تصرّفت في ترجمة عبارة كارناب Sentence باستخدام مفردة «قضية» ذات الاستخدام المعروف في علم المنطق، وذلك لتجنب خلق الانطباع أن الحديث يدور عن كينونات لغوية صرفة. فليس للجملة في حد ذاتها أي معنى، بل معنى-بموجب-تفسير-معين. ولا تعرف جملة ما بصفتها جملة «سيكلولوجية» من دون الإشارة إلى معناها. ومن ثم الحديث هو عن جمل ذات معنى بما يعني «قضية».

يشعر بالألم»، وعندما يقول س متحدًا عن نفسه: «أشعر (أنا) بالألم». ففي الحالة الأولى، وبموجب الأطروحة المنهجية الأساسية للموقف السلوكي، يتم فهم وتفسير معنى القضية السيكولوجية بالإشارة إلى سلوكيات ص، فهو يصرخ، ويتلمس موقع الألم، وما إلى ذلك. يتحدد معنى القضية عن طريق التحقق من صدقها بحسب الطريقة التجريبية المعهودة في الوضعية المنطقية، والتي كان كارناب من أبرز أعلامها. ولكن ماذا لو أن الشخص المتألم قال عن نفسه - ولنفترض ذلك من دون حضور أناس آخرين - «أشعر (أنا) بالألم»؟ هل يتحدد معنى القضية بالنسبة إليه بالإشارة إلى سلوكياته؟ هل يعرف أنه يتألم لأنه يسمع صراخه بنفسه؟ هل يعرف أنه يتألم لأنه يرى نفسه وهو يتلمس موضع الألم؟

واجه كارناب هنا ثلاثة اختيارات، لم يجد لها رابعًا، في الإجابة عن هذه الأسئلة<sup>(13)</sup>. فإما القول إن س لا يمتلك أي طريقة البتة للتحقق من صدق القضية، وإما القول إنه يتحقق من صدقها عن طريق الاستبطان، وإما القول إن س يتحقق من صدقها بالطريقة نفسها التي يستخدمها الآخرون، أي عن طريق ملاحظة السلوك. ولكل من هذه الطرق مصاعبها التي توقّف عندها كارناب، قبل أن يستقر رأيه على الاختيار الثالث. فنحن إن قلنا بالطريق الأول، فلن يعود في وسع قائل هذه القضية: «أشعر بالألم»، نسبة أي معنى إليها؛ ذلك أن نظرية التحقق المعتمدة في الوضعية المنطقية تتطلب وجود طرق تجريبية للتحقق من معنى القضية، وإلا تكون القضية فاقدة للمعنى. أما إذا سلكنا طريق الاستبطان، فهي، بالطبع، طريق غير قابلة للمشاركة، بمعنى أن كل إنسان يستبطن نفسه بنفسه، وليس في وسعه التحقق مما يقوم به الشخص الآخر الذي يقوم بالفعل الاستبطاني. فإذا تحقق الشخص من القضية عن طريق عملية خاصة لا يدركها أحد سواه، غدا المعنى الذي ينسب إليه القضية السيكولوجية، أيضًا، معنى خاصًا لا يدركه سوى صاحبه. ومن ثم يفترق ذلك المعنى عن العام والمشارك الذي نفهمه - نحن المراقبين الخارجيين - عندما نقول: «يشعر س بالألم».

لهذه الأسباب، لم يجد كارناب مفرًا من التمسك بالحل الثالث، والمتمثل في القول إن الإنسان نفسه يتحقق من حالاته السيكولوجية، بالطرق نفسها التي يستخدمها الآخرون في التحقق من حالته هو؛ الأمر الذي يعني، بحسب ما يقوله أحد الكتاب: «يلزمني أن أقوم بملاحظة سلوكي بالطريقة نفسها المتاحة لك عندما تقوم أنت بملاحظة سلوكي؛ ما يعني أن القضايا التي من شأنها توفير سند عقلائي لزعمي بأنني أشعر بالغضب، سوف تكون على هذه الشاكلة: 'أشعر أن يدي ترتعشان'، 'أشاهد يدي ترتعشان'، 'أسمع صوتي المرتعش'، وما إلى ذلك»<sup>(14)</sup>.

هناك أمران ينبغي ذكرهما؛ من أجل استكمال الصورة التي يرسمها كارناب في هذا المجال:

• أولهما، افتراضٌ مضمّرٌ، مفادُه أن العلاقة بين السلوك الخارجي والحالة السيكولوجية هي علاقة تكافؤ منطقي، بمعنى أن السلوك القابل للملاحظة يوفر شروطًا ضروريةً وكافيةً للقول بوجود الحالة السيكولوجية.

(13) C. Grant Luckhardt, "Wittgenstein and Behaviorism," *Synthese*, vol. 56, no. 3 (1983), p. 323.

(14) *Ibid.*, p. 325.

• ثانيهما، اعتبار كارناب أن الفهم العلمي النهائي للحالات السيكلوجية، سوف يتم في نهاية الأمر من خلال اختزالها إلى حالات عصبية، سوف تقوم علوم البيولوجيا والكيمياء بطرحها علينا عندما تتقدم الدراسة العلمية في هذه المجالات بما فيه الكفاية. وهذا بالطبع يعني التزاماً كاملاً بالنظرية المادية حول العلاقة بين الذهن (العقل) والدماغ، أي القول إن الذهن أو العقل ليس أكثر من نشاط عصبي دماغي<sup>(15)</sup>.

هناك ارتباط وثيق بين هذين الأمرين. فالقول بالتكافؤ بين السلوك والأحوال السيكلوجية، هو من شروط القول بالاختزال (أو هو الاختزال عينه). ولكن السلوك، بالنسبة إلى كارناب وغيره من أنصار الوضعية المنطقية ممن آمنوا بمشروع وحدة العلم، لم يكن المحطة الأخيرة في مشروع الاختزال، بل خطوة على الطريق، في انتظار أن تتطور علوم البيولوجيا والكيمياء والدماغ، إلى الدرجة التي سوف تسمح لنا بترجمة محتويات علم النفس، ليس من خلال لغة سلوكية فحسب، وإنما، في نهاية المطاف، من خلال لغة العلوم الدقيقة، والتي أساسها الفيزياء.

واجه كارناب وأنصار الوضعية المنطقية كثيراً من النقد بسبب هذين الأمرين، ليس من فتغنشتاين في حينه فحسب، بل من آخرين أيضاً، في حينه ولاحقاً (كما سنرى). نكتفي هنا بالقول إن الانتقادات العديدة التي وُجّهت إلى السلوكية قد أدت إلى تغييرات في الطرح، وإن لم يكن في الروح، نجدها عند أنصار السلوكية الوضعية المعاصرين، ممثلين بدينيت.

يعدّ دينيت، كما أسلفنا، من أبرز المنادين بالسلوكية المنطقية في الوقت الحاضر، وقد قدّم نظريته المعروفة باسم «نظرية النظم القصدية» Intentional Systems Theory، بوصفها نوعاً تكاملياً Holistic<sup>(16)</sup> من السلوكية المنطقية. تتحدد سلوكية دينيت بالإشارة إلى مقولة جوهرية حول العلاقة بين الحالات السيكلوجية والسلوك. فيقول: «أبني ومن دون أي تردد المقولة التالية: 'إذا تماثل كائنان في السلوك تماماً، فإنهما سوف يتماثلان سيكولوجياً تماثلاً تاماً'»<sup>(17)</sup>.

تفيد هذه الأطروحة أن الحالات السيكلوجية «تتحدد» على أساس الحالات السلوكية بمعنى دقيق يمكن توضيحه بالآتي: لا يمكن وجود فروق في الحالة السيكلوجية، من دون وجود فروق في الحالة السلوكية. بمعنى آخر؛ إذا لم يكن في وسعنا التمييز بين سلوكيات س وسلوكيات ص بتاتاً، فهذا يعني أن أحوالهما السيكلوجية متطابقة. تتحدد هذه الأطروحة المعروفة باسم أطروحة الترتب

(15) Carnap, pp. 197–198.

(16) Daniel Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1987), p. 58.

لا تؤدي كلمة «التكاملية» معنى "Holism" على نحو مُرضٍ تماماً؛ ذلك أن المفردة العربية توحى بأن العنصر عضو يسدّ ثغرة أو يؤدي دوراً في كيان أكبر، لا «يكتمل» من دون وجود العنصر، كما (على سبيل المثال) القلب في الجسم الحي. أما المفردة الإنكليزية فهي تشير إلى «الكل» من دون أي إحياءات عضوية أو «عضوانية» Organic. قد تخدم «الكليانية» أو «الكليانية» الغرض بصورة أفضل لو لم تكن هذه المفردات تستخدم أحياناً لترجمة Totalitarianism.

(17) Daniel Dennett, "The Message is: There is no Medium," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 53, no. 4 (1993).

Supervenience Thesis<sup>(18)</sup> تصوراً دقيقاً لموقف يفترض أنه موقف الحد الأدنى الذي ينبغي أن يجتمع عليه كل من ينتسب إلى الفكر السلوكي بصورة عامة، كما يقول البعض: «يفترض أن يجعل التزام دينيت بأطروحة الترتب منه سلوكياً في نظر جميع الباحثين في موضوع السلوكية. فما الذي يعنيه أن يكون المرء سلوكياً إن لم يناد بالقول: إنه إذا تماثل كائنات تماماً في السلوك، فإنهما سوف يتماثلان سيكولوجياً تماثلاً تاماً؟»<sup>(19)</sup>.

من الواضح أن هذه الأطروحة ليست مطابقة تماماً في معناها لما يمكن استنتاجه من أقوال كارناب حول العلاقة بين السيكلوجي والسلوكي؛ ذلك أنها لا تستلزم إمكانية تعريف المفاهيم السيكلوجية من خلال المفاهيم السلوكية أو الفيزيائية أو المادية، بل إنها تقتصر على القول إنه لا وجود لأي فرق سيكلوجي من دون فرق سلوكي. فهي، من ثم، تبيح وجود فروق سلوكية، لا ينجم عنها فروق سيكلوجية. مثال ذلك: أن يقوم شخص ما بارتداء معطف، في حين يقوم آخر باستخدام مظلة، وكلاهما في الحالة السيكلوجية نفسها المتمثلة في الاعتقاد أن الطقس ماطر في الخارج؛ الأمر الذي يفسح المجال لتحقيق الحالات السيكلوجية بأكثر من طريقة.

يرتبط القول بإمكانية تحقيق الحالات السيكلوجية بأكثر من طريقة، بموضوعات طال الحديث عنها، ومنها مسألة الذكاء الاصطناعي، وجواز (أو عدم جواز) نسبة حالات ذهنية (مثل التفكير) إلى كائنات غير بشرية ليست من دم ولحم، وإنما من مواد مختلفة تماماً كحال الإنسان الآلي، أو ربما كائنات من كواكب أخرى. من أشهر الأمثلة التي تستخدم في هذا السياق فحص تورينغ Turing Test، حيث يتحاور كائن بشري يجلس أمام هذا الحائط مع كائن يوجد خلف الحائط، قد يكون إنساناً آخر، أو قد يكون إنساناً آلياً، أو حاسوباً. فإن عجز الكائن البشري عن اكتشاف ما إذا كان مُحاوره آلة أم بشراً، جاز نسبة الذكاء، بل والتفكير والاعتقاد، إلى ذلك الكائن خلف الجدار، سواء كان إنساناً أو إنساناً آلياً أو حاسوباً. من الواضح أن هذه الحجة تستند إلى أطروحة أن التماثل الكامل في السلوك يفضي إلى التماثل الكامل في الحالات السيكلوجية. والسلوك في هذه الحالة، بالطبع، هو سلوك الكلام Verbal Behavior، الذي يُمارس من خلال طرح الأسئلة وتقديم الأجوبة والحوار «العقلاني»، كما نقول.

كما أنه من الواضح أيضاً أن فحص تورينغ فحص سلوكي محض، لا يعبأ بحالات نفسية تُستبطن ولا يصل إليها إلا صاحبها<sup>(20)</sup>. ولا يرى دينيت أن هذا أمر مهم. ودليل هذا سؤالٌ يُلَوَّح به دينيت في وجه خصومه الذين يريدون القول إن الحياة السيكلوجية لا تتحدد على أساس السلوك، فضلاً عن إمكانية الاختزال (الرد) إليه. يدعوننا دينيت إلى تخيل اكتشاف علمي يحدث مستقبلاً، يوصلنا إلى نتيجة مفادها

(18) لتوخي الدقة، يجب القول إن ما نحن بصده لا يغدو كونه شكلاً من أشكال الترتب Supervenience التي يمكن العثور عليها على صُعد مختلفة. يمكن مثلاً القول إن الخواص الكيميائية «تترتب» على الخواص الفيزيائية، وأن الخواص الأحيائية «تترتب» على الخواص الكيميائية.

(19) McLaughlin & O'Leary-Hawthorne, p. 194.

(20) Daniel Dennett, "Can Machines Think?" in: M. Shafto (ed.), *How We Know* (New York: Harper & Row, 1985), pp. 121-45.

أن كل شخص أعسر، ليس في الحقيقة إلا إنساناً آلياً من نوع معين. لو اكتشفنا ذلك، هل سنكتفٍ في الحال عن نسبة معتقدات وأفكار ومشاعر إلى هؤلاء الناس، وهم أصحابنا وأزواجنا الذين عشنا معهم سنين طويلة؟ يجيب دينيت عن هذا السؤال بالنفي<sup>(21)</sup>. أن ننسب إلى الآخرين حياة سيكولوجية تزخر بالمعتقدات والأمال وغيرها ليس سوى استراتيجية يمكن أن نستخدمها في تفسير سلوكياتهم الحالية، والتنبؤ بسلوكياتهم المستقبلية<sup>(22)</sup>. وليس هناك ما يمنع من استخدام هذه الاستراتيجية في تفسير سلوك الحواسيب والحيوان، بل والنبات<sup>(23)</sup>. وفي نهاية المطاف، نحن كائنات تعيش في بيئة من الأحداث والمؤثرات الخارجية القابلة للملاحظة، والتي نستجيب لها من خلال سلوكيات هي بدورها قابلة للملاحظة. وحديثنا عن المعتقدات وغيرها من الحالات السيكولوجية، بصفتها حلقة حقيقية تتوسط بين المؤثرات والاستجابات، مجرد وهم ديكراتي. هذا، أو ما هو قريب منه، ما أفاده سكر قبل دينيت بعقود: «تفسير السلوك الذي ينم عن انعدام التكيف من خلال القول إن الفرد يشعر بالقلق، لا يعفينا من مسؤولية البحث عن الأسباب التي أدت إلى حصول القلق. ولكن أليس في وسعنا في هذه الحالة، أن نعبر رأساً إلى الظروف الخارجية المسببة للقلق؛ من أجل تفسير السلوك المنعدم التكيف؟ [...] لا نعترض على الإشارة إلى الحالات الباطنية أو الداخلية لأنها غير موجودة، بل لأنها غير مفيدة في عملية تفسير السلوك. لا نستطيع أن نقدم تفسيراً لسلوك أي كائن إذا ما حصرنا جل اهتمامنا فيما يجري داخل الكائن المعني. في نهاية الأمر؛ نحن مضطرون إلى البحث في العوامل التي تؤثر في الكائن من الخارج»<sup>(24)</sup>.

يلتقي هنا سكر الذي ينتمي إلى ما يسمى مدرسة السلوكية الراديكالية، مع دينيت الذي يعتبر من أنصار السلوكية المنطقية. وفي كلتا الحالتين، يبقى السلوك الخارجي وأسبابه الخارجية في الواجهة. أما الحالات السيكولوجية فإما أنها غير موجودة وإما أننا لسنا في حاجة إليها، وإما أنها مجرد أدوات تفسيرية مفيدة.

### ثالثاً: فتغنشتاين ناقدًا السلوكية

قدّم فتغنشتاين آراء متعددة وأقوالاً متضاربة حول الذهن والسلوك؛ الأمر الذي وفر تربة خصبة لمن أتوا من بعده للاختلاف حول موقفه. فمنهم من نفى أن يكون فتغنشتاين سلوكياً، ومنهم من أكد ذلك. نسوق في هذا القسم بعض ما قاله فتغنشتاين مما قد يُفهم أنه نقدٌ للسلوكية، على أن نعرض في القسم الذي يليه الأقوال التي تميل به نحو السلوكية.

(21) Dennett, "The Message," p. 924.

(22) Dennett, *The Intentional Stance*, p. 15.

(23) *Ibid.*, p. 22.

نفسر سلوك القطعة أو الكلب بالقول إنهما «يريدان» مزيداً من الطعام، ونفسر حركة زهرة عباد الشمس أثناء اليوم بالقول إنها «تريد» التعرض لمزيد من أشعة الشمس، وتقول إن الحاسوب لن «يسمح» لك بالقيام بهذه العملية أو تلك. لا يعتقد دينيت أن في الإمكان التوقف من أجل التفريق وعلى نحو قاطع بين نطاق الاستخدامات التي قد تحسب مجازية، ونطاق الاستخدامات التي قد نقول إنها «حرفية». ينظر: *Ibid.*

(24) Skinner, p. 35.

لنبدأ بنقد فتغنشتاين لتحليل كارناب للأحكام التي ينسب من خلالها الشخص حالات سيكولوجية إلى نفسه أو إلى الآخرين. قلنا فيما سبق إن كارناب يزعم أن لا مفر لنا من الاعتقاد أن الشخص يتحقق من حالاته السيكولوجية بالطريقة نفسها التي يتحقق بواسطتها من الحالات السيكولوجية للآخرين، أي عن طريق سلوكه الذي قد يتمثل بتلمس موضع الألم أو السلوك الكلامي الذي يصرح به عن حالته الشعورية. يُنكر فتغنشتاين هذا الزعم، مرة بالقول: «إذا قال شخص ما عن نفسه إنه حزين، فإنه لا يستدل على ذلك بالإشارة إلى مظاهر الحزن البادية على وجهه»<sup>(25)</sup>، ومرة بالقول إن «التحقق من المفاهيم السلوكية يتم عن طريق الملاحظة، في حال ما كانت تُنسب إلى الآخرين، أما في حالة نسبتها إلى النفس، فلا»<sup>(26)</sup>، ومرة ثالثة بالقول: «يخضع سلوكي للملاحظة من قبلي في بعض الأحيان، ولكن هذا نادراً ما يحدث [...] وعندما ينتبه ممثلي إلى تعابير وجهه في المرأة، أو عندما يرقب عازف موسيقي كل نوتة يعزفها، فليس الهدف من هذا سوى تعديل سلوكه بالطريقة الملائمة»<sup>(27)</sup>.

وأما نقد فتغنشتاين لموقف كارناب من الأحكام التي ننسب بموجبها حالات سيكولوجية إلى الشخص الآخر، فيتمثل في رفض تحليل هذا الأخير للمفاهيم السيكولوجية المألوفة مثل «ألم»، و«قلق»، و«سرور»، وغيرها. فكما أسلفنا سابقاً، يزعم كارناب أن المفاهيم السيكولوجية مكافئة منطقياً لأحكام تجري صياغتها بلغة فيزيقية سلوكية بحتة، وأن معنى الأحكام السيكولوجية يتحدد من خلال طرق التحقق منها، بحسب مقتضيات نظرية الوضعية المنطقية في المعنى. لا يشك فتغنشتاين في أن طريقة التحقق هذه مشروعة، بل، وكما سوف نبين لاحقاً، يعترف فتغنشتاين أنه لا توجد طريقة أخرى للتحقق من أحوال الآخرين السيكولوجية. ولكن السؤال الذي توقف فتغنشتاين عنده لا يتعلق بمشروعية طريقة التحقق هذه، أو وجود سواها من عدمه، وإنما بمسألة ما إذا يمكن القول إن معنى كلمة «ألم» يرتدُّ إلى معنى (أو معاني) أي من المفاهيم السلوكية التي تستخدم في التعبير عن الحالات السلوكية التي نستدل بموجبها على الحالات السيكولوجية للآخر. أنكر فتغنشتاين ذلك بشدة، مؤكداً، في أكثر من موضع، أن معنى كلمة «يتألم»، على سبيل المثال، ليس «يولول»، أو «يتلمس موضع الجرح»، أو «يطلب الذهاب إلى غرفة الطوارئ»، وما إلى ذلك من تعبيرات سلوكية. يقول فتغنشتاين: «بالطبع، ليس الشعور بالغبطة هو نفسه السلوك المغتبط، ولا هو إحساس في زوايا الفم [يقصد البسمة] أو العينين. نعم، يظهر الاغتراب في تعابير الوجه، ولكننا لا نقول إننا مغتبطون بوجهنا»<sup>(28)</sup>. يُعبّر غرانت لوكهاردت Grant Lockhart عن مقصد فتغنشتاين بوضوح أكبر عندما يقول: «في اللغة الإنكليزية، هناك طريقة واضحة للقول إن فلاناً يتألم. في الأحوال العادية نستخدم الكلمات 'إنه يتألم'. كما أن هناك طريقة واضحة للقول إنه يتصرف بالطريقة التي يتصرف بها الناس عندما يتألمون. تجدنا هنا نتحدث عن سلوك الشخص. ومن يقول إن عبارة 'إنه يتألم' تطابق في معناها القول: 'إنه يتصرف

(25) Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Gertrude E.M. Anscombe (ed. & trans.) (Berkeley: University of California Press, 1967), § 526.

(26) Ibid., § 472.

(27) Ibid., § 591.

(28) Ibid., § 486.

كما يتصرف الناس عندما يكونون في حالة ألم أو العكس، فإما أنه لا يتقن اللغة، أو أنه يقفز إلى استنتاجات. في الحقيقة يصعب تخيل سبب يدعو إلى قول مثل هذا، إلا إذا كان الشخص يحتكم إلى مبدأ مفاده أن طريقة التحقق من وجود الألم، تحدد معنى عبارة 'إنه يتألم' (29).

إضافة إلى نقد كارناب في المسائل المتعلقة بطرق التحقق من الأحكام السيكلوجية، هناك مسألة أخرى أثارت حساسية خاصة لدى فتغنشتاين، وهي مسألة تثيرها مادية كارناب Physicalism، حيث تلتقي سلوكيته مع المادية، ومع إيمانه بوحدة العلوم على أساس علم الفيزياء. هاك بعض ما يقوله فتغنشتاين في هذا الصدد:

• «لا يوجد ما هو طبيعي أكثر من القول إنه لا يوجد في الدماغ عملية ترتبط بالتداعي أو بالتفكير. لذا؛ من المستحيل أن نستنتج عمليات التفكير من عمليات الدماغ» (30).

• «من المحتمل جداً وجود ظواهر ذهنية لا يمكن تقصّيتها فيسيولوجياً، بسبب عدم وجود ما يرتبط بها فيسيولوجياً» (31).

• «يترك الحدث أثراً في الذاكرة، ونحن بدورنا نتخيل كما لو أن هذا يتمثل في نوع من الأثر أو الانطباع في الجهاز العصبي، كما لو كنا نود القول إن للأعصاب ذاكرة. ولكن عندما يتذكر إنسان أمراً ما، فهو لا يستنتج ذلك من وجود هذا الأثر أو الانطباع في الجهاز العصبي. مهما كان الأثر الذي يتركه حدث ما في الكائن الحي، فهو ليس ذكرى» (32).

تُظهر هذه الاقتباسات، بجلاء، برودة موقف فتغنشتاين تجاه ما بات يعرف من بعده بـ «نظرية الهوية» Identity Theory التي تقول إن النفس أو الذهن ليس إلا الجسم باسم آخر. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في الحال هو ما إذا كان لمثل هذا النقد أي علاقة بالسلوكية. مما لا شك فيه، على أي حال، أن السؤال يذكّرنا بضرورة تفحص العلاقة بين المادية والسلوكية. فقد اقترح بعض الفلاسفة أن في وسعنا تعريف السلوك بمعنى واسع، بحيث لا يشتمل على السلوك الظاهر، بل أيضاً الانتظامات التي تحكم الأجسام المادية الأخرى، بما فيها الحيوان والنبات والجماد، بل والخلايا الحية والذرات. فما تقوم به هذه الأجسام عند تعرضها لمؤثرات محددة هو الاستجابة لتلك المؤثرات بطرق معينة. فما المشكلة في الإشارة إلى تلك الاستجابات الناجمة عن مؤثرات بمصطلح «سلوك»؟ على هذا الأساس، يمكننا التمييز بين نوعين من السلوكية (كما أشرنا في مستهل هذا البحث)؛ أولهما: Molar Behaviorism، تلك السلوكية التي لا تأخذ في الحسبان إلا السلوك الظاهر للجسم ككل، وثانيهما: Molecular Behaviorism، وهي السلوكية التي تأخذ

(29) Luckhardt, p. 328.

(30) Wittgenstein, *Zettel*, § 608.

(31) *Ibid.*, § 609.

(32) Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, Gertrude E.M. Anscombe & G.H. von Wright (eds.) (Oxford: Blackwell, 1980), § 220.

في الاعتبار سلوكيات الأجزاء الأصغر من الجسم، نزولاً إلى مستوى الخلايا العصبية أو ما دون ذلك<sup>(33)</sup>. إذا فهمنا السلوكية بالمعنى الثاني، فقد يكون في وسعنا أن نستوعب بعض ما يقوله فتغنشتاين حول القاعدة Basis الفسيولوجية للحالات السيكلوجية أيضاً، بمنزلة نقد للسلوكية في أحد أشكالها على الأقل. ولا ينبغي أن يكون هذا بالأمر المستهجن، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار مقولة كارناب: إن السلوك بالمعنى الأول ليس سوى خطوة على الطريق، لا اختزال مفاهيم علم النفس إلى مفاهيم كيميائية - فسيولوجية بمقتضى فرضية وحدة العلم.

هناك مسألة أخيرة في سلوكية كارناب، تجدر الإشارة إليها في سياق نفى السلوكية عن فتغنشتاين، وهي موقف هذا الأخير من الزعم القائل بوجود شرائط سلوكية ضرورية (وكافية) للحكم بوجود الحالة السيكلوجية. يفترض كارناب أن الشخص الذي يشعر بالألم يتصرف بطريقة أو طرق معينة؛ يولول، مثلاً، أو يتلمس موضع الجرح، أو يطلب الإسعاف، وما إلى ذلك. يتوقف فتغنشتاين عند حالات عدم اليقين التي تواجهنا أحياناً عندما نكون بصدد الحكم على وجود حالة داخلية محددة في الآخر أو عدم وجودها، فقد يتسم إنسان من دون أن يعني ذلك أنه يشعر بالسرور، وقد تجري الدموع بسبب الحزن أو بسبب السعادة. يقول فتغنشتاين: «ليس في وسعنا تقديم معايير من النوع الذي لا يدع مجالاً للشك في وجود الإحساس»<sup>(34)</sup>، ويعقب لوكهاردت على ذلك قائلاً: «إن ما نحتاجه للحكم بأن شخصاً ما يشعر بالألم [...] لا يتطلب اتباع قائمة من الشروط الاستلزامية Entailment Conditions التي تصل ما بين الأحكام السلوكية والأحكام بوجود الحالة السيكلوجية»<sup>(35)</sup>. واقع الأمر، كما قال بعض من أتوا بعد فتغنشتاين، أنه لا يوجد سلوكٌ محددٌ يمكن أن يرتبط بحالة سيكلوجية محددة، من دون الأخذ في الاعتبار أموراً يصعب حصرها؛ منها الظروف المادية المحيطة بالشخص المعني، وما يسبق أو يلحق بسلوك الشخص من سلوكيات أخرى، فضلاً عن الحاجة إلى الإشارة إلى الحالات السيكلوجية المصاحبة للحالة التي نحكم عليها.

انطلاقاً من هذا، نجد أنفسنا مضطرين إلى القبول بنوع من التكاملية Holism، عند النظر إلى العلاقة التي تربط ما بين السلوك الخارجي والحالات السيكلوجية. وجدت هذه النظرة التكاملية التي افتقدتها تحليلات كارناب من ينادي بها لاحقاً وبصورة أقوى وأوضح، كما نجد عند وليام ألتون William Alston (1921-2009) الذي يقول: «فشلت السلوكية بسبب التزامها بأطروحة مفادها أن كل حالة سيكلوجية محددة ترتبط بمجموعة من الميول السلوكية. ولكن ما هكذا يتصرف البشر. لا يتحدد سلوكي المتمثل بحمل مظلة عند خروجي من البيت، بالإشارة إلى اعتقادي بأن الطقس سوف يكون ماطرًا فقط، بل أيضاً برغبتني في تجنّب البلل، وتفضيلاي المتعلقة بكيفية تجنّب البلل، ومعتقداتي بشأن النتائج المترتبة على حمل مظلة. فإذا كنت أعتقد أن ارتداء معطف وقبعة يكفي، أو أن استخدام مظلة قد يحدث انطباعاً لا أريده، فقد لا أحمل مظلة، حتى لو كنت أعتقد أن الطقس سوف

(33) McLaughlin & O'Leary-Hawthorne, p. 195.

(34) Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, § 137.

(35) Luckhardt, p. 334.

يكون ماطرًا. ليس السلوك دالة Function لحالة سيكولوجية واحدة، بل لحقل كامل من الحالات السيكولوجية وقتها»<sup>(36)</sup>.

هذا غيظ من فيض الأسباب والاعتبارات المتداولة في معرض تبرئة فتغنشتاين من السلوكية. وكان يمكن أن ينتهي الأمر على هذه الصورة، لو لم يكن هناك أقوال أخرى مؤيدة للسلوكية، قال بها فتغنشتاين حول العلاقة بين علم النفس والسلوك. نسوق في القسم التالي بعض ما قاله فتغنشتاين في هذا الصدد.

### رابعًا: هل كان فتغنشتاين سلوكيًا؟

على الرغم من الأسباب التي أوردناها في القسم السابق، والتي تشي بموقف مناوئ للسلوكية، كان وما يزال هناك انطباع عام بوجود علاقة وثيقة، وإن لم تكن واضحة المعالم تمامًا، بين فتغنشتاين والسلوكية. يعبر ريتشارد رورتي (1931-2007) عن هذا الانطباع بالقول: «أدى هجوم فتغنشتاين ومؤيديه على الفكرة القائلة بوجود مقولتين أنطولوجيتين مستقلتين، وغير قابلتين للاختزال، إلى عقد تحالف قلق وغير مريح مع السلوكية التقليدية، كما أدى بهم إلى الوقوف موقف العداء تجاه فكرة المتغيرات الوسيطة التي يفترض علماء النفس وجودها»<sup>(37)</sup>.

ما المقصود بالمقولتين الأنطولوجيتين المستقلتين؟ المقصود هو بالطبع عالم «الروح» (الظواهر النفسية) من جهة، وعالم المادة من جهة أخرى، أو بكلمات أخرى تلك الثنائية Dualism التي ورثتها الفلسفة الحديثة عن ديكرت. أما المتغيرات الوسيطة فهي تلك المعطيات الوجدانية، وربما أيضًا البنى الذهنية التي يفترض بعض الباحثين وجودها، وهي تحديدًا ما اقترح سكنر الاستغناء عنه من خلال العبور مباشرة من المؤثرات (الخارجية) إلى الاستجابات (الخارجية)، وجميعها، بالطبع، من سكان عالم المادة.

يوحي تكهن رورتي حول سبب التحالف غير المريح بين فتغنشتاين والسلوكية، بأن فتغنشتاين لم يكن معنيًا بأن يكون سلوكيًا، بقدر ما كان معنيًا بنقض الفكرة الديكارتية حول وجود عالَمين منفصلين؛ عالم المادة وعالم الذهن (أو النفس). قد يكون هذا صحيحًا، ولكن نجاح فتغنشتاين في تجنّب الوقوع في فخ السلوكية، ليس مرهونًا بنقض الموقف الديكارتية فحسب، بل الأهم من ذلك أنه مرهونٌ بتقديم بديل مُرضٍ من الأطروحات الديكارتية. فمن دون توفير بديل من هذا النوع، قد لا يكون من السلوكية مفر؛ إن لم تكن ديكارتيًا فأنت سلوكي. وفتغنشتاين لم يكن ديكارتيًا يومًا ما، بحسب الإجماع السائد حول فلسفته. ستوقف لاحقًا عند الحدود التي توقف عندها فتغنشتاين، لنرى ما إذا كان في الإمكان تجاوزها، ولكن في هذه الأثناء علينا أن نلقي نظرة على الجوانب السلوكية في فكر فتغنشتاين. سنقوم بذلك جزئيًا من خلال تفحص الاعتبارات التي أوردناها في القسم السابق؛ لتبرئة فتغنشتاين من تهمة السلوكية.

(36) William Alston, "Functionalism and Theological Language," *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, no. 3 (1985), p. 223.

(37) Richard Rorty, "Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology," *Philosophical Studies*, vol. 31, no. 3 (1977), p. 169.

لنبدأ بالمسألة الأولى: كيف تكتسب المفاهيم السيكلولوجية معناها؟ هل يكتسب المعنى بالإشارة إلى السلوك الخارجي أم بالإشارة إلى استبطان الحالة السيكلولوجية؟ هل أتعلم معنى «يتألم»، عن طريق ملاحظة شخص يولول ويتلمس موضع الجرح... إلخ؟ أم أن معنى «ألم» يتحدد عندما أنظر إلى نفسي من الداخل وأحس بهذا الإحساس، فأقول: «هذا ما تعنيه كلمة 'ألم'؟» (يمكنك أن تقوم بوخز أصبعك بدبوس الآن؛ لكي تعرف المقصود بالإشارة إلى هذا الإحساس بالألم). كما رأينا، رفض كارناب هذا الطرح الأخير، من خلال الحجّة التالية: لو أن معنى «ألم» تحدد بالطريقة الثانية لكان لكل واحد منا معناه الخاص الذي يقرنه بكلمة «ألم»، ولما كان هناك إمكانية للتفاهم المشترك. ولكن بما أننا نعني الشيء نفسه بكلمة «ألم»، وبما أننا نصدّق جميعاً على القول بوجود الألم عند فلان الذي وخز أصبعه للتوّ بدبوس، فلا بد من أن يكون توافقنا نابغاً من مشاهدتنا لوقائع موجودة في الفضاء العام، ولا يمكن أن تكون هذه سوى السلوك الخارجي.

ظاهر الأمر هنا أن كارناب يُقر بإمكانية وجود معانٍ خاصة في لغة خاصة، لا يدرك معانيها إلا الشخص نفسه، وأن اعتراضه لا يتجاوز القول إن لغة من هذا النوع لا تصلح للاستخدام العام، ومن ثم لا تصلح أن تكون لغة علم أو لغة تخاطب بين الناس. أما موقف فتغنشتاين من هذا السيناريو فمختلف جداً، فهو ينفي أن يكون للكلمة أيُّ معنى، ليس للمراقبين الخارجيين فقط، بل للشخص نفسه أيضاً. يقول فتغنشتاين في فقرة مشهورة: «إذا قلتُ إنني لا أعرف ما معنى 'ألم'، إلا انطلاقاً من حالتي الخاصة، أفلا ينبغي أن أقول الشيء نفسه عن الآخرين؟ وكيف يمكنني، إذًا، أن أعمم حالتي الفريدة بهذه الطريقة غير المسؤولة؟ حسناً، سيقول شخص آخر إنه لا يعرف الألم إلا من خلال نفسه. لنفترض أن في حوزة كل واحد منا صندوقاً، فيه شيء يسميه 'جعران'. لا أحد يمكنه أن ينظر في صندوق الآخر، وكل واحد منا يقول إنه لا يعرف ما هو الجعران، إلا بالنظر إلى جعرانه هو. ولكن من الممكن أن لكل واحد في صندوقه شيئاً مختلفاً. بل يمكننا أن نتصور وجود شيء يتغير باستمرار [...] فهل يصلح مصطلح 'جعران'، إذًا، للإشارة إلى أي شيء؟ في واقع الأمر لا ينتمي الشيء الموجود في الصندوق إلى اللعبة اللغوية، ولا حتى باعتباره شيئاً ما؛ لأن الصندوق يمكن أن يكون فارغاً»<sup>(38)</sup>.

يستنكر فتغنشتاين هنا فكرة اللغة الخاصة من منطلق أنه ليس من الممكن أن يكون لأي مفردة من مفردات تلك اللغة أي معنى محدد، حتى بالنسبة إليّ (أنا المتكلم). فليس هناك من في وسعه أن يُصوّب استخداماتي للمفردات. قد تتغير أحاسيسي من الشعور بالألم إلى الشعور بالمتعة، ولكنني أواصل استخدام كلمة «ألم»؛ للإشارة إلى الإحساس بالمتعة. وذلك لأن ذاكرتي تخدعني، فأنسى أنني كنت في السابق أطلق كلمة «ألم» على الإحساس الأول، وليس على الإحساس المستجد. فلا حسيب يحاسيني، ولا رقيب يراقبني في استخداماتي الخاصة لهذه اللغة بيني وبين نفسي. فبأي معنى يمكننا الحديث عن معنى خاص أقرنه بهذه الكلمة؟ قد يكون هناك أكثر من معنى، وقد لا يكون هنا أي معنى في بعض الحالات. لذلك لا يمكن القول إن مفردة «ألم» تعني شيئاً ما في اللغة الخاصة.

(38) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Gertrude E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1963), § 293.

مقتبس بتصرف من: لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بتور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 276.

يظهر من هذا أن رفض فتغنشتاين لفكرة المعنى الخاص أكثر راديكالية من الرفض الذي نجده عند كارناب. فقد كان هذا الأخير على الأقل مستعداً للتفكير بالمعنى الخاص. أما فتغنشتاين فيرفض أن يكون للمعنى الخاص أي وجود. فمن أين وبأي طريقة يتحدد المعنى بحسب ما يرى فتغنشتاين؟ هل يبقى شيء غير السلوك الخارجي؟ وهل يعود هناك معنى للحديث عن الحالات السيكلوجية من دون الإشارة إلى السلوك؟ ظاهرياً، يبدو أن فتغنشتاين يدفع في اتجاه موقف سلوكي قوي. فهو يزيد على قوله: إن «الشيء الذي يوجد في الصندوق لا ينتمي إلى اللعبة اللغوية»، بالقول إن «الصندوق قد يكون فارغاً»؛ ما يعني أنه، ولأغراض معرفية بحتة، ليس هنا ما يمكنه أن يكون موضوعاً للعلم أو للتخاطب. ألا يعني هذا أننا في غنى عن الحديث عن صناديق في المقام الأول، ما دام أنه قد لا يكون فيها شيء؟ هذا ما يبدو أن فلاسفة مثل دينيت، وعلماء نفس مثل سكرنر، ينحون نحوه، وذلك عن طريق تقليل أهمية الصندوق الداخلي وما فيه.

يرى أحد الكتاب أنه لا يوجد نية لدى فتغنشتاين للقول بفراغ الصندوق (أو بعبارة أخرى إنكار وجود الحالات السيكلوجية)، بل إن مقصده لا يتعدى القول إن الأشياء الموجودة في «الصندوق» ليست منفصلة تماماً عن السلوك الظاهر. يقول الكاتب: «إذا نظرنا إلى الإحساسات السيكلوجية بوصفها أشياء Objects توجد في الداخل النفسي للشخص، كحال الجعران في الصندوق الخاص بي، فسوف يغدو الإحساس شيئاً لا علاقة له بأحاديثنا حول الأحاسيس (وهذا أمر غريب) [...] تتلخص النقطة التي يريد فتغنشتاين التأكيد عليها في الحرص على عدم النظر إلى الألم وغيره من الحالات السيكلوجية، كما لو كانت كلياً ومن حيث المبدأ منفصلة عن السلوك الظاهر. وهذا لا يعني القول إن كل ما يتعلق بالحالات السيكلوجية هو دوماً قابل للملاحظة»<sup>(39)</sup>.

ويصف كاتب آخر معالجة فتغنشتاين لسؤال «ما الذي تشير إليه المفاهيم السيكلوجية؟» بأنها «صعبة ومثيرة للخلاف». ولكنه يمضي في تلخيصها بالقول إن فتغنشتاين يرفض الافتراض القائل إن هناك شيئاً ما تتم الإشارة إليه من خلال المفردات السيكلوجية، مستنداً إلى قول هذا الأخير: إن «علم النفس يشغل بجوانب معينة من حياة الإنسان [...] ولكن تعبيرات مثل 'تفكير'، 'خوف'... إلخ لا تشير إليها»<sup>(40)</sup>.

من الواضح أن معالجة فتغنشتاين مثيرة للخلاف. فبينما يبدو الكاتب الثاني جازماً في القول إن فتغنشتاين يرفض النظر إلى الحالات السيكلوجية بوصفها أشياء تحيل إليها المصطلحات السيكلوجية، يبدو أن ما يستخلصه الكاتب الأول ليس إصراراً على عدم النظر إليها بوصفها أشياء، وإنما عدم النظر إليها بوصفها أشياء مستقلة ومنفصلة تماماً عن السلوك الظاهر. واقع الأمر أن معالجة فتغنشتاين هنا ليست صعبة بقدر ما تتسم بالغموض والتردد. فكلنا يعرف أن علم النفس يتعامل مع جوانب محددة أو ظواهر

(39) Soren Overgaard, "Rethinking Other Minds: Wittgenstein and Levinas on Expression," *Inquiry*, vol. 48, no. 3 (2005), pp. 253–254.

(40) Luckhardt, p. 329; Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, G.H. von Wright & H. Nyman (eds.) (Oxford: Blackwell, 1980), § 35.

من حياة الإنسان، ولكن ما البديل من القول إن كلمات مثل «تفكير»، «خوف»... إلخ تشير إليها؟ ما معنى هذا العبارات إذًا؟ أهنالك بديل ثالث من «إما شيء خارجي هو السلوك، وإما شيء داخلي هو الحالة السيكلوجية»؟ في غياب بديل ثالث واضح المعالم، يبقى تأكيد فتغنشتاين على دور المعايير السلوكية في تحديد معاني الكلمات، واستحالة وجود المعنى الخاص، يدفع بالقارئ إلى تقريب فتغنشتاين من السلوكية.

نتقل الآن إلى الحديث عن المسألة الثانية التي تطرقنا إليها في القسم السابق، أي العلاقة بين معنى التعبيرات التي تشير إلى السلوك الخارجي (بولول، يتلمس موضع الجرح... إلخ)، وتلك التي تشير إلى حالات سيكلوجية (يتألم، مثلاً). هنا تبرز حقيقتان مهمتان في خطاب فتغنشتاين حول العلاقة بين المفاهيم السيكلوجية والمفاهيم السلوكية:

• الأولى، حقيقة سيمانطيقية تتمثل في القول إن العلاقة بين المفاهيم السلوكية والمفاهيم السيكلوجية ليست عرضية البتة، بل إنها تتسم بنوع من الضرورة.

• الثانية، علاقة إستيمولوجية تتمثل في القول إن السلوك «يُعبّر» عن الحالة السيكلوجية، بمعنى أن معرفتنا بالحالة السيكلوجية من خلال السلوك معرفة مباشرة لا تقوم على الاستنتاج.

ليست هاتان الأطروحتان منفصلتين. فلو أن المفاهيم السلوكية كانت مرتبطة بالمفاهيم السيكلوجية بطريقة عرضية، لما كان في وسع السلوك أن يوصلنا على نحو مباشر وغير استنتاجي إلى الحالات السيكلوجية، كما سوف يتضح في الحال.

يميز فتغنشتاين في عدة مواضع بين العَرَض Symptom والمعيار Criterion. ومن أهم تلك المواضع ما نقرؤه في الكتاب البني والأزرق حيث يقول: «نجيب عن سؤال كيف نعرف ما إذا كان الأمر الفلاني متحققًا؟، من خلال ذكر معايير تتحقق، أو من خلال ذكر أعراض. فإذا كان الطب يعرف الذبحة Angina بالإشارة إلى وجود ميكروب بكتيري من نوع معين في الجسم، وسألنا الطبيب: كيف تعرف أن المريض يعاني الذبحة؟، لقل لنا إنه عُثِرَ على الميكروب البكتيري في جسم المريض، وهذا بمنزلة استخدام المعيار، أو ما يمكن تسميته المعيار التعريفي للذبحة. ولكن إذا قيل لنا إن هناك التهابًا في الحنجرة، فهذا يقدم لنا عَرَضًا من أعراض الذبحة. يمكننا تعريف العَرَض بأنه ظاهرة علمتنا التجربة أنها ترافق الظاهرة التي يقدم المعيار تعريفًا لها. ومن ثم يغدو القول إن هذا الشخص يعاني الذبحة إذا كان الميكروب البكتيري موجودًا في جسمه، بمنزلة تحصيل حاصل Tautology أو طريقة لتعريف الذبحة، في حين أن القول: يعاني الشخص الذبحة إذا كان يعاني التهابًا في الحلق، هو بمنزلة فرضية Hypothesis»<sup>(41)</sup>.

في الحصيلة، يُعتبر العَرَض علامة أو مؤشرًا يدلنا على وجود شيء معين، ولكنه لا يكشف عن طبيعة الشيء. فالسواد، مثلاً، من علامات الغراب، ولكنه لا يكشف عن طبيعة الغراب. فالغراب ليس بطبيعته

(41) Ludwig Wittgenstein, *Blue and Brown Books* (London: Blackwell Publishing Ltd, 1958), pp. 24–25.

أسود. كما أن القدرة على الضحك أيضاً من علامات الإنسان، بمعنى أنها تميزه من باقي الكائنات الحية، ولكن حتى لو فقد الإنسان القدرة على الضحك في مرحلة تطويرية لاحقة، لما شكّل هذا تغييراً في طبيعته. ليس الأمر كذلك في حالة المعايير. ومن أفضل الأمثلة على ذلك، ما قالت به إليزابيث آنسكوم Elizabeth Anscombe (1919-2001) حول العلاقة غير العرضية بين وجود الرغبة والسعي إلى تحقيقها<sup>(42)</sup>. من يسعى جاهداً للحصول على الماء لنفسه، هو في العادة إنسان يرغب في شرب الماء. والجائع الذي يرغب في تناول الطعام سيسعى للحصول عليه، وهكذا. ويمكن قول ما يشابه ذلك في العلاقة بين الشعور بالخوف والسعي للابتعاد عن الشيء المخيف (أي الهرب). لا يعني هذا أن ليس في وسعنا النظر إلى الهرب بوصفه علامة أو مؤشراً على وجود ما هو مثير للخوف، ولكن العلاقة لا تبدو عرضية البتة، فكأن الخوف يعبر عن نفسه، وعلى نحو خاص وحميم من خلال الهرب. في حالات الرغبة والخوف لا يُنظر إلى السعي والهرب علاماتٍ تشير إلى وجود الشيء، بل معايير نابعة من/ معبرة عن طبيعة الشيء. هكذا يتصور فتغنشتاين العلاقة بين الحالات السيكلوجية مثل السرور أو التألم (على سبيل المثال)، وأنماط السلوك التي تعبّر عنها والمألوفة لنا جميعاً، كالضحك والابتسام في حالة السرور، والعيول وطلب المساعدة في حالة الألم. ليس السلوك في مثل هذه الحالات مجرد علامة أو مؤشر على الحالة الداخلية، بل هو «معياري» وجودها. هكذا نتعلم كيفية استخدام مفاهيم مثل «سرور» أو «خائف»، بحيث إن معاني المفردات السيكلوجية تتحدد بالإشارة إلى المفردات السلوكية، من خلال ما يطلق عليه جون ماكديويل «الحالات النموذجية لتعلم الكلمات والعبارات في نطاق استخدام لغوي معين»<sup>(43)</sup>. لئلا يصدد علاقة عرضية هنا، ولا أدل على ذلك من استعداد فتغنشتاين للتفكير في هذه العلاقة من خلال مفهوم «تحصيل الحاصل»، والذي يعبر عن علاقة الضرورة المنطقية، كما أسلفنا في الاقتباس السابق<sup>(44)</sup>.

ولكن هذا في مجمله لم يحلّ دون اعتقاد بعض الكتّاب، ممن قاموا بتحليل استخدامات فتغنشتاين لمفهوم «المعياري»، أن العلاقة، وإن لم تكن عرضية، فإنها ليست علاقة لزوم منطقي. من هؤلاء بيتر هاكر الذي يعدد أسباباً كثيرة، تجعل المعايير غير ملزمة بالضرورة المنطقية. من هذه الأسباب قابلية المعايير للدحض (قد يضحك إنسان من دون أن يكون مسروراً)، ومنها أيضاً وجود أكثر من معيار سلوكي واحد للحكم بوجود الحالة السيكلوجية الواحدة (الأمر الذي يفسح المجال لتعارض المعايير)، وأخيراً اعتماد المعايير على السياق الذي يجري تطبيقها فيه<sup>(45)</sup>. ويكاد وجود العدد الكبير من الأمثلة المتنوعة على الحالات التي يتزامن فيها تحقق المعايير، مع انتفاء الحالة السيكلوجية موضوع السؤال، يهدد بإلغاء التمييز بين مفهومي العرض والمعياري. ولعل هذا ما دفع ماكديويل إلى

(42) Gertrude E. M. Anscombe, *Intention* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), p. 68.

(43) John McDowell, "Criteria, Defeasibility, and Knowledge," in: *Proceedings of the British Academy* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 86, 370.

(44) فقرة مقتبسة بتصرف من كتابي، في: رجا بهلول، أنطولوجيا الفعل ومشكلة البينذاتية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 104-105.

(45) Hacker, pp. 293-294

محاولة إنفاذ علاقة الضرورة بين الحالة السيكلولوجية والمعيار السلوكي، عن طريق القول إن حالات فشل المعايير ليست حالات فشل حقيقي، بل هو مجرد فشل ظاهري. يقول ماكديويل: «بحسب كثير من المعلقين أن إمكانية التظاهر [بالسعادة أو غيرها من الحالات السيكلولوجية] تمثل برهاناً على قابلية المعايير للدحض. يقوم هذا الزعم على افتراض مفاده أن الفاعل / الممثل الذي ينجح في خداعنا، يتسبب في إيجاد/ خلق وضع تتحقق فيه [فعلياً] المعايير المطلوبة للحكم بوجود الحالة السيكلولوجية، على الرغم من عدم وجودها. ولكن هذا الافتراض ليس ملزماً. يمكننا رفضه من خلال طرح بديل، وهو القول إن كل ما ينجح الفاعل / الممثل في تحقيقه، ليس أكثر من وضع، يبدو لنا فيه أن المعايير اللازمة قد تحققت، في حين أنها لم تتحقق بالفعل. هذا يعني أن الفاعل / الممثل يخلق (من خلال تظاهره المتقن) وضعاً يبدو فيه [لنا] أن في وسعنا الحكم (من خلال ما يقوله ويفعله) بوجود حالة داخلية، في حين أن المعايير ليست متحققة بالفعل»<sup>(46)</sup>.

إذا صح تفسير ماكديويل للأمر، فليس هناك، إذًا، من سبب للتخلي عن القناعة القائلة إن العلاقة بين المعايير والحالات ليست علاقة عادية من النوع الذي قد ينعقد أو لا ينعقد، بل هي علاقة ضرورية غير قابلة للانفكاك. وإذا كان هذا هو موقف فتغنشتاين من العلاقة بين السلوك والحالة السيكلولوجية (كما يبدو فعلياً)، ففيه ما يغلب الجانب السلوكي في فكر فتغنشتاين على الجانب الآخر.

لا نقول هذا فقط استناداً إلى العلاقة السيمانطيقية (نقصد علاقة الضرورة) التي تجمع ما بين السلوك والحالات السيكلولوجية، بل لأن للعلاقة الإستمولوجية التي تربط ما بين السلوك والحالات السيكلولوجية وقعاً يُصاهي وقع العلاقة السيمانطيقية؛ ذلك أن إحدى أبرز سمات فكر فتغنشتاين في معالجة طرق المعرفة المتعلقة بالحالات السيكلولوجية للآخر تتمثل في قوله: إنه لا سبيل آخر لمعرفة تلك الحالات إلا السلوك الخارجي، وإن السلوك يعطينا معرفة مباشرة للحالات السيكلولوجية، من دون الحاجة إلى القيام باستنتاجات من أي نوع كان. ومما يقوله فتغنشتاين في هذا المجال:

• «إن رأيت شخصاً يتلوى ألمًا نتيجة سبب ظاهر، فلن يخطر ببالي القول: 'مع ذلك كله، فإن مشاعره السيكلولوجية خافية عليّ'»<sup>(47)</sup>.

• «نحن، على وجه العموم، لا نتكهن بوجود الخوف في صدر الآخر، بل إننا نراه. لا أشعر أنا وبوصفي مراقباً خارجياً أنني أقوم باستنتاج الوجود المحتمل لشيء في الداخل، انطلاقاً من وجود شيء في الخارج. الأمر كما لو أن وجه الإنسان كان شفافاً، وكما لو أنني أرى ما فيه من خلال ضوء داخلي يصدر من الشخص نفسه، وليس من خلال ضوء ينعكس في الشخص من الخارج»<sup>(48)</sup>.

• «انظر في وجه الآخر، وسوف ترى الوعي، بل لوناً معيناً من الوعي. ترى في الوجه (أو عليه) الفرح أو عدم الاكتراث، الاهتمام أو الحماس أو الخمول... إلخ. هناك ضوء يشع من وجه الآخر. هل

(46) McDowell, p. 380.

(47) Wittgenstein, "Philosophy of Psychology: A Fragment," in: Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 324.

(48) Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, § 170.

تحتاج إلى النظر داخل نفسك حتى ترى الغضب في وجه الآخر؟ لا. أنت ترى الغضب في وجهه بالوضوح نفسه كما لو كان الغضب كامناً في صدرك»<sup>(49)</sup>.

في هذه الأقوال، ومثلها، ما يؤيد القول بغلبة الجانب السلوكي في فكر فتغنشتاين على سواه. فإذا كان من شأن السلوك الخارجي أن يطلعنا مباشرة على أحوال الآخر السيكولوجية، فهذا لا يُضفي عليه أهمية قصوى فحسب، بل إنه يخفف من الضغوط التي يباشرها الفكرُ الثنائي الديكارتي، الذي يرى العالم الداخلي سرّاً مكتوماً لا يعرفه إلا صاحبه. فهذا هو العالم «الداخلي» للآخر مفتوح أمامنا تماماً، نشهده مباشرة، على خلاف القول إننا نستدل عليه من مؤشرات عرضية. هذا يعني أن ليس هناك داعٍ للاحتفاء الديكارتي الكبير بالذاتية والمشاعر السيكولوجية، ما دامت تظهر أمامنا بجلاء. إن قمنا بالتركيز على السلوك (كما يقول السلوكيون)، لا نكون قد خسرنا أي شيء.

أمر واحد في هذا السياق يبقى محيراً بعض الشيء، وهو غياب الحاجة إلى استخدام المعايير السلوكية لمعرفة الأحوال السيكولوجية في حالة الشخص نفسه. كما أسلفنا، قال كارناب بالحاجة إلى المعايير السلوكية حتى في حالة الشخص نفسه، بينما خالفه فتغنشتاين نافياً الحاجة إلى معايير سلوكية في مثل هذه الحالة. فماذا يقدم فتغنشتاين كإضاءة حول العبارات التي يستخدمها الشخص للحديث عن أحواله السيكولوجية؟ وماذا يقول عن الطريقة التي يعرف بها الشخص أنه يتألم، ما دام أنه يستنكر مقترح كارناب؟ إذا نظرنا إلى مقترحات فتغنشتاين للإجابة عن هذه الأسئلة، فسوف نجد أنه لا ينوي الابتعاد عن السلوكية كثيراً على الرغم من استنكاره مقترحات كارناب.

يتمثل جواب فتغنشتاين عن السؤال الأول فيما يمكن ترجمته بنظرية المجاهرة Avowal Theory. تفيد هذه النظرية أن عبارات مثل «أشعر بالألم في الرأس» هي بمنزلة استمرار لغوي للتعبيرات البدائية التي تصدر عن الإنسان والحيوان في حالات الألم، أي تعبيرات مثل «أبي!»، «آخ!»، «Ouch!»، وما يشابهها من التعبيرات في مختلف اللغات. عبارة «أشعر بالألم في الرأس» تعبير لغوي يضاف إلى التعبيرات الطبيعية عن الشعور بالألم، وليس فيه إشارة إلى شيء داخلي. تؤدّي المجاهرات من هذا النوع دوراً مشابهاً للدور الذي يؤديه السلوك التعبيري Expressive Behavior مثل الأنين أو الضحك أو الولولة. يقول فتغنشتاين: «ترتبط بعض الألفاظ بالعبارة البدائية أي الطبيعية للأحاسيس وتُستبدل بها. يتألم الطفل فيصيح؛ عندها يكلمه الكبار ويعلمونه صيحات، ثم من بعد ذلك جُملاً. وهكذا يعلمون الطفل سلوكاً جديداً عند الألم»<sup>(50)</sup>.

صحيح ما يقوله أحد الكتّاب من أن قيام الشخص بالصراخ أو الولولة ليس كالقول: «أنا أشعر بالألم» أو «إنني أبدي سلوكاً من نوع سلوك الألم»<sup>(51)</sup>. فالصراخ، منظوراً إليه بوصفه أصواتاً من نوع معين،

(49) Wittgenstein, *Zettel*, § 220; Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, § 927.

(50) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 244.

مقتبس من: فتغنشتاين، ص 260.

(51) Hacker, p. 119.

ليس عبارات لغوية بأي معنى حقيقي. إذ ليس في أصوات الصراخ لا مبتدأ ولا خبر ولا فعل ولا فاعل. ومع ذلك، لا يريد فتغنشتاين القول إن عبارة «أشعر بالألم»، عبارة عن تقرير أو وصف لحالة داخلية من نوع معين، وإلا عاد ذلك بنا إلى القول بالصندوق والجعران. لذا، يقترح فتغنشتاين النظر إلى عبارة «أشعر بالألم شديد في رأسي» بوصفها صرخة لغوية تعبر عن الألم، حالها حال تعبيرات مثل «أي!» أو "Ouch!"، لا أكثر ولا أقل. لذا، فهي تبقى ضمن نطاق السلوك بمعنى من المعاني.

ماذا عن السؤال الثاني؟ كيف يعرف الشخص أنه يتألم إن لم يكن يعرف هذا عن طريق سماع صراخه أو سماع نفسه يقول «أشعر بالألم في رأسي»؟ يقول فتغنشتاين: «لا يمكن أن يقال عني (إلا من باب المزاح) إنني أعرف أنني أتألم. ماذا يعني ذلك ما عدا أن بي ألمًا؟»<sup>(52)</sup>. يوجد هنا ما يوحي بأن فتغنشتاين لا يعتبر الأسئلة على شاكلة: «كيف يعرف أحدهم أنه يتألم؟» أو «كيف لي معرفة أنني أشعر بالألم؟»، مشروعة. ليس هناك فرق - كما يقول فتغنشتاين - بين وجودي في حالة ألم، وبين معرفتي بأنني أتألم. وهذا الكلام يبدو معقولاً. فما من شخص يتألم من دون أن يكون مدرّكاً لذلك، وربما نقول إن الألم في حد ذاته نوع من المعرفة أو الإدراك؛ إدراك من نوع مؤلم، كما يمكن أن يقال. ومن ثم تغدو أسئلة مثل «كيف له أن يعرف أنه يتألم؟» لا معنى لها. شعور الإنسان بالألم هو في حد ذاته معرفته بأنه يتألم. ليس هناك حاجة إلى طرق معرفية، سلوكية كانت أم غير ذلك.

هناك أمر لا يبدو أن موقف فتغنشتاين السلوكي قادر على معالجته بصورة شافية، وهو يظهر في موقفه من عبارات مثل: «أنا أتألم، كما أدرك أيضاً أنني أتألم». ماذا ينعنا من القول إن هذه العبارة لا تعبر عن شعورنا بالألم أو تجهر به فحسب، بل إنها أيضاً تقدم تقريراً عن حالة سيكولوجية أو وصفاً لها؟ قد أقول عن نفسي إنني أتألم. وقد أقول عن نفسي إنني أدرك هذه الحقيقة (على الرغم من أنه قد يكون من المستحيل أن لا يدرك المتألم أنه يتألم). والفرق بينهما واضح: مرة أقول إنني أتألم، ومرة أقول إنني أدرك أنني أتألم. ربما كانت الثانية تعبر عن موقف انعكاسي؛ لأن القائل يلقي نظرة على نفسه من الداخل، فيرى ما يرى، في حين أن الأولى ليس فيها فعل انعكاسي، بل قد لا تكون أكثر من صرخة ألم لغوية، كمن يقول: «أي!»<sup>(53)</sup>.

هناك فرق ظاهر بين ما تبدو عليه الأمور لي، أثناء شعوري بالألم، وما تبدو عليه الأمور لي، عندما يوجد شخص غيري في الحالة نفسها. هذا الفرق هو ما يجب على فتغنشتاين معالجته. إنه العقدة الرئيسة التي يجب حلها، إما بطريقة تؤيد السلوكية وإما بطريقة تنفيها. أما ما يقدمه فتغنشتاين، فلا يبدو أنه يشكل حلحلة لهذه العقدة، بقدر ما يترك لدينا انطباعاً مفادُه أن فتغنشتاين قطع شوطاً طويلاً نحو السلوكية،

(52) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 246.

مقتبس من: فتغنشتاين، ص 260.

(53) لا شك في أن الحيوانات تشعر بالألم والخوف والغضب، بل والارتياح إن لم يكن الانشراح أو السعادة. السؤال المثير للخلاف هو ما إذا كانت الحيوانات ما عدا الإنسان «تدرك» أنها في حالة خوف أو ألم. ينطبق هذا أيضاً على البشر في المراحل الأولى من الحياة. إذا كان الإدراك الذاتي يفترض القدرة على التفكير بصيغة «أنا أشعر بكذا»، فهذا يفترض وجود مفاهيم في الذهن وقدرة «فكرية» لا نعرف إن كانت تتوافر لدى الحيوانات والأطفال الرضع (مثلاً).

ولكنه لم يصلها بعد. خلاصة القول هنا ما يقوله أحد الكتاب: «من المفارقة أن رفض فتغنشتاين لكل من الاستبطان والسلوكية، قد يجعلنا نعتقد أن الأمر انتهى به إلى نوع جديد من السلوكية. بعبارة أخرى، إذا كانت القضية «أنا أتألم» لا تشير إلى شيء هو الإحساس بالألم، وكانت لا تشير إلى سلوك، فسوف نظن أن الشيء، أي الألم نفسه، قد غادر المشهد، تاركاً وراءه السلوك ولا شيء سواه. وهذا ما يجعل البعض يعتقدون أن هذه ليست سوى سلوكية من نوع جديد، ربما سلوكية متخفية، ولكنها مع ذلك تبقى سلوكية»<sup>(54)</sup>.

تبقى مسألتان من المسائل التي أثرتها في معرض الحديث عن نقد فتغنشتاين للسلوكية في القسم السابق: مسألة التكاملية والنظرية المادية للعلاقة بين النفس والجسم. فأما ما يقوله فتغنشتاين في معرض الاعتراض على نظرية الهوية، فلا ينبغي أن يمس السلوكية، إلا إذا فهمنا السلوكية سلوكيةً جزيئيةً Molecular Behaviorism؛ الأمر الذي يتأتى فقط عن طريق إعادة تعريف مفهوم السلوك، بحيث لا يشمل على سلوك البشر بالمعنى العادي فحسب، بل أيضاً على سلوك الأجزاء التي تتكون منها الأجسام نزولاً إلى مستوى الدماغ والخلايا العصبية أو ما دونها. ولكن هذا ليس تفسيراً متفقاً عليه للسلوكية، وقد يقال إنه يخلط ما بين أسئلة مفاهيمية Conceptual Questions تتعلق بمعاني المفاهيم السيكلوجية وأسئلة اختزالية Reductive Questions تتعلق بالأرضية المادية التي تتخلق فيها الحالات السيكلوجية<sup>(55)</sup>. في وسعنا تفسير الحالة السيكلوجية المتمثلة في اعتقاد أحدهم أن الطقس سوف يكون مطراً، بالإشارة إلى سلوكياته، مثل ارتداء معطف أو امتناع عن مغادرة البيت أو التصريح اللغوي بالقول: «سوف يكون الطقس مطراً هذا اليوم»، وما إلى ذلك. نجد هنا تفسيراً للحالة السيكلوجية على صعيد المفاهيم. أما إذا أثبت لنا العلم أن الحالة العصبية الدماغية للشخص الذي يعتقد أن الطقس سوف يكون مطراً اليوم، تكون على هذه الشاكلة أو تلك (أوضاع أو تفاعلات من نوع محدد بين خلايا عصبية في هذه المناطق المحددة من الدماغ)، فهذا لا يفسر الحالة السيكلوجية، بل يختزلها لقاعدتها المادية التي تتخلق فيها أو تتحقق من خلالها أو بواسطتها. كل ما يمكن أن نحصل عليه من هذا الإنجاز العلمي (إذا ما تم يوماً ما)، هو القدرة على معرفة ما يدور في خلد الآخر، من خلال النظر إلى ما يجري في دماغه. وكما قال ريتشارد رورتي، إننا لن نتمكن من فهم جدول الضرب من خلال تفحص أدمغة الناس، ولكن من المتخيل أن يكون في وسعنا في المستقبل الحكم بأن شخصاً ما منهمك في عملية حسابية مثل ضرب 47 و25<sup>(56)</sup>. لا تتطلب السلوكية اختزال السلوك إلى مجريات دماغية عصبية، ومن ثم ليس هناك ما يدعو فتغنشتاين إلى التنكر لها على هذا الأساس.

تبقى مسألة التكاملية. كما ألمحنا في السابق، ليس في السلوكية ما يتعارض مع النظر إلى السلوك والحالة السيكلوجية بطريقة سياقية، كما أنه ليس من المفترض وبالضرورة أن يتمخض حالة سيكلوجية محددة عن سلوك محدد بعينه. كما قال أكتون سابقاً، يمكن أن يتمخض اعتقادك أن

(54) Luckhardt, p. 330.

(55) McLaughlin & O'Leary-Hawthorne, p. 211.

(56) Rorty, p. 161.

الطقس سوف يكون ماطرًا عن ارتدائك معطفك أو عن البقاء في البيت أو غير ذلك. وقد يكون البكاء تعبيرًا عن الحزن، وقد يكون تعبيرًا عن الفرح. ولكن من أجل القيام بالتنبؤ بالسلوك (وهو ما كان دومًا شاغل السلوكية)، ليس هناك ما يمنعنا من الأخذ في الاعتبار اعتقاد الشخص أن الطقس سوف يكون ماطرًا فحسب، بل أيضًا رغباته ومعتقداته الأخرى، أي، بعبارة أخرى، ما يمكن تسميته الملف النفسي الكامل للشخص Psychological Profile، والذي يشتمل على معتقداته ورغباته وتاريخه النفسي في كليته وتكامله. المسألة المهمة بالنسبة إلى السلوكية، هي العلاقة بين «الملف السلوكي» و«الملف السيكولوجي» للشخص المعني. بالنسبة إلى السلوكي، لا يمكن للملف السيكولوجي أن يفترق عن الملف السلوكي.

تكشف صياغة دينيت للمبدأ الأساسي في السلوكية عن مبدأ شديد الوضوح تظهر فيه التكاملية بصورة لا تخطئها العين. يتبنّى دينيت، كما أسلفنا، المقولة التالية: «إذا تماثل كائنان تمامًا في السلوك، فإنهما سوف يتماثلان سيكولوجيًا تمامًا»<sup>(57)</sup>. إذا أردنا (كما يجب) أن نتعامل مع هذه الأطروحة بصورة حرفية، فنتخيل تماثلًا في السلوك، بحيث لا نجد فرقًا، ولو ضئيلاً، بين سلوك س، وسلوك ص. قد يكون من الصعب علينا تطبيق هذا التخيل على أقراننا البشر في عالم الواقع، فحتى في حالة التوائم، لم ولن نعر على توأمين يتماثلان تمامًا في سلوكهما ساعة بعد ساعة ويومًا بعد يوم. ولكننا نسهل الأمر كثيرًا على أنفسنا لو أطلقنا العنان للخيال العلمي، فتصورنا كوكبًا يماثل كوكب الأرض تمامًا، يسكنه أناس بعدد سكان الأرض، بحيث إن لكل واحد منا شبيهًا على ذلك الكوكب، لا تختلف سلوكياته اليومية ولو بدرجة ضئيلة عن سلوكيات الواحد منا. على هذا الأساس، يتم طرح السؤال: هل يمكن لشبيهك السلوكي أن يكون مختلفًا عنك، ولو بدرجة بسيطة، عندما يتعلق الأمر بحالاته النفسية، ومعتقداته ورغباته وطموحاته وكل ما يمت إلى النفس بصلة؟ لو كنا أعضاء في نوادٍ متماثلة، وكنا نتعبدان بطرق متماثلة، وكانت مساعيكم المهنية متماثلة، وكانت سلوكياتكم السياسية متطابقة، وكنا تستمتعان بالنوع نفسه من الأفلام والأغاني والروايات... إلخ، هل سنجد عندها مبررًا للقول إن معتقداتكم أو رغباتكم مختلفة؟ في عالمنا الفقير بالأشياء، ترانا لا نتردد كثيرًا في الاستنتاج أن الواحد منا قد وجد قرينه الروحي، عندما يعثر على إنسان يستمتع بالروايات نفسها التي يستمتع بها أو أنه معجب بالسياسيين الذين يروقون له. إذا كانت هذه التماثلات القليلة والمتفرقة والبسيطة تؤدي بنا إلى هذه الاستنتاجات بلا كثير تردد، فما بالك بالتماثل المطلق الذي نحن بصدد تخيله؟

في وسعنا الآن طرح السؤال: هل في فلسفة فتغنشتاين ما يتعارض مع هذه الأطروحة؟ من الأسهل الإجابة عن هذا السؤال إذا ما طُرح بصيغة غير مباشرة. هل في رفض هذه الأطروحة ما يتعارض مع مواقف فتغنشتاين من العلاقة بين السلوك والمفاهيم السيكولوجية؟ إذا كان فتغنشتاين سلوكيًا، فينبغي أن يكون الجواب بنعم. وهذا ما يبدو عليه الأمر، في ضوء الاعتبار التالي: القول إن اللاتمايز السلوكي شرطٌ كافٍ للتمايز السيكولوجي، يعني أن التمايز السيكولوجي ليس «متغيرًا» مستقلًا عن التمايز السلوكي، أي أنه لا يوجد تغير / فرق على الصعيد السيكولوجي، من دون تغير / فرق على

(57) Dennett, "The Message," p. 922.

الصعيد السلوكي. فلنحاول، من أجل إبطال هذا الزعم، تخيّل كائنين س وص، لا يوجد بينهما فرق سلوكي. تخيل أن س أقدم على لمس سطح شديد السخونة، كما قام ص بالشيء نفسه. يشرع س في الولوج، ويتلمس موضع الحرق الذي تعرض له، ويقوم ص بالشيء نفسه. يهرع س إلى الاتصال بقسم الطوارئ، وكذلك يفعل ص. بعد تلقي العلاج اللازم بما فيه مسكنات الألم، يهدأ س ويتوقف عن الولوج، وكذلك ص. يمكننا أن نزيد من التفاصيل إلى أي درجة نريد، بشرط الحفاظ على فرضية التماثل السلوكي الكامل. الآن، ومن أجل نقض أطروحة دينيت؛ لتخيّل أن الحالة السيكلوجية للأول، أي س، تختلف عن الحالة السيكلوجية للآخر ص. كيف؟ تخيل مثلاً أن س يحس بالألم، في حين أن ص لا يحس بالألم، بل بمتعة من نوع ما. أو لتخيّل أن س أحس بالألم بسيط لا يكاد يذكر، في حين أن ص شعر بالألم لا يطاق. أو أن س أحس بالألم في يده، بينما أحس ص بصداع في الرأس. تخيل أيّاً من هذا، مما يعني في الحصيلة الأخيرة وجود فروق في الحالة السيكلوجية، مع عدم وجود أي فروق في السلوك، أي إن الحالات السيكلوجية مستقلة عن الحالات السلوكية. هل في وسع فتغنشتاين القبول بهذه النتيجة؟

سبق أن اقتبسنا من فتغنشتاين قوله: «إنني إذا رأيت إنساناً يتلوّى ألمًا لسبب ظاهر، فلن أقول لنفسي: «مع هذا كله، فإن مشاعره خافيةٌ عليّ»<sup>(58)</sup>. فلنقل، إذاً، إننا نرى، بمعنى ما، أن س في حالة ألم. أما ص، بحسب الفرضية التي نحن بصددّها، فليس في حالة ألم، بل في حالة استمتاع مثلاً. هل نحن، إذاً، على خطأ في استدلالنا، بناءً على تطابق السلوك بأن ص في حالة ألم؟ ربما كان في حالة استمتاع. أو ربما كان لا يشعر بأي شيء بتاتاً. ليس في صندوقه جعران، بل حيوان من نوع آخر. أو ربما كان الصندوق فارغاً وليس فيه أي شيء، كما قال فتغنشتاين في سياق قريب مما نحن بصددّه. كيف يمكن لفتغنشتاين تقبّل مثل هذه النتائج التي تعود بنا رأساً إلى التصور الديكارتي للحالات السيكلوجية كما لو كانت أشياء Objects لا يدركها إلا صاحبها؟ الجواب هو أنه لا يمكنه ذلك.

من ثم، إذا كان فتغنشتاين قد اعترض على غياب التكاملية في تحليلات كارناب للسلوك، فما كان هذا عيباً في السلوكية نفسها، بقدر ما كان عيباً في طريقة معينة (غير «تكاملية») في النظر إلى السلوك. وإذا كان أناس مثل دينيت قد قاموا بتطوير الفكرة السلوكية، بحيث لا يجري النظر إلى السلوكيات المنفردة، بل إلى «الملف السلوكي» الكامل، فإن هذا لم يكن ليتسنى لهم من دون الرجوع إلى فتغنشتاين نفسه في المقام الأول.

بهذا نأتي إلى نهاية عرضنا للأسباب التي ترجح القول إن فتغنشتاين كان سلوكياً، بعد أن كنا قد عرضنا في القسم الثاني من البحث الأسباب التي تميل ببعض المعلقين إلى القول إنه لم يكن سلوكياً. من الواضح أن فتغنشتاين قد ترك لنا حصيلة فكرية، تفسح المجال لتفسيرات متعارضة، حاله في ذلك حال كثير من الفلاسفة على مر العصور. فما حقيقة فتغنشتاين نفسه؟ من المرجح أن يبقى هذا السؤال مثيراً للجدل ما دام يسود اعتقادٌ بأهمية فكر فتغنشتاين في الفلسفة الحديثة. يبقى لنا أن نقدم مقترحاً

(58) Wittgenstein, "Philosophy of Psychology: A Fragment," § 324.

وبعض الملاحظات الختامية التي، وإن لم تكشف لنا عما استقر عليه موقف فتغنشتاين، فقد تبين لنا جوهر المشكلة الفلسفية التي خاض فيها، وتقدم حلاً يخرج به من المنطقة التي بقي يراوح فيها مكانه.

## مقترح وملاحظات ختامية

لعل الطريقة الأوجز في تلخيص ما توصلنا إليه في مناقشاتنا لموقف فتغنشتاين من السلوكية، تتمثل في العودة إلى «العقدة» التي أشرنا إليها في القسم السابق، والتي يجب على فتغنشتاين حلها «إما بطريقة تؤيد السلوكية أو تنفيها». وهذا ما يبدو أن فتغنشتاين لم ينجح في القيام به. لذا، رأينا يراوح مكانه بين موقفين. إذا اعترفنا بوجود حالات سيكولوجية ذاتية يعرفها كل واحد منا عن طريق الاستبطان أو الوعي الذاتي Self-Consciousness، وجدنا فتغنشتاين يقذف أمامنا بكل مشاكل الفلسفة الديكارتيّة الثنائية المعروفة، ويزيد عليها مصاعب ومفارقات سيমানطيقية جديدة من اختراعه هو، مثل مشكلة اللغة الخاصة (يُنظر القسم الرابع في هذا البحث). وإذا قلنا إن الحديث عن الوعي أو الحالات السيكولوجية لا يتعدى كونه حديثاً عن السلوك بصورة غير مباشرة، وأن لا شيء هناك غير السلوك موضوعاً للبحث العلمي أو التفكير الفلسفي، وجدنا فتغنشتاين يقول (على سبيل المثال): «بالطبع، ليس الشعور بالغبطة هو نفسه السلوك المغتبط، ولا هو إحساس في زوايا الفم [يقصد البسمة] أو العينين»<sup>(59)</sup> (ينظر القسم الثالث في هذا البحث). لا يظهر أن هناك حلاً حازماً وواضحاً يقدمه فتغنشتاين للدفع بهذا الاتجاه أو ذاك، وإلا لما استمر النقاش حتى هذه اللحظة حول موقفه من السلوكية.

لا تزال هذه المسألة موضوع نقاش لا يتغير، على الرغم من تجدد الأمثلة الخيالية والواقعية التي يطرحها خصوم السلوكية وأنصارها. ومن آخر (وأبسط) ما سمعناه من الأمثلة المضادة للسلوكية، المثال الذي يقدمه كاتبان عن إنسان ما س، وإنسان آخر ص، بملفات سيكولوجية مختلفة؛ س إنسان متفائل، وغالباً ما يكون في حالة اغتباط، بينما ص إنسان متشائم، وغالباً ما يكون في حالة اكتئاب. تخيل الآن أنهما فقدتا القدرة على التعبير عن الحالات السيكولوجية من خلال السلوك. افترض أنهما أصيبا بالشلل، فما عاد في قدرة الواحد منهما فعل أي شيء أو قول أي شيء. إذاً، صار سلوكهما متماثلاً تماماً، أليس كذلك؟ مثلهما في هذا مثل قطارين، سرعة الواحد منهما تساوي سرعة الآخر، تحديداً صفر (أي إن القطارين لا يتحركان). ولكن هل من المحتم القول إن الملف السيكولوجي لأي منهما قد تغير حتماً بعد أن أصيبا بالشلل، كما تُملي علينا السلوكية القول؟ السلوك واحد (فهو لا شيء) ولكن ليس هناك ما يحول دون بقاء الحالات النفسية في حالة تباين<sup>(60)</sup>.

أو لتخيل أن أحداً ما عقد النية على القيام بفعلة شنيعة، وأنه قد غادر الحياة من دون أن يُقدم على تلك الفعلة، ومن دون أن يصرح لأحد بتلك النية. من الواضح أن ملفه السلوكي القابل لملاحظتنا جميعاً لا يكشف عن سره الدفين، وليس فيه أي «تعبير» عن ذلك السر الذي لا يعرفه أحد سواه. ألسنا الآن أمام وضع نجد فيه حالة سيكولوجية محددة (نية لقتل فلان، مثلاً)، لا يقابلها أي سلوك

(59) Wittgenstein, *Zettel*, § 487.

(60) McLaughlin & O'Leary-Hawthorne, p. 236.

من أي نوع كان؟ فكيف نقول، إذًا، إن الملف السلوكي يحدد الملف السيكولوجي، كما يزعم السلوكيون؟

من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة، ومن أجل دعم الموقف السلوكي بطريقة تستجيب لمطالب خصوم السلوكية إلى درجة معقولة، نقترح فيما يلي إجراء تعديل على أطروحة دينيت السلوكية. تقول الأطروحة التي أتينا على ذكرها مرات عدة في هذا البحث:

«إذا تماثل كائنان تمامًا في السلوك، فإنهما سوف يتماثلان سيكولوجيًا تمامًا»<sup>(61)</sup>.

يهدف التعديل المقترح إلى «تقوية» السابق في القضية الشرطية السابقة، مع الإبقاء على لاحق القضية («جواب الشرط») كما هو. ينجم عن هذا التعديل أن تَحَقَّق (أي صدق) الشرط السلوكي المذكور في سابق القضية الشرطية (واللازم للتماثل السيكولوجي المذكور في لاحق القضية)، يغدو أكثر صعوبة، يقول التعديل المقترح:

«إذا تماثل كائنان تمامًا في السلوك في كل العوالم الممكنة، فإنهما سوف يتماثلان سيكولوجيًا تمامًا تمامًا».

ينبغي أن يكون الفرق بين صيغة دينيت الأصلية والصيغة المعدلة واضحًا: في حين أن الصيغة الأصلية تشترط التماثل السلوكي في هذا العالم (الواقع) شرطًا للتماثل السيكولوجي، نجد أن الصيغة المعدلة تشترط ما هو أقوى من ذلك، أي التماثل السلوكي في جميع العوالم الممكنة («المتخيلة» إن شئت)، أي بالضرورة.

لنطرح الآن التساؤل التالي: ما الأثر الذي يترتب على هذا التعديل في أطروحة دينيت والذي قد لا يبدو كبيرًا؟ الأمر الأول والأكثر بروزًا هو أن الأمثلة المضادة التي تُطرح لنقض السلوكية لا تعود ذات أثر. مثلاً، لا تشكل حالة س (المغتبط) وحالة ص (المكتئب) اللتان تتماثلان سلوكيًا في عالم الواقع (بسبب الشلل) مثلاً مضادًا للسلوكية بحسب التعديل المقترح؛ ذلك أن التعديل لا ينص على تماثل س و ص سلوكيًا في عالم الواقع فحسب، بل في جميع العوالم الممكنة، وهذا ما لا يوفره المثال المقترح لنقض السلوكية. ثمة عوالم ممكنة لا يكون فيها أي من س و ص مصابًا بالشلل. كل ما تطلبه الأطروحة المعدلة هو أن يكون في وسع س وص التعبير سلوكيًا عن أحوالهما النفسية في بعض تلك العوالم الممكنة، وهذا من الجائز بالطبع. يقال الأمر نفسه عن الشخص الذي يغادر العالم حاملاً معه سره الذي لا يعلم به أحد سواه. صحيح أنه لم يجرِ التعبير عن تلك النية سلوكيًا في عالمنا الممكن (عالم الواقع)، ولكن ثمة عوالم ممكنة (متخيلة) أخرى يجري فيها التعبير عن هذه النية: زلة لسان في هذا العالم الممكن، أو مذكرة يكتبها الإنسان في ذلك العالم الممكن، وقد يسكر في عالم آخر فيبوح بكل ما عنده من أسرار، وهكذا.

(61) Dennett, "The Message," p. 922.

الأمر الثاني الذي يترتب على تعديل أطروحة دينيت أكثر إيجابية من الأمر الأول، فهو يقدم تنازلاً معيناً لخصوم السلوكية من دون التخلي عن جوهر الموقف السلوكي. أما التنازل فيتمثل في التخلي عن الدفع في اتجاه اختزال وجود الحالات السيكلوجية إلى وجود حالات سلوكية. هناك حالات سيكلوجية في عوالم كثيرة ممكنة ومنها عالماً، لا يتحدد وجودها بوجود سلوكيات تعبّر عنها أو تدل عليها كما تفترض السلوكية في العادة. ومن ثم، يمكننا أن نتخيل عالماً يتماثل فيه س وص سلوكياً من دون أن تكون الحالات السيكلوجية متماثلة (فغرابة هذا الأمر لا تعني استحالة). في هذا ما يكفي للاعتراف بوجود عالم داخلي من النوع الذي وجدته ويجده أنصار فتغنشتاين منفراً. يمكننا أن نشاهد محتويات هذا العالم عن طريق الاستبطان، ويمكننا أن نستمتع بمعطياته أو نتألم فيها؛ يمكننا عقد نيات لا تتحقق سلوكياً، ورسم مخططات لا ترى النور سلوكياً... إلخ، بل يمكننا اللعب بلغات خاصة، كأن يفكر عالم منطقي نظرية فيها مصطلحات يخترعها المفكر من العدم، ويقرن بها معاني خاصة، قد توافيه المنية قبل أن ينقلها إلينا.

كل هذا ممكن من دون حصول طلاق بين السلوك والحالات السيكلوجية، ومن دون أن تتخلى السلوكية عن جوهرها الذي يقتضي وجود علاقة ضرورية بين السلوك وبين الحالات السيكلوجية. نقول: صحيح أن النية التي نُسرُّها (أي السر الذي لا نبوح به) قد يبقى سرّاً أبداً الدهر (في هذا العالم الممكن، بالطبع). ولكن السر بطبيعته هو ما يمكن البوح به، لا ما يُباح به، بل ما يمكن البوح به (تحت ظروف معينة قد تتحقق وقد لا تتحقق). لهذا السبب، يعاني الإنسان صعوبة بالغة (بل استحالة) في إيجاد طريقة لإخفاء الممتلكات «بطريقة لا يمكن اكتشافها». فليس من طريقة يمكن أن تجول في ذهنك إلا ويمكن أن تجول في ذهن شخص آخر، أي إنها من النوع الذي يمكن اكتشافه بسهولة بالغة أو بصعوبة بالغة أو ما بين بين (ما من شيفرة سرية إلا ويمكن فكها، إما عن طريق الخيانة، وهذه هي الطريقة الأسهل، وإما عن طريق العمل الذي يقوم به المختصون).

هنا (ينبغي أن) يكمن جوهر السلوكية. ليس في إنكار وجود الذاتية، أو الحالة السيكلوجية الخاصة، بل في إنكار الفكرة القائلة إن الحالات السيكلوجية الذاتية الخاصة هي خاصة بطبيعتها. أي إن ما يجب على السلوكي الإصرار عليه هو أن الخصوصية أمر عارض فيما يتعلق بالذاتية. يشكّل هذا، فيما نرى، حلاً وسطاً يوفق بين مزاعم أنصار السلوكية ومزاعم خصومها. ولعل في هذا الحل المقترح ما يتوافق مع فلسفة فتغنشتاين، فهو يقع في منتصف المسافة التي بقي يراوح فيها مكانه؛ ما بين الديكارتية التي أنكرها، والسلوكية التي عقد معها تحالفاً غير مريح، كما أفاد ريتشارد رورتي<sup>(62)</sup>.

## References

## المراجع

### العربية

فتغنشتاين، لودفيغ. تحقيقات فلسفية. ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنّور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

(62) Rorty, p. 169.

بهلول، رجا. أنطولوجيا الفعل ومشكلة البيئانية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

### الأجنبية

Alston, William. "Functionalism and Theological Language." *American Philosophical Quarterly*. vol. 22, no. 3 (1985).

Anscombe, Gertrude E.M. *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

Ayer, A.J. (ed.). *Logical Positivism*. New York: The Free Press, 1959.

Shafto, M. (ed.). *How We Know*. New York: Harper & Row, 1985.

Dennett, Daniel. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.

\_\_\_\_\_. "The Message is: There is no Medium." *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 53, no. 4 (1993).

Hacker, Peter. *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2019.

Luckhardt, C. Grant. "Wittgenstein and Behaviorism." *Synthese*. vol. 56, no. 3 (1983).

McLaughlin, Brian P. & John O'Leary-Hawthorne. "Dennett's Logical Behaviorism." *Philosophical Topics*. vol. 22, no. 1-2 (1994).

Overgaard, Soren. "Rethinking Other Minds: Wittgenstein and Levinas on Expression." *Inquiry*. vol. 4, no. 3 (2005).

\_\_\_\_\_. *Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Rorty, Richard. "Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology." *Philosophical Studies*. vol. 31, no. 3 (1977).

Sellars, Wilfred. *Science, Perception, and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1963.

Skinner, B.F. *Science and Human Behavior*. New York: The Free Press, 1965.

Watson, John B. "Psychology as the Behaviorist Views it." *The Psychological Review*. vol. 20, no. 2 (1913).

Wittgenstein, Ludwig. *Blue and Brown Books*. London: Blackwell Publishing Ltd., 1958.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1963.

\_\_\_\_\_. *Zettel*. Gertrude E.M. Anscombe (ed. & trans.). Berkeley: University of California Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. vol. I. Gertrude E.M. Anscombe & G. H. von Wright (eds.). Oxford: Blackwell, 1980.

\_\_\_\_\_. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. vol. II. G.H. von Wright & H. Nyman (eds.). Oxford: Blackwell, 1980.

موريس عايق | Morris Ayek\*

## نظرية الصورة لدى فـتغنشتاين: في ما يمكن أن يقال

### Wittgenstein's Picture Theory: On What Can be Said

ملخص: تتناول هذه الدراسة نظرية الصورة لدى لودفيغ فتغنشتاين، مثلما ظهرت في مؤلفه رسالة فلسفية - منطقية الذي عرض فيه الإطار الذي ترتبط من خلاله اللغة بالعالم على نحو يمكنها من وصفه. وتناقش الاعتراضات التي قُدمت على الافتراضات الأساسية لنظرية الصورة، سواء ما تعلق بعلاقة الإحالة بين الاسم والشيء المحال إليه أو مبدأ التحقق. كما تتناول الدراسة التمييز بين ما يمكن قوله وما يمكن الإشارة إليه باعتباره الإسهام الأساسي والمركزي لـ الرسالة، وهو ما يشكل استمرارية مع عمل فتغنشتاين اللاحق بحوث فلسفية. وتسعى الدراسة، عبر محاولة الربط بين هذا التمييز والتصورات المختلفة لمفهوم الحقيقة (بوصفها توافقاً أو اتساقاً)، إلى تقديم ملاحظة تتعلق بالأنماط المختلفة للكلام وإعادة الاعتبار لنظرية الصورة ومعها تصور الحقيقة كتوافق بوصفها فكرة ناظمة لموقع معين، ونمطاً محدداً من اللغة؛ وهي اللغة العلمية.

كلمات مفتاحية: لودفيغ فتغنشتاين، نظرية الصورة، نظرية الحقيقة، المعنى.

**Abstract:** This article presents Ludwig Wittgenstein's Picture Theory as it was represented in his work *Tractatus Logico-Philosophicus*. This theory introduced a framework combining language and the world in such a way that language can describe the world. The article then gives a brief introduction to objections raised against the main presuppositions of the theory, such as the issue of meaning as a relation between name and object referred by it as well as the verification principle. Moreover, the paper discusses Wittgenstein's distinction between what can be said and what can be shown, which is the most important and essential contribution of the *Tractatus* and an indicator of the continuity with Wittgenstein's later work *Philosophical Investigations*. By combining this distinction with various understandings of truth (correspondence or coherence), the article introduces the idea of different speech positions and reconsiders the Picture Theory and the notion of "Truth as Correspondence" as a regulative idea for a specific kind of language, which is scientific language.

**Keywords:** Ludwig Wittgenstein, Picture Theory, Theory of Truth, Meaning.

\* باحث سوري مختص بفلسفة العلوم.

A Syrian researcher specializing in the philosophy of science.

Email: morris.ayek@gmail.com

## مقدمة

نُشرت رسالة منطقية - فلسفية<sup>(1)</sup>، أول مرة، عام 1921 بالألمانية. وهو الكتاب الفلسفي الوحيد الذي نُشر خلال حياة مؤلفه لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951)، ونُشرت بقية أعماله بعد وفاته. عرف فتغنشتاين في رحلته الفلسفية مرحلتين أساسيتين: فتغنشتاين الأول وفتغنشتاين الثاني. تعتبر الرسالة النصّ الأساسي للمرحلة الأولى، ويُعتبر عمله بحوث فلسفية النصّ الأساسي للمرحلة الثانية. كان فتغنشتاين فيلسوف لغة أساساً؛ إذ شكلت اللغة محور تفكيره وفلسفته في مرحلتها المختلفتين، حيث كانت الفلسفة لديه تفكيراً في اللغة على نحو أساسي، باعتبارها الوسيط الذي يشكّل أفكارنا وتصوراتنا عن العالم، ومن ثمّ الأسئلة الفلسفية التي نسعى للإجابة عنها. فيجب تحليل الأسئلة قبل الإجابة عنها، والكشف عن مغزاها ومدى رجاحتها والمنطق الثاوي خلف طرحها. وهكذا فقبل الإجابة عن الأسئلة التي تُطرح من داخل الإطار الذي نفكر فيه ونكوّن تصوراتنا عن العالم، علينا فهم كيفية توجيهنا إلى العالم، وطبيعة علاقة اللغة بالعالم الذي تشير إليه، قبل أن نبدأ في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة. بهذا المعنى، انشغل فتغنشتاين على نحو أساسي بسؤال اللغة في مرحلته، حتى إن تباينت تصوراته عن اللغة في كل مرحلة.

اعتمد فتغنشتاين الحكم Aphorism أسلوباً لكتابه، حيث يعبر عن الأفكار تعبيراً مستقلاً ومنفصلاً في جُمْل قصيرة (أو مقاطع) كثيفة المعنى. فتكونت نصوصه من فقرات متتابعة. ويمتاز هذا الأسلوب بالكثافة وقوة المخيلة، لكنه يتّصف بالغموض الذي يفتح الباب على تأويلات مختلفة وعديدة للمقصود.

ستتناول في هذه الدراسة نظرية الصورة كما وردت في رسالة منطقية - فلسفية. ويتكون عمله هذا من سبع قضايا أساسية مرقمة من 1 إلى 7، تنقسم بدورها إلى قضايا فرعية مرقمة بداية من القضية الأساسية التي تنشأ عنها، ولهذا سنشير إلى أرقام الفقرات أثناء الإحالة إليها. تتفاوت الفقرات في طولها، فقد تكون عبارة عن جملة، أو قد تمتد إلى أكثر من صفحة. وكل قضية تشكل وحدة أو مقطعاً يعالج نقطة في ذاتها.

قبل البدء في تناول الرسالة، لا بأس بالإشارة إلى أنها تُرجمت مرتين إلى الإنكليزية، وإلى أنه ارتبط بالتباين بين الترجمتين تباينٌ أساسي في قراءة الرسالة. ومن الجدير ذكره أن عمل عزمي إسلام (1931-1987) لدفيج فيتجنشتاين<sup>(2)</sup> الذي لا يزال يعتبر العمل الأساسي حول فتغنشتاين بالعربية، اعتمد أساساً في قراءته لفتغنشتاين على ترجمة تشارلز كاي أوغدن Charles Kay Ogden (1889-1957).

كانت ترجمة أوغدن الإنكليزية الترجمة الأولى، وقد قدمها برتراند راسل Bertrand Russel (1872-1970)، وراجعها عدد من تلامذة فتغنشتاين ورفاقه، وقيل إن فتغنشتاين نفسه قد راجعها. ولكنّ هناك خلافاً في هذا. في المقابل، انتقد هذه الترجمة عدد كبير من الدارسين وفي مقدمتهم

(1) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Frankfurt am Main: Surkamp, 1984 [1921]).

(2) يُنظر: عزمي إسلام، لدفيج فيتجنشتاين (القاهرة: دار المعارف، 1967).

إريك ستيوس Erik Stenius (1911-1990)، فاعتبروها رديئة وغير وافية لأفكار فتغنشتاين، وربما تعكس هذه الترجمة، على نحو أساسي، فهم برتراند راسل لالرسالة المتوافق مع مذهبه في الذرية المنطقية. لهذا قام كل من ديفيد بيرز David Pears (1921-2009) وبرايين ماكجينيس Brian McGuinness (1927-2019) بترجمة ثانية.

تمحورت إحدى أهم مسائل الاختلاف بين الترجمتين حول المصطلح الألماني Sachverhalt؛ ففي حين ترجمها أوغدن إلى واقعة ذرية Atomic Fact، اعتمدت الترجمة الأخرى حالة - واقع State of Affair مقابلها لها. وبناءً عليه، تقدم الترجمتان نظريتين مختلفتين حول ما يعنيه فتغنشتاين بال Sachverhalt<sup>(3)</sup>. ترى النظرية الأولى (نظرية الإمكان)، في Sachverhalt، علاقة ممكنة بين الأشياء (حالة - واقع بحسب ترجمة بيرز - ماكجينيس)، والواقعة Tatsache هي العلاقة المتحققة بالفعل. وبهذا فإن حالة - واقع ترتبط بالفضاء المنطقي لحالات الواقع الممكنة. في حين تذهب النظرية الثانية (نظرية الفعلي) المعتمدة في ترجمة أوغدن، إلى اعتبار Sachverhalt واقعة ذرية فعلية، والواقعة Tatsache تركيباً للوقائع الذرية. فالتباين بين النظريتين لا يدور حول اعتبار الوقائع الذرية وحدات التحليل الأساسية، بل حول الممكن والمتحقق أثناء النظر إلى الوقائع. ففي حين تقتصر نظرية الفعلي على الوقائع الفعلية في تفسيرها لمراد فتغنشتاين، تتناول نظرية الإمكان كل الفضاء المنطقي الممكن لأي واقعة (كل حالات الواقع الممكنة). بالطبع، ترتب على هذا التباين حيال طبيعة الوحدة الأساسية في التحليل لدى فتغنشتاين اختلافٌ حول فكرته عن الواقع Wirklichkeit.

في عمله المخصص لفتغنشتاين، تبني عزمي إسلام نظرية الفعل المتضمنة في ترجمة أوغدن. وفي المقابل، تعتمد هذه الدراسة على نظرية الإمكان كما قدمها ستيوس. ولهذا لا يصلح اعتماد ترجمة عزمي إسلام للمصطلحات المستندة إلى ترجمة أوغدن. وبناءً عليه، فقد اعتمدت على الترجمة المستخدمة لمقابلة الترجمة الثانية؛ وذلك في الترجمة العربية التي قام بها علي رضا لمقالة «لودفيغ فتغنشتاين» الخاصة بموسوعة ستانفورد *The Stanford Encyclopedia*<sup>(4)</sup>.

## أولاً: نظرية الصورة

تتناول نظرية الصورة Bildtheorie العلاقة القائمة بين العالم من جهة، واللغة (النظرية) التي تصفه من جهة أخرى. ولعرض نظرية الصورة لدى فتغنشتاين، علينا البدء من مفهوم العالم والأشياء لدى فتغنشتاين.

### 1. العالم

يتكون العالم لدى فتغنشتاين من وقائع Tatsache تشكل في مجموعها الواقع/العالم، فلا يتم البدء من الأشياء، بل من الوقائع، باعتبارها أصغر وحدة تحليلية<sup>(5)</sup>، في حين تشكل الأشياء عناصر واقعة -

(3) للمزيد من النقاش حول النظريتين، ينظر: المرجع نفسه، ص 92-99.

(4) علي رضا (مترجم)، «لودفيغ فيتغنشتاين - موسوعة ستانفورد للفلسفة»، موقع حكمة، 2018/6/24، شوهد في 2021/5/4، في: <https://bit.ly/3uuSrEo>

(5) Wittgenstein, *Tractatus*, § 1.1.

ممكنة/ حالة - واقع Sachverhalt. لا تظهر الأشياء وحيدة ومعطاة على نحو مباشر، إنما تظهر في علاقات تربط الأشياء بعضها ببعض. نحن لا ندرك القلم وحده، بل نراه على الطاولة، أو إلى جانب كتاب، أو في يد أحدهم، نراه في زمان ومكان محددين (نراه في واقعة). فلا يتشكّل العالم من أشياء (أقلام، أشجار، أنهار، بشر... إلخ)، إنما من وقائع تتضمن الأشياء في ترتيب معين بالنسبة إلى بعضها وبعضها الآخر. كل ترابط ممكن بين الأشياء يقدم حالة - واقع<sup>(6)</sup>، وتكون الواقعة حالة - الواقع المتحققة من جميع حالات - الواقع الممكنة (2)<sup>(7)</sup>، أي كل الروابط الممكنة بين الأشياء. كل ترتيب معين للأشياء في حالة - واقع، نسميه «بنية حالة - الواقع»<sup>(8)</sup>.

تتشكل الواقعة، باعتبارها الوحدة الأساسية في تصور العالم، من مجموع الأشياء التي تشكلها والترتيب الذي ينظم هذه الأشياء معاً؛ أي الأشياء والبنية.

لنوضح هذا بالمثال التالي: ليكن لدينا شيثان: يوسف وسامي. وليكن لدينا علاقة الأبوة وهي علاقة بمتغيرين. متى عرفنا أن يوسف وسامي - هذان الشيثان - إنسانان، وهو ما يحدد بدوره صفاتهما الداخلية، فإن العلاقات الممكنة بينهما هي التالية: سامي أبو يوسف، يوسف أبو سامي، لا أحد أبٌ للآخر. واحدة فقط من العلاقات السابقة تكون محققة، وتكون عندها واقعة. كل علاقة من هذه العلاقات الممكنة تقدم حالة - واقع. وفي المقابل؛ إذا كان يوسف - الشيء إنساناً، وكان سامي - الشيء قطعاً، فلن تكون علاقة الأبوة ممكنة أصلاً بوصفها حالة - واقع. إمكانية بناء هذه العلاقات (البنية)، التي تتحدد بدورها بالصفات الداخلية للشيء، سنسميها شكلاً Form. العالم هو: مجموع الوقائع.

## 2. الشيء

الشيء Ding/Gegenstand هو العنصر الأساسي في تشكيل الواقعة، والأشياء تشكل مادة/ جوهر العالم Substanz<sup>(9)</sup>. لكنها ليست أصغر وحدة تحليلية للعالم. فالواقعة هي أصغر وحدة تحليلية. يرتبط وجود الأشياء في واقعة ما بقدرتها على أن تكون جزءاً من هذه الواقعة، وهو ما يتحدد بخصائصها الداخلية<sup>(10)</sup>، مثلاً، «القلم يطير» ليست واقعة ممكنة، لأنه لا توجد أقلام تطير، ولا معنى للحديث عن أقلام تطير. فالخصائص المكانية للقلم (حجمه وشكله والحيز الذي يشغله)، تظهر في وقائع مكانية يكون القلم عنصراً فيها، محدّدة الوقائع الممكنة التي يمكن للقلم أن يكون جزءاً منها. تُدرك هذه الخصائص عبر سبر كل الوقائع التي يظهر فيها هذا الشيء، وهذه الخصائص بدورها تقدم «شكل الشيء» (والخصائص الأساسية التي تشكل شكل الشيء هي المكان والزمان واللون والتي تتضمن كل العلاقات الممكنة للشيء).

(6) Ibid., § 2.01.

(7) Ibid., § 2.

(8) Ibid., § 2.032.

(9) Ibid., § 2.021.

(10) Ibid., § 2.0121.

معرفتنا بالشيء تعني معرفتنا بخصائصه الداخلية التي تحدد كل حالات - الواقع التي يمكن أن يكون هذا الشيء جزءاً منها<sup>(11)</sup>. فمعرفتي بالقلم تعني معرفتي أنه لا توجد حالة - واقع «القلم يطير»، ومعرفتي بحالات - واقع «القلم على الطاولة»، «القلم بجانب الكتاب»، «لون حبر القلم أزرق»، وكل العدد الهائل من حالات - الواقع التي يمكن أن يظهر فيها القلم.

هنا يبرز سؤال أساسي حول العلاقة بين الخصائص الداخلية للشيء التي تتحدد عبر حضوره في الوقائع وحالات - الواقع من جهة، ووجوده في الوقائع التي تحدد بدورها هذه الخصائص. وانطلاقاً من أن البداية لا تكون بالأشياء إنما بالوقائع، ومن خلال سبر هذه الوقائع، نحدد خصائص الشيء الداخلية التي تسمح له أن يكون جزءاً من حالة - واقع. من الواضح أننا نتحرك هنا في دائرة، تبدأ بالوقائع وتنتهي بها. ففي الخطوة الأولى، تتحدد خصائص الشيء الداخلية عبر الوقائع التي يكون هذا الشيء جزءاً منها، وفي الخطوة اللاحقة، تحدد هذه الخصائص حالات - الواقع التي يمكن أن يكون الشيء جزءاً منها.

### 3. الصورة

الصورة Bild هي نموذج للعالم<sup>(12)</sup>، فالصورة تصف واقعة، كما أننا نصنع صوراً عن الواقع<sup>(13)</sup>. تأخذ الصور أشكالاً متنوعة، مثل صورة فوتوغرافية لمنظر طبيعي أو لوحة لشخص أو خريطة لمدينة، ويمكن أن تكون جملة Satz، هذه جميعها تقدّم صورة لواقعة ما (صورة مفردة)، أو لمجموع وقائع دفعة واحدة (صورة مركبة).

بدورها، تشكل الصورة من عناصر لها ترتيب معين ينظمها<sup>(14)</sup>. تشير عناصر الصورة إلى الأشياء الموجودة في الواقعة التي تصفها الصورة، مثلما أن ترتيبها في الصورة يجب أن يكون مطابقاً لترتيب الأشياء في الواقعة التي تشير إليها الصورة<sup>(15)</sup>. فالصورة تناظر الواقعة التي تصفها من حيث العناصر وبالبنية. يسمي فغنشتاين ربط عناصر الصورة بما يقابلها من الأشياء في الواقعة علاقة التصوير Die<sup>(16)</sup> abbildende Beziehung، ويسمي إمكانية ترتيب عناصر الصورة في أشكال معينة شكل التصوير Form der Abbildung<sup>(17)</sup>، وهي تناظر كل حالات - الواقع التي يمكن أن تنتظم الأشياء فيها.

لنعد إلى مثالنا السابق، فإن يوسف وسامي اسمان يحيلان إلى سامي - الشيء، ويوسف - الشيء، كذلك «أب» هو اسم يحيل إلى علاقة الأبوة. وهكذا فإن جملة «يوسف أبو سامي» هي صورة لحالة - واقع، مثلما أن «سامي أبو يوسف» هي صورة أخرى لحالة - واقع أخرى.

(11) Ibid., § 2.01231.

(12) Ibid., § 2.12.

(13) Ibid., § 2.1-2.11.

(14) Ibid., § 2.14.

(15) Ibid., § 2.15.

(16) Ibid., § 2.1514.

(17) Ibid., § 2.15.

ولهذا، تتعدد مستويات التحليل الخاصة بعلاقة الصورة بالواقعة التي تصنفها. يتمحور المستوى الأول حول الربط بين عناصر الصورة مع الأشياء التي تحيل إليها، والحاضرة في الواقعة الموصوفة، بحيث يجب أن يكون لكل عنصر الخصائص ذاتها للشيء الذي يحيل إليه<sup>(18)</sup>. مثلاً، سامي - الاسم، يجب أن يحمل الخصائص ذاتها التي يحملها سامي - الشيء، بحيث تشير جميع الصور التي يمكن أن يكون سامي - الاسم حاضراً فيها، إلى حالات - واقع، يمكن أن يكون سامي - الشيء موجوداً فيها. عندها فقط يحيل سامي - الاسم إلى سامي - الشيء. وعلاقة الإحالة Bedeutung بين عنصر الصورة والشيء هي علاقة تسمية<sup>(19)</sup>، فسامي - الاسم لا يصف، إنما يسمي الشيء Nennen الذي يحيل إليه<sup>(20)</sup>.

يدور المستوى الثاني حول المقابلة بين كل من بنية الصورة (ترتيب عناصرها) وبنية الواقعة (ترتيب الأشياء المكونة للواقعة). وعلى هذا، فإن الصورة تصف الواقعة عندما تشير إلى كيفية انتظام الأشياء فيها. إن إشارة الصورة إلى حالة - واقع هو معنى الصورة Sinn<sup>(21)</sup>.

يعود التمييز بين الإحالة Bedeutung، والمعنى Sinn، إلى غوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848-1925)<sup>(22)</sup>. فالإحالة علاقة تربط بين الاسم والشيء (المصدق)، والمعنى هو الصورة المفهومية المرتبطة بالاسم. والمثال الشهير للاستدلال على التمايز بينهما هو «نجمة الصباح» و«نجمة المساء». فكل واحدة منهما تستدعي معنى مختلفاً عن الأخرى، لكنهما تحيلان إلى الشيء نفسه؛ هو «كوكب الزهرة».

يرى فتغنشتاين أن المعنى هو ما تقدمه لنا الصورة، بينما الإحالة هي العلاقة بين عنصر الصورة والشيء الذي يحيل إليه.

كل صورة - تتشكل من عناصر، مضافاً إليها ترتيب معين لها وهو ما يشكل معناها - تقدّم نموذجاً ووصفاً لحالة - واقع. ونعرف إن كانت هذه الصورة صادقة أو كاذبة بمقارنتها بالواقعة (أي عناصر الصورة بالأشياء، وبنية الصورة ببنية الواقعة)<sup>(23)</sup>. الصور الكاذبة لها معنى، لكنها لا تصف واقعة، إنما تصف حالة - واقع.

فبحسب مثالنا السابق حول سامي ويوسف، لدينا صور عديدة ممكنة: «سامي أبو يوسف» و«يوسف أبو سامي» و«لا علاقة أبوة بين سامي ويوسف». جميع هذه الصور لها معنى، لكن واحدة فقط يمكن أن تكون صادقة، بينما تكون الأخرى كاذبتين.

(18) Ibid., § 2.15-2.151.

(19) Ibid., § 3.203.

(20) Ibid., § 3.221.

(21) Ibid., § 2.221-142, § 3-3.3.

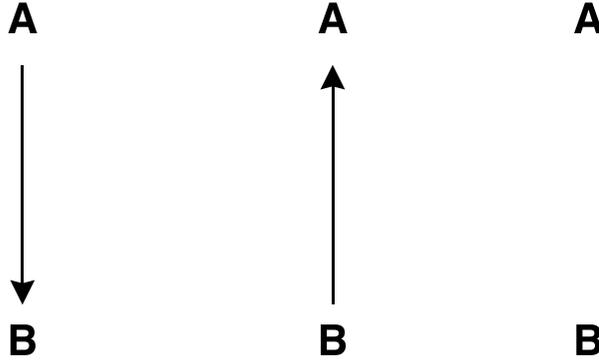
(22) Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung," *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, no. 100 (1892), pp. 25-50, accessed on 13/6/2021, at: <https://bit.ly/3ue1Ccm>

(23) Wittgenstein, *Tractatus*, § 2.222-2.224.

لنضع المثال على هيئة رسم توضيحي، حيث نشير إلى الأشياء بأحرف كبيرة، بينما نشير إلى عناصر الصورة بأحرف صغيرة، فيكون A يوسف - الشيء، B سامي - الشيء. a يوسف - الاسم، b سامي - الاسم. والسهم يدل على علاقة الأبوة، من الأب في اتجاه الابن.

### الشكل (1)

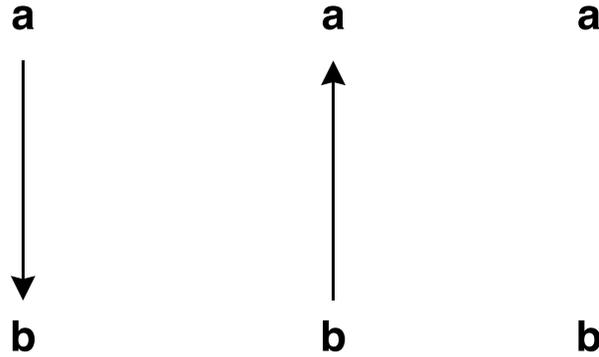
حالات - الواقع



المصدر: من إعداد الباحث.

### الشكل (2)

الصور الممكنة



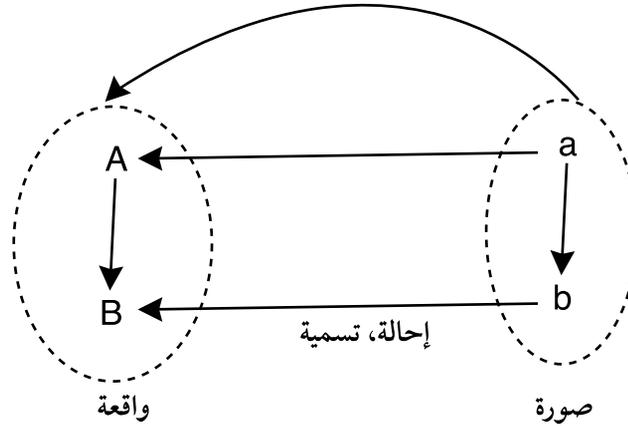
المصدر: المرجع نفسه.

فإذا كانت حالة - واقع «يوسف أبو سامي» هي المتحققة؛ فإذا، الصورة التي تصف هذه الواقعة هي الصورة الصادقة، بينما تكون الصورتان الباقيتان «سامي أبو يوسف»، و«لا علاقة أبوة بين سامي ويوسف» صورتين لهما معنى، ولكنهما كاذبتان. كما يمكننا تمثيل علاقات الإحالة والمعنى بالشكل (3).

### الشكل (3)

#### نظرية الصورة

معنى، وصف



المصدر: المرجع نفسه.

سبق أن أشرنا إلى أن الإحالة ليست ممكنة إلا إن كان لعنصر الصورة والشيء الذي يحيل إليه المجال المنطقي نفسه المحدد بالخصائص الداخلية. كذلك، فإن الصورة لا يمكنها أن تصف حالة - واقع، إلا إن كان لهما أيضاً شكل التصوير نفسه، أي إن إمكانيات ترتيب عناصر الصورة متطابقة مع إمكانيات ترتيب الأشياء في حالات - الواقع. هذا يعني أن كل صورة يمكن تشكيلها من عناصر الصورة، تقابل حالة - واقع مشكّلة من الأشياء التي تشكّل هذه الواقعة. والعكس صحيح؛ كل حالة - واقع مشكّلة من أشياء، تقابل صورة ممكنة مشكّلة من عناصر الصورة. علاقة واحد إلى واحد بين حالات - الواقع والصور الممكنة، هي علاقة تشاكل Isomorphie بين الواقعة والصورة. يجب أن يكون للوقائع والصور التي تصورها الشكل نفسه، أي شكل التصوير نفسه. وهو ما نراه إذا نظرنا إلى كل حالات - الواقع في مثالنا؛ فسرى أن لها الشكل نفسه لكل الصور الممكنة أيضاً<sup>(24)</sup>.

يحظى مفهوم الشكل بدور مفتاحي في الربط بين الواقعة والصورة التي تصورها. فلكي تصف صورة واقعة ما، يجب أن يكون لهما الشكل نفسه. وبهذا يكون التشاكل شرطاً لازماً للوصف.

#### 4. الفكرة

الفكرة Gedanke هي صورة منطقية<sup>(25)</sup>، ومجموع الأفكار الصادقة، تمثل صورة العالم<sup>(26)</sup> الذي هو مجموع الوقائع. كذلك، فإن الجملة هي التعبير الفيزيائي (الحسي) عن الفكرة<sup>(27)</sup>، وكل جملة تامة

(24) ينظر: الشكلاان 1 و2.

(25) Wittgenstein, *Tractatus*, § 3.

(26) *Ibid.*, § 3.01.

(27) *Ibid.*, § 3.1.

المعنى هي فكرة<sup>(28)</sup>. تتمثل عناصر الصورة في الأسماء التي تحضر في الجملة لتسمية الأشياء. ومن ثم فإن تحليل الفكرة هو تحليل الجملة، وهو بدوره تحليل الصورة نفسه الذي تحدثنا عنه قبل قليل، أي الإحالة والمعنى. فالجمل، بوصفها الشكل الحسي للفكرة، تصف واقعة ولذلك لها معنى. والأسماء (عناصر الصورة) في الجمل تحيل إلى أشياء، ولذلك تسميها. ومجموع الجمل هو اللغة التي تصف العالم. وبهذا، فإن شرط التشاكل، بما هو شرط ضروري للصورة لكي تصف الواقعة والعالم، يصبح شرطاً ضرورياً للعلاقة بين اللغة والعالم، بحيث يجب أن تكون اللغة والعالم متشاكلين، حتى تكون اللغة قادرة على وصف العالم.

### 5. العلاقة بين اللغة والعالم

هي علاقة وصف، حيث اللغة تصف العالم. يمكن هنا الاستعانة باستعارة «المرأة». فاللغة تعكس العالم كما تعكس المرأة صورة الأشياء عليها. فاللغة هنا تقوم مقام المرأة، فبها تُصاغ الأفكار التي تقدّم في مجموعها وصفاً للعالم. وبهذا، فإن التحليل اللغوي للأفكار يقابل تحليل العالم للوقائع التي يتشكل منها، وصولاً إلى مقابلة الأسماء بالأشياء التي تحيل إليها.

بهذا، فالعلاقة بين العالم واللغة هي أساساً علاقة وصف، أو علاقة انعكاس. فاللغة تعكس العالم. ولكنها تعكسه حصراً ضمن حدود اللغة وقواعدها. وبناء عليه، فإن حدود اللغة تعني حدود العالم<sup>(29)</sup>.

### 6. التمييز بين ما يمكن أن يقال، وما يمكن أن يشار إليه

تميز رسالة فلسفية - منطقية بين ما يمكن أن يُقال sagen وما يمكن أن يُشار إليه zeigen. إن ما يمكن أن يُقال، يُقال بمعنى، وما يُقال بمعنى يملك قيمة حقيقة Truth Value. تحمل الجمل (بوصفها صياغة للأفكار) معنى تصور حالات - واقع<sup>(30)</sup>؛ إذ هي تقول لنا كيف هي الأشياء، وليس ما هي الأشياء<sup>(31)</sup>. بينما الأفكار التي لا تصور حالات - واقع ليس لها معنى، فهي لا تملك قيمة حقيقة ولا معنى للحديث عن صدقها وكذبها بمقابلتها بالواقع.

يميز فغنشتاين بين نوعين من الجمل عديمة المعنى: اللغو Unsinn، وخالية المعنى Sinnlos. العبارات الخالية من المعنى، مثل المنطق<sup>(32)</sup> والرياضيات، هي عبارات تتعلق بصحتها بمبناها الخاص بها مستقلة عن أي واقعة، وبهذا فإنها لا نقول شيئاً عن الواقع<sup>(33)</sup>، إنما عن شكل الواقع. وفي المقابل، فإن العبارة التي هي لغو، لا تسمي شيئاً ولا تشير إلى حالة - واقع، فهي تتحدث عما لا يمكن الحديث

(28) Ibid., § 4.

(29) Ibid., § 5.6.

(30) Ibid., § 6.341.

(31) Ibid., § 3.221.

(32) Ibid., § 5.43-6.11.

(33) Ibid., § 4.461.

عنه، وهو حال مجمل المعضلات الفلسفية<sup>(34)</sup>. الطريف أن فتغنشتاين يرى أن رسالته نفسها نموذج لهذا اللغو<sup>(35)</sup>، فهي لا تصف لنا الواقع، إنما يدور موضوع الرسالة حول الإطار الذي نربط من خلاله اللغة بالعالم. وكما هو ظاهر، فإن العلاقة بين العالم واللغة ليست شيئاً أو واقعة يمكن وصفها أو التحقق منها. نظرية التصوير نفسها لا تصور لنا واقعة، لكنها تشير إلى الإطار الذي من خلاله يمكننا فهم العالم، ومن ثم الكلام عليه بمعنى.

## ثانياً: اعتراضات

نقدم هنا مجموعة من الاعتراضات التي أثّرت حول عدد من الفرضيات والأطروحات التي أدّت دوراً مركزياً في الرسالة، من دون أن تكون مقتصرة عليها، بل إنها كانت مشتركة لدى تيار كبير تمحور حول التقليد الوضعاني Positivism الذي كانت حلقة فيينا Vienna Circle وقتها أبرز ممثليه<sup>(36)</sup>. وقد شاركهم فتغنشتاين في الرسالة عدداً أساسياً من هذه الفرضيات، مثل مبدأ التحقيق Principle of Verification، وفكرة الشيء والعلاقة التي تربط الاسم بما يشير إليه. فهذه الاعتراضات والملاحظات لم تُعرض حصراً في سياق مناقشة مباشرة مع الرسالة، وإنما في سياق نقد الإطار المرجعي الذي تنتظم فيه الرسالة.

1. لنبدأ من سؤال أولي يتناول تفسير أو شرح إمكانية وجود صور متباينة للواقع نفسه؛ إذ ثمة أشخاص (أو جماعات) مختلفون حملوا دوماً صوراً مختلفة عن الواقع نفسه، وهو ما يحتاج إلى تفسير وفهم لطبيعة اختلاف هذه الصور، رغم كونها تصور الواقع ذاته. يتناول السؤال، ضمناً، مسألة الحالات العقلية وكيفية التعبير عنها من داخل نظرية التصوير؛ وذلك لأنه يتناول الصور لدى الأشخاص. لنبدأ بتجربة ماري الفكرية الشهيرة لفرانك كاميرون جاكسون Frank Jackson<sup>(37)</sup> التي ساقها في معرض نقد النزعة الفيزيائية Physical tendencies. تسكن ماري في غرفة مغلقة ليس فيها من الألوان إلا الأبيض والأسود والتدرجات الرمادية بينهما. غير أن ماري عالمة فيزيائية، وتعرف «كل شيء» عن اللون الأحمر سواء لجهة الوصف الفيزيائي (الأحمر هو موجة كهرومغناطيسية يراوح طولها بين 625 و740 نانومتراً)، وكذلك خصائص الموجات الكهرومغناطيسية - أو لجهة الوصف الفيسيولوجي للعين وآلية عملها والخلايا الحاسّة للألوان وآلية إدراك الدماغ للألوان والصور وتحليلها. وبتعبير آخر، ماري تعرف كل ما يمكن أن يُعرف فيزيائياً وفيسيولوجياً عن اللون الأحمر وإدراكه الفيزيائي، لكنها لم ترَ اللون الأحمر قط.

تركت ماري غرفتها لأول مرة في حياتها، ورأت للمرة الأولى تفاحة حمراء. هل تعلمت ماري شيئاً جديداً؟

(34) Ibid., § 4.003.

(35) Ibid., § 6.54.

(36) تشكلت حلقة فيينا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، وقد ضمت مجموعة من الفلاسفة والرياضيين والفيزيائيين. سعت المجموعة إلى الربط بين الوضعية (الانطلاق من الظاهر المشكّلة من المعطيات الحسية ورفض كل الأسئلة الميتافيزيقية) والتجريبية مع المنطق من أجل تقديم صورة علمية عن العالم.

(37) Frank Jackson, "Epiphenomenal Qualia," *The Philosophical Quarterly*, vol. 32, no. 127 (April 1982), pp. 127-136.

يبدو من العسير القول إن ماري لم تتعلم شيئاً جديداً، فقد تعلمت تجربة رؤية اللون الأحمر لأول مرة. وكما يبدو، فإن هذه التجربة الكيفية لرؤية اللون الأحمر لا يمكن ردها إلى مجرد وصف فيزيائي وفيسيولوجي للون الأحمر، الذي تعلمه ماري مسبقاً. فالتجربة الكيفية لرؤية اللون الأحمر تتضمن ما يزيد على المقابل الفيزيائي والفيسيولوجي لتجربة رؤية اللون الأحمر، وهو ما يسمى الكواليا Qualia، أي البعد الكيفي للتجربة الذاتية. وبالإحالة إلى نظرية التصوير، يمكننا التساؤل عن كيفية وصف هذا البعد الكيفي للتجارب الذاتية، ومن ثم ما الذي يمكن أن نقوله بصدد تجربة ماري عن اللون الأحمر؟

بحسب نظرية التصوير، لا يمكننا أن نقول شيئاً عن تجربة ماري للون الأحمر، إلا إذا كانت تجربتها تحيل إلى واقعة تتضمن أشياء، ولكن تجربة ماري الكيفية للون الأحمر ذاتية ومعطاة لماري فقط. بهذا لا يبقى لنا سوى الوصف الفيزيائي والفيسيولوجي، وهو ما كانت ماري تعرفه قبل رؤيتها للون الأحمر أول مرة. يبدو أننا نفتقد إمكانية تقديم وصف ذي معنى للتجربة الكيفية لإدراك اللون الأحمر.

لنأخذ مثلاً آخر، «يُعتقدُ أن السماء تمطر». تبدأ العبارة بالإحالة إلى اعتقاد (حالة عقلية)، حول واقعة أن السماء تمطر. الواقعة الجزئية «السماء تمطر» تبدو واضحة ولا تحتاج إلى تحليل إضافي، ومن أجل التحقق من صحتها، فإن علينا النظر إلى السماء لنعرف إن كانت تمطر أو لم تكن تمطر. لكن الجزء الأول من العبارة يحيل إلى اعتقاد، أي على حالة عقلية، أن السماء تمطر. كيف يمكننا التحقق من صدق هذه العبارة؟ لتحليل صدقها، علينا مقابلتها بالواقعة التي تصفها، فلا تكون صادقة إذا، فقط إذا، كان هو «يُعتقدُ أن السماء تمطر». هنا نرى أننا أمام اعتقاد، أي حالة عقلية، والسؤال: هل هذه الحالة العقلية شيء؟

يمكن بالتأكيد اختبار صدق العبارة بسؤال قائلها إن كان يعتقد أن السماء تمطر، ونأخذ إجابته باعتبارها محكّ المطابقة بين ما تصفه العبارة والواقعة التي تصفها العبارة. يمكن أيضاً أن ننظر إلى سلوكه، أي إذا ارتدى معطفاً وأخذ معه مَطْرِيَّةً (مظلة) قبل خروجه. لكنه قد يكذب في ما يخص اعتقاده، أو قد يكون متوهماً بصدد اعتقاده (يفهم «أنها ممطرة» بطريقة خاطئة).

مقابلة الاعتقاد بالسلوك مسألة خلافية. ولننكر في الممثلين الذين يستطيعون تمثيل سلوك ما، من دون أن يحملوا اعتقادات مطابقة لما يفترض من هذا السلوك (تمثيل الألم، والحزن، وغيرهما من الحالات الشعورية)<sup>(38)</sup>.

ما يعيننا هنا أن إمكانية الكلام على الحالات العقلية تبدو غائبة في نظرية التصوير، فهي لا تقول لنا شيئاً بصدها (بما تضمنه من اعتقادات ومشاعر) وكيفية الحديث عنها، ويبدو أن الموقف الذي يمكن أن يُنسب إلى النظرية يُراوح بين موقف رديٍّ يردّ الحالات العقلية إلى حالات فيزيائية، وآخر مقتصر على وصف سلوكي. غير أن هذه المواقف تطرح معضلات يصعب الدفاع عنها.

(38) للتوسع في هذه النقطة يمكن العودة إلى نقد هيلاري بوتنام للسلوكية المنطقية:

Hilary Putnam, "Brains and Behavior," in: Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 325-341.

لن نذهب بعيداً في تناول هذه المسألة، بل نكتفي بالإشارة إلى الرابط الأساسي بين تباين الصور التي نحملها عن الواقع والحالات العقلية التي نملكها. بتعبير آخر، إن الصور التي نملكها ليست إلا حالات عقلية.

2. ناقش إريك ستينيوس Erik Stenius<sup>(39)</sup>، في شرحه الكلاسيكي والمسهب لعمل فتغنشتاين، عدداً من الأطروحات المهمة التي يمكنها أن تقدم تفسيراً بصدد امتلاك البشر صوراً مختلفة للوقائع ذاتها، ويُرجع ذلك إلى تباين رد فعل الجهاز العصبي (عودة إلى الحالات العقلية) على الوقائع. غير أننا سنقتصر على التحليل الداخلي للصور بوصفه الإطار التفسيري للتباين.

في تحليله لنظرية الصورة لدى فتغنشتاين، يقدم ستينيوس ثلاثة مستويات لتحليل الصور وعلاقتها بالوقائع التي تصورها.

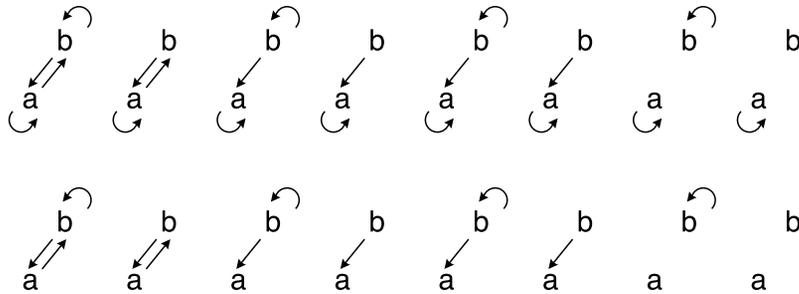
- البنية الداخلية للصورة ومقابلتها بالبنية الداخلية للواقعة (علاقة التشاكل)، وهي التي تُكافئ شكل التصوير لدى فتغنشتاين، وهذه تتضمن جميع إمكانيات الربط بين عناصر الصورة.
- البنية الخارجية للصورة، والتي تُكافئ بنية الصورة لدى فتغنشتاين (ترتيب معين لعناصر الصورة).
- مفتاح التفسير Interpretationsschlüssel الذي يربط بين الأسماء والأشياء، والتي تُكافئ علاقات التصوير لدى فتغنشتاين.

يتناول مستوى التحليل الأول البنية الداخلية (شكل التصوير) التي هي الشرط اللازم لإمكانية التصوير نفسها؛ الشرط الذي يسمح للصورة بأن تصور الواقعة أساساً. لهذا يجعله ستينيوس شرطاً أولياً حتى للصور المتباينة، فهذه جميعها - بمعزل عن أسباب تباينها أو تفسيره - يجب أن تكون ممكنة منطقياً، أي لها البنية الداخلية نفسها للواقعة، ومن ثم تقدم صور حالات - واقع.

يقدم ستينيوس مثلاً يمكن إيرادها هنا. لنفرض أن لدينا اسمين، هما أ و ب، ولدينا علاقة حب ممثلة بسهم، فإن الشكل (4) يمثل كل صور الربط الممكنة بين الاسمين.

#### الشكل (4)

صور الربط الممكنة بين الاسمين «أ» و«ب»



المصدر: ينظر الفصلان VI و VII، في:

Erik Stenius, *Wittgensteins Traktat*, Bader, Wilhelm (trans) (Frankfurt am Main: Surkamp, 1969). p. 153.

(39) ينظر الفصلان VI و VII، في:

Erik Stenius, *Wittgensteins Traktat*, Wilhelm Bader (trans.) (Frankfurt am Main: Surkamp, 1969).

يحدد شكل التصوير (وهي البنية الداخلية بحسب ستيوس) كل الصور الممكنة. أما البنية الخارجية للصورة فهي كل ترتيب معين للأسماء. هنا نرى أن لدينا 16 صورة ممكنة، وبتعبير ستيوس، 16 بنية خارجية ممكنة، وهي بمجموعها محددة بالبنية الداخلية للحقل المشكل من أ وب وعلاقة الحب. تكون الصورة صادقة إذا كانت بنيتها الخارجية مطابقة لبنية الواقعة التي تصفها.

بهذا، فإن مقابلة صورة بواقعة يشترط أولاً التشاكل بينهما، أي تحقق البنية الداخلية نفسها. ومن ثم مقابلة البنية الخارجية للصورة (ترتيب ما للعناصر، وليكن هنا أ يحب ب:  $a \rightarrow b$ )، مع الواقعة التي تصفها. وإن كان فعلاً أ (الشيء الذي يحيل إليه الرمز) يحب ب (الشيء الذي يحيل إليه الرمز)، عندها تكون الصورة صادقة. وإن لم تتطابق الصورة مع الواقعة التي تصورها، كانت الصورة كاذبة.

يربط مفتاح التفسير عناصر الصورة بالأشياء، وهو ما يمكننا من الحكم على قيمة الحقيقة الخاصة بالصورة، فلكل صورة مفتاح تفسير (علاقات التصوير وهي جزء من الصورة بحسب فتغنشتاين). لنفترض مثلاً أن لدينا خريطة سياحية لمدينة ما، ووجدنا على الخريطة عدداً من الرموز التي يجب قراءتها قراءة صحيحة لكي نفهم مراد الخريطة، وهذه الرموز تجد مفتاح تفسيرها على خلفية الخريطة ممثلة بالشكل (5).

### الشكل (5)

#### مفتاح التفسير

|           |   |
|-----------|---|
| كنيسة     | + |
| جامع      | ☾ |
| مشفى      | Ⓜ |
| شرطة      | Ⓟ |
| موقع أثري | △ |

المصدر: من إعداد الباحث.

بفضل مفتاح التفسير المرفق بالخريطة، يمكن تفسير الرموز (الأسماء) الموجودة على الخريطة وتحديد الأشياء التي تحيل إليها، وفي الحصيلة، معنى الصورة، ومن ثم قيمة الحقيقة<sup>(40)</sup> الخاصة بها، وذلك بمقارنتها بالواقعة المصورة. وهكذا، إذا وجدنا على الخريطة الرمز  $\Delta$  في الشارع س، فإننا نقرأها: يوجد موقع أثري في الشارع س.

(40) رغم شيوع كلمة «الصدق» مقابل ل Truth عربياً، وهو خيار مشروع ومعتبر، لكنني لا أحيد استخدامه، وأفضل استعمال كلمة «الحقيقة» في سياق هذه الدراسة؛ وذلك لأن استخدام كلمة «الصدق» يغيب من المسألة المركزية التي يدور حولها النقاش الفلسفي في النهاية وهي «الحقيقة». بالطبع، يعترض استعمال كلمة «الحقيقة» عدة إشكالات، وتحديدًا في ما يتعلق باشتقاق الصفة من الاسم. فـ «الحقيقي» في العربية لا يقابل True، بل Real؛ إذ الحقيقي بالعربية يعني الواقعي. لكل من الترجمتين محاسنها ومساوئها، وأيضاً الأفق التأويلي الذي يمكن أن تفتحه للتفكير في المسألة وهو ما يخرج عن موضوع هذه الدراسة تمامًا. لهذا، فإن الخيار المعتمد هنا هو استعمال «الحقيقة» مقابل ل Truth، واعتماد «صادق» مقابل ل True.

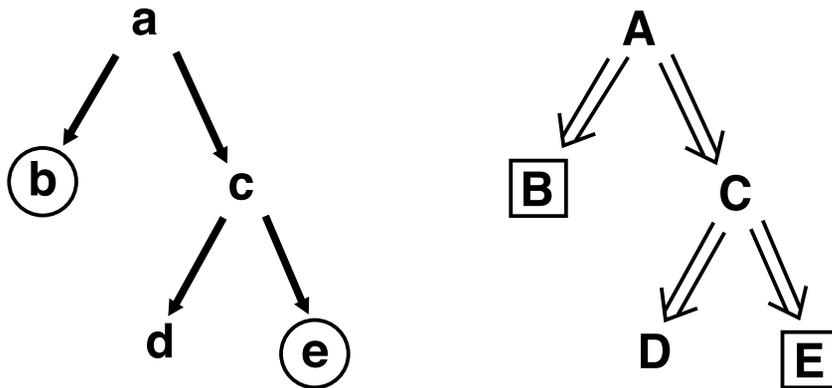
انطلاقاً من مستويات التحليل هذه، يمكن استكشاف التباينات الممكنة في الصور. وبما أن المستوى الأول (البنية الداخلية) شرط لازم للتصوير، يبقى لنا المستويان الثاني والثالث.

إن تفسير تباين الصور على مستوى البنية الخارجية لا يعدو أن يكون مجرد تقديم صور لحالات - الواقع باعتبارها واقعة. فربما يكون لدى أحدهم أسباب وجيهة - اعتماداً على المعطيات التي لديه أو لوجوده في حالة نفسية وشعورية خاصة به مرتبطة بجهازه العصبي - ليعتقد أن صورة من الصور الممكنة هي الواقعة، بينما يعتقد آخر - لأسبابه الخاصة - أن صورة ممكنة أخرى هي الواقعة. كأن يعتقد أحدهم أن الحالة الأولى من اليمين في السطر الأعلى في الشكل (4) هي التي تمثل الواقعة (أ يحب نفسه ولا يحب ب، بينما ب لا يحب نفسه ولا يحب أ)، في حين يعتقد شخص آخر أن الصورة الموجودة في أقصى اليسار للسطر الثاني هي التي تصور الواقعة (ب يحب نفسه ويحب أ، أ يحب ب ولا يحب نفسه). يبدو هذا الخلاف في الصور سهل الحل، بحيث تكفي مقارنة الصور المختلفة بالواقعة، لنحدد أيًا منها يطابق هذه الواقعة، وتكون الصورة المطابقة هي الصورة الصادقة في وصف الواقعة. لا يبدو هذا الاختلاف مثيراً للاهتمام من جانب فلسفي، حيث ينحصر التباين بين الصور في حالات - واقع فقط.

يناقش ستيوس إمكانية أخرى للاختلاف ترتبط بالمستوى الثالث من التحليل؛ هو اختلاف في مفاتيح التفسير، حيث يمكن أن يكون لشخصين صورتان مختلفتان عن الواقع، وذلك لأنهما يعتمدان مفاتيح تفسير مختلفة. لتوضيح الفكرة يقدم ستيوس المثال في الشكل (6).

### الشكل (6)

بنيان متشاكلتان



المصدر: Stenius, p. 122.

كما هو واضح من الشكل، لدينا صورتان لهما بنيان داخليتان متشاكلتان (أي 5 عناصر، وصفة، وعلاقة بموقعين)، كما أن لديهما البنية الخارجية نفسها. لكن الصورتين تملكان مفاتيح تفسير مختلفة (ت 1، ت 2)، يمكن بواسطتهما تفسير الصورتين في وصفهما للواقع، بحيث تشير العناصر والصفات والعلاقات إلى أشياء مختلفة ومتباينة.

## ت 1:

- a تحيل إلى ألبرت، و b تحيل إلى برونو، و c تحيل إلى كريستيان، و d تحيل إلى دانيال، و e تحيل إلى إريك.
- الدائرة تمثل صفة الذكاء.
- العلاقة ثنائية الموقع: علاقة أب - ابن.

## ت 2:

- a تحيل إلى أكرمان، و b تحيل إلى بيكر، و c تحيل إلى كلاوديوس، و d تحيل إلى دانيال، و e تحيل إلى إيشنباخ.
- المربع يمثل صفة التضحية.
- العلاقة ثنائية الموقع: علاقة الأمر (الضابط الأعلى رتبة يأمر الأقل رتبة).

كما يظهر، فإن الصورتين - رغم تناظرهما - لا تصفان الواقع نفسه؛ وذلك لتباين مفاتيح التفسير بين الصورتين، والتي على أساسها نستطيع ربط أيّ منهما بالواقعة التي تصفها، ونحدد، في الحصيلة، قيمة الحقيقة الخاصة بالصورة.

يواجه هذا التحليل مشكلة محددة: إذا كانت مفاتيح التفسير مختلفة، فإن الأشياء التي تحيل إليها الأسماء يُفترض أن تكون لها خصائص مختلفة، على نحو يسمح لنا - على الأقل - بأن نجد عبارة (صورة) يمكن توليدها بمفتاح تفسير، ولا يمكننا توليدها بمفتاح تفسير آخر. وهذه العبارة تمثل الفارق التجريبي بين مفتاحي التفسير، ومن ثم الاختلاف التجريبي بين الصورتين. غير أن هذا الاختلاف يعيدنا إلى المستوى الأول، أي إلى البنية الداخلية للصورتين؛ فالصورتان لا تملكان عندها البنية الداخلية نفسها، لأن العناصر المشكّلة لهذه الصور تملك خصائص داخلية مختلفة. بالتأكيد، قد يكون الفارق التجريبي بين الصورتين غير متوافر حالياً، لكن يجب أن يكون موجوداً من حيث المبدأ. فمثلاً، يمكن أن يكون لدينا نظريتان لهما الكفاءة التجريبية نفسها ضمن مجال ملاحظتنا، وباختلاف مفاتيح التفسير بينهما وما يتضمنه من اختلاف المفاهيم النظرية، من دون أن نكون قادرين في الوقت نفسه على فحص التباين التجريبي بينهما؛ لأننا - لأسباب تقنية مثلاً - لا نستطيع الوصول إلى اختبار المجال الذي يظهر فيه هذا الاختلاف (التقنية الحالية لا تمكننا من الوصول إلى النطاقات التجريبية الخاصة ببعض النظريات الفيزيائية).

الفارق التجريبي بين مفتاحي التفسير يجب أن يكون موجوداً من حيث المبدأ، لأنه إن لم يكن ممكناً إيجادها، فإن الصورتين متكافئتان منطقيًا، ولا يعود هناك معنى محدد للحديث لاحقاً عن صورتين. وهذا يعني أن اختلاف مفاتيح التفسير ليس إلا مجرد اختلاف في الرموز التي نستخدمها، من دون أن يترافق بتباين في الصور الذهنية المرافقة لهذه الرموز.

من خلال الإحالة إلى مثال ستيوس، يمكن اقتراح علاقة أخرى ثنائية الموقع؛ هي أكبر - أصغر، وهي مرتبطة بالضرورة بعلاقة أب - ابن. «ألبرت - أب - برونو»، تترافق بالضرورة مع «ألبرت - أكبر من - برونو». وفي المقابل، لا يوجد مثل هذا الاقتضاء في علاقة الأمر. «أكرمان - يأمر - بيكر» لا تستدعي بالضرورة «أكرمان - أكبر من - بيكر». وعلى أساس العلاقة المضافة، يمكن إيجاد تباين في البنية الداخلية بين الصورتين، فلا تعودان متشاكلتين. بالطبع، هذا تم من خلال إضافة علاقة جديدة على الحقل المقدم من ستيوس، غير أن العلاقة المضافة مرتبطة بالضرورة بالصفات الداخلية للأشياء الحاضرة في هذا الحقل، وهذه الإضافة سمحت بإيجاد فارق تجريبي بين الصورتين.

لا يلتفت ستيوس إلى هذه المعضلة، بل يكتفي برصد إمكانية التباين على مستوى مفاتيح التفسير مع إبقاء البنية الداخلية للصور متناظرة. وهو ما يبدو إشكاليًا، لأنه لا يمكننا من فهم طبيعة التباين بين مفاتيح التفسير، وهو تباين يجب أن يكون على مستوى الخصائص الداخلية للأشياء، وهي تحضر - كما رأينا سابقًا - من خلال كافة الوقائع التي تحضر فيها هذه الأشياء، كما أنها تحدد كل حالات - الوقائع التي يمكن أن تكون فيها الأشياء.

إن أخذنا مثال الكيمياء الحديثة والفلوجستين (أو السعير) <sup>(41)</sup>The Phlegistine، فإننا سنجد أنهما يترافقان بمفاتيح تفسير متباينين، وهو تباين مؤسس على خصائص داخلية متباينة للأسماء (الأكسجين في الكيمياء الحديثة، والهواء منزوع الفلوجستين في نظرية الفلوجستين <sup>(42)</sup>Phlogiston Theory). وبفضل هذا التباين، يمكن أن نشق من إحدى النظريتين صورًا لا يمكن اشتقاقها من الأخرى والعكس صحيح، وهو ما يشكل الفارق التجريبي بين النظريتين، حتى لو كان كل من الأكسجين والهواء منزوع الفلوجستين، يحيلان في سياقات معينة إلى الشيء ذاته، أي إن الصورتين تظهران تماثلًا في البنية الداخلية في هذه السياقات.

3. تحيل المعضلة هنا إلى العلاقة بين عنصر الصورة (الاسم) والشيء، وهي علاقة تبدو شديدة الإشكالية في إطار نظرية التصوير، وهو ما سنتناوله من عدة زوايا.

• المسألة الأولى هي كيفية تحديد شكل الشيء والمجال المنطقي الخاص به. وكيف يحدد المجال المنطقي الخاص بعنصر الصورة الذي يسمح بتخيل جميع العلاقات الممكنة التي يمكنه أن يكون جزءًا منها. كما ذكرنا في المثال السابق عن يوسف وسامي، فإن معرفتنا بأن كلاً منهما إنسان، وأن يوسف أكبر من سامي، سمحت لنا بصورة منطقية «يوسف والد سامي»، في حين أقصت صورًا أخرى مثل «سامي والد يوسف» أو «سامي يطير فوق يوسف».

(41) للاطلاع أكثر على هذا المثال يمكن العودة إلى: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة 168 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992)، الفصلان السابع والثامن.

(42) وهي نظرية تقول إن المواد القابلة للاحتراق والفلزات القابلة للتأكسد تتكون من أصول زبقية وكبريتية وملحّة. ينظر: عبد الحلیم منتصر، أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987)، ص 227.

• كيف يمكن تحديد المجال المنطقي الخاص بالشيء؟ أي: كيف نحدد صفاته الداخلية؟ إن جمع كافة الوقائع الخاصة بالشيء يبدو خياراً غير واقعي، فنحن لا نحيط في أي لحظة بكل الوقائع التي يدخل فيها الشيء والتي بفضلها يمكن التعرف إلى شكله. إن جمع الوقائع التي يظهر فيها الشيء تبدو مسألة تطويرية وتراكمية، فمعرفتنا بالشيء تتعلق بكل الوقائع التي في حوزتنا الآن. وعلى أساس هذه الوقائع التي نملكها (عبر صورها) يمكن تحديد شكله (المجال المنطقي القائم على صفاته الداخلية) ومعها حالات - الواقع الأخرى التي تطرأ. هذه المعرفة تطويرية وقابلة للتعديل والتراكم. فما نعرفه الآن يستند إلى المعطيات التي على أساسها نقدم معرفة بالشيء، وعلى أساس هذه المعرفة نقدم توقعات تشكّل اختباراً لمعرفتنا ولمراكمتها وتطويرها. تقدم هذه القراءة مقارنة تطويرية لمفتاح التفسير، بحيث يصبح نتاج تنقيح وتعديل مستمرين، بفضل المعارف المتراكمة. عندها يمكن فهم التباين بين مفاتيح التفسير بوصفه تبايناً مستنداً إلى حجم الخبرة والمعرفة التي لدينا وتطورها (النظرية الأصح تحل مكان النظرية السابقة)، حركة بندولية في الاتجاهين، مرة من الوقائع إلى النظرية، وأخرى من النظرية إلى الوقائع.

• «الشيء» - بالنسبة إلى فتنغشتاين - موضوع بسيط وواضح، وهو معطى حسي. ويصدق هذا على الواقعة التي يحضر فيها هذا الشيء، بوصفها حاضرة مباشرة في المجال الحسي الذي يصورها. على الأقل، يصدق هذا على جمل المراقبة المفردة. غير أن هناك معضلة مع هذا التصور البسيط والواضح والحسي للشيء وللواقعة. ولتوضيح ذلك؛ لنلق نظرة سريعة على مثال من تاريخ الفيزياء؛ هو الانتقال من الفيزياء الأرسطية إلى الفيزياء الحديثة مع غاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564-1642)، وقد سبق أن ناقشه بول فيرابند Paul Feyerabend (1924-1994)، في عمله ضد المنهج<sup>(43)</sup>. يحيل مفهوم الحركة في التصور الأرسطي إلى التغير في الحامل مع الزمن. وبهذا، فالحركة قد تكون مكانية (تغير في المكان مع الزمن)، وقد تكون كيفية كما في النمو (تغير في حجم الجسم مع الزمن). ومن ثم، على نظرية الحركة تقديم تفسير يشمل كل الظواهر التي يؤطرها مفهوم الحركة. كما كانت نظرية أرسطو متسقة مع الخبرة الحسية اليومية حول ثبات الأرض، ومعها اعتبار السكون الحال الطبيعي للأشياء بغياب مؤثرات خارجية.

وَجَبَ أن يقوم غاليلي بعدة مناورات من أجل تدعيم نظرية حركة الأرض ودورانها حول الشمس، حيث قلّص النظرية لتقتصر على تفسير الحركة المكانية عبر تحوير مفهوم الحركة وقصره على الظواهر المرتبطة بالحركة المكانية. كما قام بإعادة صياغة الخبرات الحسية من خلال تقديم معجم جديد لعبارات المراقبة Observation Statements، مُدخلاً مفاهيم الحركة الظاهرية والحركة النسبية. وهكذا لم تعد تجربة رمي كرة من فوق البرج تقدّم برهاناً على ثبات الأرض. في هذه التجربة، تسقط الكرة في حركة مستقيمة، وهو ما اعتبر دليلاً على ثبات الأرض، لأنه لو كانت الأرض متحركة لوجب أن تسقط الكرة مبتعدة عن قاعدة البرج بمقدار المسافة التي تحركتها الأرض. لكن بفضل مفهوم الحركة النسبية،

(43) Paul Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 2010 [1975]).

أصبح في إمكان غاليلي إعادة وصف الخبرات الحسية بطريقة مختلفة، على نحو يتناسب مع نظريته المقترحة، لا على نحو يتعارض معها.

يُظهر مثال غاليلي تحولاً دلاليًا في ما يخص مفهوم الحركة، يترافق مع تقديم لغة مراقبة جديدة، تجري فضلها إعادة تقديم الخبرات اليومية بصيغة جديدة لا تتعارض مع النظرية الجديدة المقترحة كإطار تفسيري. واستناداً إلى هذا المثال، يمكن القول إن الصورة المفهومية التي لدينا عن الشيء، والمجال المنطقي الخاص به والمحدد لكل الصور المنطقية التي يمكن أن يكون الشيء جزءاً منها، تتعلق جميعها بالنظرية التي نستخدمها، وليس بعلاقة الإحالة بين الاسم والشيء المحال إليه فقط، والذي يفترض أن يكون بسيطاً. تتعلق فكرتنا عن شيء ما، بالنظرية التي تقدم لنا إطاراً نفهم بواسطته هذا الشيء. وبالانتقال بين نظريات مختلفة، تتحول فكرتنا عن هذا الشيء بدورها؛ وذلك على نحو مرتبط بالتحولات الحاصلة في النظريات التي نستخدمها للتفسير.

• لندفع هذه النقطة أكثر عبر النظر إلى المعطى كقاعدة أخيرة سواء للمعرفة أو المعنى محل السؤال. في عمله التجريبية وفلسفة العقل<sup>(44)</sup>، قدم ويلفرد سيلارز Wilfrid Sellars (1912-1989)، نقداً لفكرة المعطى التي تقول: إن هناك مستوى أساسياً في المعرفة يستند في تسويغه إلى المعطى، وهو الذي يظهر في شكل معطيات حسية لا تقوم على الاستنتاج والتعليل؛ معطى لا يقوم على معرفة سابقة، بل يقدم واقعة أو شيئاً يحضر على نحو مباشر في مجالنا الحسي. هذا التصور الذي سماه سيلارز «أسطورة المعطى» The Myth of The Given، يتوافق مع فكرة التسمية (الإحالة) التي سبقت مناقشتها، والتي تربط بين الاسم والشيء المسمى، على نحو مباشر، فتكون علاقة التسمية علاقة مباشرة وتأسيسية ومناطق تحديد معنى الاسم. عارض سيلارز هذا التصور الأولي والتأسيسي للمعطى، مبيناً أن المفهوم النظري لا يدخل عالمنا المفهومي، إلا بوصفه جزءاً من جهاز نظري يقوم على التعليل والتسويغ، ويتحدد معناه عبر الدور التسويغي الذي يشغله في هذا الجهاز النظري.

لتبيان هذا، يناقش سيلارز مثال الألوان، مستدلاً بأن ما يبدو خبرة حسية مباشرة، مثل اللون، لا يمكن أن يكون قابلاً للإدراك إلا بالاستناد إلى قدرات مفهومية سابقة يفترضها ويقوم عليها. فمثلاً، كيف يمكن التحقق من عبارة بسيطة مثل «هذا لونه أخضر»؟ على نحو بديهي، يبدو أن علينا النظر إلى لون الشيء والحكم في ما إذا كان أخضر أو لونهاً آخر. وفي هذا التصور، يظهر اللون الأخضر بوصفه معطى (معطى حسياً) مباشراً، محددًا معنى اسم «أخضر» في الحكم الذي نرغب في التحقق منه.

يبدأ سيلارز سجاله بالإحالة إلى الشروط المحيطة التي يجري في إطارها التحقق من الحكم. فمن الواضح أنه باختلاف الإضاءة يختلف اللون المرئي. بيد أن الإجابة ستكون: في «شروط الإضاءة الطبيعية»، سيكون اللون أخضر. فالحكم على العبارة يستدعي «شروطاً طبيعية» نختبر في إطارها صحة الحكم؛ شروطاً لم نخبرنا بها العبارة نفسها، لكنها شروط حاضرة ومُقرّة. لكن في خطوة تالية، يشير سيلارز إلى أن إمكانية الحكم على أساس المعطى بأن هذا «يبدو أخضر»، تفترض مسبقاً وجود

(44) Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

تصور عن أن «يكون أخضر». أن «يكون أخضر»، سابق على «يبدو أخضر»، أي وجود تصور لمعنى أن يكون الشيء أخضر، هو سابق على أن «يبدو أخضر» التي تمثل معطى. وهذا التصور المفهومي لكونه أخضر يفترض قدرة على التمييز بين الأخضر وغيره من الألوان، كذلك التمييز بين اللون كصفة، والصفات الأخرى مثل الوزن والشكل. وبهذا يظهر أن معنى «يكون أخضر» يتحدد في المكان الذي يشغله هذا المفهوم في الجهاز المفهومي لنا والدور الذي يؤديه في شبكة التعليل والتسويغ.

هنا يجب التمييز بين الجملة بوصفها قضية Proposition وبين المعطى الحسي (أو الإثارة الحسية) الذي يحضر بوصفه عملية فيزيائية لا تملك بنية قضوية؛ فالضوء يسقط على أعيننا، حيث تتحسسه الخلايا وتنتقل إشارة عصبية عبر الأعصاب إلى الدماغ لمعالجتها. هذه العملية الفيزيائية ليست في نفسها قضية، بينما الحكم «هذا لونه أخضر» هو قضية، ولا يمكن نفي قضية أو إثباتها إلا عبر قضايا أخرى تماثلها في البنية، وهو ما لا يتوافر في العمليات الفيزيائية التي تنسم بالسببية الخاضعة للقوانين الطبيعية، وتؤثر في حواسنا بهذه الطريقة. على هذا الأساس يضع سيلارز الجمل في ما يسميه فضاء المسوغات Space of Reasons، الفضاء الذي تشكله القضايا (الأحكام)، بحيث يكون الحكم على صدق إحداها أو كذبها متعلقًا بتقديم مسوغ لاعتقاد صدق هذا الاعتقاد أو كذبه. وهذا لا يكون إلا بالاستناد إلى أحكام أخرى ودورها التسويغي في تقرير الصدق أو الكذب.

هنا، يمكن دفع الملاحظة خطوة أخرى والحديث عن فضاء القانون Realm of Law، كما يسميه جون ماكديويل John McDowell، مقابلًا لفضاء المسوغات. يمثل فضاء القانون عالم الطبيعة الخاضع لسببية تحكمها القوانين الطبيعية، مثل السلسلة السببية - المذكورة آنفًا - لسقوط الضوء على أعيننا وتحسسه من قبل الخلايا الحساسة للضوء وإرساله إلى الدماغ. في هذه المقابلة بين هذين الفضاءين، يظهر جانب من الشبه مع شرط التشاكل لدى فتنغشتاين الذي يسمح بالمقابلة بين اللغة والواقع؛ إذ إن الصورة لا تستطيع تصوير واقعة إلا إذا كان لها شكل الواقعة نفسه. فالأسماء ترتبط ببعضها في حكم له بنية قضوية، بينما ترتبط الأشياء بعضها ببعض في بنية سببية يحكمها قانون، وليس لها بنية قضوية مثل الحكم. وبهذا إذا أردنا أن نجعل الوقائع حكمًا على الصور، فإن الوقائع يجب أن يكون لها بنية قضوية. وبتعبير آخر، يجب أن يكون لمجال قوانين الطبيعة البنية القضوية نفسها التي لمجال العقل، على نحو يسمح حينئذ أن يحكم في شأنها بالصحة. لكن هذا الشرط الأخير (أن يكون للطبيعة بنية قضوية) يُظهر المدى الميتافيزيقي لشرط التشاكل، على نحو أكبر مما يظهر لدى فتنغشتاين<sup>(45)</sup>.

4. تستند نظرية الصورة على مبدأ التحقق Verification Principle الذي هيمن وقتها على الفلسفة الوضعية. يقرر مبدأ التحقق أن العبارة لها معنى في حال إمكان اختبارها تجريبيًا، وتكون صحيحة في حال موافقتها للواقعة التي تصفها، وبذلك يكون الحكم على صحة النظرية العلمية. وهكذا، فإن

(45) لمتابعة هذا الاقتراح، ينظر:

فتغنشتاين بدوره يقرر صحة العبارات (الصور/ الأفكار) إذا وافقت الواقعة التي تصورها، وتكون خاطئة إذا لم توافقها.

تعرض المبدأ لنقد شديد، ويمكن تقديم وجهين لهذا النقد:

• الأول: لاتحديدية التجربة Underdetermination، وكان الفيزيائي بيير دوهام Pierre Duhem (1861-1912) أول من عرضه، ووسعه لاحقاً ويلارد كواين Willard van Orman Quine (1908-2000)<sup>(46)</sup>، الذي قدّم منه نسخة أكثر جذرية من النسخة الخاصة بدوهام، وسيعرف هذا النقد بأطروحة دوهام - كواين حول لاتحديدية التجربة. لا يعنينا هنا التباين في حدود هذا المبدأ بين دوهام وكواين، بل سنكتفي بالفكرة الأساسية للطرح.

تقوم أطروحة لاتحديدية التجربة على فكرة أساسية؛ إذ إنه ليس ثمة تجربة حاسمة لاختبار نظرية ما؛ فلا يمكن اختبار النظرية مفردة، ذلك أنّ النظرية لا تواجه التجربة (والواقع) معزولة، بل ضمن إطار متشابك من النظريات والفرضيات المساعدة التي بمجموعها تقدّم لنا الحكم التجريبي الذي نختبره. ولهذا، فإن التباين بين الحكم المتوقع والتجربة لا يستدعي تخطئة النظرية محل الاختبار، بل الإطار بأكمله. وبهذا، فإن تغيير إحدى الفرضيات المساعدة يمكنه صيانة النظرية أمام التجربة، وهذه الصيانة عملية ممكنة دوماً، ما دامت المواجهة تقوم بين التجربة وكامل الإطار الذي يضم عدداً هائلاً من النظريات والفرضيات المساعدة وعلاقات الربط بينها. وهكذا، فإن النتائج التجريبية لكل من لافوازييه وبريستلي في الكيمياء لم تكن حاسمة في ذاتها في ما يتعلق بإثبات خطأ نظرية الفلوجستين، ما دام أنصار هذه النظرية كانوا دوماً قادرين على إعادة صياغة الفرضيات المساعدة، وهو ما يضمن بقاء نظرية الفلوجستين مصونةً أمام الاختبار التجريبي.

تضع أطروحة دوهام - كواين مبدأ التحقيق من صحة العبارات الفردية على نحو مستقل وعبر مقارنتها المباشرة بالوقائع التي تكون محل شك، ما دامت مثل هذه المقارنة المباشرة والمستقلة، ممتعة. يتصل هذا النقد مع نقد سيلارز بخصوص أسطورة المعنى، حيث كانت العلاقة المباشرة بين الاسم وما يحيل إليه لتحديد معنى الاسم هي موضوع نقد سيلارز، باستدلاله على أن تحديد المعنى يتم بالإحالة إلى الدور التسويغي الذي يشغله الاسم في شبكة المفاهيم التي يرتبط بها. إن نقد دوهام وكواين لمسألة العلاقة المباشرة والمستقلة بين الحكم والواقعة التي يشير إليها الحكم يقوم أيضاً على أن الحكم لا يُعطى إلا ضمن إطار كامل وعبر علاقاته ببقية القضايا والأحكام التي تشكّل كامل هذا الإطار.

• النقد الآخر أتى من طرف كارل بوبر Karl Popper (1902-1994) الذي دعا إلى استبداله بمبدأ التكديب Falsification Principle. فالاختبارات لا تحكم على صحة نظرية، إنما تحفظ صلاحيتها

(46) Willard van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in: Willard van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard university press, 1980), pp. 20-46.

فحسب، حتى ظهور نتائج جديدة واستكشاف مجالات جديدة تسائل صلاحية النظرية<sup>(47)</sup>. فالاختبار التجريبي عملية قابلة للتطور؛ وذلك بحسب التقنيات التي نملكها، وبحسب الأسئلة التي نطرحها على الطبيعة. ولهذا، فإنّ ما يبدو أنه نظرية تؤكدتها التجارب في لحظة ما، قد يتحول مع ظهور تجارب جديدة تقدم نتائج متعارضة مع توقعات النظرية السائدة، وهو ما يستدعي استبدال هذه النظرية.

### ثالثاً: أفق الرسالة

1. في الإطار الميتافيزيقي المقدم في الرسالة، تظهر اللغة بوصفها وصفاً للواقع، أي صورة له. وهو ما يتأسس على التشاكل القائم بين اللغة والواقع، بحيث يكون ما يمكن قوله وصفاً لواقع. في المقابل، تناولت الاعتراضات السابقة المستويات المختلفة لهذا الإطار الميتافيزيقي الناظم لعلاقة اللغة بالواقع في نظرية الصورة مشككة في كفايته، بدءاً من إمكانية الكلام إلى الحالات العقلية، ومروراً بعلاقة الإحالة بين الاسم والشيء باعتباره محددًا لمعنى الاسم، إلى مبدأ التحقيق الذي يقابل بين صورة مفردة وواقعة مفردة؛ لتبيان قيمة الحقيقة الخاصة بالصورة.

2. على الرغم من هذه الاعتراضات التي تناولت تصور اللغة في الرسالة، يبقى الإسهام الأساسي والمستمر للرسالة في تمييزها بين ما يمكن أن يُقال (كل ما يمكن أن يُقال، يُقال بمعنى وله قيمة صدق/ حقيقة) وما يُشار إليه (لا يمكن قوله لغياب ما يصوره)، وهو التمييز الذي ينتظم حوله تصور اللغة وحدودها كما أنه يشكّل أرضية لاستمرارية مع موقف فغنشتاين المتأخر.

كل ما يمكن قوله، يُقال بمعنى وله، إذًا، قيمة حقيقة. وفي المقابل، فإن ما يُشار إليه فقط، هو ذلك الذي لا يظهر في واقعة. هناك الكثير مما لا يمكن قوله؛ بدءاً من الرسالة نفسها، التي تشير إلى الإطار الذي تنتظم فيه اللغة والعالم، إلى العلاقة التي تجمع اللغة والعالم على نحو يجعل من الممكن أن تخبر الأولى عن الثانية. هذا الإطار المُشار إليه في الرسالة هو نفسه ليس واقعة يمكن التحقق من صحتها، إنما هو الشرط الذي يجعل من الإخبار والتحقق منه أمرًا ممكنًا، ولكنه نفسه ليس واقعة يمكن الإخبار عنها.

3. هناك العديد من الموضوعات التي تدخل في باب اللغو الذي لا يمكن قوله، مثل النقاشات اللاهوتية حول وجود الله، أو الأنطولوجية، أو تلك التي تدور حول الأخلاق التي تتأسس على مفهوم الواجب الذي يتجاوز البعد الوصفي للغة إلى البعد المعياري.

4. إهمال التمييز بين ما يمكن قوله وما يمكن الإشارة إليه فقط، كما بين فغنشتاين، هو مصدر سوء الفهم والمشاكل الزائفة التي ميزت الفلسفة، ذلك أنّ المشاكل الزائفة تنشأ عن جعل ما لا يمكن قوله موضوعاً للقول، ومن ثم كصورة لواقعة يمكن التحقق منها. لنأخذ مثال الأخلاق التي تستند إلى مفهوم الواجب. فعدد من التيارات المنتمية إلى المذهب العلمي تدّعي أن العبارات الأخلاقية ليست إلا لغواً وهذا يجب التخلص منه، أو أن تردّ العبارات المعيارية إلى وصفية يمكن التحقق منها.

(47) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي (بيروت: دار النهضة العربية، 1986)، ص 76-79.

وبهذا، يجري تفسير الواجب بالكفاءة التطورية أو الوظيفية. لكن الحاصل هو القفز على التمييز بين الواجب والكائن، ومن ثم تجاهل طبيعة التساؤل والإلزام الكامنة في معنى الواجب. يمكن، بالطبع، القول: «لا تقتل» لها دور وظيفي في منع الاحتراب الأهلي وضمان استقرار وجود الجماعة الضروري للبقاء، لكنه قول في المقابل لا يخبر عن طبيعة الإلزام الكامنة في «لا تقتل» ومعياريتها، ومن ثم لا يخبر عن شيء بشأن العبارة نفسها.

بإهمال التمييز، للعديد من الادعاءات - الأنطولوجية والميتافيزيقية أساساً - أن تقدم نفسها في صيغة ادعاءات حول وقائع مما يحولها إلى مشاكل زائفة. هناك قصة تعبر بوضوح عن رهافة هذا التمييز وحدود ما يمكن قوله، وقد جمعت فتغنشتاين ببرتاند راسل، حينما التقيا في فيينا عام 1919، وقضايا أياً ما يتباحثان حول الرسالة. انتهى اللقاء بإثارة غضب راسل من صديقه القديم فتغنشتاين وغرقه المتزايد وغير المفهوم في نزعة صوفية. خلال إحدى هذه النقاشات أمسك راسل بورقة ورسم بناءً عليها ثلاث دوائر، وسأل فتغنشتاين إن كانت عبارة «العالم يحوي على الأقل ثلاث دوائر» صادقة. غير أن فتغنشتاين رفض العبارة نفسها، معلناً أنه لا يمكن قول مثل هذا، بل فقط «هناك ثلاث دوائر على الورقة». العلة التي استند إليها فتغنشتاين في رفضه، وللغرابة بقيت عسيرة الفهم على راسل، هي ظهور العالم كشيء في واقعة (عنصر في الصورة التي تقدمها هذه العبارة). فالعالم ليس شيئاً، إنما مجموع الوقائع المشكلة له. ورفض كون العالم شيئاً يعود إلى ضرورة تفادي تناقض منطقي، سبق لراسل نفسه أن اكتشفه في نظرية المجموعات، وهو التناقض الناشئ عن إمكانية جعل مجموعة محتواة في نفسها. قدّم راسل، عام 1918، حكاية حلاق القرية لكي يوضح هذا التناقض. ينقسم الذكور في القرية إلى مجموعتين؛ الأولى: مجموعة من يحلقون لأنفسهم، والثانية: مجموعة من لا يحلقون لأنفسهم، ومن ثم يحلق لهم حلاق القرية.

السؤال المطروح: إلى أي المجموعتين ينتمي حلاق القرية؟ إذا كان حلاق القرية لا يحلق لنفسه، فهو في المجموعة الثانية (مجموعة من لا يحلقون لأنفسهم، ولكن يحلق لهم حلاق القرية). وعندها، وبناء على تعريف المجموعة؛ يحلق الحلاق لنفسه، وهذا ما يجعله من المجموعة الأولى. وهذا تناقض. وإذا كان من المجموعة الأولى (من يحلقون لأنفسهم) فهو - حلاق القرية - يحلق لنفسه بما يجعله من المجموعة الثانية (الذين يحلق لهم حلاق القرية). وهذا أيضاً تناقض. والعبارة التي كان راسل يريدتها من فتغنشتاين: «العالم يحوي على الأقل ثلاث دوائر»، تجعل العالم شيئاً في واقعة ستكون بدورها محتواة في مجموع كل الوقائع التي تشكل العالم، وبهذا يكون العالم محتوى في نفسه، بما يعيدنا إلى التناقض الذي سبق لراسل أن اكتشفه. لهذا رفض فتغنشتاين أن يتحدث عن العالم باعتباره شيئاً، أي شيئاً يدخل في واقعة. وبهذا يمكن فهم اعتبار الكثير من الادعاءات حول «العالم»، ادعاءات لا معنى لها، لأنها يجعلها العالم شيئاً، توقعنا في تناقض<sup>(48)</sup>.

اعتبر فتغنشتاين هذا التمييز هو البعد الأخلاقي الأهم في رسالته، مؤكداً لناشر الرسالة أن أهمية الرسالة لا تكمن في ما تقوله، إنما في ما لا تقوله؛ في ما تشير إليه. فكما يظهر من الرسالة، فما يمكن قوله

(48) Wolfram Eilenberger, *Zeit der Zauberer* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2019), pp. 90-93.

يصبح موضوعاً للعلم بوصفه تصويراً للواقع، غير أن الموضوعات الوجودية الأساسية في حياتنا (مثل المسائل الأخلاقية، معنى الحياة، مشاعرنا وغيرها) تبقى خارج ما يمكن قوله. هذه الملاحظة ميزت، أيضاً، فهم فتنغنشتاين لما يمكن قوله عن فهم حلقة فيينا الوضعية التي احتفت بدورها بعمله بناءً على سوء فهم يعتبر أن كل ما لا يمكن قوله مجرد هذر يجب التخلص منه، وبهذا لا تبقى لنا سوى اللغة العلمية وتكون الفلسفة نوعاً من منطق العلم.

5. يقوم التمييز بين ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله على فهم الحقيقة بوصفها توافقاً Correspondence Theory of Truth. فقيمة الحقيقة التي تملكها صورة منطقية (عبارة لها معنى) تكمن في توافقها مع الواقعة التي تصنفها. بهذا، يظهر أن كل ما يمكن قوله ليس إلا تصويراً (وصفاً) للواقعة التي يصورها. وبهذا، أيضاً، يكون العلم الطبيعي النموذج المثالي، واللغة العلمية هي اللغة المثالية لوصف الواقع. وغاية الرسالة الوصول إلى هذه اللغة المثالية. غير أن الانتقادات السابقة أظهرت أن العلم يتطور على نحو أكثر تعقيداً مما تقدمه نظرية الصورة. فالعلاقة بين الأسماء التي تقدمها النظريات العلمية والأشياء التي تحيل إليها أكثر تعقيداً من مجرد علاقة إحالة، وقبول النظريات أو رفضها، لا يمكن شرحه اعتماداً على مبدأ التحقيق وتصوره عن التحقق التجريبي.

6. رغم هذه الملاحظات، يبقى العلم وممارسوه ينطلقون من تصور الحقيقة بوصفها توافقاً، وأن نظرياتهم، على نحو ما، تخبرنا عن الواقع الذي تصفه، وأن حقيقة ما تخبرنا به هذه النظريات يعتمد على كيف هو العالم الذي تخبرنا عنه. هنا يمكن تقديم الملاحظة التالية: الحقيقة باعتبارها توافقاً هي فكرة ناظمة لتوجه اللغة إلى العالم في حالة العلوم الطبيعية. فكل نظرية (أو حتى براديجم) تقدم تصوراً عن كيفية انتظام الأشياء في وقائع، وانتظام الوقائع بعضها مع بعضها الآخر. وبهذا يمكن تقديم فرضيات يمكن التحقق منها. قد تختلف أسماء الأشياء ومجالاتها المنطقية من نظرية إلى أخرى، وما قد يكون شيئاً بسيطاً في نظرية يتحول في نظرية أخرى إلى شبكة معقدة من الأشياء. لكن هذا التباين في مفاتيح التفسير (مستعنيين باقتراح ستيوس) لن يغير في كون هذه النظريات تقدم صوراً عن وقائع معتمدة على إمكانية التحقق التجريبي منها، ومن ثم يقوم صدقها على توافقها مع ما تصفه. فالأمران سيان، سواء تحدثنا عن الأكسجين أو عن الفلوجستين؛ إذ تقدم كلتا النظريتين فرضيات يمكن اختبارها تجريبياً، ومراجعة هذه الفرضيات وتطوير معجمها من المقولات النظرية في ضوء الاختبار التجريبي الذي هو بدوره عملية قابلة دوماً للتوسيع وإعادة النظر. غير أن هذا كله يتم انطلاقاً من فكرة ناظمة بصدد الحقيقة، فالحقيقة توافق بين الصورة والواقعة.

7. نأتي إلى ما يمكن الإشارة إليه فقط، من دون إمكانية قوله. هنا تحضر التصورات الميتافيزيقية والأسئلة الوجودية، وغيرها، التي لا يمكنها قول شيء ذي معنى، لأنها لا تحيل إلى وقائع. إن هذه الموضوعات التي لا يمكن أن نقول شيئاً بصددها ليست أحكاماً لها قيمة حقيقة حيث تكون الحقيقة توافقاً، إنما هي وجهة نظر تقدم «معنى» لحياتنا، نقطة استنادٍ ننظر منها إلى العالم. وباعتبارها وجهة نظر، فإنها وجهة نظر من وجهات نظر أخرى ممكنة. هنا، لا يمكن الحكم بين وجهات النظر على أساس توافقها مع العالم؛ الأمر الذي يحولها عندها إلى مشكلة زائفة، ما دامت لا تقول لنا شيئاً حول

وقائع العالم، إنما تقدم لنا الإطار الذي ننظر انطلاقاً منه إلى العالم. هي تماماً مثل رسالة فتغنشتاين نفسها؛ تقوم بالإشارة، لا بالقول. هنا، تظهر أسئلة نصوصها في لغتنا من دون أن يكون من الممكن الإجابة عنها داخل هذه اللغة، لأن موضوعها يقع خارج اللغة نفسها. تفتح هذه الأسئلة نافذةً من داخل لغتنا على ما هو خارجها، فلا تقول شيئاً عنه، ولكنها تشير إليه.

يمكن النظر إلى ادعاءات الحقيقة التي تلزم من منظور الاتساق Coherence Theory of Truth. فلا يكون الادعاء صادقاً إلا إذا كان متسقاً مع باقي الادعاءات التي تشكل وجهة النظر هذه. فالحقيقة هنا لا تحيل إلى توافق مع واقعة خارجية، إنما إلى اتساق متحقق داخل وجهة النظر نفسها. لهذا لا يمكن أن يفيدنا مفهوم الحقيقة، من حيث هو توافق، في مقابلة وجهات نظر مختلفة، ما دما لا نملك معياراً خارجياً نحكم في ما بينها على أساسه (تحقق تجريبي مع الوقائع).

هل العالم مادي؟ بالتأكيد لا يمكننا الحديث عن العالم بالإطلاق، ولا يمكن أن نعيّن شيئاً باسم «مادي»، إن ادعاء أن العالم مادي لا يقدم صورة لواقعة، إنما وجهة نظر، تصور ميتافيزيقي لما هو عليه العالم لا يمكن الحكم على حقيقته بفهم الحقيقة بوصفها توافقاً مع العالم. هذا الموقف وجهة نظر، وعلينا أن ننظر إلى باقي الادعاءات التي يقدمها انطلاقاً من اتساقها مع هذا الادعاء التأسيسي، لكن الاتساق لا يمكنه أن يقطع بصحة هذا التصور الميتافيزيقي مقابل تصور آخر مثالي. ولما كان الاختيار بين هذه الأنساق الميتافيزيقية، لا يمكن أن يكون مستنداً إلى معيار الحقيقة من حيث هو توافق (ما دام لا يخبر عن وقائع يمكن التحقق منها)، فإن الاختيار يقوم على قرار نأخذه. ربما يُبرر القرار بالإحالة إلى العديد من الأسباب، وقد يكون منها ما نعتبره معضلة أقل صعوبة من الأخرى، لكنه يبقى قراراً يحيل إلى لحظة متعالية يتعذر تبريرها، ما دام موضوعها في النهاية يدخل في نطاق ما يمكن أن يُشار إليه فقط.

8. في عمله اللاحق بحوث فلسفية<sup>(49)</sup>، تخلى فتغنشتاين عن تصوره للغة بوصفها صورة للعالم، حيث تنحصر علاقة اللغة بالعالم في الوصف كما يظهر في الرسالة. فالجمل ذات المعنى لا تنحصر في الصور المنطقية للوقائع فقط، وفي هذا السياق تُذكر الحكاية التي جمعتها مع صديقه الاقتصادي الإيطالي بيرو سيرافا، حين طرح الأخير على فتغنشتاين سؤالاً حول الصورة المنطقية لإشارة شائعة في إيطاليا تُستخدم على سبيل الإهانة، حين يحك المرء أسفله بظواهر أصابع يديه<sup>(50)</sup>.

تحول فتغنشتاين إلى تصور آخر للغة باعتبارها أداة، ويتحدد المعنى فيها عبر الاستعمال الذي تحكمه قواعد تنظمه في ما يسميه «ألعاباً لغوية». وبهذا انتقل فتغنشتاين من أفق اللغة المثالية التي حكمت الرسالة إلى اللغة العادية التي يندرج فيها عمله بحوث فلسفية.

رغم التباين في تصور اللغة بين العاملين، يبقى هناك رابط يصل بينهما. يندرج العملاقان في المنعرج اللغوي الذي ينطلق من ضرورة فحص اللغة وكيفية عملها لفحص المشاكل الفلسفية، ومن ثم يساهم

(49) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 [1953]).

(50) Eilenberger, pp. 393–394.

العملان في تصور علاجي للفلسفة؛ إذ تقدم الفلسفة إشكاليات زائفة بسبب سوء استخدام اللغة، سواء أن تقول ما لا يمكن قوله - كما في الرسالة - أو لاستخدامها على غير قواعد الاستخدام التي تنظمها. فعوضاً عن التصوير شرطاً لما يمكن قوله، ننتقل إلى اللعبة اللغوية والقواعد التي تنظمها. هنا، يمكن أن نجد لعبة لغوية علمية، وأخرى دينية، وثالثة قانونية، وهلم جرأً. لكل لعبة قواعد تنظمها؛ قواعد تضبط استخدامنا للكلمات واستعمالاتها. لنأخذ مثلاً مفهوم «الطبيعة»، يمكننا الحديث عنه في لعبة لغوية علمية مثل البيولوجيا، ونجده أيضاً في لعبة لغوية أخرى مثل القانون مع مفهوم الحق الطبيعي، وفي لعبة ثالثة هي اللغة اليومية. ينشأ سوء الفهم بإهدار سياق الألعاب اللغوية التي تحدد لنا معنى «الطبيعة» انطلاقاً من كيفية استخدامها؛ وذلك حين ندعي أن مفهوم الطبيعة له معنى واحد علينا أن نجده في كل الألعاب اللغوية المختلفة. وبهذا نقل المفهوم المستخدم في اللغة اليومية إلى البيولوجيا، والذي نراه في القانون إلى البيولوجيا، وهكذا تنشأ المشاكل الزائفة عن سوء استخدامنا للغة. فمثلما رأينا في النقاش السابق حول المشاكل المزيفة التي تنشأ مع التعامل مع العبارات الأخلاقية بوصفها «صوراً»، يمكن هنا أيضاً أن نشهد أمراً مماثلاً عند التعامل مع مفهوم أخلاقي ومعيارى، مثل الحق الطبيعي، انطلاقاً من مفهوم الطبيعة كما يفهمه البيولوجي.

ولمّا كانت هناك حدود لما يمكن أن نقوله في الرسالة، وهي حدود اللغة، كان ثمة حدود لما يمكن قوله أيضاً في بحوث فلسفية، وهي حدود اللعبة اللغوية. لنفكر مثلاً باللعبة اللغوية العلمية، هنا نستخدم اللغة لتقديم وصف للعالم، وصف يستند إلى القوانين السببية. تبدأ مشكلة عند طرح سؤال مثل: لماذا على اللغة العلمية أن تتوافق مع العالم الذي تصفه؟ وهو سؤال حول أصل القواعد الناظمة للعبة نفسها وتبريرها. لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال من داخل اللعبة نفسها، وحتى محاولة صياغته بلغة علمية - استناداً إلى علم النفس التطوري والعلوم الإدراكية - لن تحل القضية؛ لأن هذه العلوم تفترض التوافق بين معجمها وموضوعها الذي هو القدرات الإدراكية، فالمطابقة بين اللغة الواصفة والموضوع (حتى لو كان هذا الموضوع وعينا) هو من الشروط الخارجية التي تجعل اللعبة أصلاً ممكنة. وهو ما ينطبق أيضاً على مسألة السببية بوصفها شكل القانون الطبيعي، وليست موضوعاً للعلم لجهة البرهان أو الاكتشاف. فتوجه اللغة إلى العالم أو «السببية» هي شروط (قواعد) اللعبة اللغوية العلمية، وليست موضوعاً لها. وفي اللحظة التي نجعل منها موضوعاً للعبة نفسها، نقع في برهان دائري، ونختلق مشكلة مزيفة. وبالعودة إلى الرسالة، فإن هذا مما يمكن أن نشير إليه، ولكن لا نقوله، لا نقوله في هذه اللعبة.

تشكل المقاربة العلاجية ومركزية اللغة والحاجة الملحة والدائمة إلى فحصها، شرطاً لتفادي المشاكل المزيفة، ومعها رسم الحدود بين ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، بين ما يمكن قوله بمعنى وما ليس إلا نتاج سوء استخدام اللغة الرابط المستمر بين الرسالة وبحوث فلسفية، رغم التباين في التصور المقدم حول طبيعة اللغة. وهنا يمكن الدفاع عن مقارنة استمرارية بين العمليين، باعتبار أن الرسالة تصور لنا العلاقة بين العالم واللغة في إطار لعبة لغوية يحكمها مفهوم الحقيقة من حيث هو توافق كفكرة ناظمة، في حين تقدم لنا البحوث تصوراً أوسع حول الألعاب اللغوية والقواعد التي تنظمها، والتي يجب أن تدرج في النهاية في تصور اتساقى. ففي كل الألعاب، لا يمكن أن نفكر على نحو

غير منطقي. وفي النهاية، نحن نتحدث ونستخدم اللغة انطلاقاً من مواقع متباينة؛ نستخدمها لحاجات مختلفة، أن نخبر عن الأشياء، ولكن أيضاً أن نفعل بها أشياء، نستخدمها على نحو وصفي وكذلك معياري. تنتظم هذه المواقع المختلفة في قواعد متباينة وتصورات مختلفة للحقيقة، تصورات ليست متناقضة، إنما ببساطة تصورات مختلفة تستجيب لأنماط مختلفة من الكلام. وهذا ما يفتح ساحة للممايزة بين مفهومي الحقيقة والمعنى اللذين ظهرا على نحو وثيق الصلة، بل حتى تبادلي في الرسالة. ومن جهة أخرى يوسع معنى الحقيقة ولا يقصره على تصور توافقي أو اتساق، فالحقيقة باعتبارها فكرة ناظمة تؤدي أدواراً مختلفة في أنماط كلام مختلفة.

يمكن النظر إلى الرسالة كأنها تقدم لنا الإطار المثالي للعبة اللغوية العلمية، حيث تكون اللغة وصفاً للعالم. ومن جهة أخرى ترسم لنا حدود ما يمكن أن نقوله، حدود هذه اللغة وما يمكنها قوله، حدود ما يمكن أن نشير إليها. العلم يجيب فعلاً عن جميع الأسئلة التي يمكن الإجابة عنها، لكن ليست جميع الأسئلة يمكن الإجابة عنها، وتلك التي نعجز عن الإجابة عنها هي الأسئلة الأكثر إلحاحاً ومركزية، لكن - لتذكر - يمكن أن نشير إليها؛ إذ إن الإجابة عنها، كما نجيب عن غيرها، تخلق مشاكل مزيفة. إن الكلام حول هذه الأسئلة يستدعي نمطاً آخر للكلام لا يقوم على الحقيقة من حيث هي توافقي، إنما على الإشارة والحقيقة من حيث هي اتساق، نمط يتأسس على إدراكنا عدم وجود أساس نهائي نحتكم إليه فلا نتظر إجابة يستحيل تقديمها.

وبهذا تبقى الوصية الأهم والباقية: ما لا يمكننا الكلام عليه، يجب أن نصمت عنه<sup>(51)</sup>.

## References

## المراجع

### العربية

- إسلام، عزمي. لدفيج فيتجنشتين. القاهرة: دار المعارف، 1967.
- بوبر، كارل. منطق الكشف العلمي. ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي. بيروت: دار النهضة العربية، 1986.
- رضا، علي (مترجم). «لودفيج فيتجنشتاين - موسوعة ستانفورد للفلسفة». موقع حكمة. 2018/6/24. في: <https://bit.ly/3uuSrEo>
- كون، توماس. بنية الثورات العلمية. ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة 168. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992.
- منتصر، عبد الحليم. أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.

(51) Wittgenstein, *Tractatus*, § 7.

## الأجنبية

- Eilenberger, Wolfram. *Zeit der Zauberer*. Stuttgart: Klett–Cotta, 2019.
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: Verso, 2010 [1975].
- Frege, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. no. 100 (1892). at: <https://bit.ly/3ue1Ccm>
- Jackson, Frank. "Epiphenomenal Qualia." *The Philosophical Quarterly*. vol. 32, no. 127 (April 1982).
- McDowell, John. *Geist und Welt*. Thomas Blume, Holm Bräuer & Georgy Klass (trans). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.
- Putnam, Hilary. *Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Quine, Willard van Orman. *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Stenius, Erik. *Wittgensteins Traktat*. Wilhelm Bader (trans). Frankfurt am Main: Surkamp, 1969.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1984 [1953].
- \_\_\_\_\_. *Tractatus Logico–Philosophicus*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1984 [1921]



حياة الماجري

# مأسسة التعليم في تونس في القرن التاسع عشر

يهتم بدراسة مأسسة التعليم في البلاد التونسية في القرن التاسع عشر في بعديها التاريخي والأنثروبولوجي. ويبرز خصوصية هذه التجربة مقارنة بغيرها من التجارب. كما يخوض البحث غمار جولة استقصائية لرصد مختلف التمثلات الأكاديمية وغير الأكاديمية التي نسجت حول مأسسة التعليم في البلاد التونسية واستعمالاتها؛ إذ نحتت هذه التمثلات صور ثابتة ومسلمة بعيدة كل البعد من الواقع التاريخي. وركز الكتاب على رصد التغيرات الذهنية والثقافية. وهو يُلجّ على ضرورة إعادة النظر في تاريخ التعليم الذي يشكو العديد من النقائص التي تستحيل معالجتها معالجة سليمة ما لم نسلط عليه قراءة متفحصة.

سومر المير محمود | Somar Almir Mahmoud \*

## التفكير مع فتغنشتاين ضد فتغنشتاين. آپل وهابرماس: الكونية من داخل اليومية

Thinking with Wittgenstein against Wittgenstein.

Apel and Habermas: Universalism through the Everyday

ملخص: تسلط هذه الدراسة الضوء على كيفية استيعاب أفكار لودفيغ فتغنشتاين لدى كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس اللذين يتمسكان بعقلانية كونية، تتجاوز حدود اللعبة اللغوية الفتغنشتاينية، وتقوم على أساسها في آن معاً. ينهل الفيلسوفان من أفكار فتغنشتاين كثيراً في نقده لنماذج التفكير الفلسفي التراثية، لمفهومي «النظر» و«الذات»، واللذين تركزا تدريباً في محطات كبرى في تاريخ الفلسفة. يحاول فتغنشتاين الشاب التعامل مع مشكلات هذه النماذج قبل أن يتخلى عنها جذرياً لصالح البعد التداولي العملي، متجسداً في «ألعاب اللغة». ويشاطر الفيلسوفان الألمانيان فتغنشتاين هذه الانعطافة البراغماتية، غير أنهما يريان فيها طريقاً جديداً نحو تأسيس لعقلانية كونية، وذلك على عكس ما قصد إليه فتغنشتاين وأغلب تلامذته وقراءه. كلمات مفتاحية: النظر، الذاتية، البينذاتية، البراغماتية، اللعبة اللغوية، الأنا-وحديّة، التواصل، العقلانية.

**Abstract:** This article sheds light on the ways in which Karl–Otto Apel and Jürgen Habermas not only appropriated Wittgenstein’s philosophy of language, but also transcended it. The two philosophers drew extensively on Wittgenstein’s criticism of traditional philosophical models, particularly of the concepts of ‘theoria’ and ‘subjectivity’, which were gradually established in pivotal stages in the history of philosophy. Wittgenstein initially engaged with the problems that these models gave rise to, before abandoning these models for a concept based on pragmatics, as in his theory of ‘language games’. While the two philosophers shared Wittgenstein’s pragmatic turn, they however viewed it as a way to establish a universal rationalism, a reading that is contrary to what Wittgenstein, as well as the majority of his students and readers intended.

**Keywords:** Theoria, Subjectivity, Intersubjectivity, Pragmatics, Language Game, Solipsism, Communication, Rationality.

\* باحث و مترجم في الفلسفة الألمانية، جامعة برلين الحرة.

Researcher and Translator of German Philosophy, Freie Universität Berlin.

Email: somermir@gmail.com

## مقدمة

نشر كارل أوتو آبل Karl-Otto Apel (1922-2017)، في بداية السبعينيات من القرن المنصرم، عمله الرئيس تحت عنوان *تحول الفلسفة*<sup>(1)</sup>، في جزأين جمع فيهما مقالات سبق أن رأت النور في فصليات فلسفية، ومحاضرات كان ألقاها في مؤتمرات فلسفية منذ بداية الستينيات. وكما يشي العنوان، فإن مدعاة جمع هذه المقالات الفلسفية في هذا الكتاب، هي أنها ترصد التحول الجذري الذي تشهده الفلسفة منذ بدايات القرن العشرين، أي المنعطف البراغماتي في فرعيه: اللغوي - التحليلي، والفينومينولوجي - الهرمنيوطيقي.

للكتاب قيمة تاريخية كبرى، من حيث اقتفاؤه إرهاصات هذه الانعطافات وتتبعه مساراتها اللاحقة. غير أن آبل يؤطر جهوده التاريخية بمرام نقدية، تتخذ في النصوص المبكرة شكل تحفظات وأسئلة وتشككات؛ لتتضح وتتلور في النصوص اللاحقة، حتى تستقل في نزعة فلسفية.

ينتهي الجزء الثاني من الكتاب بنص طويل عنوانه «قبليّة جماعة التواصل وأسس الأخلاق»، وهو يُحتسب أول صياغة ناضجة ومتكاملة للمذهب الفلسفي الذي سيُعرف لاحقاً بـ «فلسفة الخطاب» Diskursphilosophie<sup>(2)</sup>، أي مذهب العقلانية التواصلية الكونية الذي سينال حظّه من النقاش العالمي، ليس باسم آبل بالدرجة الأولى، بل باسم زميله الجامعي وشريكه الفلسفي ولاحقاً خصمه داخل إطار النظرية، يورغن هابرماس Jürgen Habermas.

في هذا النص، يأتي كارل أوتو آبل على ذكر لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) مرتين؛ الأولى تتعلق بعالم أفكاره المبكرة كما يعرضه مؤلّفه رسالة منطقية - فلسفية *Tractatus logico-philosophicus*، والثانية بخصوص أطروحته المتأخّرة والصادرة بعد موته في كتاب *بحوث فلسفية Philosophische Untersuchungen*.

في الموضوع الأول، يُذكر فتغنشتاين المُبكر باعتباره أحد «الآباء الروحيين» للوضعانية الجديدة، ممن يتمتّل في فلسفتهم أفضل تمثّل «النظام التكاملي» للفلسفة الغربية المعاصرة. والتكامل لدى آبل يقوم بين معسكر الوجودانية: سورين كيركغارد Søren Kierkegaard (1813-1855)، وجان بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980)، وكارل تيودور ياسبرز Karl Theodor Jaspers (1883-1969) من جهة، ومعسكر فلسفة اللغة التحليلية في مرحلتها الأولى والوضعانية المنطقية Logical Positivism: بيرتراند راسل Bertrand Russell (1872-1970)، وفتغنشتاين، وحلقة فيينا Wiener Kreis من جهة

(1) Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Band II (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

(2) تُعرّب لفظة Diskurs أحياناً، عندما يتعلّق الأمر بهابرماس وآبل وآخرين في السياق الألماني، بـ «النقاش»، في تمييز معناها مما يُقصد بها في السياق الفرنسي، تحديداً لدى ميشال فوكو. هكذا يعلل حسن مصدق خياره لترجمة Diskursethik بـ «أخلاق النقاش»، ينظر: حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 14. غير أنّ مصدق يناقش لاحقاً معنى لفظة «الخطاب» في العربية؛ ليبيّن أنّ الالتباس الموجود في الكلمة اللاتينية الأصل، موجود ذاته في كلمة «خطاب» العربية، لا سيما في ما ينقله عن ابن سينا. وأرى في ذلك سبباً كافياً لترجمة Diskurs في معناها الإيجابي والمثالي بـ «الخطاب».

أخرى. ذلك أنّ التناقض المعروف بينهما ينقلب في نظره ضرباً من «توزيع العمل»، لا سيّما إذا ما تنبّهنا إلى المبدأ الإبيستيمولوجي الذي يتبنّاه كلاهما. ومفاده أنّ المعرفة الوحيدة «العاقلة والملزّمة» للإنسان هي تلك التي تنتجها العلوم الطبيعية فحسب، أي تلك التي تسعى إلى تمثيل وقائع العالم الفيزيائي حصراً، في حين أنّ كلّ معالجة لأسئلة الحياة الأخلاقية تفتقد إمكانية أن تفرض مقولاتها على الإنسان معرفياً، وتظلّ، نتيجة ذلك، رهينة الذاتية وقراراتها العسفية. ما يسري أو يصلح من معارفنا لا تعدو حدوده العالم الطبيعي، وهي تكتسب سريانها وصلاحتها من تمثيلها للطبيعة حصراً، أي من «موضوعيتها». وحدها الموضوعية - أي صلة معارفنا «التمثيلية» بالعالم الموضوعي - هي ما يضفي على المعرفة الإنسانية شرعيةً عامّةً، وتسوّغها أمام كل عاقل، بينما تنحسر في هذا المشهد أسئلة الحياة العملية (الأخلاق) في الإطار الذاتي - الوجودي. فمع انهيار المثالية الألمانية الألمانية German Idealism، بات، تدريجياً، من غير الممكن افتراض ذاتية متعالية تختزن معياراً أخلاقياً للخير، وتُلزم كل وجود إنساني متعين به<sup>(3)</sup>. لم يجد فتغنشتاين الشابّ عن نظام توزيع العمل هذا قيد أنملة؛ فهو لم يسع إلى تحديد شروط ما «يمكن قوله» فحسب، إنما إلى تحديد ما يجب «الصمتُ عنه» في اللغة المحضّة المثالية، بحيث يتمُّ إيداعه الذات الصوفية.

في رسالة موجّهة إلى ناشره عام 1919، يحدّد فتغنشتاين معنى الرسالة على النحو التالي: «معنى الكتاب أخلاقيٌّ. أردت مرة أن أكتب في المقدمة أنّ عملي يتكون من جزأين: جزء بات يتوافر الآن بين يدي القارئ، وجزء آخر فيه كل ما لم أكتبه. هذا الجزء الثاني تحديداً هو المهم. فالحقّ أنّ كتابي يقوم برسم حدود الإيطريقي من الداخل على نحو ما. كلّّي ثقة بأنّ هذه الحدود لا تُرسم بصرامة إلا على هذا النحو. باختصار، أعتقد أنني في كتابي هذا قد قمت بتثبيت كل ما بات كثير من اليوم يتحدلقون بشأنه، وذلك بأنّي صمّمتُ عنه»<sup>(4)</sup>.

مرة أخرى يرد في نص آبل هذا ذكر فتغنشتاين، لكن بحلّته المتأخّرة هذه المرة، ولأجل وظيفة أخرى في سياق المحاجّة. فأبل يريد أن يخرق المعادلة المذكورة آنفاً، وأن يردّ الاعتبار الفلسفي لقضايا أخلاقية لا تنطق صوّراً عن وقائع موضوعية، بل معايير تحضّ على أفعال اجتماعية. ولضمان تسويق عقلائي لهذه القضايا المعيارية المنشودة، لا بدّ، في خطوة أولى، من البحث عن نمط آخر من الصلاحية، غير الموضوعية وغير الذاتية، أي البحث عن سريان، ليس على الذات المفردة من داخلها (مثلاً الواقعة النفسية: أتألم)، ولا على الذوات من خارجها (مثلاً الواقعة الفيزيقية: السماء تمطر)، بل بين الذوات ومن بينها. يجوز القول: إنّ منجز المنعطف البراغماتي (بزعامه هايدغر وفتغنشتاين المتأخّر،

(3) لتتبع هذا التطور الحاسم في القرن التاسع عشر، ينظر: كارل لوفيت، من هيجل إلى نيتشه، ترجمة ميشيل كيلو (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1988)؛ كذلك كتاب شنيدلباخ الذي يعرض التطورات التي شهدتها مختلف المعسكرات الفلسفية وصولاً إلى المشهد الذي ينطلق منه آبل:

Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*. Trans. by Eric Matthews. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [1984]).

(4) مقتبس عن: Apel, p. 369.

كلُّ وفق منهجه الفلسفي<sup>(5)</sup>، لا يقتصر على تثنين هذه «البيندائية» فحسب، بل يعدوه إلى ترتيب جديد للعلاقة بين المستويات الثلاثة، واعتبار الصلاحية البيندائية، أي تعارف الأنا والآخر على معنى ما، شرطاً مُسبقاً لإمكان الصلاحيّين الآخرين (لا سيما بدحض الأنا-وحدية). لا يتردد آبل في تبني هذا التوجه التداولي الذي يرهن، في حصيلة الأمر، كل معنى بالعلاقة البيندائية المتمثلة بالحياة المعيشة ولغة التعامل والتفاهم اليومية، وهو يُنزلها منزلة الشرط شبه المتعالي (شبه الترنسندنالي). لكن آبل، على عكس مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976)، وفتغنشتاين، وتيارات عريضة سارت على هديهما، يعارض أن تكون المرجعية المعرفية الأخيرة هي السياق التداولي التاريخي الذي يُلفي الإنسان نفسه فيه، سواء قورب هذا السياق فينومينولوجياً باعتباره عالمًا معيشًا، أو تحليليًا باعتباره لعبة لغوية. وهو يقول في هذا الصدد: «يبدو لي أن هذه الفرضية الهرمنيوطيقية - الترنسندنالية لا تزال صالحة حتى يومنا هذا، إذا ما تدبرناها بشكل مناسب. غير أن هذا يستلزم ألا تُختزل الأسبقية الترنسندنالية للغة التعامل اليومية وللتفاهم اختزالاً أنطولوجياً - أو بمعنى تاريخ الكينونة - بـ 'حدث' ما، أو اختزالاً شبه سلوكاني بالألعاب اللغوية بوصفها وقائع. لا يكون التفاهم في لغة التعامل اليومي شرطاً مُسبقاً لا يسبقه شرط، إلا على اعتبار أنه وحده الأرضية التي يمكن أن يتحقق عليها مثال التفاهم المعياري الذي يغدو، بناء على ذلك، أهلاً لأن يُنشد»<sup>(6)</sup>. إذاً، عن تقويض الميتافيزيقا الغربية القائم في صلب المنعطف البراغماتي، لا يلزم بالضرورة الارتضاء بالتقاليد (هانز جيورج غادامر Hans Georg Gadamer) أو بشكل الحياة القائم (فتغنشتاين) على اعتباره أفقاً مرجعياً، بل يتعيّن النظر إلى ما يؤفّره شكل الحياة هذا، على ما يرى آبل، من شروط لتأسيس فلسفي وبعده - ميتافيزيقي لعقلانية تواصلية تشكل أفقاً كونياً يسترشد فيه الإنسان.

ما أسلفناه يصلح، رغم ما يشوبه من ابتسار، لأن يكون عرضاً عاماً لاستراتيجية التفلسف لدى كارل أوتو آبل، وصورة عن منهجية قراءته لفتغنشتاين، والتي لم يحد عنها الأول في عشرات النصوص التي تتناول الثاني؛ تجاوز فتغنشتاين المبكر مع فتغنشتاين المتأخر، ومن ثمّ «زجّ» الأخير في تأسيس عقلانية كونية تنظم علاقة الإنسان بذاته وبالآخر وبالطبيعة. ولا مبالغة في القول إن استراتيجيات المحاجة وطريقة قراءة فتغنشتاين، نجدهما كذلك عند هابرماس الأغزر إنتاجاً والأذيع صيئاً. وكان الأخير رصد بدوره، في تعليق له على صدور المجلد الثاني من سلسلة الأعمال الفلسفية لفتغنشتاين عام 1965، قراءة واسعة ومستحسنة لفتغنشتاين المتأخر في الأوساط الفلسفية الألمانية المحافظة، عقب نشر بحوث فلسفية في المجلد الأول عام 1960. يكمن سرّ «موضة» فتغنشتاين في ألمانيا الستينيات، عقب سقوط النازية، في اتّباعه برودة التحليل اللغوي الإنكليزية؛ للوصول إلى نتائج لاعقلانية راديكالية ألمانية،

(5) لعل آبل كان من أوائل الذين تنهوا إلى التماثلات الواسعة بين أطروحات هايدغر وفتغنشتاين، بالرغم من التنافر التقليدي بين المنهجين الفينومينولوجي واللغوي. توجد مقالاته المطولة عن تقارب الهرمنيوطيقا مع التحليل اللغوي في الجزء الأول من تحوّل الفلسفة:

Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Band I (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), pp. 223-377.

(6) Apel, *Transformation II*, p. 389 f.

بعون فتغنشتاين. يقول هابرماس: «نحن راديكاليون ومُطمئنون»، فبه نعوذ من شبهة تسويغ الفاشيات، ونلبثُ في عالم شروطها الروحية في آن. فالفيونمينولوجيون سرَّهم شغفُهُ بـ «الوصف المحض» لما يتبدى من ذاته، والهرمينوطيقون آزرهم تخليبه عن «قطعية اللغة المصطنعة» لصالح «وضوح التقاليد اللغوية المألوفة بينذاتياً». أما طريقة تحليله اللغوي، فقد أتاحت لجيل من الباحثين التاريخيين الاكتفاء بموقف جمالي من النصوص التاريخية، على نحو ما كان عهد عن التاريخانية. «وهكذا يؤكد فتغنشتاين العائد إلى الوسط الألماني ما كتنا دائماً نعرفه ونمارسه. هنا له أن يوغل في المحافظة أكثر مما هو عليه في واقع الأمر»<sup>(7)</sup>.

في المقابل، يشكو هابرماس صممَ هذا الوسط عن أصوات نقدية مثل هيربرت ماكروزه في Herbert Marcuse (1898-1979)، وإرنست غيلنر Ernest Gellner (1925-1995)؛ فهذه الأصوات «تصرُّ بحق على أن الممارسة العلمية من جهة، والتفكير النقدي الفلسفي من جهة أخرى، يقويان - كل بطريقته - على تجاوز حدود الألعاب اللغوية المعيشة التي يتجدران فيها. إما أن يكون الأمر كذلك، أو أن نخسر حقنا في العقل»<sup>(8)</sup>.

إذًا، من غير الوارد لآبل ولهابرماس - في سياق نقدهما لفتغنشتاين - رفض مفهوم اللعبة اللغوية التي يتمحور حولها إلى حد بعيد المنعطف البراغماتي، ولا مُعاندة «الثورة الكوبرنيكانية» Copernican Revolution كما وصفها أحد تلامذة فتغنشتاين<sup>(9)</sup>. بيد أن الخلاف بينهما من جهة، وبين فتغنشتاين وتلامذته من جهة أخرى، يدور حول طريقة سَوق هذا النموذج اللغوي وتأول معانيه بالنظر إلى أسئلة الفلسفة الكبرى، فإما أن تكون ألعاب اللغة المرجع الأساس والأخير لتكوُّن المعنى في الحياة الإنسانية من دونما نقد وعقل - وهو مغزى تحذير هابرماس - وإما أن تكون هذه الألعاب ذاتها تخبيء في طياتها اعتبارات عقلانية وأخلاقية عامة، غير مشوبة بعناصر ميتافيزيقية.

في عشرات السجلات الفلسفية، لا ينفكُ الاثنان يستحضران فتغنشتاين ليستلهما تأسيسه التداولي للغة ضد كل بقايا فلسفة الوعي من جهة، وليستخرجا، من جهة أخرى، من نموذج اللعبة اللغوية، عكس مقاصد صاحبها وقراءات المحافظين التي نبه إليها هابرماس. على أن فهم المقاربة النقدية التي يجريها فلاسفة الخطاب، ودعاة العقلانية التواصلية لأفكار فتغنشتاين المتأخرة، يستلزم أولاً إجلاء التقارب معه وتثبيت الظروف التي يشاطرونه إياها، والتي تتركز حول الارتداد عن مفهوم النظر والركون إلى

(7) Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile: Wozu noch Philosophie?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984), p. 221.

(8) Ibid., p. 222 f.

على غرار هابرماس، يذكر طلال أسد Talal Asad غيلنر في مساهمته في هذا العدد من دورية تبين، غير أنه يسوقه - على عكس هابرماس الذي يعتبره قارئاً نقدياً لفتغنشتاين - مثلاً على إساءة قراءة فتغنشتاين. وبعيداً عن خصوصية التيارات المحافظة الألمانية، أي شبهة تناغمها مع الفاشية، يبدو لي أن قراءة أسد المصادقة على فتغنشتاين يمكن وضعها في صدارة قائمة القراءات المحافظة وفق معايير هابرماس.

(9) Peter Frederick Strawson, "Philosophical Investigations. By Ludwig Wittgenstein," *Mind*, vol. 63, no. 249 (January 1954), p. 99.

العمل Pragma في تأسيس ظاهرة المعرفة الإنسانية. ويقتضي هذا، بدوره، العودة إلى تاريخ الفلسفة الأبعد لتبيين منطلقات التراث النظرائي الذي ينقلب عليه فتغنشتاين، ومعه آبل وهابرماس.

عبر إضاءة خاطفة على محطاتها المفصلية، تحاول هذه الدراسة سرد «القصة» المتضمنة في مصطلح «المنعطف البراغماتي»<sup>(10)</sup>، والتي ما فتئ هابرماس وآبل يحكيانها بطرق متنوعة<sup>(11)</sup>. إنها قصة تعاقب نموذجين مُرشدين، اعتمدهما التفكير الفلسفي في تاريخه، براديجمين نظرائيين؛ أولهما براديجم الكينونة الإغريقي (المبحث الأول)، يتداخل معه - عبر أوغستينوس Augustine (354م-430م) في العصر الوسيط - ثم يُبدل به براديجم الوعي الذاتي في العصر الحديث المبكر (المبحث الثاني). تشهد بداية القرن العشرين تصدعات عميقة في هذا البراديجم الثاني، تستتبع محاولات ترميم حيثية (إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938) - فتغنشتاين المُبكر (المبحث الثالث)، قبل أن يحل محله براديجم العالم المعيش واللغة اليومية.

ولأن فتغنشتاين انخرط في المسعين، الترميم ومن ثم التقويض، سنقف على أفكاره مطولاً من أجل فهم الخلفية النسقية لاستبدال العمل بالنظر. عبر مماهة العالم باللغة بدلاً من الوعي، أراد فتغنشتاين في مرحلته الفلسفية الأولى إنقاذ براديجم الأنا العارفة نظرائياً من محاولات تذيب معرفتها (المبحث الرابع)، غير أن مشكلات نظرية عدة تبقى معلقة (المبحث الخامس) وتدفع إلى تقويض البراديجم بأكمله وإبدال براديجم عملاني به يُقيم الأنطولوجيا بأكملها على الحياة العملية (المبحث السادس).

ورغم الاتفاق الواسع على هذه السردية في خطوطها العريضة، فإن خلافاً يدور إزاء كتابة نهايتها: أكان المنعطف البراغماتي بمنزلة مصرع للفلسفة بمطامحها التقليدية، أم تحرير لها من أغلالها الميتافيزيقية؟ تنتهي هذه الدراسة بعرض خاطف للنهاية التي يتبناها كل من هابرماس وآبل بالصدد من فتغنشتاين: فألعاب اللغة عندهما ليست بديلاً من مقولات كونية كما عند فتغنشتاين، بل شرط وأرضية لها (المبحث السابع).

## أولاً: أفلاطون: «النظر» أساساً للحقيقة

لعل الفلسفة لم تعرف مجازاً أمضى من «الثورة الكوبرنيكانية»، الذي ابتدعه إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) في وصف «التحول في طريقة التفكير»، الذي ينشده هو ذاته. ليس ثمة ما يمنع

(10) راجت هذه التسمية من بعد أن اختارها ريتشارد رورتي عنواناً لكتاب حرره:

Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

ويبدو أنّ أصل التسمية يعود إلى غوستاف بيرغمان Gustav Bergmann.

(11) يمكن تتبع هذا السرد في آخر أعمال هابرماس أيضاً تاريخاً للفلسفة، لا سيما في جزئه الثاني، رغم أنه يتوقف عند تشارلز بيرس:

Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019).

يلتزم تشارلز تايلر Charles Taylor رواية مشابهة: تشارلز تايلر، منابع الذات: تكون الذات الحديثة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014).

وصف فتغنشتاين المتأخر بهذا المجاز، لا سيما أن محاجّاته تحدث تحولاً، أو حتى انقلاباً في أسس التفكير اللغوي - التحليلي<sup>(12)</sup>. غير أن أفضل مفتاح لفهم طبيعة هذا الانقلاب الفلسفي، يكمن في التحفظ على استخدام هذا المجاز إزاء فتغنشتاين المتأخر، ذلك أن الحبكة الكورنيكانية تظلّ، في نهاية المطاف، تركز على دور «المشاهد»<sup>(13)</sup>، وبوظيفة النظر أساساً للمعرفة، في حين أن كورنيكانية فتغنشتاين في آخر عقدين من حياته، تتمثل تحديداً في القطيعة الجذرية مع نموذج التأمل أو «النظر» Theoria العائد إلى أفلاطون، وكذلك مع الذاتية إطاراً إبستمولوجياً انتهج في الفلسفة منذ أن دشّنه أوغسطين، قبل أن يُعمّقه ويعمّمه رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650). لا يُعزى لأوغسطين اكتشاف الذات وتأسيس النزعة الذاتية (الذاتانية) فحسب، بل كذلك المؤالفة والدمج بين الذاتانية والتقليد التأملي الأفلاطوني. ولئن كان النقد الشهير الذي يستهلّ به فتغنشتاين كتابه بحوث فلسفية يقتصر على التصور الأداتيّ للغة (وسيلة تسمية لا غير) لدى أوغسطين، فإن التعرّيج على الخلفية الإبستمولوجية، التي انبنت عليها نظرية أوغسطين اللغوية، سيُجلي جملة مسلمات الميتافيزيقا الغربية منذ بارمنيدس والتي انقلب عليها فتغنشتاين<sup>(14)</sup>.

لا تتضمن القصيدة المأثورة عن بارمنيدس Parmenides (540-480 ق. م)، والتي صبّ فيها مذهبه الفلسفي، أي أفكار تتعلق بنظرية المعرفة، إلا أن شكل القصيدة نفسه هو ما يرسم النموذج الفلسفي الذي سنلّفه لاحقاً - على شكل نظرية هذه المرة - عند أفلاطون Plato (427-347 ق. م). فبارمنيدس يهتدي إلى «طريق الحق» بإيحاء من الآلهة في رؤياه، حيث تُلقنه أنّ «الفكر والوجود واحد ونفس الشيء»، وأن الوجود، مثله مثل الفكر، لا يعرف التناهي، «لا يكون ولا يفسد، لأنه كلّ وحيد التركيب [...] لا يتحرك، ولا نهاية له، وأنه لم يكن، ولن يكون، لأنه الآن كلّ، واحد، متّصل»، لإدراك كل هذا يأتيه أمر الآلهة: «انظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء»<sup>(15)</sup>.

عند أفلاطون، المنسوب إلى المدرسة الإليائية والمُجلّ لبارمنيدس، يظهر كذلك نمط إبستمولوجي مشابه بالتوازي مع أنطولوجيا المثل التي تجوز مقارنتها بـ «الوجود» عند بارمنيدس. لا تتعلّق هذه المقارنة بأفلاطون تلميذ سقراط المجادل البارح والباحث عن الحقيقة داخل الجدال، بل إننا هنا إزاء أفلاطون الأب الروحي للأنطولوجيا الغربية الذي عناه ألفريد نورث وايتهيد

(12) وهو ما وصفه به أحد طلابه:

John Niemeyer Findlay, "Wittgenstein's Philosophical Investigations," *Philosophy*, vol. 30, no. 113 (April 1955), p. 173.

(13) يقول كانط واصفاً فلسفته الترنسندنالية: «والحق أنّ شأن ذلك، شأنُ الفكرة الأولى التي خطرت على بال كورنيقوس الذي لجأ، بعدما عجز عن تفسير حركات الكواكب في الفضاء بافتراض أنّ مجموعة الكواكب بأسرها تدور حول المشاهد، إلى التفكير ما إذا كان من الأنسب أن يجعل المشاهد يدور ليترك بالمقابل النجوم وشأنها». عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 34.

(14) أسند في هذا العرض إلى ديترش بوهرل:

Dietrich Böhler, "Wittgenstein und Augustinus. Transzendental-pragmatische Kritik der Bezeichnungstheorie der Sprache und des methodischen Solipsismus." in: Achim Eschbach & Jürgen Trabant (eds.), *History of Semiotics* (Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1983).

(15) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954)، ص 130-132.

Alfred North Whitehead (1861-1947)، حين قال: «إن أصحَّ وسم عام للفلسفة الغربية، هو أنها سلسلة من حواشٍ على مؤلفات أفلاطون»<sup>(16)</sup>. فالجدل Dialectic الذي عرفناه في الحوارات المبكرة استراتيجيةً خطابيةً حجاجيةً تلتمس التقدم المعرفي عبر تفنيد رأي الخصم في «المناقشة المُخلصة التي تولّد العلم»، هذا الجدل يغدو الآن وسمًا للمنهج الذي «يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول، ولا يستخدم شيئًا حسيًا، بل ينتقل من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ [...] فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس»<sup>(17)</sup>. يشي هذا الانزياح الدلالي لمفهوم الجدل بانزياح دائرة اهتمام أفلاطون بأكملها من البحث عن الحقيقة في إطار «السياق التداولي» إلى الإمساك بها في حيّزها الأنطولوجي: «عالم المُثل». وعالم الحقّ هذا لا يفتح معرفيًا إلا على العلم الحقّ الذي يصله الإنسان بالتدرّج الصاعد في مراحل الجدل الإبيستيمولوجي المسابير لمراتب الوجود. فطلب المعرفة، يكون في البدء على نحو الظن والرأي Doxa في عالم الموجودات الحسية، أي بتخيّل وتوهم هذه الموجودات من جرّاء آثارها في الحواس Eikasia وينتهي في الاعتقاد بشأنها Pistis، ومن ثم تغادر النفس عالم المحسوس إلى عالم المعقول فتتوسل الفكر الاستدلالي القائم على تحصيل النتائج من المقدمات Dianoia، لكنها لا تتجاوز به المعقولات الجزئية كما في الرياضيات. في نهاية هذا السلم، تتخلّى النفس عن وسائل الاستدلال العقلية هذه، وتتجه إلى «الإدراك المباشر أو الحدس»<sup>(18)</sup> للمُثل المجردة عن كل مادة: الخير المحض، والحق المحض، والجمال المحض.

يصف أفلاطون في مواضع كثيرة الجزء العلوي العاقل من النفس بـ «عين النفس» والتي تمارس النظر العقلي Theoria في الماهيات العقلية، غير أنّ النظر لا يُبصر مبتغاه ولا يطرح العلم الحقّ إلا بما فيه من ملكة التعقل المباشر الحدسي Nous-intuition للعالم الحقّ. والحال أنّ افتراض عالم الماهيات المفارق، على نحو ما يفعل أفلاطون، يستتبع بالضرورة افتراض علم مفارق يلائمه ويتيح الولوج إليه. في محاوره «فايدروس» Papyrus، يقول سقراط Socrates (470-399 ق. م): «هناك [في عالم الأفكار] يسكن الموجود بالذات الذي تختصّ به المعرفة الحقيقية، العديم اللون، الذي لا شكل له، ذو الجوهر الذي لا يدرك بالحواس، المرئي والمُدرك بالعقل فقط، هادي الروح وقبطانها»<sup>(19)</sup>. هذا العقل الذي يرى، ويدرك الموجود بذاته، يقصد به أفلاطون ملكة الحدس العقلي Nous التي تُبصر وتتعلّق تلك الماهيات الممتنعة على الحس والاستدلال، تعقلاً مباشراً وفجائياً. ليس على الإنسان، لكي يقع على الحقيقة، أن يتحاور ويتداول مع الآخر، ليس عليه أن ينتظر منه تصديقاً أو تكذيباً. معرفة

(16) Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1979), p. 39.

عن حوارات أفلاطون الباكورة والمتأخرة والفرق المضموني والأسلوبية بينها، ينظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية (بيروت: دار العلم للملايين، 1991)، ص 78-79.

(17) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، ص 84. يشير كرم إلى عدة دلالات اكتسبها مصطلح «الجدل»، منها كذلك «العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة»، وهو ما تغلب تسميته بـ «الحدس العقلي»، Noesis.

(18) فخري، ص 82.

(19) أفلاطون، فيدروس: المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمرّاز، مج 5 (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص 55.

الحق، التي كانت تتولّد جدليًا داخل النقاش بـ «الحجة الفضلى»<sup>(20)</sup>، بات يقوم بها فرد وحيد يصعد درجات الجدل؛ ليصل إلى مرحلة النظر الحدسي الذي لا تشوبه لغة. مزارًا يقف أفلاطون على مسألة اللغة ويؤكد ثانويتها وعدم ضرورتها التكوينية للمعرفة الحقّة. فلبّسان سقراط يقول مثلًا في محاوره «كراتيلوس» Cratylus: «[...] في معركة الأسماء، حيث يؤكّد بعضهم أنها تشبه الحقيقة، وبعضهم يجادل أنها كذلك [...] يجب الالتجاء بمقياس أو معيار آخر والاستعانة به، وهو سيوضح أيًا من الاثنين يكون صحيحًا، بدون استخدام الأسماء. وهذا ينبغي أن يكون مقياسًا يبيّن حقيقة الأشياء. لكن إذا كان حقيقيًا [...] فإنني أفترض حينئذ أن كل الأشياء يمكن معرفتها بدون أسماء»<sup>(21)</sup>. على هذا النحو تغدو اللغة في وظيفة تسمية الأشياء نافلة لا تلزم لمعيار المعرفة الحقيقي، أي للنظر والتعقل الحادس، «المملكة التي يضعها أفلاطون في أصل التقليد الفلسفي الغربي»<sup>(22)</sup>.

في محاورات أفلاطون، قابلية تأويلية تتجاوز المعهود في النصوص الفلسفية الكلاسيكية. تحديدًا على الصعيد الإبيستيمولوجي المتعلّق بكيفية معاينة الكليات والمبادئ العليا المفارقة للمادة مفارقة تامة، لا يزال الخلاف بين مؤرّخي الأفكار ينبض بالحياة، ومنهم من يعتقد أن أفلاطون بريء من تسخير الجدل لمصلحة الحدس. غير أن مما لا مماراة فيه أن الحدسانية كانت على رأس قائمة النزعات الفلسفية الأفلاطونية التي أثّرت وطوّرتها المدارس الفلسفية اللاحقة، لا سيما الأفلاطونية المحدثة Neoplatonism. ومن الأخيرة تحديدًا نهل أوغسطين عناصر حاسمة لفلسفته المسيحية<sup>(23)</sup>، فضلًا عن أن قراءة كُتبت كانت سببًا في هدايته إلى إيمانه المسيحي كما يذكر في الاعترافات<sup>(24)</sup>. فبعون أفلاطون المُحدث تمكّن أوغسطين من أن يضع للعقيدة المسيحية نظامًا فلسفيًا محكمًا، ما أهلها للسيطرة على كامل الخطاب الفلسفي في العصر الوسيط. وفي سياقنا هذا، حسبنا إضاءة التحول الذي شهدته الحدسانية الأفلاطونية حينما حطّت - بعد تحديثها الأفلوطيني - بين يدي أوغسطين المسيحي.

(20) أو «السبب الأفضل»، كما يرد في الترجمة العربية: «فأنا كنت على الدوام واحدًا من تلك الطوائف التي يجب أن تهتدي بالعقل، مهما كان السبب، والذي يبدو لي عند التأمل به مليًا على أنه السبب الأفضل». أفلاطون، كريتون: المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمارز (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص 331-332. أما في الأصل الإغريقي فهي Logos، والذي يُستخدم في المحاورات المبكرة (منها كريتون) بمعنى الحجّة. وهذا أحد الاقتباسات التي يعتمد عليها فلاسفة الخطاب الألمان في تاريخهم لمسيرة أفلاطون الفلسفية، والذي ينعطف تبعًا له الفكر الأفلاطوني من البراغماتية التواصلية إلى الميتافيزيقا الحدسانية، ينظر مثلًا: Karl-Otto Apel, "Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie," in: Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler & Karlheinz Rebel (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik*. 3 Studententexte (2). (Weinheim/Basel: 1980), p. 87.

(21) أفلاطون، كراتيلوس: المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمارز، مج 4 (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص 105.

(22) محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة. أفلاطون - ديكارت - كانط (الدار البيضاء/ بيروت: أفريقيا الشرق، 2001)، ص 22.

(23) عن الجو «الأفلاطوني الأفلوطيني» الذي نشأ فيه أوغسطين في القرن الرابع الميلادي، ينظر مقدمة حسن حنفي لمحاوره المعلم لأوغسطين في: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين - أنسلم - توما الأكويني (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1978 [1967])، ص 5-9.

(24) أوغسطينوس، اعترافات القديس أوغسطينوس (بيروت: دار المشرق، 1991)، ص 132-139.

## ثانياً: أوغسطين: النظر إلى الداخل طريقاً إلى الحقيقة

على هدي نظرية المعرفة الأفلاطونية، يُعرض أوغسطين عن المعارف المستقاة عبر الحواس من الأجسام المادية، لأنها خداعة ومتبدلة، غير أنه يؤمن، ضد شكّ الأكاديميين، بوجود حقائق ثابتة ومتعالية عن الموجودات المادية (القواعد المنطقية، المفاهيم والقوانين الحسابية والهندسية، معايير الخير والجمال)<sup>(25)</sup>.

ولما كانت هذه الحقائق الروحية المقطوعة الصلة بأي مادة تمتنع على مصادر المعرفة الحسية، فلا بد، لمعرفة، من نظر روحي خاص يتيح ما يستحيل على اللمس أو الشم أو البصر. يعهد أوغسطين بهذه المهمة للعقل بوصفه «عين النفس» المحدقة في الحقائق المفارقة. لكن هذا الحدس المباشر بالمعنى الأفلاطوني سيتخذ في القراءة الأفلوطينية، ومن ثم، على نحو أشد، لدى أوغسطين، معنى الإشراق الإلهي. فالحقائق الروحانية الثابتة لن يدركها العقل إلا بسطوع نور رباني ينيها لـ «عين النفس» الناظرة، شأنها شأن الأرض، «لا تُرى ما لم تكن مُنارة»، مع أنها موجودة ومرئية، «الله وحده يجعل الأشياء أهلاً لأن تُدرك»<sup>(26)</sup>؛ لأن العقل البشري متقلب وموقوت، ومن ثم هو عاجز عن استيعاب ما هو مفارق وثابت وأزلي. إذًا، من جرّاء تباين طبيعة العقل البشري وطبيعة موضوعه، لا مندوحة عن «نعمة التجلي الرباني» التي بها تتمكّن من استيعاب ما يفوق قدرات عقولنا، «فالواقع أنّ الحقيقة لا هي أدنى ولا هي مساوية لعقولنا، ولكنها أعلى وأكثر سموًا»<sup>(27)</sup>. والحال أنّ هذا المستوى المفارق للنفس الناطقة وملكتها العقلية هو ما يبيّن عليه أوغسطين برهانه الأساسي على وجود الله في الكتاب الثاني من محاوره «في حرية الإرادة». فالعقل يُقرُّ بحاجته إلى حقيقة تفارقه وتُرشدّه، حقيقة تسمو عليه. والله - تعريفاً - أسمى وأفضل من أنفسنا الناطقة، وهو ما يلزم عنه، منطقيًا، أنّ الله هو الحقيقة ذاتها، أو أنه شيء يسمو عليها وعلى النفس الناطقة، «في كلتا الحالتين، لن يكون بمقدورك أن تنكر أنّ الله موجود»<sup>(28)</sup>.

غير أنّ الله عند أوغسطين، وإن برهن عقلياً على وجوده، ليس الحقيقة في حد ذاتها، التي يمكن تأملها مباشرة، بل النور الذي يسطع كاشفاً إياها، وهو ما يشابه الدور الذي ينسبه أفلاطون إلى مثال الخير بوصفه المبدأ الأخير الناظم والكاشف، والذي لا يعرف إلا بوظيفة نظمه وكشفه حصراً. على أنّ أوغسطين لا يفارق عالم المحسوسات إلى عالم الجواهر المعقولة والعالم الإلهي صعوداً عبر منهج الجدول، كما فعل، من قبل، أفلاطون، بل يختار درباً آخر إليها، درب الشكّ الذي يعبر من خارج الإنسان إلى داخله. ولعلنا هنا إزاء الأصالة الأوغسطينية الأمضى أثراً في تاريخ الفلسفة الغربية، والكامنة في

(25) المرجع نفسه، ص 203 وما بعدها.

(26) أوغسطين، محاوره الذات (بيروت: دار المشرق، 2005)، ص 25.

(27) نقلاً عن فردريك كوبلستون الذي يلخص أبرز سمات الإشراق الأوغسطيني، ينظر: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، مج 2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 92 وما بعدها.

(28) نقلاً عن ماثيوز، ينظر: جاريت ب. ماثيوز، أوغسطين (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 147. وهو يقدم عرضاً عامّاً للبرهان الأوغسطيني، في: المرجع نفسه، ص 144-147.

الاستعاضة عن المجاز الأفلاطوني (الأدنى والأسمى) بمجاز جديد، يقارب تضاد المادي والروحي على أنه بين الخارج والداخل. في كتابه الثالث المقدس، يفرق بصرامة بين إنسان جواني وآخر براني. الأخير جسديّ يشترك في ذلك مع الحيوانات، ويشتمل على الحواس وانطباع صور المحسوسات في ذاكرته، أما الإنسان الجواني فهو النفس والروح<sup>(29)</sup>. كذلك نجده، في كتابه في الدين الحقّ، يحصر الطريق إلى الحقيقة والله بالاستبطان الذاتي؛ إذ يقول: «لا تمضِ إلى الخارج، بل عدْ إلى ذاتك. فدخيلة الإنسان وطن الحقيقة. وما إن تدرك طبيعتك وتقلباتها حتى تتجاوز ذاتك أيضاً. لكن، تذكر أنك عندما تتجاوز ذاتك، فإنك تتجاوز النفس العاقلة. إذًا، فلتسع إلى حيث ينبلج نور العقل. وإلام يخلص المفكر الحاذق غير الحقيقة؟»<sup>(30)</sup>. لم تعد الروح لدى أوغسطين ترنو بعينها، أي بالعقل، إلى عالم آخر أنقى وجوداً من العالم المادي، بل باتت تتفكّر ذاتها، أي باتت ذاتاً، لتخلص إلى حقائق تنظم معارفنا<sup>(31)</sup>، ومن ثمّ لتصل انطلاقةً من هذه الحقائق إلى الله. عن هذا التجديد الأوغسطيني يقول تشارلز تايلر: «لقد نقل أوغسطين بؤرة النظر من ميدان الأشياء المعروفة إلى النشاط المعرفي ذاته، والله موجود في هذا النشاط»<sup>(32)</sup>. ولا تبقى ذاتانية أوغسطين في حدود هذا التفكّر الذاتي، بل تنطوي كذلك على لحظة يقين الكوجيتو الذي يشبه إلى حد بعيد الكوجيتو الديكارتي، وإن كان أوغسطين لم يشيّد عليه نسقه الفلسفي كما فعل ديكارت بعد أزيد من ألف سنة، بل اكتفى بتوظيفه للرد على شكّ الأكاديميين<sup>(33)</sup>.

يرى تايلر أنه «ليس من المبالغة في شيء، إن قلنا: إنّ أوغسطين هو الذي أدخل فكرة جوائية الفعل الانعكاسي [التفكّري] الراديكالي وسلّمه كما لو كان إرثاً لتقليد الفكر الغربي»<sup>(34)</sup>. فبالرغم من أنّ الذاتية الأوغسطينية، باعتبارها سبيلاً لمعرفة الله، لا تخرج عن إطار الميتافيزيقا اللاهوتية، بالرغم من أنّ الذاتية لديه لا تكتفي بنفسها وبملكة العقل فيها، وأن الحقيقة فيها لا تنكشف إلا بإرشاد إلهي - وهو ما يلزم عنه عدم صرامة الموقف الأنا-وحدويّ Solipsism (سحب الاعتراف من العالم، من موجوداته المادية المحسوسة ومن التواضعات الاجتماعية القائمة فيه، والانطواء على الذات للوصول إلى المعرفة اليقينية)، بالرغم من ذلك كله لم تنفكّ الفلسفة الغربية، في محطاتها الكبرى منذ ديكارت على أقل تقدير - أن تكون مواصلةً واطّراداً تدريجياً للنهج الذي رسم معالمه أوغسطين بعد أن تجاوز النهج الأفلاطوني.

مع ديكارت، لم يعد الشكّ المنهجي في العالم الخارجي، ومن ثم اعتزّله وعكوفُ الأنا على ذاتها بغية الإمساك باليقين؛ لم تعد هذه الخطوات عناصرَ متفرقة من جملةٍ أوسع من مساعي معرفة الله، بل

(29) نقلاً عن: تايلر، ص 205.

(30) نقلاً عن: Böhler, p. 349.

(31) كوبلستون، ص 81 وما بعدها.

(32) تايلر، ص 207.

(33) مانيوز، ص 64 وما بعدها.

(34) تايلر، ص 209.

غدت مُدّ ذلك نموذجًا مرشدًا في التفلسف. يبنّي نسق ديكارت الفلسفي بأكمله على قاعدة «اليقين الباطني» هذه، وإن كان البعد اللاهوتي لا يزال حاضرًا لديه، ليس عبر براهينه على وجود الله فحسب، بل أيضًا عبر دور الضامن لصلاحية معارفنا بالعالم. أما كانظ فالمعرفة التي يقصدها ليست تلك التي تهدف إلى إدراك «الأشياء في ذاتها»، بل التي تقارب الطبيعة على نحو علمي، كما فعل ذلك نيوتن على نحو نموذجي.

يسلّم كانظ بتعدّد اكتناه الجواهر، ملتزمًا تقليدَ الارتياب الأنطولوجي الإنكليزي. لكنه يقرن ذلك بالركون إلى الحدوس الحسية والتي يقتضي تحويلها إلى معرفة موضوعية عقلاً محضًا قبليًا، لا بدّ من أن يكون موجودًا ما دامت المعرفة العلمية ذاتها مُمكنة (وهي ممكنة، بدلالة فيزياء نيوتن). في مركز الوعي الترنسندالي، مركز «شروط إمكان المعرفة الموضوعية»، يُجلس كانظ «الوعي الذاتي»، أي الأنا المتيقنة من ذاتها بموجب فعالية التفكير. بهذا المعنى يورد عبارته الشهيرة: «يجب أن يكون من الممكن أن يواكب 'الأنا أفكر' جميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون ثمة شيء، مُتصوّر فيّ لا يمكنه أن يفكر البتّة»<sup>(35)</sup>. على هذا النحو، لا تعود الأنا-وحديّة آلية توصل لليقين الفلسفي فحسب، بل شرطًا «لازمًا وكافيًا» لتأسيس المعرفة الموضوعية - العلمية بالعالم بالمعنى الحديث للكلمة (وهي النزعة التي سيتطرّف فيها فتغنشتاين لاحقًا في الرسالة)، بينما ينحسر السؤال بخصوص الله عند كُنط إلى نطاق وظائف عملية - أخلاقية متعلّقة بالحياة، وليس بالمعرفة.

### ثالثًا: إصلاح البراديجم والانقلاب عليه: هوسرل وهايدغر

حافظ هذا التقليد الفلسفي حتى مطلع القرن العشرين على بريقه الناتج من قدرته على إبطال جميع المعارف السارية فعليًا (بقوة التقليد مثلًا)<sup>(36)</sup>، من دون الاضطرار إلى تبني موقف الشكّ المُعمّم، بل هذا الشكّ ذاته هو ما يُسفر في الإطار الذاتي عن درجة من اليقين، تعجز عن توفيرها تجارب وتقاليد فلسفية أخرى، لا سيما النزعات الطبيعية والموضوعية التي أخذت تزهو بيقين بديل مُتّصل بتكرّس العلوم الطبيعية ونجاحاتها في القرن التاسع عشر. ولذا فإن فيلسوفًا كإدموند هوسرل - الذي ما انفك يُعاند النزعة النفسانية في أعماله المبكرة، وكذلك الإطار الطبيعيّ الصادر عنه<sup>(37)</sup> أو حتى مبدأ الموضوعية «السادجة»، المكوّن لمفهوم العلوم الحديثة<sup>(38)</sup> - كان قد عثر في المنهج الديكارتي المؤوّل فينومينولوجيًا على أنجع الوسائل؛ لإخراج الذاتية من حقول اهتمامات العلوم الطبيعية - التجريبية،

(35) كُنط، ص 100.

(36) من جراء هذه الطاقة النقدية في مواجهة كل معتقد قائم، درجت استعارة الشكّ الديكارتي المنهجي لدى الشروع في تقويض تقاليد فكرية راسية وإنشاء غيرها، وهذا ليس حكرًا على الفلسفة فحسب، وأقرب مثال إلينا هو تبني طه حسين منهج الشكّ الديكارتي في أطروحاته الشهيرة في الشعر الجاهلي، للخلاص من «الأغلال الكثيرة الثقيلة» التي تفرضها «القومية» و«الدين»: طه حسين، في الشعر الجاهلي (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1926)، ص 11 وما بعدها.

(37) مثلًا في: هُسرل، الفلسفة علمًا دقيقًا، ترجمة وتقديم محمود رجب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002). يتضمّن تقديم محمود رجب لمحة عن مجمل موقف هُسرل من النزعة النفسية.

(38) يمكن الاطلاع على نقده المفصّل لموضوعانية العلوم الحديثة في: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندتالية، ترجمة إسماعيل مصدّق (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008).

أي من العالم، وفي جعلها يقيناً شرطاً لكل معرفة موضوعية. في تأملات خمسة كان قد عرضها في إطار محاضرتين باريسيتين من عام 1929، ييدي هوسرل إخلاصاً لجذرية «الثورة الديكارتية»، عبر التعليق الفينومينولوجي (الإبوخية) Epoche لوجود العالم الخارجي (الوجود المنبني على «ظهوره» للوعي)، وهو ما يتيح للمُتفلسف خوض «التجربة الداخلية المتعالية» Transcendent Experience في إطار «الحياة المتعالية» Transcendent Life، أو «الذاتية المتعالية» Transcendent Subjectivity. هنا سيحقق هوسرل، على أكمل وجه، مشروعه في جعل الفلسفة «علمًا دقيقًا»، لا يدانيه الشك؛ «إنه علم يتعارض بصورة جذرية مع العلوم كما فهمناها حتى أيامنا هذه، أي يتعارض مع العلوم الموضوعية [...] الأمر هنا، هو أمر علم 'ذاتي بذاتية مطلقة'، على نحو من الأنحاء، وموضوعه مستقل عن كل ما يمكننا أن نقره، بصدد وجود العالم أو عدم وجوده»<sup>(39)</sup>.

إذًا، تغدو الفلسفة، حينما تعود إلى نفسها ديكارتيًا، علمًا صارمًا يتناول موضوعًا مُطلق الوجود، هو الحياة الترنسندنالية. هذا العلم الواعد بالمعارف المطلقة سيتعين عليه أن يلتزم بمعيار العلوم الحديثة إجمالاً، أي «الإلحاد المنهجي»، فرضية تقف في خلفية كل مقارنة علمية لموضوع ما؛ ومفادها أنّ عملية معرفة العالم يتعين فهمها من دون فرضية الإله. هذا العلم الصارم هو «إيغولوجيا خالصة»، تتضمن موقفًا أنا-وحدياً راديكاليًا هذه المرة، لا تستبقي الأنا بموجبه سوى ذاتها ولا تستعين بغير ذاتها. غير أنّ هوسرل، الذي عرف أنّ ديكارتية ملحدة ستتناسب طردًا مع راديكالية الموقف الأنا-وحدى، استشعر في هذا الأخير مشكلةً إبستمولوجيةً جوهريةً، نشأت عن تبصّر فلسفي لطالما انطلق منه، وهو أن علاقة الذات بالموضوع لا يمكن أن تستقيم من دون ذوات أخرى تعترف كذلك بموضوعية المعرفة بالموضوع. هذا ما جعل هوسرل يعتبر هذه الأنا-وحدية «ليست إلا درجة سفلى من درجات الفلسفة»، يجب، «لأسباب منهجية»<sup>(40)</sup>، الصعود عليها؛ للوصول إلى «فينومينولوجية ما بين الذاتيات المتعالية».

في التأمل الخامس والأخير، يقترح هوسرل فعلياً رؤية حلّ لهذه المشكلة، مفادها أنّ البينذاتية موجودة قبلياً ماهيةً داخل الأنا المتعالية، وذلك إلى جانب أقاليم مختلفة من الحياة الإنسانية يشتقها هوسرل جميعاً من الحياة المتعالية التي تتضمنها بصفحتها «إمكانات خالصة»<sup>(41)</sup>. بناء على ذلك، يمكن القول: إنّ هوسرل أحسّ بإحدى مشكلات فلسفة الـ «أنا أفكر»، والأنا-وحدية اللازمة عنها. غير أنه، في نهاية المطاف، لم يجد نفسه مضطراً إلى التخلّي عنها، بل هو رجحّ مزاياها على مثالها؛ ما دفعه لاستعادة ديكارت على هذا النحو اللصيق، معتقداً أنّ حلّ المشكلة المشار إليها يمكن توليده من داخل البراديغم نفسه، أي من دون أن يقتضي الأمر هدم النسق الفلسفي بأكمله.

وبالرغم من قطيعته الكاملة مع الميتافيزيقا اللاهوتية (الإلحاد المنهجي) وإقصائه لبقايا الميتافيزيقا

(39) آدموند هوسرل، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1958)، ص 69-97.

(40) المرجع نفسه، ص 98.

(41) المرجع نفسه، ص 194-204.

الأنطولوجية، سواء لدى ديكارت (الوجود الممتد) أو كانط (الشيء في ذاته الممتنع عن المعرفة)، فإن هوسرل الذي بات عنده الوجود ظهوراً فحسب ظل مخلصاً لمبدأ الذاتية عموماً الذي سنّه أوغسطين؛ «لا تحاول الخروج من نفسك، بل عُد إليها، فالحقيقة تكمن في أعماقك أيها الإنسان»<sup>(42)</sup>. بهذا الاقتباس الأوغسطيني، يختتم هوسرل تأملاته الديكارتية.

قبل ثلاث سنوات من صدور تأملات هوسرل الديكارتية، كان تلميذه الأشهر، هايدغر، قد نشر رسالة الأستاذية خاصته الكينونة والزمان، في سلسلة يشرف عليها هوسرل نفسه. في هذا الكتاب الذي بات من أمّهات كتب الفلسفة، لا يعود وارداً ترميم التقليد الديكارتية فينومينولوجياً، على نحو ما فعل هوسرل، بل إن هايدغر يصوغ فيه نقداً «هداماً» لهذه الديكارتية، والعلاقة المركزية التي افترضتها بين جوهر مُفكّرٍ وآخر مُمتد. صحيحٌ أنّ الفينومينولوجيا - من حيث هي إسقاطٌ كل افتراض واعتقاد إزاء العالم الخارجي، و«العودة إلى الأشياء ذاتها»، ووصف نمط ظهورها وانعائها لقصدية للوعي - كانت المنهج الذي طوره هوسرل لفكّ اللغز القائم في علاقة الذات - الموضوع. غير أنها، كما يراها هايدغر، بقيت بين يديه حبيسة النزعة النظرية المميزة للفلسفة الغربية عموماً؛ فهو سرل و«الميتافيزيقا الغربية» يجمعهما الانطلاقٌ من أنّ الأشياء من حولنا، مثلاً طاولة المنزل، تقابلنا، بادئ ذي بدء، كشيء «حاضر» في المكان والزمان، «له لون ما، شكل ما، سطحه مستطيل أو دائري، له ارتفاع ما، عرض ما، سطحه أملس أو خشن»<sup>(43)</sup>. ينفي هايدغر أن تكمن كينونة الطاولة الفعلية في أنها شيء مكاني مادي، كما توحي طريقة الوصف النظري هذه، الخاضعة لـ «هيمنة الأحكام المسبقة المنيعة تقريباً»، والمتسيّدة منذ بارمنيدس حتى هوسرل. في مقابل ذلك يردُّ هايدغر خبرتنا الأصلية بالطاولة، أي كينونتها الفعلية فينومينولوجياً، إلى أننا «نجلس عليها لنكتب، لنأكل، لنخيط، لنلعب. وهذا ما نراه فيها فوراً، بمناسبة زيارة مثلاً: هي مكتب، طاولة أكل، طاولة قراءة، بهذه الطريقة تلاقي بحد ذاتها وبشكل أساسي»<sup>(44)</sup>. في مثال الطاولة هذا، والذي يورده هايدغر عام 1923، ترسم المنطلقات التي ستأسس عليها إلى حد بعيد أفكاره، سواء في بعدها التقويضي لبراديجم الوعي بأكمله - ومن ضمنه فينومينولوجياً أستاذه هوسرل - أو في بعدها البنائي لبديل منه من جهة أخرى. في الكينونة والزمان، يتحول وصفاً الطاولة إلى مقولتين أنطولوجيتين، الأولى «ضالّة»، وتلحظ في ما يصادفنا، أول ما تلحظ، حضوره المحض، وامتداده وتوافره أمامنا، أو «قيومته»، والثانية أكثر أصالة وتجذراً لجهة أنها تميّز في ما يلاقينا داخل العالم، بادئ ذي بدء، كونه في المتناول، أو «الكينونة - تحت - اليد». ومن جهة مقابلة يُحلُّ هايدغر مكان القصدية - التي جعلها هوسرل ماهية الوعي أمام العالم - «الانشغال»، ويصفه بـ «ماهية» الوجود الإنساني، أي «الدازين»، إزاء العالم<sup>(45)</sup>. يمكن القول، إذاً، لنا اختزال براديجمات الفلسفة في صور، إنّ «عين النفس» المتأملّة «الكائن الحاضر»، في العالم من خارجه، أمست عند هايدغر يداً تتناول

(42) المرجع نفسه، ص 323.

(43) مارتن هايدغر، الأنطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة عمّار الناصر (بغداد/ بيروت: منشورات الجمل، 2015)، ص 149.

(44) المرجع نفسه، ص 151.

(45) مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديدة، 2012)، ص 57.

أدوات داخل العالم من داخله. الحقيقة لا تعود مطويةً في أعماق الإنسان كما أوصى أوغسطين: «لا تحاول الخروج من ذاتك»، فالإنسان هو خارج ذاته سلفاً، إنه، في أساس تكوينه، كينونةً في العالم.

في تلك السنوات كذلك، أخذ فتغنشتاين ينعطف عن منطلقات فلسفية أساسية سبق أن تبناها في مرحلته المبكرة عن برتراند راسل وغوتلوب فريجه (1848-1925) Gottlob Frege، وذهب فيها وأوغل أبعد منهما، كما ينجلي في كتابه رسالة فلسفية - منطقية. في مقدمة الرسالة يزعم فتغنشتاين «أن الأفكار التي سبقت هنا، يستحيل الشك في صدقها أو هي، فيما أرى، مقطوع بصحتها. ولذا فإنني أعتقد أن كل ما هو أساسي من مشكلات الفلسفة قد تم حلّه نهائياً»<sup>(46)</sup>. وعلى اعتبار أنه قد قال كل ما يمكن أن يقال، قضى سنوات الحرب العالمية الأولى وما أعقبها بعيداً عن إنكلترا ومعزلاً الفلسفة، إلى أن سجّل حضوراً من جديد في جامعة كامبريدج في بدايات عام 1929، مدفوعاً بإحساسه بتجدد قدرته على العمل والإنتاج الفلسفي<sup>(47)</sup>.

ثُرنا أعمال فتغنشتاين، في سنواته اللاحقة حتى مماته، أن رغبته المتجددة بالاشتغال الفلسفي كانت مقترنة بتزعزع الثقة المطلقة بأفكار الرسالة والتخلي عن فرضية عصمتها عن الخطأ. وقد يجوز القول إنه قد أنجز في مرحلتي تفكيره ما أنجزه كلُّ من هوسرل وهايدغر، بمعنى أنه انقلب على نفسه على نحو انقلاب هايدغر على هوسرل. ومما يُساق بوصفه باعثاً على هذه المراجعة، التي تتخذ مع السنوات صيغة تراجع، مناقشاته مع فرانك بلامبتون رمزي Frank Plumpton Ramsey (1903-1930)، في السنتين الأخيرتين من حياة الأخير. غير أن نقد الاقتصادي الإيطالي، بييرو سرافا Piero Sraffa (1898-1983) الذي تعرّف به فتغنشتاين عند عودته إلى كامبريدج، كان له، كما يبدو، دور أكبر في تصدّع أسس الرسالة لدى صاحبها.

يقول فتغنشتاين عن مناقشاته مع سرافا: إنها «كانت تجعله يشعر كأنه مثل الشجرة التي قطعت عنها جميع فروعها، وأن الشجرة لم تكن لتورق من جديد إلا بناء على ما فيها من حيوية وخصوبة»<sup>(48)</sup>. ومما يؤثر عن نقاشاتهما، ثمة ما هو شديد الدلالة إزاء المنحى الذي ستتخذه فلسفة فتغنشتاين المتأخرة، ولا سيما في بحوث فلسفية. يروي نورمان مالكوم Norman Malcolm (1911-1990) عنهما: «في ذات يوم، كانا يركبان، فيما أظن، قطاراً، وكان فيتغنشتاين ما زال مصرّاً على أن القضية وما تصفه يجب أن يكون لهما نفس الصورة المنطقية، ونفس الكثرة المنطقية. فقام سرافا بعمل إشارة مألوفة عند أهالي نابولي، تعني الاحتقار والازدراء - وذلك بحك أسفل ذقنه بظهر أطراف أصابع إحدى يديه. ثم سأل فيتغنشتاين: ما هي الصورة المنطقية لذلك؟»<sup>(49)</sup>.

(46) لدفيج فتغنشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968)، ص 60.

(47) عزمي إسلام، لدفيج فتغنشتاين (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1998)، ص 19.

(48) المرجع نفسه، ص 56.

(49) المرجع نفسه.

## رابعًا: فتغنشتاين الأول: «أنا أتكلّم»، بدلًا من «أنا أفكر»

تأذن حيرة فتغنشتاين أمام اعتراضات سرافا، وعجزه عجزَ شجرة «قطعت عنها كل فروعها»، بفهم جديد لشروط الوظيفة الدلالية للغة، وليس للمنزلة الفلسفية للغة عمومًا، والتي لم تشهد تبدلًا مترافقًا بانعطافته المشار إليها. يتعدّد العثور في مجمل فلسفة فتغنشتاين على أفكار ليست من قبيل تحليل اللغة بوصفه المقاربة الفلسفية الممكنة والوحيدة للفكر عمومًا<sup>(50)</sup>. وهو بهذا المعنى لم يبد أي ميل تجاه مسلمات فلسفة الوعي، حيث يُفترض أنّ معنى العالم يتكوّن، أول ما يتكوّن، في شكل أفكار على مستوى الوعي المستقل والسابق على التعبير اللغوي. بل إنّ القطيعة مع هذه الاعتبارات، والتي كانت تلتزم عند فريجه وراسل من قبل، لم تُنجز على نحو راديكالي إلا على يد فتغنشتاين في الرسالة، حيث ينقل ضمنيًا كل صلاحيات الوعي إلى اللغة. فالصفة الترنسندنالية، أي المكونة للعالم، التي نجدها لدى كانط حين يقول: «إنّ شروط إمكان التجربة [المعرفة] هي أيضًا شروط إمكان موضوعات التجربة»<sup>(51)</sup>، نجدها كذلك عند فتغنشتاين الذي يرى أنّ «الفكر هو إمكان الوجود بالنسبة لأموال الواقع التي تكون موضوعًا لتفكيره. فما يمكن التفكير فيه، هو كذلك ممكن الوجود»<sup>(52)</sup>، على أنّ الفكر ليس جوهرًا روحيًا أو وجودًا غير ممتدّ، بل هو «الرسم المنطقي للوقائع»<sup>(53)</sup> فحسب. والرسم هنا لا يُساق على سبيل المجاز، بل لإبراز ضرورة أن تبقى الفكرة في إطار المحسوس، وذلك على شكل لغة؛ «[الفكرة] هي القضية [الجملة] ذات المعنى»<sup>(54)</sup>. و«في القضية [الجملة] يجيء الفكر مُعبّرًا عنه في صورة تُدرِكها الحواس»<sup>(55)</sup>، بحيث نستخدمها «كما لو كانت ظلًا يعكس ما يمكن أن يكون حادثًا من أمور الواقع. وتفكيرنا في معنى القضية هو عبارة عن النظر في مسامرة الظل لأصله»<sup>(56)</sup>.

وبالرغم من جذرية هذا التحول عن اعتبار الأفكار تمثلات داخلية لموضوعات خارجية، فإنّ الرسالة لا تتطوي إلا على زعم اللغة بديلاً من الوعي والبناء على ذلك. أما التسويغ الفلسفي للمنعطف اللغوي، فلا ينجزه فتغنشتاين إلا في بحوث فلسفية، وذلك بموازاة انعطافة إضافية في فهم اللغة ذاتها؛ المنعطف التداولي.

(50) يحدد ميشيل دوميت في كتابه أصول الفلسفة التحليلية معيارين لِنَسَب أي فيلسوف إلى تقليد فلسفة التحليل اللغوي، هما «أولاً، اعتبار أنّ التفسير الفلسفي للفكر يمكن إنجازه عبر تحليل فلسفي للغة، وثانيًا اعتبار أنّ تفسيرًا شاملاً لا يمكن إنجازه سوى عن طريق التحليل اللغوي».

Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), p. 4.

(51) كظ، ص 126.

(52) فتغنشتاين، رسالة، فقرة 3.02. يتم الاقتباس وفق الترقيم في الأصل الألماني والمعتمد في الترجمة العربية.

(53) المرجع نفسه، فقرة 3.

(54) المرجع نفسه، فقرة 4. في ترجمة عزمي إسلام ترد العبارة على النحو التالي: «والفكر هو القضية ذات المعنى». غير أنّ الكلمة في الأصل الألماني هي Der Gedanke، ومعناها «الفكرة» من دون لبس، في مقابل Das Denken بمعنى الفكر. من جهة أخرى فإن لفظة «القضية»، من حيث هي الترجمة لـ Der Satz، لا تفي بمعنى «الجملة» المتضمن في اللفظة الألمانية.

(55) المرجع نفسه، فقرة 3.1.

(56) المرجع نفسه، فقرة 3.11.

بـ «إطلاق الفكرة من حيز الوعي»<sup>(57)</sup>، وتوطئتها حيز اللغة في صيغة قضية، يُنجز فتغنشتاين خطوة جذرية في مشروع نقد الميتافيزيقا ومقولاتها الكلاسيكية المحكومة بالإبهام وشبهة اللغو. غير أن الفلسفة التي يناط بها الآن حصراً «توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة»<sup>(58)</sup> لا بد لها من البحث عن معنى أن يكون للقضية معنى، أو - على منوال الفلسفة الترنسندنالية - البحث عن شرط إمكان المعنى، وهو ما سيُجعل منه معياراً للمعنى يطهر به فتغنشتاين الفلسفة من اللغو الميتافيزيقي. أن ترسم اللغة العالم على نحو ما يساير الظل أصله، هو أساس تكون معنى القضايا؛ «الذي يمثله الرسم، هو معناه»<sup>(59)</sup>. وبناء عليه، فإن القضية التي لا تمثل جزءاً من العالم، تنزل منزلة ما ليس له معنى. هذه القضايا يفرزها فتغنشتاين في خانتين؛ في الأولى تكون القضايا خالية من المعنى، أو قضايا تحصيل حاصل، وهي القضايا المنطقية والرياضية التي لا تقول شيئاً عن العالم، ولا يمكن إثباتها أو دحضها تجريبياً، كما أن صدقها وكذبها لا يتأتيان من مطابقتها للواقع أو عدمه، بل من مدى اتساقها مع ذاتها.

وفي الخانة الثانية، تنزل القضايا غير ذات المعنى، القضايا الفلسفية الميتافيزيقية التي لا يمكن تكذيبها ولا تصديقها؛ لانعدام مرجعية الواقع الملموس الذي يمكن مقارنتها به<sup>(60)</sup>. إنها قضايا من قبيل أن نقول مثلاً: «إن هناك أشياء موجودة»، فهي تبدي الشكل المنطقي ذاته الكامن، مثلاً، في قضية «هنالك كتب»<sup>(61)</sup>، غير أن القضية الأولى لا تعكس واقعة ذرية كما تفعل الثانية. وعن إساءة فهم المنطق اللغوي تنشأ معظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة والتي تتعدّر الإجابة عنها<sup>(62)</sup>.

في الرسالة، يجعل فتغنشتاين من الوظيفتين الدلالية والتصويرية صنوين لا يفترقان. بيد أن رسم اللغة للعالم مسبق بالضرورة «بشيء من الهوية [التطابق] بين الرسم والمرسوم، حتى يتسنى لأحدهما أن يكون رسماً للآخر بأي معنى من المعاني»<sup>(63)</sup>. تبين إمكان الرسم من حيث هو إمكان المعنى يقود فتغنشتاين إلى جملة من الأطروحات إزاء طبيعة العالم الخارجي، لا تبدو ميتافيزيقية فحسب، بل تحديداً من صنف الأنطولوجيا الموضوعية الواقعية الذي تجاوزه فلسفة الوعي ذاتها؛ فالعالم هو كل ما هنالك من «وقائع ذرية بسيطة»، لا يمكن ردّها إلى ما هو أبسط، ويمكن تمثيلها بقضايا لغوية. ليست «الأشياء» ما تكون العالم، ولا «الأسماء» هي لبنات اللغة الأساسية. أما الشيء فمن جوهره إمكان أن يكون عنصراً في واقعة ذرية، وهو ما يقابله الاسم كعنصر في قضية ذرية. الواقعة الذرية في رسالة فتغنشتاين هي «التركيبية التي قوامها أشياء»<sup>(64)</sup>، أو طريقة تشابك هذه الأشياء وترابطها بعضها ببعض، إنها ببساطة «العلاقة» القائمة بين شيئين والممكنة بحكم الشكل المنطقي الذي يملأ العالم. فأن تكون

(57) Dummett, p. 21.

(58) المرجع نفسه، فقرة 4.112.

(59) المرجع نفسه، فقرة 2.221.

(60) قارن: المرجع نفسه، فقرة 4.003.

(61) المرجع نفسه، فقرة 4.2721.

(62) المرجع نفسه، فقرة 4.003. عن هذا تصنيف القضايا وفق معيار المعنى هذا ينظر: إسلام، ص 197-200.

(63) فتغنشتاين، رسالة، فقرة 2.161.

(64) المرجع نفسه، فقرة 2.0272.

اللوحه على الحائط والكتب مصفوفة بعضها فوق بعض لهي علاقات يمكن أن تدخل فيها عرضياً اللوحه والحائط من جهة، وكذلك الكتب بعضها مع بعض من جهة أخرى، غير أن إمكان حصول هذه العلاقات ليس عرضياً، بل منطقي. على هذا النحو يفترض فتغنشتاين الصورة المنطقية للعالم والتي تتطابق مع صورة الرسم اللغوي للعالم الخارجي، ف «الذي لا بد أن يكون في الرسم - مشتركاً بينه وبين الوجود الخارجي لكي يتسنى له أن يمثله بطريقته الخاصة، صواباً أو خطأ - هو صورة ذلك التمثيل»<sup>(65)</sup>، وبدورها تكون الرموز اللغوية تعسفية، اتفاقية، غير أن «النحو»، أي العلاقات التي تربط بين هذه الرموز، هو نحوٌ منطقي، وهو ذاته الصورة المنطقية<sup>(66)</sup>.

هكذا ينتهي الحال بفتغنشتاين إلى مفارقة السلم الشهيرة؛ السلم الذي يُشترط لرميه استعماله. القضايا ذات المعنى لا يمكن تكوينها إلا بجعلها تتناول عالم الوقائع الفيزيائية تحديداً. غير أن استبصار إمكانية حمل القضايا للمعنى يستلزم من فتغنشتاين الكلام عما لا يقع في العالم كما تقع الأشياء على نحو ما؛ وهو ما يعني وفق اصطلاحاته: الكلام دون معنى. هذا بالذات ما كان قد اعتبر فتغنشتاين أن تخليص الفلسفة منه هو مهمة الرسالة الأساسية، ف «معنى الكتاب كله على نحو قريب مما يلي: ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح، وأما ما لا نستطيع أن نتحدث عنه، فلا بد أن نصمت عنه»<sup>(67)</sup>. ليست هذه الدراما التي تشهدها الرسالة - أي أن تقع النظرية ذاتها ضحيةً لنقديتها - سوى نتيجة أطراد فتغنشتاين بالفلسفة الترنسندنتالية إلى حدود استحالتها، وذلك لصالح أحادية مفهوم المعنى الوضعاني؛ اللغة ذات المعنى تنحصر بعالم الوقائع، ولا يمكنها أن تتعلق ولا أن تستوعب شروطاً إمكانها. كانط نفسه كان قد رصد هذه المفارقة المصاحبة لكل مسعى ترنسندنتالي يرمي إلى إدراك موضوعات غير تجريبية وشارطة لكل تجربة، وهو يتحدث عن «مغامرة [...] التمثيل Analogie [القياس] الذي بموجبه نستعمل أفاهيم التجربة لنصنع أفهوماً ما عن الأشياء المعقولة التي ليس لدينا عنها في ذاتها أي معرفة»<sup>(68)</sup>. غير أن مغامرة فتغنشتاين مع العالم الترنسندنتالي - والذي يتعرف عنده بوصفه صورةً منطقية - تكمن في استقصاء أبعاده والتحديد في المفارقة الملازمة له، ففي نهاية المطاف ينطبق على فلسفته الترنسندنتالية ما يعيبه على معظم القضايا والأسئلة التي كتبت في أمور فلسفية، وهو أنها «ليست كاذبة، بل خالية من المعنى»<sup>(69)</sup>. لكن هذا العيب ذاته هو ما يتيح له أن «يحسب أن الأفكار التي سبقت هنا، يستحيل الشك في صدقها [...] وأن كل ما هو أساسي في مشكلات الفلسفة قد تم حله نهائياً»<sup>(70)</sup>.

إذاً، في مقابل الممارسة اللغوية ذات المعنى اللازم حصراً عن قيمة الصدق في قضاياها، ثمة ممارسة

(65) المرجع نفسه، فقرة 2.17.

(66) المرجع نفسه، فقرة 6.124. يمكن العودة إلى عرض لذة العيني الموجز لأفكار فتغنشتاين: لذة العيني، فيتغنشتاين والمعنى (بيروت: منتدى معارف، 2020)، ص 62-65.

(67) فتغنشتاين، رسالة، ص 59.

(68) كنط، ص 285-286.

(69) فتغنشتاين، رسالة، فقرة 4.003.

(70) فتغنشتاين، ص 60.

لغوية أخرى غير ذات معنى؛ لخلوّ قضاياها من قيمة الصدق، نجدها، من جهة، في الإنشاء اللغوي الفلسفي الميتافيزيقي، «فلا وجود لشيء مثل الروح، الذات... إلخ. كما هي معروفة في علم النفس السطحي المعاصر»<sup>(71)</sup>. وعلى نحو أدق، ينكر فتغنشتاين معنى الكوجيتو الديكارتي، ومعه المبدأ الأساسي في التقليد الفلسفي الغربي الحديث الكامن في ثنائية الروح - المادة الأنطولوجية؛ إذ «ليس هناك ما قد نسميه بالذات المفكرة، أو المتمثلة لتفكيرها»؛ لأن أي محاولة للعثور عليها من أجل رسمها لغويًا، ستغدو «منهجيًا لإظهار أنه لا وجود للذات»<sup>(72)</sup>.

بيد أن الممارسة الميتافيزيقية - ورغم خلوها من المعنى بالمعنى المشار إليه - يُعاد إليها الاعتبار، بمجرد أن تعي هذه المفارقة وتقتصر وظيفتها على رسم الحدود بين المعنى واللامعنى. فقط على هذا النحو الحذر، يجرؤ فتغنشتاين على تسوية ميتافيزيقا الذات، فهو يقرّ بأن في الفلسفة معنى للحديث عن الذات الميتافيزيقية، لكن فقط بوصفها «حدًّا [أ] للعالم، لا جزء [أ] منه»<sup>(73)</sup>. وبذا نكون من جديد إزاء ذاتية ترنسندنالية ممتنعة عن التمثيل القضوي، لكنّها متبديّة في كل تمثيل قضوي للعالم كشرط لإمكانه؛ إنها تتجاوز الذاتيات التجريبية وقضاياها الدلالية، وتقتصر على تمثيل هيكل العالم بقضايا منطقية «لا تتناول شيئًا»<sup>(74)</sup>، بحكم أنّ المنطق تحصيل حاصل. يرصد فتغنشتاين خلف القضايا اللغوية الدلالية (السيمنطيقية) وذواتها التجريبية شكلاً كونيًا متعالياً من اللغة المكوتة للعالم (القضايا المنطقية التكوينية وعديمة المعنى)، وذاتاً لهذه اللغة تشكّل تخوم العالم. ومن على مستوى هذه «الذاتية المنطقية المتعالية»، يطرح فتغنشتاين مشكلة «الأنا-وحدية التقليدية»، في إطار جديد يعدّ بحلّ جديد.

رغم خصومته المبدئية مع الديكارتيّة، فإن فتغنشتاين يرث عنها مفهوم ذاتية مليئاً بمفارقات الفلسفة الترندنالية، وهو ما استتبعته حقيقةً أخرى من حقائق الرسالة، هي أنّ «العالم عالمي»<sup>(75)</sup>. وهذه بدورها تقوده إلى طرح مشكلة الأنا-وحدية التي تلاحق كل ذاتانية كظليها. فأن يكون العالم عالمي هو أحد عناوين مشكلة الأنا-وحدية، من حيث إنها، كما يقول راسل، «مذهب يُعرّف بأنه الاعتقاد بأنني موجود لوحدي فقط [...] وأن كل إدراكاتي، طالما كانت تتعلق بوقائع، خاصة بي وحدي، وأن استنتاجات بعض الوقائع من وقائع أخرى لن يكون مقنعاً على مستوى المنطق أبداً»<sup>(76)</sup>. يتحدث راسل هنا عن الأنا-وحدية الذاتية المبنية على اعتبار ديكارت أنّ العالم الخارجي ليس موضوع معرفة يقينية، في مقابل عالم داخلي يتصلّ به صاحبه على نحو مباشر، ويعرفه معرفة لا يخالطها الشك. وبناء عليه، فإن الأنا-وحدي لا يعترف بالعالم وجوداً موضوعياً مستقلاً عنه، إنما تصوّرًا تابعاً له، لا بل إنّ

(71) المرجع نفسه، فقرة 5.5421.

(72) المرجع نفسه، فقرة 5.631.

(73) المرجع نفسه، فقرة 5.641.

(74) المرجع نفسه، فقرة 6.124.

(75) المرجع نفسه، فقرة 5.641.

(76) Bertrand Russel, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Routledge, 2009), p. 157.

العالم لا يمكن معرفته إلا من حيث هو عالم مُصَوَّر في ذاتية الأنا-وحدتيّ على نحو خصوصي وغير متاح لذاتية أخرى، على هذا النحو تعني الأنا-وحدتيّ أن «العالم عالمي».

سواء عند أوغسطين أو عند ديكرت، ألفينا هذا الموقف الأنا-وحدتيّ المشار إليه في سياق إقصاء العالم من حيث هو ميدان للمعرفة اليقينية (من دون أن تُستثنى منه الذوات الأخرى). وكانت الأنا في هذه التجربة، هي ما بقي بمنأى عن ارتياب منهجي أطاح العالم الخارجي بأسره. اليقين الذاتي والشك في وجود العالم المستقل صنوان لا يفترقان لديهما؛ ما يعني أن الموجود يقيناً هو الأنا وحدها، العارفة بأحوالها حصراً. أما العودة إلى العالم وإعادة إنتاج الثقة بموضوعيته، فهذا ما كان يقتضي عندهما تدخلاً إلهياً يقوض الموقف الأنا-وحدتيّ لاهوتياً، وليس فلسفياً.

أما كانظ فكان همّه الرئيس أن يكشف أسس الخبرة الإنسانية الموضوعية (ممثلة بالفيزياء الحديثة)؛ ليس الشك في صدق تصوراتنا عن العالم، بل قدرتنا على معالجة هذه التصورات في إطار علم، وهذا ما يقتضي في محاجته يقين الوعي الذاتي، أو «الاتعاء». وبناء عليه، يتباين السياق الذي تظهر فيه الأنا-وحدية لدى كانظ عما نعاينه لدى أسلافه؛ فالأنا المتيقنة من ذاتها تيقناً مباشراً لا تلتزم حدودها، بل تتعداها نحو العالم من جديد. خلف الـ «أنا أفكر» الأوغسطينية - الديكارتيّة ثمة «أنا أشك» في العالم. أما الـ «أنا أفكر» الكنطية فتقوم على «أنا أعرف» العالم، عبر تعقل مفهوميّ لما تم حدسه بالحواس. على هذا النحو، يخطو كانظ من «العالم عالمي» على مستوى الحدس إلى «عالمي هو العالم» على مستوى العقل. حركة المحاجة الفتنغشتاينية إزاء الأنا-وحدية هي ذاتها عند كانظ، إلا أنها أكثر راديكالية في قطيعتها مع التوجه الديكارتي - الأوغسطيني؛ بحيث لا يعود هذا الفصل جائزاً، ولا العبور لازماً.

بل إنّ الأنا-وحدية الفتنغشتاينية تنطلق من عكس ما قصده رسل؛ ففيها تختفي الذات، ومعها حيّز الذاتية الذي يُفترض أن يقبع فيه تصوّر العالم الخصوصي، بينما يظلّ العالم عمومياً منفتحاً، من حيث المبدأ، على كل مقارنة موضوعية عبر إمكانية رسمه لغوياً. في «العالم عالمي» الفتنغشتاينية، تزول الخصوصية عن «عالمي» ليصبح ذاته «العالم» العمومي بصفته «كل ما هنالك»، ووفق هذا المعنى للأنا-وحدية فإنها «حين تُطبّق بكل دقّة، تطابق الواقعة الخالصة»<sup>(77)</sup>، فالأنا، حين تفكّر العالم «لغوياً»، لن تعود تلك العقبة أمام واقعيته، أي أنها لن تعود الأنا الديكارتيّة التي تنوّه أنّ أمامها عالماً، فهذه الأنا «تنكمش حتى تصبح نقطة لا امتداد لها والذي يبقى كله هو الواقع [الذي ازداد بانكماشها]»<sup>(78)</sup>. يريد فتنغشتاين من نقل تمثيل العالم إلى اللغة ردمّ الهوة بين الداخل والخارج، بين الذاتي والموضوعي لصالح الأخير، وتجاوز الأثر الديكارتي مرة وإلى الأبد<sup>(79)</sup>.

(77) المرجع نفسه، فقرة 5.64.

(78) المرجع نفسه.

(79) وهذا على عكس النقد الذي يتبناه عزمي إسلام نقلاً عن كورنفورث لأنا-وحدية فتنغشتاين. تبعاً لهذا النقد، لا تنجو الأنا-وحدية من الديكارتيّة، على اعتبار أنه «لكي أكشف عما إذا كان الرسم صادقاً أو كاذباً، وجب عليّ أن أقرنه بما يقع في 'خبرتي أنا': إسلام، ص 336. غير أنّ المقارنة والمطابقة تتم مع القضية اللغوية وليس مع الخبرة الخصوصية.

غير أن فتغنشتاين يُبقي على معنى واحد للأنا، ويتمسك على أساسه بمذهب الأنا-وحدية، «فمعنى أن العالم هو عالمي، يتبدى في الحقيقة القائلة بأن حدود اللغة (اللغة التي أفهمها) تعني حدود عالمي»<sup>(80)</sup>. الفكرة الأساسية هنا هي أن حدود العالم ترسم بدلالة حدود اللغة التي، من أجل تمثيله، أتكلّمها وأفهمها «أنا»، فاللغة لا بد من أن تتكلمها ذاتٌ، لا بد من أن تملكها، وعلاقة الملكية هذه هي ما ينتقل إلى العالم نفسه. العالم واللغة التجريبية ليسا متطابقين، بيد أنهما يشتركان في الحدود ذاتها، أي الصورة المنطقية ذاتها. «المنطق» هو كلمة سر الأنا-وحدية الخالية من خصوصيات الأنا، فاللغة التي أتكلّمها مجبولة على المنطق، وهي لا تعمل بمعزل عنه إطلاقاً: «لا نستطيع أن نتكلم عن عالم غير منطقي، وكيف كان ليبدو»<sup>(81)</sup>، وهذا المنطق ذاته «يملاً العالم»، وكل إمكانية منطقية يمكن قولها لا يمكن إقصاؤها عنه<sup>(82)</sup>. قصارى القول: ما يدعو فتغنشتاين لاستحسان الموقف الأنا-وحدوي هو «ذاتية منطقية»، تكمن، بالضرورة، خلف كل لغة في تمثيلها للعالم، إنها إمكانية ارتسام الوقائع في القضايا كما رأينا سابقاً، غير أنها تختزن عند فتغنشتاين جميع إمكانيات المنطق بحيث إنه يجوز القول: «أنا هو عالمي»<sup>(83)</sup>. هذه الأنا المنطقية ليس فيها أي شيء خصوصي بالمعنى الديكارتي، بل إن تعالي المنطق<sup>(84)</sup>، على نحو ما يزعم فتغنشتاين، يقطع باستحالة تكوّن معنى غير منطقي، وهو ما يلزم عنه أن العالم الذي أُكوّنه في لغتي هو ذاته المتكوّن والمتاح لكل من تكلم لغةً، عالمٌ متفق عليه «قبلياً» بين جميع الذوات؛ تعالي المنطق هو ما ينقل الأنا-وحدية، من إطار الذاتية الديكارتيّة إلى إطار واقعية تعتبر العالم غنياً عن التصورات الذاتية إزاءه، ولكن ليس عن بنية لغتنا المنطقية.

## خامساً: الإرث الثقيل: العالم حضوراً، اللغة تمثيلاً - الذات وحيدة

على هذا النحو يريد فتغنشتاين تخليص «العالم» من التذويت الديكارتي، وإعادة تأهيله واقعيًا من أجل تسويغ مقارنته بمناهج العلوم الطبيعية. وبذا يظهر كذلك تشابه جديد مع كانط الذي كان اعتبر أن المثالية الترنسندنالية - والتي توازي عند فتغنشتاين الذاتية المنطقية - هي ذاتها واقعية تجريبية، بموجب اعترافها بالمادة من دون أن تُضطرّ إلى مغادرة الحيّز الذاتي<sup>(85)</sup>. على أن تجاوز الميتافيزيقا الذاتية لا يعني بحال من الأحوال النجاح في تجنّب كل المقولات الميتافيزيقية، لا سيما إذا اعتمد تصوير العالم في قضايا لغوية معياراً أوحد للمعنى. بل إننا رأينا كيف قاد اختزال اللغة بوظيفتها الدلالية - الموضوعية إلى إبطال معنى كل قضية ليس لها موضوع حاضر حضوراً شيئاً في

(80) المرجع نفسه، فقرة 5.62.

(81) المرجع نفسه، فقرة 3.031.

(82) المرجع نفسه، فقرة 5.6.

(83) المرجع نفسه، فقرة 5.63.

(84) المرجع نفسه، فقرة 6.13.

(85) يُجري كانط هذه المقارنة في ملاحق نقد العقل المحض غير الموجودة في الترجمة العربية:

العالم، ومن بينها كل تفكّر باللغة ذاتها - أي قضايا عن قضايا - وفي مقدمتها الذرّانية المنطقية ذاتها. هذه هي المفارقة التي لم يخشها فتغنشتاين، بل برع في عرضها ومحاولته التطبيع معها. فمن دون ميتافيزيقا «الصورة المنطقية»، أي أن تكون علاقات الأشياء بعضها ببعض انعكاسًا لنحو أسمائها داخل القضايا، ومن دون ما يقترنُ بهذه المسلّمة من ذاتية ميتافيزيقية متعالية (منطقية) وموقف أنا-وحدّي يضمن واقعية العالم، من دون كل ذلك لن يُمكنَ تسويغ معيار المعنى الدلالي - الموضوعي بحدّيه؛ الصدق والكذب. غير أن ما يعاب على نظرية اللغة في الرسالة ليس هو هذا التناقض الحاد بين خلفية معيار المعنى الميتافيزيقية ومجال تطبيقه الإمبريقي فحسب<sup>(86)</sup>، بل تلك المسلّمات المنحدرة من تراث الفلسفة، والتي بقيت ملتصقة بطرفي هذا المفارقة، أي بمضمون العالم وحدوده. إزالة هذه العيوب هي من بين الغايات المركّبة في بحوث فلسفية، والتي كرّس لها فتغنشتاين جهده الفلسفي في ما أتفق على تسميته بـ «مرحلة المتأخّرة»، من دون أن يتِمكّن من إزالة المفارقة ذاتها أو أن يسعى إلى ذلك، والتي تدخل في تموضع جديد.

في ضوء تفريق هايدغر الشهير الذي ألمحنا إليه آنفًا بين أنطولوجيا توصل الكينونة في الحضور والتوافر (الطاولة بوصفها جسمًا ممتدًا في الزمان والمكان)، وأخرى بديلة تماهي الكينونة بإمكاناتها العملية - الحياتية (الطاولة بوصفها أداة يمكن الأكل والقراءة عليها)، يتّضح من دون كبير عناء أن فتغنشتاين الشاب لم يحد عن إرث أنطولوجيا الحضور. فهو يفترض ضمنيًا أننا نصادف في العالم عناصره الأولية، الأشياء المتوافرة فيه، والتي نُكوّن معناها بعد أن نعطيها أسماء ونجمعها في قضايا أولية تكون الأساس البسيط للنظريات العلمية المركّبة. في عالم فيزيائي على هذا النحو، لا يبتق المعنى إلا من تسمية عناصر العالم الحاضرة وربط هذه الأسماء ربطًا منطقيًا. والأهم أن وقائع العالم لا تحتاج، لتكون في اللغة ذات معنى، أكثر من أن «تقع» على مرأى منا، أي أن يمكننا التحقق منها؛ «الاسم يعني [يدل على] الشيء، والشيء هو معناه [دلالتة]»<sup>(87)</sup>. أما القضايا فمعناها يكمن في فهم شروط حقيقتها؛ «لأنّ نفهم معنى قضية ما، هو أن نعرف ما هنالك، إذا كانت صادقة»<sup>(88)</sup>. لسنا هنا إزاء الفهم البراغماتي لمعنى الأشياء في سياق نشاطنا الحياتي، «الفهم التأويلي» الحركي كالذي نلّفه عند مارتن هايدغر، بل إن ما يقصد إليه فتغنشتاين هو المعرفة النظرية بالعالم التي تفترض حضوره الساكن الذي يتيح لنا التحقق من وقائعه، وهو تحقق لا يمكن تخيله في ضوء الذرّانية المنطقية إلا مقارنةً ومعينةً و«نظرًا». فلئن نجح فتغنشتاين الشاب في الخروج عن الذاتانية الأوغسطينية - الديكارتية عبر إبدال اللغة المفتوحة بالوعي المغلق، فإنه ظلّ حبس المسلّمة المفترضة سواء في برادغيم الكينونة أو برادغيم الوعي، والتي تفيد أن كل معرفة إنسانية تقوم على ركيزتين هما: ذات، وموضوع، تربطهما علاقة «النظر».

على أنّ الأمر هنا لا يقتصر على الإخلاص لميتافيزيقا الحضور الموضوعانية، ونفي أي أهمية تكوينية

(86) بخصوص تناقضات النظرية التصويرية، ينظر: العتيبي، ص 67 وما بعدها.

(87) فتغنشتاين، رسالة، فقرة 3.21.

(88) المرجع نفسه، فقرة 4.024.

للمعنى عن وجودنا العملي في العالم، بل يتعداه إلى عجز هذه الفلسفة اللغوية بتوجهها الوضعاني عن الاعتراف بمعنى جوانب شديدة الاتساع من نشاطنا اللغوي، وذلك بموجب النزعة الاختزالية المحايثة لمعيارها عن المعنى لجهة أنه دلالة على شيءٍ حصراً. فالواقع اللغوي كفيلاً بأن يرينا أنّ الكثير من العبارات والقضايا تستخدم بشكل ناجح، أي «يصلح» استخدامها، ويمكن فهم «معناها»، على الرغم من أنها لن تُعبّر امتحان المعنى وفق الرسالة إذا ما أخضعت له. كذلك لا بد من السؤال عن جدوى هذا المعيار لفهم الحيز اللغوي الذي لا يوصف فيه الواقع، بل يُغيّر عبر أفعال الكلام (الوعد، والتهديد، والرجاء، وغيرها)، وهي التي يشير إليها فتغنشتاين في بحوث فلسفيةٍ لِمَأمًا، ويجعل منها، لاحقاً، كلٌّ من جون أوستن John Austin (1911-1960)، وجون سيرل John Searle، نظريةً لغويةً مستقلةً، ويؤسّس عليها كل من آبل وهابرماس عقلانيتها التوافقية.

لا مرأى في أن نقد نظرية اللغة الأوغسطينية الذي يستهل به فتغنشتاين بحوث فلسفية، هو نقد عام لفلسفة اللغة الملحقة بالميتافيزيقا التقليدية، غير أنه نقد ذاتي كذلك، على اعتبار أن جذور فكرة أوغسطين هي: «أن كل لفظ له معنى. هذا المعنى مرتبط باللفظ. فهو الموضوع الذي يمثله اللفظ»<sup>(89)</sup>، وهي التعريف ذاته الذي تقدمه الرسالة للمعنى كما أشرنا سابقاً<sup>(90)</sup>. ويبدو أن فتغنشتاين لا يزال يعترف بصحة نسبية لهذا الرأي، فهو يعتقد أنه «وصف مناسب [للغة]، لكن بالنسبة لهذا المجال المحدد فقط»<sup>(91)</sup>، أي «بالدرجة الأولى أسماء مثل مُنْصَدة، كرسي، خبز، وأسماء أشخاص، ثم بالدرجة الثانية أسماء أفعال معينة وصفات معينة»<sup>(92)</sup>. ويمكن كذلك رصد مشترك آخر بين فتغنشتاين الرسالة والتراث الفلسفي الذي يمثّل أوغسطين قطباً فيه، وذلك من جهة الافتراضات الترنسندنتالية هذه المرة؛ أفصد مُشْتَرَك الأنا-وحدية التي يتبنّاها فتغنشتاين بعدما يُبدل فيها المنطق المتعالي بكل ما هو نفساني وذاتي - تجريبي. بعمومية العالم التي تترتب على مُنْطَقَة الأنا، تنقلب الأنا-وحدية إلى نزعة واقعية، كما بينّا، ولا تعود تَزَعُمُ أنا بلا عالم، ولا تقرن مع الأنا عالمها الخاص، كما عرّفها راسل، غير أنها لا تزال تتضمن معنىً كلاسيكياً لصيقاً، هو أنّ الأنا-وحدية هي زَعْمُ «أنا» من دون «أنت»؛ ذات من دون ذاتٍ أُخرى.

ما يظلُّ يربط فتغنشتاين بمواقف الفلسفة التقليدية هو تحديداً هذا الموقف الأنا-وحدي، أي «الافتراض أنّ الذات الواعية قادرةٌ على الفكر والمعرفة الصالحين، من دون أن تُضطرَّ، من حيث

(89) أتبعُ ترقيم المقاطع الأصلي المعتمد كذلك في الترجمة العربية: لودفيج فتغنشتاين، بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاي (الكويت: جامعة الكويت، 1990)، فقرة 1.

(90) لا بد من التنويه إلى أنّ أوغسطين الذي يشاطر فتغنشتاين المُبَكَّر في اختزال اللغة في وظيفة تسمية الأشياء، كان سبقه إلى اعتبار اللغة جزءاً من عالم العمل، أي إلى أحد أهم منطلقات فتغنشتاين في عهده المتأخر. على أنّ ربط اللغة بالعمل والنشاط الاجتماعي يحدث عند أوغسطين في سياق استبعاد اللغة من مجال الحقيقة، المجال الذاتي الجواني. يعرض أوغسطين أفكاره إزاء اللغة في: أوغسطين المُعَلِّم. قارن أيضاً مقدمة حسن حنفي للمحاورة.

(91) فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 3.

(92) المرجع نفسه، فقرة 1.

المبدأ، إلى مشاركة الآخرين معاني لغوية»<sup>(93)</sup>. فبالرغم من أن جهوده في الرسالة انصبّت على تحصين البعد العمومي في المعرفة وضمّان انفتاحها على كلّ الذوات بناءً على بنيتها اللغوية، فإنّ البنى التي يفترضها لأجل معرفة من هذا النوع، لا تبرح حدود الذاتية ولا تعترف بضرورة التفاعل مع آخرين. فمن جهة، ثمة ذاتٌ منطقية متعالية تضمن، في إطار عزلتها، تحقّق شرط المعنى على نحو قبلي؛ إنها بمنزلة توافق مسبق على إمكانيات المعنى، توافق من دون تواصل. ومن جهة أخرى، لا يبدو أن «التحقّق التجريبي» من صدق قضية من القضايا أو كذبها، يعدو أن يكون «معايينة للواقع»، تقوم به ذاتٌ مكتفية بذاتها. بالراديكالية ذاتها يُقصي فتغنشتاين عن لغته المثالية، من بين ما يقصيه، الوظيفة التواصلية والتي تنجزها عادةً القضايا القصديّة، أي تلك التي يرتبط فيها خبرٌ ما عن العالم بذات تعتقده أو تزعمه. هذه الصيغة القسوية التي تتيح التواصل والتخاطب بين الذوات، فضلاً عن أنها شرط إمكان العلوم الإنسانية بأكملها<sup>(94)</sup>، يُغيّب عنها فتغنشتاين الذاتية ويجعل منها قضيةً توضح معنى العلامة القسوية فحسب «فمن الواضح أن أعتقد أن ق، أ يظن ق، أ يقول ق، كلّها تأخذ صورة (ق، يقول ق)»<sup>(95)</sup>.

### سادساً: فتغنشتاين الثاني: «نحن نعمل»، بدلاً من «أنا أتكلّم»

تبيّن قراءة بحوث فلسفية أن أحادية الوظيفة الدلالية - الشبئية في النموذج اللغوي المقترح في الرسالة، وكذلك شروط إمكانه الميتافيزيقية، هي من «الأخطاء الفادحة» التي اضطرّ فتغنشتاين إلى الاعتراف بوجودها، بعد أن استأنف الاشتغال بالفلسفة. في بحوث فلسفية برنامج عمل موسّع، فهو يضمّ «موضوعات عديدة: منها مفاهيم المعنى، والفهم، والقضية، والمنطق، وأسس الرياضة وحالات الوعي، وغيرها من الموضوعات»<sup>(96)</sup>، فضلاً عن الأسلوب المختلف الذي، خلافاً لما عهدناه في الرسالة، لا يتجنّب الاستطراد. لكن بما أن سؤالنا ينحصر في كيفية إنجاز القطيعة النهائية مع التراث الفلسفي، عبر رفع شأن الجانب العملي والأدائي في تكوّن المعنى في اللغة، فسيكون ممكناً رسم خطاطة تضمّ أهم المقاربات الفتغنشتاينية الجديدة، من حيث هي تصحيح للأخطاء الفادحة المشار إليها سابقاً.

ليس من الصعب ملاحظة الحذر الذي يكتنف معارضة فتغنشتاين لنظرية أوغسطين اللغوية المتمحورة

(93) Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), p. 98.

يعرّف تلميذا آبل، فولفغانغ كوهلمان وديترش بوهلر، الأنا-وحدية بأنها المُسلمة الفلسفية التي مفادها أنّ «واحدًا وحده، من حيث المبدأ، يقوى على أن يعتقد بمعارف صادقة وأن يعلل قضايا صالحة». ينظر:

Wolfgang Kuhlmann & Dietrich Böhler, *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik, Antworten auf Karl-Otto-Apel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), p. 9.

(94) تغييب الذات عن اللغة على هذا النحو، وإنكار الاستعمال القسدي لها، هو ما يُفترض أن يكون المنطلق الذي بنت عليه لاحقاً الوضعية المنطقية تعميم منهجها الطبيعي على العلوم الإنسانية. يتابع آبل هذا المسار وصولاً إلى فتغنشتاين المتأخر الذي يمكن فهم فلسفته المتأخرة على أنها تأويل غير وضعاني لعبارة الإشكالية في الرسالة:

Apel, *Transformation II*, pp. 28-95.

(95) فتغنشتاين، رسالة، فقرة 5.542. عن هذه العبارة الشديدة الغموض، ينظر: مقدمة رسل، في: فتغنشتاين، رسالة، ص 47-50.

(96) فتغنشتاين، بحوث فلسفية، ص 5. يرد هذا الاقتباس في المقدمة التي وضعها فتغنشتاين لكتابه. أما في المتن فهو يرّم أفكاره على نحو مستقل عن الصفحات. ترعى الترجمة العربية نظام الترقيم هذا، وهو ما سيُحال إليه في الشواهد المقتبسة هنا.

حول وظيفة تسمية الأشياء؛ إذ إنَّ ما ينفيه عن اللغة ليس هو الدلالة الشبئية عموماً، بل أن تقوم اللغة، باعتبارها حاملاً للمعنى، على علاقة العلامة بالشيء. معنى كلامه عن «مجال محدد» تبدو فيه اللغة تسمي الأشياء، ينجلي لاحقاً عند مناقشته دور «التعاريف الإشارية» في تعلّم اللغة، على نحو ما يتوضّح في مثال أوغسطين عن الطفل الذي يتعلّم اللغة بربط الأشياء بأصوات يطلقها الكبار أثناء الإشارة إليها. ففعالية التعاريف الإشارية تفترض تمييزاً مقولياً يتيح بناء علاقة سليمة بين الكلمة والمشار إليه (هل اثنان هو عدد أم لون أم نوع أم اسم علم؟) (97)، فضلاً عن القدرة على استخدام هذه الكلمة؛ قد يشير أحدهم إلى الملك على رقعة الشطرنج قائلاً: «هذا هو الملك». أما المتعلم فلن يفهم - إذا اقتصر الأمر على هذا التعريف الإشاري - في أفضل الأحوال سوى شكل الحجر ليربطه بالاسم «ملك»: «إن شكل قطعة الشطرنج يناظر هنا صوت الكلمة أو شكلها»، وحتى شرح كيفية تحريك الملك على الرقعة لن يفيد شيئاً إلا إذا كان المتعلّم «يعرف معنى قطعة ما في لعبة ما» (98). إنَّ السؤال عن اسم قطعة الشطرنج هذا لن يكون ذا معنى إلا للشخص «الذي يعرف بالفعل ما الذي يفعله [بها]» (99). بالطريقة ذاتها ستفيد التعريفات الإشارية من يتعلم لغة بلد غريب؛ لأنه يعرف سلفاً طريقة استخدام ما يتعلم اسمه.

على هذا النحو، يغدو نمط التسمية في اللغة، أي ربط الاسم (ملك) بالشيء (قطعة الشطرنج)، من جهة شكله، مشابهاً لنمط كينونة الطاولة بوصفها شيئاً مكانياً مادياً ذا لون وصفات أخرى لدى هايدغر، على نحو ما ذكرنا سابقاً، وهو النمط الذي يعود ويسميه في الكينونة والزمان «ضرب ناقص» (100) من الكينونة.

لكن بناءً على المقارنة بهيدغر، يمكن اكتناه مبدأ فتغنشتاين الجديد في التحليل اللغوي، فإذا كانت أنطولوجيا هايدغر الفينومينولوجية قد وجدت كينونة الشيء الأصلية في أدائته العملية (101)، فإن قطعة فتغنشتاين مع التقليد الفلسفي تتكثّف في تعريفه الجديد للمعنى: «إنَّ معنى الكلمة هو طريقة استخدامها في اللغة» (102).

إنَّ «تفسير كل الألفاظ على أنها أسماء» هو خطأ يسمّى فتغنشتاين مرتكبيه «الاسمين» (103)، وهو ما يريد منه كل الفلسفة اللغوية منذ أفلاطون (104)، حتى نظريته ذاتها في الرسالة. فضلاً عن أن وظيفة تسمية الألفاظ لأشياء تتحقّق على خلفية التمكّن من استخدام المسمّيات، فإنَّ معنى الكثير من الألفاظ

(97) المرجع نفسه، فقرة 30.

(98) المرجع نفسه، فقرة 31.

(99) المرجع نفسه.

(100) هايدغر، الكينونة والزمان، ص 164.

(101) المرجع نفسه، ص 155.

(102) فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 43.

(103) المرجع نفسه، فقرة 383. في الترجمة العربية يُرفق هذا الموضوع بحاشية (154) توضّح ذكر فتغنشتاين للمذهب الاسمي بالإشارة إلى الموقف الاسمي في النزاع حول مشكلة الكلّيات في العصر الوسيط. لكن فتغنشتاين لا يقصد هنا سوى فهم اللغة بوصفها منظومة أسماء لأشياء، من دون أن يتعلّق الأمر بالكلّيات.

(104) المرجع نفسه، فقرة 46.

لا ينبثق عن دلالتها على موضوعات: «فكرٌ فقط في صيحات التعجب، بوظائفها المختلفة اختلافاً كاملاً. ماء! بعيداً! أوه! النجدة! رائع! لا!»<sup>(105)</sup>. ويتوازي مع تقويض المذهب الاسمي في فهم اللغة ظهور مفهوم مفتاحي جديد تتمركز حوله نظرية المعنى البراغماتية، أي مفهوم «اللغة اللغوية» الذي يبقيه فتغنشتاين من دون تعريف قطعي. غير أنه يشير إلى أن المقصود منه «إبراز حقيقة معينة، وهي أن تكلم اللغة هو جزء من الفاعلية، أو صورة من صور الحياة»<sup>(106)</sup>. يمكن وصف الألعاب اللغوية في إطار استخدام الألفاظ اللغوية (المولّد والضابط لمعناها) المضفور لزاماً بمنشط حياتي، وفهم مُبطنٌ ومسبق للحياة بأكملها. ف «الماء» مثلاً يردُّ بمعنى المركب الكيميائي الحاصل عن اتحاد ذرتي هيدروجين بذرة أوكسجين، في إطار «لعبة» الوصف التي يمارسها عادةً الكيميائيون، أو بمعنى أحد المشروبات التي يمكن لزبون أن يطلبها في مطعم («لعبة الطلب»)، أو بمعنى ما يصرخ لأجله المرء عند رؤية النار تشتعل في المسكن. نحن أمام ثلاثة مناقش حياتية مختلفة، يتحدد فيها معنى كلمة «الماء»، وفق الاستخدام المتعارف عليه فيها، وليس وفق ما يقصده مستخدم الكلمة ذاتياً منها. فالبنى القبلية للمعنى اللغوي لا تكمن في الوعي الذاتي على نحو ما يقترح بول غرايس Paul Grice (1913-1988) ومن قبله هوسرل، وكذلك ليس في القواعد المنطقية - الترنسندنالية وصورة الأشياء المطابقة لها كما كان فتغنشتاين ذاته يعتقد، بل تحديداً في تشكّل اجتماعي ما، في علاقة تداول عمومية تربط بين اثنين أو أكثر في ظل تعريفهما المشترك للحالة العملية الموجودين فيها، وهو ما يتضمّن حتماً قبليةً تاريخية - هرمنوطيقية كأفق يتيح تشاطر الحالات العملية والاستخدامات اللغوية. على هذا النحو، يفي فتغنشتاين بقسطه في «تقويض» نظرية المعنى اللغوي الكلاسيكية، والتي كانت تتأرجح بين قطبي الموضوعية والذاتية بصفتها مرجعيتين لمعنى الكلمات؛ الآن بات المعنى محايثاً للغة اليومية ذاتها، والتي تتخذ هيئة ألعاب لغوية مقرونة بأنماط حياة وحدوس بالعالم.

في سياق إسدال الستار على براديجم فلسفة الوعي الذاتية، تجدر كذلك الإشارة إلى مقاربتين نقديتين يجريهما فتغنشتاين في بحوث فلسفية، ويدحض فيهما أسس الأنا-وحدية الإبيستيمولوجية، مرةً عبر محاكاة «اللغة الخصوصية» الشهيرة، ومرةً أخرى عبر مفهوم «اتباع القواعد». واللغة الخصوصية هي ما يجب افتراضه في فلسفة اللغة، بالتوازي مع افتراض حالات ذهنية أو عاطفية خصوصية تمتنع على الآخرين؛ إنها انعكاس الديكارتية المباشر على فلسفة اللغة. على أن فتغنشتاين يبدأ بمناقشة معنى خصوصية الإحساسات مبيّناً مشكلاته: الخصوصية قد تعني، أولاً، «أنني وحدي فقط أستطيع أن أعرف ما إذا كنت أتألم بالفعل أم لا»، وهو خاطئ من ناحية، «فغالباً ما يعرف الآخرون متى أكون متألماً. أجل، لكن ليس بنفس اليقين الذي أعرف به أنا نفسي ذلك»، وهو ما لا يصمد إبستيمولوجياً: «لا يمكن أن أقول على الإطلاق (إلا على سبيل الدعابة): إنني أعرف أنني أتألم. إذ ما المفروض أن يعنيه هذا [القول]، إلا أنني أتألم؟»<sup>(107)</sup>. وقد تكمن الخصوصية في القول: «إن الشخص الآخر

(105) المرجع نفسه، فقرة 27.

(106) المرجع نفسه، فقرة 23.

(107) المرجع نفسه، فقرة 246.

لا يمكن أن يُحسَّ بِالأمي»، فهي بالضرورة من كيفية فريدة لا يمكن لأحد غيري أن يخبرها. في مقابل هذا، يدحض فتغنشتاين حتمية فريدة الإحساسات، وفق مبدأ تماثل شيئين من دون تطابقهما: «وطالما أن هناك معنى لقولي بأن ألمي يُماثل (أو هو نفس) ألمه، فمن المُمكن أيضاً لكلينا، أن يكون لدينا نفس الألم»<sup>(108)</sup>. غير أن كُنه مُحاجة اللغة الخصوصية يكمن في تبين عجز هذا الضرب المفترض من الإحساسات الخصوصية عن أن تكون موضوعاً للمعرفة، أو حتى عن أن تكون موجودة عموماً<sup>(109)</sup>، فوجود إحساس خاص مُتكرّر الحدوث يعني بالضرورة إمكانية «الربط بين هذا الإحساس وبين علامة»، بحيث يمكنني أن أتذكر بعونها هذا الشعور عند غيابه، أو أن «أكتب هذه العلامة في المفكرة في كل يوم أشعر فيه بهذا الإحساس»<sup>(110)</sup>. ومع استحالة إقامة هذا الربط عبر «تعريف إشاري» بالمعنى المعتاد، لا يبقى إلا أن أركز انتباهي على الإحساس عند استخدام العلامة، ف«بهذه الطريقة أطبع في نفسي الرابطة بين العلامة وبين الإحساس»، من أجل استعمال العلامة للدلالة على الإحساس ذاته في المستقبل. غير أن خصوصية هذه الرابطة تحول دون توافر «معياري للصحة أو الصواب» لدى استخدامها، فلا يبقى سوى أن يكون الصحيح هو «كل ما يبدو لي صحيحاً». في هذا القول نتعرف الأنا-وحدي في أجلى صورها. غير أن «هذا لا يعني إلا أننا لا نستطيع الكلام هنا عن 'ما هو صحيح'»<sup>(111)</sup>. والحقيقة أن تعييني لإحساسي - باعتباره ألياً - ليس علاقة باطنية محجوبة عن الآخرين، بل هي استفادة منهم، عبر مراقبة علامات خارجية تدلّ على ألمهم (التأوه، التجهم... إلخ)، وربطها إشارياً بالكلمة «ألم». والحاسم في الأمر، بمعنى معيار تعييني لألمي، هو أن أتصرف كما يتصرف عادة من يتألم (الذهاب إلى الطبيب، أو تناول المسكنات والخلود للراحة... إلخ).

لم يعد الفاعل الجديد المسؤول عن توليد المعنى اللغوي وضبطه ذاتاً وحيدة، بل جماعة من الذوات، تمارس التداول اللغوي في صيغة ألعاب لغوية، حيث يتكوّن الأفراد - أي يعون أنفسهم - عبر إتقانهم لاستخدام ألفاظ على نحو صالح بين ذاتياً. لكن «الأنا» لا يعوزها «الأنت» في علاقتها مع ذاتها فحسب، بل في أتباعها لأي قاعدة أثناء أي استخدام. في مناقشته لمفهوم اتباع القواعد يقدم فتغنشتاين مساهمة أخرى في تفنيد الموقف الأنا-وحدوي بمعنى قلب العلاقة وبناء «الذاتية» على «البيئذاتية». يطرح فتغنشتاين أن القاعدة ليست حالة ذهنية مجردة مستقلة وسابقة على تطبيقها وناظمة له، بحيث يمكن التمييز بعونها بين تطبيق صحيح وآخر خاطئ، وهو يضرب مثلاً يوضح أن قاعدة من هذا الصنف لا يمكن أن تكفي لضمان استعمالها الصحيح؛ فعمود الإشارات لا يمكن أن يدلني بشكل قطعي على الطريق الذي ينبغي أتباعه<sup>(112)</sup>، كذلك القاعدة التي مفادها أنني «أفهم موسى» [...] بمعنى أنه هو الذي قاد بني إسرائيل في خروجهم من مصر»، لن يكون في وسعها أن تقضي «شكوكاً مماثلة لتلك التي

(108) المرجع نفسه، فقرة 253.

(109) هذا هو أساس المناظرة بين توماس نيجل Thomas Nagel ودانيال دينيت Daniel Dennett في إطار مشكلة الكيفيات، يُنظر: مصطفى الحداد، «فتغنشتاين ومؤلوله»، مجلة مخاطبات، العدد 9 (2014).

(110) فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 258.

(111) المرجع نفسه.

(112) المرجع نفسه، فقرة 85.

تكتنف اسم 'موسى'، يمكن أن تكتنف كلمات هذا التفسير (فما الذي تسميه [كلمة] 'مصر'، ومن هم 'بنو إسرائيل'... إلخ). بل إن هذه الأسئلة قد لا تنتهي حينما نَصِلَ إلى كلمات مثل 'أحمر' و'داكن' و'حلو'»<sup>(113)</sup>. والقصد أن هذا التفسير لمعنى «موسى» أضحى يحتاج إلى تفسير إلى جانبه، علماً أن الأخير لن يكون في غنى أيضاً: «إن أي تفسير يظلُّ معلّقاً في الهواء مع ما يفسره، ولا يمكن أن يقدم له أي دعم أو سند. فالتفسيرات بذاتها لا تحدد المعنى»<sup>(114)</sup>.

إذاً، ما الذي يحدد العلاقة بين الشكل الذي تتخذه قاعدة ما واتباعي لها في أفعالي من جهة أخرى؟ مرةً أخرى، لا يجد فتغنشتاين ناظماً لفهم القاعدة ومعيار صحّة لاتباعها، سوى في الممارسة الاجتماعية التي تشكّل الأفق الذي يتعيّن داخله تطبيق القاعدة الصحيح ومعناها. فاستجابتي لإشارات العمود تصدر في واقع الحال عن حقيقة أنني «تدرّبت» على أن أستجيب لهذه العلامة بطريقة معينة، «فالشخص لا يتبع في سيره عمود الإشارات إلا بقدر وجود استخدام منتظم لأعمدة الإشارات، أي وجود عادة معينة»<sup>(115)</sup>. هكذا تفقد القاعدة عند فتغنشتاين ما اعتيد افتراضه من علاقة نظم حالات واقعية بفكرة نظرية، أو ضبط العيني بالمجرد، فأضحّت «عادة» اجتماعية يُدرّب عليها المجتمع بعضه بعضاً. القاعدة - باعتبارها عادة - هي ممارسة اجتماعية تناقض مفهوماً مع الذات المنعزلة التي، إن جاز تصورها، ستعجز عن استخدام أي قاعدة وتكوين أي معنى، «فلا يمكن لإنسان واحد فقط اتباع قاعدة لمرة واحدة، لا يمكن ذكر تقرير واحد أو إصدار أمر واحد أو فهمه لمرة واحدة فقط»<sup>(116)</sup>.

## سابعاً: تطويع فتغنشتاين عقلاً: البيذاتية باعتبارها حواراً

في هاتين المحاجّتين يتكثّف المسعى التقويضي لبرادغيم الوعي وما فيه من عناصر تعود إلى برادغيم الكينونة. فالذاتية بالمعنى الديكارتي، والتي كان فتغنشتاين قد واجهها في الرسالة، عبر تقليصها إلى منطوق فحسب، غدت الآن ممتنعة تماماً، وذلك في سِمَتَيْها التقليديتين الأساسيتين: أولاً في قيمومتها الذاتية الكامنة في علاقتها بنفسها (الوعي الذاتي)، وثانياً في قدرتها المقوّمة للعالم (العلاقة النظرية بين الذات والموضوع). «الذات المفكرة» التي علّقت وجود العالم العمومي لكي تكتشف استقلالها، كان قد فاتها أنها تتطلّب دوماً، لأجل تفكّر ذاتها، بعداً عمومياً تتشاطر فيه معاني حالاتها مع آخرين؛ ما يلزم عنه دحض فكرة القيمومة الذاتية (والخصوصية المقترنة بها) بأكملها. لكن حتى الذاتية المُصَفّاة من هذه الخصوصية في علاقتها المعرفية بالعالم، على نحو ما تقترح الرسالة، لم تعد واردة، بعدما تبين أن الذات لا يمكنها أن تعني موضوعاً بعون علامة لغوية (وهو ما يتضمن قاعدة لقراءة العلامة)، سوى بضمانته سياق أداء عادة اجتماعية، وهو كفيّل بتقويض أسس نموذج الذات - الموضوع.

(113) المرجع نفسه، فقرة 87.

(114) المرجع نفسه، فقرة 198.

(115) المرجع نفسه.

(116) المرجع نفسه، فقرة 199. أضع هنا ترجمتي الخاصة لهذا المقطع، والتي تتباين عن ترجمة عزمي إسلام.

على هذا النحو، لا تعود الأنا تتوفر على معرفة نقيّة ومباشرة بذاتها، ولا على معرفة نظرية - موضوعية بما هو خارجها، بل إنّ صنفى المعرفة بالذات وبالموضوع لن يكونا إلا منشطين اجتماعيين ضمن أفق ألعاب لغوية، تنبني على تفاعل مع آخرين. وحده هذا التصوّر هو ما يكفل للمعرفة معيارها المكوّن، أي الصواب والخطأ، على أنه، وفي الوقت ذاته، لا يظلّ صواب قضية ما أو خطأها يصدران عن مطابقتها لما ترسمه، بل حصراً عن اعتراف الآخرين الفعلي بصوابها.

في هذا النموذج الجديد الذي يعرضه فتغنشتاين، يحلُّ تعالُّق الذوات بعضها ببعض، أي البيئذاتية، محلّ الذاتية والموضوعية في آن، ليغدو ما يُتعارف على صلاحيته بديلاً من المرجعيتين اللتين اعتدّا اتّخاذهما أساساً لنقد المعرفة، وحاملاً لعقلانية إنسانية عامّة وكونية. والأخيرة تحديداً تبدو غريبة عن فتغنشتاين المتأخر، فلئن كان التحليل والنقد اللغوي في الرسالة يعتمدان الوقائع الخارجية - الموضوعية أفقاً أخيراً للمعنى، فإن هذا يغدو في بحوث فلسفية شكل حياة متجسداً في لعبة لغوية. ويرتّب على ذلك أن تتحول وظيفة الفلسفة - بدلاً من حصر المعنى في تمثيله لموضوع - إلى حصره في الاستخدام اليومي فحسب؛ إذ «إن الصادق والكاذب هو ما يقوله الناس وهم يتفقون أو يجمعون عليه في اللغة التي يستخدمونها. ليس هذا اتفاقاً في الآراء، إنما هو [اتفاق] في صورة الحياة»<sup>(117)</sup>.

تحديداً، إزاء طبيعة هذا «الاتفاق» على الصادق والكاذب، يتكثّف التباين بين هابرماس وآبل من جهة، وفتغنشتاين من جهة أخرى، بعدما تبنّا سائر حججه في إقامة المعرفة على أساس بينذاتي، بدلاً من ثنائية الذات - الموضوع الديكارتية. فلدى فتغنشتاين لا تنتج الصلاحية البيئذاتية، بناءً على ما يُجلبى الاقتباس الأخير، عن آراء مختلفة تتجادل وتتوافق من أجل أن يصلح ما يجدر أن يصلح<sup>(118)</sup>، بل عن شكل حياة جرى اعتماده سلفاً، و لعبة لغوية أتقن لاعبوها قواعدها. هذه هي القبليّة الجديدة التي يقترحها فتغنشتاين بديلاً من قبليّة الصورة المنطقية ذات الشبهة الميتافيزيقية، فما يُمكننا من المعرفة هو إتقاننا القبليّ لجملة من الألعاب اللغوية والمسالك الاجتماعية في كنف فهم عمومي للعالم والحياة. بيد أنّ هذه القبليّة المكوّنة معرفياً من دون أن تكون ميتافيزيقية - لأنها تحاith التاريخ والمجتمع - تفتقد الوظيفة الأخرى التي تُنطأ عادةً بالقبليات، الوظيفة النقدية الكونية، وذلك ليس إزاء علاقة الذات بالموضوع (الحقيقة الكونية) فحسب، بل أيضاً إزاء علاقتها بالذوات (الأخلاق الكونية) وعلاقتها بنفسها (الأصالة الكونية).

لا يُبقي فتغنشتاين إلا على علاقة التبعية باللعبة اللغوية، بما هي الإطار الأوحده والنهائي للمعنى الواضح الذي لا يعدو أن يكون ممارسة متعارفاً سلفاً على صلاحيتها، ولا يتعدّى اللعبة اللغوية إلى ما هو خارجها، سواء كان العالم الموضوعي أو الذاتي: الصلاحية البيئذاتية، كما يصفها فتغنشتاين، لا تشكّل «أساساً» و«شرطاً» لتكوّن علاقة الإنسان «النقدية» بذاته وبالعالم على نحو ما نجده لدى آبل

(117) المرجع نفسه، فقرة 241.

(118) على عكس هذه الصياغة، كان فتغنشتاين ليقول إنّ جدارة أي صلاحية متأبّية عن معيار صالح سلفاً (مُتعارف عليه) للجدارة.

وهابرماس، بل بديلاً منها، يضمن «زوال المشكلات الفلسفية»<sup>(119)</sup>، المقترنة بفهم المعرفة باعتبارها مَوْضَعَةً. في هذه الشروط الجديدة التي يصوغها فتغنشتاين، لا يعود من دور ممكن للفلسفة سوى استئصال أساس اللغو ومنشأ التباس المعنى وغموضه. في التجريد عن الممارسة - أي في إخراج الألفاظ من «موطنها الأصلي»، وسياقها العملي الخاص، ابتغاء صلاحية كونية - يكمن أصل «المرض» الذي يتعين على الفلسفة علاجه، عبر «إعادة الكلمات من استخدامها الميتافيزيقي إلى استخدامها اليومي».

وصف هذا الاستخدام اليومي، من حيث هو شرط إمكان المعنى، هو ما تقوى الفلسفة على إنجازها، بينما «لا يجوز لها أن تتدخل في الاستخدام الفعلي للغة»<sup>(120)</sup>، لا يجوز لها أن تصحّحه أو تنتقده، إلا حفظاً للكلام في إطار معناه التقليدي من أي شطط ميتافيزيقي. هنا يكمن سرّ القراءة المرحة لدى الأوساط الألمانية المحافظة، والتي يتنبّه إليها هابرماس مبكراً، كما سبقت الإشارة إليه.

والأمر لا يتوقّف هنا على رفض الأنساق الميتافيزيقية الأساسية، بل يشمل على كل لحظة تفكير نظري ترنو إلى ما وراء الحدس العملي المباشر، وكذلك على كل لحظة تفكّر في ما وراء قواعد ألعابنا اللغوية، لا سيما أنّ أتباع القواعد لا يستلزم عند فتغنشتاين النّظر والتفكّر فيها: «حين أتبع قاعدة ما، فإنني لا أختار. إنني أتبع القاعدة أتباعاً أعمى»<sup>(121)</sup>. هذا العمى الذي يسم ظاهرة تطبيق القواعد يمتدّ إلى العلاقات البيّناتية والتي يغيب عنها في تصور فتغنشتاين البعد التواصلية - العقلانية، فالأمثلة النموذجية التي يضرّبها لإيضاح ضرورة الآخرين التكوينية لا تتبع القواعد تغلب عليها حالة «تدريب»، يجريه مدرّب على مدرّب: «إن اتباع قاعدة أشبه بإطاعة أمر. ونحن نُدرّب على ذلك، ونستجيب للأمر بطريقة معينة»<sup>(122)</sup>. ومما يلفت أنّ «التدريب» هنا يرد ترجمة للكلمة الألمانية *Abrichten*، والتي يكثر استخدامها في ما يتعلق بالحيوانات<sup>(123)</sup>.

في هذا الوصف للبيّناتية، بما هي تكوينية لا تتبع القواعد، ومن ثم لظاهرة المعنى بأسرها<sup>(124)</sup>، يفقد هابرماس «العلاقة التبادلية بين كلا الشريكين اللذين يؤسسان للصلاحية البيّناتية»<sup>(125)</sup>. لا مرأى في أنّ أكثر العلاقات في الواقع هي علاقات أمر بمأمور أو معلّم بمتعلّم، غير أنّ للصلاحية البيّناتية لدى هابرماس بنية منطقية «مضادة للواقع»، تقاوم التراتبية الفجّة والطاعة العمياء. كذلك فإنّ علاقة القوة الواقعية هذه لا تكفي لإنتاج قناعة الشريكين بصحة تطبيق لقاعدة، والتي لن تتحقّق قبل أن

(119) المرجع نفسه، فقرة 133.

(120) المرجع نفسه، فقرة 116.

(121) المرجع نفسه، فقرة 219.

(122) المرجع نفسه، فقرة 206.

(123) يختار عبد الرزاق بنور في ترجمته لفظة «ترويض»، ينظر: لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).

(124) إذ إنّ ربط الكلمة بالمعنى ليس سوى تطبيق لقاعدة.

(125) Jürgen Habermas, "Sprachspiel, Intention und Bedeutung," in: Rolf Wiggershaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975), p. 333.

يفترض أنه في وسع كل منهما انتقاد فهم الآخر للقاعدة وتصحيحه. يتحدث هابرماس عن «دورين اثنين مختلفين»، بالنسبة إلى كل من المشاركين «أ» و«ب»: «إن أ له كفاءة أتباع قاعدة ما، وذلك من حيث إنه يتفادى الأخطاء على نحو نسقي. وإن ب له كفاءة الحكم على سلوك ب المحكوم بقواعد الذي يأتيه أ. إن كفاءة الحكم لدى ب تفترض من جهتها كفاءة القواعد، وذلك أن ب لا يستطيع أن يقوم بالاختبار المطلوب إلا عندما يستطيع أن يبرهن على خطأ أ وعند الاقتضاء أن يتوصل إلى اتفاق Einverständnis على الاستخدام الصحيح للقاعدة. وعندئذ يضطلع ب بدور أ ويبين له أمام عينيه الخطأ الذي اقترفه. وفي هذه الحالة، يضطلع أ أيضاً بدور الحاكم الذي ينبغي هو بدوره أن يكون له إمكان تبرير سلوكه الأصلي، وذلك بأن يبرهن لدى ب على تطبيق خاطئ للقاعدة. ومن دون إمكان النقد المتبادل هذا والتعلم المتبادل الذي يقود إلى التوافق، لن يكون تطابق القواعد أمراً مأموناً»<sup>(126)</sup>.

من جهة أخرى، يشير هابرماس إلى قصور يلزم التصور الذي يطرده فتغنشتاين وتبناه الفلسفة التحليلية إزاء أتباع القواعد، قصور ينجم عنه ضياع «العلاقة الثلاثية بالعالم»، التي ينطوي عليها «الفعل التواصلي». فالأمثلة التي يعرضها فتغنشتاين لإيضاح أفكاره حيال القواعد وأتباعها تقتصر تقريباً على «عمليات» من قبيل الحساب والكلام ولعبة الشطرنج، ولا تشتمل على «أفعال». ولئن كانت كل هذه العمليات تجري وفق قواعد تصح إزاءها التصورات الفتغنشتاينية، فإن هابرماس يبرز سمتها العملية والتقنية، ويقارنها بحركات الجسم لجهة أنها تُنجز حتماً «بمعنى أفعال»، والأخيرة حصراً يُنسب إليها معنى مكتمل و«وجود مكثف بذاته»؛ القيام بعملية حسابية صحيحة يتم، مثلاً، في إطار «فعل» الواجب المدرسي، وصوغ جملة صحيحة نحوياً يكون عادة في سياق «فعل» إبداء رأي... إلخ. «إن العمليات لا تمس العالم في شيء»<sup>(127)</sup>، بينما تتضمن الأفعال المستقلة المصحوبة بتلك العمليات صلات حتمية ب«العوالم الثلاثة» التي يتعلّق وجود الإنسان فيها: العالم الموضوعي - العالم الاجتماعي - العالم الذاتي. تكمن عقلانية هابرماس التواصلية في هذه الأبعاد الثلاثة المحيطة لكل فعل أو قول إنساني، تحديداً، في ما تتضمنه هذه الأبعاد من «ادعاءات صلاحية» الكلام، مرةً بمعنى «الحقيقة» الموضوعية، ومرةً بمعنى السداد الأخلاقي - المعياري، ومرةً بمعنى «الصدقية» الذاتية<sup>(128)</sup>. إغفال هذه البنية القواعدية للكلام هو ما يتيح لفتغنشتاين ردّاً كل موضوعية إلى بينداتية، وكذلك المساواة بين وصف المواضيع وإجراء القياسات الفيزيائية وفحص الافتراضات من جهة، وإصدار الأوامر أو إسداء النصح من جهة أخرى، وذلك بما هي جميعاً ألعاب لغوية تتوقف الصلاحية فيها على التواضع بين لاعبيها حصراً. في مقابل هذا، يبرز هابرماس «بنية الكلام المزدوجة» القائمة على «جزء أدائي»، يضيف على اللغة صفة أفعال الكلام ذات الأثر الاجتماعي (أزعم، أخشى، أتوقع... إلخ)، وعلى «جزء قضوي»، ملتزم بتمثيل العالم الموضوعي على نحو ما (أن لا حياة بلا ماء... إلخ)<sup>(129)</sup>.

(126) يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي: في نقد العقل الوظيفي، ترجمة فتحي المسكيني، مج 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 49.

(127) ينظر: المرجع نفسه، ص 217 وما بعدها.

(128) المرجع نفسه، ص 220.

(129) ينظر مناقشة هابرماس المستفيضة لنظرية أفعال الكلام، في: المرجع نفسه، ص 467 وما بعدها.

أما آبل - الذي يشاطر هابرماس مسعاه ردّ الاعتبار لمفهوم حقيقة متّصل بالمعرفة الموضوعية - فهو يشير إلى الخيط الواصل بين اللعبة اللغوية المولّدة للمعنى من جهة، وإمكانية تجريد وصف الأجسام الفيزيائية عن سياق استخدامها داخل اللعبة من جهة أخرى، مستدلاً على ذلك بالإمكانية التي تعطيها ألعاب لغوية متعددة دوماً للتفاهم حول جسم بعينه. إنّ تناول سياقات عملية مختلفة للجسم ذاته يفترض من هذه السياقات إيقاف العمل به بصفته «أداة»، ومن ثمّ الشروع بمعرفته موضوعياً بمعنى تحديد معالمه الخارجية Physiognomie، وهو ما يقدمه آبل بوصفه قبليّة موازية ومصحّحة لقبليّة الاستعمال، زاعماً «أنّ الأمر لا يتوقّف على أفق اللعبة اللغوية من حيث هي شرط قبليّ لتحديد هوية الأشياء في العالم، بل إنّ تكوّن أفق اللعبة اللغوية وتجاوزه يقتضيان تعييناً لهوية المواضيع الواقعية وصيفاتها»<sup>(130)</sup>. في كل استخدام لغوي براغماتي، قابلية لاستخدام لغوي نظري - موضوعي، وهو ما يقترن بطبيعة الحال بـ «قبليّة التفكير» في العلاقات البيّناتية المحايثة، من جهتها، لقبليّة اتّباع المواضيع والتوافقات الأعمى.

وعلى نحو أشد جذرية من هابرماس، وأكثر إخلاصاً للمقصد الكانطي، يصوغ آبل من هذه القبليات المثالية - المعيارية والمحايثة للألعاب اللغوية العشوائية لعبة لغوية كونية ترنسندنالية الطابع لا بد من أن يتقنها كلّ كائن ناطق، كل كينونة في العالم؛ إذ إنّ مزاعم الحقيقة الموضوعية والعدالة الاجتماعية والصدقية الذاتية تمثّل - بما هي مزاعم فحسب - شروط إمكان الانخراط في أي تواصل واقعي، إنها مزاعم لا بد من زعمها رفقة أي علاقة بين الأنا والأنت، أو وعود لا بد من أن يقطعها الإنسان على نفسه عند أيّ تواصل. يشكّل آبل من طاقتها الإلزامية مثالاً لعبة لغوية متعالية، تكون فيها هذه الوعود متحقّقة، أي محاكاة مثالية عابرة للزمن وشاملة لكل البشرية، يقول فيها كل المتحاورين «الحقيقة»، ويتبادلون «الاعتراف» بـ «حرمة» بعضهم على بعض، ويصرّح كل منهم بما في دخيلته بـ «صدقية».

بخلاف هابرماس الذي يبقى يستصدر هذه المُثُل المعيارية عن العوالم المعيشة المختلفة، وينسب إليها الكونيّة بمقدار امتناع إنكارها من داخل أنماط الحياة المتوافرة، لا يتورّع آبل عن إنزالها منزلة ترنسندنالية، بناءً على زعم إمكان تأسيسها تأسيساً نهائياً لا يقبل الطعن. فأداء الطعن في صلاحيتها يشترط نفسه زعم صلاحيتها، وهو ما يُصطلح عليه بـ «التناقض الأدائي»، المدماك في التأسيس الأخير لمُثُل العقل وفقاً لرؤية آبل. ينطبق هذا على فتغنشتاين ذاته حين يتمسك بتعددية ألعاب اللغة، وينكر أي سمات جوهرية مشتركة، فعندها «يستعصي على الفهم برنامج العلاجي عبر نقد اللغة، وكلامه عن 'الللمعنى' وعن 'تسيب' الاستخدام اللغة. وقصارى القول: إنّ الفيلسوف بوصفه ناقدًا للغة، لا بد أن يكون على بينة من أنه أثناء عملية وصف الألعاب اللغوية، يأخذ على عاتقه لعبة لغوية نوعية ترتبط تفكيرياً ونقدياً بألعاب اللغة الممكنة جميعاً»<sup>(131)</sup>. أما وقد احتُسبت هذه المعايير مما يمتنع إبطاله، أي مما يتمتّع بصلاحيّة مطلقة قبلياً، على عكس كل المعارف التجريبية المستمدة من هذا العالم، فلا عجب في أن يصفها آبل بالتعالوي.

(130) Apel, *Transformation II*, p. 321.

(131) *Ibid.*, p. 347.

## خاتمة

على هذا النحو تتباين مقاربتا آبل وهابرماس للعبة اللغوية المعيارية - الكونية التي يقدمها كلاهما على أنها التّوأم السيامي للعبة اللغوية الواقعية التي وصفها فتغنشتاين. فـ «معايير الحوار» (الحقيقة الموضوعية - السداد الأخلاقي - الصدقية الذاتية) عند آبل، لها صفةٌ متعالية عن الواقع وناظمة له في آن معاً، ولذا يسمّى مذهبه «البراغماتية الترنسندنطالية» Transzendentalpragmatik، في حين يُطلق هابرماس على مقاربتة الفلسفية «البراغماتية الشكلية» أو «الصورية» Formalpragmatik، متجنباً ادعاءات التعالي، وزاعماً أنه لا حاجة إلى أكثر من «صياغة شكلية» لما تتضمنه الخبرات الإنسانية من داخل التاريخ<sup>(132)</sup>. إلا أنّ هذا الخلاف لا يصيب بنية قراءتهما المشتركة لفتغنشتاين، والمتمثلة في الاقتراب منه والافتراق عنه، أي في التفكير مع فتغنشتاين ضده.

يفكر آبل وهابرماس مع فتغنشتاين حين يقطعان - براغماتياً - مع الميتافيزيقا الغربية، على نحو ما فعل هو؛ أي بالكف عن الإحالة إلى «الما وراء»، أو إلى ما وصفه فتغنشتاين نفسه في شبابه بـ «حدود العالم»، لأجل تفسير القدرة المعرفية لدى الإنسان، وباكتشاف «الحياة في العالم» - باعتبارها «سياقاً عملياً» - شرط المعرفة الأساسي. ويفكر الاثنان ضد فتغنشتاين عندما يأنفان اعتبار هذا السياق العملي - اللغوي أفقاً أخيراً لمعنى الكلام، وكذلك الحياة. إنهما، بخلاف فتغنشتاين، لا يقرنان تجاوز نماذج التفكير الميتافيزيقي بالتخلي عن الوظيفة النقدية - الكونية للمعرفة الإنسانية، والتي لا يزال يناط إجلاؤها بالفلسفة؛ فلئن لم يكن هناك معرفة (دلالة لغوية) من دون لعبة لغوية واقعية، فإن هذه اللعبة ذاتها لن تكون ممكنة من غير اعتراف «من داخلها» بالمُثل التي ما برحت الفلسفة تشد البرهنة عليها. فمهما شابت التواصل اليومي بين الناس علاقات القوة، فمن مقومات وجوده أن يزعم كل مشارك فيه أنه يلتزم الاتساق المنطقي في مقولاته، ويعكس الوقائع الموضوعية فيها، وأنه، بناء على ذلك حصراً، مُقتنع بما يقوله، ويتنظر من شركائه الواقعيين والافتراضيين في التواصل الاقتناع بمقولاته على نحو اقتناعه. غير أنّ هذا ينطوي بدوره على اعترافه لشركائه في التواصل بما هو ضروري ليقنعوا بأدعائه، أي أن يكونوا أفراداً أحراراً ومتساوي الحقوق، وأولها الحق في رفض ادعائه وانتقاده. هكذا تبدو اللعبة اللغوية المثالية، أو الخطاب المثالي الكامن في كل خطاب واقعي يخوض فيه الإنسان، محاجةً مثالية منشودة لزاماً يكون فيها كل من يقوى على الكلام شريكاً شفافاً ساعياً إلى الحقيقة، حرّاً ومتساوياً في الحقوق، وتحقق فيها المعرفة، ليس باعتبارها ملكة النظر في العالم لدى الذات المنعزلة، وليس بصفتها المتعارف عليها واقعياً في جماعة ما، بل باعتبارها التفاهم البنيداتي الأمثل.

على هذا النحو، تعاد قراءة فتغنشتاين في ألمانيا عقلائيّاً، على عكس نزوعه المحافظ ونزوع معظم

(132) بين هذين الشريكين اللذين تخاصما حول صفة المقولات المعيارية - الكونية، دارت في الثمانينيات مناظرة نقل منها إلى العربية جزء من نصوص آبل، ينظر: كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة عمل مهيل (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: المركز الثقافي العربي؛ الدار العربية للعلوم، 2005). صاغ آبل هذا العنوان على منوال مقال كان هابرماس كتبه في شبابه بعنوان: «التفكير مع هايدغر ضد هايدغر». وقد استعرت هذه الصيغة في وضع عنوان هذه الدراسة، لأنها تُحيل على الموقف الملتبس من فتغنشتاين.

قراءته. لا يرى قارئه العقلانيّان في الانعطاف نحو البعد البراغماتي في الوجود الإنساني نهاية البرنامج الفلسفي، وتخليًا عن أهدافه، بل تقويضًا لنماذج فلسفية ميتافيزيقية عجزت عن تأسيس العقلانية التي تعد بها، وتمهيدًا لتأسيس العقلانية في إطارها البعد - ميتافيزيقي: «العقلانية التواصلية».

## References

## المراجع

### العربية

- أبل، كارل أوتو. التفكير مع هابرماس ضد هابرماس. ترجمة عمل مهيبيل. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: المركز الثقافي العربي؛ الدار العربية للعلوم، 2005.
- إسلام، عزمي. لدفيج فتجنشتين. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1967.
- أغوستينوس. اعترافات القديس أغوستينوس. بيروت: دار المشرق، 1991.
- أفلاطون. فيدروس: المحاورات الكاملة. ترجمة شوقي داود تمارز. مج 5. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.
- \_\_\_\_\_. كراتيلوس: المحاورات الكاملة. ترجمة شوقي داود تمارز. مج 4. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.
- \_\_\_\_\_. كريتون: المحاورات الكاملة. ترجمة شوقي داود تمارز. مج 3. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.
- الأهواني، أحمد فؤاد. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954.
- أوغسطين. المعلم: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين - أنسلم - توما الأكويني. حسن حنفي (محرراً ومترجمًا). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1978 [1967].
- أوغسطينس. محاورة الذات. بيروت: دار المشرق، 2005.
- بوبر، روديجر. الفلسفة الألمانية الحديثة. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- تايلر، تشارلز. منابع الذات: تكون الذات الحديثة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.
- الحداد، مصطفى. «فيتغنشتاين ومؤلوله». مجلة مخاطبات. العدد 9 (2014).
- حسين، طه. في الشعر الجاهلي. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1926.
- العتيبي، لذة. فيتغنشتاين والمعنى. بيروت: منتدى معارف، 2020.
- فتجنشتين، لودفيج. بحوث فلسفية. ترجمة وتعليق عزمي إسلام. مراجعة وتقديم عبد الغفار مكايي. الكويت: جامعة الكويت، 1990.

فتغنشتاين، لودفيك. تحقيقات فلسفية. ترجمة عبد الرزاق بنور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة اليونانية. بيروت: دار العلم للملايين، 1991.

فتغنشتاين، لدفيج. رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمي إسلام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.

كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.

كنط، عمانوئيل. نقد العقل المحض. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

كوبلستون، فردريك. تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد. مج 2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

لوفيت، كارل. من هيجل إلى نيتشه. ترجمة ميشيل كيلو. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1988.

ماثيوز، جاريث ب. أوغسطين. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

مصدق، حسن. النظرية النقدية التواصلية. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

هابرماس، يورغن. نظرية الفعل التواصلية: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية. ترجمة فتحي المسكيني. مج 1. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

\_\_\_\_\_ . نظرية الفعل التواصلية: في نقد العقل الوظيفي. ترجمة فتحي المسكيني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

هسرل. الفلسفة علمًا دقيقًا. ترجمة وتقديم محمود رجب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

هشام، محمد. في النظرية الفلسفية للمعرفة. أفلاطون - ديكارت - كانط. الدار البيضاء/ بيروت: أفريقيا الشرق، 2001.

هوسرل، إدموند. تأملات ديكرتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا. ترجمة تيسير شيخ الأرض. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1958.

\_\_\_\_\_ . أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندننتالية. ترجمة إسماعيل مصدق. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

هيدغر، مارتن. الكينونة والزمان. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: دار الكتاب الجديدة، 2012.

\_\_\_\_\_ . الأنطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعية. ترجمة عمّار الناصر. بغداد/ بيروت: منشورات الجمل، 2015.

## الأجنبية

- Apel, Karl–Otto, Dietrich Böhler & Karlheinz Rebel (eds.). *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik*. 3. Studentexte (2). Weinheim/ Basel, 1980.
- Apel, Karl–Otto. *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Transformation der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Böhler, Dietrich. "Wittgenstein und Augustinus. Transzendental–pragmatische Kritik der Bezeichnungstheorie der Sprache und des methodischen Solipsismus." in: Achim Eschbach & Jürgen Trabant (eds.), *History of Semiotics* (Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1983).
- Dummett, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Eschbach, Achim & Jürgen Trabant (eds.). *History of Semiotics*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1983.
- Findlay, John Niemeyer. "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*." *Philosophy*. vol. 30, no. 113 (April 1955).
- Habermas, Jürgen. *Philosophisch–politische Profile: Wozu noch Philosophie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Kuhlmann, Wolfgang, & Dietrich Böhler. *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik, Antworten auf Karl–Otto Apel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Rorty, Richard (ed.). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Russel, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Routledge, 2009.
- Schnädelbach, Herbert. *Philosophy in Germany 1831–1933*. Trans. by Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [1984]. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [1984].
- Strawson, Peter Frederick. "Philosophical Investigations. By Ludwig Wittgenstein." *Mind*. vol. 63, no. 249 (January 1954).
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1979.
- Wiggershaus, Rolf. *Sprachanalyse und Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

## فتغنشتاين مدرّسًا: الخلفية البيداغوجية لفلسفة فتغنشتاين الأنثروبولوجية

### Wittgenstein as a Teacher: The Pedagogical Background of Wittgenstein's Anthropological Philosophy

ملخص: دأب دارسو فلسفة فتغنشتاين على القول إن العمل الوحيد الذي نشره فتغنشتاين أثناء حياته هو رسالة منطقية فلسفية التي وضعها عام 1921 بالألمانية، ونادرًا ما يذكرون قاموسًا للمفردات وضعه أثناء عمله مدرّسًا للأطفال في ريف جنوب النمسا عام 1926. ولعل السبب وراء هذا الإغفال هو أن هذه الفترة التي قضاها مدرّسًا قد اعتبرت فترة ضائعة من حياة فتغنشتاين، لم يُنتج فيها عملاً فلسفيًا يستحق الاهتمام بعد الرسالة. تُلقَى هذه الدراسة الضوء على هذه السنوات الست التي عمل فيها مدرّسًا، وتبحث في أثرها في تحولاته الفكرية. ومن خلال البحث في الصلات المحتملة بين تجربته مدرّسًا وفلسفته اللاحقة، يمكن أن نعتبر تجربته في التعليم مفتاحًا لفهم عدوله عن الوضعية المنطقية، وانعطافه نحو فلسفة تركز على الممارسة والاستعمال والعبادات. إن أعمال فتغنشتاين المتأخرة (مثل تحقيقات فلسفية، والكتاب البُني، وبطاقات، وفي اليقين) حافلة بالأمثلة والتجارب الفكرية التي تشير إلى عملية التعليم والتعلم، كطفل يتعلم لغة أو يقوم بعملية حسابية. إن كثرة هذه الأمثلة وتواترها في أماكن عديدة في هذه الأعمال ليست اعتباطية، بل تدل على مركزية عملية التعليم والتعلم في فلسفة فتغنشتاين الأنثروبولوجية. وفي نهاية الدراسة ملحق يتضمن تعريفًا للتمهيد الذي كتبه فتغنشتاين لقاموس المفردات.

كلمات مفتاحية: فتغنشتاين، التدريس، بيداغوجيا، ألعاب اللغة، الشك، مشاهد البيداغوجيا.

**Abstract:** Students of Wittgenstein's philosophy often claim that the only work that Wittgenstein authored and published during his lifetime was the *Tractatus Logicus-Philosophicus* (German 1921, English 1922), and rarely mention a dictionary he composed for school children in 1926 during the years he spent as a schoolteacher in Austria. The reason for this neglect might be that this period of his life has been considered a lost period, in which he did not produce any work of philosophical significance after the *Tractatus*. This study sheds light on the six years that Wittgenstein spent as a schoolteacher and examines their impact on his intellectual transformations. By exploring the probable connections between his experience as a teacher and his later philosophy, the study considers his experience in teaching as a key to understanding his rejection of logical positivism and his

turn toward a philosophy centered on practice, use and norms. Wittgenstein's later works, such as *Philosophical Investigations*, the *Brown Book*, *Zettel*, and *On Certainty*, are replete with examples and thought experiments that refer to the process of teaching and learning, e.g., how a child learns a language or performs mathematical operations. The abundance and frequency of these examples in various contexts indicates that they are not arbitrary, but rather show the centrality of teaching and learning in Wittgenstein's anthropological philosophy. The study includes an Arabic translation of the preface Wittgenstein wrote for his *Wörterbuch*.

**Keywords:** Wittgenstein, Teaching, Pedagogy, Language games, Doubt, Pedagogical scenes.

## مقدمة

«أعتقد أنني، لو عشتُ طويلاً، فسأخرج قاموس مفردات صغيراً للمدارس»<sup>(1)</sup>. هكذا كتب لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951) في تشرين الأول/ أكتوبر 1924 في رسالة إلى صديقه الحميم لودفيغ هانزل Ludwig Hänsel (1886-1959). ولم يحتج فتغنشتاين إلى أن يعيش طويلاً ليحقق ما تمناه، ففي 1926 أنهى العمل الموعود وأخرج قاموس المفردات للمدارس *Wörterbuch für Volksschulen*<sup>(2)</sup>. ورغم كون هذا القاموس هو الثاني من بين عمليين نشرهما أثناء حياته، فإن الجمع الغفير من المهتمين بفلسفة فتغنشتاين قد أهملوا هذا القاموس طويلاً. وباستثناء بعض الدراسات، التي سنشير إليها في هذا البحث، لا يرد ذكرٌ لهذا العمل إلا ذكراً عابراً. وقد جرت الدراسات العربية على هذا المنوال، مقلدةً في ذلك التوجه العام في الدراسات حول فلسفة فتغنشتاين عالمياً. ولا يزال معظم الدراسات يتبنى تحقيقاً جامداً يقسم حياته مرحلتين: الأولى التي تمثلت برسالة منطقية فلسفية والثانية التي تمثلت بتحقيقات فلسفية، تتخللها فترة ضائعة يُزعم أنه اعتزل فيها الاشتغال الفلسفي حتى عاد إلى كامبردج سنة 1929، من دون تأثر بما عايشه أو خبره في تلك المدة الطويلة.

ولنا أن نتساءل، إذًا، ما سبب غياب الاهتمام بهذا القاموس؟ ولماذا وضعه فتغنشتاين أصلاً؟ وما هو؟ تحاول هذه الدراسة التعريف بهذا العمل وأهميته بالنسبة إلى فكر فتغنشتاين المتأخر. تبدأ الدراسة، في القسم الأول، بتقديم سيرة وجيزة لفتغنشتاين في هذه المرحلة من حياته، ثم تعرض، في القسم الثاني، علاقة تجربة التدريس بمراجعته لمقولات الرسالة. وفي القسم الثالث، نتقل إلى التعريف بالقاموس، وصلة تجربة إعداده في تشكيل أفكاره المعروفة حول ألعاب اللغة والتشابه الأسري،

(1) Elisabeth Leinfellner & Sascha Windholz, *Ludwig Wittgenstein: ein Volksschullehrer in Niederösterreich* (Erfurt: Sutton, 2005), p. 70.

"Ich glaube, wenn ich lang genug lebe, werde ich ein kleines Wörterbuch für Volksschulen herausgeben."; Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York: Penguin Books, 1991), p. 225.

(2) Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen* (Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1926); Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*, Adolf Hübner, Elisabeth Leinfellner & Werner Leinfellner (eds.) (Wien: Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, 1977).

واتباع القاعدة وارتكاب الخطأ، وغيرها من القضايا التي شغلت فكر فتغنشتاين طيلة حياته. يتناول القسم الرابع جوانب من تجربته أستاذاً للفلسفة في كامبردج، ثم نعرض، في القسم الخامس، كيف جعل فتغنشتاين مشاهد التعليم والتعلم إطاراً بحث من خلالها كثيراً من الموضوعات الفلسفية في أعماله المتأخرة. أما الأقسام التالية فتبحث في الأثر المباشر لتجربته البيداغوجية في تطور فلسفته حول ألعاب اللغة (القسم السادس)، واتباع القاعدة وارتكاب الخطأ (القسم السابع)، والشك واليقين (القسم الثامن). وتصل الدراسة إلى نتيجة مهمة هي أنه ليس ثمة موضوع من المواضيع التي بحث فيها فتغنشتاين إلا عاد فيه إلى تجربته البيداغوجية. وتستند هذه الدراسة إلى بعض الدراسات الحديثة التي تقدم قراءة جديدة لفكر فتغنشتاين المتأخر تولى اهتماماً بأثر تجربة التعليم والتعلم في بلورة فلسفته الأثروبولوجية.

### أولاً: فتغنشتاين مدرّساً في الريف النمساوي

قضى فتغنشتاين نحو 15 سنة، وذلك من سنة 1912 التي أنهى فيها دراسته في جامعة كامبردج حتى عودته إليها أستاذاً للفلسفة سنة 1929، لعلها أخصب الفترات وأهمها في تشكيل وعيه النفسي والفلسفي. بدأها سنة 1913 بالعيش في كوخ في الترويج، ثم انضم إلى الجيش النمساوي أثناء الحرب العالمية الأولى حيث عمل جندياً في سلاح المدفعية، ثم وقع أسير حرب في معسكر إيطالي<sup>(3)</sup>. وخلال هذه الفترة كتب فتغنشتاين كتيباً سماه رسالة منطقية فلسفية قصد فيه أن يلخص كل ما يمكن أن يقال، وأن يسكت عن كل ما عدا ذلك. هذا الكتيب الذي أنهى نسخته الأولى سنة 1918، ونشره بالألمانية سنة 1921 ثم بالإنكليزية سنة 1922، قدم فيه نظرية عامة أرادت تبين ما يمكن قوله (أو تصويره) باللغة والفكر وبين ما لا يمكن إلا الإشارة إليه بواسطة منطق النحو<sup>(4)</sup>. وبعد أن توصل فتغنشتاين - بحسب ادعائه آنذاك - إلى تمييز ما يمكن قوله مما عداه، قرر، فور عودته من الحرب، أن يترك الاشتغال بالفلسفة، وتخلي عن كل أملاكه وما ورثه عن أبيه لأخواته (وهو الذي نشأ في إحدى أغنى العائلات الأوروبية وقتذاك)، والتحق في سنة 1919، وعمره ثلاثون سنة، بمدرسة المعلمين في مسقط رأسه فيينا ليعدّ نفسه ويصبح مدرّساً لتلاميذ المدرسة الابتدائية في جنوب النمسا. ويبدو أنه كان لصديقه هانزل السالف الذكر أثرٌ مهم في تشجيعه على المضي في أن يصبح مدرّساً للأطفال. وفعلاً، حصل فتغنشتاين على شهادة التأهيل خلال سنة، ثم عمل مدرّساً للأطفال في الريف النمساوي من خريف 1920 حتى ربيع 1926.

كانت سنة 1919 - السنة التي التحق فيها فتغنشتاين بمدرسة المعلمين - سنة مهمة بالنسبة إلى تاريخ التعليم في النمسا. فقد تزامن التحاق فتغنشتاين بمدرسة المعلمين مع الإصلاح التعليمي الذي وضعه أول وزير للتعليم في الجمهورية الحديثة الاشتراكي أوتو غلوكل (1874-1935) Otto Glöckel، الذي

(3) حول هذه الفترة من حياة فتغنشتاين، ينظر:

Monk, pp. 188-233.

(4) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung*, 36<sup>th</sup> ed. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), Preface & § 4.112.

جعل التعليم متاحاً لجميع طبقات المجتمع وفئاته، وأحدث تطويراً للمناهج، وقلص من نفوذ الكنيسة الكاثوليكية في التعليم، والذي كانت قد حظيت به أيام الدولة الهابسبورغية<sup>(5)</sup>. لم يكن قرار فتغنشتاين الدخول في التدريس أو وضع قاموس المفردات لاحقاً استجابة مباشرة لهذا الإصلاح، وإن كان هذا الإصلاح فتح له مجالاً وحرية لي تجرب أساليب جديدة في التعليم، كما سنرى.

لقد عرف فتغنشتاين ريف جنوب النمسا منذ صباه؛ إذ كانت عائلته تملك بيتاً هناك، وكان كثيراً ما يرتاد المنطقة في الإجازات<sup>(6)</sup>. ولعل انتقاله إلى الريف كان بالنسبة إليه عودة إلى طفولته وإلى براءته الأولى بعد تجربة الحرب الصعبة، لا سيما ونحن نعلم أنه كان في هذه الفترة من حياته شديد التأثر بتدين تولستوي وكتابات الرومنطيقية حول الريف الروسي<sup>(7)</sup>. وقد بلغ الزهد بفتغنشتاين أن رفض أن يعمل في أول مدرسة عُيِّن فيها بسبب وجود حديقة ونافورة مصطنعتين في البلدة، اعتبرهما من علامات تأثرها بالمدن الحديثة<sup>(8)</sup>. وتعدُّ مراسلاته مع صديقه لودفيغ هانزل من المصادر المهمة في دراسة هذه المرحلة من حياته. فقد تعرّف إليه فتغنشتاين أثناء الفترة التي قضياها أسيرين حرب في معسكر للأسرى في إيطاليا. وقد ذكر هانزل في مذكراته التي كتبها أثناء الأسر، أن فتغنشتاين كان يريد أن يصبح مدرساً لأنه يرغب في أن يخالط البشر ويتفاعل معهم<sup>(9)</sup>. وقد حاول فتغنشتاين في البداية أن يتقدم في كل عمل باسم مستعار؛ ليخفي انتماءه إلى إحدى عائلات النمسا، تواضعاً وتقرباً إلى أهالي البلدة، ولكن سرعان ما كشف أهل البلدة هويته، فعاد إلى استعمال اسم العائلة النمساوية الثرية «فتغنشتاين». وقد تنقل بين ثلاث بلدات في الفترة التي قضاها مدرساً في الريف النمساوي. درّس أولاً في بلدة تراتنباخ Trattenbach في المدة 1920-1922، ثم في بلدة پوخ بيرغ Puchberg في المدة 1922-1924، وأخيراً في بلدة أوتثال Otterthal في المدة 1924-1926. وتفاوتت أعمار تلامذته بين ثماني سنوات وأربع عشرة سنة، ودرّس الصبيان والبنات. وقد تكفّل فتغنشتاين بتدريس جميع المواد المدرسية، بما في ذلك الألمانية، والتاريخ، والجغرافيا، والموسيقى، والدين، والحساب والرياضة البدنية. وتخلّد صوراً التقطت له مع تلامذته في بلدتي پوخ بيرغ وأوتثال تلك الفترة المثيرة والمنسية من حياته (الصورتان 1 و 2).

(5) Dennison I. Rusinow, "Otto Glöckel and School Reform in Austria," *Europe*, no. 35 (1978), pp. 1-21; Beth Savickey, *Wittgenstein's Art of Investigation* (London/ New York: Routledge, 2014), pp. 49-76.

(6) Leinfellner & Windholz, pp. 83-85.

(7) Anja Weiberg, "Tolstoisches Gedankengut im Tractatus und in den frühen Tagebüchern," in: Esther Ramharter (ed.), *Ungesellige Geselligkeiten: Wittgensteins Umgang mit anderen Denkern/Unsocial Sociabilities: Wittgenstein's Sources* (Berlin: Parerga Verlag, 2011), pp. 133-150.

(8) Monk, p. 193.

(9) يُعدُّ هانزل من أصدقاء فتغنشتاين القليلين الذين بقوا على صلة به حتى وفاته. وتعتبر المراسلات بينهما ومذكرات هانزل مصدراً مهماً لدراسة التحولات الفكرية والشخصية التي مر بها فتغنشتاين بعد مشاركته في الحرب العالمية الأولى، فمن خلالها نتعرف إلى اهتمام فتغنشتاين بالفكر الديني لدوستوفسكي وتولستوي، الذي اكتشف كتاباته أثناء الحرب وتأثر به كثيراً، كما نتعرف إلى تردد فتغنشتاين بين أن يعتزل الناس في دير أو يصبح مدرساً للأطفال، ويبدو أنه كان لهانزل دور في تشجيعه على أن يكون مدرساً كما تخبرنا مذكراته. ينظر:

Ludwig Hänsel, *Begegnungen mit Wittgenstein: Ludwig Hänsels Tagebücher 1918/1919 und 1921/1922*, Ilse Somavilla (ed.) (Innsbruck: Haymon Verlag, 2012).

### الصورة (1)

فتغنشتاين يتوسط تلاميذه في بلدة بوخ بيرغ، جنوب النمسا، في ربيع 1923



المصدر : Ludwig Wittgenstein Archive, Cambridge

### الصورة (2)

فتغنشتاين (على اليمين) بين تلاميذه في بلدة أترتال، جنوب النمسا، سنة 1925



المصدر : Ludwig Wittgenstein Archive, Cambridge

تؤكد شهادات من رأى فتغنشتاين واختلط به من زملائه وجيرانه في البلدات الثلاث، أنه بدا لهم نبيلًا بين الفقراء، ومتعلمًا بين المزارعين والعمال، كان لا يتحدث باللهجة المحلية البتة، وإن كان شديد الاهتمام بها، ولم يتردد قط على حانة البلدة ليجتمع بأهل البلدة، ونادرًا ما ذهب إلى قُدّاس

الأحد. لم يرتدِ زي المعلم المعروف وقتئذ، ولم يسلم على الناس في الشارع، بل أحياناً لا يرُدُّ السلام لشهود ذهنه. يتفق من التقى به وعاشه من أهالي هذه البلدات أنه ترك «انطباعاً غريباً» لديهم<sup>(10)</sup>. وكان الشعور متبادلاً أحياناً؛ إذ كان فتغنشتاين أيضاً يشعر بالغرابة بين أهل الريف. ففي مراسلات له مع أستاذه في كامبردج ثم زميله برتراند راسل Bertrand Russell في بداية فترة تدريسه، شكّا فتغنشتاين ما وجده من «شرٍّ» و«جهلٍ» من الناس تجاهه<sup>(11)</sup>. ويذكر الرياضي والمنطقي البريطاني فرانك رامزي Frank Ramsey (1903-1930) الذي زار فتغنشتاين سنة 1923 في الريف النمساوي ليناكشيه في بعض مسائل الرسالة، أن فتغنشتاين كان يعيش حياة متواضعة ومتقشفة، وكان قليل الاختلاط بالناس<sup>(12)</sup>.

تباينت الشهادات حول أسلوبه في التعليم وانطباعات التلاميذ عنه. فقد رأت أخته هرْمِينَة Hermine أنه قد «وُلِدَ مُدْرَسًا»، وأنها «كانت تتمنى لو درستُ في مدرسته»، وثمة شهادات أخرى لأساتذة يمدحونه ويشنون عليه. وتذكر بعض الشهادات أن منهجه في التدريس لم يكن مألوفاً وكان يميل إلى التجريب والابتكار. تقول إحدى تلميذاته، وهي إرمترود برنر Irmtrud Brunner، في شهادة لها أدلت بها سنة 1975: «لم تكن غايته أن يبقى طويلاً في تراتبناخ مدرّساً. كانت غايته في المقام الأول جمع الخبرة، وأن يجرب مع الأطفال، أي: إلى أي مدى يمكن للأطفال، في سنهم، أن يستوعبوا منهجه في التدريس»<sup>(13)</sup>. كما تُجمع الشهادات على الأهمية الكبيرة التي كان يوليها للرياضيات والحساب في تدريسه؛ إذ كان يرى أن التلاميذ يمكنهم حل مسائل جبرية صعبة في الصفوف الابتدائية وكانت محاولاته موفقة غالباً. أما بالنسبة إلى منهجه في تدريس اللغة الألمانية، فيتذكر من درس معه أنه كان يكتفي بوضع علامة في بداية السطر الذي يحتوي على خطأ؛ لكي يتمكن التلميذ من البحث عن الخطأ بنفسه<sup>(14)</sup>. ولا تخفى أهمية هذه الشهادة في معرفة السياق الذي نشأت فيها أفكار فتغنشتاين حول اتباع القاعدة وارتكاب الخطأ، والتي ستتطرق إليها لاحقاً في هذه الدراسة. كان قاموس المفردات الذي وضعه يُمكن التلميذ من الكشف عن خطئه بنفسه، فيصحّحه من دون العودة إلى الأستاذ. ويتذكر من تتلمذ على يديه في تلك السنوات، أن فتغنشتاين كان يبتكر دوماً أساليب جديدة في التدريس، ويُعد أدوات للتعليم لم تكن متوافرة في المدارس الريفية، مثل محرك بخاري، وطاحونة، وأنه أعدَّ هيكلًا عظيمًا لقطعة، كما قام بإصلاح آلة الخياطة في مصنع النسيج في المدينة، وآلات الخياطة التي كانت للأهالي<sup>(15)</sup>. يذكر من درّسهم فتغنشتاين في الفترة التي أقامها ببلدة تراتبناخ أنه كان يذهب بهم إلى مصنع للنسيج، وإلى مناجم الفحم، وإلى المطبعة، وإلى المروج المزدهرة، وأنفاق الجبال لاستكشاف المعادن. ويتذكر التلاميذ أن مزاجه كان مرتاحاً في

(10) Konrad Wünsche, *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein: Mit neuen Dokumenten und Briefen aus den Jahren 1919 bis 1926* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), pp. 115-119.

(11) Monk, pp. 193-194, 197.

(12) Cheryl Misak, *Frank Ramsey: A Sheer Excess of Powers* (Oxford: Oxford University Press, 2020), pp. 140-142.

(13) Leinfellner & Windholz, p. 95. "mit den Kindern experimentieren".

(14) Ibid., pp. 101-102.

(15) Ibid., p. 99

الهواء الطلق، بخلاف مزاجه داخل الصف<sup>(16)</sup>. وتُظهر الرسائل المتبادلة بينه وبين أخواته أنه كان مهتمًا جدًا بتلاميذه، حيث جاء بهم إلى فيينا كثيرا، وإلى أخته هيرمينه، التي كانت تدير بيتًا للأيتام، وعرفهم على متاحف فيينا ومعالمها<sup>(17)</sup>. وكانت لهذه الرحلات أغراض تعليمية، متسقة مع المناهج التعليمية التي صارت ممكنة بفضل الإصلاح التعليمي الذي خبره فتغنشتاين في مدرسة المعلمين في فيينا. ولكن لا يمكن اختزال جهود فتغنشتاين ونشاطاته السالفة الذكر ضمن الإصلاح التعليمي العام. بل تدل هذه الشهادات، التي تؤكد حرص فتغنشتاين على إفادة تلاميذه وابتكاره وسائل عملية عديدة لتحقيق هذا الغرض، أنه بذل جهدًا فكريًا وعمليًا في البحث في العلاقة بين اكتساب اللغة وتجربة التعليم والتعلم.

وعلى الرغم من حرص فتغنشتاين على الرفع من مستوى تلاميذه في الريف النمساوي، من خلال ابتكار وسائل جديدة للتعليم ووضع قاموس للمفردات يساعدهم على تصحيح الإملاء بأنفسهم، وغيرها من الإنجازات، فإنه كان يلجأ أحيانًا إلى التأديب الجسدي عند الحاجة. وكثيرًا ما كان الأهالي يشتكون شدة فتغنشتاين على طلبته، وإفراطه في التأديب الجسدي. وبالرغم من أن التأديب الجسدي لم يكن مرفوضًا على الإطلاق في تلك الفترة، يبدو أن شكوى الأهالي لم تكن ضد استعمال فتغنشتاين التأديب الجسدي ذاته، بل ضد إفراطه في استعماله، حتى تحول إلى أذى. وقد أدى هذا الإفراط إلى كارثة في بلدة أترتال، آخر بلدة أقام فيها فتغنشتاين؛ إذ صفع تلميذًا عمره عشر سنوات على وجهه، بسبب بُطئه وعدم تجاوبه معه؛ ما أدى إلى وقوع التلميذ أرضًا وفقدته الوعي. وتبين لاحقًا أن التلميذ كان يعاني سرطان الدم. وقد رفع أهل الطفل قضية ضد فتغنشتاين، إلا أن المحكمة برّأته من قصد الاعتداء. ويُعيد هذه التجربة المريرة، قرر فتغنشتاين الاستقالة من عمله مدرّسًا. وقد عُرفت هذه الحادثة لاحقًا بـ «حادثة هايدبور» (Der Vorfall Haidbauer)، نسبة إلى الطفل جوزيف هايدبور<sup>(18)</sup>. ويختم فتغنشتاين هذه الفترة من حياته في النمسا بالعمل - متقشفًا وزاهدًا فترة وجيزة - بستانياً في دير مسيحي، قبل أن يعود إلى فيينا ليشترك في تصميم بيت لأخته الكبرى مارغريتا سنة 1928<sup>(19)</sup>.

كان لتجربة التدريس في هذه البلدات الثلاث أثرٌ كبير في حياة فتغنشتاين الشخصية والعاطفية، وليس في فلسفته فحسب. وظل يشعر بتأنيب الضمير سنين عديدة، حتى عاد في أواخر الثلاثينيات إلى هذه البلدات في جنوب النمسا، والتقى بتلاميذه الذين أفرط في تأديبهم واعتذر إليهم<sup>(20)</sup>. ويرى بعض الباحثين أن قسوة فتغنشتاين على تلاميذه أحيانًا، رغم تفانيه في تعليمهم وإخلاصه لهم، كانت انعكاسًا

(16) Ibid., pp. 63–65; Wünsche, pp. 88–91.

(17) Rush Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein: Hermine Wittgenstein, Fania Pascal, F.R. Leavis, John King, M. O' C. Drury* (Oxford/ New York: Oxford University Press, 1984), pp. 1–12.

(18) حول هذه الحادثة وأثرها في حياة فتغنشتاين لاحقًا، ينظر:

Monk, pp. 194–195; Wünsche, pp. 272–277; Michael Peters & Jeff Stickney, *Wittgenstein's Education: 'A Picture Held Us Captive'* (Singapore: Springer Singapore, 2018), pp. 65–66.

(19) Bernhard Leitner, "Das Wittgenstein Haus," in: Günter Abel, Matthias Kroß & Michael Nedo (eds.), *Ludwig Wittgenstein: Ingenieur – Philosoph – Künstler* (Berlin: Parerga Verlag, 2007), pp. 267–290.

(20) Wünsche, pp. 283–287.

لقسوته على نفسه وقصده التحول النفسي والأخلاقي الذي راحه بعد عودته من الحرب وتخليه عن رثائه، وعزمه أن يعيش عيشة تقشف في الريف. بينما يرى آخرون أن سلوك فتغنشتاين في هذه الفترة من حياته لا يمكن فهمه من دون الانتباه إلى حساسيته واضطرابه النفسي<sup>(21)</sup>. وبغض النظر عن المحاولات العديدة لتفسير سلوك فتغنشتاين في هذه الفترة، وبغض النظر عن أداء فتغنشتاين نفسه (هل كان معلماً ناجحاً؟)، لا يمكن إنكار أن نشاطه البيداغوجي كان نشاطاً فلسفياً<sup>(22)</sup>.

## ثانياً: الأنا والعالم:

### متى بدأ فتغنشتاين يراجع مقولات الرسالة؟

بدأ صيت فتغنشتاين بوصفه فيلسوفاً ينتشر بعد ظهور الرسالة بالألمانية سنة 1921، ثم بالإنكليزية سنة 1922، أي أثناء عزله في الريف النمساوي. ورغم الاهتمام الكبير الذي لقيه بفضل الرسالة، فإنه كان يشعر بأن العمل لم يُفهم فهمًا صحيحًا. فخلال الفترة التي قضاها مدرسًا، زاره فرانك رامزي عدة أيام وناقشه في بعض مسائل الرسالة<sup>(23)</sup>. وفي هذه الأثناء أيضًا، ولفترة وجيزة، حلّ فتغنشتاين ضيف شرف على جماعة فلسفية، باتت تعرف لاحقًا بحلقة فيينا. وقد احتفت حلقة فيينا بـ الرسالة التي جعلتها عمدة الحلقة ومرجعها. وبالرغم من أن علاقة فتغنشتاين بهذه الجماعة الفلسفية كانت إشكالية (لم يكن على وفاق مع الفيلسوف رودلف كارناب Rodulf Carnap)، فإن صلته بمؤسسها الفيزيائي

(21) يرجح عالم النفس مايكل فيتزجيرالد وجود صلة قوية بين التوحد عند الرجال وقدرتهم على الابتكار، وقد اقترح، بناء على دراسة أحداث مفصلية من سيرة فتغنشتاين، أنه كان لديه بعض علامات طيف التوحد. ويرى أن هذا قد يفسر حساسيته المفرطة وبعض سلوكه الغريب اجتماعيًا، كمحبته للأطفال والإشفاق عليهم من ناحية، والقسوة عليهم من ناحية أخرى. يُنظر:

Michael Fitzgerald, *Autism and Creativity: Is There a Link between Autism in Men and Exceptional Ability?* (New York: Routledge, 2004), pp. 69–70, 87–88.

(22) قبل أن تنتقل إلى فترة ما بعد الريف النمساوي، يحسن في هذا السياق أن نشير، بشكل موجز، إلى خلاف بين الدارسين حول دور الإكراه والتأديب في عملية التعلم عند فتغنشتاين. ولهذا الموضوع أثر بالغ في فهم أفكار فتغنشتاين حول التعلم واتباع القاعدة والسلوكية. ويدور الخلاف حول تفسير بعض نصوصه المتأخرة التي تشير إلى التعلم بوصفه تدريبًا وترويضًا. كما يدور الخلاف على فهم وترجمة الكلمة الألمانية التي استعملها فتغنشتاين *Abrichtung* والتي تدل في الألمانية على التعليم والترويض (كما تتعلم الحيوانات). ثم إنّ تجربة فتغنشتاين مدرسًا، وإفراطه في التأديب الجسدي أحيانًا، قد جعل بعضهم يقرؤون نصوصه اللاحقة في ضوء تجربته مدرسًا، جاعلين فتغنشتاين ممن يبرر استعمال الإكراه في التعليم ويروجه، لا سيما أنه قد كتب عن شرط المعاناة والتعب في التحصيل العلمي، ينظر:

Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Georg Henrik von Wright (ed.) (Chicago: Chicago University Press, 1984), p. 71;

كذلك، يدور الخلاف على الترجمة المناسبة للكلمة الألمانية إلى اللغة الإنكليزية: أهى Learning أم Training؟ أم أن الأمر ليس مشكلة ترجمة أصلاً؟ مثلاً، ينتقد نورم فريزن القراءات الفلسفية المهتمة بالبعد التربوي عند فتغنشتاين الذي يُطلق عليه وصف «فيلسوف تراجيدي للتربية»، ينظر:

Norm Friesen, "Training and *Abrichtung*: Wittgenstein as a Tragic Philosopher of Education," *Educational Philosophy and Theory*, vol. 49, no. 1 (2017), pp. 68–77;

لنقد موسّع لفريزن عند بيترز وستكني، ينظر:

Peters & Stickney, pp. 39–52.

(23) Leinfellner & Windholz, p. 24.

موريتس شليك Moritz Schlick (1882-1936)، وبالرياضي كورت جودل Kurt Gödel (1906-1978) كانت متميزة، وكان الشعور متبادلاً<sup>(24)</sup>.

كان أصدقاؤه في كامبردج، طيلة فترة عمله مدرّساً، يحاولون إقناعه مراراً بالعودة إليها أستاذاً للفلسفة، ولكنه اعتذر وفضل البقاء في الريف. وفي عام 1929 قام فتغنشتاين بزيارة إنكلترا والتقى برامزي وجون كاينز John Keynes وراسل، وقرر حينها البقاء. وقد سعى راسل وجورج مور لدى الجامعة للاعتراف بالرسالة المنطقية الفلسفية أطروحاً للدكتوراه، وهذا ما حصل. وقضى فتغنشتاين بقية حياته في كامبردج إلى أن توفي سنة 1951. يصف راي مونك Ray Monk ترك فتغنشتاين لعمله مدرّساً في الريف النمساوي بـ «الخروج من التيه» Out of the Wilderness، ويصف عودته إلى الفلسفة الأكاديمية في جامعة كامبردج بـ «المجيء الثاني» The Second Coming، في تلميح تورّاتي ومسيحي حول خروج بني إسرائيل من التيه ومجيء المسيح<sup>(25)</sup>.

ولكن هل كان الريف حقاً تيهًا وضياعاً بالنسبة إلى فتغنشتاين؟ يبدو وصف مونك متسقاً مع النظرة التي سادت فترة طويلة بعد وفاة فتغنشتاين، والتي تنهاها فلاسفة كامبردج وحلقة فيينا وروّجوها. فقد طغى الاحتفاء الكبير بالرسالة لدى فلاسفة التحليل في كامبردج وحلقة فيينا على التحولات الكبيرة التي طرأت على فكر فتغنشتاين خلال فترة «التيه» هذه، وعزّوا عمل فتغنشتاين مدرّساً إلى طبيعة شخصيته المنعزلة عن الناس والمنطوية اجتماعياً. فقد قرؤوا الرسالة بوصفها رداً على الفلسفة المثالية (ومتسقةً مع مذهب راسل وجورج إ. مور George E. Moore)، ليس فقط ضد المثالية، بل ضد الميتافيزيقا مطلقاً، ولهذا رحبت حلقة فيينا بالعمل، باعتباره أصلاً من أصول الوضعية المنطقية. لكننا نعلم أن فتغنشتاين خرج عن حلقة فيينا، بل عن راسل نفسه، إثر عودته إلى كامبردج، حيث بدأ في مراجعة كثير من مقولاته حول عمله الأول، منتقلاً من مجال المنطق المحض إلى البحث في الاستعمال اللغوي ضمن ما سيسميه لاحقاً «ألعاب اللغة». كانت هذه المراجعات التي قام بها فتغنشتاين أشبه بتحول جذري عن الوضعية المنطقية (راسل وحلقة فيينا)، بل عن نظرية الصورة التي أسس لها في الرسالة. ولهذا لم يرق لبرتراند راسل هذا التحول الذي طرأ على فكر فتغنشتاين. وشرع فتغنشتاين، من خلال محاضراته في كامبردج، في مراجعة آت إلى فلسفة أنثروبولوجية تعتبر المعنى ظاهرة اجتماعية تواصلية<sup>(26)</sup>. وبينما كان مهتماً في الرسالة بالقواعد المنطقية التي يجب اتباعها في التفكير (أي ببنية اللغة الرياضية)، عدّل عن هذا في المرحلة المتأخرة، واتجه إلى الاهتمام بالقواعد المشكّلة لألعاب اللغة الفعلية، أي بالأداء اللغوي<sup>(27)</sup>. وفي حين اعتبر في الرسالة البنية المنطقية للغة تمثيلاً للواقع، ذهب في التحقيقات إلى أن ضالة الفلسفة

(24) Thomas Oberdan, "Moritz Schlick," *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, 28/5/2013, accessed on 3/8/2021, at: <https://stanford.io/3etPffDe>

(25) Monk, pp. 234, 255.

(26) Gunter Gebauer, *Wittgensteins Anthropologisches Denken* (München: C. H. Beck, 2009).

(27) عزمي إسلام، لدفيح فتغنشتاين، نوابغ الفكر الغربي 19 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1967)، ص 293-294؛ ينظر: بحث موريس عايق الموسّع عن الرسالة في هذا العدد الخاص من تبين.

ليست صورة منطقية متعالية، بل قواعد اللغة العادية اليومية، التي وصفها فتغنشتاين بأرض خام ينبغي للفلسفة أن تعود إليها<sup>(28)</sup>.

ثمة تفسيرات عديدة لتحولات فتغنشتاين الفكرية، ولكن تجربة التدريس نادراً ما تذكر. ولعل لفتغنشتاين دوراً ما في انتشار هذه السردية؛ إذ ذكر في «التوطئة» التي كتبها لتحقيقات فلسفية، أن العمل هو تصحيح لـ «أخطاء فادحة»، بحسب عبارته، وردت في الرسالة<sup>(29)</sup>، وخصّ بالشكر شخصين كان لمناقشاتهما معهما أثر كبير في إعادة النظر في مقولاتها، هما الرياضي والاقتصادي الشاب فرانك رامزي والاقتصادي الإيطالي بييرو سرافا Piero Sraffa الذي كان يحاضر في كامبردج وقتئذ<sup>(30)</sup>. ولم يُشر فتغنشتاين إلى أثر تجربة التدريس، وإن كان التحقيقات حافلاً بالأدلة على ذلك. يضاف إلى ذلك دور حلقة فيينا وراسل والمنطقيين الوضعيين في الاهتمام بالرسالة وتعزيز مكانتها، كما أسلفنا، وتهميش مرحلة التدريس وكل ما صدر عنها. فعلى سبيل المثال، كان تقييم عالم الرياضيات كارل منجر Karl Menger (1902-1985) في مذكراته عن حلقة فيينا، التي كان عضواً فيها، قاسياً جداً لتجربة فتغنشتاين وخاصة للقاموس. فقد خصّ فصلاً كاملاً لقاموس فتغنشتاين، وختمه بقوله: «يبدو من الملاحظات السالفة أنه لا مفر من الاستنتاج أنه رغم أن الكتيب كان مفيداً إلى حد ما في المنطقة التي وجهت إليه، فإن العمل لم يصدر عن عقل منهجي»<sup>(31)</sup>. كما أن مونك يذكر قاموس المفردات، ولكنه يعتبره «محاولة غير ناجحة»، ولا علاقة له بما جاء بعد ذلك من أعمال فتغنشتاين<sup>(32)</sup>.

بيد أن الإشارات إلى تعليم الأطفال وتعلمهم في التحقيقات الفلسفية وفي اليقين كثيرة وجليّة جداً. وكما هو معلوم، فإن فتغنشتاين يستهلّ التحقيقات بنص طويل حول كيفية تعلم الطفل اللغة<sup>(33)</sup>. بل إن أسلوب التفلسف الذي سلكه فتغنشتاين في أعماله اللاحقة يتميز بما يمكن أن نسميه «أسلوباً بيداغوجياً»، يسلك سبيل الحوارات وضرب الأمثلة التي يقوم بها أستاذ مع تلاميذه، كما سنشرح لاحقاً. إن هذه الشواهد الكثيرة تجيز قراءة مختلفة تستوعب جوانب أخرى من حياة فتغنشتاين وأعماله، وتأخذ مراحل

(28) لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، فقرة 107. باللغة الألمانية "Zürück auf den rauhen Boden"، «العودة إلى الأرض الخام». هل يمكن أن نعتبر القاموس الذي صنفه عام 1926 عتبة إلى الأرض الخام التي بحث عنها فتغنشتاين؟

(29) وأهمها مراجعته الخاصة لموضوع الأنا-وحدية (الأنوية)، والنظرية التصويرية، والاتجاه الذري المنطقي. ينظر: إسلام، ص 54-56، 319-320.

(30) يُنظر: توطئة المؤلف، في: فتغنشتاين، ص 115. كان سرافا مقرباً من الفيلولوجي والمناضل الماركسي أنطونيو غرامشي. حول تأثير مفاهيم ماركسية أساسية كالممارسة والهيمنة في فكر فتغنشتاين، ينظر:

Gebauer, pp. 139-42; Amartya Sen, "Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci," *Journal of Economic Literature*, vol. 41, no. 4 (December 2003), pp. 1240-1255.

(31) Karl Menger, *Reminiscences of the Vienna Circle and the Mathematical Colloquium*, Louise Golland, Brian McGuinness & Abe Sklar (eds.), Vienna Circle Collection, vol. 20 (Dordrecht: Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994), p. 88.

(32) Monk, p. 228.

(33) فتغنشتاين، فقرات 5-9.

حياته جميعها بالاعتبار. فبينما نجده في الرسالة مشغولاً بمسألة الأنا-وحدية Solipsism، مفترضاً ذاتاً منعزلة عن العالم ومتعالية عليه، نجده في التحقيقات يطرح تصوراً لذات اجتماعية أثربولوجية تتماهى، بل تذوب مع محيطها، ليصل إلى رفض كامل للأنا الديكارتية في كتابه في اليقين<sup>(34)</sup>. هل تعكس هذه المواقف الفلسفية شيئاً من حياة فتغنشتاين وتحولاته الشخصية والنفسية؟ وهل يمكن أن نقول إن مشاركته في الحرب وانخراطه في التعليم وتدينه وتقشفه وعمله رياضياً ومهندساً وغيرها، كانت أشبه بمحاولة للإجابة عن مشكلة العلاقة بين الأنا والعالم التي شغلته طيلة حياته؟<sup>(35)</sup> ليس هذا مجال التوسع في هذه القراءة التي تروم الوصل بين حياة فتغنشتاين وفكره، رغم أهميتها، ولكن نذكرها دفعاً لأي شبهة تشير إلى أننا نختزل تحولاته اللاحقة في تجربته البيداغوجية وحدها. إن المراد هو وضع هذه التجربة في سياق تطوره الفلسفي عامة، وجلب الاهتمام إلى أثرها الذي لا يقل أهمية عن مناقشاته مع فلاسفة فيينا وكامبردج. ولكن، قبل أن نتناول هذا الأثر، لنعد إلى الوراء قليلاً، ولنفحص ذلك القاموس الذي وضعه فتغنشتاين أثناء تدريسه في جنوب النمسا، عسى أن يعيننا على فهم أعمق وأدق لأثر تجربته مدرّساً في تحولاته الفلسفية.

### ثالثاً: قاموس المدارس

يُعدُّ قاموس المفردات للمدارس *Wörterbuch für Volksschulen* أهم وثيقة شاهدة على اهتمام فتغنشتاين العلمي والعملي بالاكْتساب اللغوي عند الأطفال في الفترة التي تلت نشره الرسالة سنة 1921. وقد شرع في العمل على القاموس، على ما يبدو، في سنة 1923، وطُبع في سنة 1926، أي السنة التي استقال فيها فتغنشتاين من التدريس بعد حادثة جوزيف هايدبور السالفة الذكر<sup>(36)</sup>. وقد شرح فتغنشتاين في «التمهيد» الذي كتبه أسباب وضع العمل ومنهجه في جمعه وترتيبه<sup>(37)</sup>. فيخبرنا أن القواميس المتوفرة آنذاك كانت إما كبيرةً باهظة الثمن وتحتوي على الكثير من المفردات الأجنبية التي لا يحتاج إليها التلميذ لغرابتها وقلة شيوعها، وإما صغيرةً غير منظمة، ولا تحتوي على كلمات يحتاج إليها التلميذ، ولذلك شرع فتغنشتاين في إعداد قاموس بمساعدة تلاميذه. ويبدو أنه لم يقصد نشر هذا العمل ابتداءً، بل كان ثمرة التمارين والنشاطات العملية (والألعاب) التي كان يقوم بها مع تلاميذه. يتألف قاموس المفردات من 42 صفحة، ويتضمن نحو ثلاثة آلاف كلمة اختارها فتغنشتاين بنفسه. وباستثناء كلمات قليلة، فإن معظم الكلمات ترد من دون تعريف. ويخبرنا فتغنشتاين في

(34) حول الأنا-وحدية، ينظر: مقدّمة الترجمة، في: فتغنشتاين، ص 94-98. وقد تناول سومر المير محمود، في مساهمته في هذا العدد الخاص، مناقشة فتغنشتاين لـ «الأنا-وحدية» في سياق الفلسفة الأوروبية منذ ديكارت.

(35) Andrea Birk, *Vom Verschwinden des Subjekts: Eine Historisch-Systematische Untersuchung zur Solipsismusproblematik bei Wittgenstein* (Paderborn: Mentis, 2006), p. 221.

(36) لا يبدو أن قاموس المفردات، في نسخته المطبوعة، قد استُعمل رسمياً للتدريس في المدارس النمساوية، بل إن فتغنشتاين نفسه لم يستفد منه في التدريس؛ إذ إنه استقال في العام نفسه الذي نُشر، ولم يُعد طبعه إلا في سنة 1977، مع التمهيد، لفائدته للباحثين في فلسفة فتغنشتاين، لا لغرض تعليمي. ينظر:

Wünsche, pp. 92-110.

(37) ينظر: تعريفنا التمهيد الذي كتبه فتغنشتاين ملحقاً بالدراسة (ملحق).

«التمهيد» أنه لم يذكر إلا الكلمات الألمانية، وقليلًا من المفردات الأجنبية التي شاع استعمالها في الألمانية النمساوية والتي كان تعلمها ضروريًا للأطفال، بالمدارس الابتدائية. كان الهدف الأساسي من وضع القاموس تزويد التلاميذ بمرجع يسهل، على أساسه، معرفة الإملاء الصحيح. ولذلك لا يحتوي القاموس إلا على قليل من التعريفات، وذلك من أجل تمييز المشترك اللفظي وتمييز بعض معانيه من بعض. لهذا، ليس عمل فتغنشتاين «معجمًا» بالمعنى المتداول، بل هو أقرب إلى «قائمة مفردات». ولذلك سماه Wörterbuch، أي «كتاب كلمات»، وليس Lexikon، أي «معجمًا»، بحسب اللفظة المستعملة في اللغة الألمانية. وقد كان فتغنشتاين دقيقًا في اختياره الكلمات التي تفاوتت من حيث الموضوع واللهجة والصعوبة. وكان معياره الأساس، بحسب ما اشترط في «التمهيد»، أن تكون الكلمة شائعة ومستعملة في الكلام العادي. وبالرغم من محاولة فتغنشتاين أن يستوعب كل الكلمات المهمة والشائعة، فإنه فاته بعضُها، ولم يستطع أن يخرجها في طبعة ثانية؛ لأنه ترك التدريس بعد الطباعة مباشرة وعاد إلى فيينا، ثم أخيرًا إلى كامبردج<sup>(38)</sup>.

تكشف الطريقة التي جمع بها فتغنشتاين قاموسه جوانب مهمة من فلسفته البيداغوجية التي بدأت تتشكل في تلك المرحلة. كان القاموس ثمرة التمارين التي قام بها التلاميذ بإشرافه في الصف. وكانت هذه التمارين تستغرق أسابيع وشهورًا، ومراجعة مستمرة. كان فتغنشتاين يطلب من التلاميذ نسخ الكلمات التي يكتبها على اللوح الأسود (السبورة) في دفاتر الإملاء، ثم كانت هذه الأوراق تُجمع بين دفتي ورق مقوى، ويتولى التلاميذ خياطة الدفتين؛ ليصبح لكل تلميذ وتلميذة قاموسه الخاص، بخط يده ويدها، وبلا تكلفة. ويُعدُّ دفتر إحدى تلميذات فتغنشتاين، هي ليوبلدينا أيشبرجر Leopoldine Eichberger، الذي يعود إلى سنة 1923، وثيقة فريدة بالغة الأهمية لدراسة ما قام به فتغنشتاين مع تلاميذه<sup>(39)</sup>. يقول فتغنشتاين في «التمهيد» الذي كتبه للناشر سنة 1925، ولم ينشر إلا في الطبعة الثانية من القاموس سنة 1977: «ويدرك جيدًا من يمارس التدريس، صعوبة هذا العمل. ذلك لأنه ينبغي أن يحصل كل تلميذ على نسخة جديدة وصحيحة من القاموس، إذا كان ذلك ممكنًا، ولكي يتحقق هذا الهدف؛ على الأستاذ أن يراقب تقريبًا كل كلمة كتبها كل تلميذ (لا يكفي أن تأخذ عينات. فضلًا عما يقتضيه هذا من التزام منهجي)». ويبدو أن فتغنشتاين كان راضيًا عن النتيجة، إذ يقول: «لقد أيقظنا وعيهم الكتابي»<sup>(40)</sup>.

وبينما يرى بعض الدارسين أن عمله البيداغوجي مع التلاميذ كان متسقًا مع أسلوبه في التفلسف الحوارية والتشاركية، الذي كان شعارًا للإصلاح التعليمي في مطلع القرن العشرين

(38) للاطلاع على ما فات فتغنشتاين، يُنظر:

Menger, pp. 85–87.

(39) للاطلاع على نسخة مرقمة للدفتر المحفوظ حاليًا في الجمعية النمساوية لدراسات لودفيغ فتغنشتاين، ينظر:

Wörterbuch für Volksschulen Materials, accessed on 10/8/2021, at: <https://bit.ly/3xOIFIF>

(40) ينظر: فتغنشتاين، التمهيد، ملحق بهذه الدراسة.

Learning by doing أو Arbeitsschule<sup>(41)</sup>، يشك آخرون في الدور الذي أدّاه الإصلاح التعليمي في توجيه فلسفته البيداغوجية: «نرى الأثر الكبير الذي كان للفترة التي قضاها فتغنشتاين مدرّسا تقريبا في كل صفحة من صفحات التحقيقات [...] وخلال فلسفته اللاحقة. كثيرا ما يدعم فتغنشتاين آراءه بالاستشهاد بملاحظاته الشخصية حول الأطفال. إن هذه الملاحظات التي خبرها فتغنشتاين أثناء عمله مدرّسا وجمعها لاحقا، هي التأثير الحقيقي في أعمال فتغنشتاين اللاحقة، وليس تلك المبادئ التي كانت تدرس في مدرسة المعلمين ولا تلك الشعارات التي كان يلوح بها الإصلاحيون»<sup>(42)</sup>. وبناء على هذا، يكون فتغنشتاين قد تعلم من الأطفال كيف ينقل أفكاره على نحو أوضح، وهذا ما ساعده على كتابة أفكاره في التحقيقات على نحو أشبه بمناقشات وحوارات تدور في مكان للتعليم، بخلاف عمله في الرسالة الذي أتى على شكل بناء هندسي ومنطقي منظم.

يوضح فتغنشتاين في «التمهيد» الغاية من وضع القاموس، ويتطرق فيه إلى ضرورة أن يتعلم التلميذ اللغة وحده، وأن تكون الكلمات الشائعة أولى من غيرها. كما يتناول «التمهيد» الأمور التي راعاها في ترتيب المفردات والتي عمد فيها إلى أن تكون مناسبة للكيفية التي يتعلم الطفل من خلالها اللغة، حتى لو خالف ذلك الترتيب الألفبائي أو القاعدة النحوية. تدل مخالفة فتغنشتاين للترتيب الألفبائي المعروف في صناعة المعاجم، على عنايته الشديدة بإعداد مرجع مناسب لحاجة التلاميذ ولإستعداداتهم في اكتساب اللغة. وقد برر مخالفته للترتيب الألفبائي بأن قصده حماية التلميذ من الالتباس عند البحث عن الكلمات في القاموس. وتؤكد ملاحظاته في «التمهيد» أنه كان مهتماً جداً بالتحصيل اللغوي لتلاميذه. وكان يرى أن وظيفة القاموس هي تمكين التلميذ من تصحيح أخطائه بنفسه. يقول فتغنشتاين في «التمهيد»:

«لذلك؛ لا يصح تحميل التلميذ مسؤولية الإملاء الصحيح لما يكتب إلا بتوفير قاموس للمفردات، وذلك لأنه يزوده بألة موثوقة للكشف عن أخطائه وتصحيحها، على افتراض أنه يريد القيام بذلك. ينبغي أن يستطيع التلميذ تصحيح أخطائه بنفسه. وعليه أن يطمئن أنه هو المؤلف الوحيد للعمل وأنه وحده يتحمل مسؤولية ما يكتب. إن هذه الاستقلالية، هي أيضا ما يمكن الأستاذ من الحصول على تصور أشمل لما يعرفه التلميذ ولقدراته العقلية. إن تبادل دفاتر التمارين بين التلاميذ والتصحيح الجماعي للإنشاء في الصف قد يؤدي إلى تصور مشوه عن إمكانيات التلاميذ»<sup>(43)</sup>.

ليس غرض فتغنشتاين، إذًا، أن يُلقن التلميذ كلمات ليحفظها أو أن يكسر إرادته أثناء عملية التعليم، بل

(41) Emma McClure, "Do Your Exercises: Reader Participation in Wittgenstein's *Investigations*," in: Michael Peters & Jeff Stickney (eds.), *A Companion to Wittgenstein on Education: Pedagogical Investigations* (New York: Springer Singapore, 2017), pp. 147–159.

(42) Eugene C. Hargrove, "Wittgenstein, Bartley, and the Glöckel School Reform," *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, no. 4 (October 1980), p. 461; Paul Engelmann (ed.), *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, L. Furtmüller (trans.) (Oxford: Basil Blackwell, 1967), pp. 114–116.

(43) ينظر: الملحق.

أن يعينه على القيام بما يسعى الطالب إلى القيام به ابتداءً، وهو التعلُّم<sup>(44)</sup>. ونراه في «التمهيد» يصرح بأن القاموس كان نتيجة خبرته العملية المباشرة<sup>(45)</sup>. وبالفعل، أدرج فتغنشتاين مفردات معروفة ومستعملة، وفي الوقت نفسه، لم يدرج كثيرًا من المفردات الألمانية المعتبرة، وذلك لأنها لا تُستعمل في النمسا. ومن ناحية أخرى، أدخل بعض الكلمات من اللهجة النمساوية المحلية؛ لأنها شائعة الاستعمال. وقد أبدت لجنة الوزارة التي عُيِّنت لفحص العمل اعتراضات على اختيارات فتغنشتاين، ولكنه رفض هذا النقد استنادًا إلى خبرته العملية ومعرفته بما يحتاج إليه التلاميذ<sup>(46)</sup>.

من اللافت أن فتغنشتاين، خلافًا لشرطه أن لا يذكر إلا ما هو شائع ومستعمل، قد أدرج كلمات وردت في عمله الفلسفي الأول رسالة منطقية-فلسفية، كما أدرج كلمات وردت لاحقًا في عمله تحقيقات فلسفية<sup>(47)</sup>. فهل أراد فتغنشتاين أن يتعلم التلاميذ في الريف النمساوي هذه المصطلحات؟ هذا محتمل، فبعضها شائع الاستعمال في الكلام العادي، وإن كانت لها دلالات فلسفية خاصة. وعلى أي حال، يدل ورود هذه المفردات على حضور هذه المصطلحات والمفاهيم الفلسفية في ذهن فتغنشتاين أثناء اشتغاله على قاموس المفردات، وهذا يعزِّز القول إن القاموس كان له غرض فلسفي عنده. كما يدل، مثلما أسلفنا، على أن القاموس هو وثيقة مهمة لدراسة تحولات فتغنشتاين الفكرية وأثر تجربة التعليم في فلسفته الأنثروبولوجية.

ورغم أثر تجربة التدريس في تشكيل فكر فتغنشتاين، فإن هذا لا يقتضي أن ثمة صلة مباشرة وصريحة بين قاموس المفردات وفلسفته المتأخرة؛ إذ إن محاضراته التي قدمها في كامبردج بعد أن عاد إليها في الثلاثينيات، كانت في الغالب تقنية، واهتمت بمسائل منطقية ورياضية، في إطار الرسالة والمناقشات التي أثارها. ولهذا لا يمكن القول إن تحول فتغنشتاين الفكري كان فجائيًا، بل استمر فتغنشتاين في مناقشة مقولات الرسالة ومراجعتها، بالتزامن مع تطوير منهج جديد في التفلسف. إن الفترة التي قضاها مدرسًا للأطفال - إضافةً إلى تجربته في الحرب وتجاربه معماريًا وقراءته لتولستوي، وغيرها من التجارب - شكَّلت فكره على نحو يصعب معه تقسيم حياته على نحو أوَّل وثانٍ. بل إننا نجد مقولات الرسالة تشغله في فترات لاحقة.

(44) يقول: «ولست أرمي من وراء هذا العمل إلى توفير عناء التفكير على غيري، بل إلى حفزهم على التفكير بأنفسهم كلما كان ذلك ممكنًا»، ينظر: توطئته، في: فتغنشتاين، ص 115.

(45) يقول في «التمهيد»: «لا يكون شيوع الكلمة مانعًا من أن تُدرج في القاموس، إذ قد رأيت كلمة wo (أي أين، حيث) تكتب بـ h التي تدل على مد حرف العلة، وكلمة was (أي ما) رأيتها تكتب بـ ss». يُنظر: الملحق.

(46) من بين الكلمات التي لم يوردها فتغنشتاين وكانت محل اعتراض من قبل اللجنة الألمانية Pfau، والتي تعني طاووس. ولعل سبب عدم إيراد فتغنشتاين لها هو عدم وجوده في ريف النمسا. ينظر:

Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen* (1977), p. XI.

(47) من بين الكلمات التي وردت في الرسالة وأوردها في قاموسه للمدارس: Abergläubigkeit، خرافة، Bedeutung، معنى، Begriff، مفهوم، Bild، صورة، Gedanke، فكرة، Gegenstand، موضوع، Gerüst، سقالة، Grenze، حد، Merkmal، علامة/ميزة، Sache، شيء، Satz، جملة/فضية، schwiegen، أن يصمت، sinnlos، لا معنى، Tatsache، الحقيقة/الواقع، überwinden، أن تجاوز/يتعافى، unsinnig، اللغو، Wahrheit، الصدق/الحقيقة، zeigen، أن يشير. ومن الكلمات التي أدرجها لاحقًا في عمله تحقيقات فلسفية، نجد: Erlösung، خلاص، Gleichnis، مثل، übersichtlich، واضح.

ما يمكن قوله، إذًا، هو أن ثمة منعطفات ومراجعات مستمرة في حياته وأعماله الفكرية، تستلزم نظرة شاملة وكلية في أعماله وحياته<sup>(48)</sup>. ورغم ذلك، لا يمكن أن نغفل عما كان لهذه الفترة من أثر بالغ في تطور فكره الفلسفي لاحقًا. كتب في فترة لاحقة من حياته، يستذكر على نحو غير صريح ذكريات التدريس في الريف النمساوي: «قد يجني المدرس نتائج جيدة، بل مذهلة من تلاميذه حينما يدرّسهم، ورغم هذا لا يكون مدرّسًا ناجحًا؛ إذ إنه من الممكن، وهم تحت تأثيره المباشر، أن يرفعهم إلى مستوى عال يفوق طبيعتهم، من دون أن ينمي قدراتهم على العمل على هذا المستوى، بحيث ينهارون فور مغادرتهم قاعة التدريس. ربما ينطبق هذا عليّ. لقد كنت أظن هذا أحيانًا»<sup>(49)</sup>.

## رابعا: فتغنشتاين أستاذًا للفلسفة

لم يدوّن فتغنشتاين أيًا من محاضراته في الفترة التي قضاها أستاذًا للفلسفة في جامعة كامبردج في الفترة 1929-1947، واكتفى بإلقائها بعفوية وارتجال. ولذلك تُلقِي شهادات طلبته الكثيرة والمتضاربة الضوء على منهجه الفلسفي في تلك المرحلة<sup>(50)</sup>. وتكشف دراسة هذه الشهادات والكراسات عن الصلة بين أسلوبه في التدريس وكتابات الفلسفية، ولا سيما في كتبه: تحقيقات فلسفية، والكتاب البني، وبطاقات، وفي اليقين.

يتذكر من حضر محاضراته في كامبردج أن تفكيره أثناء المحاضرة كان يتسم بالتركيز والتكثيف intensity of thinking وقد انعكس ذلك في كتابته. وتركت هذه السمة انطباعًا لدى الطلاب أنه كان صادقًا وصريحًا في ما كان يلقيه عليهم. ولم تكن قسوته على طلابه بأقل من قسوته على نفسه. إن فترات الصمت الطويلة التي تخللت محاضراته، وعدم مبالته بالأعراف الأكاديمية في التدريس وقتئذ، ونقده لغيره ولذاته صراحة أثناء المحاضرة، كل ذلك قد جعل أسلوبه غير مألوف، ومتميزًا<sup>(51)</sup>. يقول أحد أشهر طلابه جيورج هنريك فون رايت Georg Henrik von Wright (1916-2003) وهو من أشهر المتخصصين في فلسفة فتغنشتاين: «استأنف فتغنشتاين التدريس في كامبردج في مطلع الثلاثينيات. وكما كان متوقعًا، كانت محاضراته 'غير أكاديمية' Unacademic. كانت غالبًا ما تقام في مكتبه أو في مكتب أحد أصدقائه في الكلية. لم تكن لديه ورقة معدة مسبقًا أو ملاحظات. كان يفكر قبل الدرس. كان التركيز الشديد باديًا عليه. كان الدرس يفضي عادةً إلى طرح سؤال، وكان من المفترض أن يقترح الحضور إجابة عنه. ثم تصبح الإجابات بدورها نقاط انطلاق لأفكار جديدة تفضي إلى أسئلة جديدة. وكان نجاح فائدة هذه المناقشة ووضوح الصلة بين الأسئلة، من بداية المحاضرة إلى نهايتها أو من محاضرة إلى أخرى، متوقفًا على الحضور، إلى حد بعيد»<sup>(52)</sup>.

(48) José Medina, *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity* (Albany: State University of New York Press, 2002).

(49) Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 38.

(50) Peters & Stickney, *Wittgenstein's Education*, pp. 16-18.

(51) Michael Peters, "Philosophy as Pedagogy: Wittgenstein's Styles of Thinking," *Radical Pedagogy*, vol. 3, no. 3 (2001), accessed on 4/8/2021, at: <https://bit.ly/36M1Opf>.

(52) Georg Henrik von Wright, "Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch," *The Philosophical Review*, vol. 64, no. 4 (October 1955), p. 540.

ويصف أحد طلبته أسلوب فتغنشتاين هكذا: «وكانت الأمثلة تتراكم. أحياناً كانت أمثلة خيالية، كأن يطلب منا أن نتخيل عادة لغوية غريبة أو عرفاً غريباً لقبيلة متخيلة [...] وأحياناً، لم يكن المثال إلا تذكيراً بحقيقة مألوفة نعرفها جيداً. وكانت الأمثلة تقدم دائماً بتفصيل دقيق وبتوصيف بلغة يومية. وكثيراً ما كانت الأشياء التي كانت تقال سهلة الفهم، ولم تكن من نوع الأقوال التي يرغب المرء في أن يجادل فيها»<sup>(53)</sup>. بيد أن الصعوبة كانت تأتي من محاولة معرفة مراد فتغنشتاين من كثرة الأمثلة وتكرارها. أحياناً «كان يتوقف فجأة ويقول: 'دقيقة، دعوني أفكر!' [...] أو كان يصرخ: 'هذا صعب جداً!'»<sup>(54)</sup>. أحياناً كانت تظهر الغاية وراء سوق الأمثلة الكثيرة بشكل بسيط وبدهي. وكان يقول لطلبته: إنه يريد أن يبين لهم أن لديهم التباسات لم تخطر على بالهم من قبل، ويقول: «عليكم أن تعبروا عما تفكرون فيه حقيقة وكأن لا أحد يستطيع أن يستمع إلى أفكاركم، ولا حتى أنتم»<sup>(55)</sup>. وقد لاحظ طلبه فتغنشتاين أن أسلوبه في التفلسف، الذي كان يريده هو، صعب التحقق على شكل كتاب فلسفي مألوف. يدل هذا على أن فتغنشتاين كان يحاول إبداع منهج جديد للتفلسف من خلال محاضراته؛ منهج يتصف بتكثيف الأفكار والأسئلة، ثم محاولة الإجابة من خلال ضرب مثال تلو مثال، من دون الالتزام بنظام حجائي أو منطقي معين، ما عدا الشكل الحوارى التشاركي. كان فتغنشتاين شديد العناية بصياغة الكتابة الفلسفية، وكان دقيقاً ومتأنياً في ما يكتب ويقراء، حتى إنه كان يعلق على أسلوبه وهو يكتب. بل كان يدرج الفواصل وعلامات الترقيم في نصوصه، لا ليضبط المعنى فحسب، بل ليطيء سرعة القراءة. يقول فتغنشتاين: «أحياناً، لن تفهم جملة ما، إلا إذا قرأتها وفق السرعة المناسبة. إن جملي ينبغي أن تُقرأ ببطء»<sup>(56)</sup>. ويقول في موضع آخر: «أريد من علامات الترقيم الكثيرة التي أضعتها أن تبطئ القراءة. وذلك لأنني أحب أن تُقرأ جملي ببطء (إذ هكذا أقرأ)»<sup>(57)</sup>. إن تكثيف الأفكار الذي نجده في محاضراته، بحسب شهادات طلابه المتضافرة، نجده كذلك حاضراً بوضوح في كتابته الفلسفية.

## خامساً: مشاهد التعليم

لا أدلّ على حضور تجربة التدريس في فكر فتغنشتاين من أنه جعل مناقشاته مع تلاميذه في ريف النمسا، وطلابه في كامبردج، إطاراً لبحث كثير من المشكلات الفلسفية. إن تصوير فتغنشتاين للمشاهد البيداغوجية Pedagogical scenes، تعليمياً وتعلّماً، في أعماله المتأخرة، كثير جداً؛ إذ نجد حضوراً لافتاً لمفردات «التدريس»، و«التعلم»، و«التدريب»، و«التربية»، و«التلميذ»، و«الطفل» في هذه المشاهد. يستعمل فتغنشتاين مشاهد التعليم، إذاً، لغايات إرشادية Heuristic. تأتي هذه على شكل أمثلة لطلاب

(53) D.A.T. Gasking & A.C. Jackson, "Wittgenstein as a Teacher," in: K.T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1967), p. 50.

(54) Ibid., p. 52.

(55) Ibid., p. 53.

(56) Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (eds.) (Oxford: Blackwell, 1969), § 57e.

(57) Ibid., § 68e.

يتعلمون معنى كلمة ما أو يتعلمون كيف يستعملون تلك الكلمة<sup>(58)</sup>. تمثل هذه المشاهد كيف يلعب الطفل بألعاب اللغة ويعارضها وينتقدها ضمن شكل الحياة الذي نشأ فيه. وتوضح هذه المشاهد كيف نكتسب عقلانية عملية، تتكون من مسلكك Habitus قائم على اتباع القاعدة، والعادات واليقينيات. وتظهر كيف يصبح الطفل قادراً على التحكم في هذه اللعبة اللغوية من غير مدرّس. بمعنى آخر، تُظهر هذه المشاهد كيف يصير الطفل قادراً على استعمال القاعدة، باستقلال عن التدريب والإرشاد. كما تمثل المشاهد قدرة الطفل الذي تعلم قواعد اللعبة اللغوية على أن يستشكّل تلك القواعد وينتقدها<sup>(59)</sup>. وتوضح هذه المشاهد البيداغوجية كيف يُمكنّ التدريبُ الطفل (أي الإنسان) من القدرة على الفعل والنظر والحكم وفق عادات مشتركة، أي كيف يتدرج في أشكال من الحياة Forms of life<sup>(60)</sup>.

يستفتح فتغنشتاين تحقيقات فلسفية بملاحظاته الشهيرة حول شرح القديس أوغسطينوس لكيفية اكتساب الأطفال اللغة. وقد أخذ رده على هذه النظرية التمثيلية للغة Representational شكل تجربة فكرية يدعونا فيها إلى أن نتخيل بناءين لا يمكنهما التواصل إلا من خلال لغة تتكون من ثلاث كلمات<sup>(61)</sup>، يقول: «إذا نظرنا في المثال المقدم في الفقرة الأولى، قد تتكون لنا فكرة عن الطريقة التي يضع بها المفهوم العام لدلالة الألفاظ، اشتغال اللغة وسط طوق من الضبابية تستحيل معه النظرة الشفافة. وسينقشع الضباب حالما ندرس الظاهرة اللغوية في صيغ استعمالها البدائية، حيث ستكون لنا رؤية واضحة شمولية لمرامي الألفاظ واشتغالها. إن هذه الأشكال البدائية هي التي يستعملها الطفل عندما يتعلم الكلام، فتعليم اللغة في هذه الحالات ليس تفسيراً وإنما هو ترويض [Abrichtung] [...] ويتمثل جزء هام من هذا الترويض في أن المعلم يشير إلى الأشياء، ويلفت إليها انتباه الأطفال وهو ينطق في ذات الوقت بلفظة، مثلاً لفظة 'بلاطة' مشيراً إلى ذلك الشكل (لن أسمى هذا الإجراء 'تفسيراً بالإشارة' [hinweisende Erklärung/ostensive teaching] أو 'تعريفاً' [Definition]؛ إذ ليس بإمكان الطفل بعد أن يستخبر عن اسم الشيء. سأسميه 'تعليم الألفاظ بالإشارة' [hinweisendes Lehren der Wörter/ostensive teaching of words]. - بل أقول إن ذلك يكون جزءاً مهماً من التدريب؛ لأن الأمور تسير بهذه الطريقة بالذات عند البشر، وليس لأنه لا يمكن تمثيل الأمور بطريقة أخرى). وباستطاعتنا القول إن تعليم الألفاظ بالإشارة يقيم علاقة تداع بين اللفظة والشيء. ولكن ما معنى ذلك؟»<sup>(62)</sup>.

وبعد ذلك يبين فتغنشتاين سبب فشل «التعليم بالإشارة» في حمل المفاهيم، وإن كانت تصلح لأسماء الأعلام التي تصف شيئاً أو شخصاً:

(58) Peters & Stickney, *Wittgenstein's Education*, pp. 21-24.

(59) Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, G.E.M Anscombe & G.H. von Wright (eds.) (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. § 310-334, § 410-432.

(60) فتغنشتاين، فقرات 241-242.

(61) المرجع نفسه، فقرة 1-4.

(62) المرجع نفسه، فقرة 5-6.

«لا شك أن التعليم بالإشارة يعين على بلوغ هذا المأرب، ولكن ذلك لا يحصل إلا إذا أُردف بتمرين محدد، فإذا اقترن نفس التعليم بالإشارة إلى هذه الألفاظ تدريب مغاير فإنه يولد فهما آخر.

«شغلّ الفرامل عندما أصل المرتاج بالرافعة» = صحيح، إذا اعتبرنا بقية الآلية. ولا تكون الرافعة رافعة فرامل إلا بذلك، فإذا عُرِلت عن بقية ركيبتها لم تعد رافعة، ويمكن أن تكون أي شيء آخر، بل قد تكون لا شيء»<sup>(63)</sup>.

يأتي فتغنشتاين هنا بمثال من حقل الهندسة - الذي تدرب فيه - ليبين كيف أن بعض أجزاء الآلة ليس له معنى إلا إذا حصل لدينا معنى لكل الآلة ولوظيفتها<sup>(64)</sup>. ثم يوضح فتغنشتاين أن تعلم المعنى الصحيح لكلمات مثل «هناك» و«ذاك»، لا يتم مثلما يتم تعلم الأعداد الخمسة الأولى، حيث يمكن ربط أشياء محدودة العدد بالأعداد، كأن يقول المُدرّس: «هنا ثلاث تفاحات»، حيث يكون معنى كلمة «هنا» واضحاً<sup>(65)</sup>. ويوضح فتغنشتاين رأيه من خلال ضرب العديد من الأمثلة؛ ليصل إلى مفهومين أساسيين في فلسفته المتأخرة، هما: «ألعاب اللغة» و«شكل حياة»، يوضح من خلالهما كيف يتعلم الإنسان بواسطة الثقافة اللغوي Language Acculturation<sup>(66)</sup>. إن الفقرات الأولى من تحقيقات فلسفية حول كيفية تعلم الطفل للغة، هي أشبه بإطار عام، ومفتاح لفهم المناقشات الفلسفية التالية في بقية العمل. ويعود فتغنشتاين مراراً إلى مشاهد تعلم الطفل، لمناقشة مسائل فلسفية جوهرية. ونرى التعليم، في هذه المشاهد، عملية شاملة تنطوي على ممارسات عديدة تشكل عاداتنا وتنظم أشكال حياتنا المشتركة. إن مشاهد تعلم الطفل، إذًا، ترمز إلى الكيفية التي نتعلم بها اللغة من خلال تعلمنا القواعد والأعراف والأحكام المجسدة لاستعمالات لغوية معينة. وهكذا، تصبح البيداغوجيا مفتاحاً لفهم مفاهيم رئيسة عند فتغنشتاين، كاتباع القاعدة وألعاب اللغة<sup>(67)</sup>.

## سادساً: ألعاب اللغة: كيف نتعلم من الأطفال؟

ترتبط مناقشة فتغنشتاين في الفقرات الأولى لتحقيقات فلسفية، حول الكيفية التي يتعلم بها الإنسان استعمالاً لغوياً معيناً، ارتباطاً وثيقاً بموضوع الدلالة اللغوية وأشكال الحياة. يقول: «ويمكننا أيضاً أن نتصور أن عملية استعمال الألفاظ بأكملها (كما في الفقرة 2) تقع في بعض تلك الألعاب التي يتعلم الأطفال بواسطتها لغة الأمومة. سأسمي هذه الألعاب 'ألعاباً لغوية' Sprachspiele<sup>(68)</sup>. يستخرج فتغنشتاين، إذًا، مفهومه الأساسي (اللعبة اللغوية)، من تجربته البيداغوجية، ويتبعها بمثال تلو مثال خلال كتابه، في إطار

(63) المرجع نفسه، فقرة 6.

(64) المرجع نفسه، فقرة 30.

(65) المرجع نفسه، فقرة 11.

(66) المرجع نفسه، فقرة 23، 43؛ وكذلك يُنظر: لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين، ترجمة مروان محمود (بغداد/ بيروت: دار الرافيين، 2020)، الفقرات 62، 63، 65.

(67) Désirée Weber, "A Pedagogic Reading of Wittgenstein's Life and Later Works," *Journal of Philosophy of Education*, vol. 53, no. 4 (November 2019), pp. 691-692.

(68) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرة 7.

مشاهد التعليم؛ ليبين مزالق الادعاءات التي تفترض أصلاً أو مسوغاً عقلياً سابقاً للاستعمال اللغوي. ويقدم فتغنشتاين مفهوم التشابه الأسري Family Resemblance بديلاً للنظرية التمثيلية للغة. ويرجع بنا إلى لحظة تعلمنا للغة، فيقول: «تساءل دائماً، كلما وجدت نفسك أمام هذه الصعوبات: كيف تعلمنا معنى هذه اللفظة (لفظة 'حسن' مثلاً)؟ على أساس أي نوع من الأمثلة؟ وفي أي لعبة لغوية؟ سترى بسهولة أن لللفظة، قطعاً، عائلة من المدلولات»<sup>(69)</sup>. وترتكز كثير من المقاطع التالية من تحقيقات فلسفية كذلك على كيفية تعلم الطفل شيئاً ما<sup>(70)</sup>. ففي المقاطع المتعلقة بموضوع اتباع القاعدة، نجده يستفتح مناقشته بطفل يتعلم كيف يقرأ جدولاً من المعلومات<sup>(71)</sup>، وطفل آخر يتعلم كيف يميز بين القضايا من حيث صدقها أو كذبها<sup>(72)</sup>، وفي مشهد آخر نجد طفلاً يدرك دلالة معادلة رياضية بشكل بدهي<sup>(73)</sup>. كما تظهر المشاهد دور التعليم والتعلم في مناقشة فتغنشتاين للألم والحالات الذهنية واللغة الخاصة. يقول في فقرة شهيرة: «كيف تحيل الألفاظ على الأحاسيس؟ لا يوجد هنا أي إشكال؛ ألا نتحدث يوماً عن الأحاسيس ونسميها بأسمائها؟ لكن كيف تقوم العلاقة بين الاسم والمسمى؟ هذا السؤال يشبه التالي: كيف يتعلم الناس مدلول أسماء الأحاسيس؟ مثلاً، لفظة 'ألم'. هنا إمكانية: يرتبط بعض الألفاظ بالعبارة البدائية، أي الطبيعية للأحاسيس وتُستبدل بها. يتألم الطفل فيصيح؛ عندها يكلمه الكبار ويعلمونه صيحات Ausrufe ثم بعد ذلك يعلمونه جُملاً. وهكذا يعلمون الطفل تصرفاً جديداً عند الألم.

'أنت تقول' إذاً، إن لفظة 'ألم' تدل بالتحديد على الصياح؟ بالعكس، إن التعبير اللفظي على الألم لا يصف الألم، بل يُعوّضه»<sup>(74)</sup>.

ويؤطر فتغنشتاين مناقشته الفلسفية حول الطفل؛ ليبين دور اكتساب اللغة والتربية النفسية في تصور المعنى<sup>(75)</sup>. فالطفل يفهم معنى الكلمات تدريجياً، عبر الزمن، ومن خلال سلسلة من التفاعلات الاجتماعية، ولا يحصل ذلك بمجرد أن يفتش الطفل عن معنى الكلمة في قاموس ما، بل عندما يصبح قادراً على استعمال هذه الكلمات في سياقات جديدة. يريد فتغنشتاين من التركيز على الطفل في هذه المشاهد أن ينتقد مذهب من يريد أن يشرح كيفية حدوث المعنى عبر الإحالة أو بعملية آلية. يرى أن المتكلمين يتعلمون ألعاب اللغة في الآن نفسه الذي يتدرجون في أشكال الحياة، تدرجاً يبدأ بطفولتهم، ويتطور ويتكثف مع نمو ثقافة الإنسان، فيتدربون على الممارسة اللغوية، بامتثال القاعدة ومخالفاتها، وباللعب بإمكانات اللغة كما يلعب الأطفال بالكلمات. وقد تعلم فتغنشتاين من الأطفال الذين درّسهم، إذاً، أنهم في عملية اكتسابهم للغة واستعمالهم لها، لا يحيلون على مرجع خارجي، ولا يقومون بتمثيل

(69) المرجع نفسه، فقرة 77. التشديد من عند الباحث.

(70) Weber, p. 692.

(71) المرجع نفسه، فقرة 86.

(72) المرجع نفسه، فقرة 137.

(73) المرجع نفسه، فقرة 144-146.

(74) المرجع نفسه، فقرة 244.

(75) فتغنشتاين، في اليقين، فقرات 263، 286.

فكرة ذهنية خاصة بهم. كما أن اللعبة تتسم بالحيوية، والعفوية والدُّعابة، وهي الطريقة التي يتعلم بها الإنسان اللغة ويستعملها. وتجزير استعارة 'اللعبة' لفتغنشتاين أن يؤكد على تعدد الألعاب وتداخلها. فلسنا أعضاء في لعبة لغوية واحدة، بل في ألعاب عديدة. أحياناً يمكن أن نقوم بترتيب هذه الألعاب وفقاً لتراتبية معينة، وفي أحيان أخرى، يصعب ذلك. أحياناً يمكن المقارنة بين هذه الألعاب، وأحياناً يتعذر ذلك؛ لعدم تقايسها Incommensurability. ومن خلال التدرج في التعلم والتدريب، لا يصبح سلوكنا مُحدَّداً بأسباب عقلانية، بل مُنْتَظماً بعادات معروفة. وتمكننا هذه العادات أن نكتسب القدرة على التَحَكُّم في سلوكنا بأنفسنا<sup>(76)</sup>. إن المسوغات التي توجه أفكارنا وأفعالنا هي مسوغات مجسَّدة Embodied Reasons قد تعلمناها من خلال عملية التدريب (الترويض). ويعيد فتغنشتاين فكرة أننا أثناء محاولة البحث عن مسوغ عقلاني، كثيراً ما نجد أن المسوغات غير كافية أو غير مقنعة، لكننا رغم ذلك نقوم بالفعل بحسب عادة مألوفة من دون مسوغات عقلانية<sup>(77)</sup>. يدعونا فتغنشتاين إلى التفكير في الكيفية (أي الخبرة) التي تعلَّمنا بها تلك الكلمات، بدلاً من البحث عن معايير أساسية ومبسقة للمعنى. يقول فتغنشتاين: «إذا سألتنا أحدهم: 'لكن هل هذا صحيح؟'، قد نقول له: 'نعم'، وإذا طَلَبَ مسوغات، فربما نقول: 'لا أستطيع أن أقدم لك أي مسوغات، لكن إذا تعلَّمت المزيد فسوف تعتقد أنه صحيح أيضاً'، إذا لم يحدث ذلك، فهذا يعني أنه لا يستطيع، على سبيل المثال، تعلم التاريخ»<sup>(78)</sup>. ويقول في موضع آخر: «الشيء الغريب هنا هو أنه عندما أكون متيقناً تماماً من كيفية استعمال الكلمات، ولا يساورني أي شك في ذلك، ما زلت لا أستطيع إعطاء مسوغات لطريقتي في الاستمرار باستعمالها»<sup>(79)</sup>.

ونجد مشهد تعلم الطفل حاضراً في مناقشة فتغنشتاين ما إذا كانت «التجربة» أساساً كافياً للتحقق من صدق دعوى ما. وتقوم مباحثة فتغنشتاين حول العلاقة بين الألم والتجربة والتعليم إلى أن يسأل عن الكيفية التي يمكن من خلالها التأكد من وجود أذهان أخرى Existence of other minds أو من صدق مقولات شخص ما<sup>(80)</sup>. ويخلص إلى نتيجة مهمة، هي أننا لا يمكننا التوصل إلى يقين مطلق في هذه الأحوال؛ لأن إدراكنا للأذهان الأخرى ولصدق أقوال شخص ما، محكومٌ بالطريقة نفسها التي يتعلم بها الأطفال. نحن نتعلم تلك المعاني والأحاسيس عبر تراكم خبرات فردية وجماعية، وفق عادات اجتماعية واستعمالات لغوية متعددة ومعقدة.

## سابعاً: متى يُخطئ الطفل؟

بينما يستند الإنسان البالغ إلى مفاهيم أو كلمات يعرفها عندما يتعلم كلمة جديدة، ليس عند الطفل المعرفة السابقة الكافية، ولا الكلمات ولا الخبرات، التي تمكنه من ذلك. فماذا يفعل الطفل إذا؟

(76) Medina, p. 159.

(77) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرات 211، 217، 654.

(78) فتغنشتاين، في اليقين، فقرة 206.

(79) المرجع نفسه، فقرة 307.

(80) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرات 86، 137.

عليه أن يكتسب تلك المعرفة، ويتدرب على الكلمات الجديدة، ويستعملها في سياقات جديدة، عبر اللعب والتجريب، شفاهياً وكتابةً. يضرب فتغنشتاين على ذلك مثال طفل يتعلم كلمة «أزرق».

«يعرف الطفل أي لون مقصود بكلمة 'أزرق'. ما يعرفه هنا ليس بتلك البساطة. ينبغي أن أقول: 'أنا أعرف ماذا يسمى هذا اللون' إذا كان الموضوع، مثلاً، يتعلق هنا بدرجات الألوان التي لا يعرف جميع الناس اسمها.

ليس بإمكان المرء أن يقول لطفل بدأ الكلام تَوّاً، ويستطيع استعمال الكلمات 'أحمر' و'أزرق': 'هيا، أنت تعرف ماذا يسمى هذا اللون!'

على الطفل أن يتعلم استعمال كلمات الألوان قبل أن يتمكن من السؤال عن اسم لون ما. من الخطأ أن أقول: إنه لا يمكنني أن أقول: 'أنا أعرف أنه يوجد كرسي هناك' إلا إذا كان ثمة كرسي هناك. بالطبع، لن يكون هذا صحيحاً إلا إذا كان ثمة كرسي هناك، ولكن لدي الحق أن أقول ذلك إذا كنت متيقناً من أن ثمة كرسيّاً هناك، حتى وإن كنت مخطئاً. إن الادعاءات بمثابة رهن يثقل قدرة الفيلسوف على التفكير»<sup>(81)</sup>.

إن الفقرة السابقة تشبه فقرات عديدة في التحقيقات وفي اليقين، يقر فيها فتغنشتاين أن على الطفل أن يستعد معرفياً أو نفسياً أو جسدياً لكي يصبح قادراً على أن يتعلم شيئاً ما أو يمارس فعلاً ما. ليس غرضه في هذه الفقرات المتشابهة الصياغة أن يملي برنامجاً تربوياً معيناً، بل يريد، على ما يبدو، أن يؤكد البعد الأثروروبولوجي التربوي الذي يسبق الإدراك المعرفي أو التصورات الميتافيزيقية (مثل الوجود، والعدم، والأعداد، والألوان) في أي عملية تعلّم. ولعل هذا ما يقصده من كلمة ترويض .Abrichtung

في مثال يؤكد على الاستعدادات المهيّئة للغة، يدعونا فتغنشتاين أن نفكر في التالي: «كيف ستكون الأمور إذا لم يعبر الناس عن الآمهم (فلا يتأوهون، ولا يقطبون وجوههم... إلخ)؟ عندها لن يكون في الإمكان تعليم طفل ما استعمال لفظة 'وجع أسنان'. حسناً، لنفترض أن الطفل عبقرى وقد وجد بنفسه اسماً لهذا الإحساس. لكنه لن يتمكن، بالطبع، من جعل الآخرين يفهمونه. من ثم، يفهم الاسم دون أن يستطيع تفسير مدلوله لأي أحد؟ لكن ماذا يعني إذاً أنه 'أعطى اسماً لألمه'؟ كيف فعل لكي يعطي اسماً لألمه؟ ومهما كان ما فعله، فما هو الهدف من ذلك؟ عندما نقول: 'أعطى اسماً لإحساس'، فإننا ننسى أن عدة أشياء في اللغة يجب أن تكون مهيأة، حتى يكون لمجرد التسمية معنى»<sup>(82)</sup>. وفي سلسلة من الفقرات في التحقيقات حول الأحوال الذهنية الخاصة، من قبيل الأحاسيس والتخيلات والتظاهرات، وصلتها بما يمكن اعتباره صفات حقيقية للأشياء، يقول فتغنشتاين: «ليس التظاهر إلا حالة خاصة يُصدّر فيها شخصٌ ما تعبيراً عن الألم دون أن يكون به ألم. فإذا كان ذلك ممكناً أصلاً، فلماذا نعتبر ما يحصل هو التظاهر؛ هذا النمط الخاص جداً من نسيج الحياة؟ ينبغي على الطفل أن

(81) فتغنشتاين، في اليقين، فقرات 545-548، بتصرف. التشديد على الفقرة 548 من عند الباحث.

(82) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرة 257. التشديد من عند الباحث.

يتعلم عدة أشياء قبل أن يتمكن من التظاهر بشيء»<sup>(83)</sup>. إن ملاحظة فتغنشتاين لما على الطفل أن يتعلمه من أشكال الحياة وألعاب اللغة لكي يمارس شكلاً من أشكال لعب الأطفال والتمثيل، بما في ذلك من تمويه واتصاف بحالات نفسية أو ذهنية لم تُختبر بعد، يمهد لبحث مهم حول الشك واليقين، ويفتح المجال لإعادة النظر في مفهوم الخطأ والخطأ المعقول<sup>(84)</sup>. لا يكفي أن يعرف الطفل القواعد فحسب، بل عليه أن يكون قد تدرّب عليها طويلاً، ليعرف إمكانات استعمالها، وحينها يصدق عليه اسم العالم بها، ويمكن اعتبار مخالفة قواعدها أداءً خاطئاً.

وقد سبق أن لاحظنا أن القاموس لا يقدم أي قواعد نحوية، بل يكتفي بضرب الأمثلة لتمكين الطفل من التعلم وحده. فيتدرّب، مثلاً، على اتباع القاعدة الإملائية أو على التمييز بين ظواهر لغوية متشابهة. مثال ذلك إيراد التمييز في الألمانية بين أداة التعريف *das* وأداة الوصل *dass*، التي كانت تشابه على تلاميذه فيخطئون في كتابتها<sup>(85)</sup>. وبما أن المشكلة التي واجهها التلاميذ كانت كتابة الكلمات الألمانية بحسب قواعد الإملاء المعروفة، فقد اكتفى في قاموسه بإيراد المفردات من دون تعريف لها؛ إذ لم يكن عدم معرفة التلاميذ بمعاني هذه الكلمات هو المشكل. فقد كان التدريب على استعمال الكلمات جزءاً من التمارين الإنشائية والحوارية التي أجراها مع تلاميذه في الصف من خلال اللعب والتجريب والنشاطات العديدة. ومن هنا نرى أن القاموس الذي وضعه في آخر فترة تدريسه في الريف النمساوي متسقٌ اتساقاً وثيقاً مع أفكاره التي ناقشها في أعماله اللاحقة في كامبردج. لم يقدّم فتغنشتاين في القاموس بتحديد معانٍ للكلمات؛ إذ لا يمكن تحديدها خارج سياق استعمال الأطفال لها، وبحسب قدراتهم واستعداداتهم، واكتفى بوضع آلة تعينهم على تصحيح أخطاء إملائية تتعلق بمواضع وقواعد ينبغي تعلمها واتباعها، وإن كانت اعتباطية.

لا يعتبر فتغنشتاين معيار صحة الفهم هو قدرة التلميذ على الرجوع إلى قواعد خارج الممارسة، بل تمكنه من الأداء الصحيح وتملك التقنيات اللازمة لذلك<sup>(86)</sup>. يقول: «أن تمثل لقاعدة، وأن تقيم تواصلًا، وأن تطيع أمرًا، وأن تلعب مقابلة شطرنج هي عادات (تقاليد، مؤسسات). وأن تفهم قضية يعني أن تفهم لغة. أن تفهم لغة يعني أن تتحكم في تقنية (Mastery of a technique)<sup>(87)</sup>. قد لا نعلم كيف نتبع قاعدة ما أو على أي أساس تستند، ولكننا رغم ذلك نقوم بالفعل بناء على ما تعلمناه من أشكال الحياة. نتعلم معاني الكلمات واستعمالاتها من خلال عملية مستمرة من الحالات التعليمية. ويشبه فتغنشتاين عملية تعلم الكلمات واستعمالاتها بلعبة شطرنج، حيث نتعلم عمل كل قطعة ضمن قواعد اللعبة بشكل تدريجي وبالعلاقة بالقطع الأخرى وحركاتها. ومع التدريب والممارسة، بما في ذلك حدوث الأخطاء، نصبح قادرين على التمييز بين الحركات الموافقة لقواعد اللعبة (العادات) والمخالفة لها. ويصبح

(83) المرجع نفسه، فقرة 362-363، بتصرف. التشديد من عند الباحث.

(84) Deborah H. Soles, "Some Ways of Going Wrong: On Mistakes in On Certainty," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 42, no. 4 (June 1982), pp. 555-571.

(85) Wünsche, pp. 104-105.

(86) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرة 150-151.

(87) المرجع نفسه، فقرة 199.

اللاعب، بعد طول تمرين، متمثلاً لقواعد اللعبة، بل دليلاً عليها، فيتعلم الجاهل باللعبة قواعدها من خلال المشاهدة والمحاكاة، من دون أن يكون تعلّم قواعدها مسبقاً. يقول: «يمكن للقاعدة أن تعين كثيراً في تعلم اللعبة. نحن نُخبر بها المُتعلّم الذي يتدرب على تطبيقها - وهي كذلك أداة في اللعبة نفسها - ولكن أيضاً: القاعدة لا تستعمل لا في التدريب ولا في اللعبة نفسها، ولا هي مطروحة في قائمة قواعد، إذ يتعلم الإنسان هذه القاعدة أو تلك، لأن المُشاهد يمكنه أن يستخلص هذه القواعد من ممارسة اللعبة - وكأنه قانون طبيعي يمثل له تحركات اللعبة - لكن، كيف يميز المشاهد، في هذه الحالة، أخطاء اللاعبين من الحركة الصحيحة؟ هناك في تصرف اللاعبين بعض العلامات Merkmale التي تميز هذه من تلك. فكر في التصرف الخاص الذي يميز من يصحّ زلة لسان. بالإمكان أن نتفطن أن شخصاً ما وقع في زلة لسان حتى ولو كنا لا نفهم لغته»<sup>(88)</sup>.

إن قدرة المتعلم على التصرف في الأداة اللغوية هي معيار فهمه لها. ومن ثم يستطيع المعلم أن يميز إن كان تجاوب التلميذ لإرشادات المعلم ناتجاً من «خطأ منتظم» أو «خطأ غير منتظم»<sup>(89)</sup> between a random and systematic mistake/zwischen regellosen und systematischen Fehler. ويذهب فتغنشتاين إلى أننا ندرك الاستعمال الصحيح للكلمة (أو الامتثال لقاعدة ما)، حتى لو لم نقدر على وصف الحيشيات المعقدة التي تكمن في الاستعمال العادي. «إننا نتعلم كلمة 'نفكر'، أي نتعلم استعمالها وفق ظروف معينة، ولكننا لا نتعلم كيف نصف هذه الظروف. ولكنني أستطيع أن أُعلّم شخصاً استعمال تلك الكلمة! إذ لا يُحتاج إلى وصف للظروف من أجل ذلك»<sup>(90)</sup>.

## ثامناً: متى يحدث الشك؟

تبيّن من عمل فتغنشتاين على القاموس، ومن منهجه في التدريس، أنه كان حريصاً على اكتشاف أساليب جديدة وتجريبها لتعزيز قدرة التلميذ على التعلم بنفسه. وقد بلغ حرصه أن كان يعلق أحياناً على ما يقوم به، ويراجع نفسه ويتقد تصوراتهِ<sup>(91)</sup>. وقد استفاد فتغنشتاين من هذه التجربة في نظره حول الكيفية التي يتعلم بها الطفل ألعاب اللغة، سواء باتباعها ومخالفتها، وارتكاب الأخطاء، وفي نقده للشكبة الديكارتية. تكشف مشاهد التدريس والتعلم في أعمال فتغنشتاين المتأخرة، عن تصوره للبعد البيداغوجي في قدرتنا على إدارة اليقين والشك في حياتنا. تدل فقرات كثيرة في كتابه في اليقين، تتعلق بالطفل وعملية التعلم، على أثر تجربته مدرّساً في نقده للشكبة الديكارتية التي اعتبرت الشك هو المنطلق الأساس في تحصيل اليقين.

واعتماداً على نظريته في ألعاب اللغة ومركزية الاستعمال في المعنى، ينظر فتغنشتاين في العلاقة بين الشك واليقين باعتبارها مكوناً من مكونات اللعبة اللغوية. يبحث فتغنشتاين في هذا العمل في شروط

(88) المرجع نفسه، فقرة 54.

(89) المرجع نفسه، فقرة 143.

(90) Wittgenstein, *Zettel*, §114-115.

(91) Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 38.

الشك ووظيفته. إن المعنى ليس معطى ثابتاً وصلباً خارج اللعبة اللغوية، أي خارج استعمالنا اليومي لها. يقول فتغنشتاين: «إن عبارة 'أنا أعرف' تعني في الغالب: لدي المسوغات الصحيحة لعبارتي. لذلك إذا كان الشخص الآخر على دراية باللعبة اللغوية، فإنه سيقرّ بأنني أعرف ذلك بالفعل. إذا كان الآخر على دراية باللعبة اللغوية، فمن الضروري أن يكون قادراً على تخيل كيف يمكن لشخص أن يعرف شيئاً من هذا القبيل»<sup>(92)</sup>. خلافاً لشكية ديكارت الجذرية، لا يرى فتغنشتاين الشك هاوية سحيقة تحيط بنا. بل يذهب إلى مخالفة هذه التصور ويرى أن الشك لا يحدث إلا إذا كان ضمن لعبة لغوية معينة. فنحن نتواصل عبر ألعاب اللغة، والشك لا يتسلل إلا من خلال تلك اللعبة. يقول: «إن الشك في الوجود لا يحدث إلا داخل لعبة لغوية. ومن ثم، يجب علينا، أولاً، أن نسأل: كيف يكون شكل هذا الشك؟ وألا نتعجل في فهم هذا»<sup>(93)</sup>. إن الشك لا يكون له معنى إلا إذا أدركنا أنه يحدث في سياق لعبة لغوية نفهم قواعدها ونتبعها. لا يعني هذا أن الألعاب اللغوية جامدة وغير قابلة للتغيير. ما يعنيه فتغنشتاين هو: لكي نتمكن من أن نمارس نقداً ونشك في يقينية بعض الأفكار، فإننا نطلق من مجموعة من الممارسات التي تجيز لنا طرح هذه الأسئلة. أي إننا نطلق من أرضية ثابتة. إن فضاء المفاهيم للعبة اللغوية هو شرط فهمنا للشك. يقول: «يستند الشك نفسه فقط على ما لا شك فيه»<sup>(94)</sup>. بمعنى آخر، إن التعبير عن الشك يستند إلى سياق يجعل هذه الأسئلة المشككة ذات معنى، وهذا السياق هو ألعاب اللغة<sup>(95)</sup>.

يقول فتغنشتاين: «إذا أردت أن تشك في كل شيء، فلن تتمكن أن تشك في أي شيء. إن لعبة الشك نفسها تفترض اليقين»<sup>(96)</sup>. أي إن الشك هو دائماً متعلق بجميع الألعاب اللغوية الأخرى. يدرج فتغنشتاين إمكانية الشك ضمن يقين مشروط بقواعد اللعبة. وبهذا يصبح الشك نفسه لعبة لغوية، فيحصل الشك ضمن إطار من الفهم. ولا يقتضي هذا الإطار يقينية مطلقة بلا إمكانية لطرح الأسئلة، بل يعني أننا في حياتنا اليومية نتواصل عبر لغة توفر لنا أطراً يمكن الاطمئنان إليها عندما نمارس فعل الشك. ويلزم من تحديد إمكانية الشك وجعله مستنداً إلى اليقين أنه يدفع عبء تقديم الدليل على الدفاع عن يقين محل شك إلى الخصم المُشكِّك. ويُنقل سؤال الشك من أن يكون فعلاً فردياً (كما هو عند ديكارت) إلى أن يكون سؤالاً يهّم الجماعة. يصبح السؤال، إذًا، عند فتغنشتاين هو: ما هو الشك الذي تجيزه ألعابنا اللغوية؟ وكيف نفهم الشك أثناء التواصل؟ إن الشك عند فتغنشتاين ليس عملاً تقوم به الأنا المنعزلة عن الجماعة (أنا ديكارت أو الرسالة مثلاً)، بل لا يكون الشك ممكناً إلا في سياق التواصل الجماعي. وكما فعل في نقاشات أخرى، يقدم فتغنشتاين هذا النقد للشكية الديكارتية ويشرح تصوره حول اليقين والشك من خلال الإشارة إلى التعليم والتعلم. ويوظف مشاهد البيداغوجيا في كتابه في اليقين لتوضيح هذه التصورات. ويربط اتباع القاعدة والتعليم.

(92) فتغنشتاين، في اليقين، فقرة 18.

(93) المرجع نفسه، فقرة 24. بتصرف.

(94) المرجع نفسه، فقرة 519.

(95) المرجع نفسه، الفقرات 159، 162.

(96) المرجع نفسه، فقرة 115.

يقول فتغنشتاين: «ما هو تَعَلُّم القاعدة؟ - هذا. ما هو «أن تخطئ في تطبيقها؟ - هذا. وما يُشار إليه هنا هو شيء غير محدد»<sup>(97)</sup>.

وفقاً لفتغنشتاين، إن الإنسان يتعلم القاعدة وكيف يتبعها في الآن نفسه، أي لا يتأخر التطبيق عن تعلم تلك القاعدة. ولكن ليس ثمة أساس موضوعي يدلنا على كيفية تعلم القاعدة أو تطبيقها. إنه شيء غير محدد.

ولكن، كيف يعرف الإنسان أنه قد أخطأ في التطبيق؟ يقول فتغنشتاين: «إن التمرين على استعمال القاعدة هو ما يُظهر الخطأ في التطبيق»<sup>(98)</sup>. إن الممارسة هي التطبيق المتكرر للقاعدة. أن تتعلم القاعدة يعني أن تكرر تطبيقها.

ومرة أخرى، نرى هنا أثراً لتجربة تأليف فتغنشتاين لقاموس يصحح من خلاله التلاميذ إملاءهم بأنفسهم. يقول في مثال يقارن فيه بين «الفلسفة» و«الإملاء»: «يمكن أن يُفهم: أن التحدث عن الفلسفة باستعمال لفظة 'فلسفة' يستوجب وجود فلسفة من درجة أعلى. لكن الأمور ليست على هذا الشكل، بل هي تشبه مسألة الإملاء التي تهتم لفظة 'إملاء'، إذ إن هذه اللفظة ليست أعلى درجة من الأولى»<sup>(99)</sup>. إن الكلام حول الإملاء بالنسبة إلى فتغنشتاين متعلق بتصوره العام حول كيفية حدوث الخطأ ووقوع الشك، وكيف أننا نصبح قادرين على الابتكار والمرونة من خلال القواعد والممارسات الاجتماعية، حتى لو كان بعضها اعتبارياً وقابلاً للتغيير. ويقول في عمله في اليقين: «تماماً مثل الكتابة، فإننا نتعلم شكلاً أساسياً معيناً للحروف، ومن ثم ننوعها فيما بعد، ومن ثم نتعلم أولاً ثبات الأشياء بأنها قاعدة معيارية، نتعرض لاحقاً لتبديلات»<sup>(100)</sup>. وذكرونا هذا بما قاله في «التمهيد» لقاموسه: «ولكن، إذا أدى اعتماد مبدأ الترتيب الألفبائي إلى إدراج كلمة غير متجانسة بين كلمتين ذاتي صلة، فسيطلب هذا الترتيب، بحسب رأيي، قدرةً تجريديةً تفوق قدرة الطفل. ولذلك رجحنا مبدئياً مراعاة فهم الكلمات، وضرورة الاقتصاد في حجم الكتاب، فلا يستحسن اعتماد مبدأ الترتيب الألفبائي في كل الأحوال. وبالقدر نفسه من الأهمية، إن التمسك بمبدأ دوغمائي قد يؤدي إلى ترتيب لا يخدم غرضنا، وبالتالي يكون إهماله أولى، حتى لو كان هذا سيجعل عمل المؤلف أسهل. بل إن الأولى هو البحث عن الحل الأنسب لكل حالة»<sup>(101)</sup>.

(97) المرجع نفسه، فقرة 28، وقد أبدلنا «كذا» التي في الترجمة باسم الإشارة «هذا»، إذ الأصل هو This/Das. وتستعمل اسم الإشارة هنا للدلالة على شيء معروف يمكن الإشارة إليه، ولكن لا يمكن تحديده خارج ألعاب اللغة وإمكاناتها. أما «كذا» فقد يدل على شيء مجهول ولا يمكن الإشارة إليه، وليس هذا مراد فتغنشتاين هنا.

(98) Wittgenstein, *On Certainty*, § 29.

ترجمت العبارة وقد وجدنا الأنسب أن نترجم الأصل Das Üben/Practice بـ «التمرين» وليس مجرد الممارسة، إذ المعنى هنا متعلق بتكرار الممارسة والتطبيق بهدف تملك القدرة على اتباع القاعدة.

(99) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرة 121.

(100) فتغنشتاين، في اليقين، فقرة 473.

(101) يُنظر: الملحق.

يبرر فتغنشتاين هنا تجاوز القواعد اللغوية؛ مراعاةً لحال الطفل المتعلم. إن عنايته بقدرة الطفل على إدراك المفاهيم المجردة بحسب عمره واستعداداته، يتصل بفلسفته حول الشك واليقين<sup>(102)</sup>. ويضمن تسهيل التعليم وتنويع مناهجه أن يتعرف كل طفل إلى قواعد اللعبة اللغوية بحسب حاجته وقدراته<sup>(103)</sup>. يقول: «لماذا لا أسمى قواعد الطبخ اعتباطية Arbitrary، في حين أود أن أسمى قواعد النحو اعتباطية؟ لأن الطبخ يُعرف بمقصده، وليس الكلام كذلك [...] إنك تطبخ على نحو سيئ إن أنت اتبعت قواعد ليست هي قواعد الطبخ، ولكن إن أنت اتبعت قواعد غير قواعد لعبة الشطرنج، فأنت تلعب لعبة أخرى، وإن أنت اتبعت قواعد نحوية غير هذه وتلك، فلا يعني هذا أنك تقول شيئاً غير صحيح، كلا، بل أنت تتحدث عن شيء آخر»<sup>(104)</sup>. ونظراً إلى اعتباطية القاعدة النحوية (رغم ضرورتها)، لم يكن عند فتغنشتاين مانع أن يتجاوزها في قاموسه لمراعاة قاعدة أخرى أقرب إلى الفهم تربوياً، كمخالفته الترتيب الألفبائي للكلمات الألمانية في قاموسه واتباعه ترتيب الاشتقاق اللفظي. وبما أن الهدف من القاموس هو إعانة التلميذ على تصحيح إملائه بنفسه، وليس تعليمه قواعد النحو، فليس ثمة ضرر، إداً، في مخالفة القاعدة النحوية (أو على الأقل عدم اتباعها) لهذا الغرض. يستدل فتغنشتاين بطفولته على دور التعليم في تعلم الحكم على الأشياء فيقول: «منذ طفولتي تعلمت أن أحكم على الأشياء هكذا. هذا هو الحكم. هكذا تعلمت كيف أحكم على الأشياء؛ وقد عرفتُ هذا باعتباره حكماً»<sup>(105)</sup>.

إن اسم الإشارة هذا في الفقرة، يدل على حالة يومية معينة تقوم فيها بممارسة تقييم الأشياء والحكم عليها، وفيها نعرف ما هو الحكم، ونعرف متى يقوم غيرنا بالحكم. يعود بنا فتغنشتاين إلى تجربة الطفولة التي يتعلم فيها الطفل ألعاب اللغة باتباع قواعدها والخطأ فيها، كما يتعلم الحكم على الأشياء، ويتعلم كيف يميز أحكام الناس على الأشياء. إن موقع الشك، وفقاً لفتغنشتاين، هو تلك العلاقة بين ألعاب اللغة والممارسات اليومية. إن ألعاب اللغة هي ما تجعل الشك ممكناً. فلا يمكن أن يظهر الشك إلا من خلال هذا السياق. فمثلما يتعلم الطفل اللغة عبر استعمالها والخطأ في استعمالها، يتعلم كذلك كيف يستعمل اللغة لإبداء الشك. وكما أن المعنى يظهر من خلال الاستعمال ضمن أطر معينة، فالشك يظهر كذلك من خلال ممارسته ضمن أطر معينة. ليس ثمة يقين مطلق، بل يقين يومي معيش، وهو نفسه ما يجعل الشك ممكناً. إنَّ تَعَلُّمَنَا - منذ طفولتنا - كيف ندرك يقينية الأشياء، هو نفسه أن نتعلم ألعاب اللغة ضمن شكل حياة مشتركة. يقول فتغنشتاين: «إن عبارة 'نحن على ثقة بذلك' لا تعني أن كل فرد على يقين بذلك فحسب، بل أننا ننتمي لجماعة يجمعها العلم والتربية»<sup>(106)</sup>. ويستلزم النقد والشك الاتفاق على ممارسات لغوية ورياضية مكتسبة من خلال التعلم<sup>(107)</sup>. يقول فتغنشتاين:

(102) فتغنشتاين، في اليقين، فقرات 94-98.

(103) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرات 496-499.

(104) Wittgenstein, *Zettel*, § 320.

(105) Wittgenstein, *On Certainty*, § 128-129.

(106) فتغنشتاين، في اليقين، فقرة 298. بتصرف.

(107) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرة 5-6.

«إنه من الضروري لتحقيق التواصل، أن نتفق على عدد كبير من الأحكام»<sup>(108)</sup>. لا يحدُّ التعليم فضاء النقد والشك بل يجعله ممكناً. إن التعليم يخلق فضاء للحركة اتباعاً ومخالفة للقواعد وأعراف شكل حياتنا<sup>(109)</sup>. بهذا المعنى، لا يكون التعلم والتعليم، بالنسبة إلى فتغنشتاين، سبيلاً إلى الاستكشاف المعرفي، بل سبيلاً للانتماء، بتدرج، إلى جماعة.

## خاتمة

يتفق من طالع أعمال فتغنشتاين المتأخرة على حيويتها وكثافتها، وكأنها تدعو القارئ إلى ممارسة نقد ذاتي يؤدي إلى تحول فكري ونفسي وثقافي شامل. وقد تكون هذه السمة هي سبب انجذاب كثير من المفكرين - فلاسفة وغيرهم - إلى الاهتمام بفتغنشتاين وطريقته في التفلسف، من حيث إرادة الوضوح وتجاوز المشكلات التي هي في الأساس انعكاسات للكيفية التي نستعمل بها لغتنا. وقد حاولنا في هذه الدراسة أن نلقي الضوء على جانب مهم من فكر فتغنشتاين، يخفى على كثير من المهتمين به، وهو البعد البيداغوجي. وقد استدللنا على أهمية أخذ هذا البعد في الاعتبار، من خلال سيرته الشخصية والفكرية، وخاصة فترة عمله مدرّساً للأطفال في الريف النمساوي، ثم أستاذاً في جامعة كامبردج. كما تناولنا الشواهد الكثيرة والمتواترة في أعماله التي تشير إلى مشاهد التعليم والتعلم وصلتها الوثيقة بمفاهيم مركزية في فلسفته الأثروبولوجية.

لم يقدم فتغنشتاين نظرية في التربية، ولا ينبغي أن نحاول استخراج نظرية تربوية من أعماله، وإن كان في أفكاره ما سيفيد منه التربويون. إن مشاهد التعليم الكثيرة التي ترد في التحقيقات هي محاولة من فتغنشتاين في الإجابة عن أسئلة الفلسفة من خلال ملاحظة كيفية لعب الطفل وتعلّمه وخطئه، ولذلك عدّه بعض الدارسين فيلسوفاً تربوياً *Pedagogical philosopher* واعتبروا تفلسفه ممارسة تربوية *Philosophy as pedagogy*<sup>(110)</sup>. أن نقرأ أعمال فتغنشتاين المتأخرة قراءة بيداغوجية يعني أن نلاحظ كيف عاد فتغنشتاين بنا إلى نشوء الإنسان اجتماعياً، وثقيفه عبر الانخراط في اللغة والممارسات والعادات، لكي يحل فتغنشتاين مشكلات فلسفية كانت تهيمن على الوضعية المنطقية والميتافيزيقيا العلمية. ولا أدلّ على هيمنة المنحى البيداغوجي على تفكيره من تساؤله: «هل أمارسُ علم نفس الأطفال؟ إنني أصِل مفهوم التعليم بمفهوم المعنى»<sup>(111)</sup>.

وقد حاول البحث أن يقدم قراءة جديدة تربط فكر فتغنشتاين بحياته الشخصية والفكرية، وتقلباته الاجتماعية والنفسية، وهو بذلك يصحح النظرة الضيقة لفلسفة فتغنشتاين، لا سيما عند بعض فلاسفة

(108) Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Georg Henrik von Wright (ed.) (Cambridge: MIT Press, 1996), VI. 39.

(109) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، فقرة 201.

(110) Peters.

(111) Wittgenstein, *Zettel*, § 412.

التحليل الذين غلبوا البعد اللساني المنطقي في قراءتهم أعمال فتغنشتاين<sup>(112)</sup>. كان منهج فتغنشتاين في التدريس وأسلوبه في الكتابة الفلسفية أقرب إلى دفتر تمرين أو إلى تمرين على الحوار النقدي كالذي يقوم به المربي مع تلامذته في قاعة الدرس. إن نصوصه المتأخرة حوارية، نقدية، لا تصل إلى أجوبة بيّنة، بل تكتفي بطرح أسئلة أمضى أثرًا من الإجابات ذاتها. إذًا، لا بد من مراعاة هذا البعد عندما نقرأ أعماله، والكفّ عن محاولة ترتيبها في نظام منضبط؛ إذ لم يسع فتغنشتاين إلى وضع نظام فلسفي جديد أو تأسيس مذهب فلسفي، بل قصد إلى إعانة الإنسان على التفكير والعمل بمفرده<sup>(113)</sup>.

«أعتقد أن قراءة ملاحظاتي ستثير اهتمام الفيلسوف، ذلك الذي يفكر بنفسه. فحتى إن كنت لم أصب الهدفَ إلا نادرًا، فإنه سيدرك حتمًا تلك الأهداف التي كنت أحاول إصابتها بلا انقطاع»<sup>(114)</sup>.

(112) تتقد فاير في دراستها الفهم العقلاني والآلي لمفهوم «اتباع القاعدة» عند صاول كريبيكه Saul Kripke، الذي أدى إلى تصورات مغلوبة، من بينها اعتبار فتغنشتاين سلوكيًا، واعتبار «اتباع القاعدة» فكرة مركزية في فكره المتأخر، وتقتصر أنه يمكن تصحيح هذه المغالطات بالعودة إلى السياق البيداغوجي الأصلي الذي نشأت فيه كثير من مفاهيم فتغنشتاين، ينظر:

Weber, pp. 696–697.

(113) فتغنشتاين، في اليقين، فقرة 61.

(114) Wittgenstein, *On Certainty*, § 387.

## ملحق

# «التمهيد» لقاموس المدارس الابتدائية لودفيغ فتغنشتاين

## تقديم الترجمة

كتب فتغنشتاين هذا النص للجنة في وزارة التعليم في النمسا؛ من أجل تقييم القاموس والسماح بنشره، وبيّن فيه أهدافه ومنهجه والمشكلات التي واجهها والحلول التي اقترحها. لم يكن قصد فتغنشتاين أن يكون هذا النص مقدمة للكتاب، ولذلك لم يُطبع «التمهيد» في الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1926، التي أشرف عليها فتغنشتاين، وإنما ظهر في الطبعة الثانية سنة 1977. يحاول فتغنشتاين أن يقنع اللجنة بأن القاموس متوافق مع مفردات الألفاظ لدى الأطفال ومناسب للفئات العمرية، بحسب التعليمات العامة للوزارة. وبالرغم من أن اللجنة كانت لديها تحفظات على ما جاء في «التمهيد» وطلبت تعديلات كثيرة (أشرنا إلى بعضها في دراستنا)، فإن فتغنشتاين لم يعدّل من القاموس إلا قليلاً، ونُشر العمل بموافقة وزارة التعليم النمساوية عام 1926<sup>(115)</sup>. وقامت الجمعية النمساوية لدراسة فتغنشتاين برقمته هذه الطبعة من الكتاب ومسوداتها<sup>(116)</sup>.

ينبغي الإشارة إلى أن «التمهيد» هو تقرير تقني وليس نصّاً فلسفياً مثل نصوص فتغنشتاين الأخرى. بل إن موضوعه وأسلوبه يثيران استغراب كثير من الدارسين لفتغنشتاين عندما يطلعون عليه أول مرة. إن «التمهيد» وثيقة تاريخية مهمة تدل على اشتغال فتغنشتاين التربوي والتقني بموضوع التحصيل اللغوي عند الأطفال. وتكمن أهمية «التمهيد» خصوصاً في أنه يوثق كيف حاول فتغنشتاين أن يطور وسائل تعليمية يستعين بها التلميذ على التعلم وحده وتصحيح الأخطاء بنفسه، ولا تخفي أهمية هذا في معرفة السياق الفكري والعملية الذي نشأت فيه فلسفته حول اتباع القاعدة وارتكاب الخطأ، كما أوضحنا في دراستنا؛ إذ لم يكن موضوع «ارتكاب الخطأ» الذي اهتم فتغنشتاين به كثيراً في أعماله اللاحقة مبحثاً فلسفياً تقليدياً. إن «التمهيد» يوثق محاولة اشتغال فتغنشتاين الدقيقة في تحويل تصورات الفلسفة المبكرة إلى برنامج تربوي عملي.

## «تمهيد» لقاموس المدارس الابتدائية

يهدف هذا الكتاب إلى سد حاجة ملحّة فيما يتعلق بتدريس الإملاء اليوم. ويأتي نتيجة خبرة المؤلف العملية. فقد رأى أنه، من أجل تحسين الإملاء الصحيح في صفه ولكي يعرف التلاميذ بأنفسهم الإملاء الصحيح لكلمة ما، من الضرورة أن يُعدّ لهم كتاباً للمفردات. أولاً، على الكتاب أن يُمكن التلاميذ من البحث عن الكلمات بشكل سريع. وثانياً، ينبغي أن يُعدّ الكتابُ وفق منهج يُمكن التلاميذ من تذكر تلك الكلمات التي بحثوا عنها. ويصبح الإملاء الصحيح للكلمات مهماً وملحاً للتلميذ حينما يريد

(115) للاطلاع على موقف الهيئة التي راجعت العمل وتاريخ نشر العمل وتحريره، ينظر:

Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen* (1977), V-XXIV.

(116) ينظر: الهامش 39، من دراستنا هذه.

تحسين الكتابة الإنشائية. إن سؤال التلميذ المتكرر للأستاذ أو لزملائه التلاميذ قد يُعطلهم ويصرفهم عن العمل. كما أن سؤال الأستاذ أو التلاميذ الآخرين قد يؤدي إلى نوع من الكسل العقلي. يضاف إلى ذلك، أن التلميذ كثيراً ما يُزود بمعلومات خاطئة من زملائه. كما أن المعلومات التي تنقل شفاهياً تترك انطباعاً أضعف في الذاكرة من تلك التي تأتي عبر القراءة. ولذلك، لا يصح تحميل التلميذ مسؤولية الإملاء الصحيح لما يكتب إلا بتوفير قاموس للمفردات، وذلك لأنه يزوده بألة موثوقة للكشف عن أخطائه وتصحيحها، على افتراض أنه يريد القيام بذلك. ينبغي أن يستطيع التلميذ تصحيح أخطائه بنفسه. وعليه أن يطمئن أنه هو المؤلف الوحيد للعمل، وأنه وحده يتحمل مسؤولية ما يكتب. إن هذه الاستقلالية هي أيضاً ما يمكن الأستاذ من الحصول على تصور أشمل لما يعرفه التلميذ ولقدراته العقلية. إن تبادل دفاتر التمارين بين التلاميذ والتصحيح الجماعي للإنشاء في الصف، قد يؤدي إلى تصور مشوه عن إمكانيات التلاميذ. لا أريد أن أعرف من اطلاعي على عمل التلميذ «أ» في الوقت نفسه ما يعرفه التلميذ «ب». بل أريد أن أدرك ما يعرفه التلميذ «ب» من خلال عمل التلميذ «ب» نفسه. يقال أحياناً: إن التصحيح المتبادل والجماعي يعطي صورة دقيقة عن المستوى العام للصف. ولكن هذا غير صحيح. لا يكون هذا صحيحاً إلا إذا قام كل تلميذ بتصحيح كل الأعمال الإنشائية لجميع التلاميذ. بيد أن هذا غير ممكن. كما أنني أرى أن وظيفة الأستاذ ليست أن يهتم بالمستوى المتوسط لإملاء مجموع تلاميذ الصف [Durchschnittsrechtschreibung]، إذ ليس المطلوب أن يعرف الصف المنهج الصحيح للإملاء، بل أن يعرف كل تلميذ الإملاء الصحيح بمفرده. ومن هنا، كان ضرورياً تزويد التلاميذ بقاموس للمفردات [Wörterbuch]<sup>(117)</sup>. قد ينصح أحياناً باستعمال كتاب للتمارين يحتوي على مسرد للمفردات [Wörterheft]، إلا أن هذا لا يفي بحاجتنا. تترك عادة في مثل هذه المسارد بعض الصفحات بيضاء فارغة لكل حرف، لكي يكتب التلميذ الكلمات المهمة في الأماكن الفارغة بحسب الترتيب الذي جاءت به الكلمات أثناء الدرس. وقد تكون هذه المجموعة من الكلمات مفيدة لبعض الأغراض، إلا أنها لا تحل محل قاموس يرجع إليه التلميذ للبحث عن كلمة ما؛ إذ إنها إما أنها لا تحتوي على مفردات كافية، وإما أن البحث يستغرق زمناً طويلاً جداً، فيجعله غير ممكن عملياً. ولذلك كانت الحاجة إلى قاموس للمفردات في صورة كتاب. ولكن كيف يكون شكل هذا القاموس؟ لا يمكننا أن نأخذ في الاعتبار إلا قاموسين للمفردات نشرتهما دار الكتب المدرسية [Schulbücher Verlag]. بالنسبة إلى النسخة الكبيرة للقاموس، والذي سأسميه من الآن فصاعداً «القاموس الكبير» اختصاراً، فإنه لا يتناسب مع أهدافي الخاصة، وذلك لعدة أسباب: أولاً، إن العمل ضخماً، ولذلك فهو في العادة غالي الثمن لمجتمعاتنا الريفية. ثانياً، إن حجمه الكبير يجعل من الصعب أن يستعمله الأطفال. ثالثاً، إنه يحتوي على كلمات كثيرة لا يستعملها الطفل، ولا سيما الكلمات الأجنبية. ومن جهة أخرى، يخلو من كلمات كثيرة هي ضرورية للأطفال. ولعل بعض هذه الكلمات لم تذكر في النسخة الكبيرة بسبب شيوعها، نحو *dann* [أي إذن]، *wann* [أي متى]، *mir* [أي أنا في حالة المفعولية dative]، *dir* [أي أنت في حالة المفعولية dative]، *in* [أي في]... إلخ. إن هذه الكلمات الشائعة هي

(117) قمنا بوضع علامة [ ] للدلالة على الكلمة الألمانية الأصلية التي استعملها فتغنشتاين أو على ترجمتنا العربية. أما علامة ( ) فترد في النص الأصلي. (المترجم)

التي يخطئ التلامذة كثيراً في كتابتها، بل هي أصل جُلّ الأخطاء المؤسفة. ومن ناحية أخرى، إذا بحثنا في هذا القاموس عن المفردات المركبة أو أجزاء من المركبات، فإننا لا نجد ذكراً لها هنا أبداً. ولكن ينبغي أن تدخل هذه الكلمات في قاموس مفردات للمدارس الابتدائية لأن الأطفال يميزونها بصعوبة. ولذا كثيراً ما لا يتمكونون من البحث عن الكلمة الأساسية [Stammwort] في المركب، (نحو *Rauchfang* [مدخنة] - يقول الأطفال *Raufang*). أو أنهم يلاحظون أن الكلمة مركبة ولكنهم يخطئون في تفكيك أجزائها. وعلى سبيل المثال، إذا أرادوا البحث عن كلمة *Einnahme* [أي تلقي، قبول، أخذ] فإنهم يفتشون عن *ein* [أي واحد، أحد، في] و *Name* [أي اسم]... إلخ. ومن ثمّ، فالقاموس الكبير لا يفي بأهدافي. أما القاموس الصغير فهو ليس مفيداً على الإطلاق لأنه خال من معظم الكلمات الشائعة والمهمة للحياة اليومية. بل إن هذا السفر الصغير ليس إلا معجماً للكلمات الأجنبية، ولذا لا يفيدني استعماله. ولما كانت الحالة مزرية هكذا، قررت أن أملي على تلامذتي (الصف الرابع مع الصف الخامس) قاموساً للمفردات. وقد احتوى القاموس 2500 مفردة. ولم يكن هناك قاموس أصغر حجماً ليفي بالغرض. ويدرك جيداً من يدرّس، صعوبة هذا العمل؛ ذلك لأنه ينبغي أن يحصل كل تلميذ على نسخة جديدة وصحيحة من القاموس إذا كان ذلك ممكناً. ولكي يتحقق هذا الهدف؛ على الأستاذ أن يراقب تقريباً كل كلمة كتبها كل تلميذ (لا يكفي أن تأخذ عينات. فضلاً عما يقتضيه هذا من التزام منهجي). وبعد عدة شهور من العمل، اكتمل القاموس وبدأنا نجني ثماره: لقد أصبح مستوى إملاء التلاميذ مذهلاً. لقد أيقظنا وعيهم الكتابي. ولكن، عملية إعداد قاموس ليست سهلة التنفيذ، لا سيما تلك التي تعدّ لمرحلة المدرسة المنخفضة التنظيم [الابتدائية]. بل إن الإعداد يكون صعباً ويستغرق زمناً طويلاً حتى بالنسبة إلى المدارس ذات التنظيم العالي، إلى درجة أن عيوب قاموس أصنعه بنفسني تفوق مزايا قاموس اشتريته. هذا، إذاً، سبب شروعي في إعداد هذا القاموس الذي بين أيديكم.

وتتعلق المشكلات التي تصاحب إعداد قاموس باختيار الكلمات وترتيبها. وقد كانت هذه الاعتبارات التالية مهمة بالنسبة إليّ عند الاختيار:

(1) لن تُدرج إلا الكلمات المألوفة لدى تلامذة المدارس الابتدائية النمساوية، وينبغي الحرص على استيعاب جميع تلك الكلمات. ومن ثم، لن تُدرج كلمات ألمانية كثيرة وجيدة لا تستعمل في النمسا، مثل: *abgefeint* (أي دهاء، شطارة)، *äffen* (أي أن يسخر، قرد)، *bosseln* (أي دمع، قوب)، *erklektlich* (أي ضخم). ينبغي أن نقتصد في الكلمات؛ إذ إن تضخيم حجم الكتاب سيجعل البحث عن الكلمات صعباً وثن الكتاب باهظاً. وبخصوص الكلمات المألوفة لدى التلميذ، يجب أن يكون القاموس مستوعباً لتلك الكلمات قدر الإمكان، وذلك لعدة أسباب، من أهمها: أن التلميذ إذا تكرر عدم عثوره على الكلمات التي يبحث عنها، سيصبح غير واثق بجدوى ما يقوم به، مما سيؤدي إلى عدم رجوعه إلى القاموس مطلقاً.

(2) لا يكون شيوع الكلمة مانعاً من أن تدرج في القاموس، وذلك لأنني رأيت كلمة *wo* (أي أين، حيث) تكتب بـ *h* التي تدل على مد حرف العلة، وكلمة *was* (أي ما) رأيتها تكتب بـ *ss*.

(3) ينبغي إدراج الكلمات المُركَّبة في القاموس إذا كان صعبًا أن يدرك التلميذ أنها مركبة، أو إذا كان البحث عن الكلمات الأساسية [Stammwörter] قد يؤدي إلى أخطاء.

(4) تُدرج الكلمات الأجنبية إذا كانت مستعملة عمومًا. وينبغي ترجمتها إلى الألمانية إذا لم تكن ثقيلة وإذا لم تكن الترجمة أقل وضوحًا من الكلمة الأجنبية نفسها.

(5) يجب إدراج اللهجات إذا كانت مقبولة في اللغة المتعلمة [die gebildete Sprache]، نحو (Häferl) Heferl، أي قَدَح، القَدْرَة، Packel (طرد صغير)، Lacke (بركة صغيرة).

في بعض الأحوال، يصعب تحديد ما إذا كان ينبغي إدراج كلمة ما في القاموس. ولكن ما هو أصعب من ذلك هو الأسئلة التي تنشأ بخصوص ترتيب الكلمات في القاموس. هنا قد يتعارض بعض المبادئ الضرورية مع بعضها الآخر إضافةً إلى مبدأ الترتيب الأبجائي. ويُرجح مبدأً على مبدأ آخر في كل حالة؛ وفقًا لرؤية المؤلف الذاتية. من هذه المبادئ، مثلًا، أن تُجمع الكلمات المشتقة وتسرد بعد الكلمة الأساسية، أي تعتمد الكلمة الأساس مفتاحًا، وتسرد الكلمات الأخرى بعد الكلمة المفتاحية على السطر نفسه أو السطور التي تحتها. وفي الحالة الأخيرة، تُترك مسافة فارغة في بداية السطور. ولكن هذا المبدأ يتعارض مع مبدأ مراعاة الترتيب الأبجائي. كيف نرتب مثلًا الكلمات التالية: Altar (مذبح الكنيسة)، Alter (السن، العمر)، Altertum (العصور القديمة)، altertümlich (قديم جدًا)؟ لنا أن نعتمد مبدأ الترتيب الأبجائي، ولكن عيب هذا الترتيب يكمن في أن كلمة alt وكلمة Alter اللتين ينبغي أن تُذكرًا معًا، سيتم الفصل بينهما بكلمة مختلفة المعنى. ولكن الحاجة إلى الاقتصاد في حجم الكتاب تجعل جمع الكلمات ذات الصلة، أمرًا محمودًا. بيد أن إعمال هذا المبدأ يتطلب كذلك أن تذكر كلمة Altertum وكلمة altertümlich بعد كلمة alt، أي، يجب تقديمهما على كلمة Altar. غير أن هذا الترتيب سيبدو غير طبيعي، وسيصبح البحث عن المشتقات المعقدة عسيرًا جدًا. ولذا، في هذه الحالة، قمتُ بترتيب الكلمات على هذا النحو:

alt, das Alter

der Altar

D[d]as Altertum, altertümlich

etc.

لقد ذكرتُ هذا المثال لأنه يظهر كيف أن ترتيب الكلمات يعتمد على مبادئ عديدة. وكثيرًا ما يصعب تبرير لماذا نرجح مبدأً على مبدأ آخر. قد ينصح البعض ألا يُعتمد سوى مبدأ الترتيب الأبجائي مبدأً حاكمًا (وهو ما جرى عليه قاموس فايدة Weide على سبيل المثال). ولكن إذا أدى اعتماد مبدأ الترتيب الأبجائي إلى إدراج كلمة غير متجانسة بين كلمتين ذات صلة، فسيطلب هذا الترتيب، بحسب رأيي، قدرةً تجريديةً تفوق قدرة الطفل. ولذلك رجّحنا مبدأً مراعاة فهم الكلمات وضرورة الاقتصاد في حجم الكتاب، فلا يستحسن اعتماد مبدأ الترتيب الأبجائي في كل الأحوال. وبالقدر نفسه من الأهمية،

إن التمسك بمبدأ دوغمائي قد يؤدي إلى ترتيب لا يخدم غرضنا، ومن ثم يكون إهماله أولى، حتى لو كان هذا سيجعل عمل المؤلف أسهل. بل إن الأولى هو البحث عن الحل الأنسب لكل حالة. ففي بعض الحالات، قد يؤدي إدراج كلمة مشتقة بعد الكلمة الأساس إلى وقوع لبس، بينما في حالات أخرى لا نجد هذا الاحتمال. في بعض الأحوال، لا تستعمل الكلمة الأساس عموماً، رغم أن الكلمة المشتقة منها مستعملة بكثرة. ففي هذه الحالة ينصح بتقديم الكلمة المشتقة على الكلمة الأساس. في بعض الأحوال ينبغي وضع مجموعة من الكلمات بجانب الكلمة المفتاحية التي توضح معنى الكلمة وتمنع سوء الفهم. وفي أحوال أخرى، يكون هذا غير ضروري، أي ليس ثمة حاجة إلى تبرير اختياري في ترتيب حالات كثيرة أخرى. في كل حالة، تأملت طويلاً في أنسب طريقة لجمع الكلمات، وداوماً كانت المبادئ النفسية (أين سيبحث التلميذ عن الكلمة، وكيف يحمي الأستاذ التلميذ من اللبس على أفضل وجه) تتعارض مع مبادئ نحوية (الكلمة الأساس، الكلمة المشتقة) ومراعاة الاستفادة الطباعية من الصفحة، والمظهر المنظم للصفحة المطبوعة. ولذلك فإن الناقد السطحي لن يرى إلا ما يبدو له أنه نتائج اعتباطية في كل مكان، إلا أن هذه النتائج نتجت من محاولة التوفيق بين وجهات نظر ضرورية.

إضافة إلى التأكيد على الكلمات المفتاحية، استعملت الخط العريض [Fettdruck] للكلمات أو للحروف التي أردت إظهارها. ولن يصعب إدراك السبب وراء كل حالة. وهنا أيضاً لم يكن مستحسنًا أن نعتد مبدأً واحدًا لتحديد الكلمات التي ستظهر بالخط العريض (نحو هل نطبع كل الكلمات الأساس بالخط العريض، من دون المشتقات؟).

لقد اعتبرت أن الحرف  $\beta$  مثل صوت  $s$  بسيط حين يكون الترتيب الألفبائي هو المحدد. وقد بدا لي الترتيب المألوف حيث يأتي بعد  $ss$  غير طبيعي في كثير من الأحوال. كما يتبين أنه قد يجعل البحث عن الكلمات أصعب على التلاميذ، مثل ما يكون الحال عندما ندرج بين كلمة *aus* [أي خارج، من الخارج] وكلمة *ausßen* [أي الخارج، في الخارج] الكلمات التالية: *ausgiebig* [أي شاسع، غني]، *Auskunft* [أي معلومات]، *Ausnahme* [أي استثناء]. يقرأ التلميذ *aus* ولكن لا يجد شيئاً تحت *ause*، فيظن حينها: «إذن، أعرف كيف تكتب كلمة *ausen*». لا يمكن أن ننكر أن ترتيبي ينتج بعض المجموعات غير العادية، إذ، وفقاً لقواعد الإملاء الحالية، يستعمل حرف  $\beta$  لـ *sz* و  $\beta$  لكليهما. وفي كلتا الحالتين يأخذ الحرف  $\beta$  موقعاً مختلفاً في الترتيب الألفبائي.

دعني أقل شيئاً عن إضافة أداة التعريف قبل كل مفردة. أرى أن هذا يساعد على الفهم ويمنع الأخطاء. لقد أضفت أداة التعريف قبل كل اسم (باستثناء بعض المركبات)؛ إذ إن أداة التعريف هي علامة على الاسم. إن وضع أداة التعريف بعد الاسم قد يجعل التلميذ لا يتتبع إليه أو يظنه، على نحو خاطئ، متعلقاً بالكلمة التي بعدها. لا أرى أن ترتيب الكلمات في القائمة قد تأثر بهذا الترتيب الجديد.

أترتال 1925/4/22

المؤلف<sup>(118)</sup>.

(118) "Gleitwort zum Wörterbuch für Volksschulen," in: Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*, pp. 25–30, 31–35.

## References

## المراجع

### العربية

إسلام، عزمي. لدفيح فتجنشتين. نوابغ الفكر الغربي 19. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1967.  
فتغنشتاين، لودفيك. تحقيقات فلسفية. ترجمة عبد الرزاق بنور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة،  
2007.

\_\_\_\_\_ . في اليقين. ترجمة مروان محمود. بغداد/ بيروت: دار الرافدين، 2020.

### الأجنبية

- Abel, Günter, Matthias Kroß & Michael Nedo (eds.). *Ludwig Wittgenstein: Ingenieur – Philosoph – Künstler*. Berlin: Parerga Verlag, 2007.
- Birk, Andrea. *Vom Verschwinden des Subjekts: Eine Historisch–Systematische Untersuchung zur Solipsismusproblematik bei Wittgenstein*. Paderborn: Mentis, 2006.
- Engelmann, Paul (ed.). *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, L. Furtmüller (trans.). Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Fann, K.T. (ed.). *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1967.
- Fitzgerald, Michael. *Autism and Creativity: Is There a Link between Autism in Men and Exceptional Ability?* New York: Routledge, 2004.
- Friesen, Norm. "Training and *Abrichtung*: Wittgenstein as a Tragic Philosopher of Education." *Educational Philosophy and Theory*. vol. 49, no. 1 (2017).
- Gebauer, Gunter. *Wittgensteins Anthropologisches Denken*. München: C. H. Beck, 2009.
- Hänsel, Ludwig. *Begegnungen mit Wittgenstein: Ludwig Hänsels Tagebücher 1918/1919 und 1921/1922*, Ilse Somavilla (ed.). Innsbruck: Haymon Verlag, 2012.
- Hargrove, Eugene C. "Wittgenstein, Bartley, and the Glöckel School Reform." *Journal of the History of Philosophy*. vol. 18, no. 4 (October 1980).
- Leinfellner, Elisabeth & Sascha Windholz. *Ludwig Wittgenstein: ein Volksschullehrer in Niederösterreich*. Erfurt: Sutton, 2005.
- Medina, José. *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Menger, Karl. *Reminiscences of the Vienna Circle and the Mathematical Colloquium*. Louise Golland, Brian McGuinness & Abe Sklar (eds.). Vienna Circle Collection. v. 20. Dordrecht: Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Misak, Cheryl. *Frank Ramsey: A Sheer Excess of Powers*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Penguin Books, 1991.
- Oberdan, Thomas. "Moritz Schlick." *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. 28/5/2013. at: <https://stanford.io/3etPfdE>

Peters, Michael & Jeff Stickney (eds.). *A Companion to Wittgenstein on Education: Pedagogical Investigations*. New York: Springer Singapore, 2017.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein's Education: 'A Picture Held Us Captive'*. Singapore: Springer Singapore, 2018.

\_\_\_\_\_. "Philosophy as Pedagogy: Wittgenstein's Styles of Thinking." *Radical Pedagogy*. vol. 3, no. 3 (2001). at: <https://bit.ly/36M1Opf>.

Ramharter, Esther. (ed.). *Ungesellige Geselligkeiten: Wittgensteins Umgang mit anderen Denkern/Unsocial Sociabilities: Wittgenstein's Sources*. Berlin: Parerga Verlag, 2011.

Rhees, Rush (ed.). *Recollections of Wittgenstein: Hermine Wittgenstein, Fania Pascal, F.R. Leavis, John King, M. O'C. Drury*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 1984.

Rusinow, Dennison I. "Otto Glöckel and School Reform in Austria." *Europe*. no. 35 (1978).

Savickey, Beth. *Wittgenstein's Art of Investigation*. London/ New York: Routledge, 2014.

Sen, Amartya. "Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci." *Journal of Economic Literature*. vol. 41, no. 4 (December 2003).

Soles, Deborah H. "Some Ways of Going Wrong: On Mistakes in *On Certainty*." *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 42, no. 4 (June 1982).

Weber, Désirée. "A Pedagogic Reading of Wittgenstein's Life and Later Works." *Journal of Philosophy of Education*. vol. 53, no. 4 (November 2019).

Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*, Georg Henrik von Wright (ed.). Chicago: Chicago University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *On Certainty*, G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (eds.). Oxford: Blackwell, 1969.

\_\_\_\_\_. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Georg Henrik von Wright (ed.). Cambridge: MIT Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Tractatus logico-philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung*. 36<sup>th</sup> ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

\_\_\_\_\_. *Wörterbuch für Volksschulen*. Adolf Hübner, Elisabeth Leinfellner & Werner Leinfellner (eds.). Wien: Verlag Holder-Pichler-Tempsky, 1977.

\_\_\_\_\_. *Wörterbuch für Volksschulen*. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky, 1926.

\_\_\_\_\_. *Zettel*, G.E.M Anscombe & G.H. von Wright (eds.). Berkeley: University of California Press, 2007.

Wright, Georg Henrik von. "Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch." *The Philosophical Review*. vol. 64, no. 4 (October 1955).

Wünsche, Konrad. *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein: Mit neuen Dokumenten und Briefen aus den Jahren 1919 bis 1926*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.



مجموعة مؤلفين

# التحولات الاجتماعية في دول الخليج العربية الهوية والقبيلة والتنمية

يضم بحوثاً منتقاة من الدورة الخامسة لمنتدى دراسات الخليج والجزيرة العربية، الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، في كانون الأول/ديسمبر 2018، في الدوحة - قطر، وتمحورت حول جملة من القضايا المتصلة بموضوع التحولات الاجتماعية في دول الخليج العربية، بدءاً بإشكالات الهوية والقبيلة، مروراً بأسئلة التنمية والتحديث، وصولاً إلى الأزمة الخليجية عام 2017، التي أثارت أسئلة مهمة حول موضوعات القيم و«الهوية الخليجية». تلتقي في هذا الكتاب أسئلة متعددة تحيل على بعضها، وتمثل معها المقاربات النظرية والمفاهيمية والعملية أساساً لطرح أسئلة الهوية والقبيلة والتنمية، انطلاقاً مما شهدته هذه الدول في القرن العشرين من عمليات تحديث للبنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، قادتتها الدولة المستقلة حديثاً، ومن تقاطع الهوية الوطنية مع الهويات التقليدية، ولا سيما القبلية، ومن التحديات الرئيسية التي تواجهها جهود بناء هوية خليجية موحدة. من هنا، يروم الكتاب فهم التحولات الاجتماعية في منطقة الخليج العربية، بأبعادها المختلفة، وعلاقتها بحركية المجتمعات الخليجية وتطورها، خاصة في السنوات الأخيرة.

ترجمة  
Translated Paper



طيور، أكريليك على قماش، 170x220 سم (2021).  
Birds, acrylic on canvas, 170 x 220 cm (2021).

طلال أسد | Talal Asad\*

ترجمة: حجاج أبو جبر | Hajjaj Abu Jabr\*\*

## النظر في الدين مع فتغنشتاين\*\*\*

### Thinking about Religion through Wittgenstein\*\*\*\*

ملخص: تستعين هذه الدراسة بفلسفة فتغنشتاين للنظر في الدين وتوضيح بعض جوانبه، وهي استكشاف للتقاطب بين الاعتقاد والممارسة، ومحاولة لإعادة تأطير ذلك التقاطب باعتباره عمليتين متشابكتين من الكينونة والتعلم. وتسعى الدراسة إلى مقارنة الإقناعية، وهي مسألة قديمة تتعلق بالإيمان والنقد الفعال، وبخاصة الإيمان بالله، وبوجود «عالم آخر». ثم تحاول تطبيق رؤى فتغنشتاين على خلافات أساسية في التقليد الخطابي الإسلامي حول الفهم الصحيح لصفات الله وأسمائه المتعارضة في ظاهرها. وفي النهاية، تتناول الدراسة ما يسميه فتغنشتاين «الرغبة في التعميم»، ومن ثم الدور الذي يؤديه التجريد في القوة التقدمية الدافعة لشكل حياتنا العلماني الرأسمالي.

كلمات مفتاحية: الأسباب الدينية، التقليد، الممارسة، التجريد، العلماني.

**Abstract:** This essay is an attempt at thinking through Wittgenstein's philosophy in order to clarify some aspects of what people call "religion." Central to it is an exploration of the polarity between belief and practice, and an attempt to reframe that polarity in terms of the mutually interconnected processes of being and learning. It seeks to address the old question of persuadability, of what makes for conviction and effective critique, particularly in relation to faith in God and in 'another world.' It then attempts to apply Wittgenstein's insights to fundamental disagreements in the Islamic tradition over the proper understanding of apparently contradictory representations of God in the Qur'an. Finally, it takes up the question of what Wittgenstein called "the craving for generality," and thus the part abstraction plays in the progressive thrust of our secular, capitalist form of life.

**Keywords:** Religious Reasons, Tradition, Practice, Abstraction, the Secular.

\* أستاذ الأنثروبولوجيا الثقافية، مركز الدراسات العليا، جامعة مدينة نيويورك.

Professor of Cultural Anthropology, Graduate Center, The City University of New York.

Email: tasad@gc.cuny.edu

\*\* أستاذ النظرية النقدية، أكاديمية الفنون، القاهرة.

Professor of Critical Theory, The Academy of Arts, Cairo.

Email: h.abujabr@gmail.com

\*\*\* هذا النص ترجمة لـ:

Talal Asad, "Thinking about Religion through Wittgenstein," *Critical Times*, vol. 3, no. 3 (2020), pp. 403–442.

\*\*\*\* راجع الترجمة ودققها إسلام دية.

## مقدمة<sup>(1)</sup>

أسعى في هذه الدراسة إلى النظر في الدين مع لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951)، وليست غايتي عرض رؤيته في الدين، بل الاستعانة بفلسفته في توضيح بعض الأفكار عن الدين نفسه. وبالطبع، لا أسعى إلى وضع تعريف جامع لكلمة «الدين» (ولا لكلمة «العلماني»)، بل إن استعمال لي لكلمة «الدين»، على نهج فتغنشتاين، يقتضئ أنه ليس من الضروري دومًا وضع تعريفات لتوضيح المفاهيم؛ لأن النحو كفيلاً بذلك<sup>(2)</sup>، وهكذا تتغير معاني الكلمات، ومنها كلمة «الدين»، مثلما تتغير ممارسات الحياة العادية.

أنطلق في هذه الدراسة من تعليقات نقدية ساقها فتغنشتاين حول كتاب جيمز فرايزر James Frazer (1854-1941) *الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين*<sup>(3)</sup>. وتُمثل هذه التعليقات لحظة بالغة الأهمية في تطور تأملاته الفلسفية اللاحقة، في الاعتماد المتبادل بين اللغة والكيونة. لقد تعلمتُ من فتغنشتاين ضرورة إدراك قصور اللغة عن فهم العالم، بل ذوبان اللغة نفسها في السلوك اليومي، حيث تنساب الحياة المشتركة في مسالك معتادة. ولا أعني بذلك أن المسالك المعتادة ممارسات آلية، فإذا ما أتقن فنان متمرس عزف مقطوعة موسيقية، وصار يعزفها من دون قراءة المدونة الموسيقية، عندئذ تكون العلامات اللغوية قد ذابت في ممارسة متجسدة Embodied Practice. ليست الممارسة المتجسدة فعلاً آلياً، بل تنتهي إلى مقدرة مكتسبة على الفعل بطريقة معينة. إنها قدرة كامنة، وقدرة على فعل شيء معين قد تعلم المرء فعله، وقدرة النفس البشرية على تعلم استعمال اللغة<sup>(4)</sup>.

تنطوي فلسفة فتغنشتاين على أهمية بالغة للجهود الأنثروبولوجية الرامية إلى فهم أشكال غير مألوفة من أشكال الحياة Life Forms باتباع الملاحظة المشاركة Participant-Observation؛ أي ملاحظة كل ما يصدر عن جماعة معينة، ومشاركتها حياتها؛ بغية الاستيعاب التام لأشكال حياتهم، فليست الملاحظة المشاركة مجرد منهجية مميزة لحقل أكاديمي معين، بل هي جوهر كل تعلم.

يدرك فتغنشتاين، بالطبع، أهمية العلامات ومعاني الكلمات في التعلم بمساعدة أناس آخرين، لكنه

(1) عمدنا، في النصوص التي يقتبسها المؤلف من كتب فتغنشتاين، إلى العودة إلى الترجمات العربية لهذه الكتب، وأخذ النصوص المقتبسة منها. ومن ثم، ستكون الإحالة، في أول مرة يقتبس منها المؤلف من كتاب لفتغنشتاين بعينه، بإيراد الطبعة الإنكليزية التي اعتمدها، ثم الترجمة العربية للكتاب، ولاحقاً، لن يُذكر في الإحالة إلى هذا الكتاب نفسه إلا الترجمة العربية للكتاب. وهكذا، مع سائر كتب فتغنشتاين التي رجع إليها المؤلف.

(2) عارض فتغنشتاين الافتراض بأن التعريفات ضرورية لفهم معنى الألفاظ قائلاً: «فأنا حينما أذكر الوصف التالي: كانت الأرض مغطاة تماماً بالنبات، هل تريد القول: إنني لا أعرف ما الذي أتكلم عنه، حتى يكون في مستطاعي أن أذكر تعريفاً للنبات؟». (المترجم) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1953), § 70. ويُظَر الترجمة العربية في لودفيغ فتغنشتاين، بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام (الكويت: جامعة الكويت، 1990)، فقرة 70.

(3) Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Rush Rhees (ed.) (Retford, Nottinghamshire: Brynmill Press, 1979);

ويُظَر الترجمة العربية في: لودفيغ فتغنشتاين، «ملاحظات حول الغصن الذهبي لفرايزر»، في: *في الأخلاق والدين والسحر*، ترجمة حسن احجيج (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2019).

(4) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Remarks* (Oxford: Blackwell, 1975), p. 54.

يُبين الخطأ في البحث عن المعاني باعتبارها متخفية في كلمات أو إشارات أو إيماءات؛ وذلك لأن المعاني متجسدة في الممارسة. ثم إنه يبين أن تلك العلامات سرعان ما تختفي عند إيقان شكل من الحياة وممارسته، وعند ذوبان الممارسة في الحياة اليومية، المعتادة والعادية. وهذه طريقة للنظر في الإقناعية Persuadability بوصفها عملية تعلّم وإعادة تعلّم في نطاق مكاني وزماني. بيد أن ديفيد هيوم David Hume (1711-1776) أخبرنا منذ زمن بعيد أن العادة واقتران العادة يقنعان المرء بأن أشياء بعينها لا بد من أن تكون حقيقة<sup>(5)</sup>. كان هيوم، بالطبع، يتحدث عن أسباب الإيمان Causes حتى يقارنها بعلمه Reasons، لكن عندما يتعلق الأمر بالعبادات والمعاملات المترسخة، فإن اهتمامنا لا ينصبّ على سبب الإيمان ولا على ما يدل على صدقه، بل على القدرة على عيش شكل مميز من الحياة.

يبدو لي أن الإيمان الديني يشغل مكانةً نموذجيةً في فهمنا العلماني للإقناع بوجه عام، ولما نبديه من قبول أو معارضة للتحويل عن «الخرافة المحضة» (التقاليد أو العادات)، في سبيل الانتقال إلى «الحقيقة» بالاحتكام إلى العقل بدلاً من العاطفة. بعد استعراض موجز لمشكلة الإقناع، أحاول أن أطبق بعض رؤى فتغنشتاين على جدل تاريخي حول مقاربات مختلفة لما يبدو ظاهره تعارضاً في القرآن داخل مجال التداول الإسلامي. ومع أنني أتناول رؤى جماعتين صنّفهما المستشرقون إلى «عقلانيين» و«تقليديين» Rationalist and Traditionalists، فإنني لا أتناول هذه الرؤى، في الأساس، بوصفها رؤى صادرة عن شخصيات تاريخية معينة (مع أنني أستشهد بأحدهم استشهداً مُطوّلاً)، بل بوصفها رؤى متقابلة تساعدني على عرض رؤيتي. وأريد أن أؤكد أيضاً أنني ما دمت أتعامل هنا، في الأساس، مع التقليد الخطابي الإسلامي الذي أنتمي إليه<sup>(6)</sup>، فإنني باحث أنثروبولوجيٌ ودليلٌ للباحث معاً، فلا أقتصر على الإخبار عن موضوع يحظى باهتمام عام من المهتمين بما أقول في التقليد الخطابي إسلامي، بل أستكشف وأفهم لنفسي ما قد يعنيه التقليد الخطابي، وهذا يعني أنني أتحدث أحياناً من الداخل والخارج معاً، لأن الاثنين لا يمكن فصلهما دوماً، حتى إن كان فصلهما مرجوًّا.

أبدى فتغنشتاين عدم ارتياح بالغاً لما ساقه جيمز فريزر من تفسير للممارسات الدينية (الشعائر فيما يتعلق بأصلها المفترض)، واعترض تحديداً على توسيع فريزر لأحكام الصحة والخطأ، وأحكام المفيد وغير المفيد Sense and Nonsense، من نطاق قضايا تكون فيها تلك الأحكام مناسبة، إلى مواقف لا تكون فيها مناسبة. بالطبع، ثمة خطأ وخداع في كل شعَب الحياة، لكن الممارسة الدينية لا تقوم بالضرورة على نظرية خاطئة عن العالم؛ بل إنها في المقام الأول والأخير طريقة الكينونة في العالم. هذه القراءة النقدية التي يقدمها فتغنشتاين لتفسيرات فريزر، تمثل لحظة في تطور مراجعته للطريقة التي نتصور بها العالم أنه مجموعة من الأشياء، واللغة أنها في جوهرها وسيلة لتمثيل تلك الأشياء. ولذا، يؤكد

(5) David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Peter Millican (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 2007).

يهاجم هيوم أيضاً هنا سلطة الخبرة Experience بالمعنى الكلاسيكي الذي تلاشى تدريجياً بداية من القرن السابع عشر ليحل محله سلطة التجربة العلمية Experiment.

(6) يستعمل طلال أسد في هذا المقال مفهوماً أساسياً قد وضعه وناقشه في أعماله السابقة، هو: Islamic discursive tradition، ويشير المفهوم إلى تقاليد خطابية حية تنتقل من جيل إلى جيل، وتجمع بين الثبات والمرونة، وتستوجب النظر الدائم. (المترجم)

فتغنشتاين أن اللغة ليست شيئاً محاذياً أو غير محاذ للعالم («مجموع الحقائق» Totality of Facts)، بل اللغة جزء من الوسائل المركبة غير المُحددة التي يسكن بها الناس العالم، ويشكّلون بها حياتهم ويُعيدون بها تشكيلها.

إن استعمال فتغنشتاين لمصطلح «شكل حياة» Form of Life، لا يشير بالضرورة إلى ما يُطلق عليه علماء الأنثروبولوجيا «ثقافة كاملة» An Entire Culture، بل يشير إلى أي طريقة مميزة للحديث والسلوك والتفكير والتفاعل<sup>(7)</sup>. أن نفهم السلوك باعتباره شكل حياة، يعني فهم الطريقة التي تُعبّر بها لغة ما عن طابعها البشري المميز، وتُحدد معالمه الفارقة، وتُشكّله. ويعلمُ الباحثون الأنثروبولوجيون الذين أنجزوا أبحاثاً ميدانية في مجتمع غريب أن ترجمة مفاهيم لغة مُعينة إلى لغة أخرى تنطوي على صعوبة في أغلب الأحيان، وعلى نقصان في كل الأحيان، والسبب الرئيس هو أن اللغة والحياة في ارتباط مُعقد غير قابل للانفصام. ولذا، فإنني غالباً ما أشير إلى الجسد الذي يسكن اللغة بأنه «الجسد المهتدي بالشعور» Sensible Body (في تأكيد على الأعمال الجامعة للعقل والعاطفة)، أو بأنه «الجسد المهتدي بالروح» Ensouled Body (في تأكيد على القدرة الكامنة على تعلّم شكل من أشكال الحياة).

يجدر بنا هنا أن نشير إلى برونيسالف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski (1884-1942)، وهو مُهاجر بولندي أثار في الأنثروبولوجيا البريطانية، وطوّر مفهوماً جديداً ومثمراً في النقاشات الأنثروبولوجية عن اللغة؛ هو «الميثاق الأسطوري» Mythic Charter<sup>(8)</sup>. ذهب مالينوفسكي إلى أن الأساطير ليست حكايات طفولية من الماضي، بل هي سرديات تُبرر المواقف الاجتماعية والمؤسسات في الحاضر. وقد طبّق هذه المقاربة الأدائية Instrumentalist Approach، لاحقاً، أنثروبولوجيون على سرديات أخرى في المجتمعات القبليّة، مثل سرديات الأصل والجدور Genealogies. ثم جاء الفيلسوف والباحث الأنثروبولوجي إرنست غلنر Ernest Gellner (1929-1995) بخطاب سجالي؛ ليقول إن أصل المقاربة الأدائية للمعنى عند فتغنشتاين («لا تشغل بالمعنى، بل انشغل بالاستعمال») لا يعود إليه، بل إلى مالينوفسكي. وليس هنالك من دليل على أن فتغنشتاين كان على دراية بأعمال مالينوفسكي، لكن هجوم غلنر عليه يوضح مدى سهولة أن نستخف بمقولة فتغنشتاين؛ وذلك لأن فلسفته لا تقتصر على القول إن المعنى يحدده الاستعمال (ومن ثمّ تعميم تفسير مالينوفسكي للأسطورة)، بل تشمل الطرق المتعددة التي يتطلب فيها استعمال اللغة من جانب المُرسِل والمُرسل إليه البحث في علاقات معقدة تربط الخطاب بالحياة عبر فكرة «النحو» Grammar. ويبدو لي أن الفرق الأساسي في فلسفة فتغنشتاين هو بين الكلمات والعبارات والخطابات غير المألوفة أو العصية

(7) يقول فتغنشتاين: «ولأنّ نتخيل لغة ما، معناه أننا نتخيل صورة حياة». ينظر: فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 19.

(8) «تقوم الأسطورة في الثقافة البدائية بوظيفة ضرورية؛ إنها تعبر عن الإيمان وتُرسّخه وتُنظّمه؛ إنها تحرس الأخلاق وتعززها؛ إنها تضمن كفاءة الطقوس، وتحوي قواعد عملية لهداية الإنسان. ولذا، فإن الأسطورة مُكوّن حيوي من مكونات الحضارة البشرية؛ إنها ليست حكاية فارغة، بل قوة فاعلة متقنة؛ إنها ليست تفسيراً فكرياً أو تصويراً فنياً، بل هي ميثاق عملي للإيمان والحكمة الأخلاقية البدائية». ينظر:

على الفهم من جهة، وبين الكلمات والعبارات والخطابات التي لا تتطلب تفسيراً، ولا تأويلاً، ولا شكاً؛ لأن تركيبها قد استحال إلى شكل من أشكال الحياة، ولذا فهي تتطلب فهماً مناسباً، واستجابة ملائمة لاستعمالها.

استعمل فتغنشتاين مصطلح «النحو»، بمعنى أشمل وأكثر مرونة من المعنى المعروف الذي يشير إلى قواعد تركيب الجملة، والتذكير والتأنيث، والصيغ النحوية، وبناء الجمل، وما إلى ذلك)، بحيث يتجاوز مفهوم الحقائق، ويعتني باستعمالات الظواهر. بل إن مصطلح «النحو»، كما يرى فتغنشتاين، ليس له معنى ثابت على الدوام، وتتعدد استعمالاته في مواضع مختلفة ضمن ارتباطات يُسميها «تشابهات أُسرية» Family Resemblances، ومن ثم فإن القياس Analogical Reasoning، في مقابل منطق الاستنباط Deductive Logic، هو الذي يُسهّل الاتساعات المثمرة للمعنى.

تسم كلمة «المعنى» نفسها بتركيب معقد؛ لأنها تظهر في مجالات مختلفة من الحياة، ومن ثم جازَ الالتباس عندما يحاول المرء وضع نظرية للمعنى أو وضع تعريف جامع مانع لها. فلا يرى فتغنشتاين أن ثمة معياراً فريداً لتحديد المعاني جميعها؛ ذلك لأن كلمة «معنى» نفسها ليس لها معنى دائم وثابت. ولذا، يساعدنا تركيب الكلام على فهم الطرق المختلفة التي تكشف عن قدرة الكلمات على التعبير عن معنى في أشكال معينة من الحياة أو عجزها عن ذلك. فلا ينشغل فتغنشتاين بطرق تحديد «المعنى»، بل ينشغل بالإمكانات، ثم بالطريقة التي يصبح بها شيء ما مفهوماً، ومستعملاً في مقام ما.

هكذا، على العكس مما كان يراه في اللغة في كتابه رسالة منطقية فلسفية<sup>(9)</sup>، يعرض فتغنشتاين صورةً لمدينة قد نمت نمواً متبايناً بمرور الزمن، ولا يقتصر تباينها على طريقة استعمال الناس لها، بل يمتد إلى طريقة السكن فيها ومعايشتها<sup>(10)</sup>. بالطبع، تدل الكلمات على معانٍ، لكن ليس هذا كل ما تفعله الكلمات<sup>(11)</sup>. إن تشبيه اللغة بمدينة يؤكد أن الأبنية المادية والكلمات تتغير وفق أغراض مختلفة عندما تتغير أحوال الحياة (أو المدينة النامية)، وأن اللغة، مثل أي مدينة حيّة، لن تكتمل أبداً؛ فليست اللغة شيئاً واحداً محدداً، بل هي ممارسات لانتهائية في أزمنة وأماكن مختلفة تعمل رويداً رويداً على إزاحة حدود المعنى الممكن.

(9) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge; Kegan Paul, 1922);

يُنظر الترجمة العربية في: لدفيح فتغنشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968).

(10) يقول فتغنشتاين في فقرة شهيرة: «إن لغتنا يمكن اعتبارها أشبه بمدينة قديمة: هي خليط مدهش من شوارع صغيرة وميادين، ومن منازل قديمة وأخرى جديدة، ومن منازل زيدت إليها إضافات في عصور متفاوتة. وهي محاطة بعدديد من الضواحي الجديدة ذات الشوارع المستقيمة المنتظمة، والمنازل المتماثلة». ينظر: فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 18.

(11) الفيلسوف الذي ربما نال شهرة واسعة لتطويره هذه الفكرة وتوضيح أهميتها ببراعة هو جون أوستين. ينظر:

John Austin, *How to Do Things with Words*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Clarendon Press, 1975).

بيد أن هذا الوعي بعرضية المعنى Contingency لا يعني أن مفهوم «الجوهر» Essence ليس له مكان في سعيها لفهم اللغة، بل العكس هو الصواب<sup>(12)</sup>. يقول فتغنشتاين: «الجوهر يُعبر عنه النحو»، وهو يؤكد أن «القواعد [النحو] تخبرنا بنوع الموضوع الذي يكون عليه أي شيء»<sup>(13)</sup>، وأن الموضوعات التي يُعبر عنها النحو لا تقتصر على الأشياء المحسوسة المحدودة، بل تشمل العادات الاجتماعية، والأحكام الأخلاقية، والتوجهات، والمشاعر، والأفعال، والمفاهيم التي تُعرف بها الموضوعات. إن الإحاطة بنحو الكلام هو أن تتعلم قدرة الكلمات على الإفادة، أي أن تتعلم قدرة الخطابات على الإفادة في مواقف الحياة. وهو أن تتفاعل مع العالم في اللغة، مثل طفل يتعلم أن يتفاعل معها ويعيش فيها. ومع التعلم المتواصل للغة، والتربية في التقليد الخطابي الذي يميز الصواب والخطأ، يكتسب الطفل مهارة استعمال اللغة، بل أيضاً «ذاته» Self التي يحملها ويطورها ويشكلها عبر الحياة.

إن الوجود المسبق على الذات، وليس الذات الفردية، هو الذي يصنع الذات؛ فلا تستطيع الذات أن تصنع نفسها لأنها حتى تُشكّل نفسها لا بد من أن تكون موجودة فعلياً بالقدرة على تصور مقاصدها. إن الطاقات المطلوبة لصنع الذات ليست متاحة للذات الفردية ابتداءً، بل هي طاقات تظهر في أحداث ما، غالباً بطريقة خفية. ولذا، فإن الذات ليست بالضرورة أعرف بنفسها من سواها<sup>(14)</sup>. والشرط المسبق للذات هو إمكانية «الجسد المهتدي بالروح»؛ بمعنى القدرة الحية على الفعل القصدي في نسيج الحياة غير المحدودة، والقدرة على امتلاك عالم - أي لغة - مع آخرين (أنا، وأنت، وهي، وهم)، بوصفهم أشخاصاً في طور الصُّنع وإعادة الصُّنع. هذه الإمكانية تُعين الفرد على تدبّر مسار الذات في الأزمنة المتعددة للغة والتقليد الخطابي الذي ينتمي إليه باعتباره سرداً متماسكاً ومتربطاً. فليس في وسع معرفة الذات أن تعتمد على ذاتها وحدها، بل هناك دوماً حاجة إلى ذات أخرى يمكنها تتبع أنماطها في خداع الذات والطابع التدميري لرغباتها غير المحكومة<sup>(15)</sup>. مع ذلك، ما عاد لدينا رغبة في أن نسمي هذه القدرة على خداع النفس والنزعة التدميرية المتبعة للهوى باسم «الروح»<sup>(16)</sup>، وصرنا نقول: لا وجود للروح؛ لأن وجودها لا يمكن قياسه في انفصال عن الجسد وعملياته الفسيولوجية؛ فليست الروح إلا خرافةً سابقةً على عصر العلم الحديث أو مصطلحاً مهجوراً. لكن الروح هي التي

(12) «وهذا ما يتم التعبير عنه بالسؤال عن ماهية اللغة أو القضية أو الفكر؛ لأننا إذا كنا نحاول أيضاً في هذه الأبحاث أن نفهم ماهية اللغة - وظيفتها وبنيتها - فليس هذا هو محور ذلك السؤال، لأنه لا يعتبر الماهية شيئاً موجوداً يمكن رؤيته ويصبح مما يمكن الإحاطة به بنوع من إعادة التنظيم، وإنما يعتبرها شيئاً قائماً تحت السطح، أي إنها شيء موجود في الداخل، نراه إذا نفذنا إلى باطن الشيء، ومهمة التحليل هو استخراج منه (إن الماهية خافية عنّا): هذه هي الصورة التي تتخذها مشكلتنا الآن. ونحن نسأل («ما هي اللغة؟»، «ما هي» القضية؟) وكأن الإجابة عن هذين السؤالين ينبغي ذكرها مرة واحدة وإلى الأبد، وعلى نحو مستقل عن أية خبرة مقبلة»، ينظر: فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 92.

(13) المرجع نفسه، فقرة 371، 373. وما يلي ذلك يأتي بين قوسين «اللاهوت بوصفه نحواً» (Theology as Grammar).

(14) يعزو القرآن الكريم هذا الوضع إلى ازدواجية الذات: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (يوسف: 53)، و«النفس اللوامة»، كما جاء في سورة القيامة، الآية 2؛ أي الميل إلى تضليل الذات من جهة، والتغلب على ذلك الميل عبر زيادة الوعي بالصواب والخطأ من جهة أخرى.

(15) «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: 16). فليس الإيمان الداخلي كافياً لتكوين حياة إيمانية، لكن الله وحده يعلم ما في نفس الإنسان.

(16) في اللغة العربية، تشير كلمة «النفس» إلى «الذات» Self، (والشيء نفسه The Same)، و«الروح» Soul.

تساعد الطفل على أن يطور ذاتاً، على أن يتعلم، ليس ما يوجد في العالم، بل الطرق التي يكتسب بها القدرة (أو عدم القدرة) على العيش مع البشر والحيوانات فيه<sup>(17)</sup>.

لم يكن فتغنشتاين مؤمناً بالمعنى التقليدي لكلمة الإيمان، بل كان مهتماً بمسألة اليقين Certainty مع أنه لم يتعامل بصورة مباشرة مع مفهوم الاحتمالية Probability (الذاتي والموضوعي)، وهو مفهوم محوري في شكل الحياة الحديث الذي نعيشه<sup>(18)</sup>. ويحضرني هنا حديثٌ للنبي محمد عن ثلاث درجات من الإيمان: «من رأى منكم منكراً فليُغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»<sup>(19)</sup>، ويبدو أن كلمة «الإيمان» تشير هنا إلى درجات اليقين بعالم خارجي، لكنها لا تُستخدم هنا بمعنى إبستمولوجي، ولا احتمالي، بل بمعنى الاستعداد الفطري Dispositional، وهذا يعني أن «أضعف الإيمان» ليس درجةً دنيا من الإيمان الصحيح، ولا حالة متواترة يمكن تحليلها بالاحتمالات العشوائية Stochastic Analysis؛ بل هو «ضعيف» بسبب عجز الفاعل عن إيقاف شيء يراه خطأً، فلا تنتفي صفة الإيمان لأن ثقة المؤمن تربطه بالعالم الذي لا بد من أن يحاول العيش فيه<sup>(20)</sup>.

بهذا المعنى، عندما يقول فتغنشتاين «أنا لست رجلاً متديناً، لكنني لا أستطيع أن أمنع نفسي من رؤية كل مشكلة من منظور ديني»، فإنه لا يُعلن إيمانه (بالمعنى الحديث للكلمة)، بل يشير إلى استعداد فطري، إلى طريقة وجود في العالم. وإذا ما أخذنا كلامه على محمل الجد، فإن استكشافه لنحو الكلام، بما في ذلك تركيب ألعاب اللغة الدينية وأشكال الحياة الدينية، هو إثراءٌ لفلسفته وحياته الأخلاقية الخاصة. ومع أن فتغنشتاين مهتمٌ باستعمالات المفاهيم لدى الفلاسفة التحليليين، فإنه لا يفعل ذلك في الغالب من باب الفضول الفلسفي، بل كان شغله الشاغل طوال حياته هو التعبير عن متطلبات القيم

(17) لكن الطفل، كما يقول فتغنشتاين، ليس متخصصاً في الميتافيزيقا؛ إذ «لا يتعلم الأطفال أن الكتب موجودة، وأن الكراسي موجودة، بل يتعلمون أن يُحضروا الكتب، وأن يجلسوا على الكراسي، وفي مرحلة لاحقة يُثيرون أسئلة عن وجود الأشياء، ومن بينها: هل الحصان الأبيض القرن موجودٌ حقاً؟ فأنتي للمرء أن تعلم كيف يبدأ في إقناع نفسه بوجود الحصان الأبيض الأحادي القرن؟ أتى للمرء أن يتعلم طريقة تقرير وجود شيء من عدمه؟ لذا، لا بد للمرء من أن يعلم أن الموضوعات التي يُعلمها للطفل بالإشارة موجودة. لم يجب أن يعلم المرء أنها موجودة؟ ألا يكفي أن الخبرة لا تثبت العكس لاحقاً؟ لم ينبغي أن تقوم لعبة اللغة على معرفة مُعينة؟ هل يؤمن الطفل بأن الحليب موجود؟ أو هل يعرف أن اللبن موجود؟ هل القطة تعرف أن الفأر موجود؟». ينظر: Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Blackwell, 1969), pp. 476–478.

(التشديدات مضافة من عندي).

(18) يُذكر إيان هاكينج القراء بأن «الاحتمالية»، كما ظهرت في الغرب في بواكر العصر الحديث، كانت تتألف من جانبين، أحدهما ذاتي، والآخر موضوعي: «كان على الاحتمالية أن تعتني بالجانبين عبر تواترات مستقرة ودرجات الإيمان. إنها، فيما يبدو لي، عشوائية وإبستمولوجية معاً». ينظر:

Ian Hacking, *The Emergence of Probability* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 10.

(19) يرد هذا الحديث في صحيح البخاري، وعادةً ما يتعلم الأطفال السلطة التداولية لهذا الحديث (والسلطة التداولية لغيره من الأحاديث) أول مرةً بسماع روايته من أحد البالغين الذين يعرفونهم، كما سمعته عندما كنت طفلاً، ثم يحاولون فهمه وتجسيده بطريقة عملية.

(20) هذا النهج في التفكير يتضح في مذهب الإمام أبي حنيفة، ومفاده أنّ المسلم الذي يُعلن الشهادة لا تنتفي عنه صفة الإيمان مهما أتى من آثام، ولذا لا يمكن تكفيره، فالحكم على الإخلاص في الإيمان لا يجوز إلا لله.

الأخلاقية والعيش وفقها، وهي مسألة اعتبرها محورية في الدين، لكن من الصعب الاهتمام بها في العصر الحديث.

بالطبع، كان فتغنشتاين يُكِنُّ احتراماً للمعرفة العلمية، لكنه استهجن التأثير الأخلاقي الذي تمارسه أيديولوجيا العلم في الفلسفة، بل في الحياة الحديثة بأسرها. هذه المسألة عبَّرَ عنها ببراعة جورج هنريك فون رايت Georg Henrik von Wright قائلاً: «الميتافيزيقا التي يحاربها فتغنشتاين ليست ميتافيزيقا متأصلة في العقيدة، بل ميتافيزيقا متأصلة في العلم، إنه يحارب التأثير التعلمي في التفكير، ليس تأثير الآثار الباقية من ثقافة ميتة، بل التأثير الناجم عن عادات ثقافة حيَّة»<sup>(21)</sup>. إن العلم الذي يشير إليه فون رايت هو نفسه تشكيل أيديولوجي Ideological Construct يُضفي الشرعية على السياسات السياسية والاقتصادية، ويتحكم في تعريفاتها لكلمة «الدين»<sup>(22)</sup>، فليس العلم حقلاً بحثياً واحداً، بل إن أشكال الاستدلال والممارسات المستخدمة في المراكمة الممنهجة للمعرفة في علم المحيطات، وعلم المناخ، وعلم طبقات الأرض، وعلوم الصحة، و«العلوم الاجتماعية»، تختلف عن أشكال الاستدلال والممارسات المستخدمة في علم الطبيعة الفلكية أو الفيزياء دون الذرية. ولما كان هناك ارتباط وثيق بين «المعرفة العلمية» و«التطور التكنولوجي»، فإن وجهة البحث وتقنياته تتشكل في الغالب بمصالح المؤسسات الحكومية والشركات الخاصة التي تحسب أهمية البحث بما يخدم مصالحها، وتُموله أو تسحب التمويل وفق هذه المصالح. بعبارة أخرى، تخضع العلوم لأنواع مختلفة من الحساب، والتدخل، والتوجيه، والداخلي والخارجي على السواء. فليس هنالك من جماعة علمية لها أن تتخذ قرارها وحدها في هذه الأمور، مع أن هناك مشروعات علمية مختلفة. إن من أقتنوا ممارسات جماعتهم العلمية، ومن يعرفون النموذج الذي ينبغي اتباعه، هم من لهم سلطة الكلام باسمها، وهذا يعني أن النظرة الشائعة إلى «العالم» على أنه إنسانٌ نقدي يبحث عن الحقيقة في تجرد أصيل ليست إلا أيديولوجيا سخيفة<sup>(23)</sup>. ولذا، ربما كان من الأفضل أن يقول فون رايت: إن فتغنشتاين يحارب عبادة «العلم» بوصفه الطريق الوحيدة المتماسكة لفهم العالم والتعامل معه؛ وذلك لأن ما يسميه فتغنشتاين تعميم «العلم»، أو تسييته، هو الذي يُسهِّل وظيفته الأيديولوجية باعتباره القوة الضامنة لثقافة علمانية.

(21) Jacques Bouveresse, "Wittgenstein, von Wright and the Myth of Progress," *Paragraph*, vol. 34, no. 3 (2011), p. 317.

مع ذلك، فإن الجملة الثانية في كلام فون رايت تبدو لي إشكالية لأنها توحي بأن «اللاهوت» يخص الماضي، ومن ثم ليس له أهمية بالنسبة إلى الحاضر.

(22) Paul Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975); Paul Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: New Left Books, 1978).

كان بول فيرابند يعرف فتغنشتاين معرفةً شخصية (كان الاثنان من النمسا، وكان لهما إلمام بالعلوم والهندسة)، ويقول في الكتاب الأخير: إن فتغنشتاين كان مستعداً لأن يتخذه طالباً في كامبريدج، لكنه مات قبل أن يكون ذلك ممكناً.

(23) ثمة تاريخ طويل من المحاولات الفلسفية الرامية إلى تمييز حدود «العلم» Science عن «اللاعلم» Non-Science، بداية من وضعية حلقة فيينا، إلى «مبدأ قابلية الخطأ» Falsifiability Criterion عند بوبر، و«برنامج» لاكاتوس Lakatos، وتفرقة كون Kuhn بين «العلم العادي» و«العلم الأزمة»، وهجوم فيرابند Feyerabend على الفكرة القائلة بمبدأ وحيد لـ «العقلانية» Rationality في العلم. هذه المحاولات وكثير غيرها عقدت المسألة أيما تعقيد، خاصة محاولات كون Kuhn، وبولانياي Polanyi، وشيفر Schaffer، وشابن Shapin، ولاتور Latour، وولجار Woolgar، وستنجرز Stengers.

تكشف فلسفة فتغنشتاين عن حاجة إلى مراعاة الاختلافات والتقاطعات بين الوجود والفعل التي تصنع أشكال حياتنا (استعمالنا للغة والصورة، واستعمالهما لنا، والتعبير عن حركة الجسد والصوت، وتفضيل الصمت والسكون على الكلام والحركة). لكن إذا قَبَلنا ما يصفه صديقه وتلميذه موريس أوكونور دروري بأنه «طلب أخلاقي» قوي في كل فكره، فإن ما يسميه فون رايت حرب فتغنشتاين ضد التعمية هو نوع من النقد الأخلاقي الديني<sup>(24)</sup>.

## أولاً: النقد والإقناع والاتباع

النقد الإستمولوجي والسياسي للدين مسألة جوهرية لصدقية الأيديولوجيا التي يُسميها أغلب الناس اليوم «العلمانية». ولذا، يُشير النقاد إلى امتناع إثبات وجود الله في عصر العلم، ومن ثمّ يدافعون عن رفضهم تدخّل السلطة الدينية في الأمور السياسية، ويعدّون النظام العلماني للدولة القومية والقناعات العلمانية مسألة أساسية للنقد المسؤول. بيد أنني أريد أن أثير هنا سؤالين: هل النقد ممكن بحسب فلسفة فتغنشتاين؟ وإن كان كذلك، فهل هو بالضرورة علماني في طبيعته؟

إن الشاكّين في أن الدور المهم للنقد السياسي والإستمولوجي لا يمكن أن يتوافق مع فلسفة تحثنا على أن «نترك كل شيء كما كان عليه»<sup>(25)</sup>، عادةً ما يستشهدون بمقولة فتغنشتاين «لا يمكن للمرء هنا سوى أن يصف ويقول: هكذا هي الحياة البشرية»<sup>(26)</sup>، ويتخذونها دليلاً على رفضه النقد. لكن الحقيقة أن هذه المقولات تذكرنا بأن كل غرض لا بد من أن يبدأ بوصف، وأن ما نفعله عندما نصف، أو نعتقد أننا نفعله، ليس دوماً الشيء نفسه<sup>(27)</sup>.

لمّا كانت اللغة متأصلة في طرق الوجود والفعل، فإن الوصف ليس ضرورياً للنقد فحسب، بل ربما يكون هو نفسه نقداً. فعلى سبيل المثال، عادةً ما توحى كلمة «القسوة» بوجود نية إلحاق الضرر. لكن عندما تُستخدم لوصف المعاناة الواقعة في الحرب («الضرر الجانبي» Collateral Damage)، أو في

(24) Maurice O'Connor Drury, "Conversations with Wittgenstein," in: Rush Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

يقول فتغنشتاين: «إمكانية النقاء تعتمد كل الاعتماد على نفس المرء، على السمات التي يجدها المرء بداخله. إذا كانت نفس المرء نقية (وكان عدم إخلاصه لصديق شيئاً يجعلها غير نقية)، فإنه مهما كان المكروه الذي يصيبه «من الخارج» [...] فلن يصيب نفسه مكروه. فليست الأمور الخارجية هي ما ينبغي أن تكون محل الاهتمام الأكبر، بل النفس. ومن ثم، فإن الهم Sorge (أي القلق) الذي يمنع المرء من مواجهة العالم برابطة جأش هو الأجدر بالاهتمام من أي مكروه يصيب المرء بسبب أفعال الآخرين». ينظر:

Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (Harmondsworth: Penguin Books, 1991), pp. 52–53.

(25) فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 124.

(26) فتغنشتاين، «ملاحظات حول الغصن الذهبي لفرانز»، ص 132.

(27) «ما نسميه «توصيفات» Descriptions هي أدوات لاستعمالات معينة. ولنا أن تصور رسم آلات، ومقطعاً عرضياً، ومسقطاً رأسياً بقياسات، يضعها مهندس أمامه. ولنا أن تصور وصفاً على أنه كلمة/ صورة للحقائق ينطوي على شيء مضلل عنه، بحيث يميل المرء إلى النظر إلى تلك الصور على أنها معلقة على جدراننا، والتي تبدو، ببساطة، أنها تصور كيف يبدو شيء ما، وماذا يشبه هذه الصور كما لو أنها ساكنة».

السُّلم (على سبيل المثال، الإنتاج الصناعي للحوم)، غالبًا ما يُعتقد أنها غير ملائمة؛ لأن المعاناة في تلك الحالات تنتفي فيها نية إلحاق الضرر. ومع ذلك، فإن مفهوم «القسوة» الذي لا تكون فيه النية مسألة جوهرية، يُفضي إلى وصف جديد للمسؤولية عن إلحاق الضرر، كما أن تغيير فهم المرء للمسؤولية، قد يتطلب إعادة وصف شكل من أشكال الحياة بطريقة أخرى غير الطريقة المألوفة غالبًا. وثمة استعمال لكلمة «القسوة» لا يفترض القصدية - مثلاً عندما نصف مرضاً، مثل الزهايمر، بأنه «قاس» - وهو استعمال يُحوّل التركيز من الجاني إلى الضحية، ويدعو ضمناً إلى ضرورة الحكم على أشكال حياتنا وأولوياتنا، فما عاد معنى كلمة «قاس» يعتمد على فكرة الفاعل الذي يستحق اللوم (أي الشخص الذي يستحق العقاب)، بل على السؤال المرتبط بالطرق التي يمكننا بها التكلم عن ألم الإنسان والحيوان.

الغرض من النقد في الحياة العادية هو إقناع المتحاور (إن لم يكن أيضاً التلذذ بانزعاجه أو شكّه)، ودفعه إلى السلوك بطريقة مختلفة. فالنقد أمر أساسي في تعلّم القيام بالأمر على الوجه اللائق. وفي حماستنا الحديثة للنقد القائم على النماذج الإحصائية التي تبنّاها المعرفة الموضوعية Statistical Models of Objective Language، عادةً ما ننسى أن الإقناع يعمل بفضل اللغة العادية (الأمثال، والنكات، والحكايات، والنصح، والوعد، والاستجداء، والتعير، والترهيب والترغيب، وما إلى ذلك)، كما يعمل بالإشارة إلى عادات الحياة اليومية التي يتشارك فيها المتحاورون. إن اللغة العادية متأصلة في الدوافع المتنوعة للإقناع وقابلية الاقتناع: الرغبة في اجتناب الضرر والمكروه، أو الرغبة في تحقيق منفعة، أو الرغبة في إرضاء شخص ما، أو الرغبة في فعل ما يُعتقد أنه الصواب، سواء بالمعايير العلمانية أو الدينية. ومن ثم يصدر النقد عن وصف معين يجري تأطيره في تقليد خطابي معين للفكر والممارسة لا يسهل دوماً مواجهته.

يُعدّ ألاسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre أحد ألمع الفلاسفة الذين كتبوا عن الحداثة والأخلاق، وقد تأثر أيّما تأثر بفتنغنشتاين، وقال في هذه المسألة: «كل استدلال يقع في تقاليد تتجاوز بفضل النقد والابتكار حدود الاستدلال القائم في التقليد الخطابي، ويسري ذلك على الفيزياء الحديثة كما يسري على المنطق في العصر الوسيط. علاوة على ذلك، عندما يكون التقليد الخطابي في حالة جيدة Good Order، فإنه يتشكل دوماً في جانب منه بالدفاع عن المنافع التي يمنح السعي وراءها تقليد خطابي وجهته وغايتها الخاصة»<sup>(28)</sup>.

التقييد الوحيد الذي أريد أن أدخله على هذا الرأي هو أن فكرة «الحالة الجيدة» قد تكون هي نفسها محل خلاف، وأنه في حين تتسم التربية الأخلاقية الذاتية ببنية غائية تُحدد وجهتها وغايتها، فإن التقليد الخطابي ثابت ومتحول معاً. فعندما يتغير العالم يمدُّنا التقليد الخطابي بالوسيلة التي يمكن بها نقد «الحالة الجيدة» وإعادة صوغها. بمعنى آخر، بينما يتسم تعلّم السلوك وإتقانه بوجهة وغاية، فإن «الحالة الجيدة» هي تطلُّع إلى الأفضل. فإذا ما شعرنا أن الأمور على العموم ليست على ما يرام، عندئذٍ ينتابنا

(28) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981), p. 206.

شعورٌ عامٌّ بأن «الحالة الجيدة» ينبغي استعادتها على أنها تعديل وتوجيه داخلي يُضفي معنى على ممارسات متأصلة. وهكذا، فإن «الحالة الجيدة» متأصلة هي الأخرى في زمنها، الأبدى والعابر معاً. ليس مجال التقليد الخطابي إطاراً يُحدد الهوية (في مقابل تقاليد خطابية أخرى)، ولا حينياً للماضي، بل هو حاضر مثير يعمل في تراث (أي في لغة) من جيل إلى جيل.

تقع الحوارات والسجلات في المجالات التداولية، لكنها لا تُفسي بالضرورة إلى انتصار «التقليد الخطابي الأكثر عقلانية»، بل ربما تؤدي بمرور الوقت إلى تفاعل أكثر إثراءً مع الطاقات المفاهيمية للتقليد الخطابي الخاص في ضوء الآراء التي يسوقها تقليد خطابي آخر. فليست الحالة الجيدة مجرد قوة تمنح التقليد الخطابي وجهته وغايته، بل إنها القوة التي يسعى التقليد الخطابي إلى الحفاظ عليها. ولما كان شكل الحياة يتمثل في تقليد خطابي ما (حيث تنتقل طرق العيش والروابط بين الأشخاص من جيل إلى جيل)، فإنه أيضاً طريقة للعيش في اللايقين والاختلاف على «الداخل» و«الخارج». فقد تشارك تقاليدٌ عدة فضاءً واحداً من الإمكانية، كالتقاليد «الإبراهيمية» على سبيل المثال لا الحصر، ويرتبط الواحد منها بالآخر بطرق تتسم بالعداء، أو الانتهازية، أو الدعم المتبادل. إن التوجه الحضري الصارم (المختزل في عبارة «إما النصر وإما الموت») هو علامة دالة على تقليد خطابي مُحضّر، أما التقليد الخطابي الحي فيتطلع إلى المساواة المتبادلة والتعلم المستمر. فلا يهتم كثيراً مصدر النقد، بل طريقة التعامل مع الفهم الراهن - فهم المرء وفهم الآخرين - لأن ذلك هو ما يُحدد، بقدر كبير، قدرته على الإقناع.

مع ذلك، يؤكد ماكتاير وجود أساس عقلائي للاختيار بين تقاليد خطابية منافسة، أي تقاليد خطابية يواجه الواحد منها الآخر من «الخارج»، ويستشهد بجدل توما الأكويني Thomas Aquinas (1225-1274) مع أتباع الفيلسوف الأرسطي المسلم محمد بن رشد (520هـ/1126م)، ويقول إن الأرسطية التوماوية هي «رؤية متماسكة نوعاً ما، وتتسم بمزيد من الشمول والطاقات الثرية. وتتضمن تلك الطاقات الثرية [...] قدرة على تحديد المثالب والعيوب والأخطاء في ضوء مقاييس الرؤية المضادة نفسها، بل قدرة على التفسير الدقيق والمفصل لأصل الرؤية المضادة التي يصدر عنها هذه المثالب والعيوب والأخطاء، وكذلك أصل الرؤية التي لا بد من أن تحرمها من الطاقات الثرية اللازمة لفهمها، والتغلب عليها، وتصحيحها»<sup>(29)</sup>. وهذه حُجة جذابة (هل الاعتقاد العلماني أن «الحُجة الأفضل ستفوز» هو جزء من جاذبيته؟)، لكن أليس في وسعي أن أزعم في حدود المعقول أنه بمرور الوقت، قد يمكن التغلب على العيوب الظاهرة أو تفسيرها بالاستعانة بطاقات التقليد الخطابي الذي أنتمي إليه؟ بعبارة أخرى، بينما يُشير ماكتاير إلى معايير للحكم على العجز العقلي لمعتقدات تقليدية معينة، فإنه لا يقول متى تصبح الحُجج القائمة على تلك المعايير نهائية. إن استيعاب قوة النقد الموجه من «الخارج» إلى التقليد الخطابي الكامل الذي أنتمي إليه، وإقناعي بالنقد، يتطلبان تغييراً في آرائي، بل في علاقاتي بمن يساعدونني على دعم شكل الحياة الذي أعيشه، وإضفاء المعنى عليه (أقاربي، وأصدقائي، وجيراني

(29) Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1990), p. 146.

الذين أقدّرهم وأثق بهم، علاوة على الأجيال الراحلة التي أمدّنتني بالمُثل، والأطفال الذين أربيهم للمستقبل). إذًا، ما الوقت الذي لديّ من أجل استشارة أناس آخرين في التقليد الخطابي الذي أنتمي إليه، خاصة أولئك الذين أعتبرهم من الثقات القريبين (المؤازرين)، أو من أجل تفكيري بمزيد من العمق في المسألة، وتعلّم المزيد عن تبعات التخلي عن شكل الحياة الذي أحياه؟ إننا لا نرى مباشرة كل العواقب المرتبطة بقبول حُجة مدافعة عن التغيير، لكن متى يُصبح انتظار رؤية ذلك قبل أن يتخذ المرء قراره النهائي انتظارًا طويلًا يتجاوز حدود المعقول؟ بأي معايير يُصبح تردّدي في الاقتناع بحجة ما ضد تقليدي الخطابي غير معقول **Unreasonable** أو غير عقلائي **Irrational**؟ يقول فغنغشتاين: «ينتهي الأمر عندما يعجز الشخص عن الاقتناع بالحُجج التي أسوقها». لكن النهاية ليست قضايا منطقية مؤكدة تذهلنا على الفور باعتبارها صحيحة، فليست النهاية رؤية من جانبنا، إنه فعلنا الذي يقع في قلب لعبة اللغة. إذا كان الصحيح هو ما له أساس، فإن الأساس لا هو صحيح وليس خاطئًا بعد»<sup>(30)</sup>. فعلى العكس من الإيمان بوصفه رؤية آتية، يستغرق الفعل زمنًا حتى يقع، وغالبًا ما يستغرق أجلًا غير مسمى<sup>(31)</sup>.

إذا ما وقع على الفور تسليم بما يُعدّ تقليدًا خطابيًا أعظم، فإن ذلك يكون أقرب إلى ما يسميه العلمانيون «تحويلًا دينيًا» منه إلى نتيجة معقولة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لأن اعتناق تقليد خطابي بعينه لا يعتمد في جوهره على قضايا منطقية، بل على ممارسات ممتدة ومتأصلة تنتقل من جيل إلى جيل. إنه لا يتحقق بالعظمة النظرية البسيطة التي يتسم بها خطاب الناقد، بل بالمعنى الذي يصنعه في حياة المستمع. لا شك في أن تعلّم استعمالات المفاهيم جانب ضروري من التقييم النقدي لحُجج معينة، لكنه ليس حاسمًا بالضرورة (بطريقة عقلانية). وتكشف قابلية الاقتناع عن قدرة الفاعل أو عجزه عن التحول إلى شكل آخر من الحياة في لحظة معينة (في هذا الوقت من حياتي وحياة التقليد الخطابي الذي أنتمي إليه). وهذه القابلية قد تعتمد أيضًا على استعداد المرء لخداع نفسه لصالحه. أليس في وسعي، على أي حال، أن أتفادى الشك الأساسي في أن ناقدتي الخارجي يتهجم عليّ برفض دفاعي محدد نظريًا، واللجوء، بدلًا من ذلك، إلى الممارسة التي قد شكّلتني في تقليدي الخطابي؟ أليس في وسعي أن أرفض أن أتكلم في هذه اللحظة دفاعًا عن تقليدي الخطابي، وأستأنف، بدلًا من ذلك، حياتي العادية؟ وإن كان ذلك في وسعي، فلم يكن ذلك «غير عقلائي»؟

هذه المخاوف لها دلالات خطيرة فيما يتعلق بفهم القيود المختلفة في الزمن المتاح للإقناع السياسي في ديمقراطية ليبرالية، والزمن المتاح للإقناع في سياق شخصي حميم. إن الوقت اللازم لتحديد

(30) Wittgenstein, *On Certainty*, pp. 204–205.

(31) Ian Hacking, "Was There a Probabilistic Revolution 1800–1930?" in: Lorenz Krüger, Lorraine Daston & Michael Heidelberger (eds.), *The Probabilistic Revolution*, vol. 1 (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), p. 52.

يمثل هاكينج الرؤية الحسائية الشائعة في عالمنا غير الحتمي قائلًا: «لا يمكننا أن نعد فعلًا عقلائيًا ما لم يحسب الاحتمالات. الاعتقادات يصاحبها احتمالات». لكن هل كل الاعتقادات قابل للحساب؟ إذا كانت الصحة والخطأ (بصرف النظر عن درجة الاحتمالية) يقومان على أساس، فإن أساس اعتقادي (المجال التداولي بأسره باعتباره شكل حياة)، على نهج فغنغشتاين، ليس صحيحًا ولا خاطئًا، ولا يمكن حسابه.

الحقيقة وتقييم الشُّحنة الشعورية<sup>(32)</sup> للكلمات المستخدمة، قابل للمدّ في المواقف الحميمية على نحو أسهل من مدّه في السياسة الانتخابية الحديثة. وربما يُضفي ذلك معقولة على تهمة استغلال الميول اللاشعورية لما يسميه خبراء الاستراتيجيات السياسية باسم «الجماعات القابلة للإقناع»<sup>(33)</sup>. (إن استغلال الميول اللاشعورية لا يعني بالضرورة افتراض وجود «اللاوعي» باعتباره موقع لغة رمزية يمكن ترجمتها. وهي فكرة انتقدها لودفيغ فتغنشتاين بشدة، رغم إعجابه بسيغموند فرويد Freud Sigmund (1856-1939))<sup>(34)</sup>.

لقد ميّزت جوديث بتلر Judith Butler بين مفهومي Criticism و Critique، إذ قالت: «عادةً ما يتناول النقد Criticism موضوعاً ما، أمّا النقد Critique [بالمعنى الكانطي]، فيهتم بتحديد شروط الإمكانية التي يظهر فيها مجال معين من الموضوعات»<sup>(35)</sup>. ويقول ريموند وليامز Raymond Williams (1921-1988) الذي تستشهد به بتلر: «لقد صار النقد Criticism كلمةً صعبةً جداً؛ فمع أن معناها العام السائد هو ترصُّد الأخطاء، فإن معناها الضمني يشير إلى الحكم، ومعناها المتخصص يُثير لبساً شديداً في علاقتها بالفن والأدب. [...] ولا تقتصر المسألة هنا على الارتباط بين النقد وترصُّد الأخطاء، بل الارتباط الأساسي بين النقد والحكم 'الموثوقين'، باعتبارهما عملية عامة طبيعة»<sup>(36)</sup>. إن استعمال وليامز لمفهوم النقد Criticism على أنه انتقاد لا يتضمن كلمة النقد بالمعنى الكانطي التي يبدو أن استعمالها الحديث نسبياً يرجع إلى استخدامها في النظرية السياسية الفرنسية<sup>(37)</sup>. ما يهمني هنا ليس تعريف مفهومين مختلفين تمام الاختلاف، بل تفاعل مفردات مركبة في عملية الإقناع مع معانٍ متداخلة وأنواع مختلفة مما يسميه روبن جورج كولينغود Robin George Collingwood (1889-1943) «الشحنة الانفعالية». ليس النقد الأدبي بالضرورة ممارسة للانتقاد أو التنظير المعرفي، ولا مطالبة أيديولوجية بما يسمى «الدُّوق السليم»، كما يوحي وليامز. يصور العمل الأدبي عواقب إنسانية معينة لأحكام (أو إساءة أحكام) وقعت في حياة إنسانية، وهنا يأتي النقد الأدبي ليساعد القارئ في استكشاف جوانب جمالية وأخلاقية، ومن ثم تطوير قدرته على النظر الأخلاقي؛ ولذا، فإن نجاح النقد الأدبي لا يكمن في الانتقاد ولا في تحديد شروط الإبداع.

(32) ورد هذا التعبير في كتاب وضعه روبن جورج كولينغود عن مبادئ الفن، وفيه يطرح الفكرة القائلة إن كل كلام يحمل ما يسميه «شحنة شعورية» Emotional Charge، بما في ذلك التوصيل البارد «المعطل» الذي يقدّم نفسه على أنه خالٍ من المشاعر، لكنه في واقع الأمر طريقة لإقناع المستمع بتجاهل طابعها الشعوري المميز. ينظر:

Robin George Collingwood, *Principles of Art* (Oxford: Clarendon, 1938).

(33) Brittany Kaiser, *Targeted: The Cambridge Analytica Whistleblower's Inside Story of How Big Data, Trump, and Facebook Broke Democracy and How it can Happen Again* (New York: Harper Collins, 2019).

يحتوي هذا الكتاب على نقد كاشف للمخالفات والتجاوزات في العملية الانتخابية من جانب شركة كامبريدج أناليتيكا Cambridge Analytica.

(34) Jacques Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*, Carol Cosman (trans.) (Princeton: Princeton University Press, 1995 [Paris, 1991]).

(35) Judith Butler, "The Sensibility of Critique," in: Talal Asad et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Townsend Papers in the Humanities 2 (Berkeley: University of California Press, 2009).

(36) Raymond Williams, *Keywords* (London: Fontana, 1983), pp. 84-86.

(37) Luc Boltanski, *On Critique: A Sociology of Emancipation* (Malden, MA: Polity, 2011).

سعى إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) إلى تقويض أوهام الميتافيزيقا بالحديث عن حدود العقل والإمكانات الإبيستيمولوجية التي تنطوي عليها هذه الحدود «النقد» (Critique). لكن ليس استناده إلى مبدأ التنوير القائل إن «النضج» يتطلب من المرء أن «يفكر لنفسه»، أن يرفض كل وصاية، مثلاً للانتقاد؟ ليس مصادفة أن الكلمة الألمانية Kritik، كما تُستخدم دومًا في كتاب كانط عن نقد العقل الخالص *Kritik der reinen Vernunft*، كانت تُترجم إلى الإنكليزية بكلمة Criticism حينًا، وبكلمة Critique حينًا آخر. فهل كان المترجم يفوق كانط في وضوح التفكير؟ من غير المحتمل. يقول كانط: «يتميز عصرنا بأنه عصر النقد Criticism، ولا بد من أن يخضع كل شيء للنقد. وربما يلتمس الدين بسبب قداسته، والتشريع بسبب هالته، استثناءً من النقد، لكنهما عندئذ لا يوقظان إلا الشك، ولا يمكنهما ادعاء الحق في الاحترام الأمين الذي لا يَهَبُه العقل إلا للقادرين على صون اختبار البحث الحر المنفتح»<sup>(38)</sup>. إن الممارسة التي تنكر الحق في التشبث بشيء، لأنه في الأساس متأصل في عادات الحياة اليومية والتزاماتها، بدلًا من إخضاعها باستمرار للنقد من قبل العقل المجرد (أقول: «باستمرار»؛ لأن مرة واحدة ربما لا تكون كافية)، إنما تعني الاعتقاد أن النقد والإبيستيمولوجيا باعتبارهما ممارسة يمكن فصلهما، بل لا بد من فصلهما.

«تجرأ في أعمال عقلك!» Sapere Aude، هذا هو شعار التنوير الذي وضعه كانط، وهو من المثل الأساسية في الحياة الحديثة، في أشكالها السليمة والمختلة<sup>(39)</sup>. وقد ترجم يوهان جورج همان Johann Georg Hamann (1730-1788) أحد معاصري كانط ومعارفه، هذا الشعار بعبارة Noli admirari (لا تعجب!)، وهي تحوير للعبارة الواردة في الكتاب المقدس "Nil Admirari" أي لا تتعجبوا من شيء. يقول همان: «الاستعداد لنقد كل شيء، يعني الهجوم على كل ما هو قيم، على كل ما هو جدير بالإعجاب (بما في ذلك شعار «تجرأ في أعمال عقلك!»)<sup>(40)</sup>. رأى همان أن الأسلوب الأخلاقي للممارسة هو الأسمى، فربما يكون للنقد ما يبرره تمامًا، لكن ربما يعجز عن الإقناع إذا كانت النتيجة هي الاستخفاف أو الاحتقار باعتباره تمهيدًا لنطق الحقيقة (وهو الهدف من تعذيب سجين حتى يعترف).

عندما استعرض كانط الشروط النظرية المسبقة التي تجعل المعرفة الحقيقية للعالم ممكنة، قال إن

(38) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, N.K. Smith (trans.) (New York: St. Martin's Press, 1965) p. 9.

(التشديد الوارد في الاقتباس مضاف).

ويذكر المترجم سميث في الصفحة نفسها أنه يترجم الكلمة الألمانية Kritik إلى الإنكليزية بكلمة Criticism حينًا، وبكلمة Critique حينًا آخر.

(39) David Trotter, *Paranoid Modernism: Literary Experiment, Psychosis, and the Professionalization of English Society* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

(40) تعليقات يوهان جورج همان في خطاب إلى كريستيان جاكوب كراوس مترجمة في:

Johann Georg Hamann, "Letter to Christian Jacob Kraus," in: James Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley: University of California Press, 1996), p. 145.

تظهر عبارة «لا تتعجبوا يا إخوتي إن كان العالم يبغضكم» في رسالة يوحنا الأولى (3:13).

تجاوز الحدود التي تضعها هذه الشروط المسبقة يعني الدخول في عالم المجهول الذي لا سبيل إلى معرفته. انتقد الفلاسفة اللاحقون كانط لمحاولته بهذه الطريقة أن يضع حدوداً إبستمولوجية على ما يمكن التفكير فيه؛ لأن التفرقة نفسها بين الأشياء التي يمكن معرفتها والأشياء التي لا سبيل إلى معرفتها توحى بأن المرء سيعرفها عندما يلتقي بها، ومن ثم (وهنا التناقض) سيكون للمرء بعض المعرفة بما كان يُقال إنه لا سبيل إلى معرفته. هذا التناقض حول حدود الفكر يتناوله فتغنشتاين في تصدير كتابه رسالة منطقيّة فلسفيّة<sup>(41)</sup>؛ إذ يقول إن حدود الفكر ليست إبستمولوجية، بل نحوية Grammatical، مع أن هذه الصفة باعتبارها طريقة لتتبع حدود التعبيرات اللغوية الدالة، لم تُستخدم بعد في ذلك الكتاب. وسيدافع فتغنشتاين، لاحقاً، بوضوح عن قوله إن نحو استعمال «ألعاب اللغة» المتأصل في أشكال الحياة هو الذي يرسم حدود المعنى، ويجعل بعض الأمور التي يقولها الفلاسفة عن العالم تبدو بلا معنى أو متناقضة.

على الرغم من أن فتغنشتاين يرى عدم إمكانية التعبير عن الأفكار خارج اللغة، فإنه لا يقول بعدم وجود ما لا يمكن تمثيله. إن أطروحته الرئيسة، كما أفهمها، هي أن المرء لا يمكنه أن يُعبّر عن أي أفكار خارج اللغة، وأن مصطلح «غير المفيد» Nonsense يسري على الممارسات اللغوية، بما في ذلك الرياضيات<sup>(42)</sup> (ومع ذلك لا يستدعي غير المفيد دوماً مجرد الرفض، فربما يثير مزيداً من الفكر الذي ينتهي إلى نتيجة عملية).

تتضمن الرياضيات علامات مجردة مألوفة تشير إلى عمليات حسابية، من قبيل الجمع (+) والقسمة (÷)، ورموز دالة على مقدار مجهول (على سبيل المثال س x، ص y)، وهذه العلامات أساسية في لغة العلم والتكنولوجيا، وهي أساسية في فهم «العالم الطبيعي» واستغلاله والسيطرة عليه، بما في ذلك السيطرة على البشر واستغلالهم، من حيث هم جزء من الطبيعة. لا تمثل الرياضيات في رأي فتغنشتاين شيئاً عن العالم الذي اكتشفه البشر، بل تتألف من مجموعة من التقنيات التي تم استحداثها وتوحيدها

(41) «إنه كتاب يعالج مشكلات الفلسفة، ويوضح - فيما أعتقد - أن الذي دعا إثارة هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا منطوق يُساء فهمه. ويمكن أن نخلص معنى الكتاب كله على نحو قريب مما يلي: إن ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح، وأما ما لا نستطيع أن نتحدث عنه، فلا بد من أن نصمت عنه. وعلى ذلك فالكتاب يستهدف إقامة حد للتفكير، أو هو على الأصح لا يستهدف إقامة حد للتفكير، بل للتعبير عن الأفكار؛ ذلك لأننا لكي نقيم حداً للتفكير، يلزم أن نجد جانبي ذلك الحد كليهما مما يجوز التفكير فيه (ومعنى ذلك أنه ينبغي لنا أن نستطيع التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه)». ينظر: فتغنشتاين، رسالة منطقيّة فلسفية، ص 59.

(42) «بينما يُعبر المنطق عن قواعد عامة وشاملة للغتنا، فإن علم الحساب يضبط جانباً معيناً فقط من لغتنا، إنه يُبَيّن، ويُطور، قواعد الكلمات العددية واستعمالها في تحديد كميات متنوعة. لكن بقدر ما يُشكّل استعمال لغة ما شكل حياة ما، فإن الرياضيات الأساسية، باعتبارها جزءاً من حياتنا اليومية، تُشكّل جانباً من شكل حياتنا».

Severin Schroeder, "Mathematics and Forms of Life," *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issue (October 2015), p. 112.

بقدر ما تكون الرياضيات «لغة استعمالية»، فإنها تُبدي قدرة كبيرة على تحويل الأشياء إلى مجرد موضوعات قابلة للقياس والعد Commensurable، بخلاف لغة متأصلة في خبرة مباشرة، عبر السماح لأشكال معينة من الحياة بأن تنفصل إلى عناصر يمكن إعادة تصنيفها وترتيبها بتدخل تنظيمي مباشر.

لأغراض بشرية معينة<sup>(43)</sup>. ولا يعني ذلك، بالطبع، أن فتغنشتاين اعتبر الأعداد مجرد خيال. لقد كان الرجل مهندساً، وكان يعرف أنها مهمة لحل مشكلات عملية؛ ليس فقط في صنع الآلات، بل أيضاً في صنع العادات الاجتماعية وإعادة صنعها. بيد أن هناك مفارقة ناجمة عن مركزية الرياضيات في المعرفة العملية؛ إذ يفترض العلم الكلاسيكي عالمًا حتميًا، بينما يسود اعتقاد بحرية البشر (والدول التي يعيشون فيها). إن التحول إلى اللايقين Uncertainty في التطورات الحديثة نسبيًا في التفكير العلمي - وهو مفهوم ارتقى إلى منزلة القانون عبر نظرية الاحتمالات - يساعد على حل هذا التناقض<sup>(44)</sup>، ومن ثم النظر إلى السيادة المتنامية للمصادفة على أنها توسيع لفضاء التحكم البشري في العوالم «الاجتماعية» و«الطبيعية».

يحاول فتغنشتاين في كتابه بحوث فلسفية أن يبين تشكّل حدود المعنى Sense، بواسطة تركيب المفاهيم؛ وذلك ببيان تشكّل الاستعمالات الفعلية للمفاهيم في شكل من الحياة. لكن عندما يُترجم تركيب المفاهيم على أنه تقليد خطابي - على أنه انتقال متواصل للسلوك وأساليب الإقناع التي تتداخل فيها اللغة والحياة عبر الأجيال - تصبح الزمنية Temporality مسألةً جوهريةً للطرق التي يتحقق بها تركيب المعنى وتفكيكه، وفيها لا يتمتع «الداخل» و«الخارج» بالثبات الدائم؛ لأن التمييز بينهما يرتبط بما يجري التسليم به بصورة مؤقتة<sup>(45)</sup>.

بيد أن فكرة فتغنشتاين عن «شكل الحياة» كانت السبب وراء وصف النقاد له بأنه نسبي Relativist وزعمهم أنه نفى تمامًا مشروعية النقد الخارجي للمجموعات الثقافية Cultural Wholes. لكن فتغنشتاين لم يستبعد إمكانية نقد أشكال الحياة «من الخارج». صحيح أنه قال إن الحُجج تستمد معقوليتها من «نظام» System من الأقوال والتوجهات التي تعلّمها المرء، وليس من حقيقة أو قاعدة معينة، وأنه غالبًا ما يجري الاستشهاد بقوله هذا، لكن يُساء فهمه أحيانًا. يقول فتغنشتاين: «كل اختبار، كل إثبات لافتراض وتفنيده، يقع بالفعل داخل نظام. وهذا النظام ليس مجرد نقطة انطلاق عشوائية غامضة لكل حُججنا، بل إنه ينتمي إلى جوهر ما نسميه حُجة، فليس النظام نقطة الانطلاق بقدر

(43) لم يكن عبثًا أن فتغنشتاين عدّ شبنغلر Spengler أحد أهم المؤثرين في فكره. يقدم الفصل الثاني من كتاب شبنغلر عن انحطاط الغرب مسحةً شاملاً للرياضيات المختلفة في الثقافات المختلفة؛ إذ كان شبنغلر يعد الرياضيات ظاهرة تاريخية وإبداعًا تاريخيًا، وليست شيئًا قد اكتُشف في مراحل مختلفة من التاريخ البشري، بل كان يعدها مزيجًا من الأساليب والمفاهيم التي استُحدثت بالتدريج، وربما وُحِّدَت بالتدريج، عبر الزمن. وهذا، فيما يبدو لي، ميراث مهم وضع فتغنشتاين يده عليه. وهو يقول: «الرياضيات ظاهرة أنثروبولوجية» (Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 399) [...] إنها نظام من القواعد system of norms التي تحدد عمليات الحساب، والاستنتاج، والاستنباط، المتعلقة بالمقادير والكميات القابلة للعد والقياس». ينظر:

P.M.S. Hacker, "Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach," manuscript dated 17 August 2009/ 21 August 2009, September 9, 2009, p. 5, accessed on 14/6/2021, at: <https://bit.ly/2SSRDvI>

(44) Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (New York: Free Press, 1997).

(45) «إذا رأيت رمز الفكر 'من الخارج'، أصير واعيًا بأنه يمكن تأويله على هذا النحو أو ذلك، إذا كان خطوة في مسار تفكيري، عندئذ يكون محطة طبيعية لي، وقابليته الإضافية للتأويل لا تشغلني (ولا تزعجني)».

Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), Note 235, 43e.

ما هو العنصر الذي تحيا فيه الحُجج<sup>(46)</sup>. لكن هل كلمة «النظام» (الكلمة الألمانية التي يستعملها فتغنشتاين هي الكلمة نفسها) هي الكلمة المناسبة تمامًا هنا؟ إنها لا تنسجم في معناها النمطي مع فكرة فتغنشتاين أن الاستدلال يقوم على أغراض ومشاعر وظروف مختلفة في الحياة، ومعاني الكلمات التي قد تتداخل وتتبدل عبر الزمن، والتي بواسطتها تصبح المسألة التي نحاول التعبير عنها قادرةً على إقناع جماهير معينة في أزمنة وأماكن معينة. أليس المصطلح الذي يفيد أن الظروف مرتبطة ارتباطاً متبايناً وعابراً (مثل «شبكة تواصل» Web أو «شبكة اتصال» Network)، أقرب إلى ما يحاول فتغنشتاين تأكيده منه إلى مصطلح «النظام»<sup>(47)</sup>؟ (هذا يعيدنا إلى مسألة «الحالة الجيدة» للتقليد الخطابي التي ذكرتها من قبل).

يمثل الغموض في اللغة العادية جانباً دائماً من الإبداع اللغوي وإساءة الفهم، وهو يقوض فكرة «النظام» المحدد، بينما يشير الغموض بوجه عام إلى عدم التيقن من المعنى المقصود لكلمة أو عبارة أو فقرة؛ فقد لا يكون القصد الأصلي بالضرورة اهتماماً أساسياً في تقييمها. وربما يعكس الغموض دوافع متناقضة في القارئ/ السامع، والغرض الذي يريد أن يحققه منه. على أي حال، فلما يكون الفاعل السلطة النهائية في تحديد ما قد فعل، فاللغة التي يفعل من خلالها ليست لغته وحده. ولذا؛ مع أن كل شيء لا يمكن أن يستسلم استجابةً للنقد في الوقت نفسه، فإن حدود الشبكة التي تقع فيها الحُجج تتغير هي نفسها وفق الأغراض المتاحة. «هناك عدد لا يحصى من الأنواع المختلفة لاستخدام ما نسميه 'الرموز'، و'الكلمات'، و'الجمل'، وهذه الكثرة المتنوعة ليست ثابتة، بحيث نعرفها مرة واحدة وإلى الأبد. إنما يمكننا القول إن هناك أنماطاً جديدة للغة، وألعاباً - لغوية جديدة تستحدث، بينما يكون قد توقف استخدام أنماط وألعاب - لغوية أخرى أصبحت مهملة وفي عداد النسيان»<sup>(48)</sup>. فحتى تتسم الحجة بالمعقولية، لا بد من أن تنسجم مع عناصر مختلفة في الشبكة، مع الكلمة نفسها المستعملة استعمالاً مختلفاً (وربما استعمالاً غامضاً) في أشكال الحياة. إن ما يعارضه فتغنشتاين في فلسفة

(46) Wittgenstein, *On Certainty*, §105.

ينظر أيضاً قوله: «إذا كان الصدق هو ما كان ذا أساس، فإن الأساس لا يمكن وصفه بالصدق ولا بالكذب. إذا سألت سائل: 'لكن هل ذلك صادق؟'، ربما نقول له: 'نعم'؛ وإذا طلب أسساً لذلك، ربما نقول: 'لا يمكنني أن أعطيك أي أسس، لكن إن تعلمت أكثر، ستعتقد أنت أيضاً الشيء نفسه'. وإن لم يحدث ذلك في الوقت المناسب، فإن ذلك قد يعني أنه لم يقدر على سبيل المثال أن يتعلم التاريخ». ينظر:

Ibid., § 205-206.

(47) يقول فتغنشتاين في كتابه بحوث فلسفية: «إن القول بأن (هذا المركب اللفظي لا معنى له)، إنما يستبعده من مجال اللغة، ومن ثم يحدد أو يضيق من نطاق اللغة. لكن حينما يضع الإنسان حداً، فمن الممكن أن يكون ذلك راجعاً إلى أسباب متعددة. فلو أحطت منطقة ما بسياج أو خط أو غير ذلك، فمن الممكن أن يكون الغرض من ذلك هو أن أمنع أحد الأشخاص من الدخول أو الخروج. لكن من الممكن أيضاً أن يكون ذلك جزءاً من لعبة يفرض في لاعبيها - مثلاً - أن يقفزوا فوق الحد. أو قد يكون [الغرض من ذلك] إظهار نهاية ممتلكات أحد الأشخاص وبداية ممتلكات شخص آخر، وهكذا. ولهذا فلو قمت بوضع حد، فليس معنى ذلك أنني قد أفصح عن الغرض الذي وضعته لأجله». فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 499. كما يشرح هذا الأمر في موضع آخر قائلاً: «لهذا أميل إلى التمييز بين ما هو جوهري وما هو غير جوهري في اللعبة أيضاً. ويمكن القول بأن اللعبة ليست لها قواعد فقط، بل لها كذلك هدف». المرجع نفسه، فقرة 564. (التشديد في النص الأصلي).

(48) المرجع نفسه، فقرة 23.

كانط (وكثيرين غيره أقل وزناً) هو الدور المهيمن للنقد، والدعوة إلى الاستسلام التام لحكم العقل الذي نُحَقَّق به الفصل الضروري لفكرة «المفيد» Sense عن «غير المفيد» Nonsense (أو العقل عن العاطفة). لقد رأى فتغنشتاين أن المسألة المهمة هي المقدره الشعورية Sensibility التي يأتي بها المرء إلى الكتابة والكلام، وإلى القراءة والإنصات.

أما العلمانيون فيرون أن فكرة اتباع قاعدة دينية تقتضي قوة حاكمة واعتباطية، وطاعة دينية «عمياء»، ومن ثم تنتفي عنها صفة العقلانية. بيد أن فتغنشتاين يرى أن الميل إلى اعتبار معنى ممارسة معينة على أنها «محكومة» Governed بقاعدة، يقودنا إلى تصور القاعدة Rule أنها سببية Causative، من حيث تعلقها بالأفراد فيما يتعلق بحالات اتباعها، لكن استعمال كلمة «قاعدة» مسألة أكثر تعقيداً مما يبدو عليه هذا الإيحاء. ولذا؛ بينما يمكن فهم معنى كلمة ما في لحظة، فإن استعمالها وفق قاعدة معينة لا يمكن فهمه في لحظة لأن ذلك يتطلب إدراك تواتر الممارسة نفسها عبر الزمن (المستقبل)، «إلا أننا نفهم معنى الكلمة حين نسمعها أو نقولها. إننا ندركه في ومضة أو لحظة خاطفة، وما ندركه على هذا النحو يكون - يقيماً - شيئاً مختلفاً عن 'الاستخدام' الذي يكون ممتداً في الزمان»<sup>(49)</sup>. ثمة معضلة هنا، وهي تصدر عن أمرين: أولاً، الطريقة التي نؤسس بها «الشيء نفسه» (فالقياص مسألة بالغة الأهمية)، وثانياً، الحقيقة التي مفادها أننا نتصور المعنى فعلاً خاصاً (أي ذهنياً محضاً)، ومن ثم نتصور أن معنى قاعدة معينة يظهر للوعي على الفور، وفي الوقت نفسه يمتد بلا نهاية في مستقبل غير معلوم. لكن فتغنشتاين يوضح: «ومن ثمَّ يكون 'اتباع القاعدة' تطبيقاً أو ممارسة. وحين يعتقد شخص ما أنه يتبع قاعدة، فهذا لا يعني اتباع قاعدة ما. وعلى ذلك، فأنت لا تستطيع أن تتبع قاعدة ما 'منفرداً'، وإلا أصبح الاعتقاد أن أحداً يتبع قاعدة ما هو نفسه اتباعاً لها»<sup>(50)</sup>. ولا يعني ذلك أن ليست ثمة علاقة بين الامتثال لقاعدة ما والذهن، بل يعني أن القاعدة وتطبيقها شيء واحد، وأن «السلطة» التي تمثلها قاعدة (دينية) ليست منفصلة عن «الامتثال لها» أو عن الحياة المشتركة التي تجسدها. عندما تكون القاعدة والتطبيق شيئاً واحداً، فإن الميل (من جانب المؤمنين وغير المؤمنين) إلى تفسير السلطة الدينية بلغة سببية يمكن اعتباره مضللاً<sup>(51)</sup>. خلاصة القول إن قدرة نقد ما على الإقناع متأصلة في شكل معين من الحياة، ولا يشترط أن يكون هذا الشكل من الحياة موجوداً<sup>(52)</sup>.

(49) المرجع نفسه، فقرة 138.

(50) المرجع نفسه، فقرة 202.

(51) ليست الرهنة المسيحية والبوذية المثال الوحيد لفكرة «الامتثال الديني للقاعدة»؛ فالحياة العادية من منظور المؤمنين هي أيضاً فضاء لاتباع القاعدة في شكل الشريعة، سواء في دولة مسلمة أو في دولة علمانية. للاطلاع على نقاش مثير لنظام المحاكم الشرعية الفاعلة اجتماعياً في الهند العلمانية (وإن كانت لا تعترف بها رسمياً الدولة الكولونiale ولا خليفتها القومية)، ينظر:

Ebrahim Moosa, "Shari'at Governance in Colonial and Postcolonial India," in: Barbara B. Metcalf (ed.), *Islam in South Asia in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

(52) «هل ما نسميه ب'اتباع قاعدة ما'، هو شيء يمكن لإنسان واحد فقط أن يفعله، وأن يفعله مرة واحدة فقط في حياته؟ هذا بالطبع ملاحظة عن النحو الخاص بالتعبير 'اتباع قاعدة ما'. لا يمكن القول بضرورة وجود حالة واحدة فقط، خضع فيها شخص واحد فقط لقاعدة ما. كما لا يمكن القول بضرورة وجود حالة واحدة فقط تمَّ فيها ذكر تقرير أو إصدار أمر أو فهمه... إلخ. إنَّ اتباع قاعدة، أو ذكر تقرير، أو إصدار أمر، أو القيام بلعبة الشطرنج، إن هي إلا عادات (أو استخدامات ونظم)». فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 199.

يكشف فتغنشتاين عن مغالطة في القول إن معنى قاعدة معينة يعتمد بالضرورة على طريقة تأويلها، وإن التأويل يُثبَّت معنى القاعدة؛ ذلك لأن التأويل يتطلب معايير خاصة به، تحدد طرق الوصول إلى تأويل مناسب «للتأويل»، وهذا يفضي إلى ارتداد لانهاضي Infinite Regress (فبأي معايير يتحقق تأويل شيء ما؟ وكيف يتحقق تأويل المعايير نفسها؟). إحدى عواقب هذا الارتباك أن نطاقاً واسعاً من الأفعال المختلفة يمكن تطويعها لتتوافق مع قاعدة معينة عبر التأويل، وهذا سبب شهير للخلاف والنزاع في التقليد الخطابي يمر بضغوط حتى يتغير. يعارض فتغنشتاين الزعم المتمثل بأن هناك علاقة سببية بين قاعدة معينة وممارسة أتباع قاعدة معينة، وبأن سلطة القاعدة هي أصلها، وبأن الأصل هو السلطة. ويرى أن ارتباكنا يرجع إلى فصل «قاعدة معينة» عن ممارستها، ثم تسيئها، ثم اعتبار القاعدة أساس ما تعنيه الممارسة: «يمكننا أن نتبين هنا وجود سوء فهم راجع إلى مجرد أننا نذكر، في سياق حججنا، تفسيراً تلو الآخر، كما لو كان كل واحد منها يقنعنا ولو للحظة واحدة، حتى نفكر في تفسير آخر يتلوه. وهذا يوضح أن هناك طريقة لإدراك القاعدة، وهذه الطريقة ليست تفسيراً، وإنما تبدى فيما نسميه 'اتباع القاعدة' أو 'مخالفتها' في حالات التطبيق الفعلية. وعلى ذلك، فهناك ميل إلى القول إن كل فعل يتم وفقاً للقاعدة فهو تفسير. إلا أننا ينبغي أن نجعل معنى كلمة «تفسير» مقصوراً على استبدال تعبير عن القاعدة بتعبير آخر»<sup>(53)</sup>. إذاً، لا ينبغي لنا أن نتكلم عن أتباع قاعدة على أنه أحداث متتالية (أي تقرير لقاعدة ثم اتباع لها)، بل اتباع القاعدة هو ذلك الفعل نفسه الذي يعبر عن فهم الممارس للقاعدة.

يُعيننا رأي فتغنشتاين في أتباع القاعدة على فهم استعمال مفهوم «الأخلاق» Morality، وهو مفهوم يربطه فتغنشتاين بكلمة «الدين». يُعد أتباع إميل دوركهيم الأخلاق امثالاً للقواعد الاجتماعية، ويُعدها النفعيون فعلاً صادراً عن المصلحة الذاتية، ويُعدها الكانطيون تشريع المرء للقواعد لنفسه (ومن ثم انقسام الشخص الأخلاقي إلى اثنين: المُشرِّع الحر، والخاضع للتشريع)<sup>(54)</sup>، كما أن «الضمير» بوصفه المصدر النهائي للسلطة الأخلاقية يمكن أن يُضلل المرء ضلالاً بعيداً<sup>(55)</sup>. وفي كل حالة من الحالات السابقة، تشير «الأخلاق» في حياتنا الحديثة إلى أتباع القواعد، وتُحدد سلامة الممارسة «أخلاقياً» Morally أو عدم سلامتها وفق قاعدة ما. لكن لا ينبغي للمرء أن يجادل بأن «القواعد الأخلاقية» قد فُصلت الآن عن مصدرها الديني، بل بأن ظهور ذات فاعلة مستقلة حديثة، يستدعي وضع مقولة

(53) المرجع نفسه، فقرة 201. يقول مارتن ستون Martin Stone في معرض حديثه عن مسألة التأويل في الشريعة: «لا يُنكر فتغنشتاين أننا أحرارٌ في استعمال كلمة 'تأويل' كما نحب، وربما ما زلنا نريد الاستمرار في تسمية كل تطبيق لقاعدة ما تأويلاً لها. مع ذلك، يقترح فتغنشتاين، من أجل الوضوح، أن نُقصر كلمة 'تأويل' على إحلال تعبير لغوي محل آخر: إذا اتبعنا هذا المقترح، يمكننا أن نُسلم بأنه من المفيد أحياناً، لكنه ليس دوماً ضرورياً، أن نُؤول قاعدة حتى نتبعها. فليس الموضوع مجرد مسألة اصطلاحية». ينظر: Martin Stone, "Focusing the Law: What Legal Interpretation is Not," in: Dennis Patterson (ed.), *Wittgenstein and Law* (Burlington, VT: Ashgate, 2004), p. 283.

(54) نشير إلى الدراسة الشائقة التالية التي تسعى إلى التوليف التركيبي بين المقاربة الدوركهيمية والكانطية للأخلاق (بالتركيز على مسألة الحرية)، يُنظر:

Joel Robbins, "Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Change," *Ethnos*, vol. 72, no. 3 (September 2007), pp. 293–314.

(55) Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, vol. 33, no. 124 (January 1958), pp. 1–19.

«الأخلاق»، وبخاصة «الحقوق» و«الواجبات» التي تظهر في قواعد سلوكية (حيث تُخصّص الحقوق للذات الفاعلة التي تنتفع بها، وتُفرض عليها الواجبات التي تُقيّد حريتها).

## ثانياً: تأويل القرآن أم الإنصات إليه؟

ماذا يحدث لو أصبح المؤمن واعياً بما يبدو أنه تعارضات أو غرائب خطيرة في خطاب إلهي؟ قد يتخوف المؤمن أن هذا سيتبعه انهيار للإيمان. ولكن إذا لم يتخلّ المؤمن عن إيمانه تماماً، فعليه أن يجد طرقاً لترجمة ما يبدو متعارضاً أو غريباً إلى ما ليس كذلك. وفي التقليد الخطابي الإسلامي حاول الفلاسفة درء التعارض بأدوات تأويلية لمنع الشك أو تبديده<sup>(56)</sup>.

غالبًا ما يصف الباحثون الغربيون في الفكر الإسلامي الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين القائلين بأولية النظر العقلي في التأويل (مثل المعتزلة) بأنهم «عقلانيون»، والقائلين بأولية الوحي (مثل الحنابلة) بأنهم «تقليديون». ويميل التقليديون إلى الالتزام بالتفسير الظاهر؛ ولذا، يُنظر إليهم بوصفهم «حرفيين». لكنني أريد أن أثير سؤالاً يسبق هذا التصنيف: ماذا يُشكّل موقفًا أمينًا من القرآن؟ أي كيف يتحقق الإقرار بالوحي الإلهي، أو الشك فيه؟

يَرِدُ في القرآن ما يبدو أنه تعارضٌ في الإخبار عن الله. فمن جهة، هناك صفات جسدية ونفسية (له وجهٌ ويَدٌ، وهو يُعَبَّرُ عن غضبه، وعن رحمته، وما إلى ذلك)، وعادةً ما تُنسب هذه الصفات إلى البشر. وقد يوحي ذلك بأن الله كائنٌ بشري عظيم ذو قوى خارقة ومشاعر مزدوجة. ومن جهة أخرى، تمنع سورة الإخلاص إمكانية تمثيل الله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: 1-4)<sup>(57)</sup>. وللتمثيل Representation معنيين: الدلالة على الأشياء بكلمة أو صورة، والقيام مقام شخص آخر والتكلم بلسانه. ويرى أهل الحديث والآثار Traditionalists أن الله لا يمكن تمثيله

(56) تعليقاتي الواردة هنا حَقَّرت عليها مجموعة دراسات ضمن مؤتمر نظمه إسلام دية في برلين بعنوان «أن نقرأ فتغنشتاين عربيًا». (57) ليست سورة الإخلاص مجرد إقرار بأن الله لا يمكن وصفه، لأن الله، على سبيل المثال، لا تدركه الأبصار، بل هي شهادة بأن الله لا يشبه الأشياء، بمعنى أنه لا يتجزأ بفعل الزمن ولا يخضع للسببية، وأنه لا تدركه الأبصار مع أنه من الممكن الشعور به. فالله ليس شيئًا كالأشياء، ولا هو فكرة مجردة. وما دامت كل الأشياء يمكن تمثيلها وتجريدها (وفق المنطق العلماني) فإن الله لا يمكن تمثيله، ومن ثم لا وجود له [بحسب المنطق العلماني]. لكن انعدام القدرة على تمثيل الله لا تعني غيابه. يمكن وصف الله بما ليس عليه (بالنفي)، واستعمال الصفات القرآنية هو طريقته في تقريب نفسه للأفهام واتصاله بالعالم البشري عبر اللغة البشرية (فليست إمكانية الرؤية ضرورية للتعامل مع العلاقات على أنها واقعية). ويقوم النهي الإسلامي على الإدراك بأن التمثيل تجريد يوحى بإمكانية تجريد طريقة أخرى وتمثيلها. إن التقليد اليهودي الذي يشارك مفاهيم وتوجهات كثيرة مع الإسلام يبدو غامضًا بشأن إمكانية تمثيل الله، «مع أن القول بعدم وجود صورة لله هو ركن من أركان الإيمان كما يرى ابن ميمون (العالم الإسلامي اليهودي في العصر الوسيط)، ليس واضحًا تمامًا أن هذا القول مقبولٌ في الكتاب المقدس أو في التقاليد الحاخامية. ففي الكتاب المقدس، يبدو أن الله له صورة حقًا، عدا أنه محرّمٌ تمثيلٌ هذه الصورة بأي طريقة. وهكذا، على سبيل المثال، عندما يطلب موسى أن يرى وجه الله، يقول الله: 'لا تقدر أن ترى وجهي، لأن الإنسان لا يراني ويعيش' (سفر الخروج 33: 20). في موضع آخر يُقال عن موسى إنه 'يعاين شبه الرب' (سفر العدد 12: 8)، ويقال عن شيوخ بني إسرائيل إنهم 'رأوا الله وأكلوا وشربوا' (الخروج 11: 24)، وأن أشعيا قال: 'رأيت الرب جالسًا على عرشٍ عالٍ ومرتفع' (أشعيا 6: 1)، ووصفه حزقيال بأن له 'شبه كمنظر إنسان' (حزقيال 1: 26). وهكذا يبدو أن النهي عن التمثيل ليس مرتبطًا بسؤال ميتافيزيقي حول ما إذا كان لله صورة، بل طرق تمثيل الله في العبادات والشعائر». ينظر:

بأي الطريقتين، وأن انتفاء إمكانية التمثيل المحدد يعني عدم وجود تمثيلات متعارضة في الخطاب القرآني (حيث يُعبّر مصطلح «التنزيه» في علم الكلام الإسلامي عن استبعاد كل العناصر التشبيهية في تصور المؤمن لله).

يجد العقلانيون Rationalists أنفسهم مضطرين إلى حل التعارضات الظاهرة بالمقاربة المجازية للغة القرآنية. ويرى متكلمون من أمثال فخر الدين الرّازي (ت. 606هـ / 1210م) أن التعارض الأساسي هنا هو بين العقل والنقل، أو تحديداً بين الأساس الذي يمثله عقل مجرد من جهة، والطاعة التامة من جهة أخرى. إن استعمال «النقل» للإشارة إلى فعل «الامتثال التام» في مقابل استعمال «العقل» للإشارة إلى «الذكاء النقدي»، هو فعل معتاد في الخطاب الفلسفي. أما الاستعمال الأكثر شيوعاً لمصطلح «النقل» فيشير إلى انتقال العادات والمعتقدات من جيل إلى جيل، واتباعها، وروايتها. ويرى أهل الحديث والآثار أنه ما دام الله نفسه يعلن أن الوحي الذي أنزله هو «الكتاب المبين»، فينبغي أن يُفهم كلام الله كما قيل، وليس كما يرى بعض العلماء. وينتقد الفقيه والعالم الحنبلي الشهير ابن تيمية (ت. 728هـ / 1328م)، أنصار نظرية مجاز القرآن، ويؤكد أن كلمة «مجاز» ظهرت في وقت متأخر تماماً في تاريخ تفسير القرآن - كما تكلم بها أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت. 209هـ / 825م) - وحتى ذلك الحين: «لم يُعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عُني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية»<sup>(58)</sup>، وبعبارة أخرى، يُوحى ابن تيمية بأن استعمال «المجاز» بمعنى الصورة المجازية ليس له مرجعية تداولية في تفسير القرآن؛ لأنه لا يظهر في السنوات البكرة من الممارسة والعقيدة الإسلامية التي بدأت مع النبي وصحابته. وهكذا يختلف «التقليديون» و«العقلانيون» في موقفهم من المجاز، فماذا تفعل فكرة المجاز في واقع الأمر؟

رغم كثرة الأدبيات النظرية الحديثة في هذا الموضوع، يكتنف فكرة المجاز الغموض. ويبيدي فتغنشتاين رأياً مشيراً في الموضوع: «فلا بد من أن تكون قد تعلمت أن تحسب - كتابةً أو نطقاً - حتى تستطيع أن تفهم، بواسطة هذا التصور، ما طبيعة الحساب في الذهن. إن المعنى الثانوي ليس معنى 'مجازياً'. فإذا قلت: 'إن الحرف المتحرك (e) في رأبي أصفر اللون، فإنني لا أعني: 'أصفر' بمعنى مجازي؛ لأنني لا أستطيع التعبير عما أريد قوله بأية طريقة أخرى غير استخدام مفهوم 'الأصفر'»<sup>(59)</sup>. ومن ثم يرى فتغنشتاين (وكذلك ابن تيمية) أن التفرقة بين المعاني الحرفية (الأصلية) والمجازية (اللاحقة) لكلمة أو لعبارة ما، ليست بالغة الأهمية هنا؛ بل تكمن الأهمية في أن ما قد جرى تعلّمه يمكن أن يصبح أساساً لفهم الخبرة اللاحقة وتشكيلها. هذه التفرقة بين المعاني «الأولية» والمعاني «الثانوية» لكلمة ما، لا توضح الصلة بين «الحرفي» و«المجازي»، بل توضح سيروية عملية للتعلّم، إنها سيروية تمكين المرء من تطوير الذات. صحيح أن استعمالنا اللاحقة للمفهوم معيّن تحوّلته إلى الوسيلة الضرورية لاستيعاب مفهوم آخر، وعندئذٍ قد نصف المفهوم الأول بأنه الأولي، والثاني بأنه الثانوي، لكن

(58) أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الإيمان، خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1996)، ص 74. لم أرجع إلى هذا الكتاب لأنه مرجعية، بل لأنه يتناول بوضوح شديد وبطريقة منهجية مركزية الممارسة عند المؤمن.

(59) فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 324.

ما دامت الآية القرآنية يُعبّر عنها دومًا بـ «الطريقة المثلى والوحيدة الممكنة»، فلا يمكن أن توجد تفرقة بين المعاني البديلة، ولا داعي للمفسر إلى أن يستحدث معاني مجازية (أو ثانوية) محل المعنى الحرفي (أو الأولي) حتى يدرأ التعارضات<sup>(60)</sup>. ولا يقتصر ذلك على الصفات القرآنية التي ذكرناها آنفًا، بل ينطبق كذلك على صفات الكمال الإلهي، «أسماء الله الحسنى» التسعة والتسعين، وهي عبارة ترد مرات عدة في القرآن<sup>(61)</sup>، وهي أسماء يحفظها المؤمنون في صغرهم، ويستشعرون قدرتها المتعالية؛ ليس باعتبارها قضايا منطقية تتطلب الإثبات، بل باعتبارها كلامًا إلهيًا يُعينهم على تهذيب نفوسهم وتركيتها.

ومع أن اسم «العدل» هو من بين «الأسماء الحسنى»، فإنه لا يرد في القرآن صفةً من صفات الله. ربما يرجع ذلك إلى أن تركيب كلمة «العدل»، يقصّر استعمال المفهوم على سلوك البشر فيما بينهم دون العلاقة بين الخالق والمخلوق. ويسري مفهوم «العدل» على البشر تحديدًا؛ لأن البشر وحدهم يمكن أن تنتفي عنهم صفة العدل. ولما كان من غير الممكن أن تنتفي عن الله صفة العدل، فإن مفهوم العدل وفق تركيبه لا يمكن استعماله لوصف أفعال الله بالطريقة التي يُستعمل بها لوصف أفعال البشر.

لكن الموضوع يتجاوز مجرد الخلاف حول كيفية إعادة تعريف المفردات التي تبدو متعارضة. لا يرفض أهل الحديث والآثار النظر العقلي، بل يرفضون القول إن القرآن لا بد من أن يكون موضوعًا للنظر الفلسفي حتى يمكن فهمه. ويُعبّر ابن تيمية عن رفضه لهذا الأمر قائلاً: «إن أهل العلوم والمقالات، وأهل الأعمال والصناعات، يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحدٍّ»<sup>(62)</sup>. ويعني ذلك أن تعلم ممارسة شكل معين من الحياة سابق على تقديم التعريفات أو إعادة التعريفات، وأن في وسع المرء أن يقوم بما يتطلبه شكل الحياة الذي يعيشه على أكمل وجه، من دون اللجوء إلى تعريفات مجردة. ويتألف النظر العقلي الذي يستخدمه أهل الحديث والآثار من استجابة عملية للوحي كما يستمع له المؤمنون وينصتون إليه. وما دام شكل حياتهم متأصلًا في خطاب المجال التداولي الذي يهتدي بهدى الله، فإنهم يدركون أن الإقدام على التعامل الجذري مع القرآن بالمعايير العامة المستخدمة في تأويل أي نص آخر يُفضي إلى الجدال في معناه، وتلاشي سلطته بصفته وحيًا<sup>(63)</sup>. خلاصة القول: وجد أهل الرأي في وجود الصفات البشرية المنسوبة إلى الله

(60) «من الصعب علينا أن نتخلص من هذه المقارنة: رجل يظهر لحضور حدث ما، والحدث يظهر. كما لو أنّ حدثًا يقف مستعدًا الآن أمام باب الواقع، ثم يؤخذ لظهور في الواقع، مثل الدخول إلى غرفة، ليس الواقع خاصية ما زالت ناقصة فيما يُتوقع والتي تظهر عندما يحدث التوقع. وليس الواقع مثل ضوء النهار بحيث تحتاج الأشياء إلى اكتساب اللون، عندما تكون هناك بالفعل، كما لو أنها كانت من دون لون، في الظلام».

Wittgenstein, *Zettel*, 59–§60.

(61) وردت أول مرة في سورة الأعراف، الآية 180.

(62) أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، *جُهد الفريضة في تجريد النصيحة*، تلخيص جلال الدين السيوطي (بيروت: مكتبة العصرية، 2009)، ص 29. لا ينهى ابن تيمية ولا فتغنشتاين عن ممارسة الفلسفة في حدها، بل عن سوء استعمالها.

(63) مع ذلك، تشير الدعوة إلى قراءة القرآن على أنه «ديني محض» إلى رؤية مسيحية في عصر ما بعد الإصلاح ما دامت تفترض أن للدين جوهرًا كونيًا («روحي») يمكن تجريده من تشابكاته العارضة («الزمنية»)؛ من السياسة، والقانون، والأخلاق، وما إلى ذلك.

علامة دالة على التعارضات بين العلامات اللغوية، وتعارضاً كلامياً يتطلب دفاعاً نظرياً عن كلمة الله. وأمّا أهل الحديث والآثار فلم يعتبروا الصفات تمثيلات، بل طريقة جوهرية للتعلم المباشر بصفات الذات الإلهية؛ ذلك أن شعور المؤمن بالأمانة والإخلاص والنزاهة والوفاء، يتجاوز تعزيز علاقات الصداقة والحب في المعاملات اليومية إلى فهم العلاقة مع الله والبناء عليها.

على العكس من أهل الرأي، لم يجد أهل الحديث والآثار حرجاً مما يبدو أنها معان متعارضة، بل سعوا إلى البناء على الإيمان باعتباره تعلقاً بالوحي الإلهي الذي يستمعون إليه عند قراءة القرآن<sup>(64)</sup>. إننا لا نقول في شهادة التوحيد: «أؤمن بالله»، بل نقول: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله»؛ فليست الشهادة مجرد تأكيد للإيمان (مع أنها أيضاً كذلك)، بل هي إشهارٌ للإيمان المطلق بالله، وإشهارٌ للالتزام باتباع شكل معين من الحياة.

إن الإيمان أمرٌ يُجمعُ عليه أهل الرأي وأهل الحديث والآثار (ومن المهم عدم اختزال الفريقين في مفهومين ثابتين دوماً يستبعد الواحد منهما الآخر)، لكن مفهوم الإيمان، فيما يبدو لي، له تكافؤ نفسي وشعوري مختلف لكل فريق<sup>(65)</sup>. يميل أهل الرأي إلى درء التعارض الظاهر في معاني الخطاب القرآني، ويلجؤون في ذلك إلى التأويل. وأمّا أهل الحديث والآثار فيتخذون الصفات المتعددة سبيلاً شعورياً للتعبير عن حياة المرء وتشكيلها في الاستسلام المطلق لله (وهذا معنى الإسلام). فبينما يجد أهل الرأي التعارض الظاهر مشكلةً فكريةً في الأساس، يجدها أهل الحديث والآثار سبيلاً إلى شكل حياة شرعه الله لعباده، وهو شكل يرجى له التحقق بالاستماع لكلام الله بالأذان وقراءته باللسان<sup>(66)</sup>. لكن مقارنة أهل الحديث والآثار للخطاب القرآني تؤكد أن الله لا يمكن تمثيله (لأنه يتجاوز قدرة البشر على استيعابه)، وأنه صاحب الصفات التي تربط خلقه به، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: 16).

ثمة تشكك معروف في صفات الذات الإلهية، ويدفع المتشككون في أنه إذا كان الله مطلق الخير

(64) كتب محمد عامر مزيان مقالة ممتازة عن عدم قابلية ترجمة القرآن باعتباره كلام الله، وستجد المقالة طريقها للنشر قريباً.

(65) في العربية المعاصرة، تشير كلمة «تأمين» إلى «التأمين ضد المخاطر» Insurance، و«التأمين الاجتماعي» Social Security، وما شابه ذلك، لكن مفهوم الإيمان ليس له أي علاقة بالوظيفة الحديثة للحساب والفعل وفق الاحتمالات. إنه يرد كثيراً في القرآن باستخدام الجذر (ء م ن) ومشتقاته (ومنها إيمان) بمعنى الأمان والثقة المطلقة بالله.

(66) في دراسة عن تلقي خطب الجمعة في القاهرة، يصف تشارلز هيرشكايند براءة الطريقة التي يستجيب بها المسلمون المؤمنون العاديون لتلاوة الآيات القرآنية باعتبارها كلام الله، وليس باعتبارها كلام القارئ الذي يتلوها. ينظر:

Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York: Columbia University Press, 2006).

ربما يتوازي ذلك مع تمييز واضح في المسرح العلماني بين الممثل والشخصية التي يسعى إلى تجسيدها (التي يضع كلامها مؤلف المسرحية). لكن على العكس من الإنصات إلى قراءة القرآن، يهتم المرء في المسرح بالكلمات باعتبارها كلمات شخصية على خشبة المسرح وليست باعتبارها كلمات المؤلف. ولا أقصد بذلك أنني أقول إنه لا يوجد تمثيل درامي لدى المسلمين (أشهر تمثيل درامي لحدث تاريخي ديني في المذهب الشيعي هو إعادة التمثيل السنوي لطقوس مقتل الحسين، حفيد النبي محمد، في معركة كربلاء في يوم عاشوراء)، بل ما أقصده هو أن التمييز بين مؤلف القرآن والشخص الذي يتلفظ به هو تمييز ضروري في التقليد الخطابي الإسلامي، لكن الأهم هو أن الفعل المتكرر للقراءة يُشكل الإيمان تشكيلاً جوهرياً.

ومطلق القدرة، فلمَ يسمح بوجود الشر في العالم؟ وهنا يُقال أحياناً: إن ما يراه الناس شرّاً يسمح به الله وسيلةً إلى غاية يعلمها، وليس هو [أي الشر] غايةً في حد ذاته، وغاية الله لا يعلمها البشر؛ ولذا، ليس لهم أن يُعرفوها بأنها «شر». لكنني لن أتناول هذا الموضوع بهذه الطريقة؛ لأنّ المسلمين المؤمنين قلماً يفعلون ذلك في حياتهم العادية، بل سأحكي عن لقاء مرّ عليه ما يقرب من ستين عاماً، وما زلت أتذكره كأنه أمام عيني الآن.

بعد فترتي الأولى من العمل الميداني بين قبيلة الكبايش البدوية في السودان، في منتصف الستينيات تقريباً، زُرت صديقاً من قبيلة الكبايش، يُحتَضِرُ من مرض السكري في مستشفى بمدينة الخرطوم بعد معاناة طويلة من المرض والألم. قلتُ له بنبرة تبشره بالخير، وتُداعبه إلى حد ما: «ما هذا يا عبد الله؟» ردّ عليّ قائلاً: «هذه إرادة الله»، ثم حدّثني عن القلق الذي يساوره بشأن ابنته الصغيرة ذات الثماني سنوات، لكن لم يكن في صوته أي أثر أو علامة تدل على أي شيء إلا الرضا. لم تكن «إرادة الله» بالنسبة إلى صديقي كلمة دالة على موضوع للمعرفة الممكنة أو التنظير، بل كانت تعبيراً وجلاً عن الإيمان (ما قد يسميه فتغنشتاين الإقرار بحقيقة الإيمان Avowal)، وهو أمر عادي في شكل حياته. ما أقصده هو أن أهل الحديث والآثار يرون أن التعارض الظاهر (مثل: الله رحيم، لكنني أموت من مرض مؤلم ومهلك)، لا يتحقق حله فلسفياً (أي ترجمة مجموعة من الكلمات إلى كلمات أخرى)، بل يتحقق بالاستعانة بكلمات تعبّر عن شكل معين من الحياة. إنها مُعاشيات وليست تمثيلات، بمعنى أن كلام الله العظيم يصدر عن عدم قابليته للوصف وقُربه من الإنسان معاً. إن الله مُنزّه عن «الشر» و«الظلم» (وهذه جملة تتوافق مع النحو كما يفهمه فتغنشتاين). فإذا لم نفهم دوماً أوصاف الله لذاته أو أفعاله، فإنما يعود ذلك، كما يرى أهل الحديث والآثار إلى أننا لن نراه رأي العين، ولا يمكننا أن نترجم كلامه على وجه الدقة والتحديد إلى كلام يضعه البشر: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 109)<sup>(67)</sup>. ولذا فإن ما يستطيع المؤمن فعله، هو عدم محاولة ترجمة كلام الله إلى كلمات أخرى (محاولة التأويل بما يخالف المعنى الأصلي أو روح النص)، بل استنهاض الجسد الذي نفخ الله فيه من روحه ليشارك في شكل حياة يهتدي بهدى الله.

خلاصة القول: لا يرى أهل الحديث والآثار القرآن مجرد عرض لتعارض ظاهر، بل الله وهو يتكلم إلى البشر في أزمنة بشرية مختلفة وبطرق خاصة مختلفة؛ طرق تمتنع ترجمتها على أكمل وجه إلى لغة بشرية، ولكن يمكن الاستجابة لها. فليس القرآن نصّاً مادياً (المصحف)، ولا مجرد تجويد، بل إنه الله وهو يتكلم، والمؤمنون وهم يستمعون له. وذكر صفات الله في القرآن - مثل التأكيد بأن الله ليس كمثله شيء -، هو دعوة إلهية غايتها غرس التقوى، وهي شكل حياة يقوم على فضيلة الرّهَب (لا يقتصر توجه الرهب نحو شخص معين، بل، كما وصفه باسكال ذات مرة، نحو الاتساع

(67) يفضل محمد أسد ترجمة كلمة «رب» إلى الإنكليزية بكلمة Sustainer بدلاً من كلمة Lord؛ لأن كلمة «رب» توحى بمعنى تربية الطفل.

اللانهائي للكون، وضآلة البشر فيه، ومن ثم نحو الخلق المستمر للكون، وإعادة خلقه، وعالمنا الذي يبدو شذرةً دقيقةً فيه<sup>(68)</sup>.

المُخاطَب في القرآن هو «الجسد المهتدي بالروح»؛ بمعنى أن الأسلوب التربوي للغة - التدريب المتكرر على الممارسة الفاضلة - يرتقي بالعلامات الدالة، ويُشكلها، ويحوّلها إلى جسد المتعبد المنصت، بل إلى قدرة المتعبد على الشعور والفعل، بوصفه مسلمًا مخلصًا لله في العالم، ومن ثمّ تعلّم فضيلة الرهب، والتوكل على الله. وفق المنظور القرآني للجسد الذي نفتح الله فيه من روحه، كلما زادت ممارسة فضيلة ما، صارت أيسر (وأقلّ قصديّة). والعكس صحيح؛ فكلما زاد استسلام المرء للذليّة، زادت صعوبة إتيانه الفضيلة، وقد أخبرنا القرآن في غير موضع أن الله يطبع على قلوب العَصاة فهم لا يسمعون. وهذا يعني أن عقاب الإصرار على الإثم هو أن يبقى الآثم على حاله، غير قادر على تمييز الفضيلة من الرذيلة. والافتراض الذي يكمن وراء هذه الرؤية هو أن البشر لا يمكنهم النجاة من أثر الإصرار على إتيان المعاصي. وقد أخبرنا القرآن بأن عاقبة الإصرار على إتيان المعاصي هي العجز عن تمييز الصواب من الخطأ، والخير من الشر، والإصلاح من الإفساد: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: 11، 12). أن يُتقن المرء نحو كلام معين، ويعيش في شكل حياة معين، يعني ذلك أن يكون شخصًا من نوع خاص، وتكون الفضيلة له متأصلة في ذاتها، وإتقانها هو ثوابها<sup>(69)</sup>.

يستشهد ابن تيمية بحديث معروف عن النبي محمد من وجوه متعددة: «الحياة»<sup>(70)</sup> شعبةٌ من الإيمان<sup>(71)</sup>، ويقول إن الإيمان ليس مجرد سلوك ظاهر، ولا مجرد سريرة باطنة، بل إنّ الاثنين

(68) يقول باسكال: «عندما أفكر في عمري القصير في أودية الزمن [...] والحيز الصغير الذي أشغله، بل الذي يتلعه الامتداد الشاسع للأكون التي لا أعرف عنها شيئًا، والتي لا تعرف عني شيئًا، أشعر بالرهب، وأشعر بالدهشة لأنني أجد نفسي هنا وليس هناك، فليس هنالك من سبب يبرر وجودي هنا وليس هناك، لِمَ الآن وليس بعد ذلك؟».

Blaise Pascal, *Pensées*, Honor Levi (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 26.

كان باسكال شخصية مهمة في الظهور الباكر لنظرية الاحتمال، وهو مشهور بدفاعه عن الإيمان بوجود الله، أي بالأسلوب العلماني للاستدلال العقلي غير القائم على الرهب ولا الإيمان، بل على نظرية الاحتمال. إن دفاعه النظري القاطع عن الإيمان بالله يكشف أنّ وجود الله أو عدمه ليس مسألة متوقفة على المصادفة، بل إنها مسألة إيمان وفعل معقول يمكن أن يسري عليه الاستدلال الاحتمالي الجديد. يُنظر:

Hacking, *The Emergence of Probability*, p. 12.

(69) توجد هذه الرؤية أيضًا في التصورات القديمة عن الروح. تقول إريس مُردُك Iris Murdoch: «تخبرنا محاوراة أفلاطون ثيأتيتوس Theaetatus بأن عقوبة الشر هي ببساطة أن يبقى المرء على حاله». ينظر:

Iris Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists* (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 39.

(70) كلمة «حياة» تتضمن معنى الخجل، كما في التوبيخ الشائع «يا قليل الحياة!». لكنها تقترب في الكلام العادي من كلمة «الحياة». ويرى ابن القيم، وهو الفقيه الشهير وتلميذ ابن تيمية، أن لفظ الحياة «مشتق» من الحياة؛ لأن «من لا حياة فيه، ميت في الدنيا شقي في الآخرة»، ينظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، الداء والدواء، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 1429هـ)، ص 168-170. كان ابن القيم بالطبع يرسم علاقات مفاهيمية (في إطار ما قد يسميه فتغنشتاين مفاهيم أسرية)، وليس الجذور الاشتقاقية لكلمة «الحياة». وأنا ممتن لإسلام دية الذي لفت انتباهي إلى هذا الاستشهاد.

(71) ابن تيمية، الإيمان، ص 13.

متلازمان في الإيمان. فليس الإيمان حصيلة تقييد سلبي، بل هو تشكيل للحياة البشرية الفاضلة وتركبتها. يقول فتغنشتاين: «ربما في وسع المرء أن يقنع أحداً أن الله موجود بفضل طريقة معينة في التربية، وبفضل تشكيل حياته بطريقة معينة. في وسع الحياة أن تربي الإنسان على الإيمان بالله. والخبرات أيضاً هي ما تحقق ذلك، لكنني لا أقصد الرؤية البصرية ولا غيرها من الخبرات الحسية التي تُظهر لنا وجود هذا الكائن، بل - على سبيل المثال - المعاناة بشتى ألوانها. إن تجارب المعاناة نفسها لا تُظهر لنا الله بالطريقة التي تُظهر بها الانطباعات الحسية موضوعاً معيناً، ولا يصدر عنها تخمينات حوله. الخبرات والسرائر، في وسع الحياة أن تفرض هذا المفهوم علينا»<sup>(72)</sup>. لازم هذا أن فقدان الإيمان بالله قد لا يكون بالضرورة نتيجة دليل عقلي، بل نتيجة تحولات هائلة في شكل حياة جعلت لغة قديمة تصبح عديمة المعنى.

هاجم ابن تيمية القائلين بأن المعنى الجوهرى للإيمان هو التصديق وليس العمل، وبأن جميع الأقوال الواردة عن ضرورة العمل لا بد من أخذها على المجاز<sup>(73)</sup>. لكن إذا كانت حقيقة الإيمان لا تقوم إلا على ما قر في القلب، وليس بما صدقه العمل، فإن المرء، كما يرى ابن تيمية، لن يستطيع أن يعرف أعداءه من أفعالهم وحدها<sup>(74)</sup>. ولا يقصد ابن تيمية بذلك أن التصديق باعتباره حالة داخلية يعد كافياً في مسألة الإيمان، بل يقصد أنه ليس من الضروري دوماً أن نقب في قلوب الناس حتى نعرف كيف يكون سلوكنا تجاههم. ففي الحرب، على سبيل المثال، يعتبر السلوك العدائي الصادر عن العدو كافياً وغالباً ما يمكن فصل التصديق الداخلي والسلوك الخارجي، ولكن من أجل الإيمان لا يكون أحدهما كافياً بذاته (أن يتصور المرء أنه يتبع قاعدة، كما يقول فتغنشتاين، لا يرقى إلى اتباع القاعدة). وبناء على ذلك، يرفض ابن تيمية، بوضوح، مذهب الجبرية والقدرية الذي تمثله الفرق الدينية في العصر الوسيط، ولا سيما القرامطة والجهمية<sup>(75)</sup>، ويُصر، خلافاً لرؤيتهم، على أن الطريقة التي يعيش بها المرء في هذا العالم جوهرية للإيمان، ومن ثم للطريقة التي سيُحاسب بها المرء بعد الموت. وهذا يعني أن تعلم التقليد الخطابي الإسلامي وممارسته، بما في ذلك طريقة التفكير والشعور والكلام والسلوك، مسألة ضرورية لاكتساب الإيمان وتقويته.

هكذا يُحذر «أهل الحديث والآثار» من النظر المجرد في ما يبدو تعارضاً قرآنيًا ظاهراً والحل النظري لها، ومن اختزال التأويل إلى ترجمة كلمات إلى أخرى، ومن اعتباره الطريقة الأساسية لاستقبال معنى الأصل (هذا الفهم يعدّه ابن تيمية «ابتداءً»)، حيث يفترض التقليد الخطابي إتقان النحو الذي يُشكل الحياة العادية، ولا يفترض بالضرورة استحداث معانٍ جديدة. وقد يتضمن المجال التداولي استحداث معانٍ جديدة، لكن لا يختار أهل الحديث والآثار في المعاني الواردة في القرآن، بل يسعون إلى الاستجابة لدعوة القرآن إلى اتباع شكل خاص من الحياة.

(72) Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value* (Chicago: University of Chicago, 1984), pp. 85-86.

(73) ابن تيمية، الإيمان، ص 73.

(74) المرجع نفسه، ص 169-170.

(75) المرجع نفسه، ص 109، 120.

الشريعة تقليد خطابي يهتم أيما اهتمام بالممارسة الصحيحة في العلاقات الاجتماعية، وليس بالنظر الفلسفي أو علم الكلام. إن التوجه الأساسي للشريعة نحو اللغة القرآنية متجذر في جماعة تتشارك ممارسات ترتبط باللغة، وتتوارثها الأجيال. فليست الشريعة، مثلما تفهمها التفسيرات العلمانية، خطأً للأخلاق والقانون عبر لاهوت بدائي، بل هي تقليد خطابي لا يشير بصورة حرفية إلى ما نسميه «الأخلاق»، ولا إلى ما نسميه «القانون»، بل تبدأ المصادر الأساسية للشريعة بالقرآن، ثم السنة، ثم الإجماع، وعندما لا نجد إجابة شافية نلجأ إلى القياس. كما تتضمن الشريعة العرف أو العادة، بمعنى الأعراف المقبولة بوصفها موضوعات لحوار متواصل حول الماضي في سياق حاضر متحول. على العكس من القرآن، تُعد الشريعة (بمعنى الفقه) نتاج اجتهاد بشري، ومن ثم فهي عُرضة للخطأ وفي حاجة إلى التجديد. ليست الشريعة دنيوية كلياً لأنها «شرع»، ولا أرغب في استعمال كلمة «علماني» لوصف التصنيف الشرعي المعروف بالمباح أو الجائز، لأنه يتعلق بالسلوك الذي يقع خارج نطاق المحرم، والمكروه، والواجب، والمندوب (أي السلوك القائم على أحكام تكليفية واضحة، حتى إن البعض يعده «دينياً»<sup>(76)</sup>. خلاصة القول: الشريعة تقليد خطابي يسعى إلى هداية جماعة دنيوية بالامثال إلى كلام الله، ولا بد من أن تبقى الشريعة في «حالة جيدة»، عبارة نقتبسها من ماكتاير.

إذًا، لم يعتبر «أهل الحديث والآثار» القرآن نصاً يحوي تعارضاً يجب درؤه، بل وجدوا فيه دعوة إلى أن يستجيبوا لمن ليس كمثله شيء، وأن يدعوه رهباً ورغباً، ومن أجل إعادة توجيه شكل حياتهم أو تعميقه على أقل تقدير<sup>(77)</sup>. ولما كان الموت ينتظر كل واحد منا في نهاية الحياة، فإنه يساعد الأحياء على تعريف ماهية تلك الحياة الماضية، والتيقن أنه لا يمكن معرفة ما سيحدث «فيما وراء ذلك».

يستشهد ابن تيمية بحديث نبوي مشهور مفاده أن «الدين» يتألف من ثلاث مراتب: أعلاها الإحسان (غرس الفضائل العملية)، وأوسطها الإيمان (الثقة بالله)، وأدناها الإسلام (الاستسلام التام لله)<sup>(78)</sup>. ويتضمن الإيمان الذي يستشعره المؤمن استعداداً للعناية باللغة القرآنية ونطقها وتكرارها واستبطانها وتعهدها تقريباً إلى الله. إن شعور المؤمن بالرهب والرغب يربط الذات بالموضوع من دون اتحاد الاثنين، ولذا يرفض ابن تيمية بشدة المذهب الصوفي الباطني القائل بوحدة الوجود؛ لأن افتراض اتحاد الذات والموضوع ينفي الطابع المستقل للقوة/ القدرة التي تستوعب الحياة البشرية من «الخارج»، بل إنه يُسقط المثال المتعالي الذي يمكن أن يتطلع إليه المؤمنون. أما افتراض النقاد العلمانيين أن العابد

(76) ناقشت هذه التصنيفات الفقهية نقاشاً مستفيضاً في ورقة بحثية عن فقيه إصلاحى مصري في بداية القرن العشرين، ورأيت فيها أن إصلاح الشريعة الذي يعتمد على إخضاعها للسلطة العليا التي تمثلها الدولة الحديثة يرقى إلى العلمنة. ينظر:

Talal Asad, "Law, Ethics and Religion in the Story of Egyptian Modernization," in: Heike Bock, Jörg Feuchter & Michi Knecht (eds.), *Religion and Its Other: Secular and Sacred Concepts and Practices* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2008).

(77) يميز بعض المستشرقين بين مقاربتين للنص القرآني. تحاول الأولى فهم ما تعنيه لغة القرآن (التفسير)، وأما الثانية فتتعامل معه على أنه خبرة جمالية (البلاغة)، أي على أنه خبرة تأويلية. ومع أنني لن أخوض في إمكانية الاستمتاع بالقرآن على أنه خبرة جمالية علمانية، فإن ما تغفله هذه القراءة الاستشراقية هو تشكيل النص لحياة المسلم، وذوبانه في وجدانه، ودخوله في قلبه، وانعكاسه في كل حركاته وسكناته.

(78) ابن تيمية، الإيمان، ص 7.

والمعبود هويتان منفصلتان ومكتفيتان بذاتيهما تمامًا، فيفضي إلى زعم مفاده أنه ما دام «الرغب في الله» من جانب المؤمن ليس سوى رغب في شخص غير موجود، فإن شعور الرهب والرغب ليس إلا تعبيرًا عن انفعال نفسي تجاه اللاشيء.

يمكننا توضيح هذه الفكرة باستخدام تشبيه من تقليد خطابي آخر. على الرغم من عدم وجود صورة لله في القرآن (ومن ثم عدم وجود فن مختص بدراسة الأيقونات المقدسة في الإسلام)، فإن لغة القرآن أيقونية Iconic؛ أي ليس لها محل ثابت، ولا منظور وحيد تنقيد به؛ إذ ليس في وسع المرء أن يرى الله، لكن يستطيع أن يستشعره. لا تمثل Represent اللغة شيئًا تشبهه (كما في معنى «الأيقونة» عند تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Pierce (1839-1914))، بل تعرض Present إمكانات عملية<sup>(79)</sup>. يرى المؤمن أن الله يتجلى مباشرة في كلامه، فليس الله ذاتًا مستقلة عن كلامه، بل إن القصد (المعنى) الإلهي للكلام متضمن في استجابة المؤمنين له. عندما تضع العبادات التي دعا إليها كلام الله أساسًا لحياة إيمانية، فإنها لا تتطلب تأويلًا، بل تتطلب وقتًا. فليس هنالك ما يدعو الفلاسفة والمتكلمين، كما يرى ابن تيمية، إلى أن يؤوّلوا ما يعنيه حقًا الله بكلامه (بتأويل كلماته إلى علامات لغوية أخرى)، أو بأن يخبرونا بصورة الله الحقيقية؛ وذلك لأن كلام الله هو الفيصل في إخبارنا بتلك الأمور.

الاستجابة لكلام الله تعني «ذوبان» المعاني التي توحى بها العلامات اللغوية في الجسد الذي نفتح الله فيه من روحه، ليس في الجسد في حده، بل في قدرة الجسد على أن يتعلم أن يحيا في طاعة الله. والقول إن البحث عن المعاني يصبح غير ضروري، لا يعني أن طاعة الجسد المؤمن عديمة المعنى (عديمة الجدوى)، بل يعني أن العملية التي نسميها تعلم ممارسة القاعدة وتطبيق القاعدة هي شيء واحد.

## خاتمة

مع أن فتغنشتاين وُلد على الكاثوليكية وجرى تعميده عليها، فإنه لم يكن «متدينًا»، لكنه مع ذلك يتمتع بفهم عميق للإيمان يفوق فهم كثير من الاعتذاريين والنقاد. يقول فتغنشتاين: «لا تقوم المسيحية على حقيقة تاريخية، بل تقدم لنا سردية (تاريخية) ونقول لنا: الآن آمنوا! لكن لا تؤمنوا بهذه السردية إيمانًا يليق بسردية تاريخية، بل آمنوا، في السراء والضراء، بما يمكنكم أن تفعلوا باتباع حياة معينة. هاكم سردية، لا تساووها بسرديات تاريخية أخرى! أفسحوا مكانًا مختلفًا تمامًا في حياتكم لها. ليس هنالك من تناقض في ذلك! [...] يبدو ذلك الأمر غريبًا: السرديات التاريخية في الإنجيل قد تكون من الوجهة التاريخية زائفة بشكل واضح، ومع ذلك فإن الإيمان لن يخسر شيئًا بذلك، لكن ليس لأنه يتعلق

(79) يقول عالم اللاهوت رومان ويليامز: «إن الأيقونة التقليدية للعالم المسيحي الشرقي ليس الهدف منها البتة أن تكون إعادة إنتاج الحقائق التي تراها حولك، بل وليس الهدف منها إظهار ما يمكن أن تبدو عليه هذه الحقائق أبدًا [...] تستهدف الأيقونة تقديم نافذة على إطار مرجعي غريب وهيكلي سيعطي معنى محددًا للعالم الذي نسكنه. إنها تُوصف أحيانًا بأنها قناة 'لطاقات' ذلك الإطار المرجعي التي ستُنقل إلى المشاهد [أو المستمع]». ينظر:

بما نسميه 'الحقائق الكونية للعقل'، بل لأن الدليل التاريخي (لعبة الإثبات التاريخي) غير ضرورية للإيمان. هذه الرسالة (الأنجيل) يتشبه بها العباد عن إيمان (أي عن حب). ذلك هو اليقين الذي يميز هذا التصديق، وليس شيئاً آخر. لا تشبه علاقة المؤمن بهذه السرديات العلاقة بحقيقة تاريخية (الاحتمالية)، ولا تُشبه العلاقة بنظرية 'المعقولات'. ثمة يقين بوجود هذه السرديات (بل إننا نُبدي ميولاً مختلفة تماماً حتى تجاه أنواع مختلفة مما نسميه السرديات الخيالية!)<sup>(80)</sup>. الأمر المهم الذي يؤكد فتغنشتاين هنا ليس أن التناقضات والغرائب في القصص الديني الوارد في الكتاب المقدس ينبغي تجاهلها، ولا أنه ينبغي حلّها باللجوء إلى علم التأويل، بل أن هذه التناقضات والغرائب تتطلب استجابة معينة واستعداداً معيناً من المؤمن، بما في ذلك المشاعر التي تغرس الكلام المسموع أو المقروء في الوجدان وتُشكّله. وربما يقول قائل إن الإخوة كارامازوف قد تكون رواية شائقة، لكنها غير صحيحة؛ لأن المسيح لم يعد إلى الدنيا ليناقد المفتحس وليتأكد من مدى إيمانه، ومن ثم فإن ما تحكيه الرواية لم يحدث في الحقيقة. ولا يدل هذا الفهم إلا على إساءة فهم الرواية أساساً. فهذا الفهم يجعل التاريخ السجل الوحيد للوقائع، ويجعل التأريخ الحكم النهائي في الحقيقة كلها. وهو ينقصه الشعور العميق التي تُحدثه قراءة الرواية في الحقيقة، كما ينقصه الإدراك أن هذا الشعور جزء متمم لحقيقة الرواية. إنه يفترض (كما افترضت رسالة فتغنشتاين في أغلبها) أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها إلا بتعطيل طاقات اللغة<sup>(81)</sup>.

إن اللغة الإلهية التي يعدّها المؤمنون جزءاً من الحياة اليومية هي لغة للعيش، وليست لمجرد التأويل. ولنضرب مثلاً هنا بالشعائر؛ إذ لا تشير الممارسة الدينية، مثل أغلب السلوك في الحياة اليومية، إلى معنى تعبيرى يستدعي التأويل، إلا في نظر الفلاسفة والأنثروبولوجيين والمحللين النفسيين؛ أي في نظر كل من لا يألفون شكلاً معيناً من الحياة، ومن ثم يرونه علامةً بين العلامات (نحواً يتخذه الرائي دليلاً على ما هو مهم جداً)<sup>(82)</sup>. بيد أن الفعل المكتمل للشعيرة الدينية، مثل كل سلوك عادي غيرها، هو في جوهره طريقة للكينونة في العالم. وهكذا يشير فتغنشتاين سؤالين تقريريين: «هل يُعطي أي شيء لا نتبين أنه واضح انطباعاً بعدم الوضوح؟ وهل يؤدي دائماً ما هو عادي، إلى انطباع بالاعتقاد الطبيعي؟»<sup>(83)</sup>. ما يعنيه ضمناً هو أن الممارسة الدينية ليست مختلفة أساساً عن السلوك في الحياة العادية، متى كانت جزءاً من الحياة العادية.

(80) Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 32.

(كل التشديدات واردة في الأصل). الحذف من المؤلف (المترجم).

الكلمة الألمانية «Der Glaube»، تُرجمت هنا إلى الإنكليزية بكلمة Belief، وللکلمة الألمانية تقريباً الحقل الدلالي نفسه من المعاني مثل الكلمة الإنكليزية: Faith الإيمان، Confidence الثقة، Trust الوثوق، Belief التصديق، Dependence التوكّل، كما أن لها، وفق قاموس أكسفورد للغة الإنكليزية، جذوراً اشتقاقية مشتركة تربطها أيضاً بكلمة Love (الحب).

(81) يقول كولينغود: «إن عادة تعطيل طاقات المعاني بتجاهل شحناتها الشعورية ليست سائدة على حد سواء بين كل أنواع الناس وأحوالهم. يبدو أنها سمة مميزة للبالغين و«المتعلمين» فيما يُسمى الحضارة الأوروبية الحديثة». ينظر:

Collingwood, p. 162.

(82) يُنظر: Trotter.

(83) فتغنشتاين، بحوث فلسفية، فقرة 600 (التشديد وارد في الأصل).

لا شيء في حده يترك فينا انطباعاً بأنه مهم إلا إذا اعتقدنا أنه كذلك. وما دام سلوك يتصف بأنه «مبتذل وتافه»<sup>(84)</sup>، فإنه يتعارض مع سلوك ليس كذلك، لكن ليس هنالك من طريقة قبليّة *a priori* للتمييز بين السلوك العلماني والسلوك الذي نسميه دينياً. ففي دراسة ممتازة عن النشأة الحديثة لفكرة «الصلاة الحرة» *Free Prayer* في الحركة البروتستانتية، تصف لوري برانتش *Lori Branch* كيف أن فكرة «التلقائية» *Spontaneity*، الصادرة عن الرغبة في تنقية الدين من «الخرافة» *Superstition*، صارت معياراً أساسياً للعبادة الحقيقية. بمعنى أن إخلاص النية، ومراقبة النفس، جعلوا العبادة «أصيلة»، بل حولاً أشكالاً معينة من الفكر والسلوك الدنيوي إلى «دين». إن التعبد الديني، الذي كان في يوم من الأيام جماعياً ورسماً وتعبيراً، جرى تحويله إلى حدث سيكولوجي فردي<sup>(85)</sup>. لم يمثل هذا التحول توضيحاً لما تعنيه العبادة حقاً، بل كان - على نهج فتغنشتاين - تأسيساً لنحو آخر وممارسة أخرى، ساعداً على تحول معنى «العلماني» و«الديني».

على نهج فتغنشتاين، لا يمكن اختزال «الدين» إلى جوهر كوني من المعتقدات والممارسات؛ لأن نحو هذا المفهوم في أشكال مختلفة من الحياة يعمل بطريقة مختلفة، ويصوغ طرقاً مختلفة من العيش في العالم ويُرشدنا. إن تطلُّعنا إلى تعريف مجرد استهجنه فتغنشتاين يتضح في الطريقة التي يُصر بها الناس على استعمال مفردة «الدين» بوصفها مصطلحاً كونياً مجرداً، وهي نزعة تعززها سياسات الحكومات الحديثة العلمانية والتأسيس الحديث نسبياً لأقسام الدراسات الدينية في الجامعات. بمعنى آخر، لا تتعلق القضية بالقدرة على الوصول، أو عدم الوصول أبداً، إلى تعريف أفضل للديني (أو العلماني)، بل السؤال المهم هو كيف يتشكل التعريف؟ ومن يشكِّله؟ ولأي غرض؟ وما الآثار المترتبة على ذلك المفهوم في أشكال حياة معينة؟

في اللغات التي تفيد من اللاتينية، تكتسب مفردة «الدين» ومشتقاتها معانيها بفضل استعمالاتها في سياقات مختلفة. ولأن هذه المفردة تتبدل معانيها، وترتبط بكلمات أخرى، وتكتسب معاني جديدة، فإن استعمالها قد يفضي إلى سوء الفهم والتصور الفارغ حول ظاهرة كونية وفق الافتراض السائد. عندما نترجم مفردة إلى لغة أخرى، فإننا ندخل في شبكة مختلفة من كلمات متداخلة تعبر عن أغراض وقناعات ومشاعر<sup>(86)</sup>. ومع ذلك، وظفت اللغات غير الأوروبية كلمتي «الدين» و«العلماني» بطرق تعكس القوة التاريخية لأوروبا. لقد كان مصطلح «العلماني» متوافقاً تماماً مع الدين في المسيحية الأوروبية الوسيطة، كما في التفرقة بين رجال الدين النظاميين (الرهبان، المحكومون بالقواعد)، ورجال الدين العلمانيين (غير المترهبين أو الدنيويون).

ظهر الفعل «يُعلمن» *Secularize* أول مرة في اللغة الإنكليزية في عام 1611، أي بعد البدايات الأولى

(84) فتغنشتاين، «ملاحظات حول الغصن الذهبي لفرانز»، ص 132.

(85) Lori Branch, *Rituals of Spontaneity: Sentiment and Secularism from Free Prayer to Wordsworth* (Waco, TX: Baylor University Press, 2006).

(86) يرى دانيال بويارين أن اعتبار اليهودية «ديناً» *Religion* هو من اختراع الكنيسة المسيحية، ينظر:

Daniel Boyarin, *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2019).

للحركة البروتستانتية، وكان يشير، بوجه عام، إلى هجمات الأمراء العلمانيين على ممتلكات وسلطة الكنيسة الكاثوليكية، أي من قبل «الذراع العلمانية» التي تمثل السلطة المدنية التي حكمت في العصور الوسطى بالاتفاق مع «السلطة الروحية» للكنيسة. ومنذ ذلك الحين، يحمل استخدام «العلماني» و«العلمنة» معنى إقصاء «الدين» (وليس بالضرورة معاداته)<sup>(87)</sup>. وثمة من يرى أن المسيحية، مثل عدد من الأديان الأخرى، كانت دومًا مهتمة، إلى حد بعيد، بالأمر «الديني»<sup>(88)</sup>. لكن المعنى الحديث للعلمنة، لا يشير ببساطة إلى «إضفاء الطابع الديني على أمور الحياة»، بل إلى التفكيك التدريجي لعالم معين وتحويله إلى عالم آخر في عملية غالبًا ما يُشار إليها بعبارة «فك السحر عن العالم»، إنه عالمٌ وشكلٌ حياة احتفى بالعلم بوصفه الطريقة الصحيحة لفهم الواقع، وأنكر وجود عالم «آخر» غير مرئي، ومن ثم أنكر الآخرة والحياة بعد الموت<sup>(89)</sup>. ظهرت، بالتأكيد، استجابات مهمة للأزمات الدينية السياسية في القرنين السادس عشر والسابع عشر التي غذت بوادر الحركة البروتستانتية. لكن مفاهيم «العلماني» ومشتقاته الحديثة لم تكن بأسرها نتيجة الحلول السياسية التي وُضعت لتلبية الحاجات السياسية الحرجة، بل شهدت تلك الحقبة تبلور الاقتصاد الرأسمالي ونموه، وظهور إمبراطوريات الاستعمار الاستيطاني تحت غطاء تَمَدُّنِ العالم، وكان لهذه العوامل بالغ الأثر في بواكر المجتمع الأوروبي العلماني.

ثمة مسألة لم يتطرق إليها فتغنشتاين، مع أن فلسفته تسمح بإمكانية التطرق إليها، ألا وهي الطرق التي قد تساعدنا بها ألعاب اللغة في تقويض شكل من الحياة. وغالبًا ما يُقضى مثل ذلك التقويض إلى التحول إلى شكل جديد، وأحيانًا ما يكون تحولًا مدروسًا، لكنه قلما يكون في أي حالة نتيجة للنقد. وإحدى الطرق التي يقع بها ذلك التحول في العالم الحديث تتحقق بصورة غير مباشرة؛ فمثلما يفرض العيش في لغة ما عالمًا معينًا على المستخدم، عادةً ما يعزز تطور الأساليب الحديثة توجهًا مميزًا لدى الحدائين، وفيه لا بد لكل ما هو موجود من أن يكون قابلاً للقياس الكمي والتمثيل المادي بأقصى قدر ممكن من الدقة، ومن ثم قابليته للتطويع والتحوير. رويدًا رويدًا، صار ذلك الشرط المسبق العلماني لتحديد الوجود معيارًا أساسيًا للحقيقة والعقل.

(87) كتب شرمان جاكسون مقالة متبصرة يقترح فيها استعمال كلمة «علماني» في التقليد الخطابي الإسلامي، بمعنى الأمور العملية التي لا تتطرق إليها الشريعة بطريقة مباشرة، لكنني ما زلت غير مقتنع بجدوى استعمال هذا المصطلح؛ لأسباب ليس في وسعي عرضها هنا، فهو يرتبط بمنطق الدولة الحديثة والقوى غير المسبوقة في المجتمع الحديث. ينظر:

Sherman Jackson, "The Islamic Secular," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 34, no. 2 (2017).

(88) José Casanova, "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad," in: David Scott & Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (Stanford: Stanford University, 2006), pp. 19–20.

(89) في كتاب عن حركة تجميد الموتى التي يسميها أبو فارمان حركة الباحثين عن الخلود، يأخذ أبو فارمان الأثرولوجيا في اتجاه جديد ومثير. يرى الملحدون الموت نهاية الذات البشرية، لكن المؤمنين يرون الموت نهاية الحياة الدنيا وحدها؛ لأنه يوجد دومًا حياة أخروية في عالم آخر. أما الباحثون عن الخلود فيريدون إلغاء الموت كحقيقة من حقائق الحياة نفسها بواسطة العلوم التقنية. ينظر:

Abou Farman, *On Not Dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2020).

لقد استخدمت مصطلح «الجسد المهتدي بالروح» مرات عدة، وأشارت إلى طابعه غير العصري، لكنه يستحق بعض الإسهاب. يتشكك عالم وراثة مرموق في فكرة الروح بوصفها تعبيراً عن التفرد البشري قائلاً: «ما دام المرء لا يستطيع أن يبرهن ما إذا كانت الروح موجودة أو غير موجودة حقاً، فإنه إذا كان هناك وجود للروح، فإن المرء لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت كياناً منفصلاً عن الجسد المادي أم أنها واحدة مع الجسد. وإذا كانت الروح منفصلة عن الجسد، لا يستطيع المرء أن يعرف إن كانت [الهندسة الجينية] للجسم يمكن أن تضر الروح أو إذا كانت الروح لا تتأثر بأي شيء يحدث للجسد»<sup>(90)</sup>. إن الكلام في موضوع الروح بهذه الطريقة يسمح لنا أن نركي الهندسة الوراثية للبشر من دون أن ينال ذلك من إنسانيتهم: «لا يمكننا أن نُعدّل طبيعتنا البشرية [بما في ذلك ما يسميه البعض «الروح»]، بواسطة الهندسة الوراثية إلا بطرق يمكن قياسها، ومن ثم إمكانية التحكم فيها. أعتقد أنه لو كانت هناك سمات بشرية على نحو فريد فيما وراء كياننا الجسدي المادي، فليس في وسعنا أن نُعدلها. وأياً كان الذي يمكننا أن نفعله في صورة التعديلات، فإنه سيكون قابلاً للقياس، على الأقل في النظرية»<sup>(91)</sup>. ونستشف من هذه الطريقة المألوفة في التفكير أن ما لا يمكن تمثيله بلغة الحساب، وتعميمه في نسب الاحتمال، لا سبيل إلى معرفته، ولا يمكن إثبات أنه موجود، ومن ثم فإنه غير موجود.

الرغبة في التعميم التي استشكلها فتغنشتاين، تبقى رغبة قوية في الحياة الحديثة. فغالباً ما يُستخدم مفهوم «العمل» Labor مقولةً مجردةً متجانسةً، مع أن عمل الفلاح في العصر الوسيط، أو عمل الخادم في المنزل، أو ألم الولادة أثناء عملية الوضع، يختلف الواحد منها عن الآخر أيّما اختلاف، بل يختلف كل منها عن العمل المجرد الذي يُنتج السلع، وذلك العمل هو نفسه السلعة الأولية بسبب قدرته الإنتاجية. ويجري التعبير عن قيمة السلعة عبر الوساطة التي تساعد السلعة على أن تُستبدل بما يعادلها، أي المال<sup>(92)</sup>.

إن المجتمعات الأوروبية الباكورة (وغيرها من أشكال الحياة غير الرأسمالية) لم تلتزم بالمساواة الرسمية بالطريقة التي نلتزم بها اليوم. كان اختلاف خصائص العمل غير قابل للاختزال، وكان مدمجاً في الأشكال المتنوعة من الخدمة الشخصية (للسيد، وللأمير، ولله)، وليس في أنموذج سوق الصرف، الذي صار اليوم دال المساواة ومدلولها بين البائع والمشتري، ومن ثم بين المواطنين وحقوقهم. بيد أن فكرة الخدمة لم تكن مجرد علاقة مجردة لعدم التناظر، بل كانت تستمد تماسكها من لغة ما، ومن

(90) W. French Anderson, "Genetic Engineering and Our Humanness," *Human Gene Therapy*, vol. 5, no. 6 (June 1994), p. 758.

(91) *Ibid.*, p. 759.

ثمة نقاش عميق لهذه القضية. يُنظر:

Michael Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

(92) Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscript of 1844* (London: Lawrence and Wishart, 1959), p. 139.

يقول ماركس في تعليق شهير على اقتباس شهير من شكسبير: «إذا كان المال هو الرابطة التي تربطني بالحياة الإنسانية، وتربط المجتمع بي، وتربطني أنا والطبيعة والإنسان، أفليس المال هو رابطة الروابط بأسرها؟ أليس بوسع أن يذوب وتربط كل الروابط؟ أليس هو إذاً الوساطة الكونية للانفصال؟» (التشديدات واردة في الأصل). وهكذا يخلص ماركس إلى أن المال هو الوساطة الكونية للاتصال والانفصال الاجتماعي في المجتمع البرجوازي.

مجموعة متنوعة من المشاعر والقدرات والصور. ولا يعني ذلك أن العلاقات الحقيقية كانت شاعرية، بل يعني أن «القسوة»، و«الظلم»، و«الضعيفة»، و«الخيانة»، لم يكن الناس يشعرون بها ويعبرون عنها بالطريقة التي نشعر بها ونعبر عنها اليوم. إننا نتخلى عن كلمات ومفاهيم من أجل كلمات ومفاهيم أخرى تعدنا بمزيد من الحقيقة والحرية، بل ضاعت الكلمات والمفاهيم، وزادت صعوبة الاحتفاء بفضائل متجسدة معينة في هذا الزمان.

ما دامت العلاقات قد صارت الآن مجردة ومتجانسة ومعممة، فإنها تسهّل إمكانية قياس ما لا يمكن قياسه دون ذلك. إن التحكم الحسابي المعقد (القائم على التنقيب في بيانات ضخمة وقدرة الآلات على تعلم القواعد الرياضية) قد حل محل الحساب البسيط، وصار الآن في مركز الدولة الحديثة والقوة التجارية<sup>(93)</sup>. ولم يؤد ذلك إلى التنوير، بل إلى العجز المتزايد للغتنا المتوارثة عن التعامل مع العالم الذي نعيش فيه.

مع ذلك، يتمثل الفشل الأكبر للحدثة، كما استشره فتغنشتاين<sup>(94)</sup>، في الرغبة المستمرة في الانتقال بالعالم نحو مستقبل تحت السيطرة بصورة متزايدة. ويصدر هذا الفشل عن الاعتقاد أن كل مشكلة تواجهها لا بد من أن يكون لها حل. وقلّما نبالي بالتعاطف، شعوراً وفعلاً، مع ألم البشر ومعاناتهم؛ لأن معاناتهم، وهنا تكمن المفارقة، هي النتيجة الحتمية لعالمنا الذي يقوده التقدم. وربما يفسر ذلك أننا ما عدنا نرى فضيلة في الرهب، ذلك الوعي العميق بالقصور البشري والاعتماد على قوة أعظم من القوة التي يملكها البشر. وربما يفسر ذلك أيضاً أن رفضنا للحدود البشرية يمكن وصفه بأنه «علماني» (بسبب ثقته بقدرته على حساب كل ما هو كائن، وما يمكن أن يكون، والتحكم فيه)، وبأنه «ديني» (بسبب إيمانه بقدرته، في نهاية الأمر، على التغلب على كل العوائق). لا شك في أن الفلاسفة قد أثبتوا بوضوح أن الإجابات «النهائية» ليست نهائية في الحقيقة، وربما يفسر ذلك جاذبية التفلسف وإغواءه الشديد<sup>(95)</sup>. وليس في وسع العقل العلماني ولا الإيمان الديني أن يجعلنا عالمنا آمناً إلى الأبد. ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن: 26)<sup>(96)</sup>.

(93) Matteo Pasquinelli, "Arcana Mathematica Imperii: The Evolution of Western Computational Norms," in: Maria Hlavajova & Simon Sheikh (eds.), *Former West* (Cambridge: MIT Press, 2017).

(94) على سبيل المثال، في تقديم لكتاب صدر بعد وفاته، يقول فتغنشتاين: «هذا الكتاب كتبه لأولئك الناس الذين يُبدون تعاطفاً مع روحه. هذه الروح مختلفة عن الروح التي تسود معظم التيار الواسع للحضارة الأوروبية والأميركية التي نقف فيها جميعنا الآن. تلك الروح تعبر عن نفسها في حركة تقدمية، في بناء أبنية أكثر ضخامة وتعقيداً، والأخرى في تطلع إلى الوضوح والاتضح بصرف النظر عن البنية». ينظر:

Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, p. 7.

(95) الدفاع الذكي الدقيق عن الفلسفة ضد الزعم أنّ طبيعتها غير الجازمة دليل على عدم جدواها:

Becca Rothfeld, "The Art of Not Concluding: Can philosophy be worth doing?" *The Hedgehog Review*, vol. 21, no. 3 (Fall 2019).

(96) في تأمل فريد لفكرة «الدمار» Destruction باعتباره نهاية كل شيء، يتعد جِل النجار عن ارتباطها التقليدي بتجربة الحرب والعنف، ويضع هذه الآية القرآنية باللغة العربية تصديراً لمقالة بعنوان «فناء الفكر»، ليؤكد استحالة الخبرة المدركة لحقيقة التناهي الكلي. ينظر:

Gil Anidjar, "The Destruction of Thought," in: P. Vassilopoulou & Daniel Whistler (eds.), *Thought: A Philosophical History* (New York: Routledge, 2021).

## References

## المراجع

### العربية

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. الداء والدواء. تحقيق محمد أجمل الإصلاحي. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 1429هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. الإيمان. خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي، 1996.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين. جهد القريحة في تجريد النصيحة. بيروت: المكتبة العصرية، 2009.

### الأجنبية

- Anderson, W. French. "Genetic Engineering and Our Humanness." *Human Gene Therapy*. vol. 5, no. 1 (January 1994).
- Anscombe, Elizabeth. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy*. vol. 33, no. 124 (January 1958).
- Asad, Talal et al. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Townsend Papers in the Humanities 2. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Austin, John. *How to Do Things with Words*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Bock, Heike, Jörg Feuchter & Michi Knecht (eds.). *Religion and Its Other: Secular and Sacred Concepts and Practices*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag, 2008.
- Boltanski, Luc. *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Malden, MA: Polity, 2011.
- Bouveresse, Jacques. *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*. Carol Cosman (trans.). Princeton: Princeton University Press, 1995 [Paris, 1991].
- \_\_\_\_\_. "Wittgenstein, von Wright and the Myth of Progress." *Paragraph*. vol. 34, no. 3 (2011).
- Boyarin, Daniel. *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2019.
- Branch, Lori. *Rituals of Spontaneity: Sentiment and Secularism from Free Prayer to Wordsworth*. Waco, TX: Baylor University Press, 2006.
- Butler, Judith. "The Sensibility of Critique," in: Talal Asad et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Townsend Papers in the Humanities 2 (Berkeley: University of California Press, 2009).
- Caputo, John D. *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Collingwood, Robin George. *Principles of Art*. Oxford: Clarendon, 1938.
- Farman, Abou. *On Not Dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: New Left Books, 1975.

\_\_\_\_\_. *Science in a Free Society*. London: New Left Books, 1978.

Hacker, P.M.S. "Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach." Manuscript dated 17 August 2009, 21 August 2009, September 9, 2009. at: <https://bit.ly/2SSRDvI>

Hacking, Ian. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Halbental, Moshe & Avishai Margalit. *Idolatry*. Naomi Goldblum (trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Hirschkind, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Peter Millican (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2007.

Jackson, Sherman. "The Islamic Secular." *The American Journal of Islamic Social Sciences*. vol. 34, no. 2 (2017).

Kaiser, Brittany. *Targeted: The Cambridge Analytica Whistleblower's Inside Story of How Big Data, Trump, and Facebook Broke Democracy and How it can Happen Again*. New York: Harper Collins, 2019.

Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. N.K. Smith (trans.). New York: St. Martin's Press, 1965.

Krüger, Lorenz, Lorraine Daston & Michael Heidelberger (eds.). *The Probabilistic Revolution*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and other Essays*. New York: Doubleday Anchor Books, 1948.

Marx, Karl. *Economic and Philosophical Manuscript of 1844*. London: Lawrence and Wishart, 1959.

Metcalf, Barbara B. (ed.). *Islam in South Asia in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Penguin Books, 1991.

Murdoch, Iris. *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Honor Levi (trans.). Oxford: Oxford University Press, 1995.

Patterson, Dennis (ed.). *Wittgenstein and Law*. Burlington, VT: Ashgate, 2004.

Prigogine, Ilya. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York: Free Press, 1997.

- Rhees, Rush (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Robbins, Joel. "Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Change." *Ethnos*. vol. 72, no. 3 (September 2007).
- Rothfeld, Becca. "The Art of Not Concluding: Can Philosophy Be Worth Doing?" *The Hedgehog Review*. vol. 21, no. 3 (Fall 2019).
- Schmidt, James (ed.). *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Schroeder, Severin. "Mathematics and Forms of Life." *Nordic Wittgenstein Review*. Special Issue (October 2015).
- Scott, David & Charles Hirschkind (eds.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Trotter, David. *Paranoid Modernism: Literary Experiment, Psychosis, and the Professionalization of English Society*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Vassilopoulou, P. & Daniel Whistler (eds.). *Thought: A Philosophical History*. New York: Routledge, 2021.
- Williams, Rowan. *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*. London: Morehouse Publishing, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge; Kegan Paul, 1922.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Ludwig Wittgenstein: Zettel*. G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (eds.). G.E.M. Anscombe (trans.). Berkeley: University of California Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Remarks*. Oxford: Blackwell, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Rush Rhees (ed.). Retford, Nottinghamshire: Brynmill Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Culture and Value*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

## مراجع الترجمة

- فتجنشتين، لدفيج. رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمي إسلام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.
- \_\_\_\_\_. بحوث فلسفية. ترجمة عزمي إسلام. الكويت: جامعة الكويت، 1990.
- \_\_\_\_\_. في الأخلاق والدين والسحر. ترجمة حسن احجيج. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2019.

مراجعات الكتب  
Book Reviews



تجرید، آکرلیک و سبرای علی ورق، 30x45 سم (2018).  
Abstraction, acrylic and spray on paper, 30 x 45 cm (2018).

مروان محمود | Marwan Mahmoud\*

## مراجعة كتاب «فتجنشتاين و«في اليقين»

Book Review

*Wittgenstein and On Certainty*

عنوان الكتاب في لغته: *Wittgenstein and On Certainty*.

المؤلف: أندي هاميلتون Andy Hamilton.

المترجم: مصطفى سمير عبد الرحيم.

الناشر: بيروت: دار الروافد الثقافية - ناشرون؛ الجزائر: ابن النديم للنشر

والتوزيع.

تاريخ النشر: 2019.

عدد الصفحات: 479 صفحة.

\* مترجم وباحث أردني مختص في الفلسفة التحليلية والفلسفة المعاصرة.

A Jordanian Translator and Researcher in Analytic Philosophy and Contemporary Philosophy.

Email: mahmoudmarwan923@gmail.com

## أولاً: عرض الكتاب

«القضايا المورّية»، ومن الأمثلة عليها: «لديّ دماغ داخل جمجمتي»، «الأرض موجودة قبل ولادتي بفترة طويلة». هذه القضايا تبدو تجريبية، ولكن لا يساورها أيّ شك. إنّ النزعة الشكّية بالنسبة إلى فتغنشتاين «مقوّضة ذاتياً»، كما يشير هاميلتون؛ لأن أي ادّعاء في معرفة شيء ما أو التشكيك فيه، يحصل داخل «صورة - عالم»، وبمعنى أدق، داخل نظام من قضايا تحدّد ما يؤكّد أو ينفّد، وتحدد مناهج التأكيد والتفنيد أيضاً. بيّن هاميلتون منهجه في معالجته قضايا الكتاب؛ إذ يتبنى تأويلاً «تحليلياً، نزالياً، علاجياً، واستثنائياً» (ص 20).

يعرض الفصل الأول التطور الفلسفي والمنهجي لفتغنشتاين. يفتح هاميلتون هذا الفصل بتوضيح «القضايا المورّية». لا يعامل فتغنشتاين هذه القضايا على أنها تجريبية، ويفرض التعامل بالمنهج الديكارتي معها، ويفرض أيضاً وجود «أسس للمعرفة، سواء كانت عقلانية، تجريبية، أو قضايا مورّية» (ص 29). ويشير هاميلتون إلى أن «هذه القضايا جوهرية جداً في فهمنا للعالم»؛ فيشبهها فتغنشتاين حيناً بـ «المفصلات التي تمسك الباب»، وحيناً آخر بـ «قاع النهر، حيث يجب عليها أن تبقى في القاع لكي تجري الممارسات المعرفية واللغوية بسلاسة» (ص 31). رفض هذه القضايا أو التشكيك فيها غير منطقي. إنه من المنطق، بمفهومه الواسع عند فتغنشتاين، أن تكون هذه القضايا محصنة من الشكّ، واليقين في ذلك ليس مسألة نفسية. إن يقين هذه القضايا لا يساوره شك، وذلك بنفس يقين أن  $2+2=4$ . يشير فتغنشتاين إلى ذلك، فيقول في الفقرة 653: «إذا كانت القضية  $12 \times 12 = 144$  مستثناة من الشكّ، فيجب أن تكون

يتكوّن كتاب أندي هاميلتون Andy Hamilton فتغنشتاين و«في اليقين» من أربعة عشر فصلاً، إضافة إلى تمهيد ومقدمة. يناقش هاميلتون في الفصول السبعة الأولى كتاب في اليقين على نحو عام؛ إذ يعرف بالكتاب، ويعرض تاريخ كتابة الشذرات، ويناقش أسلوب لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) في هذا الكتاب ومنهجه، ويبيّن موقفه من «القضايا المورّية» Moorean Propositions (نسبةً إلى جورج إدوارد مور George Edward Moore (1873-1958))، فضلاً عن أفكار مهمّة أخرى يتطرق إليها هاميلتون مثل «الصور- العالمية» واستعارة «قاع - النهر» و«أشكال الحياة»، وفتح فتغنشتاين المنطق على الخطاب اليومي. وفي الفصول السبعة الباقية ينظر هاميلتون إلى في اليقين من زاوية مساهمته داخل الحقل الإستمولوجي في القرن العشرين، والنقاشات التي يثيرها، والردود على الشكوكية، ويتناول أيضاً التأويلات والقراءات المختلفة لكتاب فتغنشتاين، ويخصص آخر فصل لآثار الكتاب ونتائجه.

في تمهيد الكتاب، يشير هاميلتون إلى الموضوعات الأساسية التي يعنى بها في اليقين، وعن سبب اهتمامه بقضاياها، والصعوبات التي واجهها أثناء تأليف كتابه. يقدم فتغنشتاين تفكيره حول البديهيات الداعمة لمعتقدات الفرد والمجتمع، والتي لا يمكن تخيل «صورة - عالم» أو حياة من دونها؛ فهي توفر إطاراً ضرورياً للحياة والممارسات الإنسانية المختلفة. اختلف الباحثون في فلسفة فتغنشتاين حول تسمية هذه القضايا؛ يفضل هاميلتون في كتابه مصطلح

إلى «النقاشات الكلاسيكية حول الشكوكية»، وعدم ذكره بعض الفلاسفة، محاولاً «تعزيز مظهر أصالته الخاصة»؛ فهو «فنان وأديب واع» (ص 49)، يعرف كيف يضفي طابع الأصالة على عمله، حتى وإن استفاد أفكاره ممن سبقوه.

يبدأ الفصل الثاني باعتبار فتغنشتاين القضايا المورية لغوياً، في حال عاملناها معاملة القضايا التجريبية؛ فهي يقينيات «شبيهة بقواعد إطارية للعبة ما» (ص 55). ويناقش هاميلتون مفهوم المعنى في الاستعمال في فلسفة فتغنشتاين؛ فيؤكد هاميلتون أن معنى الكلمات والجمل، لا يكون إلا في استعمالها. ينتقل هاميلتون إلى تطوير فتغنشتاين فكرة الألعاب اللغوية التي تطرق إليها في كتاب التحقيقات. ويتمثل هذا التطوير في أن هذه الألعاب اللغوية، أصبحت «تعود إلى ظاهرة أوسع يطلق عليها فتغنشتاين 'شكل حياة'» (ص 63)، ليطور فتغنشتاين بعدها مفهوم «الألعاب اللغوية» و«أشكال الحياة»، إلى مفهوم «صورة - عالم»<sup>(3)</sup>. يشير هاميلتون إلى أن فتغنشتاين لا يعدّ الفلسفة لعبة لغوية، وأن اللغة الفلسفية لا تهيمن على اللغة اليومية، رغم أن فتغنشتاين لا يشير إلى «وجود حدود قاطعة بين اللغة اليومية واللغة الفلسفية» (ص 64). يقف هاميلتون على فتح فتغنشتاين المنطق على الخطاب اليومي؛ فاتفق المجتمع على صدق قضايا معينة وحقيقتها يستبعدها تماماً من الشك، بل لا يمكننا حتى تصور الشك فيها. وهذا شبيه، بالنسبة إلى فتغنشتاين، بالمتطلب المنطقي، فهو يمزج بين يقينية «القضايا المورية» والمسائل الرياضية. وفي الجزأين التاليين من هذا الفصل، يناقش هاميلتون فكرة «اتباع القاعدة» وحجة اللغة

القضايا غير الرياضية كذلك»<sup>(1)</sup>. وعليه، يتوجه هاميلتون إلى عدم وضوح الفرق عند فتغنشتاين بين القضية القبلية والقضية التجريبية، ويدّعي أن الهدف الرئيس لكتاب في اليقين هو عدم مجابهة التشكيك في معرفة الأشياء بالقول: إنني أعرفها بالفعل، وهو الخطأ الذي وقع فيه جورج مور، ويسعى فتغنشتاين لتجنبه.

ثم يسرد هاميلتون، باقتضاب، التطور الفلسفي لفتغنشتاين في مراحل الفلسفة المختلفة، ويشير إلى الجدل القائم حول ما إذا كان فتغنشتاين، في كتابه تحقيقات فلسفية وتراكتاتوس (الرسالة) *Tractatus*، يقدم فلسفتين مختلفتين أم فلسفة واحدة. ويبحث هاميلتون في مسألة رفض فتغنشتاين للميتافيزيقيا، وكيف يراها علماً زائفاً، وتثير مشاكل زائفة «يجب إزالتها عن طريق العلاج الفكري» (ص 38). وفي الجزء الأخير من الفصل الأول، ينخرط هاميلتون في سؤال أصالة أعمال فتغنشتاين، وسؤال المرحلة المتأخرة الفاصلة، والخلاف حول اعتبار في اليقين مرحلة ثالثة متميزة من مرحلة التحقيقات ومرحلة تراكتاتوس<sup>(2)</sup>، وهو ما يرفضه هاميلتون؛ فهو لا يرى أن في اليقين يعدّ «طوراً أخيراً مستقلاً عن فترة التحقيقات». في مسألة أصالة فتغنشتاين، يقول هاميلتون: إن فتغنشتاين أشار بالاسم إلى من سبقوه مثل فريجه وراسل وفرويد، وتأثر بعدد منهم مثل وليام جيمس وشوبنهاور. ينبّه هاميلتون إلى عدم تطرق فتغنشتاين مباشرة

(1) لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين. ترجمة مروان محمود (بيروت: دار الرافدين للنشر والتوزيع، 2020).

(2) على سبيل المثال، ينظر:

Danièle Moyal Sharrock, *The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works* (Farnham, UK: Ashgate Publishing, 2004).

(3) على سبيل المثال، ينظر: فتغنشتاين، الفقرتان 94 و95.

بالأعمال الفنيّة العظيمة، التي كما أكد أدورنو، لا ينضب تأويلها» (ص 108).

يقدم هاميلتون في الفصل الرابع نبذة عن في اليقين؛ فيعرض فيه الأجزاء الأربعة التي يتكون منها، والتي أبرزها محررو الكتاب بخطّ في منتصف الصفحة، وفقاً للتسلسل الزمني. ويقف على الأفكار المثارة في كل جزء وتاريخها، والظروف التي كُتبت فيها.

ويبحث الفصل الخامس في مسألة الحس المشترك عند مور<sup>(5)</sup>. فيناقش هاميلتون، أولاً، التأثير الذي أحدثه جورج مور في فتغنشتاين وفلسفته. على العكس من ذلك، كان تأثير فلسفة فتغنشتاين في مور محدوداً. وتناول أيضاً العلاقة التي جمعت مور بفتغنشتاين، والتي وصفها هاميلتون بأنها «متّسمة بالصعوبة» (ص 125). ويقدم هاميلتون تمييزاً مهماً بين القضايا الموريّة واليقينيات الديكارتية.

ويقف الفصل السادس على موقف فتغنشتاين من القضايا الموريّة، ويبدأ هاميلتون في الإشارة إلى أن فتغنشتاين يعامل القضايا الموريّة على أنّها قضايا تجريبية متحجّرة «اكتسبت وضعية القاعدة» (ص 139). ويدّعي أن عدم وضوح الفرق بين القبلي والتجريبي يعدّ «ميزة أصيلة وجديدة لكتاب في اليقين» (ص 140). ينتقل هاميلتون بعدها إلى موقف فتغنشتاين غير الإبتيمي من القضايا الموريّة، وإلى الإمكان الذي يقدمه فتغنشتاين بأن تؤدّي القضية التجريبية دورين مختلفين، فحيناً تكون القضية الموريّة

(5) ينظر:

George. E. Moore, "A Defence of Common Sense," in: J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 2<sup>nd</sup> series (London: Allen and Unwin, 1925), pp. 193–223.

الخاصة. ويخالف زعم كريكه أنّ فتغنشتاين يقدم «حلاً تشكيكياً» في فكرة «اتباع القاعدة»، ويناقش تفريق فتغنشتاين بين المعرفة واليقين؛ فالمعرفة منجز يمكن أن يكون خطأ أو أن تساوره الشكوك، لكن اليقينيات لا تحتل الشكّ أو الخطأ في الظروف العادية، لأنها ليست إنجازاً. يشير هاميلتون إلى رفض فتغنشتاين وجود لغة خاصة؛ فهي مستحيلة منطقيّاً. في الجزء الأخير من الفصل، يحاول هاميلتون أن يوضح مفهوم «المعنى»، ومفهوم «اللامعنى»، ومفهوم «اللغو»، في ضوء فلسفات فتغنشتاين المختلفة. ويشير إلى أن فتغنشتاين لا يميل إلى وصف القضايا الموريّة بأنها عديمة المعنى أو غير مفهومة، فهي «أشبهه بالافتراضات المسبقة للممارسة» (ص 84).

في الفصل الثالث، يتتبع هاميلتون الظروف التاريخية والسياقية التي كُتبت فيها في اليقين. وينخرط في سؤال جدلي، وهو: هل يعدّ في اليقين عملاً أم لا؟<sup>(4)</sup>

وبهذا الصدد، يشير هاميلتون إلى البلاغة التي تتسم بها كتابة فتغنشتاين، وطريقته غير التقليدية في طرحه أفكاره، وتميّزه من الكتابة الفلسفية التقليدية. ويعرض عدداً من الآراء حول أسلوب الكتاب، ويقدم في النهاية رؤيته حول هذه المسألة، ويرى في اليقين كأنه عمل فني، يؤدّي القارئ فيه دوراً حتى يتمّ، وهذا الرأي يشكّل ما يسميه هاميلتون «الجماليات غير التامة» التي قد ينتمي إليها عمل فتغنشتاين. ويتناول في ما تبقى من الفصل المسائل الأدبية المتعلقة بكتاب في اليقين، ويشير إلى أسلوب فتغنشتاين الساخر، والتراجيديا المتّسم بها. وفي النهاية، يقول هاميلتون: «إنّ عمل فتغنشتاين يمكن مقارنته

(4) المرجع نفسه، ص 35 (مقدمة أنسكومب وفون رايت).

اليقينيات المورّية واليقينيات الأخرى كالرياضية والتاريخية. يربط في اليقين القضايا المورّية مع القضايا الرياضية، إلا أن هذه اليقينيات لا تكتسب صفة اليقين المطلق التي تتسم بها القضايا الرياضية. لا يسعى فتغنشتاين إلى يقين مطلق بخصوص القضايا المورّية، فهو يريد توضيح اليقين العملي. الأمر ببساطة، كما يلمح هاميلتون، يكمن في أننا نقبل هذه اليقينيات لأننا بشر، ولا نحتاج إلى اليقين المطلق. وعن اليقينيات التاريخية، يشير فتغنشتاين إلى أن بعض الحقائق التاريخية لا يمكن أن يساورها شك، في حين أن قضايا أخرى قد توضع محل شك في ضوء الأدلة والاعتبارات المختلفة.

يوضح هاميلتون في الفصل السابع مفهوم فتغنشتاين عن «صورة - عالم»<sup>(7)</sup>، وكيف تطورت هذه الفكرة خلال معالجة فتغنشتاين لها في كتابه. ويوضح أيضًا أنواع الصور العالمية التي تطرق إليها فتغنشتاين، وكيف أن قضايا «صورة - عالم» ترسخ في ممارساتنا وأفعالنا. ينظر هاميلتون في الإمكان الذي يقدمه فتغنشتاين بوجود صور عالمية بديلة، ويشير إلى أن فتغنشتاين يرفض وجود «صورة - عالمية» للشكوكية. ويقدم هاميلتون تمييزاً مهماً بين رؤية - عالم وصورة - عالم عند فتغنشتاين. ويخلص إلى أن فتغنشتاين «ذو نزعة لا معرفانية في ما يخص الصور العالمية» (ص 201). وفي نهاية الفصل، يؤكد هاميلتون أن فتغنشتاين لا يعامل القضايا المورّية معاملة الادعاءات الفلسفية «على الرغم من أن الحدود بينهما قد تكون ضبابية» (ص 217).

(7) على سبيل المثال، ينظر:

Annalisa Coliva, *Moore and Wittgenstein – Scepticism, Certainty and Common Sense* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010). p.179

يقينية، وفي حين آخر قضية تجريبية تخضع للتحقيق، كما أن مجموعة القضايا التي تشكل صورة - عالم للمجتمع، قد تتغير، فتتحول من يقينية إلى تجريبية والعكس صحيح، وهو ما يطلق عليه هاميلتون «المفهوم الديناميكي» لهذه القضايا<sup>(6)</sup>. إضافة إلى ذلك، يعامل فتغنشتاين القضايا المورّية بوصفها مفصلات، وليس قضايا تجريبية؛ فإمكان وجود حياة يومية، مرتبط بثبات بعض القضايا التي لا يمكن إخضاعها للشك، بل التسليم بيقينيتها. ويرفض هاميلتون وصف فتغنشتاين بأنه ذو نزعة تأسيسية أو تماسكية؛ لأنه يسعى إلى أساس غير إبستيمي لممارساتنا اللغوية، لكنه يقرّ بأنه «ذو نزعة كليانية في ما يخص الاعتقاد» (ص 160). ويدافع هاميلتون عن المفهوم الديناميكي للقضايا المورّية ضد المفهوم الساكن لها، والذي تتبناه مويال شاروك. ترى شاروك أن القضية المورّية لا تتبدل إلى قضية تجريبية، بل تكون هاتان القضيتان جملتين متشابهتين مع استعمالات مختلفة، فهي ترفض فكرة تحوّل القضايا. هذا يدفع هاميلتون إلى مناقشة تقنية حول ترجمة كلمة Satz من الألمانية إلى قضية أو جملة، ويخلص إلى أن رأي شاروك «غير مفيد» (ص 174). ويناقش هاميلتون علاقة الثنائية القطبية مع القضايا المورّية، وما إذا كان فتغنشتاين قد تخلّى عنها أو لا. ويرى أن فتغنشتاين المتأخر ضبابي في هذه المسألة، وأنه لا يتخذ من الثنائية القطبية معياراً؛ لأن «مفهومه أكثر انفتاحاً» (ص 175). يحاول بعدها هاميلتون توضيح الحدود بين

(6) ينظر:

Michael Kober, "Certainties of a World-Picture: The Epistemological Investigations of On Certainty," in: Hans Sluga & David Stern (eds). *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: C.U.P., 1996), p. 441.

كلاً من الشكوكية وردود جورج مور عليها، تحت المسألة. ويتطرق هاميلتون أيضاً إلى موقف جورج مور من الشكوكية والمثالية.

في الفصل العاشر، يدافع هاميلتون عن موقف فتغنشتاين غير الإبستيمي تجاه القضايا المورية. ثم يبيّن كيف أن فتغنشتاين يسعى إلى تقويض الجدل القائم بين مور والشكوكي. ويتحدث، بعد ذلك، عن الخلاف حول ما إذا كانت نظرة فتغنشتاين تتضمن موقفاً غير إبستيمي متشدداً أو معتدلاً. ويرد هاميلتون على تقليل مايكل وليامز من أهمية الموقف غير الإبستيمي عند فتغنشتاين، ويرى أن مقارنة الأخير غير الإبستيمية المتشددة «تطلب التأهيل، لا الرفض» (ص 288). وينهي الفصل بالرد على الاعتراضات الموجهة ضد الموقف غير الإبستيمي، مبرهنًا على عدم قوتها وضعفها.

يبحث الفصل الحادي عشر في حجج فتغنشتاين ضد الشكوكية. فعلى الضد من مؤيدي المنهج العلاجي، يرى هاميلتون «أن تشخيص الشكوكية يتوافق مع دحضها» (ص 303). ويرفض هاميلتون التأويل التسوياتي لردود فتغنشتاين على الشكوكية، فيشير إلى عدم تبّه أصحاب هذا التأويل إلى موقف فتغنشتاين غير الإبستيمي. ويبيّن بعدها كيف تدحض حجة Meaning الشكوك التي يثيرها الشاك، ويميز هاميلتون بين نوعين من هذه الحجة: يُعنى النوع الأول بالسؤال حول ما إذا كان الشاك يفهم معنى كلماته، ويُعنى النوع الثاني بتوضيح «الشروط التي يكون فيها لمنطوقات المرء معنى» (ص 317). وعلى نحو أكثر دقة، يُعنى النوع الثاني بشكوكية الحلم والإخفاق الذاتي البراغماتي. وتُعتبر شكوكية الحلم مخففة ذاتياً وغير مفهومة،

يتناول الفصل الثامن كتاب في اليقين في سياق الردود الحديثة على الشكوكية وإبستيمولوجيا القرن العشرين. ويوضح هاميلتون موقف فتغنشتاين من الشكوكية، وكيف يراها موقفاً غير مفهوم وعديم المعنى، وتمييزه الشكّ الفلسفي من الشكّ اليومي. يناقش بعدها موقف فتغنشتاين من الشكوكية في ضوء البراغماتية، وفلاسفة آخرين مثل ديكارت وهيوم وكانط. ويخلص إلى أن موقف فتغنشتاين يعارض «ذاتية ديكارت التأملية الخالصة»، ويسعى إلى «الذات الموجهة عملياً» (ص 230). ويناقش هاميلتون العلاقة بين فتغنشتاين والتقليد الإبستيمولوجي المبكر، وينتهي الفصل بحجة الحالة البراديجمية عند مالcolm نورمان (Norman Malcolm 1911-1990) وأنتوني فلو (Antony Flew 1923-2010)، ويرى هاميلتون أن اعتبار فتغنشتاين، وفقاً لهذه الحجة، «فيلسوف لغة عادية» يسطّ موقفه<sup>(9)</sup>، وبناء عليه، يفصل هاميلتون بين نقد فتغنشتاين للشكوكية وحجة الحالة البراديجمية. إلا أن هذه الحجة، كما يجادل هاميلتون، تدعم حجة فتغنشتاين ضد الشكوكية. ويسمي هاميلتون حجة فتغنشتاين تلك بحجة الـ Meaning، والتي سيناقشها لاحقاً.

يوضح الفصل التاسع المخصص لبرهان مور عن العالم الخارجي، فشل رد مور، كما يرى فتغنشتاين، على الشكوكية. يضع فتغنشتاين

(8) بخصوص مقارنة مالكوم لمفهوم اليقين عند فتغنشتاين، ينظر:

Malcolm, Norman. *Nothing is Hidden* (Oxford: Basil Blackwell, 1986). p. 201.

(9) ينظر:

Norman Malcom, *Moore and Ordinary Language, The Philosophy of G. E. Moore*, Paul Arthur Schilpp (ed.) (Chicago: Northwestern University Press, 1942).

تطبيقات عملية له. للشكوكية تمظهر سلوكي، كما عند البيرونيين؛ أتباع المدرسة الشكوكية البيرونية Pyrrhonism، لكن فتغنشتاين يهيمه النتائج المنطقية للشك، وليست النفسية التي يظهرها البيرونيون. يتطرق هاميلتون إلى قراءة دايوموند الصارمة بخصوص «اللغو»<sup>(13)</sup>؛ فهي تقترح نوعاً واحداً من اللغو، ويشير إلى أن «معقولة القراءة الصارمة مقتصرة على الرسالة» (ص 350)؛ لأن فتغنشتاين مال لاحقاً إلى وجود أنواع مختلفة من اللغو؛ طبقاً للألعاب اللغوية. يناقش بعدها تمييز فتغنشتاين بين اللغو الخفي واللغو الصريح؛ فالأول فلسفي يتطلب إجراءات حتى يتوضح، بينما الثاني لغو عادي، ندرکه مباشرة، لينتقل هاميلتون إلى الموقف الواسع (الليبرالي) والموقف الضيق (المعياري) من اللغو. ويرى مبالغة الموقفين في جزئيتين مختلفتين من فلسفة فتغنشتاين؛ فالأخير يعدّ معيارياً بتأكيد على تحديد اللعبة اللغوية المعنى للجملة، وليبرالياً في إشارته إلى إمكان استعمال هذه الجملة في ألعاب لغوية مختلفة؛ لأن الحدود في ذلك ليست واضحة. ينتقد هاميلتون مبالغة الليبراليين في البحث عن معنى للغو الفلسفي، عبر السياقات المختلفة، وهو موقف مضاد لموقف فتغنشتاين؛ فالأخير يشدّد على أن اللغو الفلسفي «لا يمكن أبداً أن يُمنح استعمالاً» (ص 359).

يتناول الفصل الثاني عشر كتابَ في اليقين، في ضوء التأويلات المختلفة له مثل التأويل النزالي والتأويل المهادن. يربط هاميلتون هذه التأويلات بالقراءات البيرونية والقراءات غير

مثلها مثل الشكّ حول معاني كلمات الشخص. ويقف هاميلتون بعدها على النقد الموجّه ضد حجة Meaning؛ فالحجة وفقاً للنقد، بدلاً من أن تدحض الشكوكية، تعمل «على تعزيز قوتها، مؤدية إلى ما قد يُطلق عليه الشكوكية المتطرفة» (ص 332). لتوضيح هذه الانتقادات، يعرض هاميلتون فكرة هيلاري بوتنام Hilary Putnam (1926-2016) المشهورة، وهي «دماغ في وعاء»<sup>(10)</sup>، والتي تماثل حجة Meaning في دحضها للشكوكية، وردّ توماس ناغل عليها<sup>(11)</sup>. يبين بوتنام من خلال فكرة «الدماغ في وعاء»، أن الشكوكية مفنّدة ذاتياً، في حين يكمن رد توماس ناغل Thomas Nagel في إخفاق فكرة بوتنام في دحض الشكوكية؛ فهي تؤدي إلى شكوكية متطرفة. يشير هاميلتون بعد ذلك، إلى فصل مهم بين فلسفة فتغنشتاين وفلسفة اللغة العادية وموقفها التبسيطي في دحض الشكوكية، ويتطرق إلى تنفيذ نورمان مالكوم للشكوكية، من خلال الاعتماد على السياق والتعريف الإشاري، وردّ سكوت سومس عليها<sup>(12)</sup> واعتبارها تقدم رداً «ضد الشكوكية المحدودة» (ص 341). يدعي هاميلتون أنه يمكن لحجة الحالة البراديجميّة أن تقدم دعماً قيماً لحجة ال Meaning. ويقارن هاميلتون بين الردود التقليدية على الشكوكية وردود فتغنشتاين، وهذا ينقله إلى ربط فتغنشتاين الاعتقاد بوجود

(10) ينظر: هيلاري بوتنام، العقل والصدق والتاريخ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 23.

(11) ينظر:

Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, USA, 1986), p. 71.

(12) ينظر:

Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. 2: *The Age of Meaning* (Princeton: Princeton University Press, 2003), p. 166.

(13) ينظر:

Cora Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995), p. 95.

ويعتبره الثاني خارجياً، ويرى الثالث هذا الانقسام الثنائي غير قابل للتطبيق؛ «لأنه مقوّض بعمل فتغنشتاين» (ص 407). وفي النهاية، يتفق هاميلتون مع موقف بوتنام من النزعتين وعلاقتهما بفتغنشتاين؛ فبوتنام يرى أن فتغنشتاين «يقوّض ثنائية الداخلية والخارجانية» (ص 413)، معتمداً على السياق والاستعمال.

أما الفصل الرابع عشر والأخير من الكتاب فيناقش تأثير في اليقين المعاصر، وآثاره. بدايةً، يوجز هاميلتون الإضافات الأصيلة التي قدمها فتغنشتاين في كتابه. ويشير إلى التأثير الخافت لفي اليقين في الإبيستيمولوجيا الحالية، والمعارضة التي تعرّض لها؛ وذلك بسبب صعود النزعة الطبيعية العلمية لكواين ودونالد دافيدسون في الفلسفة والإبيستيمولوجيا. يعدّ في اليقين عملاً كلاسيكياً من كلاسيكيات الفلسفة بالمفهوم الذي يعنيه هاميلتون. ويبيّن هاميلتون، بعد ذلك، موقف فتغنشتاين من الفلسفة باعتبارها متممةً إلى العلوم الإنسانية، وموقف الفلاسفة التحليليين من ذلك أيضاً. وينتهي الفصل بمماثلة هاميلتون في اليقين بالعمل الفني الكلاسيكي، مشيراً إلى أن التأويل في الحالتين «لا ينضب بالضرورة» (ص 425).

قد تضعف المقاربة الأكاديمية لكتاب في اليقين روحه وقوته. أضفى هاميلتون الطابع الاصطلاحي والتقني الذي يرفضه فتغنشتاين في تحليله قضايا الكتاب؛ فالعديد من دارسي فلسفة فتغنشتاين وشارحيها يستعملون اللغة الفلسفية، وهذا يؤثر في أصالة فتغنشتاين وتأثيره، وهدفه الذي يتطلع إليه. لم يتنبه هاميلتون إلى افتراض له وجاهته، وهو أن أفكار فتغنشتاين المتأخرة مثلها مثل «سلم» تراكتوس. بمعنى أنها ليست فلسفة،

البيرونيّة لفتغنشتاين المتأخر. ويتبنى تأويلاً علاجياً ومعرفياً ونزالياً، فهو يرفض التأويل المهادن لردود فتغنشتاين على الشكوكية. ويشدّد هاميلتون على استمرار حضور مفهوم العلاج، الذي كان حاضراً في التحقيقات، عند فتغنشتاين. يتطرق بعدها إلى أوجه الشبه بين منهج فتغنشتاين والتحليل النفسي، وهي أوجه شبه غير معرفانية. ثم يقف على الأبعاد المعرفانية للمنهج العلاجي. في نهاية الفصل، يخلص هاميلتون، من خلال حجة ال Meaning، إلى أن فتغنشتاين لم يقوّض الشكوكية فحسب، بل دحضها أيضاً؛ فالحجة «تسعى عقلاً أيضاً إلى إقناع الشكوكيين»، لجعلهم يقروا بـ «نعم، التحدي الذي أترجمه مقوض ذاتياً» (ص 386).

يناقش الفصل الثالث عشر صلة كتاب في اليقين بالنزعة الطبيعية والنزعة الكانطية. يفترض هاميلتون، وجود هذه الصلات، ويصرّ على ذلك، وينتهي بحثه سؤال علاقة فتغنشتاين بالطبيعية، إلى أن الفقرات التي تتحدث عن الطبيعة في كتاب في اليقين، تشير «إلى أن الطبيعية الإنسانية أو الليبرالية ستكون متوافقة مع فتغنشتاين» (ص 397). وعلى المنوال نفسه، يبحث سؤال علاقة فتغنشتاين بالترنسندنالية الكانطية، وينتهي إلى أن «فكرة أن فتغنشتاين هو طبيعي ليبرالي وترنسندنالي معتدل، تحظى بقدر من المقبولية» (ص 404). يرى هاميلتون وجود علاقة لفتغنشتاين بالنزعتين، على رغم من أنه يقول، في الفصل نفسه: إن «الشخص الذي يكون بأصالة فتغنشتاين، لا يمكن إدراجه ببساطة مع الطبيعيين أو الكانطيين» (ص 389). يختم هاميلتون الفصل بمناقشة موقف في اليقين من النزعة الداخلية، والنزعة الخارجانية. يذكر هاميلتون ثلاثة تأويلات لهذه المسألة؛ يعتبر الأول فتغنشتاين داخلياً،

فتغنشتاين بخصوص الجنون وطبيعته وعلاقة ذلك بالمجتمع، فمناقشتها قد تعدّ إضافة ثرية للكتاب.

قدّم هاميلتون إضافات مميزة إلى فكرة «صورة - عالم» أثناء تناوله إيّاها. ونبهنا إلى التمييز بين رؤية - عالم وصورة - عالم، وهذا التمييز هو من بنات أفكاره. فقدّم تطويراً جديداً لاستعارة قاع النهر، وتقلب حال القضايا. وتميّز هاميلتون في المعالجة الأدبية لأسلوب فتغنشتاين، ونظرتة الفنية، وكان مميزاً في ذلك. من أهم إسهامات هاميلتون في كتابه تنفيذ مفهوم فتغنشتاين الثالث عند مويال شاروك وأفروم سترو، وأيضاً تنفيده فكرة أن فتغنشتاين ذو نزعة تأسيسانية، وتنفيده أيضاً الرؤية التي ترى فتغنشتاين تماسكي النزعة، ودفاعه عن موقف فتغنشتاين غير الإبتسمي. كان هاميلتون، هنا، أكثر قرباً، برأيي، إلى فتغنشتاين.

أرى أن تقسيم فتغنشتاين إلى مرحلتين أو ثلاث مراحل مفيد لغايات الشرح والتوضيح، وليس منطلقاً حقيقياً لفهم فلسفته؛ فلا نلاحظ أهمية مؤثرة لهذا التقسيم، إضافة إلى إمكان سوء الفهم الذي قد ينتج منه في دراسة فتغنشتاين. لم يذكر هاميلتون هذه الفكرة؛ إذ يبدو مفرغاً بأهمية تقسيم فتغنشتاين إلى أول وثان، لكن على الرغم من ذلك، كان موقفاً في رفضه إضافة فتغنشتاين ثالث. وتميّز أيضاً بشرحه إحدى أهم أفكار في اليقين، وهي توسيع فتغنشتاين المنطق وفتحته على الحياة اليومية، إضافة إلى المناقشة الثرية لفكرة عدم وضوح الفرق بين القبلي والتجريبي عند فتغنشتاين.

يبدو هاميلتون منخرطاً في أفكار فتغنشتاين، وفي الوقت نفسه، يقدم نقداً فيه قدرٌ عالٍ من الأمانة والجرأة. يعدّ كتاب هاميلتون من أشمل الكتب

ولا نظرية، بل هي أداة للتخلص من الأمراض الفلسفية ومشاكلها. بعد التخلص، لا حاجة بنا إلى هذه الأداة، فلا استعمال أو فائدة منها. إذا كان الناس لا يفكرون مثل هيوم وديكارت لمزاولة حياتهم، فهم أيضاً لا يفكرون مثل فتغنشتاين. الفكرة هنا هي أن نصمت بخصوص المشاكل الفلسفية أو المعرفية، ونتوجّه إلى مزاولة الحياة، حيث طبيعة المشاكل تختلف. وأجد أنه من المهم أن نذكر أنّ الصمت عند فتغنشتاين الثاني، يختلف عن الصمت عند فتغنشتاين الأول؛ فالتنظير يعني الرجوع خطوات إلى الوراء. أفصد العودة إلى ما قبل فتغنشتاين.

ركّز هاميلتون على قضية الشكوكية. وحال هذا التركيز دون تطوّقه إلى عديد من القضايا التي يثيرها في اليقين في مجالات وأفق أخرى. كانت الشكوكية ثيمة رئيسة في عمل فتغنشتاين، ولكن ليست الوحيدة، ودحضها، في اعتقادي، لم يكن الهدف الرئيس لفتغنشتاين.

نلاحظ أن هاميلتون لم يعالج بما فيه الكفاية مسألة «حجة اللغة الخاصة» في كتابه، والتي ترفض وجود أي لغة فلسفية. وفي هذا الصدد، نجده يستعمل لغة فلسفية في تناوله أفكار في اليقين. كما نلاحظ محاولته إعادة فتغنشتاين إلى الحضن الفلسفي، ومثال ذلك، كما أشرت سابقاً، موقف هاميلتون من علاقة فتغنشتاين بالنزعتين الكانطية والطبعيةانية. لم يرد هاميلتون على انتقادات وأسئلة أساسية حول فتغنشتاين، مثل الادّعاء بأنه ذو نزعة مثالية لغوية. تنبّه مترجم الكتاب إلى العربية، مصطفى سمير عبد الرحيم، إلى أهمية هذا الادّعاء والرد عليه؛ فترجم في آخر الكتاب ملحفاً لمويال شاروك، تردّ فيه على هذه الادّعاءات وتفندّها. أهمل هاميلتون وجهة نظر

3. إمكان التأثير: ثمة إمكان للاستفادة من كتاب في اليقين، والذي قمت بترجمته إلى العربية وصدر عن دار الرافدين في عام 2020، في مسائل وقضايا بحثية مهمة تخص الثقافة العربية والإسلامية، إضافة إلى قضايا تهتم الإنسان المعاصر، وخاصة في العالم العربي. صدرت ترجمة الكتاب بالعربية بعد عام تقريباً من صدور ترجمة كتاب آندي هاميلتون. ومثلت ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم تمهيداً جيداً لصدور الترجمة العربية لكتاب في اليقين، كما أنها إضافة إلى هذا الحقل من الدراسات في اللغة العربية، وستشهد لأعمال وترجمات أخرى في هذه المجالات الغائبة عن المشهد الثقافي والفلسفي العربي مستقبلاً.

زوّد المترجم عمله بمقدمة، وتعليقات، وثبت للمصطلحات، وملحق مترجم في آخر الكتاب. وبدأ مقدمته بذكر المواضيع العامة التي تناولها آندي هاميلتون، ثم ذكر ميزات هذا الكتاب واختلافه عن غيره من الكتب التي تناولت في اليقين، وأفصح عن أسباب ترجمته هذا العمل ودوافعها. ويشير المترجم إلى الملحق الذي ترجمه في آخر الكتاب حول تنفيذ ادعاء مثالية فتغنشتاين اللغوية، وهذا الملحق لدانييل مويال شاروك؛ وهي من أبرز الباحثين حالياً في فلسفة فتغنشتاين. يقول المترجم في مقدمته متكلماً عن دوافع ترجمة هذا الملحق: «أضفت هذا الملحق لمنع حدوث التباس عند القارئ في فهم فتغنشتاين المتأخر، من جهة أن الفهم الصحيح لفتغنشتاين المتأخر، يقتضي أن يكون بمنأى عن أي نزعة أو مذهب فلسفي معين» (ص 14). ثم يبيّن المترجم أهمية الكتاب للمكتبة العربية التي تفتقر إلى أطروحات مشابهة. ويوضح في آخر

في تناولها موضوعات في اليقين، وهذا أمر بالغ الصعوبة؛ فنرى هاميلتون يعبر عن ذلك في مقدمته، فيقول: «كان من الصعب فرض هيكلية معينة على الكتاب وهذا بدوره صعّب تنظيم دليل شرحي له» (ص 17). يمكن القول: إن هاميلتون قدّم كتاباً قوياً ومميزاً من غيره من الكتابات التي تختص بالموضوع نفسه، وهو إضافة مهمة في حقله.

## ثانياً: في الترجمة

فتح كتاب آندي هاميلتون آفاقاً جديدة في العالم العربي، للباحثين في فلسفة فتغنشتاين والفلسفة المعاصرة. فاختيار المترجم هذا الكتاب يعدّ نقطة إيجابية تحسب له وخطوة ذكية؛ إذ لم يكن اختياراً عشوائياً أو بلا معايير واضحة، ومن أسباب ذلك:

1. أهمية الكتاب وفرادته: إذ يعدّ كتاب هاميلتون بالنسبة إلى العديد من الباحثين في فلسفة فتغنشتاين، الكتاب الأهم في مجاله وفي تناوله كتاب في اليقين. ثمة العديد من المؤلفات حول في اليقين، لكن اختيار المترجم هذا الكتاب بالتحديد، يشير إلى معرفة المترجم بما يفعل، وإطلاعه على الحقل الذي يترجم فيه، وإدراكه مشهد الباحثين في كتاب في اليقين، والجدالات بينهم.

2. موعد صدور الكتاب: صدر كتاب هاميلتون عام 2014، وكان، حينها، أحدث إصدار تناول كتاب في اليقين. وقد بدأ المترجم في ترجمة الكتاب عام 2018، وحينها كان كتاب هاميلتون ما زال أحدث إصدار عن في اليقين، وعليه، كان اختيار المترجم وتوقيته موفقين في ترجمة أحدث وأشمل إصدار يُعنى بكتاب فتغنشتاين.

تمتاز اللغة الأكاديمية بالوضوح والمباشرة. وهذا ما امتازت به كتابة أندي هاميلتون. ويعدّ الكتاب دليلاً شريحياً كتّب بلغة واضحة ومباشرة، وهذا يقلل من أخطاء المترجم أو احتمال الخطأ، ولا يترك مجالاً للتأويل أو سوء الفهم. كتّب من هذا النوع، عادةً يكون نقد ترجمتها مختلفاً عن نقد ترجمة الأعمال التي تمتاز بصعوبة اللغة وغموضها.

ليس ثمة أخطاء جوهريّة في ترجمة المترجم؛ لا تجد، مثلاً، خطأً غير من معنى الجملة أو الفكرة. ولكن ثمة أخطاء لغوية وتحريرية لدى المترجم، وهذه الأخطاء ثانوية؛ لا تؤثر كثيراً في معنى الجملة أو الفكرة. وسنجد جملاً بصياغة عربية ركيكة؛ ربما احتاجت إلى مزيد من الصبر والمراجعة. نجد أيضاً بعض الأخطاء في عملية الإخراج، ولكنها ليست مؤثرة أو مزعجة للقارئ. لذا هذه أخطاء لا يخلو منها أي عمل بشري. لذا وجب التنبيه إليها.

كان يتعيّن على المترجم أن يكون صبوراً أكثر في عملية المراجعة اللغوية والإخراج والتحريير؛ ليتفادى الأخطاء قدر الإمكان. يمكننا القول إن المترجم أدّى مهمته، وكان عمله، في العموم، ممتازاً.

مقدمته بعض النقاط حول ترجمته من الناحية التقنية والإخراجية.

لم تكن مقدمة المترجم مرهقة للقارئ؛ إذ وضّحت له ما يحتاج معرفته حول الكتاب والترجمة من دون إطالة، وذكر فيها النقاط الأهم. سار المترجم على النهج نفسه في ما يخص تعليقاته. فلا تشعرك التعليقات بأنك أمام نص مواز للنص الأصلي، ولم يحاول المترجم من خلالها فرض رأيه أو معارضة الكاتب. كانت التعليقات توضيحية، ويمكن أن يلاحظ القارئ أن المترجم يتدخل بتعليقاته عندما توجد حاجة إلى ذلك. اقتصرت التعليقات على شرح بعض المصطلحات والإشارة إلى مصادر أخرى للاستزادة حول مسألة معينة طرحها الكاتب، إضافة إلى توضيح بعض الأفكار التي ناقشها هاميلتون.

قدّم الكتاب مجموعة من المصطلحات التخصصية في الإبستمولوجيا وفلسفة فتغنشتاين. كان المترجم موفقاً إلى حد بعيد في اختياراته في ترجمة المصطلحات والكلمات المفتاحية المهمة في كتاب في اليقين وكتاب أندي هاميلتون. وقدّم، في تعليقاته، توضيحات بخصوص اختياراته وتفضيلاته في ترجمة مصطلحات معينة. وجمع المترجم هذه الكلمات في ثبث للمصطلحات في نهاية الكتاب، وهذه خطوة ضرورية في هذا الكتاب.

## References

## المراجع العربية

بوتنام، هيلاري. العقل والصدق والتاريخ. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

فتغنشتاين، لودفيغ. في اليقين. ترجمة مروان محمود. بيروت: دار الرافدين للنشر والتوزيع، 2020.

الأجنبية

- Coliva, Annalisa. *Moore and Wittgenstein – Scepticism, Certainty and Common Sense*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.
- Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982.
- Malcolm, Norman. *Nothing is Hidden*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Moore and Ordinary Language, The Philosophy of G. E. Moore*. Paul Arthur Schilpp (ed.). Chicago: Northwestern University Press, 1942.
- Muirhead, J. H. (ed.). *Contemporary British Philosophy*. 2<sup>nd</sup> series. London: Allen and Unwin, 1925.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, USA, 1986.
- Sharrock, Moyal. *The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works*. Farnham, UK: Ashgate Publishing, 2004.
- Slug, Hans & David Stern (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: C.U.P., 1996.
- Soames, Scott. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. vol. 2: *The Age of Meaning*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

بیلیوگرافیا  
Bibliography



فارس وحصان، أكريليك على ورق، 40x55 سم (2018).  
Knight and Horse, acrylic on paper, 40 x 55 cm (2018).

إسلام دية\* وحسن كيسان\*\* |  
Islam Dayeh & Hassane Kissane

## فتغنشتاين بالعربية بيبلوغرافيا\*\*\*

### Wittgenstein in Arabic A Bibliography

ملخص: تضم هذه الببليوغرافيا قائمة بأعمال الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951) المترجمة إلى العربية، وما أمكن حصره من دراسات علمية بالعربية عنه وعن فلسفته، كتبها باحثون عرب، أو تُرجمت إلى العربية، سواء أكانت هذه الدراسات كُتبت، أم فصولاً في كتب، أم دراسات في المجلات العلمية. ويقف المدى الزمني لهذه الببليوغرافيا عند صيف 2021. وهي لا تضم الأطاريح الجامعية، لصعوبة حصرها، ولا الدراسات العامة عن الفلسفة التحليلية أو المدرسة الوضعية. ولا تضم الببليوغرافيا، كذلك، الأوراق المنشورة في هذا العدد الخاص بفتغنشتاين وفلسفته من تبين (العدد 37). وتشمل مادة هذه الببليوغرافيا حقول اللسانيات، والمنطق، وفلسفة اللغة، وعلم الجمال، وفلسفة الدين.

**Abstract:** This bibliography consists of Arabic translations of works by the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein (1889–1951) that have appeared by the time of the publication of this issue (Summer 2021). It also includes academic studies, in the form of monographs and articles, on certain aspects of Wittgenstein's thought. The bibliography lists only works that are exclusively focused on Wittgenstein, leaving out academic dissertations in Arabic and general works on analytical philosophy or logical positivism. This bibliography does not include the articles that are published in this special issue of *Tabayyun* (37) on reading Wittgenstein in Arabic. The bibliography covers the fields of linguistics, logic, philosophy of language, aesthetics and the philosophy of religion.

\* أستاذ الدراسات العربية، جامعة برلين الحرة.

Professor of Arabic Studies, Freie Universität Berlin.

Email: islam.dayeh@fu-berlin.de

\*\* باحث مغربي مختص باللسانيات.

Moroccan Researcher in Linguistics and Arabic Lexicography.

Email: hassankissan4@gmail.com

\*\*\* يشكر معداً الببليوغرافيا باحثي المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الذين ساعدوا في تدقيقها: حيدر سعيد، وكمال طيرشي، وعمر المغربي، ومجد أبو عامر، ورشدي الفاعوري.

## أولاً: أعمال فتغنشتاين المترجمة

- فتغنشتاين، لودفيج<sup>(1)</sup>. بحوث فلسفية. ترجمة وتعليق عزمي إسلام. مراجعة وتقديم عبد الغفار مكايوي. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1990 [1953].
- فيتغنشتاين، لودفيج. تحقيقات فلسفية. ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007 [1953].
- فتغنشتاين، لودفيج. رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمي إسلام. مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968 [1921].
- فتغنشتاين، لودفيج. رسائل فيتغنشتاين: مختارات تحكي وعيه. ترجمة وتعليق عقيل يوسف عيدان. بيروت: دار الرافدين، 2020<sup>(2)</sup>.
- فتغنشتاين، لودفيج. في الأخلاق والدين والسحر. ترجمة وتقديم حسن احجيج. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2019<sup>(3)</sup>.
- فتغنشتاين، لودفيج. في اليقين، ترجمة وتقديم مروان محمود. بيروت: دار الرافدين، 2020 [1969].
- فتغنشتاين، لودفيج. «محاضرة عن علم الأخلاق». ترجمة علي رضا. مؤمنون بلا حدود 2017/5/13. في: <https://bit.ly/3yAWbGs>

## ثانياً: كتب عن فتغنشتاين لمؤلفين عرب

- إسلام، عزمي. لودفيج فتغنشتاين. سلسلة نوابغ الفكر الغربي 19. القاهرة: دار المعارف، 1967.
- الجزيري، محمد مجدي. المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فيتغنشتاين. القاهرة: دار آتون للتوزيع، 1986.
- \_\_\_\_\_ . دراسات في الفلسفة المعاصرة وفلسفة اللغة: فلسفة اللغة والهرمينوطيقا عند فتغنشتاين. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2019.
- الحاج صالح، رشيد. المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتغنشتاين. دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

(1) ليس هناك اتفاق في الأدبيات العربية على كيفية كتابة اسم فتغنشتاين بالعربية، بل هناك تعدد وكثرة مفرطة، بسبب أن الصوت «G» يُكتب بالعربية، مرة بحرف الغين، وأخرى بالجيم، والصوائت vowels تُمثل أحياناً بحرف، وأحياناً بحركة. وإجمالاً، هناك أربع صيغ لكتابة اسمه الأول، فيُكتب بالصيغ الآتية: لودفيج، لودفيج، لودفيك، لودفيج. وأما اسمه الثاني (اللقب) فيُكتب بالصيغ الآتية: فتغنشتاين وفيتغنشتاين (وهاتان الصيغتان هما الأكثر ذبوعاً حالياً)، وفيتغنشتاين (وقد كانت هذه الصيغة الأكثر ذبوعاً مع بدء الأدبيات العربية المختصة بتناول فتغنشتاين في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين)، وفيتغنشتاين، وفيتغنشتاين، وفيتغنشتاين، وفيتغنشتاين، وفيتغنشتاين، وفيتغنشتاين، وفيتغنشتاين، وفيتغنشتاين.

(2) ننبه إلى أنه ليس لفتغنشتاين كتاب بهذا العنوان، بل يحتوي الكتاب على مختارات لمراسلاته كانت قد نشرت في مجموعات سابقة.

(3) ننبه إلى أنه ليس لفتغنشتاين كتاب بعنوان: في الأخلاق والدين والسحر، بل الكتاب هو عبارة عن نصوص ومحاضرات جمعها وترجمها حسن احجيج.

- حسن، أساري فلاح. اللغة والمعنى: دراسة في فلسفة لودفيغ فتغنشتاين المتأخرة. بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، 2011.
- حمود، جمال. فلسفة اللغة عند لودفيغ فيتغنشتاين. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2017.
- العتيبي، لذة. فيتغنشتاين والمعنى. بيروت: منتدى المعارف، 2020.
- عزوزي، محمد. اللغة والفكر والعالم عند لودفيغ فيتغنشتاين. الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2020.
- علي، سمير. فيتغنشتاين: للمبتدئين. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2002.
- عويضة، كامل محمد محمد. لدفيغ فتغنشتاين: فيلسوف الفلسفة الحديثة. سلسلة الأعلام من الفلاسفة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- عيدان، عقيل يوسف. أوجه المكعب الستة وألعاب اللغة عند فتغنشتاين. القاهرة: دار العين للنشر، 2011.
- مجهول، فيصل غازي. تحليل اللغة في رسالة فتغنشتاين المنطقية الفلسفية. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- محمد، محمود محمد علي. القطاعات اليبستمولوجية في فكر فيتغنشتاين. أسبوط: دار الوفاق للطباعة والنشر، 2010.

### ثالثاً: الكتب المترجمة عن فتغنشتاين

- رومدين-روملك، كومارين [محرر]. فيتغنشتاين وميرلوبونتي: تحقيق في جليل أوجه الشبه والاختلاف ودقيقها بينهما. ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم. وهران: دار ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية، 2021.
- سلوجا، هانس. فتغنشتاين. ترجمة وتقديم صلاح إسماعيل. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.
- فالتر، فريتس. مدخل إلى الواقعية البنائية: جذور الواقعية البنائية بين فتغنشتاين والعلوم المعرفية. ترجمة عز العرب لحكيم بناني. فاس: منشورات ما بعد الحداثة، 2008.
- ماجين، ماري. فتغنشتاين والبحوث الفلسفية. ترجمة رضا زيدان. لندن: مركز براهين للأبحاث والدراسات. 2016.
- هاريس، روي. سوسير وفتغنشتاين: فلسفة اللغة ولعبة الكلمات. ترجمة فلاح رحيم. بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2019.
- هاميلتون، أندي. فيتغنشتاين و«في اليقين»: مدخل موسع لآخر وأهم ما كتب فتغنشتاين. ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم. وهران: دار ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية، 2019.
- هيتون، جون وجودي جروف. أقدام لك: فتغنشتاين. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001.

## رابعًا: فصول عن فتغنشتاين في كتب

إبراهيم، زكريا. «لودفيج فيتغنشتاين (1889-1951): من 'التحليل المنطقي' إلى 'فلسفة اللغة العادية'». في: زكريا إبراهيم. دراسات في الفلسفة المعاصرة. القاهرة: دار مصر للطباعة، 1968. ص 204-238. بهلول، رجا. «آنسكوم وفيتغنشتاين، ماكداويل وفيتغنشتاين». في: رجا بهلول. أنطولوجيا الفعل ومشكلة البينذاتية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019. ص 107-112. الحداد، مصطفى. «النزعة المعرفية والفلسفة». في: مصطفى الحداد، اللغة والفكر وفلسفة الذهن. عمان: دار ورد، 2013. ص 71-101.

السنوسي، نادرة. «مفهوم اللغة عند فيتغنشتاين». في: سمير بلكيف [آخرون]. الفلسفات الأنجلو أمريكية من تفكيك الواقع إلى إعادة بنائه. بيروت/ الجزائر: منشورات ضفاف؛ منشورات الاختلاف، 2016. ص 261-269.

مصطفى، عادل. «فتغنشتاين ونزعة الماهوية». في: عادل مصطفى. وهم الثوابت: قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس. وندسور: مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2019. ص 59-68.

مهران، محمد ومحمد مدين. «لودفيج فيتغنشتاين: الرسالة المنطقية الفلسفية». في: مقدمة في الفلسفة المعاصرة. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2004. ص 175-195.

## خامسًا: دراسات ومقالات عن فتغنشتاين لمؤلفين عرب في الدوريات والمواقع العلمية

أحمد، بدر الدين مصطفى. «القيمة التداولية للجمال: دراسة في فلسفة فيتغنشتاين». قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود. 2019/9/12. في: <https://bit.ly/3iBcCgR>

\_\_\_\_\_ . «مما ينبغي إسكاته إلى ما يمكن الإفصاح عنه: دراسة لمفهوم القيمة الجمالية في فلسفة فتغنشتاين». مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة. مج 80، العدد 7 (2020).

أحمد، واضح وخيرة مسلم. «الروافد والجذور الفلسفية المؤسسة للفكر التداولي المعاصر». مقاربات فلسفية. مج 4، العدد 1 (2019).

أدهم، سامي. «عقلانية فتغنشتاين». الفكر العربي المعاصر. العدد 64-65 (أيار/ مايو-حزيران/ يونيو 1989).

أردلان، جمال. «فيتغنشتاين ومسألة اللغة: في أصول الفلسفة التحليلية». مجلة مدارات فلسفية. العدد 5 (2001).

إسلام، عزمي. «فتغنشتاين وفلسفة التحليل». عالم الفكر. مج 3، العدد 4 (1973).

الباهي، حسان. «في عودة فتغنشتاين». المخاطبات. العدد 9 (كانون الثاني/ يناير 2014).

- بحري، علي. «الانتقال من اللغة الفردية الى اللغة الجماعية في نظر فتغنشتاين». مجلة الباحث. العدد 1 (2009).
- البطاط، زيد. «لغة الدين عند فيتغنشتاين». المخاطبات. مج 21، العدد 67-68 (2017).
- بن ميسي، زبيدة. «كفائيس يتحدث عن منطق فيتغنشتاين». المخاطبات. العدد 9 (كانون الثاني / يناير 2014).
- بتاجر، سعيد. «تصور فيتغنشتاين للاعتقاد الديني: بين منطق العقل ومنطق الإيمان». مجلة تفاهم. مج 16، العدد 59-60 (أذار / مارس 2018).
- بوعلي، مبارك. «مسألة المعنى في فلسفة فتغنشتاين من التصور الصوري إلى الطرح البرغماتي». سياقات اللغة والدراسات البيئية. العدد 6 (آب / أغسطس 2017).
- بونفقة، نادية. «فلسفة اللغة عند فتغنشتاين». دراسات فلسفية. العدد 7 (تشرين الثاني / نوفمبر 2016).
- الجسمي، عبد الله محمد. «المنطق وتصور فتغنشتاين للفلسفة». عالم الفكر. مج 29، العدد 1 (تموز / يوليو 2000).
- \_\_\_\_\_ . «هل كان لودفيج فتغنشتاين وضعياً منطقياً؟». المجلة العربية للعلوم الإنسانية - جامعة الكويت. مج 16، العدد 64 (خريف 1998).
- جعيداني، نصيرة. «إشكالية اللغة في فلسفة لودفيج فيتغنشتاين». مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية - جامعة الجزائر 2. العدد 1 (2013).
- حامد، عبيد الغفار. «الضرورة والمواضعة في فكر فتغنشتاين». مجلة هرمس. مج 4، العدد 2 (نيسان / أبريل 2015).
- الحداد، مصطفى. «فتغنشتاين ومؤلوله: ملاحظات حول اللغة الخصوصية واتباع القاعدة والكيفيات». المخاطبات. العدد 9 (كانون الثاني / يناير 2014).
- حسن، وداد الحاج. «فلسفة اللغة عند فيتغنشتاين: من اللغة المرأة إلى اللغة المتاهة». مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 120-121 (شتاء 2002).
- حمود، جمال. «الفلسفة والعلم بين راسل وفتغنشتاين». مجلة العلوم الإنسانية - جامعة متنوري قسنطينة. العدد 35 (حزيران / يونيو 2001).
- \_\_\_\_\_ . «بعض الملاحظات النقدية على كتاب فتغنشتاين: رسالة منطقية فلسفية». مجلة الأزمنة الحديثة. العدد 5 (صيف 2021).
- رحيم، حيدر عبد الزهرة. «دراسة منطقية في تحديات تحليل العالم عند فتغنشتاين». مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية. مج 1، العدد 22 (2016).
- الزعبي، عدي. «اعتراض غرايس على فلسفة اللغة العادية». المخاطبات. العدد 9 (كانون الثاني / يناير 2014).
- الوائلي، عامر عبد زيد. «اللغة الدينيّة من خلال الرؤية التحليليّة عند فتغنشتاين». مؤمنون بلا حدود  
https://bit.ly/3zRDHCD. في: 2017/5/2

- سيلا، محمد. «فتجنشتين وفلسفة اللغة». أعلام. العدد 5-6 (تشرين الأول/ أكتوبر 1980).
- السمهوري، مها أحمد. «اللغة والمعنى عند فتجنشتين». المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية. مج 9، العدد 3 (2016).
- السيد، محمد أحمد. «النصوص الفلسفية المترجمة بين الأمانة والخيانة لودفيج فتجنشتين وتوماس كون نموذجاً». مجلة لوجوس. العدد 6 (2010).
- \_\_\_\_\_ . «لودفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية قراءة في ترجمة». مجلة لوجوس. العدد 9 (2013).
- شيتيه، محمود شوكت. «لودفيج فتجنشتين من اللغة المنطقية إلى منطق اللغة». دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية. مج 46، العدد 1 (2019).
- صالح، رشيد الحاج. «التحليل اللغوي ونظرية المعنى عند «فتجنشتاين». عالم الفكر. مج 29، العدد 4 (أبريل/ نيسان 2001).
- عبد الله، محمد علي. «فيتجنشتاين وإنكار اللغة الخاصة والإيمان الديني». مجلة قضايا إسلامية معاصرة. مج 21، العدد 67-68 (كانون الثاني/ يناير 2017).
- عبد المهدي، ذكاء. «التحليل في الفلسفة المعاصرة: مور، رسل، فتجنشتين نموذجاً». مجلة الآداب- جامعة بغداد. العدد 88 (2009).
- العربي، بن مسعود محمد. «الميتافيزيقيا والتناقض المرجعي لما وراء اللغة عند فيتجنشتاين وأزوينغ». مقاربات. مج 6، العدد 6 (2020).
- عطاري، وليد. «مفهوم الفلسفة عند فتجنشتين». مجلة المنارة للبحوث والدراسات. مج 13، العدد 1 (شباط/ فبراير 2007).
- علي، ماهر عبد القادر محمد. «هل نال التصوف من فيتجنشتاين؟ المعقول واللامعقول في الرسالة». المخاطبات. العدد 9 (كانون الثاني/ يناير 2014).
- علي، محمد محمد يونس. «نظرية الاستعمال اللغوي عند ابن تيمية وفتجنشتاين: دراسة لسانية». مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها. العدد 17 (أيار/ مايو 2016).
- العواودة، رائد عبد الجليل ومصطفى كمال المعاني. «فلسفة اللغة عند فتجنشتين وتأسيسها الهيرمينوطيقي». مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية. مج 28، العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 2020).
- عون، بلغيث. «تفكير فينومينولوجي مع فيتجنشتاين حول بحوث فلسفية: «لغة لغة» أم وعي جديد بالأشياء - لا وضعي». الفكر العربي المعاصر. مج 30، العدد 152-153 (خريف 2010).
- غاليم، محمد. «تصور السمات الدلالية نموذج فتجنشتاين وبعض امتداداته في النظرية اللسانية الحديثة». مجلة اللسانيات العربية. العدد 1 (كانون الثاني/ يناير 2015).
- غيلوفي، صلاح. «كواين وفيتجنشتاين: مسألة المعنى بين النسبية الأنطولوجية عند كواين ومعيار العودة إلى أشكال الحياة لدى فيتجنشتاين». المخاطبات. العدد 9 (كانون الثاني/ يناير 2014).

قادري، عبد الرحمن. «الأسس العلمية لفلسفة فتغنشتاين». أبعاد. مج 1، العدد 1 (حزيران/ يونيو 2014).

لغنهاوزن، محمد. «النزعة الإيمانية عند فيتغنشتاين». المنهاج. العدد 66 (صيف 2012).  
متياس، ميشال. «تصور اليقين عند فتغنشتاين». عالم الفكر. مج 30، العدد 4 (2002).  
مرايطين، ملية. «فلسفة المعنى عند لودفيغ فيتغنشتاين من خلال نظريتي الرسم المنطقي وألعاب اللغة». المخاطبات. العدد 9 (كانون الثاني/ يناير 2014).  
نعيمة، بن خدة. «الفلسفة وقضايا اللغة عند فتغنشتاين: من فلسفة التحليل إلى فلسفة اللغة». جسور المعرفة. مج 7، العدد 2 (حزيران/ يونيو 2021).  
هاشم، رافد قاسم. «التحليل في فلسفة فتغنشتاين». مجلة جامعة بابل-العلوم الإنسانية. مج 19، العدد 2 (2011).

## سادساً: دراسات ومقالات مترجمة عن فتغنشتاين في الدوريات والمواقع العلمية

بونولي، لورنزو. «ألعاب النحو: استكشاف حدود اللغة». ترجمة أمين قادري. مجلة إشكالات. مج 7، العدد 1 (2018).  
جومولكا، جاكوب. «فلسفة الدين عند فيتغنشتاين: البحث عن أرضية مشتركة». ترجمة مصطفى هندي. تحرير محمود سيّد. أثارة. في: <https://bit.ly/3wS2eWz>  
ديزيديري، فابريزيو. «القواعد والآلية الجمالية من 'رسالة فتغنشتاين' إلى 'محاضرات عن الجمال'». ترجمة محمود سيد أحمد. الثقافة العالمية. العدد 175 (آذار/ مارس 2014).  
سيرل، جون. «محاورة جون سيرل: أو حول فيتغنشتاين». ترجمة عبد المجيد سعيد. مؤمنون بلا حدود (أغسطس 2018). في: <https://ibit.ly/YIAK>  
مطر، أنت وأنت بلتركي. «لودفيغ فيتغنشتاين - موسوعة ستانفورد للفلسفة». ترجمة علي رضا. حكمة (2017).

# تباي Tabayyun

تبيين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر تبين مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند تبين في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

## المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية تبين في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين «بيان» و«بين» اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيّنات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية تبين في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط تبين خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

## قواعد النشر

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقاً لما يلي:

- أولاً: أن يكون البحث أصيلاً معدّاً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نشر جزئياً أو كلياً أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- ثانياً: أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- ثالثاً: يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100-125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخص، ويقدم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والتائج التي توصل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلاً بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولاً من رسائل جامعية أُقرت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكاتب المهمة التي صدرت حديثاً في مجالات اختصاصها بأي لغة من اللغات، على ألا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألا يتجاوز عدد كلماتها 2800-3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة باباً خاصاً للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800-3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000-8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضداً على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تماماً عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضاً.
- رابعاً: يخضع كل بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكمّان) من القراء المختصين اختصاصاً دقيقاً في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرّجح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- خامساً: تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلومات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخص آخر غير المؤلف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).
1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
  2. لا تدفع المجلة مكافآت مائيّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبع في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

### ( الملحق 1 )

## أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

### 1- الكتب

- اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّز، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة.
- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
  - كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.
  - ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النحو التالي مثلاً: ناش، ص 117.
  - أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصراً: ناش، السوسيولوجيا، ص 117.
  - ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.
  - أما في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النحو التالي:
  - ناش، كيت. السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

• السيد ياسين وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

• ياسين، السيد وآخرون. تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

## 2- الدوريات

اسم المؤلف، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلة، المجلد و/أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال:

• محمد حسن، «الأمن القومي العربيّ»، إستراتيجيات، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129. أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

• حسن، محمد. «الأمن القومي العربيّ». إستراتيجيات. المجلد 15. العدد 1 (2009).

## 3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

• إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطرق الدبلوماسية مع دمشق»، الغارديان، 2009/2/17.

## 4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، اسم السلسلة (إن وُجد)،

اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهدي في 2016/8/9، في: <http://www.....>

ويتعين ذكر الرابط كاملاً، أو يكتب مختصراً بالاعتماد على مُختصر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

• «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهدي في 2012/12/25، في: <http://bit.ly/2bAw2OB>

• «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهدي في 2016/8/18، في: <http://bit.ly/2b3FLeD>

## (الملحق 2)

### أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئین معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئٍ مرّجحٍ آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قراءً موثوقين ومجربين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحررين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السريّة، ولا يجوز استعمال أيّ منهما لاستفادةٍ شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنيّ ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراء، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحررون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تنقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءً باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تنقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجانبة النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

## ( Annex II )

**Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun***

1. The editorial board of *Tabayyun* upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

( Annex I )

**Footnotes and Bibliography**

**I- Books**

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

**II- Periodicals**

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

**III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine**

**N.B.** Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

**IV- Electronic Resources**

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: <http://www...>

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: <http://bit.ly/2k97Wxw>
- Policy Analysis Unit-ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: <http://bit.ly/2j36v5S>

- iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.
  - iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).
  - v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.
  - vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.
  - vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.
  - viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.
  - ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.
  - x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.
4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.
  5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
    - i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
    - ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



*Tabayyun* is a quarterly, peer-reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305-246). First published in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well-defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

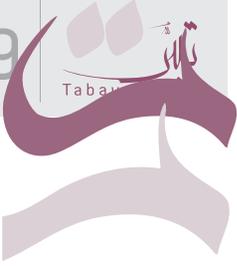
### Scope and goals

*Tabayyun* is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well-supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20<sup>th</sup> Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

### Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
  - i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
  - ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



# دعوة للكتابة

ترحب مجلة «تبين» للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «تبين» أبحاثاً ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة  
tabayyun@dohainstitute.org

## عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies  
Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)

IBAN Number:

LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)

Swift Code: SGLILBBX

## عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥ - ١١ رياض الصلح ٢١٨٠ - ١١٠٧ بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: ٧/٨ ٩٦١١٩٩١٨٣٦ + فاكس: ٩٦١١٩٩١٨٣٩ +



فصلية مَحْكَمَةٌ تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية



## قسمة اشتراك

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

تحويل بنكي

شيك لأمر المركز

طريقة الدفع:

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

[www.bookstore.dohainstitute.org](http://www.bookstore.dohainstitute.org)

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية  
لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزَّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويغوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشح للجائزة)، ومن دون تدرج إلى جائزة أولى وثانية وثالثة، وتتكون الجائزة من ثلاثة مركبات:

شهادة الفوز، مكافأة مالية تشجيعية تُمنح لكل فائز، كما يحصل الفائز على منحة بحثية لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثية المتبعة في المركز

للإطلاع أكثر يرجى زيارة الموقع الإلكتروني للمركز العربي على هذا الرابط:

<https://www.dohainstitute.org/ar/News/Pages/The-Arab-Center-Board-of-Directors-Approves-Amendments-to-the-Arab-Award.aspx>

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز [www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون

ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: [distribution@dohainstitute.org](mailto:distribution@dohainstitute.org)

هاتف: +961 1 991836/7/8 فاكس: +961 1 991839

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies

Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)

IBAN Number:

LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)

Swift Code: SGLILBBX

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

|                            |                |                 |
|----------------------------|----------------|-----------------|
| لبنان                      | \$ 35 للأفراد  | \$ 45 للمؤسسات  |
| الدول العربية وأفريقيا     | \$ 60 للأفراد  | \$ 80 للمؤسسات  |
| الدول الأوروبية            | \$ 100 للأفراد | \$ 120 للمؤسسات |
| القارة الأميركية وأستراليا | \$ 120 للأفراد | \$ 160 للمؤسسات |

# من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يرجى الاطلاع على قائمة موزعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: [www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت، هاتف: 009611991837 أو على البريد الإلكتروني: [distribution@dohainstitute.org](mailto:distribution@dohainstitute.org)

# أيضاً في هذا العدد

## ترجمة

طلال أسد  
النظر في الدين  
مع فتغنشتاين  
ترجمة: حجاج أبو جبر

## مراجعات الكتب

مروان محمود  
مراجعة كتاب  
فتغنشتاين و«في اليقين»

## بيبليوغرافيا

إسلام دبة وحسن كيسان  
فتغنشتاين بالعربية  
بيبليوغرافيا

شارع الطرمة - منطقة 70 - وادي السيلاب - ص.ب. 10277 - الدوحة - قطر  
جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا  
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:  
[www.bookstore.dohainstitute.org](http://www.bookstore.dohainstitute.org)

## سعر النسخة

|           |             |
|-----------|-------------|
| قطر       | 30 ريالاً   |
| السعودية  | 30 ريالاً   |
| الإمارات  | 30 درهماً   |
| البحرين   | 3 دنانير    |
| الكويت    | ديناران     |
| عُمان     | 3 ريالات    |
| مصر       | 10 جنيهات   |
| العراق    | 5000 دينار  |
| تونس      | 5 دنانير    |
| سورية     | 200 ليرة    |
| لبنان     | 6000 ليرة   |
| الأردن    | ديناران     |
| اليمن     | 400 ريال    |
| السودان   | 20 جنيهًا   |
| الجزائر   | 250 دينارًا |
| المغرب    | 30 درهماً   |
| موريتانيا | 700 أوقية   |
| ليبيا     | 5 دنانير    |
| فلسطين    | 3 دولارات   |
| الصومال   | 3500 شلن    |



DOHA INSTITUTE  
FOR GRADUATE STUDIES



ISSN 2305-2465

37

9 772305 246001