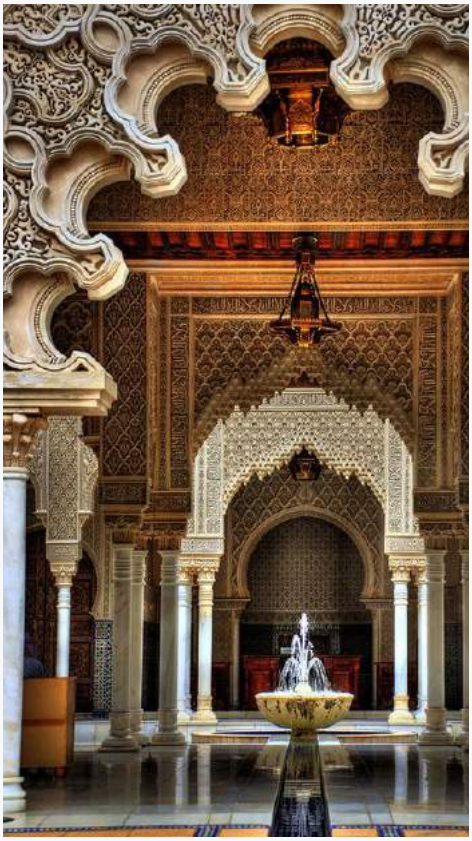
الحدسُ والمفارقةُ !

قراءةٌ وصفيةٌ ..

سلطان البنوي (*)



مُلخصٌ:

تُوضِّحُ المقالةُ عَلاقاتِ مفهومِ الحدسِ بالمفارقاتِ في اللغات الطبيعية، لا كما حاولت اللغة الرياضية التعامل معه كأزمة ينبغي تفاديها، والتخلص منها؛ إذ بمبرهنة المنطقي كورت غودل عن عدم الاكتمال تمَّ إدخال مفهوم المفارقة في المنظومة العلمية، وكذلك فإنَّ أحدَ مطالب المقالة: الاعترافُ بمفهوم الحدس داخل المنظومات المعرفية، ومِن أهمِّ مَن

(*) سلطان البنوي: كاتب وباحث في الفلسفة واللسانيات، جدة، المملكة العربية السعودية. (sas-a8@hotmail.com).

ابتكر استعمالات لهذا الاعتراف المعرفي: الفيلسوف النمساوي لودفيج فتجنشتين، فبيَّن كيفية تشكُّل ذوات وعقول تكشف عن الخبرات الإنسانية المتعددة، عبر الاعتراف بالمفارقات والحدوس في اللغات الطبيعية، ولا تسعى المقالة لتأطير المفهوم داخل حدٍّ وتعريف ماهوي؛ لذلك: فهي تقاربه عبر الوصف والسياقات الإنسانية.

كان الجدل النظري في الفلسفة تاريخيًّا يدور في أحد تمظهراته بين (التيار المثالي، والتيار المادي) في محاولة كُلِّ طرفٍ منهما لفهم وتفسير طبيعة المعرفة، وكيفية اكتسابها، والبحث عن الجذر الأوَّلي الذي تُبنى عليه الأنساق والنظريات.

غير أنَّ التفلسف بطبيعته يستشكل ويفحص، وهذا راجع للخاصية الانعكاسية فيه؛ إذ الفكر الفلسفي في أصله محاولة للكمال، وللوصول لهذه الغاية؛ فإنَّه يُلزِم نفسه بسبر آفاقه والنظر في تعرجاته، حتى يصل بغيته، والانعكاس على الذات وما يتعلق بها وسيلته لذلك، والكمال هو الوجه الآخر لليقين الذي كانت الفلسفات المثالية عمومًا تفترق فيه مع الفلسفات المادية؛ إذ عموم الفلسفة المثالية تشترك في تثبيت ذات أو ذوات يبتدئ منها تفرعها إلى أنساق ونظريات متعددة، والذاتية هنا بالمعنى الجوهري المتعالي السابق على التجربة، فالمثل الأفلاطونية تكتسب السمة الذاتية عبر تعاليها، ومحاولة القوة العقلية لتذكر تلك المثل أو التشبه بها، غير أنَّها تُسلِّم ابتداءً بوجود تلك الذوات المتعالية، وكذلك نرى في الكُليات الأرسطية التي تحايث الوجود وتقسمه لأصناف وأجناس وأنواع، ثم تدرك الوجود عبرها، ومن خلالها، فتخلط ما في الأذهان مع ما في الخارج على الحقيقة، ومحايثة الكلي الأرسطي للمتعينات الخارجية تعكس صورة الجزئي على الذات، فيكتسب الكلي الأرسطي ذاتيته عبر القوة التصورية فيها؛ إذ التصديق المتعيِّن للجزئيات أمر لاحقٌ على تصورها، وكذلك نلاحظ السمة الذاتية

في الفلسفة الكانطية في القبليات العقلية، والمفاهيم التحليلية؛ إذ لو لم تكن هناك ذات جوهرية تحوي تلك القبليات والمفاهيم التحليلية لسُلب منها خاصية القبلي في أسبقيته على التجربة، والخاصية اللازمنية للمفاهيم التحليلية كذلك، وسيلزم من ذلك نقض السمة المثالية للفلسفة الكانطية، والمتمعن في كافة الأنساق الفلسفية المثالية يدرك مدى أهمية مفهوم الذاتية[1] بالنسبة إليها، فبه يتشكَّل مفهوم المثالي، وبهذا المثالي تكتسب الذات الإنسانية أصالتها، وتتعالى عبر انعكاسها على نفسها، لكنَّنا حين التأمُّل الفاحص نرى في ثنايا هذا التشكل المتعالي للذات الإنسانية مسلمة يفتقر إليها، وهي أسبقية المعرفة على فعل التشكُّل الذاتي، فحتى تكون هناك ذاتية يجب أن تكون هناك معرفة بها؛ وإلَّا امتنعت خاصية الانعكاس على الذات، فالأمر الذي لا يحوي شيئًا ليس بشيء حقيقي، والمعرفة حاوية بطبيعتها، وإذا فُسِّرت الذات بوصفها اعتبارية ذهنية؛ فإنَّ انتقالها من العدم إلى الإمكان يُوجب عليها الإقرار بأسبقية التصديق على التصور، وهو ما تمتنع أغلب الفلسفات المثالية الإقرار بأسبقيته، والتصديق فعل بعدي، وليس قبليًا البتة؛ إذ إدراك الموجود المتعيِّن في الخارج يستلزم إدراكه في شبكة من العلاقات والارتباطات، بينما تقر الفلسفة المثالية أنَّ الارتباطات والعلاقات تأتي داخل الوجود الخارجي لا المتعالي؛ فليس للمتعالي عالم وجودي ترتبط فيه المُثل أو الكُليات أو القبليات والمفاهيم التحليلية؛ ولذلك قالوا في الفلسفة اليونانية قديمًا: «الواحد لا يصدر منه إلَّا واحد»، فهي إذن: كالنجوم المتباعدة عن بعضها.

إذن: بما أنَّ مفهوم الذاتية يؤول إلى العدم -إذا لم يستطع الانتقال منه إلى الإمكان، فضلًا عن الانتقال إلى الوجود الخارجي-؛ فإنَّه يؤول إلى الجهل المطلق حتمًا؛ لأنَّ المعدوم يتعلَّق بالذهن حينما يتعلق بالتصديق،

(١) الذاتية هنا باختلاف دلالاتها من أرسطو وأفلاطون إلى ديكارت وكانط ... هي مشترك بالاسم لا بالمعنى.

إذن: بما أنَّ مفهوم الذاتية يؤول إلى العدم -إذا لم يستطع الانتقال منه إلى الإمكان، فضلًا عن الانتقال إلى الوجود الخارجي-؛ فإنَّه يؤول إلى الجهل المطلق حتمًا.

فيصير ممكنًا بذلك، ويمكن من ثَمَّ معرفته وإدراكه؛ ولذلك فإنَّ المفهوم الذاتي الذي ترفعه الفلسفات المثالية لمرتبة الوجوب وتبتدئ منه نظرياتها وأنساقها هو في حقيقته عدمي ممتنع؛ إذ خاصية الانعكاس على الذات تُوجب التوقف عند مفهوم جوهري يستبعد الدور والتسلسل، لكن افتقار الذات المثالية لذلك المفهوم الجوهري -لامتناع عملية الانعكاس من دون سابق معرفة- يعود بها إلى تفسير ما هو عدمي على أنَّه أمر حقيقي، والعدمي الممتنع ليس مفهومًا إدراكيًّا حتى يمكن فهمه والحديث عنه، وبذلك تقع الفلسفات المثالية في ما تحاول الرد عليه تاريخيًّا؛ إذ حيثيات تشكُّل النظام النسقي للفلسفة في التاريخ اليوناني ابتدئ حينما حاور أفلاطون وأرسطو السفسطائيين مستخدمين الحدَّ السقراطي الماهوي لضبط التعدد الهائل للفلسفات السفسطائية.

لقد اختلف التفلسف المادي عن التفلسف المثالي في تعامله مع مفهوم الذاتية الإنسانية؛ إذ حينما كان الفيلسوف المثالي يتصوَّر الجزئي؛ فإنَّه يستدعيه عبر المتعالي، أو ينتهي إليه، بينما نجد الفيلسوف المادي يدرك المحسوسات كأمر أوَّلي، ثم يُشكِّل من خلال تداعي الأفكار في النفس أو تجاور الأشياء في الخارج انطباعًا عنها، بغض النظر عن موافقته أو مطابقته مع الخارج، وكما يقول الفيلسوف الإسكتلندي التجريبي ديفيد هيوم: «التعوُّد هو المرشد الأكبر للحياة البشرية.

إنَّه المبدأ الوحيد الذي يجعل الخبرة نافعة لنا، وهو وحده الذي يجعلنا نتوقع، في المستقبل سلسلة من الحوادث المشابهة لتلك التي ظهرت في الماضي. ومن دون تأثير التعوُّد سوف نجهل تمامًا كل مسألة واقعية خارج

ما هو ماثل مباشرة للذاكرة والحواس، ولن نعرف البتة كيف نُوفِّق المسائل في سبيل الغايات، ولا كيف نستعمل قُوَانَا الطبيعية لإحداث أثر من الآثار، وسيكون ذلك نهاية فورية لكل فعل ولمعظم النظر»[1].

لقد مثَّل الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم مسارًا فريدًا داخل الفلسفة المادية، فالمعرفة عنده تُشتق من خلال الانفعال بها عبر التجربة والخبرة الفردية؛ إذ التجارب تتنوَّع وتتعدَّد، فليس هناك انضباط كلي وتنسيق مطلق إذا كانت الذات الإنسانية بالنسبة إليه تتموج حسب تداعي الأفكار في الذهن، وتجاور الأشياء في الطبيعة، وكذلك لن تبقى المعرفة حينها محاولة لإدراك ماهيات ثابتة ومستقرة في الخارج، ثم مطابقتها مع ما في الأذهان كالقائلين بالجوهر المادي؛ إذ الذهن عند هيوم حزمة انفعالية كالأفكار غير أنَّها تتمايز عنها بوصفها صورًا انفعالية ضعيفة نابعة عن الانطباع الحسي الذي سبقها -فالتمايز عنده إذن في المستوى لا في النوع-، ولإنكاره كذلك للتقسيم المثالي للجواهر والأعراض، ثم إنَّ إرجاع المعرفة عنده إلى انفعال الذات الإنسانية بالمحسوسات، وتعدد أوجه الانفعالات بتنوع الذوات المدركة يستلزم حصر نظام هذه الأشياء في الباطن دون الخارج ممَّا يلزم انكفاء كل ذات بنفسها، بينما أنَّنا نرى أنَّ فكرة التنظيم والتعالق بين الأشياء المأخوذة من فكرة المقارنة تحتاج لفاعل يُنشئها، والاحتياج للفاعل يلزم منه إثبات قدرة عقلية معينة له تُمكِّنُه من إصدار الأحكام، فمن دونه يمتنع إدراك العليَّة بين الانطباعات، والعليّة حكم يفتقر لحاكم وإلَّا لَمَا استطاع الذهن الحكم بتنظيم أمرٍ ما أو الاستفادة منه، واستخدامه في سبيل غاياته؛ إذ ما أدراه بموافقة تنظيمه الباطني للتنظيم الخارجي عنه، فلا بُدَّ من وجود قَدرٍ من التشابه بينهما يجعل للفاعل إمكانية الاستفادة منه في غاياته، وإحداث آثار عليها، ثم إنَّ

(١) ديفيد هيوم، ترجمة موسى وهبة، «**مبحث في الفاهمة البشرية**»، بيروت، دار الفارابي (٢٠٠٨م)، (ص/ ٧٣).

تفسير الذات بأنَّها مجرد حُزَم انفعالية يستلزم فقدان الثقة في أحكامها، وتلاشي المعيار في قياساتها، واضمحلال القواعد في أنظمتها؛ إذ الانفعالات تتغير وتتبدل، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ سِمة المعرفة في عموميَّتها الإجرائية تتحلل وتنحل، فالانفعال والانطباع الحسي ليس ضابطًا معرفيًّا حتى يستطيع ربط الجزئيات الحسية ببعضها، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ مفهوم الذاتية الإنسانية يستحيل إلى ذرات انفعالية فارغة من المعنى وفاقدة للمحتوى.

لقد اعتُبِر ديفيد هيوم أحد أهم مطوري الفلسفة التجريبية التي بدأ بتنسيقها وتدشينها داخل الفلسفة الحديثة الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، وإن كانَا يشتركان في رفضهما للقبليات والمُثل المتعالية عن الخبرة غير أنَّهما يختلفان عن بعضهما في تفسير مفهوم الذاتية؛ فهي عند لوك موجودة مُدرِكة، وقوة عاقلة يمتنع -عنده- ممارسة الشكِّ أو التأمُّل من دونها؛ بينما نرى أنَّ الذات عند هيوم مجرد حُزمة انفعالية؛ فإنَّها عند لوك تتشكل وتتطور عبر الاستبطان التأملي، حتى تصطنع لنفسها جوهرًا ذاتيًّا، غير أنَّهما أيضًا يشتركان في القول بفردانيتها واستقلاليتها عن الذوات الإنسانية الأخرى، ممَّا يستلزم امتناع التواصل بين هذه العوالِم الذاتية لانقطاع كل ذات عن غيرها، وانكفاء كل وعي على نفسه.

من خلال هذا السرد المختزل لكيفية بناء مفهوم الذات البشرية في مساري الفلسفة المثالية والفلسفة المادية نلاحظ أنَّهما تنتهيان إلى إسقاط ذلك البناء برمته، فبينما يسعى المسار المثالي لتشكيلها عبر المطلق؛ فإنَّه يدفع بها إلى أن تكون ذاتًا ميتافيزيقية تتلقى الكليات في محايثتها للوجود، أو تتذكر المُثل في محاكاتها للواقع، أو تمتنع عن الفعل والنظر حتى تتماس قبلياتها مع الخبرة، وكما أشرنا؛ فإنَّ هذا المسار ينتهي إلى التسلسل أو الدور القبلي، فيسقط قبل أن يقوم، ونرى الإشكالية نفسها في المسار المادي، فمفهوم الذات فيه ينتهي إلى الانشطار والانقسام؛ إذ إرجاع الذات

للحُـزم الانفعاليـة يفقدهـا الانضبـاط والاتسـاق، وهـما يحتاجـان لقـوة عقليـة حتـى يتـم إدراك اتسـاق المحسوسـات مـن عدمهـا، وإرجـاع الـذات في تكوينهـا إلى التأمـل الاسـتبطاني عـبر مدخـلات الحـواس في النفـس يسـتلزم انكفاءهـا عـلى ذاتهـا، وانقطاعهـا عـن عوالِـم الـذوات الأخـرى؛ وبذلـك: فـإنَّ المتأمـل يخلـص إلى اسـتبعاد كِلَا المسـارين؛ فـالأول يعـود إلى العـدم الممتنـع، والثـاني يـؤول إلى التشـظي والنسـبوية العدميـة.

يرتبـط مفهـوم الحـدس بالمفهـوم الـذاتي في أنَّـه يُمثِّـل عنـصرًا مُهِـمًّا في تكوينـه وبنائـه، ولا يلـزم مـن ذلـك انفصـال هـذا التكويـن والبنـاء عـن سـياقات الـذوات الأخـرى؛ فالـذات تعـي نفسـها عـبر غيرها وهكـذا، ومحاولـة بنـاء نسـق خـارج عـن ذلـك يرجـع بـه إلى التهافـت، ويقـع في الإشـكالية التـي وقـع فيهـا كِلَا المسـارين المثـالي والمـادي في عـدم فهمهـما لعلاقـة مفهومـي التصـور والتصديـق الإدراكيـن في تكويـن الـذات الإنسـانية؛ «إذ ميَّـز المثاليـون بـين نوعـين مـن الإدراك المعـرفي: التصـور (إدراك المفاهيـم في الذهـن)، والتصديـق (إدراك النسـبة بـين مفهومـين)، وذهبـوا إلى الاعتقـاد بوجـود منهجـين لبلـوغ هذيـن الإدراكـين»[١]، وميَّـز الـماديون بـين مفهـوم التصديـق ومفهـوم الجـزئي المحسـوس، فـرأوا أنَّـه يمكـن إدراك الجزئيـات مسـتقلة عـن كل نسـبة تقيـده بغـيره، وهـذا غـير سـليم؛ إذ «صفـات الموصـوف قائمـة بـه يمتنـع أن تكـون مقدَّمـة عليـه في الخـارج»[٢]، وكذلـك فـإنَّ مـن «المعلـوم أنَّ الحقائـق الخارجيـة المسـتغنية عنَّـا لا تكـون تابعـة لتصوراتنـا، فليـس إذا فرضنـا هـذا مقدمًـا، وهـذا مؤخـرًا، يكـون هـذا في الخـارج كذلـك»[٣]؛ وعليـه: فـإنَّ كِلَا المسـارين خلطَـا مـا في الأذهـان مـع ما في الخـارج؛ ولذلـك: نفهـم أنَّ بـين مفهومـي التصديـق والتصـور دورًا اقترانيًـا شرطيًـا،

(١) محمـد محمـد عـلي يونـس، «**علـم التخاطـب الإسـلامي**»، دراسـة لسـانية لمناهـج علـماء الأصـول في فهـم النـص، بـيروت، دار المـدى الإسـلامي (٢٠٠٦م)، (ص/ ١٢٨)، بتـصرف.

(٢) ابن تيمية، «**الرد على المنطقيين**»، بيروت، مؤسسـة الريـان للطباعـة والتوزيـع (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، (ص/ ١١٤).

(٣) ابـن تيميـة، «**مجمـوع الفتـاوى**»، بـيروت، مؤسسـة الرسـالة (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، (٩/ ٩٩).

تتدخل اللغة الطبيعية في تكوينه وتفعيله داخل الذات الإنسانية، وأدى إهدارهم لأهمية السياق في تكوين الذات إلى استحالة بناء عالم الوعي مستقلًا ومنفردًا عن عوالم الوعي الأخرى؛ إذ وعي الإنسان بنفسه بالإضافة لافتقاره إلى سياق وخطاطة نماذجية؛ فإنَّه يفتقر أيضًا إلى أداة اللغة التي تربط وتقيم هذا السياق النموذجي؛ ولذلك: «فإنَّ كل ما يُمكن عزوه إلى الكليات، يُمكن عزوه إلى الجمل، وكل ما نعزوه إلى الجزئيات، يُمكن عزوه إلى القولات، ومن ثَمَّ: فإنَّ تفريق اللسانيين المُحدَثين بين الجمل والقولات مفيدٌ جدًّا لتحديد ما هو كلي وما هو جزئي في بنية اللغة، ولبيان كيف يمكن ربط التصورات الوجودية والمعرفية بالنظرية السياقية»[1]، ولعلَّ من إشكاليات توهم هذا التباعد بين الذوات الإنسانية وافتراض قيام كل ذات بنفسها هي أنَّ التحليل اللغوي يفرض تسميات للمفردات يظنُّ العقل أنَّها مستقلةٌ ومنعزلة بذاتها عن سياقاتها، فيتعامل معها وفقًا لذلك، سوى أنَّ «التسمية تمهيد للوصف»[2]، وليست مُستقلَّةً عنه، بل ملازمة.

إنَّ الحدس داخل الوعي الإنساني يتشكل عبر سياقات الذوات الأخرى، فهو ينفذ عبر البيذاتيات الاجتماعية، حتى يستقر في كيان تقوم اللغة ببنائه في معمارها السياقي، والحدس بهذا الوصف مرتبط بالوعي الذاتي من حيث إنَّه في أول مستوياته وأدناها «راجع إلى قياس التمثيل»[3] أو كما يصفه روبير بلانشي (الحدس ما قبل الصوري)، وعلة اعتباره أدنى مستوياته رغم أهميته في إعادة فهم رقي الحدس واندفاعه في فرض وابتكار المفاهيم والسياقات راجعة إلى أنَّ حصر مفهوم الحدس في القياس التمثيلي فقط تستلزم إغلاق النسق وتكميمه، وهو ما يعود بنا إلى إشكالية الدوْر القبلي

(١) محمد محمد علي يونس، «**علم التخاطب الإسلامي**»، مرجع سابق، (ص/ ١٣١)، بتصرف.

(٢) لودفيج فتجنشتين، ترجمة عبد الرزاق بنّور، «**تحقيقات فلسفية**»، بيروت، المنظمة العربية للترجمة (٢٠٠٧م)، (ص/ ١٥٩).

(٣) ابن تيمية، «**مجموع الفتاوى**»، مرجع سابق، (١٠/ ١٤).

والتسلسل، فخاصية التضمن في قياس التمثيل ليست كافية لتفريع القضايا عن بعضها، فالضرورة البنائية للوعي تستلزم منه خروجه عنه، والارتقاء به في مجالات المعرفة والخبرة الإنسانية.

الحدس وأزمة الأسس الرياضية:

لقد كانت الرياضيات نموذجًا ساميًا للعلم العقلاني الذي يريد وضع أسس المعرفة البشرية داخل نسق إكسيوميتكي رياضي وفقًا لمبدأي التمام، وعدم التناقض، ويتميَّز المدخل الرياضي لسبر إشكالية مفهوم الحدس بأنَّه أقصى المحاولات العلمية لصورنة العقل، واستبعاد الحدس بوصفه خبرة إنسانية تُكتسب من خارج العقل الصوري، ممَّا يُعيد إلى الأذهان مشكلة الكليات وكيفية إدراكها، و«إذا كانت طبيعة الموجودات الرياضية قد طُرحت كمشكلة في الوقت نفسه تقريبًا الذي شُيدت فيه الرياضة كعلم عقلاني عند اليونان؛ فإنَّ مشكلة أساس الرياضة لم تطرح إلَّا في العصر الحديث»[1] مع بدايات القرن العشرين.

لقد بدأ المنطقي الألماني جوتلوب فريغه تدشين الفلسفة المعاصرة للرياضيات عبر محاولته إرجاع الرياضيات إلى المنطق خلافًا لِـمَا كان مُقرَّرًا بعد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي أسس رياضياته على مفهوم الزمن، ومقولة الزمن تمثِّل إطارًا أوَّليًّا قبليًّا عند كانط، فهو يستخرج السمة التركيبية للرياضيات من مفهوم الزمانية؛ إذ العدد في فلسفته مجرد إضافات متعاقبة للوحدات في الزمن، وبذلك تكون الرياضيات عنده تحليلية تركيبية، ممَّا يجعلها سابقة على التجربة، وتخبر عنها أيضًا، ولقد خالفه فريغه بمحاولته التأسيسية للرياضيات؛ إذ تقوم رياضياته على مفهوم العدد الذي يقوم بدوره على مفهوم الفئة، وليست الوحدات المتعاقبة بالنسبة

(١) روبير بلانشي، ترجمة حسن عبد الحميد، «**نظرية المعرفة العلمية**» (الإبستمولوجيا)، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، (٢٠١٤م)، (ص/ ٢٠٢)، بتصرف.

إليه زمانية، بل فئوية، ولقد أوحى الرياضي الألماني جورج كانتور لفريغه بهذا الإرجاع لمفهوم العدد إلى مفهوم الفئة. «إذ أدَّى مواصلة كانتور وتحليله إلى رد فكرة العدد إلى فكرة أعمِّ منها، وهي فكرة المجموعة، فالأعداد الصحيحة ليست إلَّا فئة صغيرة في مجموعة الأعداد الأساسية اللَّا متناهية. ولقد أوحى التقارب الواضح بين فكرتي المجموعة في الرياضيات والفئة في المنطق بردِّ علم الحساب إلى علم أكثر منه عمومية هو المنطق»[1].

إذن؛ مع قيام النزعة اللوجيستيقية التي ترى أنَّ «البحث في الرياضيات وأصولها يتمثَّل في محاولة الوصول إلى أقلِّ عددٍ ممكن من الأفكار والتعاريف الأساسية التي تُعتبر بمثابة أصول الاشتقاق، وبحيث تسمح لنا باشتقاق أو استنباط الرياضيات بأسرها منها»[2]، واستبعاد مفهوم الحدس كخبرة إنسانية من تدخله في الأنساق الرياضية، وهذا ما يجعل كتاب ألفريد وايتهيد وبرتراند راسل «**مبادئ الرياضيات**»، أو «**برنكيبيا ماتيماتيكا**» غاية في الأهمية؛ لأنَّه محاولة تطبيقية لإعادة تنسيق الرياضيات وفقًا للمنطق الصوري، لا وفقًا للحدس كما يرى الرياضي الفرنسي هنري بوانكاريه، فكتابهما بذلك يُمثِّل فاصلًا مرحليًّا في تأريخ المنطق الرياضي، ولقد أدَّى هذا بالإضافة لإهمال معظم الرياضيين في ذلك الوقت للنزعة الحدسية التي كان يدعو لها بوانكاريه وكورنكر إلى النظر في نظرية المجموعات اللَّانهائية التي أسَّس عليها فريجه معماره الفلسفي على أنَّ مفهوم اللَّانهائي فيها موجود خارجي.

ولقد كان لاهتمام المنطقي الإنجليزي برتراند راسل بمؤلفات فريغه ورؤيته لفرادتها المنطقية رغم صعوبة نسقها الهندسي ودراسته لها تأثير عليه، فاستفاد منها حتى كشف راسل بعد ذلك عن «أول هذه الصعوبات... والتي سُمِّيت فيما بعد (متناقضة

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٠٣).

(٢) ماهر عبد القادر، «**فلسفة العلوم**»، (المنطق الرياضي)، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، (٣ / ٥٢).

راسل)، وهي تخصُّ مشكلة الفئة التي ليست عضوًا في ذاتها»[١].

مثلت هذه المفارقة هزَّة عنيفة لرائد المنطق الحديث جوتلوب فريغه وللمنطق الرياضي المؤسس على نظرية كانتور الخاصة بالمجاميع، وهذه المفارقة نشأت عن الخاصية الانعكاسية (إشارة القضية العامة لذاتها)، ويرى راسل أنَّ هذه المفارقة تستلزم مجالًا أو نمطًا دلاليًّا إضافيًّا هو (الفئة الفارغة)، والذي أنتج اللَّا معنى كقيمة منطقية فيما بعد، ويرى أيضًا أنَّ هذه المفارقة لن تظهر في اللغة الصورية التامة، فهي سمة للغات الطبيعية فقط؛ لأنَّ المفارقات تبرز في اللغة ناقصة التركيب حسب رؤيته؛ «إذ صرَّح بأنَّ المفارقات ليست قضايا حقيقية؛ لكونها غير سليمة التركيب وتقوم على الدوْر»[٢]، ولعلَّ هذا ما نقل راسل لفلسفته التحليلية اللغوية الذرية لاحقًا، فالتحليل عنده لصورنة اللغة (فلكل رمز دلالة واحدة فقط).

«ولقد حاول البعض أمام هذه النتيجة المخيبة للآمال أن يرجعوا سبب هذا التناقض إلى أصله الكامن في مبادئ نظرية المجاميع نفسها، وأن يرفضوا بالتالي هذه النظرية في جملتها طالما أنَّها تقودنا إلى نتائج تتنافى مع مبادئ المنطق. ويُفسِّر هنري بوانكاريه سبب وقوع الكانتوريين في التناقض بإرجاعه إلى أنَّهم نسوا أنَّ اللَّامتناهي الحالي غير موجود»[٣].

ترجع مشكلة أزمة الأسس في الرياضيات لعدة اعتبارات، منها:

- تاريخيًّا، كان وجود المفارقات في النظريات الفلسفية والأنساق المعرفية

(١) جمال حمود، «**المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**»، (برتراند راسل نموذجًا)، الرباط، منشورات الاختلاف، دار الأمان، (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، (ص/ ٢٢).

(٢) حسان الباهي، «**اللغة والمنطق**»، (بحث في المفارقات) بيروت، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، (ص/ ١٦٠).

(٣) روبير بلانشي، «**نظرية المعرفة العلمية**»، (الإبستمولوجيا)، مرجع سابق، (ص/ ٢٠٥).

عند المناطقة يُفسَّر على أنَّه أزمة ومشكلة تعاني منها هذه النظريات أو الأنساق تُؤدِّي بها إلى الانهيار التام لأفكارها ومفاهميها، ممَّا جعل المناطقة قديمًا يعتبرونها مجرد مغالطات وتلاعبات لفظية لا ارتباط لها بالتكوين النسقي للمعرفة، ومن ثَمَّ تركوا معالجتها والتعاطي معها حتى جاء برتراند راسل بمفارقته في بنية النسق المنطقي، ولفتت أنظار الرياضيين والمناطقة للتوقف عن اعتبار المفارقات مجرد لعب لفظي فقط، فانتقل الاهتمام لحلها وإيجاد نظرية معينة خاصة بها كما حاول راسل في نظريته عن الأنماط وتراتبيتها ومفهوم الفئة الفارغة عنده غير أنَّه وقع في نفس ما حاول الفرار منه، فانفتاح الأنماط أدَّى لتسلسلها الذي يتعارض مع مفهوم الإغلاق النسقي في النزعة اللوجيستيقية الذي يلتزم بمبدأ الثالث المرفوع، وأيضًا تُؤدِّي جدلية التمام النسقي والتسلسل النمطي إلى تناقض واضح، وهكذا سنعود للمفارقة نفسها! ما جعل نظرية الأنماط تنتهي للمفارقة بدلًا من حلها هو أنَّها كانت تتعامل معها وفقًا للمنطق الماصدقي الذي يجعل المفارقة أمرًا خارجًا عن نسقها لا داخلًا فيها، وهذا أحدُ الأوجه التي خالفتها فيه مبرهنة كورت غودل في عدم الاكتمال، فهو تعامل مع مفهوم المفارقة بإدخالها للمجال التعريفي للفكر لا المجال الماصدقي الخارجي أو الاتساق الداخلي.

«فنحن بالنسبة لمبرهنة عدم الاكتمال أمام قضية تقر بعدم قابليتها للبرهنة، الأمر الذي يجعلها تماثل مفارقة الكذاب مع اختلافهما من جهة التعريف عوض الصدق، فنحن نجد أنفسنا أمام قضية تثبت بنفسها عدم اشتقاقها» من خاصية التضمن في المنطق الرمزي، أو من قبليات سابقة على الخبرة، وكذلك أدَّى انتقال مفهوم المفارقة من التعامل والتعاطي معه وفقًا للصدق المنطقي إلى التعريف الذاتي للفكر أن تم إدخال مفهوم (الحدس ما بعد الصوري) في الكشف عن حدود الصورنة المنطقية للمعرفة وتجاوزها، ومن ثَمَّ «نجد أنفسنا أمام

ازدواجية تتمثل من جهة في صعوبة الاستغناء الكلي عن الحدس، ومن جهة أخرى أمام التنافي بين ما هو صوري وما هو حدسي»[١].

- من الأسباب التي أدَّت لأزمة الأسس الرياضية عدم ربط مفهوم الحدس بمفهوم اللَّا نهائي عند جورج كانتور، فقد حاول الكانتوريون تكميم مفهوم اللَّانهائي داخل لغة صورية متعالية خالية من الخبرة والتجارب الإنسانية المتعددة التي تبتكر أنواعًا مختلفة ومتنوعة من الحدوس؛ إذ «العقل ليس كونيًّا أو كليًّا بالمعنى المتعالي، بمعنى أنَّه ليس جزءًا من بنية الكون. غير أنَّه كوني وكلِّي؛ إذ إنَّه عبارة عن مقدرة تشترك فيها بصورة كلية كُلُّ الكائنات البشرية، وما يجعلها مُقتسَمة بين البشر هو تلك المشتركات التي تكمن في كيفية تجسُّد أذهاننا»[٢]،

(١) حسان الباهي، «**اللغة والمنطق**»، (بحث في المفارقات)، مرجع سابق، (ص/ ٢١٥).

(٢) جورج لايكوف، ومارك جونسون، ترجمة عبد الحميد جحفة، «**الفلسفة في الجسد**»، (الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي)، بيروت، دار الكتاب الجديد، (٢٠١٦م)، (ص/ ٣٩).

وكيفية تأثير اللغات الطبيعية في ذواتنا.

- لقد أدَّت محاولات المنطق الرياضي لاصطناع لغة فوقية تامة وواصفة لكافة مجالات المعرفة لتشعب وتعمُّق نظرية المجاميع الكانتورية في عموم النسق الصوري ممَّا جعل أزمة المفارقات تنفذ إلى كافة النسق من جهة، ومن جهة أخرى: إلى خلق الازدواجية بين ما هو صوري وما هو حدسي؛ ولذلك: كان الفيلسوف

لقد أدَّت محاولات المنطق الرياضي لاصطناع لغة فوقية تامة وواصفة لكافة مجالات المعرفة لتشعب وتعمُّق نظرية المجاميع الكانتورية في عموم النسق الصوري.

النمساوي لودفيج فتجنشتين يُعارض اللغة الصورية في كتابه «**تحقيقات فلسفية**»؛ إذ رأى أنَّ اللغات الطبيعية بقدرتها على احتواء المفارقات وتشكيل الذات الواعية عبر السياق اللغوي

الاجتماعي، ممَّا يجعل الحدس بوصفه وعيًا -سواء كان ما قبل صوري أو ما بعده- يُكوِّن نشاطًا اجتماعيًّا، أو شكل حياة كما يعبر فتجنشتين؛ ولذلك: اكتفى بالوصف عن التقعيد، غير أنَّ هذا الفهم يكشف عن تساؤل مهمٍّ؛ وهو: إذا كان المعنى سياقيًّا داخل لعبة لغوية ما والحدس خبرة إنسانية معينة ألا يلزم من هذا بأن ينحصر المعنى في تأمل استبطاني داخلي، وهو ما يرد عليه فتجنشتين في فلسفته الثانية؟ سنجيب عن هذا الإشكال لاحقًا بإذن الله.

- ذكرنا أنَّ دراسة المناطقة والرياضيين لمفهوم المفارقة تاريخيًّا تعود إلى حصرهم للمفارقات في تحققها الماصدقي، سواء كان في الوجود الذهني، أو الوجود الخارجي؛ ولذلك: التزموا بمفهوم الاتساق؛ لأنَّ مفهوم الماصدق في المنطق الصوري يفرضه عليهم من جهة أنَّ الماصدق مرتبط بمبدأ الثالث المرفوع المشتق من مبدأ عدم التناقض الذي يلزمهم باتساق القضايا في اللغة الصورية، فليس فيها غير الإيجاب والسلب في نهاية تحليلهم لها، والإيجاب والسلب يرجع بدوره إلى كونهما تحصيل حاصل، لا تخبر عن شيء كما بيَّن ذلك فتجنشتين؛ ولذلك: نفهم اطِّرَاد منهج بوانكاريه الحدسي في معارضته لمبدأ الثالث المرفوع، وانتقال الاهتمام عند فتجنشتين من اللغة الصورية إلى اللغات الطبيعية، «فإذا كنا نحدد التناقض في كونه إثبات خاصيتين متناقضتين لموضوع واحد؛ فهذا ينطبق على التناقض الصوري، وليس على التناقض الطبيعي، فبعض القضايا التي نسلم بتناقضها منطقيًّا تبدو غير ذلك على مستوى الخطاب الطبيعي، بل إنَّ بعض العبارات المتناقضة في المنطق تبدو مفيدة في سياق الخطاب الطبيعي، وهو ما استنتجه بعض الذين دعوا إلى استبعاد التناقض بمفهومه الكلاسيكي»[1]، فمبدأ عدم التناقض وفهمه عبر مبدأ الثالث المرفوع يحصر مفهوم الحدس، ولا يجعله يترقَّى ويتطور في سياقات الخبرة الإنسانية.

---

(١) حسان الباهي، «**اللغة والمنطق**»، (بحث في المفارقات)، مرجع سابق، (ص/ ٢١٩).

- من الأسباب التي دفعت لتشعب المفارقات في العقلانية الرياضية الصورية هو اعتمادها في بنيتها العميقة -بالإضافة للمبادئ المنطقية الثلاثة المعروفة- على تشكيل عقل كلي مطلق تخضع له العقول الأخرى، ووقوع المفارقات في العقلانية الصورية الواحدية يدفعهم للخروج عنها؛ إذ مفهوم المفارقة يُنبِّئ عن تقاطع عوالم العقول الأخرى فيها ممَّا يستلزم من المنطقي ليرى ويفهم هذه التقاطعات المعرفية والفروق العقلية في كافة الأنساق والنظريات أن يخرج من ردائه الصارم منطقيًّا، وهو ما يهدم عليه نسقه الصوري الواحدي، بيد أنَّنا بإدخال مفهوم الحدس في المعرفة البشرية -كما فعل غودل من خلال مبرهنة عدم الاكتمال واعترافه بالمفارقة داخل المنظومة العلمية- نكشف عن الحدود الفكرية والأطر النظرية، وتجاوز ما يمكن تجاوزه، والصمت عن ما لا يمكن تجاوزه.

- من العلل التي أدَّت إلى تشعب المفارقات في المنطق الصوري: أنَّهم تعاملوا مع الفكر الإنساني بالنسق المعجمي الذي يرجع القضايا إلى مفردات مُنتزعة من الخطاب اللساني بدلًا من التعامل مع خطاب لغوي طبيعي، فالتعامل مع الفكر الإنساني على أنَّه مفردات معجمية يوهم الذهن بمقابلة بعضها لبعض لا كما هي في الحقيقة متساوقة ومتسايرة داخل سياقات وسرديات تحكي الخبرة الإنسانية في سعيها للضبط والإحكام من جهة، وتتجاوزها وتتخطاها من جهة أخرى، وهذا كفعل مفهوم الحدس في المعرفة البشرية؛ إذ يدفعها لفرض صور ذهنية من جهة، ومن جهة أخرى يُعتق المفاهيم من الأسوار والأبنية الرياضية التي تعصم العقل عن فعله!

لقد استطردنا مع مفهوم المفارقة وارتباطها مع المدخل المنطقي الرياضي حتى نُبيِّن أنَّ بنية مفهوم الحدس تكمن في المفارقات التي حاول المناطقة والرياضيون استبعادها، فبها -أي: المفارقات- نستطيع مقاربته وتحليله؛ إذ بمفهوم اللَّا نهائي نُبيِّن فعل

المفارقة في المعرفة وأثرها، وبالمفارقة نصف الحدس كفعل تجاوزي فيها، ومن الأمور التي يتوافق فيها مفهوم المفارقة مع مفهوم الحدس أنَّهما لا يرضخان لماهية ضبطية، كما هو الأمر في النسق المعجمي، أو المنطق الذري، فالتجاوز والتخطي للضَّبط والحدِّ فعلهما، والتفاعل مع المتغيرات عملهما، فالخبرة والمعرفة الإنسانية ليست حبيسة نسق معين أو منهج حديٍّ، فما نحاول مقاربته وفهمه أنَّه ليس لمفهوم الحدس تعريف، بل وصف، فتعريف الحدس وإدخاله في حدٍّ مفهومي أو صوري يُفرغ منه حقيقته وكُنهه؛ ولذلك نقارب الحدس بوصف مفهوم المفارقة، كما حاول الفيلسوف النمساوي لودفيج فتجنشتين في مقاربته لمفهوم (الألعاب اللغوية) عن طريق مفارقة كومة الرمل، فليس للألعاب اللغوية عنده حدٌّ ماهويٌّ أو تعريفٌ واضحٌ، فهي لا تتموضع في قالب واحد، أو موقع مُعيَّن، بل تتنوع ويتشابه بعضها مع بعض في أوصاف، وتفترق في أوصاف أخرى، يقول هانس سلوجا عن ذلك:

«يمتاز مصطلح (لعبة اللغة) بالنسبة لفتجنشتين بميزتين على مصطلح (النسق)، أولًا وقبل كل شيء يوحي مصطلح «لعبة اللغة» أنَّ اللغة يجب فهمها على أنَّها فاعلية، ويكتب فيما بعد: تتألف ألعاب اللغة من أفعال متواترة للعب عبر الزمان، ومن حيث هي كذلك؛ فهي دينامية وتتغير على الأرجح على طول الزمان...

ويُوحي مصطلح «لعبة اللغة» أيضًا بأنَّ هذه الفاعليات، مثل الألعاب الأخرى، تحكمها قواعد وأن أخصَّ ما تمتاز به ألعاب اللغة هو قواعدها الخاصة، وهذا لا يعني أنَّ القواعد تعمل بالطريقة نفسها في كل ألعاب اللغة»[1].

إنَّ المتأمل يرى كثيرًا من التشابهات والتقاطعات بين مفهوم (الحدس) ومفهوم (اللعب اللغوي)، فالحدس يكوِّن صورة ذهنية عبر قراءة

---

(١) هانس سلوجا، ترجمة صلاح إسماعيل، فتجنشتين، «**سلسلة عقول عظيمة**»، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٤م)، (ص/ ١٢٧).

العلامات والرموز داخل اللعب اللغوي والسياق السيميائي؛ لأنَّه يُؤدَّى داخل نمط ما لدفع المفاهيم خارجه، بخلاف الاستنباط الصوري الذي تدلُّ فيه المفردة عن غيرها عبر مفهوم التضمن، لكن الحدس يدخل مرحلة أعمق حينما يكشف عن مفارقة تنساب في اللغة الطبيعية وترميزاتها الاجتماعية، فالمفارقة تُشكِّل لقاءً بين عالمين لغويين متعايشين داخل لعبة لغوية، وما يفعله الحدس هو النفوذ عبر هذه المفارقة في اللعبة اللغوية؛ لتشكيل لعبة لغوية أخرى فنموذج فكري جديد، لكنَّه حتى يستطيع النفوذ يحتاج لتسمية بعض ممَّا يراه في ذلك العالم، فيدنو منه وينكشف له؛ إذ «التسمية تمهيد للوصف»[1]، لكنَّنا نقول هنا كما قلنا في إشكالية مفهومي التصور والتصديق أعلاه إنَّ بين مفهومي التسمية والوصف دورًا اقترانيًا شرطيًا أيضًا، فيستحيل تسمية شيء ما لم ندركه، وحتى ندرك ذلك الشيء المجهول؛ فإنَّنا نصفه

(١) لودفيج فتجنشتين، «**تحقيقات فلسفية**»، مرجع سابق، (ص/ ١٥٩).

وهكذا، ومفهوم الوصف تعبير بيذاتي، وفعل ينبتُ من داخل لعبة اللغة التواصلية؛ إذ نشوء لعبة لغوية يفتقر إلى الغير وتفاعله، ونجيب هنا كذلك عن الإشكال السابق الذي أوردناه أعلاه لارتباط تلك الإشكالية بهذا الموضع أكثر، وهو بصيغة أخرى: إذا كان المعنى الذي يكشفه الحدس من نفوذه في لعبة لغوية سياقيًّا، وهو خبرة إنسانية متعينة، ألَا يلزم من هذا بأن ينحصر المعنى في تأمل استبطاني داخلي، وهذا ما يتعارض مع مفهوم الألعاب اللغوية في فلسفة فتجنشتين الثانية؟

يَرِدُ هذا الإشكال في الذهنِ إذا فسَّرنا اكتساب اللغة الطبيعية التي تحوي المفارقات والحدوس بالتأمل الاستبطاني، كما حاول فتجنشتين في فلسفته الأولى تفسير اكتسابها عبر (الأنا وحدية)، لكن ارتباط الحدس بالمفارقة يتعارض مع كوْن المعنى منحصرًا في (أنا وحدية) تستبطن المعاني والمفاهيم؛ لأنَّه بذلك يفرض نسقًا فكريًّا لا يقبل المفارقات فيه، ويتعامل معها على

أنَّها آفةٌ وأزمةٌ ينبغي التخلص منها لا كما تتعامل معها نظرية اللعب اللغوي، «ويستنتج فتجنشتين أنَّ القائل بالأنا وحدية ليس هو الذي اكتشف حقيقة جديدة عن الواقع والعقل، وإنَّما هو الشخص الذي أغري إغراء لا سبيل إلى مقاومته باستعمال صيغة معينة للتعبير.

ويظهر هذا الإغراء؛ لأنَّ طرائقنا العادية في الكلام تمسك العقل على نحو صارم في وضع واحد، ونشعر أحيانًا أنَّنا في ضيق من التفكير بسبب هذا القيد[1]؛ ولذلك: فإنَّ الحدس خلافًا لِمَا كان عليه مفهومه القديم في أنَّه إلهام نوراني إشراقي لا تلازم فيه مع أشكال الحياة البشرية وتجلياتها، بل هو في حقيقته شكل متجدد لحياة الإنسان، وتفرُّعٌ من جذور اللعب اللغوي المتشعب في السياقات السميائية داخل المجتمعات؛ ولذلك يقول فتجنشتين:

«إن كان عليَّ أن أصف كيف يبدو لي شيء ما من بعيد؛ فإنَّ هذا الوصف لن يصبح أدق إن أشرت إلى ما يمكن رؤيته في ذلك الشيء عندما ننظر إليه عن كثب»[2].

لا يسعى مفهوم الحدس لسكب الألفاظ وتدقيق التعابير في أنساق إكسيومتكية، أو تحديد المرجعية الماصدقية في الخارج أو إحالة القضايا الذرية إلى الوقائع، وبهذا نفهم علَّة اكتفاء فتجنشتين في كتابه «**تحقيقات فلسفية**» بالوصف اللغوي للأنشطة المعرفية والأنظمة السميائية، فللوصف إمكانية استيعاب التعدد الهائل للمعارف والخبرات، وإدراك الفروقات والتناظرات عبر التشابه الأسري للألعاب اللغوية، ومن يقرأ كتاب «**التحقيقات**» يلاحظ تعدد الأصوات داخل فقراته وبين سطوره، فهناك أكثر من فتجنشتين صوتيًّا وعقليًّا، فتعدد الأصوات يُنبِّئ عن تعدد الأنماط العقلية، وما يجعله يتنقل عبر هذه الأنماط الفكرية والسياقات المختلفة

(١) هانس سلوجا، «**فتجنشتين**»، مرجع سابق، (ص/ ١٣١).

(٢) لودفيج فتجنشتين، «**تحقيقات فلسفية**»، مرجع سابق، (ص/ ٢٣٠).

هو -أوَّلًا وقبل كل شيء- اعترافه بمفهومي المفارقات والحدوس، فهي ترحّل الفكر بين عقليات متمايزة، لكن لجعل هذه العقول تُؤدِّي نتاجًا فكريًّا ذا معنى فلا بدَّ من إجرائيتها، وألَّا تؤول إلى ذاتية حقيقية، وإلَّا انفصم العقل وتشظَّى الحدس إلى مفردات غير ذات معنى ومحتوى، والتعدد الصوتي لازم عرضي لإدخال مفهوم الوصف في المنظومة العلمية، كما نحاول هنا في إدخال مفهوم الحدس في المنظومة المعرفية؛ إذ كلاهما يلتقي بعقليات وذوات إجرائية، فيرقى بها ويتسع في عوالمها؛ ولذلك:

ندرك أنَّ وصفنا لمفهوم الحدس كفعالية وسيرورة تقترب أيضًا من إنتاجية مفهوم السميوز عند الفيلسوف الأمريكي شارل س. بورس من حيث إنَّ «السميوز في معناها العادي والمباشر سيرورة متحركة لإنتاج الدلالة وتداولها واستهلاكها، سيرورة ستنتهي إلى الذوبان في فعل يتقمص مظهر العادة والقيم والتقاليد وكل أشكال السلوك التي تتحول مع الزمن إلى معيار يبنى على أساسه العنصر المتحقق. ويُعدُّ هذا الفعل من زاوية السميوز، عادةً داخل الإنسان، وقانونًا داخل المجتمع، وبعبارة أخرى: إنَّ الأمر يتعلق بالنظر إلى الدلالة باعتبارها فعلًا ينجز داخل سيرورة، لا معطى جاهزًا يوجد بشكل سابق على المعرفة»[1]، ويخلط كثيرٌ من القُرَّاء بين لانهائية الدلالات عند الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا مع مفهوم السميوز عند شارل بورس، ويكمن الفرق بينهما في

يخلط كثيرٌ من القُرَّاء بين لانهائية الدلالات عند الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا مع مفهوم السميوز عند شارل بورس.

أنَّ دريدا يتعامل مع الألفاظ بفكر معجمي لا سياقي، كما يفعله مفهوم السميوز، «فلم يكن بورس يتصوَّر إمكانية تحول هذه الفكرة إلى عقيدة

(١) سعيد بنكراد، «**السميائيات والتأويل**»، (مدخل لسميائيات ش.س. بورس)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٧٣).

تجعل من كل التأويلات أمرًا ممكنًا، ذلك أنَّه هو نفسه كان يتحدث وهو يبرهن على لا نهائية الإحالات عن إمكانية وضع حدٍّ لهذه السيرورة من خلال الإشارة إلى فعل تداولي ينتجه السياق وتقبل به الذات المؤوّلة»[1]، وكذلك الحدس يمكن استخلاص معناه ومراده بوصفه فعلًا ونشاطًا إنسانيًّا داخل مجال تداولي؛ إذ لو تمَّ حصر الحدس في لا نهائية إحالية بالمفهوم التفكيكي لم يكن له معنى مراد، ومن ليس له مطلوب يريده امتنع عن بناء سياق، فللحدس حياة يُقيمها.

خلاصات استعارية:

- لقد استعرنا عبر السرد السابق بعض المفاهيم الفلسفية والمصطلحات المعرفية من فروع علمية متنوعة لمقاربة مفهوم الحدس ووصفه، والكشف عن إمكانياته وقدرته، وبيَّنَّا أنَّ الحدس سيرورة إنسانية تندمج في الوعي الإنساني من خلال اللعب اللغوي، وإمكانيته على التنقل بين عوالم الوعي والذوات الإجرائية لابتكار معان أخرى، وأيضًا لكشف أحدى خواص مفهوم الحدس وهي (الخاصية الاستعارية)، ففيه منها -كما رأينا أعلاه- انسيابيتها في الألعاب اللغوية، واندفاعها في المفارقات، ورشاقتها في التنقل بين العقول، وتقنُّعها في أوجه متكثرة لتُري للناظر فاعليتها وآثارها، إنَّ الحدس كاستعارة يستدعي الألفاظ، «والألفاظ تستدعي صورة، والصورة تأتي مُحمَّلة بمعرفة، والاستعارات التواضُعية تَنسخ الأجزاء الملائمة من هذه المعرفة في المجال-الهدف، والحصيلة هي معنى المسكُوك؛ وعليه: فإنَّ المسكُوك الاستعاري ليس مجرَّد تعبير لغوي عن نسخ استعاري. إنَّه التعبير اللُّغوي عن صورة، إضافة إلى معرفة حول هذه الصورة»[2].

- ذكرنا سابقًا فاعلية الحدس في اختراقه للضبط الصوري، وتوغله في المفارقات، واختراعه لمعان ودلالات عبر خاصية

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٣٠).

(٢) جورج لايكوف، ومارك جونسون، «**الفلسفة في الجسد**»، (الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي)، مرجع سابق، (ص/ ١١٨).

اللعب اللغوي فيه، فهو لا يكتفي بالوصول إلى مفردة معينة حتى يدفع به فعله إلى أخرى بتكامل سياقي؛ وعليه: فإنَّنا «نستشهد هنا أساسًا بالاستعارة التي تظهر سُبل تجاوز المنطق التقليدي، فوضعها وخصوصيتها يسمحان بخرق المبادئ الثلاثة التي قام عليها المنطق التقليدي. فبواسطتها يمكن خرق مبدأ الهوية؛ حيث نسند للألفاظ معنى يختلف عن المعنى الذي وضعت له في الاصطلاح.

كما تخرق مبدأ عدم التناقض في حالة تصورنا لعالم غير متسق، عالم يصدق فيه القول ونقيضه.

وأخيرًا: تخرق مبدأ الثالث المرفوع بتصورنا لعالم غير تام، حيث يأخذ بقضية لا تصدق ولا تكذب فيه»[١].

- للخاصية الاستعارية في مفهوم الحدس كثافة يصعب ضبطها وصورنتها، فالتكثيف في الإعارة يُولِّد الدلالات عبر التداول اللغوي وتلازمه؛ وعليه:

فإنَّ الاستعارة من مجال تداولي إلى آخر تكثف السياق المعرفي والصور الإدراكية في حكاية لفظية وحديث لغوي ينطلق الحدس منه إلى تلازم المعاني والدلالات حتى يشكل حياة بالمفهوم الفتجنشتيني، «وفي التلازم معنى التفاعل، فتلازم طرفين يجعل من الممكن أن نستدلَّ بكُلٍّ منهما على الآخر، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لا يعلمه»[٢]، فالحدس بوصفه استعارة يجلِّي اللوازم بين الحَيَوات الإنسانية، ويُظهر المعاني المستترة، فالاستعارة تزيح سِتار المعنى.

- قد يظنُّ بعض القراء أنَّ فاعلية الحدس اعتباطية، وهذا ليس سليمًا البتة؛ لأنَّ -كما شرحنا أعلاه- في تحليلنا لإشكالية المسار المثالي والمسار المادي ذكرنا أنَّ مفهومي التصور والتصديق في حقيقة علاقتهما دوْر اقتراني شرطي، فإذا كان الحدس كذلك بالإضافة لكوْنه وعيًا بيذاتيًا وتلازمًا استعاريًا، لامتنعت

(١) حسان الباهي، «**اللغة والمنطق**»، (بحث في المفارقات)، مرجع سابق، (ص/ ٢٢٠).

(٢) توفيق فائزي، «**الاستعارة والنص الفلسفي**»، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (٢٠١٦م)، (ص/ ٢٥٠).

اعتباطيته؛ إذ ليست للاعتباطية بين المفاهيم تلازم وإعارات، ثم إنَّ الاعتباط عشوائي؛ والحدس كشكل حياة سياقي، واجتماعهما ممتنع لِمَا بينهما من تضاد.

- لا يهتم مفهوم الحدس بالتكافؤ اللغوي بين المصطلحات والمعاني كالفعل الاستعاري تمامًا، فالتكافؤ يستلزم منه فصل مفهوم التسمية عن مفهوم الوصف، وهذا غير دقيق؛ لأنَّ «انحصار دراسة الاستعارة في فضاء التسمية لا تَلقى مجال اتِّساعها ...

وفي الحقيقة؛ فإنَّ الكثير من الاقتراضات التي تُفعِّلها الاستعارة تسمح بإرجاعها إلى الأصناف الكبرى التي تنسجم مع الترابطات الأكثر نمطية، أي الأكثر استعمالًا، ليس من معنى إلى معنى، بل من مجال معنى من قبيل الجسد الإنساني (مثلًا)، إلى مجال معنى آخر»[1].

(١) بول ريكور، ترجمة محمد الولي، مراجعة وتقديم جورج زيناتي، «**الاستعارة الحية**»، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (٢٠١٦م)، (ص/ ٢١٠).

ختاماً :

نقول: إنَّ وصف مفهوم الحدس ولوازمه وما تعلق به من مفاهيم ورؤى ليس بالأمر الميسَّر أو الشيء الهيِّن، فالوصف يأخذنا إلى كشوف وتطلعات لم تكن أذهاننا ترى وضوحها وأهميتها، والحدس كالوصف، يتقرب ويتفاعل مع نفسه، حتى ينكشف لذاته بخاصية الانعكاس على الآخر لا بالانعكاس على الأنا الذاتية الواحدية، فهي تكسب وحدتها من غيرها، وتميز فرادتها بتناظرها مع الآخرين، وتتفاهم وتتفاعل عبرها ومن خلالها، وليس كما كانت المذاهب الفلسفية القديمة، فهناك -دائمًا- ما نتطلع لمعرفته وإدراكه وتجلية غموضه، وإذا كان في السرد المعرفي والوصف الفكري أعلاه بعض الغموض والإرباك؛ فهذا ليس لأنَّنا أردنا وصفًا خالصًا كمسعى الصورية المنطقية أو نموذجًا مثاليًّا، فهذا الدرب والطريق يُضلِّلنا إلى درجة لا نرى فيه مفهوم الحدس كفاعلية تداولية للمعاني وسيرورة إنتاجية للرموز وسميائية

اجتماعية للعلامات، ولأنَّنا أيضًا سندرك -كغيرنا- أنَّ كل وصف لمفهوم ما، يستلزم منه وصف مفهوم آخر، وعبر هذه المقاربة الوصفية تتجلَّى هذه اللوازم داخل سياقات ومسارات، فيرقى الوعي الحدسي باستعمالاتها وتقنياتها.

وهكذا يُمكن للفكر الإنساني أن يبتكر مناهج وأدوات علمية تساعده وتقربه من حقائق الحياة وعِبَرها، ولا ينحصر الحدس في كشف ما يجعل العلوم والمعارف على ما هي عليه، بل إنَّه ينقدها ويُقيِّمها ويعيد تركيبها حتى يُرجع لها حياتها، وينبض فيها الدهشة كأن لم تكن من قبل، ويتجاوز بها العوائق العلمية والعقبات المعرفية، ويبعث فيها أسسًا أكثر عمقًا وأوسع رؤية.

وللحدس إمكانية التنبؤ وإعادة فهم الشروط الممكنة لنظام معرفي ما؛ إذ ظهور تناقض في المعايير أو النماذج يستدعي ويستوجب استحضاره للتجاوز والتغيير، واستحضار الحدس لا يمكن فهمه إلَّا كحفر وتجلٍّ لحاضر المعرفة والفكر، وللحدس أيضًا إمكانية خلق عقلٍ عمليٍّ يُنظِّر في النظم القيمية والتراتبيات الاجتماعية؛ إذ مفهوم الحدس ليس وجهًا نظريًّا خالصًا لا ارتباط له بحَيَوات الناس العملية، أو الأخلاقية أو الدينية؛ إذ حضور المفارقات في هذه النُّظم والأنساق يعني تدخلًا لأمر يتجاوزها، والحدس بوصفه مفارقة يقارب ذلك.

الوعي فعل، والحدس فاعلية، وكلاهما إنساني، ولا معنى للقول بأنَّه يتعلَّق بالذهن بغير فعل؛ إذ لو صحَّ ذلك، لكان بدرجة العقول العشرة العرفانية، والعرفان في بنيته الفلسفية جمود فكري، وكسل عقلي؛ لأنَّه يلزم من الناظر عدم النظر، وهذا توهم للفصل بين أمرين هما في الحقيقة شيء واحد، ولأنَّه أيضًا يدعو إلى التسليم بأفكار لا علاقة للحياة البشرية بها، إنَّ الوعي والحدس أفعال؛ لأنَّ كل ما يتماس مع الإنسان، يحوله مباشرة إلى قدرات وقوى تُمكِّنُه من ابتكار سياقات، واصطناع نماذج، وخلق حياة.