جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية الآداب واللغات

محاضرات في مقياس فلسفة اللغة

لطلبة السنة الثانية– شعبة الدراسات اللغوية
قسم اللغة العربية وآدابها

إعداد : أ. عبد الصمد لميش

1 فلسفة اللغة: المفهوم، والنشأة

2 مباحث وقضايا فلسفة اللغة: الإشارة و المعنى والتداول، البناء والتركيب – التداول

3 اللغة عند الفلاسفة اليونان

4 فلسفة اللغة عند العرب 1: القاضي عبد الجبار، الغزالي، الرازي...

5 فلسفة اللغة عند العرب 2: الفارابي، ابن سينا، ابن رشد....

6 فلسفة اللغة عند علماء الغرب: فلسفة اللغة عند كانط، فلسفة اللغة عند هيجل

7 فلسفة اللغة عند المعاصرين 1: الفلسفة التحليليّة و اتجاهاتها

8 فلسفة اللغة عند المعاصرين 2: الظاهراتيّة اللغويّة–الوضعانيّة المنطقيّة –فلسفة اللغة العادية

9 فلاسفة كمبردج في التحليل اللغوي (فريج، كارناب...)

10 فلاسفة أكسفورد في التحليل اللّغوي (أوستين...)

11 فلاسفة أكسفورد في التحليل اللّغوي (سيرل...)

12 القصدية: بتراند رسل وسيرل...

13 الإشارة والقصد

14 اللغة والتأويل: هيدجر، غادامير

الملاحظة: الأعمال التطبقية هي معالجة لجزئيات هذه الإشكاليات المطروحة في البرنامج

المراجع : – محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة

– الزواوي بغورة: الفلسفة و اللغة

– نصر حامد أبو زيد: النص و السلطة و الحقيقة

في فلسفة اللغة (1):
مدخل إلى فلسفة اللغة
المفهوم والنشأة والقضايا والأهمية:

ماذا تعني فلسفة اللغة؟ وما هي المشاكل والقضايا التي تقوم بطرحها ومعالجتها؟ وما هي قيمتها وأهميتها في تاريخ الفلسفة المعاصرة؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات، هي التي تشكل موضوع هذا المقال.

أولاً: قيمة فلسفة اللغة وأهميتها في تاريخ الفلسفة المعاصرة

توجهت الفلسفة في القرن العشرين نحو اللغة، بل وأصبحت فلسفة لغوية.

إلا أن هذا التوجه لا يعني أن الفلسفة ـ منذ لحظة ميلادها وطوال تاريخها الطويل ـ لم تهتم باللغة.

فمنذ فلاسفة الأغريق الأوائل، نجد اهتماماً بدرس اللغة، إلى درجة أن هناك رأي معاصر يرى في المواضيع التي أثارتها محاورة أفلاطون المعنونة، ب(محاورة كراتيليوس)، مواضيع تنتمي بالدرجة الأولى إلى مبحث فلسفة اللغة. ومع ذلك، نلحظ التحول الهام للفلسفة المعاصرة نحو اللغة، وإتخاذها موضوعاً للنظر الفلسفي، والذي شكل أحد أهم منعطفاتها الرئيسية.

وفي هذا السياق، لابد من التأكيد على أن الفلسفة المعاصرة في منعطفها اللغوي، لم تأخذ صيغة واحدة. وإنما أخذت صيغاً متعددة وأشكالاً مختلفة، تمثلت على سبيل المثال في الاتجاه التحليلي، الاتجاه التأويلي، الاتجاه الألسني، الاتجاه التفكيكي، الاتجاه التواصلي.

من ناحية أخرى، هناك تلازم ضروري بين الفلسفة المعاصرة وبين فلسفة اللغة،

يُظهر لنا المكانة الهامة التي تشغلها فلسفة اللغة في تاريخ الفلسفة المعاصرة، إلى الدرجة التي تسمح لنا بتقرير الحقيقة التالية: ليس بوسع أحد، أياً كان، فهم ومناقشة المبادئ الأساسية للمشروع الحداثي وال ما بعد الحداثي، دون تمثل واستيعاب عميق للإمكان المفاهيمي والنقدي الذي تمدنا به فلسفة اللغة.

وهو الأمر الذي يجعلنا ننظر لفلسفة اللغة بوصفها جسراً مساعداً ومعيناً لكل من أراد توسيع وتعميق فهمه للتيارات الفلسفية المعاصرة.

وإذا كانت الفلسفة الحديثة قد إرتبطت في تطورها على أخر ما توصلت إليه العلوم الطبيعية من نتائج، وخاصة الفيزياء، وهو الأمر الذي نعزيه، كما قلنا في دراسة سابقة لنا، " إلى أن فلاسفة ذاك العصر، شهدوا الطفرة العلمية والتقدم الهائل الذي حدث على مستوى علوم الطبيعة، والتي كان لإنجازاتها، الأثر الباهر والجاذب لكثير من فلاسفة العصر الحديث.

الأمر الذي جعلهم يفكرون في محاولة تأسيس كل معارف الإنسان على أساس يقيني وراسخ، رسوخ العلم الطبيعي والعلم الرياضي، فبداية من فرنسيس بيكون والذي دعا إلى استخدام منهج استقرائي تجريبي، نستطيع من خلاله تفسير الظواهر، حتى يتأتى لنا السيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان. مروراً بديكارت الذي أراد أن يشيّد كل معارفه على أساس يقيني ووجده متمثلاً في الرياضيات، حيث كان يرى ـ طبقا لمعارف عصره ـ أن المعرفة اليقينية الوحيدة هي المعرفة الرياضية. وذاك كان هو مشروع كانط المتمثل في إقامة مشروعية الفلسفة والميتافيزيقا" في المقابل، فإن الفلسفة المعاصرة، ما كان لها أن تتميز عن سابقتها، إلا بتأسيسها لنتاجها الفلسفي على فرضيات ومبادئ اللسانيات وعلم اللغة، والسيميولوجيا/علم العلامات، والهرمنيوطيقا/فلسفة التأويل.

وهو الأمر الذي كان له الأثر الملموس على الفلسفة المعاصرة، حيث أصبح فلاسفتها أكثر تواضعاً وأعظم إيماناً بنسبية واحتمالية الحقيقة الإنسانية. ولم تعد الفلسفة المعاصرة شديدة الحماس ل(وهم اليقين) الذي كانت (مسكونة) به الفلسفة الحديثة.

مع الفلسفة المعاصرة، وفي ظل كل هذه التطورات، أضحى الكلام على نموذج المعرفة القائم على (التأويل) نموذجاً لا يدعي، بأي حال من الأحوال، اليقين. بل يتأسس على (فهم) احتمالي نسبي قابل للتطوير وللتعديل وللحذف وللإضافة. بإختصار، (فهم) لا يدعي (القدسية)، بل هو باستمرار قابل للتأويل وإعادة التأويل.
ثانياً: ما فلسفة اللغة؟

لابد بداية من التمييز بين المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة وبين فلسفة اللغة. ونشير هنا إلى أن فلسفة اللغة كانت البديل المناسب للمنعطف اللغوي كما مثلته (الفلسفة اللغوية)، بوصفها بديلاً للفلسفة وانغلاقاً على اللغة، وهو ما يعني أنها كانت محاولة للقضاء على الفلسفة ـ ويظهر ذلك جلياً مع فلاسفة التحليل اللغوي، إبتداء من جورج مور، وبرتراند راسل، مرورا ب فتجنشتاين، والتطورات اللاحقة له ممثلة في فلاسفة الوضعية المنطقية ـ لتصبح بعد ذلك فلسفة اللغة مبحثاً كغيرها من مباحث الفلسفة، يدرس الإشكاليات اللغوية كما طرحتها الفلسفة المعاصرة بمختلف تياراتها.

وكما ذكر الزواوي بغوره في كتابه (الفسفة واللغة)، فإن الفيلسوف الايطالي بندتوكروتشه (ت1952م) يعتبر أول من استعمل مصطلح (فلسفة اللغة)، وحمل فصل من فصول كتابه (محاولات في الاستيطيقا) الصادر عام 1919م، اسم فلسفة اللغة. وكان يرى أن درس اللغة يجب أن يتم ضمن حقل علم الجمال. وعلى ذلك حصر فلسفة اللغة في المجال الفني أو الجمالي، حيث تدرس اللغة دراسة جمالية. وهو الأمر الذي يجعلنا نفهم لماذا ركز

بندتو في طرحه على الطبيعة الجمالية للغة، حيث رأى أن اللغة تلعب دوراً توجيهياً في عملية البحث الجمالي، ونظر للغة بوصفها فعل فكري وإبداعي، وأن ما هو مهم في اللغة ليس علاقتها بالفكر،\

وإنما ما له علاقة بالعاطفة والشعور، وأن حقيقتها تجد خير تمثيل لها في الشعر. وقد قام الفيلسوف الماركسي انطونيو غرامشي بنقد هذا الفهم للغة، مؤكداً بالمقابل، على الجوانب الاجتماعية والسياسية للغة. أول كتاب كامل صدر في فلسفة اللغة، هو كتاب ألبرت دوزيه عام 1920م، حلل فيه المميزات العامة للغة وقوانين تطورها ومناهجها المختلفة. وإذا كان بندتوكروتشه هو أول من أستعمل مصطلح فلسفة اللغة، فإن مضمونه قد تبلور ضمن سياق الفلسفة التحليلية، ومن خلال أعمال فريجه في المنطق، وفلسفة نيتشه، وما حدث من تحولات ضمن سياق الوجودية والتأويلية والألسنية.

هناك اختلاف في الأراء حول حدود مبحث فلسفة اللغة، يمكن أن نجملها في أربعة أراء: 1/ فلسفة اللغة مبحث فلسفي حديث، ظهر في بداية القرن العشرين، إلا أن هناك من يعتقد أن فلسفة اللغة قديمة قدم الفلسفة، وترجع إلى مختلف الاراء الفلسفية التي قيلت حول طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر والواقع، والتي نقرؤها في نصوص أفلاطون وأرسطو والفارابي وديكارت ولوك ونيتشهوفتجنشتاينوغدامرودريدا وفوكو وأوستين وكواين...الخ. أو بتعبير مختلف اراء الفلاسفة في اللغة. ومن الواضح أن هذا الرأي يجعل من فلسفة اللغة جزءاً من الفلسفة العامة للفيلسوف، ولا يعطيها المكانة الخاصة التي أصبحت تتمتع بها في الدراسات الفلسفية المعاصرة. 2/ هناك من يقصر فلسفة اللغة على فلاسفة التحليل اللغوي، الذي بدأ مع ح وتقوى في التيار الوضعي المنطقي، وتيار مدرسة أكسفورد.

3/ وهناك من يحددها في التيار التأويلي إبتداء من شلير ماخر مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة، مروراً ب دلتاي وهوسرل وهايدغر وغادامر وبول ريكورودريدا. وهو توجه يحصر فلسفة اللغة في عمليات الفهم والشرح والتأويل والمعنى.

4/ هناك رأي رابع يحصر فلسفة اللغة في اللسانيات ابتداءا من مؤسس علم اللسانيات الحديث فرديناند دي سوسير مرورا ب بنفينستوانتهاءا ب نعوم تشومسكي، مع التركيز على مناهج ومفاهيم الألسنية. وبوسعنا النظر لمصطلح فلسفة اللغة بوصفه يتضمن معنيين:

معنى خارجي: يعتبر اللغة موضوعا معروفا، وينصرف إلى دراسة علاقتها بالموضوعات الأخرى: مثل علاقة اللغة بالفكر، وبالعالم، وبالواقع، وبالوجود، وبالمجتمع، وبالسلطة، وبالدين..الخ.
معنى داخلي: يجعل هذا التوجه من اللغة مجالا للبحث أو موضوعا للدراسة.

في فلسفة اللغة (2)
فلسفة اللغة واللسانيات – أوزوالد ديكرو

معنيان ممكنان على الأقل بالنسبة لتعبير فلسفة اللغة. يمكن أن يتعلق الأول بفلسفة حول اللغة، أي بدراسة خارجية، تعتبر اللغة كموضوع معروف مسبقا وتبحث عن علاقاته مع موضوعات أخرى، مختلفة عنه، على الأقل في بداية البحث. سنتساءل على سبيل المثال حول العلاقات بين الفكر واللغة (هل لأحدهما الأسبقية على الآخر؟ كيف يتفاعلان؟) هكذا حاول تيار مثالي، في الفلسفة الفرنسية في بداية القرن العشرين أن يبين أن تبلور المعنى في كلمات مسكوكة هو أحد أسباب الوهم الجوهري للاعتقاد بوجود أشياء معطاة وحالات ثابتة. سؤال آخر كثيرا ما نوقش في الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، يتعلق بدور اللغة في تاريخ الإنسانية: حاول اللسانيون المقارنون إثبات تحول اللغة عبر مرور الزمن، وحاول فلاسفة مثل هيجل، أو لغويون هيجليون مثل شليشر Scheleicher تفسير هذا الفعل المزعوم بقولهم إن الإنسان التاريخي ينزع إلى تبني موقف المستعمل إزاء اللغة: تمنح اللغة إمكانية مزدوجة للتأثير على الآخرين، ولتخليد ذكرى هذا الأثر، وهي الإمكانية التي يتأسس عليها التاريخ نفسه. فقط في المرحلة الأولى من تاريخ الإنسانية استطاع الإنسان الاهتمام باللغة في ذاتها وأن ينحو بها نحو كمالها الباطني.

غير أنه يوجد موقف آخر ممكن بالنسبة للفيلسوف المهتم باللغة، وهو إخضاع هذه الأخيرة لدراسة "داخلية" واعتبارها هي نفسها موضوع بحث. وقد انساقت الفلسفة منذ نشأتها إلى هذا النمط من البحث، إلى درجة تتقدم كتفكير. وإذا كانت في الواقع المقاربة الفلسفية لمشكلة ما هي أولا توضيح المفاهيم المضمنة في صياغة المشكل، مفاهيم تمثل عادة من خلال كلمات اللغة اليومية، فإن الفيلسوف يسعى إلى تحليل، يمكن تسميته تحليل لغوي، لمعنى الكلمات. إن بداية حوار لاسيش L'achès بداية دالة. حيث يتناقش المتحاوران لمعرفة هل المبارزة تؤدي إلى الشجاعة أم لا. يتدخل سقراط، فيعطي للمشكلة في الوقت نفسه بعدا فلسفيا كما يحولها إلى قضية لغوية "ما معنى كلمة شجاعة؟". والبحث عن دلالة عامة حيث يمكن أن نستنتج منها كل الاستعمالات الخاصة للكلمة. غير أن البحث اللغوي في حوارات أفلاطون ينتهي دائما إلى الخيبة والإحراج، ولا يصلح سوى لتهيئ الأرضية لفهم مباشر وحدسي للمفهوم (الفهم الذي لا ينتج من جهة أخرى إلا في بعض الحوارات "المكتملة"). لقد تم تطبيق التحليل اللغوي، الذي يحضر في كل فلسفة نظرية، بشكل نسقي –واعتبروا التحليل اللغوي في الغالب الدراسة الفلسفية المشروعة الوحيدة– من قبل أغلب الفلاسفة الإنجليز في النصف الأول من القرن العشرين الذين ينعتون أنفسهم بـ"فلاسفة اللغة" ويسمون دراساتهم بالفلسفة التحليلية. حيث طوروا بعض أفكار المناطقة الوضعيين الجدد، مثل كارناب Carnap واستلهموا أعمال مور More وراسل Russel وفتجنشتاين Wittgenstein مؤكدين أن أكبر جزء من الفلسفة المكتوبة، ليس خطأ، بل عديم المعنى، ولا يستمد عمقه الظاهري إلا من الاستعمال السيء للغة العامة.

هكذا ستختفي "المشكلات الفلسفية" المزعومة بمجرد أن يتم إخضاع ألفاظها للتحليل، كذلك ستبدو نقاشات فلسفة الأخلاق بدون موضوع بمجرد توضيح المعنى الذي تأخذه، في اللغة العامة، كلمات مثل "حسن" "سيء"، "وجوب"، "تقييم"، الخ...

انطلاقا من هذا الموقف المشترك، تظهر اختلافات حول قيمة اللغة داخل هذه المدرسة. بالنسبة للبعض، فإن خطأ الفلاسفة يعود إلى ضعف خاص في اللغة انتقل إلى البحث الفلسفي بدون نقد. كما يعود، إلى كون اللغة العامة، رديئة التأليف، الأمر الذي لم يأبه إليه الفلاسفة. مثل ملك لويس كارول Lewis Carrol الذي يعبر "لا أحد Nobody" في النحو الإنجليزي، كلمة من نفس الطبيعة ونفس الوظيفة لكلمة "أحد Somebody". سيظل الفلاسفة يستنبطون من التشابه النحوي للفظتين تشابههما الدلالي. واعتقدوا كذلك أن الجودة خاصية للموضوعات أو للأفعال بدليل أننا نقول "هذا كتاب جيد" كما نقول "هذا كتاب أحمر". كما أنهم لم يلاحظوا حسب مثال راسل Russell بأن ملفوظ "ملك فرنسا أصلع" يعبر عن حكم وجودي ("يوجد شخص هو ملك فرنسا وهو أصلع") وذلك لانخداعهم بالشكل النحوي لهذا الملفوظ، الذي يشبه الجمل المؤلفة من موضوع ومحمول مثل "هذا أزرق". لقد تمثل إذن هؤلاء الكتاب التحليل اللغوي باعتباره نقدا أولا، واتهموا اللغة بأنها أفسدت الفلسفة، وخلصوا في بعض الحالات إلى ضرورة إعادة بناء اللغة منطقيا.

إن النزعة المهيمنة، في المدرسة التحليلية هي مع ذلك عكسية. وهي تلك الممثلة من قبل مدرسة اكسفورد حيث يسميها المناصرون فلسفة اللغة العامة. إذ لم يهتموا باللغة ولكن بالطريقة التي يستعملها بها الفلاسفة. تولد المشاكل الفلسفية من استعمال الكلمات العامة في غير محلها (يوجد هنا نوع من الكانطية اللغوية: بالنسبة لكانط تعود التناقضات الفلسفية إلى استعمال مقولات الفكر خارج الشروط، التي تعطيها وحدها معناها الموضوعي). تتحدد الأطروحة المركزية لفلاسفة اكسفورد بشعار use meaning (المعنى هو الاستعمال): وصف معنى كلمة، معناه إعطاء وجه استعمالها وتعيين عقود اللغة التي تؤديها (هكذا تتجلى القيمة الأساسية لصفة "حسن" في إبرازها لعقد لغوي خاص هو التوجيه. القول "هذا حسن" = القول أوجهك إلى هذا). إلا أن خطأ الفلسفة التقليدية يكمن في إعطائها للكلمات وظائف غير تلك التي تعطيها لها اللغة العامة (مثل استعمال "هذا حسن" كوصف لموضوع). لذلك لا ينبغي القول إن اللغة غير منطقية، فهي ذات منطق خاص، يقترب من منطق الفعل أكثر من المنطق الرياضي، والذي غاب عن الفلاسفة تمييزه. هكذا نجد، من جهة في أعمال مدرسة اكسفورد تصنيفا دقيقا لمختلف الاستعمالات الممكنة للغة، ومن جهة نجد لهذه المدرسة تحديد أنماط الاستعمال الخاصة بالعبارات الخاصة للغة أو لأخرى. يميل أغلب فلاسفة المدرسة التحليلية إلى تمييز مقاربتهم عن الدراسة اللسانية الخالصة. وبالعكس لا يبدو لدى أغلب اللسانيين، حتى في وقت قريب، اهتمام بالأبحاث التي كان عيبها العضال بأن تظهر أنها فلسفية. ويعود هذا الانفصال إلى سببين أساسيين أخذا يفقدان أهميتهما راهنا نتيجة تطور اللسانيات:

أ . يشعر الفلاسفة التحليليون الذين يرتبطون مباشرة بالوضعية الجديدة بأن بحثهم ينتهي إلى نقد للغة ولا يتوافق مع الموقف الوضعي للسانيين. لكن هذا الإحساس يتأسس على مطابقتهم للواقع النحوي لجملة مع التركيب الظاهر للكلمات، ويتحدثون عن مخالفة المنطق بمجرد ما يأخذ نفس التركيب تنظيمات دلالية مختلفة (هكذا، سيكون لأحد Somebody ولا لا أحد Nobody نفس الطبيعة النحوية، لأنهما يكونان الواحد كالآخر، الفاعل أو المفعول: هكذا تحث قواعد اللغة على السفسطائيين الذين يرتكزون على أخذ الاثنين معا على تعيين أشياء موجودة). والحال أن تطور مفهوم التحويل اللغوي يضع تصورا أكثر تجريدا من الواقع النحوي. بالنسبة لأغلب التوليديين مثلا، البنيات العميقة للجمل التي تحتوي على لا أحد nobody واحد somebody مختلفة جدا، رغم تشابه تنظيمها الظاهر. من ثمة فإن النظر إلى اللغة من حيث عمقها يبين أن منطقها أقل اختلالا مما يبدو. بل أكثر من هذا فإن دراسة الاختلالات المنطقية الظاهرة، يمكن من هذا المنظور أن تدمج في البحث اللساني: إذ تقدم إشارات أو على الأقل فرضيات تتعلق بالبنى العميقة.

ب . يعتبر الفلاسفة التحليليون المتخصصون في دراسة عقود اللغة هذا البحث غريبا عن اللسانيات في الغالب، بدليل أن هذه الأخيرة تدرس اللغة (= السنن) وليس استعمالها في الكلام. والواقع أن بعض اللسانيين اعتمدوا على أعمال بنفنيست Benveniste، محاولين إعادة إدماج العلاقات البينية الذاتية التي تتحقق عند حاجة الكلام وفي اللغة: فلا يمكن للغة في نظرهم أن تكون موصوفة بدون أخذ بعض آثار استعمالها بعين الاعتبار على الأقل. هكذا سيكون على اللساني أن يتعلم الكثير من "فلسفة اللغة" الحاليةn

في فلسفة اللغة (3): مشكلة أصل اللغة

مشكلة أصل اللغة:

تباينت الفرضيات والنظريات حول موضوع نشأة اللغة الإنسانية. وهناك اختلاف (قديماً وحديثاً) حول مدى مشروعية التناول البحثي لمثل نوعية هذا الموضوع، حيث تذهب وجهة النظر المعارضة إلى أن النتائج المترتبة على بحث مسألة أصل اللغة، ليس بوسعنا بأية حال أن نتحقق من مدى مصداقيتها وواقعيتها، وعلى ذلك لا يجب النظر إليه بوصفه موضوعا للبحث العلمي الموضوعي. في مقابل وجهة النظر المعارضة، نجد وجهة نظر أخرى تؤيد البحث في هذه المسألة، بوصفها تشكل بإمتياز موضوعا للدراسات اللغوية، وفلسفة اللغة وما يتصل بها من حقول معرفية.

وعلى مر التاريخ القديم والحديث لهذه المشكلة، نجد أن الباحثين فيها . سواء أكانوا علماء لغة أو فلاسفة أو رجال دين . قد تبنوا نظريات/فرضيات مختلفة. وعُبر عنها بالتساؤل التالي: اللغة توقيف أم اصطلاح؟ هل اللغة مواضعة واتفاق؟ وهي قضية قديمة وحديثة، فمن جهة أولى، لأنها شغلت قدماء الفلاسفة اليونان، وعبروا عنها بالسؤال: هل العلاقة بين الأسماء والأشياء علاقة طبيعية أم علاقة اتفاقية؟ (نظرية المحاكاة الطبيعية عند أفلاطون: الأسماء

تُحاكي نفس طبيعة الأشياء) وفي العصر الإسلامي الوسيط، عبر عنها ابن جني بالسؤال: هل اللغة مواضعة؟ وعبر عنها فلاسفة اللغة حديثاً، بالسؤال: هل العلاقة التي تربط العلامة اللغوية بالشيء الذي تدل عليه، علاقة اعتباطية أم ضرورية؟ وعبر عنها فرديناند دي سوسير، مؤسس علم اللغة الحديث، بالسؤال: هل العلاقة التي تربط الدال بالمدلول، علاقة اعتباطية أم ضرورية؟

لن أتوقف عند الفرضية المتمثلة في أن أصل اللغة هو الوحي، والتي عرفت ب(نظرية الوحي والإلهام والتوقيف). والقائلة بأن الوحي أصلا للغة، وكذلك الفرضية القائلة بأن أصل اللغة يكمن في محاكاة طبيعة الأشياء، والتي عرفت ب(نظرية المحاكاة الطبيعية). سأركز هنا على الفرضية القائلة بأن اللغة الإنسانية تجد أصلها في الاصطلاح، والتي عرفت ب(نظرية التواضع والاصطلاح والاتفاق).

1/ الوحي الإلهي أصلاً للغة الإنسان:

يذهب أصحاب هذا التوجه، إلى أن نشأة اللغة الإنسانية ترجع إلى إلهام إلهي، نزل على الإنسان الأول، وكنتاج لهذا الإلهام امتلك الإنسان الأول القدرة على الكلام وتسمية الأشياء. ويستمد أصحاب هذا التوجه أدلتهم وبراهينهم من الكتب المقدسة، فعلماء المسلمين القائلين بالوحي والتوقيف أصلا للغة . ومنهم أبو الحسن الأشعري، وابن فارس، والجاحظ . يستدلون بالأيةالقرأنية التي وردت في سورة البقرة: (وعلم أدم الاسماء كلها...). وكذلك علماء اللاهوت المسيحي، يستدلون بما ورد في الإنجيل: (والله خلق من طين جميع حيوانات الحقول، وجميع طيور السماء، ثم دعا أدم ليرى كيف يسميها. وليحمل كل منها الاسم الذي يضعه له الإنسان، فوضع أدم أسماء لجميع الحيونات المستأنسة، ولطيور السماء ودواب الحقول)

2/ نشأة اللغة من محاكاة طبيعة الأشياء:

تجد هذه النظرية أصلا لها في محاورة أفلاطون المعنونة ب (محاورة كراتيليوس)، والتي كان موضوعها الأساسي هو أصل الأسماء. ويرى أفلاطون في هذه المحاورة، أن للألفاظ طبيعة خاصة بها تحاكي طبيعة الشيء الذي تسميه. ويشرح الفارابي هذه النظرية، بقوله: " إن كل لفظة دالة، ينبغي أن تكون محاكية للمعنى المدلول عليه حاصة، وتكون اللفظة بطبعها محاكية، مثل قولنا: هدهد، للطائر الذي يحاكي هذه اللفظة صوته الخاص به، ومثل العقعق ومثل خرير المياه"

3/ الإتفاق والمواضعة والاصطلاح أصلاً للغة:

يورد الفارابي في كتابه (الحروف)، تفسيره لنشأة اللغة والحروف، ولتوضيح ذلك، نقتبس منه التالي: " فهكذا تحدث أولا حروف تلك الأمة، وألفاظها الكائنة من تلك الحروف. ويكون ذلك أولاً ممن (إتفق) منهم. ف(يتفق) أن يستعمل الواحد منهم تصويتاً أو لفظة في الدلالة على شيء ما، عندما يُخاطب غيره، فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشيء الأول لتلك اللفظة،...، فيكونان قد (اصطلحا) و(تواطئا) على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة. ثم كلما حدث في ضمير إنسان منهم شيء احتاج أن يفهمه غيره ممن يجاوره، (اخترع) تصويتاً، فدل صاحبه عليه، وسمعه منه، فيحفظ كل واحد منهما، وجعلاه تصويتاً دالاً على ذلك الشيء. ولا يزال يحدث التصويتات واحداً بعد أخر، ممن (إتفق) من أهل ذلك البلد، إلى أن يحدث من يدبر أمرهم، ويضع ب(الإحداث) ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية التي لم

يتفق لها عندهم تصويتات دالة عليها، فيكون هو (واضع) لسان تلك الأمة. فلا يزال منذ أول ذلك يدبر أمرهم، إلى أن (توضع) الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضرورية أمرهم"

ويورد ابن جني في كتابه (الخصائص) . في سياق مناقشته لنشأة اللغة الفرضية القائلة بأن اللغة مواضعة، على النحو التالي: " ذهبوا إلى أن أصل اللغة، لابد فيه من المواضعة، قالوا: وذلك كأن (يجتمع) حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء، ف(يضعوا) لكل واحد منها سمة ولفظاً، إذا ذُكر، عُرف به ما مسماه، ليمتاز من غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرأة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره، لبلوغ الغرض في إبانة حاله، بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه،...، فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني أدم، فأومأوا إليه، وقالوا: إنسان إنسانإنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ، عُلم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده، أشاروا إلى ذلك، فقالوا: يد، عين، رأس، قدم، أو نحو ذلك. فمتى سمعت اللفظة من هذا، عرف معناها، وهلم جرا فيما سوى هذا من الأسماء، والأفعال، والحروف"

وفي كتابه: (المغنى في أبواب التوحيد والعدل)، يضيف شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار، القصد والإرادة لنظرية المواضعة، (وهو بذلك ينتقد التوجه الذي يرى أن الاسم يُحاكي طبيعة المسمى) حيث يقول: " اعلم أن الإسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد، ولولا ذلك، لم يكن بأن يكون اسما له أولى من غيره. وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمي الشيء ب(اسم)، لأنه إنما يجعله اسما بضرب من القصد. يبين ذلك، أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه، كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به، فلابد من أمر أخر يوجب تعلقه بالمسمى، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة. يؤكد ذلك، أن الاسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه، ولذلك يصح تبديل الأسماء من مسمى إلى سواه بحسب القصد"

وإذا توقفنا مع مؤسس اللسانيات الحديثة، عالم اللغة السويسري فرديناند دي سوسير، نجده ينفي إية رابطة طبيعية بين الدال والمدلول، بل على العكس من ذلك تماما، يرى (اعتباطية) العلاقة التي تربط بينهما. فالنظرية اللغوية عند "سوسير" تقوم على المبدأ القائل باعتباطية العلاقة بين الصوت والمفهوم أو بين الدال والمدلول. إن مبدأ القول باعتباطية العلاقة بين طرفي العلامة اللغوية يعني فيما يعنيه أن اللغة بوصفها نظام من العلامات يكتسب قوة العرف الاجتماعي عندما يتفق عليه مستخدمو اللغة، وأن هذا الاتفاق على نظام العلامات تم بصورة عفوية أو اعتباطية. بمعنى أكثر وضوحا فإن مبدأ اعتباطية العلاقة بين طرفي العلامة اللغوية يتلخص في عدم وجود أية رابطة ضرورية أو تلازم ضروري في العلاقة الجامعة بين الدال والمدلول، فمثلاً حينما نصدر الصوت الذي هو لفظ "قط". الذي يمثل الدال هنا فإن ذلك الصوت يشير أو يدل على مفهوم أو فكرة "القط"، في عقولنا، ذلك الحيوان الأليف . الذي يمثل المدلول هنا في هذه العملية (عملية صدور الصوت من متكلم واستقباله من جانب شخص آخر سامع) لا يمكن أن يحدث تواصل ناجح بين طرفيها ما لم يكن هناك اتفاق مسبق من قبل الجماعة المستخدمة للغة على أن لفظ (القط) يشير ويدل على مفهوم محدد يمثل في مثالنا السابق مفهوم (القط)، وقس على ذلك. وهذا يعني أن الجماعة المستخدمة للغة قد اتفقت اعتباطيا على الدوال التي يشيرون بها ويعبرون بوساطتها عن الأفكار والمفاهيم والتصورات، الأمر الذي يمكّن المرسل والمستقبل داخل هذا النظام اللغوي والمستخدم للغة من التواصل بشكل ناجح. وبالتالي فإن هذا الاتفاق لوحدات اللغة الأساسية المكونة لها، يعني

أنها علامات تكونت بشكل اعتباطي باستنادها إلى العرف أو الاتفاق الاجتماعيين، ولكن أهم ما يميز تلك العلاقة الاعتباطية، أننا بمجرد أن نقيم ذلك الربط بين دال معين ومدلول معين، ويكتسب قوة العرف الاجتماعي، فلا يستطيع مرسل بمفرده أو مستقبل بمفرده أو الاثنان معاً تغيير تلك العلاقة دون أن تتفق الجماعة المستخدمة للغة على ذلك التغيير.

ويضرب أيان كريب في كتابه النظرية الاجتماعية، مثال في غاية الطرافة، يشرح من خلاله مبدأ إعتباطية العلامة اللغوية، بقوله: " ليس هناك من ارتباط ضروري بين اللون الأحمر، على سبيل المثال، وأمر الوقوف بالنسبة للمرور. فاللون يمكن أن يكون ازرق، أو برتقاليا أو أرجوانيا، لكن حدث بالصدفة أن الناس اتفقوا على أن دلالة اللون الأحمر هو الوقوف أو الخطر، وهذا الاتفاق هو واقع خارجي فُرض على أفراد المجتمع. ولو قررت أن الأحمر يعني لي سر والأخضر قف، لما بقيت عضواً من أعضاء المجتمع مدة طويلة.

في فلسفة اللغة (4): قراءة في محاورة كراتيليوس

سبق أن قلنا في التقديم لفلسفة اللغة، أن هناك اختلاف وتباين في وجهات النظر فيما يختص بحدود مبحث فلسفة اللغة. هنا سنكون معنيون بمناقشة الرأي الذي ذهب إلى أن فلسفة اللغة قديمة قدم الفلسفة، وأرجعها إلى مختلف الاراء الفلسفية التي قيلت حول طبيعة اللغة، والتي نقرؤها في نصوص أوائل فلاسفة الأغريق، وبخاصة أفلاطون في محاورته المعنونة ب(كراتيليوس)، والتي قام بترجمتها للعربية، الدكتور عزمي طه، باذلا فيها جهدا مقدرا، خاصة وأنه أول من قام بترجمتها للعربية من النسخة الإنجليزية، في العام 1995م. وملحقاً مع الترجمة دراسة تحليلية للمحاورة، أهتم فيها ببيان أهميتها وبتوضيح الموضوعات التي تناولتها المحاورة، وبيان تأثير المحاورة على الفكر اللغوي عند العرب.

ومحاورة كراتيليوس يعدّها الدكتور عزمي طه من " أقدم الأعمال المتخصصة في مجال فلسفة اللغة، وبهذا يكتسب هذا العمل ميزة الريادة في ميدان فلسفة اللغة"

وأن كنا نتفق مع الدكتور عزمي طه في أقدمية المحاورة وريادتيها في مجال فلسفة اللغة، إلا أننا نختلف معه في التعريف الذي يسوقه لفلسفة اللغة بوصفها " بحث فيما قبل اللغة، أو هي بحث عن أولها ونشأتها، وعلاقتها الصحيحة بالإنسان، والوجود بجميع ما فيه من موجودات، ودورها الاجتماعي والعلمي والحضاري، ومحاولة توضيح كل ذلك وتفسيره"

وسبب الاختلاف، يعود إلى أن هذا التعريف ينظر لمبحث فلسفة اللغة من منظور جزئي، مختزلا إياها في مشكلة الأصل والنشأة، ومتعاطياً معها من منظور خارجي (براني) ينظر ويفسر ويوضح علاقتها بموضوعات أخرى، غافلاً عن البحث في (جوانية) اللغة نفسها، وجوهريتها، وما يترتب عليه من وصف ل(طبيعتها) وتحليل ل(بنيتها) وتفكيك ل(مكوناتها) و(عناصرها) الأولية. باختصار فلسفة اللغة ليست كلاماً (عن) اللغة، فقط، كما يشير إلى

ذلك تعريف الدكتور عزمي طه، وإنما بحث (في) اللغة بالدرجة الأولى.

والفرق كبير بين بحث (عن) اللغة، وأخر (في) اللغة، فالأول بحث براني خارجي يتعاطى مع اللغة بوصفها موضوعاً معروفا بشكل مسبق، يتجه إلى النظر، إما للبحث عن (ما قبل اللغة) أي نشأتها وأصلها، أو يتجه إلى بحث العلاقة التي تربط اللغة بموضوعات أخرى، والتأكيد على دورها وأثرها إتجاه هذه الموضوعات. في المقابل، نجد الثاني بحث جواني داخلي يتعاطى مع اللغة في حد ذاتها، و(يغوص) فيها بوصفها موضوعاً رئيسياً للبحث وللدرس.

ركزت المحاورة بشكل أساسي على موضوع أصل اللغة، وأراد أفلاطون من خلالها تقرير نظريته في (محاكاة) الاسم ل(طبيعة) المسمى، متعرضاً ومفندا بشكل طفيف فرضيتي الوحي والاصطلاح.

تُستهل المحاورة بالنص التالي: " أود أن أعلمك يا سقراط، بأن صديقنا كراتيليوس كان يناقش موضوع الأسماء، وهو يقول إنها طبيعية وليست إصطلاحية، لا يشذ عن ذلك، أيّ قدر من النطق الإنساني الذي اتفق الناس على استخدامه، وأنه يوجد فيها حقيقة أو صواب، هما كذلك بالنسبة لليونانيين ولغيرهم من البرابرة"

هذا النص الاستهلالي للمحاورة، يمثل الفرضية الأساسية لنظرية المحاكاة الطبيعية والتي أراد أفلاطون من خلال سياق باقي المحاورة، أن يدلل على مطلقية صحتها. وحتى ينجز أفلاطون هدفه، كان لابد من أن يفند ويبطل المزاعم والتدليلات التي تسوقها فرضية الاصطلاح والإتفاق. لكن دعونا أولاً ننظر لمفهوم مبدأ الاصطلاح والإتفاق كما يورده أفلاطون في محاورته، على لسان هرموجينس، الذي يقول: " كثيراً ما ناقشت هذه المسألة مع كراتيليوس وأخرين، ولم أستطع أن أقنع نفسي بأنه يوجد هناك أي مبدأ أخر للصواب في الأسماء، غير الاصطلاح والإتفاق. إن كل اسم تطلقه ـ في رأيي ـ هو الأسم الصحيح، وإذا غيرت هذا الأسم، وأطلقت أخر، فإن الاسم الجديد صائب صواب الاسم القديم. نحن كثيرا ما نغيّر أسماء عبيدنا، والاسم الجديد الذي نطلقه صالح صلاحية القديم، لأنه لا يوجد إسم أطلقته الطبيعة على أي شيء، فكلها اصطلاح وعادة عند مستعمليها"

سأورد هنا ملاحظاتي واستنتاجاتي على النص السابق في شكل نقاط:

أولاً: النص يؤرخ للبدايات الأولى لمفهوم فرضية الاتفاق والاصطلاح، ويقدم تعريفا للمفهوم يتسق ويتلاءم مع فلسفة السوفسطائيين، التي كانت " تعبيراً قوياً عن النزعة الفردية ويتجلى هذا بخاصة في نظرياتهم السياسية والأخلاقية والتربوية" فعلى مستوى نظريتهم السياسية " نظروا إلى الدولة على أنها تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم" وترتب على مستوى نظريتهم التربوية " تقديم أهمية (الاكتساب) على الفطرة الموروثة، فالفضيلة عندهم (مكتسبة) والمعرفة بدورها (مكتسبة) ومرجعها في النهاية إلى قدرة الفرد على التعلم" وهم بذلك يخالفون سقراط الذي يرى أن الفضيلة علم، ولكنها لا تُعلم ولا تكتسب، و" نقل أرخيلاوس هذه المشكلة إلى الأخلاق، حين قال: أن العدل والظلم ليست موجودة بالطبيعة بل بالمواضعات والاتفاق" والإنسان في رأي بروتاجوراس " لا يملك ب(الطبيعة) شيئاً من الفضائل، وإنما يحتاج لمن يُعلمه... وأن العدالة ليست ثمرة لل(طبيعة) ولا المصادفة، ولكنها تعلم، والناس يحوزونها بالممارسة...ويبدو مما سبق، أن بروتاجوراس قد كان أول من أثار مشكلة التعارض بين الاتفاق والطبيعة في مجال الأخلاق" . وهو الأمر الذي يجعلنا نستنتج أن السفسطائيون هم أول من قال بنظرية الاصطلاح والإتفاق في اللغة، وقال به أيضاً معاصرهم ديمقريطس متأثراً بهم.

تكتب الدكتورة أميرة حلمي مطر، في كتابها الفلسفة اليونانية، في سياق حديثها عن السفسطائيين، الذي تكشف فلسفتهم عن " روح النقد والجرأة في التغيير التي امتدت إلى تصورات الإنسان الاخلاقية والسياسية، وذلك بعد ما ظهر للناس طبيعتها الإنسانية المصطنعة التي ترجع إلى المواضعات والاتفاق. وقد امتدت هذه النظرة النقدية إلى نظام الرق نفسه، فوضع موضع مناقشة، وتساءلوا عما كانت الطبيعة قد فرضته، أم هو أمر اتفاقي مصطنع. فقال يوريبيدس: إن العبد، عبد بالاسم وليس بالطبيعة. واتفق معه في هذا الرأي السفسطائي الكيداماس الذي قال: أن الالهة قد خلقت الناس أحرارا ولم تخلقهم عبيدا. فكان برأيه هذا، على طرف نقيض من رأي أفلاطون وأرسطو، اللذين ما برحا يؤكدان أن الطبيعة قد فرضت الرق على الرقيق"

أردت من خلال العرض السابق أن أبين الخلفية والتلوينات الايديولوجية المخفية والتي امتدت لتؤطر للنقاش حول مسألة أصل الأسماء: هل هي طبيعية أم اصطلاحية؟ وهو ما يظهر المعركة التي خاضها السفسطائيون الذين حملوا لواء التقدم والنقد والديمقراطية والثورة على القديم الذي بنى شرعيته على ما ميزته به (الطبيعة) دون سواه، وهو أيضاً ما يفسر الموقف المحافظ الذي إتخذه سقراط وأفلاطون، وهجومهما الشرس على السفسطائيين.

ثانياً: نص المحاورة يقدم تعريفا مغايرا للمفهوم الحديث لمبدأ الاصطلاح، فهو في طور نشؤه الأول مع السفسطائية كان يرتكز على النزعة الفردية التي كانت الأساس الذي تقوم عليه صوابية الأسماء، ويؤكد على هذا المعنى أفلاطون في المحاورة، حيث يورد على لسان سقراط: " ما تعنيه هو أن اسم أي شيء هو الذي يوافق أي شخص على أن يطلقه عليه فحسب" ويقوم بعدها سقراط بتفنيد هذا المبدأ، ويوصل محاوره إلى الإقرار بالنتيجة التالية: " إذن سيؤدي بنا الحوار إلى استنتاج أن الأسماء ينبغي أن تطلق وفقا لعملية طبيعية، وبألة طبيعية وليس على هوانا، وبهذا الطريقة دون غيرها سنطلق على الأشياء أسماءها الصحيحة"

في المقابل، فإن اللغة مع التحولات المعرفية الحديثة، ما هي إلا نظام من العلامات يكتسب قوة العرف الاجتماعي عندما يتفق عليه مستخدمو اللغة، الأمر الذي يمكّن المرسل والمستقبل داخل هذا النظام اللغوي من التواصل والتفاهم بشكل ناجح. والجماعة المستخدمة للغة بمجرد أن تقيم رابطا بين دال معين ومدلول معين، ويكتسب قوة العرف الاجتماعي، لا يستطيع مرسل بمفرده أو مستقبل بمفرده تغيير تلك العلاقة إلا إذا تم الاتفاق من قبل الجماعة المستخدمة للغة على ذلك التغيير.

سنواصل في المقال القادم...

في فلسفة اللغة (5): فلسفة التحليل اللغوي -1

يمكننا القول بأن علاقة الإنسان بهذا العالم، منذ مرحلة ما قبل التفكير العلمي "الخرافة" وإلى بدايات عصر النهضة، لم تصل إلى النضج الكافي. وبعد حركة الكشوف العلمية، تغيرت التصورات التقليدية للعلم، فنجد في العصر الحديث أن فيزياء "نيوتن" قد رسخت أقدام التصور الفلسفي النيوتني للكون، وجاء بعد ذلك جيل آخر من العلماء وظهرت مكتشفات علمية جديدة متمثلة في النظرية النسبية الخاصة والعامة ل "انشتاين"Einstein.

ثورة علمية شاملة، وأصبح الحديث –حينذاك– يدور حول مفاهيم العلم الجديدة مثل الضرورة، الحقيقة، التنبؤ..الخ.

هذه الثورات العلمية في منتصف القرن التاسع عشر كانت تعني أن الفلسفة لا يمكن أن تستوعب كل مقررات العلوم. قديما كان الفيلسوف يلم بكل أنواع العلوم. مما أدى إلى ظهور نوع من التخصصات في مجالات العلوم المختلفة، وفي النصف الأخير من القرن التاسع عشر تم انفصال العلوم عن الفلسفة.

انفصال العلوم غير الشكل الدائري للتصور الكوني. الطبيعة تصب في الميتافيزيقيا. وأصبح التقسيم تقسيماً أفقياً وأصبح التطور رأسياً في العلم الواحد، وتولدت مجموعة تخصصات في العلم الواحد (مثلا الفيزياء: الفلك، الفيزياء النووية، الفيزياء النظرية..الخ) وأصبحت الدكتوراة متخصصة في جزئية معينة من العلم الواحد. وهذا بدوره أظهر نوعا جديدا من المشكلات: فإذا كان كل علم مستقل عن غيره من العلوم، وأن العلم كلما يتطور يذهب بعيدا في التخصص. والجزئية لا يمكن أن يتولد منها الكلية ولا يستطيع هنا. تأسيسا على هذا المنطق. العالم أو الفيلسوف أن يضع وحده تصور عام للكون. وبالتالي ظهرت الضرورة لنوع آخر من أنواع التفكير يختلف عن طريقة التفكير التي كانت سائدة في القديم (أرسطو، أفلاطون، كانط، هيغل= بحث شخصي في العلوم = إنتاج فلسفي فردي). وحينذاك كان سائدا مفهوم "الفيزياء الاجتماعية" التي تعني أن قوانين الفيزياء تسري على المادة والإنسان، والآن أضحى من المستحيل ضبط السلوك الإنساني وفق مقررات العلوم الفيزيائية، وهنا ظهرت الحاجة إلى قيام مناهج إنسانية واجتماعية تعتمد على مفهوم القاعدة الإصطلاحية في حالة دراسة المجتمع والإنسان وليس على مفهوم القانون.

أما الآن بعد أن تغير الشكل العلمي وأصبح ذا طبيعة تخصصية، ظهرت طريقة الفكر الجماعي، والعقل الإنساني أصبح عقلاً جمعياً، هذا ما اقتضته الثورة العلمية. وأصبحت المهمة الصعبة هي تكوين هذه الرؤية من خلال تحليل نتائج العلوم، والفلسفة المعاصرة. بهذا المعنى. هي فلسفة تحليلية وليست تركيبية ولا يستطيع الفيلسوف أن يأتي بنظرية جديدة. والتحليل أخذ مذاهب متعددة(الظاهراتية، التأويلية، البرغماتية، البنيوية، التحليلية اللغوية..الخ) ورأت معظم الفلسفات المعاصرة أن منهج الفلسفة ليس تركيبياً.

في فلسفة اللغة (6): فلسفة التحليل اللغوي -2

1/ مسلمات التحليل اللغوي

فلسفة اللغة نشاط جديد نسبياً بدأ في القرن العشرين، غير أن الفلاسفة منذ "هيرقليطس"Heracalits وما قبله طرحوا قضايا تتعلق بفلسفة اللغة. والفلسفة– آنذاك– لم تعد أنساقاً منظمة بل هي تحليل وهي منهج Method. هذا المنهج أخذ أوجهاً مختلفة ومن ضمنها منهج التحليل اللغويLinguisticanalysis مدارس التحليل اللغوي هي تيارات تتبنى مناهج تحليلية، تهدف من خلالها إلى إعادة طرح ومعالجة المشكلات الفلسفية بمنظور جديد. وهناك مجموعة مسلمات تنطلق منها مدارس التحليل اللغوي منها:

أ/ أن معظم المشكلات التي واجهت الفلسفة في العصور التاريخية المختلفة هي مشكلات زائفة، نتجت عن خلط

وسوء فهم في استخدام اللغة. فالفيلسوف يعبر عن العالم أو الوجود بمجموعة من المفاهيم، وإذا راجعنا هذه المفاهيم وجدناها بنيت على أسس زائفة. والعقل البشري من هذا المنظور أتعب نفسه بخلقه مشكلات واهمة كان يمكن تلافيها بالاستخدام السليم للغة.

ب/ مسلمة ثانية هي أن أي نشاط إنساني على مستوى العلوم، ينقل إلى الغير من خلال وسيط إيصالي.

والسؤال هنا: كيف نستطيع أن نعبر عن ما تريد العلوم قوله ؟ كيف يستطيع الشخص أن يفهم هذا الوسيط الإيصالي، وهذه هي المشكلة. لأن هذه الوسائط قد تؤدي إلى الغموض والخلل والضعف، وهو ما يؤدي بدوره إلى فهم المعلومة بشكل خاطئ. إذن، نحن نحتاج إلى وسيط اتصالي أمين وقوي ودقيق يحمل المعلومة المعرفية من جيل إلى جيل آخر يستفيد منها ويطورها.

سوف نتناول هنا اتجاه اللغة المثالية واتجاه اللغة العادية، تحديداً عند "فتجنشتين" من خلال ما يعرف ب"علم العلامات" السميائيات وهو يدرس كل علامة لغوية من جهة تصنيفات معينة:

أ– الدلالات والمعاني: يدرس العلامة اللغوية من جهة ما تشير إليه من معنى في الواقع الخارجي.

ب– البناء والتركيب: يصف العلامة اللغوية في علاقتها مع بقية السياق اللغوي، وتركيب الجمل بغض النظر عن علاقتها بالخارج.

ج– التداول: العلاقة بين العلامة اللغوية ومستخدمها، وهنا جانب اجتماعي وسيكولوجي.

يتم تحديد الفكر بوضوح أو بالتباس عن طريق اللغة، ومن المشكوك فيه أن يكون من الممكن قيام أي ضرب من التفكير بدون اللغة، فحتى أفكارنا غير المنطوقة توضع في شكل علامات مكتوبة. ولذلك فإن كل تفكير يتضمن لغة، ومن خلالها يصبح التفكير عاماً وشائعاً وفي متناول الجميع. هناك مناقشة لا يستهان بها للغة عند التحليلية المنطقية، لأنها اهتمت بالبناء الداخلي للغة أو بتركيبها المنطقي وهي إهتمت أيضاً بالطريقة التي ترتبط بها اللغة بالعالم، وحاولت الإجابة عن مجموعة تساؤلات:

هل يحتم أن يستعين الإنسان برموز (لغة) لينتقل من إحساسه المباشر بالأشياءObjects إلى مرحلة يحول فيها ذلك الإحساسSense إلى أفكارMental images؟

هل تعتمد دقة التفكير على دقة الرموز المستخدمة فيه؟

هل يرجع اتفاق المشتغلين بالعلوم المضبوطة النتائج إلى دقة الرموز التي يستخدموها؟

هل تكون علة الخلافات التي تدب بين المشتغلين في فروع المعرفة التي هي موضع خلاف، أن الرموز التي يستخدمونها تنقصها الدقة ؟

إذا قومنا الرموز القاصرة في دقتها، فهل تصبح كل العلوم على اختلاف ضروبها مضبوطة النتائج؟

ماهي الطريقة التي ترتبط بها اللغة بالعالم؟

كيف "تدل" الكلماتWords؟ وإلى ماذا تشير؟

كيف يمكن أن يكون للقضاياPropsitions معنى؟ وما هي شروط صدقها؟

في فلسفة اللغة (7): فلسفة التحليل اللغوي -3

2/ النظرية التصويرية للواقع:

فلسفة اللغة المثالية، هي أول مدرسة ظهرت في هذا المجال في بدايات القرن العشرين. والذي عُرف بعصر التحليل. على يد فيلسوفين : "برتراند رسل" B.Russellو"فتجنشتين"Wittgenstein، واستفادت منهما الوضعية المنطقيةLogicalPositivism فيما بعد. وعلى الرغم من الاختلافات النوعية بين هذين الفيلسوفين والوضعية المنطقية، فإن هذه المدارس لم تخرج من الوحدة (اللغة المنطقية المثالية). والمثالية هنا ليس المقصود بها الفهم الفلسفي للكلمة، بل هي اتجاه تجريبي مفرط في التجريبية ويعتبر قمة التطور للفكر التجريبي. وهو اتجاه يرى أن اللغة العادية، لغة الإدراك الشائع ""common sense أو لغة رجل الشارع العادي، لغة الحياة اليومية، لا تصلح كوسيط اتصال أمين وقوي لنقل المعرفة من جيل لآخر، لأنهم يرون أن اللغة العاديةOrdinary Language مليئة بالخلط والغموض واللبس وعدم التحديد. وذلك يؤثر في المعلومة بالتأكيد، وتظهر كنتيجة له المشكلات الزائفة مثل (مفهوم العدم) حيث نجد كثيراً من الفلاسفة أقاموا على أساس هذا المفهوم مجموعة أنساق مفاهيمية، وأعطوا له كينونة وجودية بالمعنى المعطى لكلمة وجود. والفلاسفة من خلال الاستخدام المغلوط أعطوا مفهوم العدم وجوداً وبنوا عليه أنساقاً فكرية، ولم يعوا حقيقة أنه مجرد مردود لغوي فقط لكلمة وجود، لأنني لا أستطيع أن أقول هذا عدم (وقس على ذلك الكثير من المشكلات).

أ/ المقابلة بين اللغة والعالم: ضرورة تأسيس لغة مضبوطة ودقيقة

كان تيار اللغة المثالية يري ضرورة تأسيس لغة مضبوطة تكون لها نفس درجة الدقة والإتقان والضبط الموجودة في الرياضيات، بغض النظر عن طبيعة هذه اللغة .

تيار اللغة المثالية هو نظام منطقيLogical System, ففي مجال علم الدلالات: يجب أن تكون العلامة اللغوية وضعية وينبغي أن يكون لها مقابل مادي ملموس في العالم. وهذا المقابل المادي، هو الفيصل للحكم على صدق القضية أوكذبها. فقضية مثل (الله موجود, الطاولة موجودة): من خلال التجربة يمكن أن أحدد هل هناك طاولة موجودة في الحجرة أم لا؟ ويمكن استدعاء أي عدد من الناس لمشاهدة هذه التجربة, وبالتالي القضية: "الله موجود" والقضية: "الله غير موجود" تصبح قضايا خالية من المعنى، لأنها لا تقبل التحقيق ولا نستطيع التعامل معها بالوسائط الحسية، ولا تقبل الإجراء الحسي. وبالتالي نجد أن طبيعة المشكلات الزائفة لا تقبل الحسم الموضوعي. إذن لابد أن تكون كل علامة لغوية مستخدمة تقبل التحقيق وتشير إلي واقع مادي موجود في الواقع الخارجي.

أما من ناحية التركيب والبناء: فالعلاقة بين العلامات لابد أن تأخذ نفس علاقة العلامات في الرياضيات (قوائم الصدق والكذب) وأن يتم تركيب جملة مع جمل أخرى برابطة ذات دلالة منطقية. من ناحية التداول: أمام الواقع وأمام المنطق نظام واحد يسري على جميع البشر وتصبح الكرة الأرضية واحدة تفكر بطريقة واحدة.

واضح أنها لغة طموحة ولغة تضيق بالعقل البشري، إن لم نقل إنها لغة مستحيلة. وفلسفة اللغة المثالية في مجمل أفكارها بنيت وفق التصور التقليدي للفيزياء، وأسست على المفهوم التقليدي للحقيقة بإعتبارها مطابقة ما بين اللغة من جهة والواقع من جهة أخرى. وهذا هو السبب في انتهائها في الراهن المعاصر.

نجد في "رسالة منطقية فلسفية"-المؤلف الأكثر شهرة ل"فتجنشتين" Wittgenstein – فكرته عن الذرية المنطقية، ونظريته التصويرية للغة، وفكرته عن طبيعة المعنى. وهي تمثل أفكاره الفلسفية الأولى التي اعتقد في وقت كتابته "للرسالة" أنه قد توصل بها إلى حل جميع مشكلات الفلسفة. وكتب في مقدمة "الرسالة" أن أفكاره هذه: " يستحيل الشك في صدقها أو هي فيما أرى أفكار مقطوع بصحتها. ولذا فإنني أعتقد أن كل ما هو أساسي في مشكلات الفلسفة قد تم حله نهائياً" .

ب/ حدود اللغة: حتى لا نتكلم فيما لا يمكن الكلام فيه:

الفكرة الرئيسية التي تدور حولها رسالة "فتجنشتين" بصفة عامة، هي معرفة حدود اللغة حتى لا نتكلم فيما لا يمكن الكلام فيه، أي أن لا نقول إلا ما يمكن أن يقال. ولما كان ما يمكن قوله هي قضايا العلم الطبيعي . التي تتكلم عن الواقع الخارجي .كانت قضايا الميتافيزيقا خالية من المعنى. ولذلك يخبرنا أن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه.

يرى "فتجنشتين" العالم مؤلف من مجموع الوقائعFacts, ونحن لا نستطيع أن نتعامل مع شئ أو نفهمه بمعزل عن علاقة هذا الشيء بغيره, وبالتالي التعامل مع الشيء في إطار علاقة ما يعني أننا في وسعنا أن نقدم تعريفاً لذاك الشيء.

ولا نستطيع أن نتعامل معرفياً مع شيء إلا إذا أدخلته بالضرورة في علاقة بشيء ما، وهذه العلاقة يسميها "فتجنشتينWittgenstein" الواقع Fact, إذن العالم هو مجموعة وقائع، بإعتبار أن الواقعة هي علاقة الأشياء ببعضها. وهو يقسم الوقائع إلى مركبة وذرية. الواقعة الذرية هي تحديد العلاقة بين شيئين فقط، وهو أدنى حد من تأليف الوقائع. في حين أن الواقعة المركبة هي علاقة بين أكثر من شيئين. إذن العالم عنده مؤلف من أشياء تدخل مع بعضها البعض في مجموعة وقائع، العالم –عنده– مجموعة وقائع. العالم ينحل إلى وقائع ذرية تتكون من أشياء أو من بسائط منطقية.

لكن ما هو السبب الذي دعا "فتجنشتينWittgenstein " إلى القول بتحليل العالم إلى وقائع؟ السبب الأساسي كان هو " ضرورة وحدات أولية ينحل إليها العالم، لكي تقابل الوحدات الأولية التي تنحل إليها اللغة، بحيث يتوقف صدق أو كذب الوحدات الأولية للغة . وهي القضايا الأولية . على وجود أو عدم وجود هذه الوحدات الأولية التي ينحل إليها العالم . أي الوقائع الذرية . وعلى ذلك كان تحليل "فتجنشتين" على هذا النحو تبريراً لتحليله للغة إلى مجموعة من القضايا الأولية".

إذن تركيب اللغة يوازي تركيب العالم، بمعنى أن اللغة تنحل إلى مجموعة من القضايا الأولية أو الذرية، وإذن فنحن نجد مقابلة ما بين اللغة من جهة والعالم من جهة أخرى. فالكلمة أو اللفظ في مقابل الشيء، والقضية في مقابل الواقعة.

والقضية لا تحتوي على مشار معناها، بل أن كل ما تحتوي عليه هو قدرتها على التعبير عن ذلك المشار. وعلامة

القضية قوامها كون عناصرها ـ أي كلماتها ـ مترابطة فيها بطريقة معينة (وبالتالي فعلامة القضية في ذاتها واقعة) فليست القضية خليطا من الكلمات، بل القضية ما يفصح عن واقعة موجودة في العالم.

وعلامة القضية تتكون من عناصر يسميها "فتجنشتين" بالعلامات البسيطة وهي ما يدعوه بالأسماء (الألفاظ) واللفظ يدل على شيء. إن تيار اللغة المثالية يريد أن يقول لنا إن الطريقة التي تتشكل بها العلامات البسيطة بحيث تتكون منها علامة القضية، تقابلها طريقة تشكل الأشياء في الحالة الواقعة في الخارج. وأن الاسم الوارد في القضية يمثل الشيء، وأن كل ما تستطيعه القضية هو أن تقول كيف يكون الأشياء، لا ماهيتها.

إن القضية التي تخبر عن مركب ما، ترتبط بعلاقة داخلية مع القضية التي تتحدث عن أحد الأجزاء التي تتكون منها. وأن الواقعة المركبة لا يمكن معرفتها إلا عن طريق وصفها، وهذا الوصف إما أن يكون صواباً أو خطأ.

إن ألفاظ القضية هي فكرة ما حين نطبقها ونحلل مضمونها. والفكر هو القضية التي تحمل معنى، واللغة هي مجموع القضايا. واللغة الجارية هي جزء من الكيان العضوي الإنساني، كما أنها لا تقل تعقيداً عنه، ومن هذه اللغة الجارية يستحيل على الإنسان أن يصل إلى منطق اللغة مباشرة. اللغة، إذن، تنحل إلى مجموعة من القضايا الأولية أو الذرية التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للوقائع الذرية الموجودة.

إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى فلسنا نستطيع أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل: ما الروح؟ ما النفس؟ ما الله؟ ما الشيطان؟ ومثل هذه القضايا والأسئلة، تنشأ من حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا، والأسئلة السابقة هي من نفس نوع هل الحق هو الجميل أم لا ؟ إذن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق. وبهذا المعنى فالفلسفة كلها عبارة عن "نقد للغة".

إن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية، ليس من الضروري أن تكون هي صورتها الحقيقية. إن القضية رسم (صورة) للوجود الخارجي، هي نموذج للوجود الخارجي على النحو الذي نعتقد أنه عليه، وبالتالي فإننا نستطيع التعبير عن معنى هذا الوجود الخارجي من خلال القضية فهي التي تظهر معناه.

إن القضية تظهر لنا كيف توجد الأشياء، إذا كانت صادقة، كما تخبرنا بأن الأشياء موجودة على هذا النحو.

فالقضية —إذن– تقيم عالماً مستعينة في ذلك بإطار منطقي, وإذا أردنا فهم معنى قضية ما, فذلك يعني أن نعرف ما هنالك، إذا كانت صادقة, ولذا لا يمكننا أن نفهم القضية بدون أن نعرف ما إذا كانت صادقة أم لا. كيف نفهم القضية؟ إذا فهمنا الأجزاء التي تتكون منها. وإذا أردنا فهم معاني العلامات البسيطة(الألفاظ) فلا بد من شرحها لنا, والقضية في وسعها أن تنقل إلينا معنى جديداً بواسطة ألفاظ قديمة. إن القضية تنقل إلينا أمراً من أمور الواقع، ولذا لابد لها من أن تكون على صلة جوهرية بذلك الأمر, وما تلك الصلة إلا كون هذه القضية رسماً منطقياً لهذا الأمر من أمور الواقع.

إن كل اسم (لفظ) واحد يقابله شيء واحد, والاسم الآخر يقابله شيء آخر, ثم ترتبط هذه الأسماء بعضها ببعض بحيث يجئ الكل بمثابة رسم واحد حي يمثل الواقعة الخارجية. إن إمكان القضية إنما يقوم على مبدأ تمثيل الأشياء بواسطة الألفاظ. وخلاصة ما سبق، أن العالم يتكون من مجموع الوقائع التي تكونه, نعبر عنها في قضايا (مضامين جملة مفيدة)، ومضمون الجملة واحد في جميع اللغات بالرغم من الترجمة.

إن الجملة هي الشكل اللغوي وليست موضوع بحث فلسفة اللغة، موضوع فلسفة اللغة، القضايا ـ مضامين الجمل ـ

كذلك اللغة مؤلفة من قضايا ذرية وقضايا مركبة. القضية الذرية بين متغيرين، والمركبة علاقة بين أكثر من متغيرين. ونلاحظ أن أهم مبحث في المنطق الرمزي هو مبحث القضايا ـ منطق دلالات الصدق يتعامل مع العلاقات للقضايا الذرية ـ المنطق الرمزي حاول أن يضع قائمة صدق لتحقق أو عدم تحقق القضايا الذرية، ويمكننا أن نضع بدل المتغيرات مقابلاً لغوياً. والقضية المركبة يفترض فيها أن تصف الواقع.

والعالم في نظر "فتجنشتينWittgenstein" لا يقبل التناقض ويقبل التضاد. وإذا كان تركيب المنطق الذي من خلاله أصف الواقع يقبل التناقض فإذن هو لا يصف الواقع. وتأتي المشكلة في الوسيط الذي من خلاله أصف الواقع، وهو اللغة التي تستخدم الصورة المنطقية في وضع مجموعة دلالات أصف بها الواقع.

وظيفة اللغة إذن هي تصوير أو وصف صادق ودقيق وأمين للعلاقات الموجودة في العالم (العلاقات الذرية والمركبة). و"فتجنشتينWittgenstein" يقول أن العالم هو مجموعة وقائع لا أشياء، وجوهر الشيء يكون مكوناً ممكناً لواقعة ذرية ما، ومفهوم الواقعة ليس فقط العلاقات بين الأشياء بالطريقة التي نراها بها ولكن أيضاً ما يمكن تخيله من علاقات هذا أيضا يدخل في إطار العالم وفي إطار المعرفة و"فتجنشتين" يسمي هذه العملية بالرسم، وعلاقة الإنسان مع هذا العالم هي علاقة رسم مستمر. ولولا عملية الرسم الذهني للواقع الخام ما تحول الحديد إلى طائرات: دخول الواقع المادي إلى دماغ الإنسان، ثم التعامل معه، تأليف بشكل آخر ثم إنتاج تصور جديد، يصبح أحد مكونات العالم. ولولا الخيال لما كان هناك تقدم علمي، لأن معظم الاكتشافات العلمية في الراهن المعاصر طرحت في روايات في السابق، ولذلك فالخيال عنده خيال تجريبي، لكن ما وراء ذلك لا يمكن أن يكون خبرة. فهل نستطيع أن نتخيل مفهوم الإنسان بمعزل عن تخيل شخص بعينه؟

ما لا يستطيع الإنسان أن يبحث عنه (الخيال باعتباره مفردة ميتافيزيقية) ينبغي أن يصمت عنه، وهو ما لا يقبل أن يكون موضوعاً في الرسم الذهني كواقعة يمكن أن تكون موجودة الآن أو يمكن أن تكون موجودة في المستقبل. فمثلا إذا قلت الله موجود، تدخله في دائرة شروط معينة، وإذا قلت إنه غير موجود كفرت، الحل في نظر "فتجنشتين" هو أن تصمت. كل خيال الشعراء والفنانين لا يدخل في إطار البحث المعرفي ولا يمكن نقله الى الغير:

في حضرة من أهوى
عبثت بي الأشواق
حدقت بلا وجه
ورقصت بلا ساق

تخطى هذا الشاعر مرحلة الرسم الذي يمكن أن ينقل إلى الآخرين، "الفيتوري" فقط يستطيع أن يعطيه دلالات، أما أنا فلا- حسب النظرية التصويرية للواقع- ولهذا قمة البعد التجريبي هي نقطة شكية. إفراط في التجربة (وهنا مدخل الصوفية) ويدخل الإنسان في منطقة الخلو من المعنى.

والمعنى هو الدلالة عند "فتجنشتينWittgenstein"، ما يشير إليه في الواقع أو ما يمكن أن يشير إليه في الواقع. إذن المعنى والدلالة شيء واحد، والقضية الكاذبة تحمل معنى ولكنها كاذبة. الشيء الذي لا يقبل التحقق، لا يمكن أن نحكم بصدقه ولا بكذبه (أين هو؟ كيف هو؟ ماهو شكله؟ ماذا يماثل؟) فمشكلة وجود الله مثلاً، لا

أستطيع أن أحكم فيها بين المؤمن والملحد. لماذا؟ لأنها من وجهة نظر النظرية التصويرية للواقع: قضية فارغة من المعنى، ولا تمثل قضية معرفية ولا علمية ولا تمثل معرفة يمكن نقلها للآخر.

ج/ نقد اللغة المثالية:

إذن، "فتجنشتينWittgenstein" رأى أنه بطرحه هذا قد عالج مشكلات الفلسفة، ورأى أن الذي دعا إلى إثارة هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا منطق يساء فهمه. إن ما يمكن قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح، وأما ما لا نستطيع أن نتحدث عنه، فلابد أن نصمت عنه.

ويرى "فتجنشتينWittgenstein" أننا إذا أردنا أن نقيم لغة مثالية لابد أن نضع معياراً لما له معنى، باعتبار أن اللغة لا يمكن أن تكون مسألة ذاتية، بل ينظر إليها باعتبارها وسيطاً اتصاليا. وبالتالي التجارب الذاتية (الشعراء والصوفية) تصف قضايا غير موجودة ولا تخضع لقوانين الهندسة وبالتالي لا تحمل معنى..

واضح أنها لغة طموحة ولغة تضيق بالعقل البشري إن لم نقل إنها لغة مستحيلة. وفلسفة اللغة المثالية في مجمل أفكارها بنيت وفق التصور التقليدي للمادة وهذا هو السبب في انتهائها في الراهن المعاصر.

هذا المذهب لم يستمر طويلاً، و"فتجنشتينWittgenstein" نفسه هو أول شخص ثار عليه لأنه يحد من فعالية الإنسان (المحصور في قوانين الهندسة والرياضيات والمنطق) والذهن الإنساني أصبح معه مجرد وسيط سلبي لنقل الصورة، بالإضافة إلى أن الإنسان هو مجموعة أمراض، رغبات، نزوات...الخ وعملية الكشف العلمي تعتمد على العامل النفسي والاجتماعي. ولذلك مذهب اللغة المثالية لم يعطِ مساحة لقدرات العقل الإنساني. والعالم نفسه كما صوره لنا "فتجنشتين": العالم ليس 1+1=2، لأن هناك أشياء كثيرة تؤثر في حياة الشعوب: الخرافة، الدين، الميثولوجيا، الشعر، الأفكار الميتافيزيقية، وقد ثبت أن هذه الأفكار تؤثر في حياة الشعوب، ولذلك فما كان يسعى إليه من خلال وضع لغة مثالية وهو نظام لغوي واحد للعقل البشري يمكن أن يحدد حياة الإنسان بطريقة واحدة وبالتالي أنظمة اجتماعية واحدة، طبيعة واحدة للمجتمعات، استخدام لغوي واحد...الخ.

ونموذج القوالب الجاهزة الذي نجده متمثلاً في فلسفة اللغة المثالية أثبت فشله، فمثلا النموذج التنموي الذي أدى الى تطوير بريطانيا، لا ينفع –كنموذج، قالب جاهز– لغيره من الدول التي تنشد النمو، هذه النظرية أثبتت فشلها.

واضح جداً، أن العقل الإنساني لا يقبل البرمجة على طريقة منطقية لغوية واحدة، البنية النفسية للإنسان لا تقبل ذلك، وعلى ذلك فقد تخلى "فتجنشتين" عن طرحه السابق (رسالة منطقية فلسفية) والذي كان يعتبر إنجيل الفكر الحديث. وأعاد النظر في ذلك في مؤلفاته المتأخرة (نظرية ألعاب اللغة) والتي ما زال تأثيرها حتى الآن.

في فلسفة اللغة (8): فلسفة التحليل اللغوي-4

3/ نظرية ألعاب اللغة:

انتقد "فتجنشتينWittgenstein" اللغة المثالية باعتبارها لغة طموحة خيالية، وتبنى في مؤلفاته المتأخرة، فلسفة "اللغة العاديةOrdinary Language" والتي كان يرى– على عكس ما كان يتصوره سابقاً– أنها صحيحة وينبغي التعامل معها كما هي دون إدخال أي تعديل عليها، على اعتبار أنها تعبر عن طريقة الإنسان في الحياة وسط بيئة معينة.

أ/ وظيفة الفلسفة محددة بالتحليل:

أن المسلمات في الاتجاهين (اللغة المثالية/اللغة العادية) بالرغم من اختلافهما ظلت هي هي: الحديث عن كيف يتركب العلم من اختصاص العلم ؟ أما المشكلة الفلسفية هي في كيفية استخدام الوسائط التي تنقل هذا الفهم. بمعنى آخر لا زالت وظيفة الفلسفة محددة بالتحليل فقط." إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار. فالفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل هي فاعلية. ولذا يتكون العمل الفلسفي أساساً من توضيحات. ولا تكون نتيجة الفلسفة عدداً من القضايا الفلسفية، إنما هي توضيح للقضايا. فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمة ومبهمة... فالفلسفة يجب أن تحدد ما يمكن التفكير فيه وبالتالي ما لا يمكن التفكير فيه. إنها تحدد مالا يمكن التفكير فيه، وذلك من خلال ما يمكن التفكير فيه. إنها تشير إلى مالا يمكن التحدث عنه، بكونها تبين بياناً واضحاً عما يمكن التحدث عنه. وكل ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق يمكن التفكير فيه بوضوح، وكل ما يمكن أن يقال يمكن قوله بوضوح".

في فلسفة العلم ظهر تيار (النموذج العلمي) يبني أفكاره حول قضايا العلم، بناء على نظرية النسبية وميكانيكا الكم، فالنسبية أضافت إلى الأبعاد المكانية بعداً آخر، بعداً رابعاً هو الزمان: وهو الذي يحدد علاقة هذا الجسم بالمحيط به، وهو بعد مرتبط بماهية الكائن حسب موقعه في الكون وزمانه الخاص.

والبحث يعتمد على عدة عوامل منها شخصية الملاحظ ودوره، فالإنسان لا يستطيع أن يترك بناءه النفسي خارج المعمل وبالتالي لابد أن ينشأ نوع من التفاعل يختلف باختلاف تركيبة الملاحظين العقلية والبيئة التي ينتمون إليها، والبناء النفسي..الخ. وبنفس الطريقة ذاتها، ظهرت فكرة النموذج المعرفي الذي يتغير بتغير المشاهدة أو الملاحظة ودرجة التفاعل، فالإنسان لا يستطيع أن ينفك من وسطه الاجتماعي ولا يستطيع أن يتحكم في الغرس الاجتماعي.

ب/ العلامة اللغوية يمكن استخدامها بكيفيات متعددة:

يأتي هنا دور "فتجنشتينWittgenstein" ليقرر بأنه إذا كان في الطرح السابق (اللغة المثالية) المعنى والدلالة شيئاً واحداً، فهنا (مع اللغة العادية) أصبح الأمر مختلفاً: العلامات اللغوية ليست دلالات في الواقع وإنما هي مجموعة من الأدوات كل منها له وظيفة، ويمكن استخدامها بكيفيات متعددة، ويرتبط مفهوم "ألعاب اللغة"

ارتباطاً وثيقاً بنظرية الاستعمال للمعنى.

وبالإضافة إلى تشبيه ألعاب اللغة في الفقرات الأولى من كتابه "الفحوص" يقدم أيضاً تشبيهاً آخر وهو "الأداة" tool، فاللغة نشاط يرتكز على استخدام الكلمات كأدوات. وهو يقدم تشبيه الأداة ليلفت أنظارنا إلى تنوع استعمال الكلمات كما تتنوع الأدوات في الصندوق." تأمل الأدوات الموجودة في الصندوق: توجد مطرقة، زردية، منشار، مفك،غراء، مسامير، رزات. ووظائف الكلمات المتنوعة مثل وظائف هذه الأشياء". ويذكر لنا مثالاً يرمي من ورائه كيف أننا نخطئ في استعمال الكلمات عندما نستعمل كلمة غير التي نريدها، كما نخطئ عندما نستعمل أداة لغرض غير الذي نقصده. وهو هنا يقارن بين ما قاله في "رسالة منطقية فلسفية" حول بنية اللغة وبين تنوع وتعدد ألعاب اللغة، ومن الأفكار التي أنكرها هنا الفكرة القائلة (أن الاسم يعني الشيء، والشيء هو معناه).

هو يقارب اللغة باللعبة game واللغة مثلها مثل أي لعبة أخرى لها قواعد يتم الاصطلاح عليها في الوسط الذي يتعامل مع هذه اللغة، وهذا يعني أن اللغة ذات طابع اصطلاحي وهذا الطابع وليد البيئة الاجتماعية ويحدث بشكل اعتباطي، من خلال عملية التواصل بين الأفراد تنشأ مجموعة من الرموز يصفون بها مجموعة أشياء.

ج/ ألعاب اللغة: معنى الكلمة في كيفية استخدامها وليس فيما تشير إليه في الواقع

في "ألعاب اللغة" معنى الكلمة في كيفية استخدامها وليس فيما تشير إليه في الواقع: ماذا أقصد باستخدامي لهذه العلامة؟ أصبحت العلامة اللغوية لا يشترط فيها أن تشير إلى مدلول خارجي، بل كيفية الاستخدام للكلمة هو ما يحدد معناها. وبالنسبة للتركيب المنطقي ليس هناك معيار منطقي تصاغ فيه اللغة لأنها تختلف باختلاف مجال الاستخدام.

والتداول أصبح له دور أساسي ولا نستطيع أن نخفي في استخدامنا للعلامة كل الجوانب الإنسانية المختلفة التاريخية والتربوية والميتافيزيقية..الخ. ولا يمكن فصل العلامة اللغوية عن الوسط الاجتماعي الذي يختلف هو داخل نفسه ويتمايز إلى شرائح، كل شريحة اجتماعية لديها كيفية معينة لاستخدام اللغة، كيفية معينة من الوسائط في الاستخدام اللغوي.

إذن، التفاعل الاجتماعي هو السبب في إصدار اللغة وأي إنسان ينتمي إلى مجال اجتماعي ويتبنى كيفية استخدام اللغة عند هذه الجماعة، وبالتالي كيفية استخدام اللغة في مجتمع ما تعبر مباشرة عن طريقة حياة ذاك الشعب، وهنا نستطيع أن نقرر أن تركيبة اللغة توازي تركيبة البيئة الاجتماعية.

ح/ من التطابق إلى الاتساق:

اختلف معيار الصدق من التطابق إلى الاتساق – بالرجوع إلى مجال معين، فنحن لا نستطيع أن ندرك شيئاً ما إلا من خلال انتماء هذا الشيء لمجال معين، ولا نستطيع أن ندرك جوانب أي ظاهرة مرة واحدة وإنما جانب معين يرتبط بمجال معين.

مع فلسفة اللغة العادية نهتم كثيراً بكيف نستخدم الكلمة؟ وبأي قصد؟ وفي أي سياق؟ والهدف الأساسي من استخدام اللغة هو الفهم والتأثير. كيف أفهم الآخر؟ وكيف أؤثر فيه سلباً أو إيجاباً؟ وحتى يحدث التأثير لابد أن أدخل إلى حياتهم (المجتمع المراد دراسته) حتى أعرف كيف يستخدمون المفردة، واللغة ليست شرطاً أن تكون معينة، في بلغاريا إيماءات نعم/لا معكوسة. ولفهم لغة عامل البناء لابد من معاينة البيئة التي ينتمي لها، وهناك

عدد من اللغات داخل المجتمع الواحد.

ونموذج القوالب الجاهزة الذي نجده متمثلاً في فلسفة اللغة المثالية أثبت فشله، فمثلا النموذج التنموي الذي أدى إلى تطوير بريطانيا، لا ينفع –كنموذج، قالب جاهز– لغيرها من الدول التي تنشد النمو، هذه النظرية أثبتت فشلها من خلال اتجاه اللغة العادية، لأنني لا أستطيع أن أضع نظاماً تنموياً لأي شعب من خلال برامج جاهزة مستوردة، ولكن من خلال فهمي للبيئة الثقافية لهذا الشعب والخصائص الذاتية له يمكنني أن أقدم برنامجاً تنموياً، الآن كل مجتمع يفرض قواعده من خلال اللغة التي يتعامل بها ويعبر بها عن حياته.

ويرى "فتجنشتينWittgenstein" . من خلال ألعاب اللغة أننا لا نستطيع أن نفصل علامة لغوية عن بقية السياق ونقول إنها تعني كذا، لأنها إذا فصلت عن سياقها تكون قد فقدت معناها. ولابد حتى نفهم معنى علامة ما، من أن تدخل في سياق يربطها بمجموعة من العلامات الأخرى لتأدية غرض معين.

وهو يرفض تقسيم المناطقة للجملة إلى ثلاثة أنواع: تقرير واستفهام وأمر، إذ يقول: "كم نوعاً يوجد من الجملة؟ هل نقول التقرير، الاستفهام، والأمر؟ توجد أنواع لا تحصى ولا تعد: أنواع مختلفة لا تحصى من الاستعمال لما نطلق عليه "الرموز" و" الكلمات" و"الجمل" ويرى أننا لا ندرك التنوع الضخم في ألعاب اللغة في الحياة اليومية وذلك لأن مظهر لغتنا يجعل كل شئ متشابهاً. ثم يقدم قائمة بألعاب اللغة يدعونا فيها إلى تأمل كثرة هذه الألعاب في الأمثلة التالية:

1/ إصدار الأوامر والامتثال لها.

2/ صياغة الفرض واختباره.

3/ وصف المظهر الخارجي لشئ أو تقديم أحجامه.

4/ بناء شئ من الوصف (الرسم).

5/ التقرير عن حادثة.

6/ التفكر حول حادثة.

7/ تأليف قصة وقراءتها.

8/ الترجمة من لغة لأخرى.

9/ تقديم نتائج تجربة في لوحات ورسوم بيانية.

10/ التساؤل، التفكير، السب، الترحيب، التوسل.

خ/ لعبة اللغة:

تحاول أمثلة "فتجنشتينWittgenstein" السابقة أن توضح "الوظائف" المختلفة للجملة و"الأغراض" المتباينة التي قد تستعمل لها. ويمكن استعمال جملة بعينها لأغراض مختلفة كثيرة من تلك التي يوصفها "فتجنشتينWittgenstein" هنا. لنتأمل مثلاً الجملة: "أتود أن تذهب الى القدس" نجد أنها قد تستعمل كدعوة، وسؤال للمعرفة، وطريقة مهذبة لإعطاء أمر ونكتة، وطريقة لإثارة الضيق، وسخرية...الخ.

ويرى أنه لا يوجد قاسم مشترك أو خاصية مميزة لكل الفاعليات التي ندعوها "لغات" تماما مثلما لا يوجد قاسم مشترك بين كل الفاعليات التي نسميها "ألعاباً" أو الأشياء التي نطلق عليها أعداداً.

وكل ما نجده بعد فحص ومقارنة الألعاب المتنوعة المتباينة لا يزيد على أن يكون شبكة معقدة من التشابهات تتداخل وتتشابك كما في حالة التشابهات بين أفراد العائلة. هذا مجمل يفصله "فتجنشتينWittgenstein" تفصيلاً دقيقاً على النحو التالي " تأمل على سبيل المثال الأحداث التي ندعوها (ألعاباً) وأقصد الألعاب ذات اللوحة الخشبية وألعاب الورق، وألعاب الكرة، والألعاب الأولمبية وهلم جرا. فما القاسم المشترك بينها جميعا؟ ولو أنك نظرت إليها جميعاً فلن ترى شيئاً ما يكون مشتركاً بينها جميعاً، ولكن تشابهات وعلاقات".

ويمعن "فتجنشتينWittgenstein" النظر في هذه التشابهات المتداخلة المتشابكة ثم يقرر: " إنني عاجز عن التفكير في تعبير لوصف هذه التشابهات أفضل من (تشابهات العائلة) لأن التشابهات المتنوعة بين أفراد العائلة: البنية، والصورة، ولون العيون، وطريقة المشي، والمزاج، الخ تتداخل وتتشابك بالطريقة ذاتها. وسوف أقول: " الألعاب تكون عائلة" ويمكن أن نقول مثل هذا عن الأعداد إذ أنها تكون عائلة بالطريقة ذاتها".

إن رفض القول بخاصية مميزة مشتركة بين كل ما نطلق علية اسم "لعبة" والقول بشبكة معقدة من التشابهات المعقدة المتداخلة هو الملمح الذي اعتقد "فتجنشتين" أن اللعبة تتقاسمه مع "اللغة".

والحقيقة أن تكلم اللغة هو جزء من الفاعلية الاجتماعية، وطريقة السلوك والحياة في مجتمع، وذلك ما يسميه ب "صورة الحياة" form of life: " من السهل أن تتخيل لغة تتألف فقط من أوامر وبيانات، أو لغة تتألف فقط من أسئلة وتعبيرات للإجابة بنعم أو لا، وأشكال أخرى في اللغة لا تعد ولا تحصى وتخيل اللغة يعني تخيل صورة الحياة".

"ويعني تعبير "ألعاب اللغة" هنا إبراز الحقيقة القائلة بأن تكلم لغة هو جزء من الفاعلية أو من صورة الحياة". إن لعبة اللغة هي مثال واحد لصورة الحياة، وتسميتها هكذا هو القول بأنها شيء ما تمت صياغته أو قياسه بمعيار في حياتنا، إذ أنها واحدة من صور الحياة. وليس من الضروري قياسها بأية وسيلة ثابتة، فألعاب اللغة . مثل أي ألعاب أخرى . سوف تظهر وتتغير وتتلاشى. وإذا سأل سائل ما هي الغاية أو القيمة الفورية للقول بأن لعبة اللغة هي صورة الحياة، لكانت الإجابة أنه لا يمكن أن توجد أية ألعاب خاصة، وأن ألعاب اللغة مرتبطة وبصورة معقدة مع الجوانب الأخرى من الحياة ومع الأهداف والمناظر والأفكار والفعاليات، ولا يمكن فهمها بمعزل عن هذه الجوانب.

هناك جانب في تشبيه اللغة باللعبة يؤكد عليه "فتجنشتين" تأكيداً قوياً هو أن كلا من الألعاب واللغات تستلزم استخدام القواعد. ويحاول أن يبرهن هنا أن قواعد اللغة تتشابه في عدم التشريع سلفاً لكل الاحتمالات، وبعبارة أخرى إن استعمال الكلمات ليس مقيداً في كل موضع بالقواعد " لا توجد قواعد فيما يتعلق بكيفية ارتفاع المرء الذي يقذف بالكرة في التنس أو كيفية عنفه، ومع ذلك فإن التنس لعبة ولها قواعد أيضاً. ويمكن أن يقال إن ما نسميه قاعدة في لعبة اللغة ربما يكون لها وظائف مختلفة اختلافاً شديداً في اللعبة".

هو يتذبذب بين الحديث عن قواعد اللغة كما لو كانت قواعد قانونية مثل قواعد الشطرنج وبين الحديث عنها كما لو كانت مثل القواعد الاختيارية والمرنة فيما يتعلق باستعمال السكين أو العتلة.

إذا تسألنا أخيراً لماذا يهتم الفيلسوف التحليلي بدراسة اللغة؟ لكي يوضح المعنى ويميز بين الكلام ذى المعنى وبين اللغو ؟ ولقد قال "فتجتنشتينWittgenstein" في نهاية "الرسالة": ".. تبرهن دائما "أي الفلسفة" حينما يرغب شخص آخر في أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً، تبرهن له أنه لم يقدم أي معنى لعلامات معينة في قضاياه" وذلك

عن طريق إظهار أن الفيلسوف يفعل ما يفعله هكذا عن طريق استعمال الكلمة خارج ألعاب اللغة، يعني خارج موضعها الأصلي، " عندما يستعمل الفلاسفة كلمة "المعرفة" و"الوجود" و "الشيء" و"الأنا" و "القضية" و"الاسم" ويحاولون إدراك "ماهية" المسألة، فيجب على الواحد منهم أن يسأل نفسه دائما: هل يتم استعمال الكلمة بالفعل دائما بهذه الطريقة في لعبة اللغة التي هي موضعها الأصلي؟ وما نفعله هو إعادة الكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها في الحياة اليومية".

في فلسفة اللغة (9): نقد هايدغر وغادامر لموضوعية التأويل

انتقد "هايدغر" نموذج التأويل الذي يدعي (الموضوعية) والتي رأى أنها كمنهجية لا تلائم إلا المجال المحدود بحدود منهجيات العلوم الطبيعية، وهو يؤكد: " لا تنفك الطريقة الاستعلائية عن هذا السؤال: كيف يمكن للأشياء/الموضوعات أن تكون أشياءً/موضوعات؟ مُعيّناً ومُقدّراً كموضوعية تظهر الوجود بطريقة جديدة. لم يكن الموجود بالنسبة لمفكري اليونان موضوعاً، بل المقابل الحاضر أمامنا الذي يدوم. إننا نعتقد دون شك أن الموجود حين يحضر أمامنا كموضوع أي كموضوعية، يظهر لنا بصفائه الأمثل، بوصفه ما يكون حاضراً أمامنا بذاته. هذا الرأي هو رأي خاطئ، هذا إذا كان القائل به يعي مفهوم (الموضوع). لابد من التمييز بدقة بين الحضور في الموضوعية والحضور أمامنا في المقابل، وذلك في لحاظ تاريخ الوجود. يتحدد تماسك الموضوع بالشروط المسبقة للإمكانية، وهي الشروط المقبولة من قبل النشاط التصوري. وهكذا يوفر هذا النشاط المحدد على هذا النحو، العلة الكافية لحضور الشيء الحاضر المدرك كموضوع. إنه يوفر هذه العلة بإرجاعه حضور الموضوع إلى فاعل مدرك معين"

ولذلك فإن هايدغر" يرى أن الوجود الإنساني إن كانت لديه مركزية فستكون ممنوحة بامتياز لذلك الكائن الذي يفهم الكينونة فحسب. وهو لكي يفهم هذه الكينونة فإنه طالما تعين ككائن في (الوجود–في–العالم) لابد أن يرتكز على فهم أنطولوجي مسبق للكينونة. وبالتالي فإن مثل هذه المنهجية في التناول التي يطرحها "هايدغر" تعني أنه نقل محور الإشكالية ـ كما كان شأنها في منهجية العلوم الإنسانية ـ من أساسها الابستمولوجي الذي كانت ترتكز عليه ومنها تنطلق، إلى الأساس الأنطولوجي بالمعنى الذي ذكرناه. وفي هذا الصدد فإن " الموضوعية العلمية، فيما تم رصده، مهما تقنّعت بالرؤية المنهجية أو القدرة على تتبع الأشياء/الحقائق لسبر أغوارها وكشف الحقيقة المتوارية، فقد أثبتت عجزها وفشلها في علمنة العلوم الإنسانية وإخضاعها للتجربة والملاحظة، وكذا عزل الذات وتعليق أحكامها بدعوى تحقيق الموضوعية"

وعلى النقيض تماما من (التأويلية الموضوعية) يؤكد "هايدغر" على أن العملية التأويلية لنص ما تستلزم من المؤول أن يكون لديه (فهم مسبق). هذا (الفهم المسبق) يمثل نقطة البدء التي يشيد على أساسها المؤول فرضيات فهمه للنص. وبالتالي فإن هذا المبدأ يتنافى مع (حيادية) و(نزاهة) المؤول التي دعا إليها فلاسفة التأويلية الموضوعية، من

أمثال بيتي وهيرشوريكور..الخ، الذين دافعوا وامنوا بإمكانية وجود تأويل (موضوعي) لا يتدخل فيه المؤول بآرائه الخاصة ولا يفرض فيه رؤيته وأحكامه المسبقة على النص.

وعلى النقيض تماما مما ذهب إليه دعاة التاويلية الموضوعية، يرى "هايدغر" أننا لا نستطيع أن نفهم نصا ما دون توفر فهما مسبق لهذا النص سلفا، وهو الأمر الذي يؤكد على حقيقة الدور الهام الذي تلعبه أحكامنا المسبقة في عملية تأويلنا للنص. وأننا لا يمكننا، بأي حال من الأحوال، أن (نعلق بين قوسين) كل معرفتنا السابقة بل على العكس من ذلك ف"معرفتنا المسبقة" تمثل الشرط المحدد لنا في عملية فهم/تأويل النصوص.

وبالتالي وحسب هايدغر، فليس هناك ثمة " معرفة بلا مسبقات، فأنواع الفهم كلها تفترض سلفا، إدراكا قبليا، أي فهما مسبقا للكل. ولان المفاهيم المسبقة تتحكم دائما بمعرفتنا، يغدو من المستحيل كبح جماح كل محدِّد للفهم."

نفهم مما سبق ذكره أن "هايدغر" يرى أن في كل عملية تأويلية ثمة بنى مسبقة للفهم تُمارس دورا توجيهيا في عملية الفهم والتأويل " ويثير في الحقيقة تساؤلات وشكوكا خطيرة حول صواب هذا النموذج الذي يصف التأويل وفقا لعلاقة الذات ـ الموضوع. كذلك يلقي ظلالا من الشك حول ما يمكن أن يعنيه "التأويل الموضوعي" أو التأويل "بدون فروض مسبقة".

يطرح "هايدغر" هذه المسألة بوضوح ويقول بصريح العبارة: " التأويل ليس على الإطلاق فهما بلا فروض مسبقة لشئ ما معطى مقدما" وبالتالي فإن هايدغر يركز بشكل أساسي على الكيفية التي يحدث بها الفهم وما يحدث فعليا أثناء عملية التأويل من لدن الذات المؤولة، وطالما أن الأمر يجري بهذه الكيفية فبالتالي يصبح الحديث عن محاولة التحرر من ربقة البنى المسبقة للفهم بغرض التوصل إلى فهم موضوعي محايد أمرا عبثيا ولا طائل من ورائه " لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم. إن ما يظهر من "الشئ" أو "الموضوع" هو ما يسمح له المرء أن يظهر، وهو أمر يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته اللغوية"
وإذا أردنا أن نكون أوفياء للفهم الهايدغري فينبغي علينا أن نفهم (الفهم) ليس باعتباره " فعل كلامٍ، كتابة أو نص بعد. الفهم، بدوره يجب أن يوصف، ليس بمصطلحات الخطاب، بل بمصطلحات ال(القدرة على الكينونة).
الوظيفة الأولى للفهم، هي توجيهنا في حالة ما. لا يتوجه الفهم إذن إلى القبض على موضوع ما، إنما إلى إدراك إمكانية الكينونة. علينا ألا نغفل هذه النقطة عندما نستنتج خلاصات هذا التحليل المنهجية: لا يعني فهم نص ما العثور على معنى جامد محتوى فيه، بل بسط إمكانية الكينونة التي يعينها النص"

على أننا يجب أن نفهم النقد الهايدغري للموضوعية في سياقه الصحيح، فهناك من أبدى تخوفه من أن يؤدي بنا نقد مثال الموضوعية عند هايدغر إلى لون من ألوان النسبية المطلقة، وفي هذا السياق يقول كوزنز: " أن نقد هايدغر لمثال الموضوعية، وبرهانه على أولوية الفهم التأويلي الحلقي، يوقظ المخاوف من الطرد النهائي للموضوعية.

إذ هل يستطيع العلماء والدارسون الإدلاء بحديث ذي معنى عن حقيقة استنتاجاتهم أو صلاحيتهاvalidity؟ أو هل يمكن للباحثين عقد مناقشة عقلانية عن مدى ملائمة المناهج لهم؟ وهل يمكنهم الاحتكام إلى المعايير "العلمية" في مواجهة التأملات الهوجاء"

إلا أن المدافع عن "هايدغر" بإمكانه الرد بأن "هايدغر" لم يقدح في ملائمة نموذج الموضوعية داخل نطاق علوم الطبيعة، إنما ما أنكره بالمقابل تمثل في عدم ملاءمته كنموذج بالنسبة للدراسات والأبحاث التي تقع خارج محيط العلوم الطبيعية. و"هايدغر" لم يهدف إلى تأسيس التأويل على الذاتية بل على (وقائعية) العالم وعلى (تاريخية) الفهم، ونفهم من ذلك أن تأويلية "هايدغر" بوصفها نظرية (الفهم) هي في حقيقة الأمر نظرية في التكشف الأنطولوجي. بمعنى أن " وصف هايدغر للفهم والتأويل هو وصف يضع الفهم والتأويل في موضع سابق على قسمة الذات والموضوع. فهو يشرح كيف تُظهر الأشياء ذاتها وتتكشف من خلال المعنى والفهم والتأويل، وهو يشرح ما يمكن أن نسميه البناء الانطولوجي للفهم"

وهايدغر بذلك يكون متجاوزا للنموذج الموضوعي التقليدي للموقف التأويلي القائم على ثنائية الذات والموضوع، وهو التجاوز الذي يمثل البناء الإيجابي لمفهوم وحدة الذات/الموضوع، ويعتبر المكمل للجانب الهدمي السالب المتمثل في نقد "هايدغر" للميتافيزيقا الغربية ومفهومها للذاتية، حيث رأى أن النسق المفاهيمي للموضوعية الذي قامت الميتافيزيقا الغربية بتشييده طوال تاريخها إنما يقوم على اليقين الذاتي للذات العارفة، وما يترتب على ذلك هو أن الموضوعية كمفهوم إنما تقوم في واقع الأمر على أساس الذات بخلاف ما تدعيه. ويقترح بدلا من ذلك موضوعية بمعنى جديد تقوم خارج قسمة (الذات/الموضوع) وسابقة عليها، موضوعية ترتكز في نقطة انطلاقها على وقائعيةfacticity الوجود البشري وتفسح المجال لهذا الوجود في الإعلان والكشف عن حقيقته كما هو.

إلا أن التساؤل الذي يطرح نفسه، حسب التسلسل السابق، هو عن الكيفية التي بواسطتها يتمكن الوجود الإنساني في العالم من أن يكشف عن نفسه بنفسه، هنا " يقترح هايدغر منهجه الفينومينولوجي كطريقة لذلك، وهو يسمي هذا المنهجhermeneutics of facticityهرمنيوطيقاالوقائعية. يقوم هذا المنهج لا على الطريقة التي ينتسب بها العالم للذات الإنسانية، بل على الطريقة التي تنتسب بها الذات الإنسانية للعالم. يحدث هذا الانتساب من خلال عملية الفهم "

يسلك "غادامر"، من ناحية ثانية، نفس الدرب الذي أخطته أستاذه "هايدغر"، ويتتبع نفس خطواته في نقد النموذج الموضوعي الذي تبنته بعض الاتجاهات التأويلية في دعوتها إلى التخلي عن كل الافتراضات المسبقة في أية عملية تأويلية، وذلك من أجل ضمان (نزاهة) و(حيادية) التأويل. وفي التركيز، بدلا من ذلك، على الكيفية التي يحدث بها فعل الفهم نفسه أثناء عملية التأويل.

وفي نفس الاتجاه يؤكد "غادامر"، أن عملية التأويل دائما ما تنطلق دورتها من موقف تأويلي لا يمكن بأية حال من الأحوال وصفه بالحيادية بل على العكس من ذلك تماما فأنه دائما ما يكون محملا بفهم مسبق لموقفه الخاص. وبالتالي . وحسب غادامر . فإن المؤول/المفسر الذي يدعي (الموضوعية) في ناتج قراءته لنص ما لا يقوم في حقيقة الأمر إلا بخداع نفسه حينما يتوهم أن نقطة انطلاقه في عملية تأويله/تفسيره لأي نص ما متحررة من أي أفهام مسبقة أو خالية من أية إنحيازات أو أن السياق الخاص الذي ينتمي له لا يؤثر على تأويله/تفسيره للنص.

فالتأويل كنتيجة لفهم المؤول للنص يتشكل من عوامل متعددة منها مثلا: " التراث الذي يمثله المؤول والتراكم التاريخي للتأويلات الماضية (والتي تشترط ما يعتقد المؤول أنه جديد في قراءته) و"حالة العلم" المعاصرة (أي الأهداف والمناهج والثيمات...إلخ، المستعملة حاليا). ويزعم غادامر أن من غير الممكن إطلاقا إزالة هذه العوامل تماما من فهم النص بذاته، بل لا يمكن سوى توضيحها إلى حد ما، والناقد الذي يتجاهل هذه العوامل في فهمه يكون أقل موضوعية لا أكثر موضوعية"

وبالتالي يتأسس انتقاد "غادامر" للموقف الذي يتبنى الموضوعية في التأويل على أساس أن " المؤوِّل لا يدري أنه يقدم ذاته وأفكاره الخاصة أثناء عملية التأويل. إن الصياغة اللفظية هي، إلى حد كبير، جزء من عقل المؤول من حيث أنه لا يصبح أبدا واعياً بها كموضوع. وبالتالي يكون مفهوماً أن هذا الجانب من العملية التأويلية قد تم تجاهله كلياً"

يشكك "غادامر" في إمكانية الحصول على (معنى موضوعي) موجودا سلفا داخل النص ما على المؤول سوى وضع يده على هذا المعنى "كما هو"، في استقلالية تامة عن الأفق التاريخي الذي ينتمي إليه ويمعزل عن كل أحكامه وتصوراته المسبقة. وحسب غادامر فإن " أزمة المنهج الذي يقوم على عملية تأطير النص هي أزمة منهج يكون مدفوعا بوهم الموضوعية الذي يُخفي شخصية النص بإدخاله في قوالب وأطر جاهزة يُقاس عليها.

ووهم الموضوعية هو وهم من أوهام النزعة التعالميةscientismفي العلوم الإنسانية التي تريد أن تحتذي نموذج العلم الطبيعي، في حين أن العلم الطبيعي نفسه قد تخلى عن نموذجه التقليدي الذي يتوخى الموضوعية المطلقة واليقين" وهو الأمر الذي أمسى من المسلمات بعد أن ثبت صحة مبدأ "هيزنبرج" القائل: بأن ثمة بعض التغيرات التي تلحق بطبيعة موضوع الملاحظة نفسه بفعل حالة كونه يلاحظ.

وفي ذات السياق، يرى غادامر أن عملية تأويل وفهم النص دائما ما تكون مشروطة بمفاهيم الحاضر وتصوراته ومقيدة ومحددة بالمعايير المسبقة للأفق التاريخي الراهن الذي تتأسس على أرضيته عملية فهمنا للنص. إذن كل ما سبق يشكل الوضعية التاريخية الراهنة للحاضر التي تتشكل بناءا عليها زاوية الرؤية للذات المؤولة. وبالتالي فإن ما يترتب على وجهة النظر الغادامرية هذه، إنما يتمثل في استحالة انفكاك المؤول عن ذاته وعن معايير أفقه التاريخي

وأحكامه المسبقة التي تلعب دورا هاما ومؤثرا في عملية التأويل والفهم.

" هذا التصور لا يعني إطلاقا، لدى غادامر، استحالة الوصول إلى رؤية موضوعية بشأن النص، ولا يعني أيضا اختزال أي تأويل ممكن إلى ذاتية المؤول الخالصة. بل يعني على العكس من ذلك أن كل تأويل يبقي دائما مشروطا بالوضعية التاريخية التي ينتمي إليها، ويكون في المقابل متعلقا بواقع النص ذاته" وما نفهمه من ذلك أن غادامر أستهدف بسهام نقده (الموضوعية الساذجة) التي تبنت الادعاء القائل بضرورة وإمكانية التخلص والتحرر من كل البنى المسبقة للفهم وذلك بهدف التوصل إلى تأويل موضوعي مبرأ من كل شائبة ذاتية، ولا يُعير أدنى اهتمام للأفق الخاص للمؤول. وعلى العكس من ذلك تماما، تبنى غادامر أطروحة مفادها أن " سياق تأويل النص المحايث هو سياق المؤول. وهذا لا يعني أن التأويل اعتباطي أو ذاتي طالما أن سياق المؤول نفسه يتحكم به التراث الذي نبع منه، كما أن النص جزء من هذا التراث. ومن غير أن ينطوي الأمر على مفارقة، يمكن القول أن النص المحايث خالٍ من السياق وموثوق بالسياق معا. فهو خالٍ من السياق بمعنى أن النص بكون إحالته الخاصة، وهو موثوق بالسياق بمعنى أن النص يبدو لقرائه في أفق الاهتمام، أي في سياق يجلبه القارئ ضمنيا إلى النص"

بالتالي يفرض علينا السياق السابق أن نتساءل عن صحة إدعاء بعض منتقدي التأويلية الفلسفية عند "غادامر" والذين ذهبوا إلى القول بأن خطر النسبية التاريخية هو ما يّلوح لنا في خاتمة مطاف تأويلية "غادامر" الفلسفية بعد أن قطعت شوطا طويلا في نقد (موضوعية) التأويل والفهم.

وثمة اعتراض أخر لا بد من مناقشته المتمثل في أن هذا المبدأ التاريخي الذي أقره غادامر " لا يحد من الإمكان الفعلي للتأويل الصحيح حسب، بل يحد من ما هو أشد أهمية من ذلك، أي إمكانية وجود النقد المشروع" وفي ظل هذا السياق فإننا نقول من جانبنا أنه من الظلم البيّن بمكان إساءة فهم منطوق تأويلية "غادامر" بهذا الشأن، فإذا عبرنا عن النسبية بالمعادلة التي يُعادل فيها القول (أن النص يعني كذا وكذا) بالقول: (أنه يعني ذلك لي)، فإن الرؤية الغادامرية ليست حُبلى بمؤشرات ودلائل قاطعة تشير إلى وقوعها فريسة في شباك النسبية المطلقة، ف"غادامر" لم يقل إطلاقا بأن المؤول لا يقرأ سوى معانيه في النص أو أنه لا يفهم سوى معنى النص بالنسبة له (وليس النص بذاته). فليست ذاتية المؤول هي المرجعية النهائية المولدة للمعنى والفهم والحقيقة، وإنما المرجعية تكتسب شرعيتها من موقعنا التاريخي نفسه بالنسبة لنا في الزمن الحاضر، ومن خلال ما أسماه "غادامر" ب(التحام الآفاق) حيث يتم الانصهار بين أفق الماضي الذي ينتمي إليه النص والأفق الحاضر الذي ينتمي إليه الموقف التأويلي. ففي الوقت الذي أقرت فيه التأويلية الفلسفية عند "غادامر" إمكان ادعاء المؤول فهمه للنص، إلا أنها أكدت في الآن ذاته على الاختلافات القائمة بين آفاق اعتقاد النص وآفاق اعتقاد المؤول.

ومن جهة ثانية، نرى أن تسويغ الموقف التأويلي ـ كما طرحه غادامر ـ في دفاعه عن ملائمة فهمه، يرتبط عنده ب(السياقية)، ففي (السياقية) نجد أن التأويل يعتمد على: " الظروف التي يحدث فيها، أو أنه يكون متعلقا بها ـ

أي أنه يستند إلى سياقه(الأطر الخاصة أو مجموعات المفاهيم التأويلية، التي من ضمنها المناهج). وترى السياقية أن الجدال والتأمل العقلانيين لا يقفان عند تفضيلات المؤول الشخصية، بل على العكس. فعلى الرغم من أن خيار السياق لتأويل ما لا يحدده الدليل، من الممكن، والضروري، تقديم الأسباب التي تسوغ ملائمة ذلك السياق بدلا من السياقات الأخرى. ونظرا إلى عدم وجود نص مطلق، تكون مختلف أساليب التأويل ممكنة. إلا أن هذه لا تمثل النسبية الجذرية لأن السياقات كلها لا تكون ملائمة أو موسعة على نحو متساوٍ. وتنكر السياقية وجود خطوة أولى محايدة على نحو موضوعي تقدم منهجية غير مفندة. ولا تطلق على هذا الموقف العام تسمية "النسبية" لأنه موقف يتمسك به كل من النسبيين وغير النسبيين"

وما نستخلصه من ذلك يتمثل في أن القول الغادامري في ذهابه إلى أن نسبية التأويل ترتبط بالأفق التاريخي الذي على أرضيته ينبثق الموقف التأويلي، ليس بالضرورة قولا نسبيا بالمعنى المطلق. وذلك إنما يرجع إلى سبب بسيط هو أن (السياقية) تستوجب تقديم الأسباب التي تسوغ ملائمة سياق ما من بين مجموعة من السياقات
المتنافسة.وبالتالي انتقاد "غادامر" لمفهوم الموضوعية لا يعني أنه يقبل أو يتبنى أي لون من ألوان الذاتية المطلقة، والصحيح هو أن " التأويلية الغادمرية لا ترفض الموضوعية بإطلاق، وإنما ترفض الموضوعية المطلقة absolute objectivism، أي ترفض تلك النزعة الموضوعية في الميتافيزيقا التقليدية التي تتطلع إلى نوع من اللازمانية أو الحقيقة المطلقة، هذا يعني أنها تستبعد النسبية المطلقة والموضوعية المطلقة معا، أي تستبعد النسبية والموضوعية بمعناهما التقليدي في الميتافيزيقا الغربية،...ومع ذلك فإن الهرمنيوطيقاالغادمرية تسعى بالتأكيد إلى تحقيق نوع ما من الموضوعية، طالما أنها تسعى إلى تحقيق نوع من الفهم أو الاتفاق وتسلم بإمكانيته على الدوام، ولكن هذه
الموضوعية ليست بالتأكيد من ذلك النوع من الموضوعية التي تريد أن تكون بمثابة إعادة إنتاج فوتوغرافي للواقع أو لمعنى نص ما. فمثل هذا النوع من الموضوعية الساذجة يغفل تماما الدور الفعال للمفسر في عملية الفهم من خلال التساؤلات والتوقعات التي يطرحها المفسر والتي تكون محكومة بتصورات مسبقة وأحكام مسبقة. ومهمة نظرية التأويل عند غادامر هي التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة، لأن الأحكام المسبقة المشروعة النابعة من داخل الوضع التاريخي للمفسر تمهد الطريق للنشاط التأويلي، ولا تحطم الموضوعية وإنما تجعلها ممكنة "

وبالتالي فإن تأويلية "غادامر" تأسس لإمكانية تأويلية تسمح لتعدد التأويلات واختلافها وتنافسها فيما بينها على أساس من الحوار الجدلي بين المؤول–النص. وينبغي التأكيد على أن تأويلية "غادامر" الفلسفية لا تعترف بوجود تفسير موضوعي أحادي صحيح بشكل مطلق، فهذا هو عين ما سعت إلى مناهضته ومحاربته. إلا أن احتضان تأويلية غادامر لتعددية التأويل وسماحها بذلك لا يعني أنها تتبنى النزعة النسبية، ولكن الحقيقة هي أن تأويليته تتجاوز كلا من النسبية المطلقة والموضوعية المطلقة. تتجاوز النسبية المطلقة absolute relativism بمعنى أن لا تساوي من حيث القيمة بين كل التأويلات المتنافسة حول تأويل نص ما، كما تذهب إلى ذلك النسبية المطلقة، وبالتالي فإن هرمنيوطيقا "غادامر" لا تتبنى البتة مثل هذا الموقف النسبي لأنها حددت آليات من خلالها يمكن المفاضلة بين التأويلات ومدى توافقها واتساقها مع سياق النص.

ومن الجهة الثانية فإن تأويلية "غادامر" تتجاوز أيضا الموضوعية بمعناها المطلق بمعنى إنها تنكر ما يفرزه هذا الموقف من نتائج على رأسها إغفالها للدور الذي يلعبه الموقف التأويلي المنطلق من انشغالات الحاضر وهمومه، ودعوتها إلى التخلص والتحرر من كل فرضياتنا وأفكارنا المسبقة من أجل الوصول إلى نتائج حيادية ونزيهة، في حين تنطلق تأويلية "غادامر" من مفهوم البنى المسبقة للفهم في تشييد موضوعية بمعنى جديد تكون أكثر التصاقا بتساؤلات وتوقعات الموجود البشري.

في فلسفة اللغة (10): اللغة والفكر والمجتمع

العلاقة بين اللغة والفكر، استأثرت باهتمام الفيلسوف واللغوي والانثربولوجي وعالم السايكولوجي. وهي واحدة من أهم المسائل التي تعرضت لها فلسفة اللغة، وقامت بمعالجتها. وبوسعنا صياغة هذه المشكلة في شكل التساؤلات التالية:

لمن الأسبقية والأولية: للغة أم للفكر؟

هل يمكن الحديث عن وجود فكر في غياب اللغة؟

هل تعبر اللغة عن الفكر بعد تشكله وتبلوره أم أن اللغة هي التي تتدخل في بنائه وتشييده؟

هل تمارس اللغة دورا توجيهيا في الكيفية التي ننظر بها للعالم؟

هناك توجهان: التوجه الأول ينظرللغة والفكر على أنهما منفصلان، ويقول بأسبقية الفكر على اللغة، ويحصر دور اللغة ووظيفتها في التعبير عن الأفكار. إذن وفقاً لهذه الرؤية فإن اللغة والفكر متقابلان، وينظر هذا التوجه للغة بوصفها مجرد أداة يتم استخدامها لتوصيل أفكارنا إلى الأخرين. ومن الجهة الأخرى، هناك النظرة التي ترى أن اللغة والفكر لا يمكن فصلهما عن بعض، وأن للغة تأثير قوي في تشكيل الفكر، بل هي التي تحدده. وعلى ذلك تشير هذه الفرضية إلى أن اللغة تتحكم في طريقة التفكير.

يعتبر المفكر الالماني هردر(1744-1803 Herder) من الرواد الاوئل (بجانب ولهلهم فون همبولد) الذين اهتموا بمحاولة ضبط وتحديد العلاقة بين اللغة والفكر. ويمكن إعتباره الرائد الأول للنظرية التي تعزو دورا أساسيا للغة في تشكيل نظرة الإنسان إلى الكون. فاللغة معه لم تعد مجرد أداة للفكر، بل هي القالب الذي يتشكل فيه الفكر، وهو ما يعني أن عالمنا الفكري سيكون محدودا، ولابد، بحدود الامكانيات التي تقدمها لنا لغتنا الأم. وقد ربط هردر بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها، ذاهبا إلى القول بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم. وأبعد من ذلك، كل أمة تخزن في لغتها تجاربها والتي تساهم بدوره في تحديد نظرة أصحابها إلى الكون. ونحن لا ندرك الحقيقة والقيم إلا بنفس المعنى وبنفس المحتوى وبنفس الشكل الذي تنقله لغتنا إلينا. فاللغة إذن، ليست أداة فحسب ولا محتوى فحسب، بل هي، بمعنى من المعاني، القالب الذي تُفصل المعرفة على أساسه.

ومن جهة أخري، بيّن همبولد أن الفرق بين اللغات المختلفة، لا يكمن فقط في الصوت أو في العلامة المختلفة من لغة إلى أخرى، وإنما هو فرق (بالأساس) في رؤية العالم أو في النظرة إلى العالم من جانب مستخدمي هذه

العلامات والأصوات.

في العام 1928م ظهرت فرضية سابير. وورف Sapir- Whorf hypothesis والتي ترجع في تأسيسها إلى إدوار سابير وتلميذه بنجامين لي وورفBenjamin Lee Whorf(ت1941م). إدوار سابيرEdwardSapir(ت1939م)، لساني وأنثربولوجي أمريكي، وهو من تلاميذ فرانز بواز. وقد كان مهتما بدراسة اللغات الأمريكية–الهندية. وهو أول من جمع بين اللسانيات وفلسفة اللغة والاجتماع، ووضع الأساس الانثربولوجي لدراسة اللغة، حيث كان يرى أن الدراسة العلمية للغة لا يمكن فصلها عن باقي الحقول المعرفية وعلى رأسها الانثربولوجيا (علم الإنسان) وعلم النفس. وكان له تأثير كبير في تطور الدراسات اللغوية خاصة فيما يتعلق بالعلاقة المتبادلة بين اللغة والفكر، من جهة، وبينهما وبين البنية الاجتماعية من الجهة الأخرى، حيث رأى " أن اللغة التي تنتمي إلى مجتمع بشري معين والتي يتكلمها أبناء هذا المجتمع ويفكرون بواسطتها هي المنظم لتجربة هذا المجتمع، وهي تصوغ بالتالي عالمه وواقعه الحقيقي. فكل لغة تنطوي على رؤية خاصة للعالم" وهو ما يظهر اهتمام سابير . بجانب الوظيفة التواصلية للغة. بالوظيفة التمثيلية للعالم، حيث يتم تمثل العالم الخارجي بواسطة الكلمات.

غيرت هذه الفرضية الطريقة التي كان يُنظر بها للعلاقة بين اللغة والفكر والتمثيل الثقافي للواقع. وقد أثارت جدلا عند كثير من الباحثين، وفتحت مساحات واسعة للدرس، خاصة، الفلسفي والألسني والانثربولوجيوالسايكولوجي.

وعلى الرغم من أن كثير من الباحثين دعموا هذه الفرضية، وأيدوا التأثير القوي للغة على الفكر، نجد أخرين حاججوا بأن اللغة لا تمارس تأثيرا على الفكر. وتتركب هذه الفرضية من مبدأين:

المبدأ الأول هو مبدأ الحتمية اللغوية linguistic determinism الذي يقرر أن اللغة تحدد الطريقة التي نفكر بها. حيث تتحدد أفكار الناس بواسطة مقولات(نظام تصنيف) توفرها لهم لغاتهم التي يتحدثونها.

وفي مواجهة هذا المبدأ، ينطرح السؤال التالي: كيف تشكل لغتنا الطريقة التي نفكر بها؟

How does our language shape the way we think?

هل صحيح أن اللغة التي نتحدثها تشكل الطريقة التي ننظر بها للعالم؟ الطريقة التي نفكر بها؟ والطريقة التي نعيش بها حياتنا؟ وهل الاشخاص الذين يتحدثون لغات مختلفة يفكرون بطريقة مختلفة عن أولئك الذين يتحدثون لغة واحدة؟ وهل تعلم لغة جديدة بالإضافة إلى اللغة الأم، يغير في طريقة التفكير؟

التساؤلات السابقة تمس من قريب فلسفة الذهن philosophy of mind ووجدت اهتماما من الفلاسفة والمشتغلين بحقل الانثربولوجيا وعلوم اللغة وعلم النفس، وهي كذلك تهم المشتغلين بحقول: السياسة والقانون والدين. ولفترة طويلة، كان ينظر لهذا المبدأ (اللغة تشكل الفكر) على أنه . في أفضل الأحوال . فرضية لم تُختبر صحتها untestable وفي أقلها ينظر له بوصفه فرضية خاطئة. وفي اتجاه التحقق من صحة هذه الفرضية، هناك جهود مقدرة تقوم بها د. ليرا بروديتسكايLear Boroditsky من جامعة ستانفورد، حيث قامت بجمع بيانات من مختلف أنحاء العالم (الصين، اليونان، شيلي، اندونيسيا، روسيا، استراليا)، وخلاصة ما خرجت به في دراستها هذه يتمثل في أن الناس الذين يتكلمون لغات مختلفة هم في الواقع يفكرون بصور مختلفة.

اللغة شيء جوهري لتجاربنا وخبراتنا الحياتية، هي جزء من وجودنا البشري، وهو ما يجعل من الصعوبة بمكان تخيل حياة بدون لغة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل اللغة هي فقط أداة لشرح وتوضيح أفكارنا أم أنها تشكل

أفكارنا؟

المبدأ الثاني هو مبدأ النسبية اللغوية linguistic relativity : ومفاده أن بنية لغة ما تؤثر على الطرق التي تتمكن بواسطتها الجماعة المستخدمة لهذه اللغة من تشكيل مفاهيمها عن العالم، ومن تشكيل رؤيتها الخاصة بها للعالم. باختصار تؤثر بنية لغة ما لشعب من الشعوب في تحديد وتشكيل كل عملياته المعرفية. وهو ما يعني أن الاختلافات الكبيرة بين اللغات تقود إلى الاختلاف في الأفكار والتجارب والخبرات. فكل لغة هي تجسيد لرؤية ما للعالم متضمنة في بنية نظامها اللغوي، وبالتالي فإن اختلاف اللغات يتجسد ويتبلور في اختلاف الرؤى، وهو ما يعني أن المتكلمين بلغات مختلفة يفكرون في العالم بطرق مختلفة.

إذن، ما يحدد أسلوب التفكير وطرائقه عند مجتمع ما، هو بنية اللغة الأم التي يستخدمها هذا المجتمع في إنتاج ثقافته، وفي تنظيم تمثله للعالم. وهو ما يعني، أن خلفية النظام اللغوي لأي لغة ما، ليس مجرد وسيلة لبلورة الأفكار المعدة مسبقا، بل على العكس تماما، فما يشكل الأفكار، ويفسر في الأن ذاته اختلافها من مجتمع لأخر، وما يفسر الألية الموجهة للفعالية الذهنية وللعمليات العقلية لجماعة ما، ينبغي البحث عنه في خلفية الأنظمة اللغوية المكونة للغات المختلفة.

وهو ما يعني، أيضا، أن عمليات تشييد وبناء المنظومة الفكرية والثقافية لجماعة ما، لا ينفصل بأي حال من الأحوال من اللغة التي تستخدمها تلك الجماعة، فالعملية الذهنية ومنتوجها الفكري والثقافي، لا يجب النظر إليها بوصفها نشاطاً عقلياً مستقل تمام الاستقلال عن لغة الجماعة، وهو ما يعني أن اللغة هي المحدد للقواعد التي على أرضيتها يتشكل الفكر.

على ذلك، تتحدد طريقة التفكير عند شعب ما من الشعوب ببنية اللغة ونظامها التي ينتسب إليها هذا الشعب، ويستخدمها ويوظفها في عملياته الذهنية والمعرفية التي بواسطتها يتمكن من تكوين رؤى خاصة به في تمثل وفهم الطبيعة والمجتمع والإنسان. وهو ما يعني، أيضا، أن ثقافة وفكر أي مجتمع، هي وجهة نظر يمليها عليه نظام لغته، فيقول ما تقوله له لغته. فلكل مجتمع أو ثقافة طريقة خاصة لتعميم التجارب الفردية وتنقيحها، أي صورة خاصة لتنظيم الذهن، وبالتالي صورة متميزة للفكر. فاللغة تنظم ثقافة المجتمع، أي كيفية إدراك هذا المجتمع للواقع وتمثله للعالم الخارجي، وعلى ذلك فإن اختلاف اللغات يؤدي إلى اختلاف في الطرق التي يتم بها تمثل العالم. وهذا يعني أننا أمام طرائق تفكير مختلفة وعوالم مختلفة ومتعددة بتعدد واختلاف اللغات.

في فلسفة اللغة (11): من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا

صدر حديثاً كتاب من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، من إصدارات دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع (العراق) للعام 2013 .

إن كان ثمة سؤال مركزي في هذا الكتاب، فسيتمثل في التساؤل التالي: هل هناك إمكانية لصياغة مجموعة مبادئ أولية تصلح كأساس لنظرية عامة في قراءة وفهم النصوص؟ تصلح كقواعد ومعايير لتأويل أي وثيقة مكتوبة سواء كانت وثيقة قانونية أو دينية أو أدبية..الخ؟ الإجابة المقدمة لهذا السؤال من قبل المواقف والتيارات التأويلية الحديثة

تثير مجموعة إشكاليات نحسب أنها تمس العمق التأسيسي للهرمنيوطيقا بوصفها (علماً) أو فناً لفهم النصوص. وعلى ذلك، يهدف هذا البحث إلى إبراز الإشكاليات التي تحول دون (إكتمال) تأسيس الهرمنيوطيقا كعلم أو كفن لفهم النصوص، وقد قام الباحث بمعالجة هذا الموضوع في خمسة فصول.

في الفصل الأول يُقدم الباحث المقاربات الأولية لموضوع الدراسة بادئاً من مشكلة ترجمة المصطلح نفسه، رابطاً إياها بإشكالية الترجمة بصورة عامة بوصفها إشكالية تأويلية بامتياز. ومن ثم يعرج على علاقة الهرمنيوطيقا ببعض الحقول المعرفية الأخرى كالسيميائية والتحليل النفسي. ويتتبع نشأة وتاريخ المصطلح منذ الأصل اللغوي اليوناني للفظة هرمنيوطيقا، مروراً بالهرمنيوطيقا اللاهوتية في العصر الوسيط، وصولاً إلى التاريخ الحديث لتأسيس الهرمنيوطيقا كفن لفهم النصوص ابتداءً من الألماني "شليرماخر" والذي يعد مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة التي أصبحت معه (علماً) قائماً بذاته و(فناً) لعملية فهم النصوص، بعد أن كانت مجرد فرع تابع للدراسات اللاهوتية ومساعد في عملية التفسير الديني. ويستعرض الفصل أيضاً تطور الهرمنيوطيقا مع أبرز فلاسفتها: شليرماخر، فيلهلم دلتاي، مارتن هايدغر، هانز جورج غادامر، بول ريكور، أمبرتو إيكو، يورغنهابرماس، وجاك دريدا. على ذلك يأتي هذا الفصل كمدخل تعريفي حيث يستعرض التعريفات المختلفة للهرمنيوطيقا والتيارات التأويلية المتنوعة. كما قدّم الفصل سرد تاريخي موجز تضمن مجموعة تصورات مختلفة حول مجال الهرمنيوطيقا وطبيعتها وغرضها والطابع الجوهري لهذا المبحث كحقل من حقول المعرفة.

يُناقش الفصل الثاني المشكلات العالقة التي لم تُحل والمتعلقة بنظرية المعرفة الحديثة في سعيها المحموم للوصول إلى معرفة موضوعية قائمة على أساس يقيني راسخ. وفي مقابل حلم اليقين العلمي لنظرية المعرفة الحديثة، كانت نتائج وحصيلة ما توصل إليه فلاسفة المعرفة في هذا المضمار مخيباً للآمال والتوقعات، وعلى ذلك فشلت نظرية المعرفة الحديثة في تحقيق مراميها وأهدافها المتمثلة في التوصل إلى الحقيقة الموضوعية. ولتجاوز هذا الفشل، أحلت الهرمنيوطيقا التأويل وقضاياه محل نظرية المعرفة. وعلى ذلك تقوم الفلسفة على أساس هرمنيوطيقي قائم على الغامض والمعقد والمختلف والمتعدد والاحتمالي والمنفتح على الآخر، بديلاً للنموذج المعرفي للفلسفة الحديثة القائم على الوضوح والبساطة والتشابه والأحادية واليقينية والنسق المنغلق على ذاته المكتفي بها. وعلى ذلك تتحول المشكلة الابستمولوجية إلى مشكلة تأويلية بالأساس.

ما نود العمل عليه في الفصل الثالث يتمثل في نقل إشكالية الحقيقة من مجال الابستمولوجيا إلى مجال التداول الهرمنيوطيقي، ولذلك فبدلاً من الحديث عن البعد المعرفي لمفهوم الحقيقة – كما كان التقليد السائد مع نظرية المعرفة الحديثة – يدور مدار الكلام عن بعدها التأويلي. الحديث هنا عن الحقيقة في ارتباطها بالتأويل: فلكل تأويل حقيقته ولكل حقيقة تأويلها. وبالتالي فإن موضوع هذا الفصل يثير الكثير من المشكلات حول حقيقة (التأويل) وتأويل (الحقيقة)، طارحاً الكثير من التساؤلات: هل ثمة مبدأ أو معيار يمكن من خلاله القول عن تأويل ما أنه حقيقي؟ وبطريقة أخرى: هل ثمة معايير نستطيع من خلال استخدامها التمييز بين التأويل الصحيح

والخاطئ؟ أم أن التأويل لا يكون صحيحاً أو خاطئاً، بقدر ما يكون غنياً أو فقيراً، خصباً أو عميقاً؟ هل في استطاعتنا القول بأن تأويلاً ما هو الأفضل من بين مجموعة تأويلات مختلفة لنص واحد؟ أو حتى وصف تأويل ما بأنه جيد أو رديء؟ وبالتالي هل بيان قوة ترجيح تأويل ما في ضوء ما نعرفه هو شيء آخر غير بيان صحة شيء ما؟ هل يعني ذلك أنه ليس هناك تأويل حقيقي يقيني، إذ ما دام ثمة تأويل فليس ثمة مجال للقطع والبت، بل ثمة ترجّح واحتمال ومفاضلة؟ وهل يعني ذلك أن حقيقة التأويل الناتج تتجاوز آفاق كونها دالة لصحة المعلومات المستعملة في التأويل، وأن الاعتبار الأهم هو ما إذا كان التأويل ذاته منتجاً أم لا، وما إذا كان يفتح أبعاداً للفكر ومسارات جديدة للبحث، أم لا؟ وإذا عرفّنا الهرمنيوطيقا بأنها فن فهم النصوص: فهل الفهم فهماً لحقيقة النص أم بالأحرى خلق لحقيقته؟ وهل فهم النص يعني التوصل إلى حقيقة أحادية ثابتة وقطعية الدلالة موجودة مسبقاً بين ثنايا وجنبات النص؟ ...الخ.

موضوع الفصل الرابع مخصص في الأساس للبحث بشكل عميق ومركز على المشكلات النظرية التي تثيرها إشكالية موضوعية التأويل. وفي محاولتنا لرصد هذه الإشكالية وتسليط الضوء عليها، فقد قسمناها إلى قسمين: في القسم الأول سنتعرض للتيارات التأويلية التي تنطلق من المبدأ القائل بموضوعية التأويل. أما في القسم الثاني سنتعرض للمشكلات النظرية التي تنتج من القول بموضوعية التأويل، ويعبر عنها السؤال: ما هي المشكلات النظرية التي تثيرها قضية موضوعية التأويل؟

واضح أننا هنا إزاء تصورين مختلفين للتأويل، ومن هذا المنطلق المنهجي سنتناول التيارات التأويلية المختلفة من منظورين: المنظور الأول: يمثله فلاسفة ومفكري التأويل الذين حاولوا إقامة الهرمنيوطيقا علماً أو فناً لتأويل النصوص وسعوا إلى تأسيس الهرمنيوطيقا على دعائم منهج موضوعي صلب. يمثل هذا المنظور مفكري التأويل من أمثال: شليرماخر، دلتاي، هيرش، أميلو بيتي، بول ريكور، هابرماس، وأمبرتو إيكو. المنظور الثاني: يمثله فلاسفة ومفكري التأويل الذين تخلوا عن المشروع التأسيسي القائل بإمكانية وجود تأويل "موضوعي" لا يتدخل فيه المؤول ولا يفرض فيه رؤيته على النص. يمثل هذا الموقف فلاسفة التأويل من أمثال: هايدغر، غادامر، ودريدا.

يناقش الفصل الخامس، تحديداً، الأجوبة المقدمة، من قبل التيارات التأويلية على اختلاف منطلقاتها، للتساؤل الهرمنيوطيقي الذي أعاد طرح الإشكالية المتمثلة في كيفية (فهم التاريخ) من جهة أولى، وطرح مشكلة (تاريخية التأويل) من جهة ثانية. وبالتالي فإن مثل هذا الطرح الإشكالي يولد بدوره الكثير من التساؤلات المهمة من قبيل: كيف نفهم الوثائق أو النصوص التاريخية المنحدرة إلينا من التراث؟ ما هي طبيعة المعرفة التاريخية نفسها؟ هل يمكن إدراك الماضي في غيريته المطلقة؟ هل يستطيع المؤول تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية؟ هل هو صحيح القول بالقدرة على رؤية الماضي رؤية موضوعية؟ وما المقصود بتاريخية التأويل؟..الخ.

قام الباحث بدراسة موضوع الدراسة من خلال طريقتين:

الطريقة الأولى: طولية تاريخية، تتبعنا فيها الهرمنيوطيقا منذ نشأتها الأولى وانتهاءً بالراهن المعاصر. استخدمنا فيها

منهج تاريخي تحليلي، وفرت لنا هذه الطريقة دراسة شتى ضروب نظرية التأويل في تنوعها واختلافها.
الطريقة الثانية: عرضية، مكنتنا من تناول أهم مفاهيم الهرمنيوطيقا وأسسها ورصد وإبراز مشكلاتها المتعلقة بتأسيسها كنظرية عامة في الفهم. وأتاحت لنا التحليل المقارن والنقاش النقدي والانتقال من فكرة ما عند فيلسوف أو تيار إلى نفس الفكرة عند فيلسوف آخر أو تيار آخر.

أما بالنسبة لأسباب اختيار هذا الموضوع تحديداً كموضوع للبحث، يمكن لنا أن نجملها في ثلاثة نقاط:
1/ موضوع البحث يقع ضمن اهتمامات الباحث الأكاديمية.
2/ الأهمية التي يُحظى بها في خارطة الفكر الفلسفي المعاصر.
3/ يُلبي حوجة المكتبة العربية في هذا المضمار المعرفي.

وأخيراً فإنّ أهمية موضوع هذا البحث غير صادرة عن انجرار خلف التقليعات الفلسفية، ولا عن صدى مشاغل ظرفية، بل ترجع أهميته إلى ما توفره لنا دراسة الهرمنيوطيقا من ميزات أساسية، يأتي على رأسها: ما يمكن أن يمدنا به الإمكان الهرمنيوطيقي من أدوات معرفية وعتاد منهجي بوسعنا استثماره للبحث في تراثنا العربي الإسلامي الذي ما زال ينوء تحت ثقل المسلمات القديمة والمقدمات الهشة.

في فلسفة اللغة (12): اللغة والتواصل الإنساني

إن كلمة "لغة في العربية مشتقة من اللغة أو اللغو ويعني الكلام الفارغ غير المفيد كما تعني مجموعة من الأصوات التي يعبّر بها أفراد مجتمع معين عن حاجاتهم وأغراضهم وبالنسبة إلى "غوسدورف" تتحدّد اللغة باعتبارها وسيطا بين الإنسان والعالم، بين الإنسان والآخر وبين الإنسان وذاتهّ، وسيطا يمكن الإنسان من تحقيق التواصل وتحقيق إنسانيته التي تشترط الفعل التواصلي ذلك أن الوجود في العالم بالنسبة للإنسان عند "غوسدورف" يعني أخذ الكلمة أي تحويل التجربة إلى عالم من الكلام فالكلام هو طريق الدخول في الواقع الإنساني، وهذا يعني أن الطفل بعد أن يقطع صمت الحياة العضوية بفضل التحكم المتدرج في اللغة يتحدد كذات ويتمكن من التواصل مع بني جنسه. فالعالم «ينتظر إيحاء الإنسان حتى يظهر ظهورا تاما» وهو ما يعني أن اللغة تؤسس عالما رمزيا متميزا يستحضر العالم ولكن لا يشبهه لأن الكلمات ليست الأشياء ولذلك كانت اللغة نظاما رمزيا، و الوظيفة الرمزية في اللغة تتمظهر في القدرة على استعمال رموز أي شيء ما، علامة تمكننا من تمثل شيء آخر رغم غياب هذا الأخير.

وهذا يعني أن اللغة هي نسق من العلامات ليس له علاقة مادية بما تعنيه هذه العلامات وهذا الاختلاف عن الواقعي يعطي اللغة نوعا من الاستقلالية على ما هو كائن ومن هذا المنطلق تمكننا اللغة مثلا من طرح مشكلة الحقيقة أي مشكل تطابق اللغة مع الواقع ومشكل الكذب بما هو اللاتطابق المقصود بين اللغة والواقع كما تمكن الإنسان من تسمية ما لا يمكن تحسسه كالمفاهيم العامة والمفاهيم المجردة. و هذه الاستقلالية التي للغة على الواقع

تجعل اللغة قادرة على تكوين معاني مستقلة عن الواقع أي الكلام عما لا يوجد أو الكلام عمّا لم يوجد بعد (المستقبل) أو الكلام عما لم يعد موجودا (الماضي) واللغة بهذا المعنى هي ما يمكّن الإنسان من الارتباط بالعالم ولكن أيضا ما يسمح له بالارتحال عنه. وهذه الاستقلالية والتسيير الذاتي للغة جعل "غوسدورف" يعتبرها الوسيلة الجوهرية التي تمكن الفرد من تمثل ثقافة المجموعة التي ينتمي إليها إذ أنها تمثل النسق الثقافي الذي يمكن الإنسان من تعلم كل الأنساق الثقافية الأخرى، و بالتالي فإن اللغة تمكن الإنسان من تجاوز كينونته البيولوجية لأن «الكائن البشري لا يتموقع داخل ذاته، وإذا كانت حدود جسمه تشكل خطا فاصلا فإنها ليست أبدا حدّا مطلقا» مثلما عبر عن ذلك غوسدورف، وهو ما يعني أن الوظيفة الأولى للغة هي التواصل بين الناس. فأن نتكلّم هو أن نتواصل، وبالتالي فعل الكلام هو فعل تمرير المعلومات، وهو ما يتضمن كوننا نستطيع أن نتكلّم دون أن نفهم أو حتى أن نتكلم لكي لا نقول شيئا، ذلك أن البعد الإنساني في اللغة لا يتمثل في المحتوى المتبادل أو في المعلومة المتبادلة ولكن في فعل التواصل ذاته، أي في الفعل الذي يجعلنا نقتحم عالما مشتركا وإنسانيا. وهكذا يقرّ "غوسدورف" بأن اللغة تكوّن الإنساني ذاته كشبكة للتبادل والمشاركة، لذلك فإن اللغة هي قبل كلّ شيء رابط اجتماعي فاللغة منظومة اجتماعية وهذا المصدر الاجتماعي للغة جعل "غوسدورف" يعتبر أن البحث عن الإنسان الذي اخترع اللغة هو بحث غير مجد لأننا مهما عدنا إلى الوراء في التاريخ فإننا لن نتمكن من تحديد الأصل الجذري للغة.

وهذا الأصل الاجتماعي للغة يجرنا إل التمييز الذي يقوم به الألسنيون بين اللسان والكلام فاللسان هو الجانب الاجتماعي أي منظومة العلامات والقواعد التي تنظم استعمال هذه العلامات (الجانب الاجتماعي الذي لا دخل للفرد فيه) أمّا الكلام فهو الاستعمال الفردي للسان لذلك فإن «دي سوسير» عندما حدّد اللغة كنسق من العلامات افتتح بذلك عهدا جديدا في دراسات اللغة، عهد المقاربات الموضوعية ومن هذا المنطلق تمثل نظرية "العلامة اللسانية" أحد المرتكزات الإنسانية للمقاربة اللسانية للغة فالعلامة اللسانية هي واقع يتكون من عنصرين لا يمكن الفصل بينهما: الدال أو الصورة الصوتية والمدلول أو الصورة الذهنية أو الفكرة أو المفهوم الذي يحيل إليه الذال، ويؤكّد الألسنيون بصفة عامة بأن العلامة اللسانية هي جزء من اللغة كظاهرة مستقلة بذاتها لذلك لا يجب أن لا نخلط بينها وبين الواقع الذي تمثله أي ما يسميه الألسنيون بالمرجع، وهكذا فإن المدلول "شجرة" هو مفهوم مجرّد لا يجب خلطه مع أي شجرة خاصة في الواقع، باعتبارها نسقا من العلامات تتميز اللغة كليا عن الواقع فبالنسبة لـ"دي سوسير" تدخل دراسة اللغة كنسق من العلامات في علم أوسع من اللسانيات هو السيميولوجيا «هو علم أنساق العلامات.«

لكن هذه الاستقلالية التي للغة والوظيفة التواصلية التي تضطلع بها تفتح على مفارقة داخل اللغة بين التعبير الذي يرتبط بالكلام والذي يسعى إلى إخراج عمق الذاتية دون اعتبار المتقبل وبين التواصل الذي ينحى قبل كلّ شيء إلى الموضوعية الواضحة والخالية من اللبس لتجنّب سوء التفاهم. ذلك أن التواصل حوارٌ، و لأنه حوار فإنه يقتضي إفساح المجال أمام الناس للتعارف المتبادل كمقدمة للفهم والتفاهم، و لذلك فإن الآخر مثل طرفا أساسيا في فعل التواصل اللغوي ففي هذا التواصل يحضر الآخر حتى عند غيابه، وفي أبسط أشكال هذا الحضور يندرج حوار

الذات مع ذاتها. وهذا يعني أن وعي الذات بذاتها يتحقق عبر اللغة كنظام رمزي وأن الاعتراف المتبادل يقتضي بدوره الأنظمة الرمزية. وإذا كان "غوسدورف" قد أقرّ بأن اللغة هي وسيط ضروري بين الإنسان والعالم الذي يناجيه بين الإنسان وذاته، رغم أن الإنسان ليس وحيدا، وبين الإنسان والآخر فإن اللغة هي أداة التواصل التي تفترض البينذاتية إذ في الانفتاح على الآخر عبر اللغة يحصل التواصل الحقيقي.

غير أننا عندما نحدّد اللغة كوسيلة للتعبير أو للتواصل فإنّ ذلك يفترض أن التفكير سابق عن اللغة التي تأتي بعده لتحاول التعبير عنه كذلك هو الشأن مع "ديكارت" عندما أقر بتعالي الفكر على اللغة، فنجد أنفسنا أمام مشكلين على الأقل، أولا هل أن اللغة تتوصل حقا إلى الاضطلاع بهذه الوظيفة على أكمل وجه؟ أي هل أنّ اللغة بالنسبة للفكر هي وسيط شفاف ووفي أم أنها عائق و تزوير للحقيقة؟ وثانيا، هل أنّ اللغة ليست إلا مجرّد أداة لتخريج الداخلية أم أنها تتدخل في تكوين هذه الداخلية أي الفكر؟

يرى "برغسون" أن اللغة تحجب عنا حقيقة الذات وحقيقة العالم الخارجي، إذ لها الوظيفة الاجتماعية والنفعية المتمثلة في التعرف والتواصل حول ما هو عام ومكرور في الواقع بما أنها تسمّي الأشياء وتسهّل على الإنسان الفعل في العالم. ولكن طابع العمومية الذي يسم اللغة والأسماء التي تنتجها يجعل منها عاجزة عن التعبير بدقة عمّا هو أصيل في المسميات سواء تعلّق الأمر بأشياء العالم أو بحالات الذات، وهذا الفشل الذي يشدد عليه برغسون، يرجع في الحقيقة إلى مسلمة برغسون بكون الحقيقة تدرك مباشرة في صمت الحدس غير القابل لأن يقال. ومهما تكن زاوية نظر "بروغسن" لعلاقة اللغة بالتفكير فإنها تفترض تبعية الفكر بالنسبة للغة، تبعية تعرّض الفكر إلى عديد الأخطار التي رغم تعدّد تمظهراتها يمكن اختزالها في خطر واحد هو خطر تعويض اللغة للفكر فينتفي الفكر كفكر، وهو ما يحدث عندما نعتقد أنه يكفي أن نتكلّم حتى نفكّر أي عندما يتخلى الفكر عن مقتضياته ويقع في اللفظية (le verbalisme) أي غلبة اللفظ على المعنى بحيث نمنح الألفاظ من الأهمية أكثر ممّا نمنحه للمعاني ومن هذا المنطلق بالذات يذكّر "ألان" بأن مهمة الفلسفة ليست تقديم محتويات جديدة بقدر ما تتمثل في الصياغة الواضحة لما يعرفه العقل بعد بشكل غامض.

ولكن هناك خطر آخر أعظم من اللفظية فعندما نستعمل اللغة قصديا لتنويم الفكر والإرادة، للتأثير في المتقبل تتجلى خطورة اللغة على الفكر بأكثر عمق إذ تكون الكلمة وسيلة للفعل في الآخر، وذلك ما يكشف عنه "بارط" عندما أقرّ بأن "اللغة سلطة تشريعية اللسان قانونها" بحيث تمارس اللغة اكراها بنيويا يستحيل فيه التمييز في عملية التواصل بين المحتوى والشكل، مما يجعل منها أداة هيمنة و نفوذ لا يكاد خطرها يفارقها حتى في اقوى اللحظات التي تظهر فيها كوسيلة كأداة تغتني بها التجربة التواصلية، بل إن اللغة لا تنفك عن خداع المتكلم كلما

زادت ثقته بها، فما أن تعتقد الذات أنها امتلكت اللغة و أصبحت الفاعل و المتصرف فيها، ما أن تعتقد أنها تتحكم في مشيئتها حتى تستيقظ على الخطر الثاوي فيها، مما جعل هيدغر لا يتوانى في الإقرار بأن اللغة « خطر الأخطار جميعا لأنها هي التي تبدأ بخلق إمكانية الخطر.» وهكذا فإن لعبة السلطة داخل اللغة تبدأ بما تحمله اللغة من قواعد و علامات، أي أن شروط تحقق اللغة كوسيلة للتواصل، يجعل اللغة تحمل في ذاتها هيمنة على الذات، إكراها بنيويا.

غير أن سلطة اللغة تتمظهر في الفعل التواصلي من جهة كون اللغة هي أيضا سلطة إقناع و استقطاب، لا بما تفرضه، هذه المرة، على المتكلم من قواعد و علامات، بل بما تمنحه للمتكلم من صيغ القول فتجعله في مرتبة الحاذق للعبة الكلمة فتنصبه الكلمات التي ينطق بها سيدا للكلام و بالتالي سيدا على المتقبل فتسقط الذات في لعبة العبودية التي للغة. ذلك هو «نفوذ القول الجازم و تبعية التكرار و الاجترار» الذي يتحدث عنه بارط، ذلك أن اللغة ليست مجرد أداة طيعة تخضع لسلطان الذات المتكلمة و إمرتها بل هي «سلطة توجيه و إخضاع معممان». إنها فاشية، و الفاشية عند بارط ليست أن نمنع من القول و لكن أن نرغم على القول.

للكلمة سلطة إذن، إنها تمارس عنفا رمزيا، العنف الرمزي الذي يولّد حسب "بورديو" تبعية لا تُرى بالاستناد إلى انتظارات جماعية واعتقادات اجتماعية أنتجتها ورسختها وسائل الاتصال، وفي هذا العنف الرمزي تتجلى السلطة الرمزية باعتبارها سلطة تكوين المعنى بمجرّد التصريح به، سلطة الفعل في العالم عبر الفعل في تمثل العالم وتتحقق في علاقة تنتج الاعتقاد في شرعية كلمات أو شرعية الأشخاص الذين ينطقونها وهذه العقيدة العملية هي حقّ الدّخول الذي تفرضه بطريقة خفية كلّ الحقول الاجتماعية (السياسية، والعلمية...). والفرض لا يتمّ فقط بمعاقبة أو استبعاد من يسعى إلى تحطيمها بل بأن تجعل من عملية الاختبار والتكوين للمنتدبين الجدُد من طبيعة تجعل المنتدبين أنفسهم موافقين على الافتراضات القبلية الأساسية للحقول الاجتماعية فيتم القبول دون نقاش، يتحقق القبول بشكل سابق عن التفكير، وأفعال الاعتراف المتعدّدة والتي تمثل عملة هذا القبول المؤسس للانتماء أو التي تولّد بصفة متواصلة اللا اعتراف الجمعي هي في ذات الوقت شرط ونتيجة اشتغال هذه الحقول الاجتماعية.

في تنسيب قدرة الانظمة الرمزية على تحقيق تواصل إنساني

إن القيمة الفلسفية لتنسيب قدرة الأنظمة الرمزية على تحقيق تواصل إنساني تتمثل في إبراز حدود كلّ هذه الأنظمة و بالتالي إبراز العوائق التي تحول دون التواصل، خاصة و أن الوقوف على سلطة الأنظمة الرمزية على الذات و الوعي بعوائق التواصل من شأنه أن يكشف عن أفق التواصل الحقيقي أملا في وعي الذات بأنها لا يجب أن تستعمل الأنظمة الرمزية كما لو كانت حواسيب تستعمل رموزا و أنظمة هيكلية، ذلك أن الذات لها القدرة على توليد المعنى من جهة كونها فكر، و خصوبة الدلالات و تعدّد المعنى يفتح المجال أمامها للإبداع خاصّة و أنّ الوعي بشروط التواصل قد يمكننا من تلطيف سلطة الأنظمة الرمزية علينا و بالتالي التحرر من سلطانها.

إن الفلسفات الناقدة للمجتمعات الاستهلاكية و ما ألحقته من اغتراب بالإنسانية، هي فلسفات تقف على أنقاض الحداثة لفضحها و لكشف فشلها كمشروع في إثراء الإنساني و لاجتراح الكونية المزعومة التي حققتها. و من هذا المنطلق سعى هوركهايمر M.Horkheimer و أدورنو T.Adorno إلى فهم المفارقة التي يفتح عليها التقدم التقني، مفارقة تتمثل في انبجاس أشكال البربرية التي عرفها القرن العشرين، بربرية في أحشاء الحضارة المتطوّرة، إنهما يحاولان الكشف عن التباس العقل، إذ يلاحظان أن السيطرة على الطبيعة مرتبطة ارتباطا وثيقا بتحرّر النوع الإنساني، إذ يتحرّر الإنسان من الحاجة الطبيعية. و لكن هذه الحركة الأوّلية و الأولى لسيادة الذات التي تتحقق عبر السيطرة على الطبيعة كمشروع للحداثة جعلت من وجود الذات وسيلة للهيمنة على مجموع العالم و وسّعت من هذه الهيمنة لتشمل الإنسان أيضا. لذلك يقرّ هوركهايمر و أدورنو أنّ نتائج هذه السيادة تتمثل في كون النسق الثقافي الذي محوره البضاعة أدّى إلى استعباد الإنسان، وهكذا فإن علاقات الاتصال اضطربت كثيرا في المجتمعات الحالية تحت تأثير الأمراض الاجتماعية الناتجة عن فرط التقدّم التقني ولا يتعلق الأمر فقط بمشاكل اللاتساوي المادي الذي يتعلق بالدخل وبظروف الحياة بل يتعلق الأمر بعدم الاعتراف و بإهانة الفئات غير المحظوظة الذي غدا صراعها اليوم صراعا من أجل الاعتراف بها، صراعا ضد اللاعدل الذي تعاني منه وصراعا من أجل تحسين ظروف العيش. ذلك أن العنف الرمزي في الحضارة الصناعية دائم الحضور و يشكل بعمق كلّ أصناف الهيمنة.

و العنف الرمزي عند بورديو P.Bourdieu هو ذلك العنف الذي يولد التبعية التي لا تُرى، بالاستناد إلى انتظارات جماعية و اعتقادات اجتماعية أنتجتها و رسختها وسائل الاتصال، إذ أنه يستند إلى نظرية في إنتاج الاعتقادات. و في هذا العنف الرمزي تتجلى السلطة الرمزية باعتبارها سلطة تكوين المعطى بمجرد التصريح به، سلطة الفعل في العالم عبر الفعل في تمثل العالم، و تتحقق في علاقة تنتج الاعتقاد في شرعية كلمات أو شرعية الأشخاص الذين ينطقونها. في حين أن مقومات التواصل المتمثلة في الاعتراف بالآخر و بحقه في الاختلاف و التعارف المتبادل الذي يجعل التفاهم ممكنا، مبنية على معياريْ الحقيقة و الحرية كقيم، و هي بالذات القيم التي داستها وسائل الاتصال الموغلة في التقدم. فما يتواصل الناس حوله اليوم في إطار غزو الوسائل التكنولوجية لكلّ الفضاءات الإنسانية هو "الخطاب الكاذب" الذي تتناقله وسائل الإعلام، هو هذا الخطاب الذي لا يؤدي إلاّ إلى اغتراب الإنسان عن مشاكله الأصيلة و قضاياه الوجودية، عبر تحويل موضوع التواصل إلى بضائع يتمّ تقديمها بشكل يغري الناس من أجل تحقيق الربح، فالعملية الاشهارية مثلما بين ذلك ماركوز H.Marcuse تقوم بغسل الدماغ و بتجميل القبح، مما يفضي إلى فرض مواقف و عادات على الناس و يُلهيهم عن مشاكلهم الحقيقية، إنه الاغتراب الذي يميز الواقع الإنساني اليوم.

ذلك أن نمط الحياة المعاصرة يتسم بالتكالب على المصالح و بتقديس التقنية و منتجاتها الناجعة في غير اكتراث بالبعد الثقافي و الروحي للوجود الإنساني. لقد أطردت الثقافة تحت وقع النزعة المادية. و لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى ميشال هنري M.Henry بانحطاط القيم الفنية و القيم الأخلاقية و القيم الدينية و القيم الثقافية بل بإعدامها، لا يتعلق الأمر بأزمة في الثقافة و لكن بصيرورة تحطيمها. إذ نلاحظ اليوم تراجعا للإنساني في كل

المستويات تحت تأثير وسائل الاتصال و خاصة وسائل الإعلام التي تنشر خطابا رديئا يتمثل في خطاب «مقدمو البرامج التلفزية و السياسيون و المغنّون و الأوغاد و العاهرات و أبطال شتّى الرياضات و المغامرون بشتّى أصنافهم»، أولئك الذين هم اليوم «الكهنة الجدد، المفكرون الحقيقيون لزماننا»، و بكل اختصار: «إننا ندخل في البربرية» تلك فاتحة كتاب «البربرية» لميشال هنري. و التشخيص الذي يقوم به كلّ من هوركهايمر و أدورنو لواقع الإنسان في المجتمعات الاستهلاكية المريضة يبرز انعزالا مزدوجا للإنسان، انعزال روحيّ وانعزال مادي. انعزال روحي يتمظهر في غياب التواصل و العلاقات الحميمية بين الناس في إطار تنظيم عقلاني للعمل لا يهتمّ بما هو إنساني بقدر ما يسعى إلى تحقيق الربح الأوفر. و داخل مفارقة تطوّر وسائل الاتصال و عزلة الإنسان يبرز هوركهايمر و أدورنو مفارقة انعزال الفرد داخل المجموعة، فالموظف في إطار التنظيم للجديد للعمل يعمل مع الجماعة في فضاء فسيح و لكن فضاء تغيب فيه الحوارات الخاصة حيث يُمنع العامل من إضاعة الوقت فينعزل داخل الجماعة ذاتها. و هذه العزلة الروحية مضاعفة بعزلة مادية، عزلة ماديّة تتجلى في أبسط أشكالها في استبدال وسائل النقل العمومية أين يكون الاحتكاك بين الأنا و الآخر فضاء للتحاور و التبادل بوسائل نقل عصرية و أكثر تطورا تتمثل في السيارات الخاصة التي تقضي على إمكان اللقاء بين الناس و الحوارات الوحيدة الممكنة داخل السيارة هي حوارات متعلقة بالمصلحة العملية.

وهكذا يبدو أن تعدّد وسائل الاتصال وتقدمها، و عوض أن تساهم في تفعيل الحوار بين الناس وتدعيم التواصل، أدت عكس ذلك إلى شلّ التواصل خاصة و أن تنظيم المجتمعات وفق النموذج العقلاني الذي سهّل على الإنسان السيطرة على الطبيعة مكن السلطات من السيطرة على الإنسان و تحويله إلى مجرّد بضاعة و موضوع يتحقق الربح على حسابه. و ليس غريبا في ظل غياب الحقيقة التي عوضها الكذب الإعلامي، و في غياب الحرية التي عوضتها تبعية الإنسان للأشياء المادية أن يتعطّل التواصل. و العدالة الوحيدة التي تحققت في الحضارة ليست عدالة اجتماعية و لا هي عدالة سياسية، و إنما هي عدالة لا تساوي كلّ الناس و تماثلهم في وضعية العزلة التي أنتجتها وسائل الاتصال.

في فلسفة اللغة (13): فلسفة اللغة عند العرب القدماء
ابن رشد نموذجا

–من المعلوم أن الفلسفة اليونانية عامة، و فلسفة أرسطو على وجه الخصوص نقلت إلى العربية إما مباشرة من اليونانية أو بواسطة اللغة السريانية، و كان ذلك بالترجمة الحرفية و الترجمة الحرة.

– و الملاحظة الجديرة بالاهتمام هو أن المترجمين لم تكن معرفتهم بالعربية متينة و عميقة ، و ارتبطة في كثير من الأحيان بالعامية ، كما أن معرفتهم بالفلسفة لم تكن حقا معرفة المختصين و لم تكن الفلسفة كذلك مدروسة لذاتها ، بل كانت لعند هؤلاء وسيلة لاتقان الترجمة .

– ملاحظة على قدر كبير من الأهمية ، وأن هؤلاء النقلة على أكثرهم كانوا على ملة المسيح عليه السلام و قليل منهم صابئة ، و ليس فيهم مسلم واحد و ابتعدوا بذلك عن الاحتكاك بالقران الكريم ، و القرأن الكريم نزل باللغة العربية و لذلك خصوصيته و هذا مهم جدا في الفلسفة و في الترجمة الحاصلة من اليونانية الى العربية .

– ولعل هذا الموضوع طرح عدة تساؤلات اثرت في الخطاب الديني و لا زالت تؤثر الى يومنا ومن هذه التساؤلات هل توجد فلسفة إسلامية ؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فما نوع اللغة التي كانت عليها خاصة أمام المصطلحات و المفاهيم التي رحلت الى الفلسفة الاسلامية في ثوبها الأصلي او بالتوفيق تارة و بالتلفيق تارة أخرى ، و لابد من الاشارة الى وجود الكثير من المصطلحات التي شوهت عند الترجمة بسبب ضعف اللغة العربية عند النقلة

– اجتمعت كل هذه العوامل لتؤدي في المحصلة الى وضع لغوي جد معقد . فاستحال الدخول إلى المعميات باللغة العربية .

– و قد شكلت المعميات عوائق لا يمكن الاستهانة بها أمام المهتمين بالترجمة العربية للفلسفة و ظهر من ذلك :

1– قلق العبارة و غموض الأغراض فكثير هي العبارات و الأفكار الفلسفية التي بقت على حالها عند الترجمة بسبب اللغة كما أن الأغراض التي نقلت من الفلسفة اليونانية الى العربية شكلت ابهاما و جدلا بين لغة المنطق و منطق اللغة ففهمت تأملا تارة و تأويلا تارة أخرى و للفلاسفة المشائيين لغتهم العربية و منطقهم اليوناني ، و لعلماء الكلام خاصة أهل السنة منطقهم الديني و لغتهم القرأن الكريم

2 – عمليتا التلخيص و الشرح، إن التلخيص و الشرح عند فلاسفة الاسلام في كثير من المحطات الفكرية كانتا من بنات أفكارهم و لهذا ظهرت لغة جديدة لم تكن معروفة من قبل و هذا ما نلاحظه في التأويل عند ابن رشد . و في هذا يقول : "ان الحكمة هي صاحبة الشريعة و الأخت الرضيعة مع ما يقع بينهما من العداوة و البغضاء و المشاجرة وهما المصحبتان بالطبع ، و المتحابتان بالجوهر و الغريزة " فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال .

في فلسفة اللغة (14): فلسفة اللغة عند العرب المحدثين

اللغة بين الحمل والوضع

إن الوضع والحمل من مفاهيم المناطقة ولكنهما من المتصورات المبدئية في كل منهج علمي ينشد بحث الظواهر بوصف بنيتها أو بتفسير عوارضها أو بتعليل وجودها تعليلاً ينحو الأسباب مرة والغايات مرة أخرى.

فالوضع والحمل ثنائي مفهومي يبسط تلقائياً معضلة تحويل مادة العلم إلى موضوع للمعرفة، وبين طرفي الوضع والحمل تقوم كل عملية تفسيرية يشرح فيها الموضوع بالمحمول على حد ما يشرح المسند في علم التركيب اللغوي المسند إليه إذ يخبر عنه ويتم له الدلالة.

وإذا كان الموضوع يختلف باختلاف المادة العلمية من طبيعية أو عضوية أو صورية إذ قد يكون حجارة أو كوكباً أو خلية عصبية أو فكرة ما ورائية، فإن المحمول هو دوماً وبالضرورة خطاب لغوي، فإذا كان الموضوع ذاته خطاباً لغوياً فإن صياغة المحمول عليه تنشئ خطاباً حول الخطاب فتشتق لغة من لغة فتون لغة محمولة على لغة موضوعة.

ولما كانت الكتابة خطاباً مقولاً نتوسل إليه ببنية علامة هي البنية الخطية وكانت القراءة ترجماناً قائلاً يحوّل بنية الخط إلى أداء صوتي سلمنا جزماً بأن الكتابة تضمن للمعقول ينشد به صوغه القائل له، وبأن القراءة صوغ لمقول دوّن من حيث ينشد به ابتعاثاً باللفظ الحاكي عبر الخط الرامز.

. فالكتابة تحويل علامي لملفوظ لساني، والقراءة تحويل لساني لمدون علامي.

. الكتابة بنية مقولة قائلة، والقراءة بنية قائلة عن بنية مقولة.

. الكتابة خطاب مسند إليه، والقراءة هي الخطاب المسند.

. الكتابة نص بالوضع الأول، والقراءة نص بالوضع الطارئ.

. القراءة بنية حاكية والكتابة بنية حاكية ومحكي عنها.

. فكل كتابة هي لغة موضوعة، وكل قراءة هي لغة محمولة.

واللغة الموضوعة هي النص في الأدب والدين والتاريخ، واللغة المحمولة هي خطاب علم الأدب وعلم الدين وعلم التاريخ.

والمدونة في كل بحث لغوي هي اللغة الموضوعة والخطاب اللساني المستنبط من المدونة هو اللغة المحمولة، فتلك بنية قائمة، وهذه بنية مشتقة. فخطاب المتكلم باللغة وضع بذاته، وخطاب عالم اللسان حمل بغيره، وبين الوضع والحمل تكمن إشكالات معرفية متراكبة.

كيف تتحول اللغة من أداة وظيفية إلى أداة تنظيمية؟

وما الذي يتقيد به العقل في اشتقاقه نظاماً معرفياً من نظام وقائعي هو في هذا المقام نظام علامي تواصلي؟ ثم كيف تتحدد معالم المنهج العلمي الذي يسمح بإدراك البنى التركيبية في سكونها الملحوظ بداهة وفي صيرورتها المستنبطة بالاستقراء التاريخي؟

بل قل كيف تتحول الكتابة باللغة إلى قراءة في اللغة؟

إن هذه القضايا المعرفية لئن تجوزنا بسطها فلا نزعم القدرة على فضها من موقع عالم اللسان بوجهته المخصوصة ولكننا سنحاول عرض نمطين تفسيريين نتوسل بهما إلى تقديم إجابات أولية ربما تساهم في تحديد نواميس الظاهرة اللغوية وفي بلورة أصول المعرفة اللسانية.

أما النمط الأول فنستند فيه إلى نظرية دافزين1 الذي يعتبر أن أشكال المنهج في البحث اللغوي قد غدا في الفترة الراهنة موطن حيرة تقلق اللسانيين، ولئن عادت قضية المنهج إلى البسط بموجب الحقول التطبيقية التي ولجتها اللسانيات كما في الترجمة الآلية وقضايا استرجاع المعلومات المختزنة في العقل الآلي فإن ما أدركه علم اللسان من تبلور قد حتم هو الآخر بسط الإشكال المنهجي.

وبدهي أن العلم إذا اتضح نضجه واطرد استيعابه للمضامين المتنوعة وصهر ما تناقض من مكتسباته وقف مراجعاً نفسه في ضرب من الاستبطان الذاتي فاحصاً أسسه المبدئية ومعاوداً متصوراته الفعالة، ولنا في الرياضيات، وما

حققته من منجزات، أسوة حسنة. وهي في هذا المضمار العلم الذي تقتفي اللسانيات خطاه على أصعدة التنظير ومستويات التطبيق. فلقد استشعر أهل الذكر بأن الرياضيات لا يتسنى لها التقدم الثابت ما لم تتأسس على منطق متناسق، وفعلاً فإن المكاسب الباهرة التي أدركتها الرياضيات الحديثة ولا سيما في الحسابات الإلكترونية ما كان أن تتحقق لو لم تراجع المعارف الرياضية أسسها المنطقية في القرن الماضي.

إن علم اللسان يمر اليوم بمرحلة مماثلة ذلك أن المنجزات الباهرة التي أثمرتها الدراسة التاريخية المقارنة قد عاقت اللغويين في القرن الماضي عن الانتباه إلى أهمية بعض المفاهيم الدقيقة مثل الصوت والصيغم واللفظ والتركيب.

إن العلم ـ أياً كان صنفه ـ يستند إلى مبدأ التجريد، والسبل إلى ذلك عديدة منها الانطلاق من المحسوسات التطبيقية ثم تعميم الاستقراءات، فيكون المسار من الخاص إلى العام، وهذا ما يحصل في الجولوجيا وعلم النبات وفي الكيمياء والفيزياء، ومن العلوم ما ينطلق من تصور تجريدي عام يتبنى حقيقة ما قبلية ينشد بها الوصول إلى الوقائع المخصوصة، ومن ذلك النمط علم المنطق والرياضيات، وليس من علم إلا وهو سائر بين استنباط واستقراء، فلا يكون كله من الاستنتاج المحض ولا من الاستقراء المطلق، وكما تستند كل من الكيمياء والفيزياء إلى جانب وفير من الاستنباط تحتكم الرياضيات إلى جانب من الاستقراء يحدد وجهتها، إلا أنه من المتعين أن نميز ما بين العلوم الاستنباطية والعلوم الاستقرائية ومعيار الفصل كثافة الوجه الغالب على منهج العلم. فإلى أي النمطين تنتمي اللسانيات؟

تستوجب الظاهرة اللغوية بطبيعتها التوسل بالمنهج الاستقرائي أولاً وبالذات فيأتي علم اللسان واصفاً للحدث الكلامي المحسوس الذي هو ظاهرة طبيعية، وفي هذا الصنيع تكمن أهمية المعرفة اللسانية. ولكن ما إن هذه الأحداث الكلامية التي يدرسها اللساني تسمح في طابعها اللانهائي بصوغ متصورات مبدئية عن الظاهرة اللغوية يجوز معها التعميم الاستقرائي.

إن اللساني إذ ينشد إدراك المفاهيم العامة التي تبيح تأويل الأحداث المستقاة من تحليل اللغات الطبيعية يجد نفسه محمولاً على تجاوز المنهج الاستقرائي بعد استخدامه ليشكل على منهج الاستنباط، أخف أن التطبيقات التقنية التي دخلت اللسانيات مجالاتها قد حتمت ضبط أنساق استنباطية على غاية من الأحكام مما تمتثل به إلى مقتضيات المعرفة الحديثة.

إن اللسانيات في مظهرها الاستنباطي لقادرة على أن تتأسس على نمط ما يتأسس عليه علم المنطق أو ما تقوم عليه الرياضيات وذلك بصوغ جملة محددة من المتصورات المبدئية التي تفضي إلى استخلاص المفاهيم المتولدة الأخرى ولذلك يتعين إعداد المقولات الأولية التي تتحكم في ترابط هذه المفاهيم بعضها ببعض حتى يتسنى الاستدلال على صحة الأحكام ببراهين تردها إلى مصادرات سابقة.

هذا إذاً مجمل ما أقام عليه رافزين موقفه في ما يتصل بقضيتنا المطروحة، وهو مدار النمط الأول كما أسلفنا. أما النمط الثاني فنستند فيه إلى نظرية جان بياجي وتتصل بمحورين أساسيين أولهما يخص تراوح اللغة بين النظام الآني وتعاقب البنى، وثانيهما يتصل بتحول خصائص الظاهرة اللغوية من البنية الوصفية إلى البنية التحويلية2.

يرى جان بياجي أن اللغة مؤسسة اجتماعية تحكمها نواميس مفروضة على الأفواه تتناقلها الأجيال بضرب من الحتمية التاريخية، إذ كل ما في اللغة ـ واهناً ـ إنما هو منقول عن أشكال سابقة هي الأخرى منحدرة من أنماط أكثر بدائية وهكذا إلى الأصل الأوحد أو الأصول أولية المتعددة.

لقد نشأت البنيوية اللسانية عندما أكد سوسير أن طبيعة اللغة ليست وقفاً على سياقها الزماني مثلما أن تاريخ الكلمة لا يحدد في شيء معناها الراهن، والسبب في ذلك البناء الظاهرة اللغوية على "نظام" بالإضافة إلى استنادها إلى "تاريخ" وذاك النظام يعتمد على قانون التوازن كما أن هذا التوازن يؤثر في عناصر النظام لكنه في نفس الوقت يرتهن به عند كل مرحلة من تاريخ النظام اللغوي الآني، فالرابط الأساسي الذي يحدد طبيعة اللغة هو تطابق العلامة ومدلولها، وبديهي أن ينشأ من المعاني اللغوية نظام محوره التمييز والتقابل لأنها تترابط فتؤلف انتظاماً آنياً.

ولئن اتسمت البنيوية الأولية بصبغة الآنية فإن لذلك أسباباً ثلاثة تقتضي الفحص العميق بما أن العديد من المفكرين غير اللسانيين قد تبنوا، بتأثير نظرية سوسير، فكرة استقلال البنى عن التاريخ. فالسبب الأول وهو ذو طابع عام يتمثل فعلاً في الاستقلال النسبي الذي لقوانين التوازن ب النسبة إلى قوانين التطور، ولقد تأثر سوسير في هذا المضمار بعلم الاقتصاد الذي كان في عصره يعتبر أن الأزمات قد تفضي إلى تعديل كامل للقيم المستقلة عن تاريخها.

والسبب الثاني هو الرغبة في التخلص من العناصر الدخيلة على علم اللسان بغية الاقتصار على المميزات الذاتية الملازمة لطبيعة اللغة. أما ثالث أسباب الصبغة الآنية في البنيوية اللسانية فيعزى إلى خصوصية أكد عليها سوسير بالغ التأكيد وهي أن العلامة اللغوية لما كانت اصطلاحية فإنها لا تتضمن رابطاً جوهرياً مع قيمتها الدلالية وهي لذلك السبب علامة غير ثابتة طالما خلا الدال اللفظي مما يشير إلى مدلوله.

هكذا بدا واضحاً أن العلاقات بين النظام الآني والنظام الزماني تختلف في اللسانيات عما هي عليه في حقول أخرى حيث لا تشكل البنية اللغوية في طرق التعبير أي بنية وقائعية حاملة بذاتها لقيمتها وطاقتها المعيارية، أما المعيار فمن خصائصه أنه ملازم إذ يستبقي قيمته بفعل هذا اللزوم نفسه، بينما لو كشفنا عن تاريخ أي كلمة من كلمات اللغة لألفيناه سلسلة من التغيرات الدلالية لا رابط بينها سوى ضرورة الاستجابة إلى اقتضاءات تعبيرية للأنظمة الآنية المتعاقبة حيث تستحيل الكلمة في كل مرة جزءاً من النظام الكلي.

أما فيما يتصل بصيرورة البنية الوصفية إلى بنية تحويلية فإن جان بياجي يرى أن الروابط الوثيقة القائمة بين البنيوية اللسانية والمنظور الآني لم تمنع النظرية البنيوية من اتخاذها منحى توليدياً على مستوى بنية علم التركيب، وقد ازدوج البحث في التوليد اللغوي بالبحث عن النواميس الضابطة للعمليات التحويلية التي تتضمن معايير انتقائية تعزل بها البنى المستندة إلى تراكيب خاطئة. وهكذا ارتقت البنيوية اللسانية إلى مستوى البنى الأكثر تعميماً ووصلت بواسطة قوانين التركيب التي تجاوزت الوصف إلى نواميس التحولات محتفظة بمبدأ الضبط الذاتي الذي مرده على التركيب نفسه.

إن هذا التحول في ترجمة النظر البنيوية بعيد الخطر إذا ما رمنا دراسة البنيويات دراسة مقارنة ذلك أن كل تصور بنيوية إنما يتخذ بالضرورة موقع تضافر الاختصاصات أما الدوافع التي قادت إلى هذا التحول فإنها على ضروب

متنوعة ولكن أبرزها الاهتداء إلى الجانب الخلاق في الظاهرة اللغوية وهو متصل بمرتبة الكلام من الظاهرة، وهي مرتبة الأداء اللغوي، فهو إذن مقترن بالحقل اللغوي النفسي. وهكذا بعد أمد طويل لم تثق فيه اللسانيات بعلماء النفس جاء علم النفس اللغوي ليربط الوثائق بين المجالين، وهذا مما يقترن بشومسكي اقتراناً مباشراً إذ نراه يصرح: "من محاور البحث اللساني الراهن يبرز ما نصطلح عليه بالطابع الخلاق في اللغة، فكل شيء في الحدث اللساني يجري كما لو أن المتكلم يخترع لغته كلما عبَّر، وكما لو أنه يكتشفها حالما يعبِّر بها حوله فكأنما انصهر مع مادته الفكرية نظام متماسك من القواعد، بل كأنما هو حامل لقانون وراثي يمكِّنه من تحديد الجانب النفسي الدلالي لمجموعة لا نهائية من الجمل الحقيقية التي تصاغ فعلاً، وعلى هذا التقدير تجري الأمور كما لو أن الإنسان يتحرك طبق قواعد توليدية للغته.

فمما سلف يخلص أن البحث عبر المنهج الاستقرائي في مميزات الألسنة المخصوصة بغية الوصول إلى خصائص الظاهرة العامة يتعين استبداله بالبحث عن المصادرات الضرورية التي تفضي إلى صوغ نظرية في قواعد معرفة اللغة مما يبيح تحديد البنية المشتركة في الظاهرة اللغوية عموماً مع تحديد البنى النوعية الخاصة بكل لسان من الألسنة البشرية وهكذا توصل شومسكي إلى صوغ تصور للبنية اللسانية عبر تضافر رياضي منطقي هو على حظ وفير من التراكب.

***

إن ما عرضه علينا دافزين وبياجي من نماذج تفسيرية لبعض أصول المعرفة اللغوية قد بدا لنا خليقاً بأن يمثل منطلقاً أصولياً إذا اعتمده اللساني وذكَّاه بأبعاد معرفية تسنى له أن يجيب ولو بصفة أولية عن التناوميس المتحكمة في الظاهرة اللغوية مما يجعلها النموذج المعرفي الأوفى بين الظواهر الوجودية.

ولعل توظيف عالم اللسان لهذه المنطلقات يقتضي التذكير بإشكالين منهجيين لهما دور المحدد الخصوصي في ما نحسن بصدده ويتمثل أولهما في أن مفسر الظواهر اللغوية يصطدم بعقبة معرفية مدارها أنه يسعى إلى أن يعقلها وإلى أن يعللها في نفس الوقت. ولا تتواءم العمليتان بيسر فالأولى وهي عقل الظواهر تستند إلى الحتمية الذاتية لأن إدراك أي واقع خارجي يؤول إلى الجزم بضرورة انصياعه إلى قبضة العقل عبر نموذج استنطاقي. أما الثانية وهي تعليل الظواهر فتستند إلى افتراض حتمية خارجية لأن التعليل في ذاته يقر ببنية الظواهر وبصيرورتها في نفس الوقت فلو لم ينطلق المعلل من افتراض بنية جاهزة لما كان بوسعه أن يرجو إدراك الظاهرة، ولو لم يصادر على تغير البنى لما كان بوسعه أن يرجو اكتشافاً ولانتقض البحث المعرفي جذرياً.

ويتمثل الإشكال الثاني في أن اكتشاف أي نظام لغوي يقدم للباحث أنماطاً فيها من الجدة ما تعد به جديدة في ذاتها ولكنها كانت قائمة في جهاز اللغة بضرب من الضرورة، فهي حتمية الوجود في الظاهرة اللغوية طارئة حادثة في الوجود المعرفي ذلك أن العقل لا يقر لأي واقع خارجي بالشذوذ عن قبضة الإدراك المعقلن لوجوده: إن لم تكن عقلنة سببية فلا أقل من أن تكون عقلنة تنظيمية وهو ما يؤول إلى حتمية الكشف عن البنية اللسانية.

إن من مقومات الظاهرة اللغوية اتصافها بالشمول ذلك أن الحدث اللساني له طاقة تسمح له باستيعاب إفرازات الوجود كلياً حتى أن مقولة الكلم ـ لو جاز لنا التعبير ـ لتغطي صورة الكون من وجودها الذري إلى تكتلها المتعاظم، فكأن الكلام مجهر الإنسان في تفحصه عالم الأشياء وعالم الصور وعالم الخيال، بل كأنه مجهز ذو عدسة مزدوجة:

تكبر الصغائر فتنفذ إلى دقائق الحقيقة في أدق شقوقها وتصغر الكبائر فتجعل المتشامخ العملاق في قبضة الرؤية اللغوية المحيطة به عن طريق الكلمة والحرف.

فالسمة النوعية للحدث اللغوي تتمثل في أنه ظاهرة احتوائية بالضرورة، وتتجلى هذه السمة على مستويين فأولهما قدرة اللغة على أن تتبنى ما يصاغ في أشكالها من أنماط قد تنزاح في انتظامها عن السن المطردة لديها وهذا المبدأ الأساسي هو الذي مثل ركيزة التواتر في ما يعرف بظاهرة القياس في اللغة.

أما المستوى الثاني الذي تتجلى في سياجه سمة الاحتواء كطبيعة ذاتية في الحدث الكلامي فيتمثل في أن اللغة توفر للعقل القدرة على إدراك الشيئين المتقابلين والمتنافرين سلباً وإيجاباً في نفس اللحظة الزمنية بينما يتعذر وجودهم في نفس اللحظة الزمنية بينما يتعذر وجودهم بغير التعاقب مثلما كان يتعذر تصور الفكر لهما بغير أدوات اللغة.

وإلى بوتقة هذا الإشكال المبدئي، من حيث هو شهادة اللغة على طاقاتها الشمولية وقدراتها الاستيعابية يتحتم على اللساني أن يرجح قضية الرصيد اللغوي على أساس التصور الثنائي: المستعمل منه والمهمل، وهو على غاية من التركيز النظري. فمن المتعين اعتبار اللغة رصيداً فعلياً مشتقاً من رصيد محتمل غير محدود، فتكون في اللغة طاقتان: طاقة من التصريف الفعلي هي بمثابة الحجم الكمي المكرس للاستهلاك والتداول، وطاقة من الرصيد المحفوظ هي عبارة عن اختزان مدخر يمثل القدرة الاحتياطية التي هي قدرة موجودة.

أما وقد تقررت الطاقة الاستيعابية في اللغة على صعيد العلاقات الاستبدالية، فإن قدرات الشمول والاحتواء تتوالد بصفة آلية على العلاقات الركنية ليصبح الخطاب اللغوي مركز الجاذبية لكل ما من شأنه أن يعقله العقل أو يتصوره الخيال، فيستجيب الحدث الكلامي للإفضاء به، وما أن تتحول مطارحة القضية من صعيد الاختيار إلى ظاهرة التوزيع حتى تصبح متنزلة في صلب جهاز التواصل فتكون السمة الجوهرية في ناموس المحاورة هي تبادلية الطاقة اللغوية بين الطرفين تعبيراً وإدراكاً سواء بالتعاقب أو بالتواقت وسواء أكان ذلك بالتجاور أو بالتراكب.

والأصل الذي ترجع إليه ظاهرة الشمول الركني هو قدرة اللغة على توليد ما لا يتناهى من القوالب النحوية.

ومن مظاهر الشمول كخاصية نوعية في مقومات الكلام عامة ما يتميز به من طاقة انعكاسية، ونعني بها ـ كما نرتئيه من وجهة نظرنا اللسانية ـ ما في الظاهرة اللغوية من طواعية الرجوع بنفسها على نفسها حتى يصبح الخطاب موضوعه ومادته كلاهما الكلام، وهذه من قدرات الشمول في اللغة لأنها تستطيع أن تتخذ من نفسها مرآة عاكسة ترى فيها نفسها بضرب من الاستبطان الذاتي على حد عبارة علماء النفس، وأبرز مظاهر هذه السمة الانعكاسية في طبيعة الظاهرة اللغوية أن الكلم مما يمكن إثباته كما يمكن نفيه، ولكن إثباته أو نفيه لا يكون إلا بذاته أي بالكلام، وفي هذا الأمر خصوصية قصوى له، تقربه في جنسه وهويته من جوهر العقل على أساس أن قضاياه لا تثبت ولا تنتقض إلا بالبراهين، ولا ينتفي البرهان إلا ببرهان فيدور الأمر على نفسه دوران الكلام على ذاته.

فالقضية من الناحية اللسانية تندرج ضمن مقومات الظاهرة اللسانية باعتبار أن انعكاس اللغة على ذاتها من شأنه أن يجعل الكلام هو نفسه دالاً وهو نفسه مرجعاً، فتنصهر بصفة آلية كل عناصر الدلالة فلا يغدو دال ولا مدلول ولا مرجع إلا في حد واحد منصهر بحيث تتقلص أضلاع المثلث الدلالي تقلصاً يفضي بها إلى التطابق، فتغدو كلها نقطة واحدة وهي مركز الدائرة المحيطة انطلاقاً بالمثلث المتساوي الأضلاع.

ومنتهى الخصوصية في ظاهرة الانعكاس ما للغة من طواعية بها تقبل تسلط العقل عليها بالتنظير والعلمنة، فالذي يعنينا هو قابلية اللغة لأن يعقلها العقل، ذلك أن سمة ما اصطلحنا عليه بانعكاسية اللغة هي في حقيقة الأمر المحرك الذي تصدر عنه وظيفة ما وراء اللغة حسب المفاهيم المعاصرة.

على أن تفسير القدرة الاستيعابية في اللغة من وجهة النظر المبدئي . أي من موقع التعليل الكوني في خصائص الإنسان ومستمليات طبيعة العقل فيه . يتمثل في أن ما في الكون من الموصوفات والأوصاف وجهات انتساب بعضها إلى بعض أو تعلق الأغراض بما لا يحصى كثيرة، وهو ما يستوجب أن تكون المعاني التي هي مركبة من تلك الأوصاف على حسب الأغراض أجدر بأن لا يستطاع إحصاؤها.

غير أن طواعية الكلام وقابليته للاستيعاب الشامل لِمَماً يستدعي الملاءمة بينه وبين طاقة التعبير بالإيحاء، ذلك أن القدرة التضمينية تشارك بصفة عضوية في تمكين اللغة من بسط سلطانها الإخباري على كل المدركات بالحس والتصور.

ويتعين علينا . ونحن على مسار تحديد الطاقة الاستيعابية في اللغة . استنباط قانون من التناسب العكسي بين طاقة التصريح في الكلام وعلم السامع بمضمون الرسالة الدلالية إذ بموجبه تكون الطاقة الاختزالية ممكنة بقدر ما يكون السامع مستطلعاً على مضمونها الخبري، وبنفس الاستتباع المنطقي يتعذر التعويل على الطاقة الإيحائية في اللغة إن لم يتعين الحد الأدنى من القرائن المفضية إلى إدراك ما تم اختزاله.

ومن مظاهر تحليل طاقة الشمول في الظاهرة اللغوية عموماً ما نلاحظه في علاقة الإنسان باللغة من قدرته على استعمالها رغم عجزه عن استيعابها، وهذا ما قد يبدو غريباً طريفاً في الوقت نفسه، وفعلاً فلا اللغة من حيث هي قاموس، ولا الكلام من حيث هو أشكال نحوية متنوعة، ولا الخطاب من حيث هو نمط مخصوص من النسج اللغوي بداخلة تحت طاقة الحصر لدى الإنسان: لذلك فإن مظاهر القصور في الفرد المتكلم تنقلب أبعاداً من التجاوز الاستيعابي في حلب اللغة.

أما على الصعيد الأصولي في فلسفة العلوم ونظرية المعارف فقد كان للسانيات فضل تأسيس جملة من القواعد النظرية والتطبيقية أصبحت الآن من فرضيات البحث ومسلمات الاستدلال حتى عدت مصادرات عامة وأبرز هذه القواعد . فضلاً عن النزعة العلمية المتخطية لحواجز النسبية والمعيارية بغية إدراك الموضوعية عبر الصرامة العقلانية . اثنتان هما قاعدة تمازج الاختصاص وقاعدة التفرد والشمول، فأما تضافر المعارف فإنه يعد أما من أسس البحث الحديث، وقد سنت اللسانيات شريعته لما تتبعت الظاهرة اللغوية حيثما كانت حتى ولجت حقولاً مغايرة لها، وكان من ثمار هذه الممارسة المستحدثة بروز علو وهي بالضرورة نقطة تقاطع علمين على الأقل فسميت معارف متمازجة الاختصاص، ومن بينها اللسانيات النفسية، واللسانيات الاجتماعية، والأسلوبية.

وأما مبدأ التفرد والشمول فإنه ثمرة من ثمار اللسانيات وصورة ذلك أن المنهج اللساني ينصهر فيه التحليل والتأليف فيغدو تفاعلاً قاداً بين تفكيك الظاهرة إلى مركباتها والبحث عما يجمع الأجزاء من روابط مؤلفة، فهو منهج يعتمد الاستقراء والاستنتاج معاً بحيث يتعاضد التجريد والتصنيف فيكون مسار البحث من الكل إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى الكل حسبما تمليه الضرورة النوعية3.

وعن هذين المبدأين تولد المنزع الشمولي في الدراسات اللسانية، فكلما تركز التخصص في فن من أفنان الشجرة العامة برزت نزعة تحاول تجاوزه عوداً على بدء من موقع الاستعاب والاستقصاء، وبذلك دكت اللسانيات حواجز المحظورات أمامها: هي تعكف على كل الظواهر الإنسانية في غير احتراز أو تحفظ باعتبار أنها تستكشف ظاهرة اللسان فيها جميعاً، ثم هي تستلهم الظاهرة اللغوية ونواميسها من مصادر لسانية وغير لسانية فتعتمد إلى إجراء مقطع عمودي على كل منتجات الفكر بمنظور مخصوص. فبعد البحث عن خصائص الخطاب الإخباري والخطاب الشعري الأدبي تعمد اللسانيات إلى دراسة نواميس الخطاب العلمي والقضائي والإشهاري والإيديولوجي...

بهذا الذي أسلفنا بسطه أضحت اللسانيات قطب الرحى في التفكير الإنساني الحديث من حيث بلورة المناهج والممارسات وأصبحت بذلك مفتاح كل حداثة.

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ النص المترجم مأخوذ من كتاب:

Todorov Tzvetan – Ducrot Oswald, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Ed. Seuil, 1972, p : de 123 à 128.

2 ـ إن التحرير بالنسبة لهذه الفكرة الثابتة من خلال الكلمات، يعود حسب L.Brunschwig (عهود الذكاء، باريس 1947) إلى العلوم الرياضية)، وحسب بركسون H.Bergson، إلى الحدس النفسي أو البيولوجي (المعطيات المباشرة للشعور، باريس 1889، التطور الإبداعي باريس، 1907).

3 ـ يقدم سليشر Schleicher فلسفة اللغة، ويربطها بتفكير هيجل في:

Zur vergleichenden Sprachgeschichte, Bonn, 1848.

4 ـ حول دور البحث اللساني عند أفلاطون انظر كلود شميدت V.Glodschmidt حوارات أفلاطون، باريس، 1947.

5 ـ ملاحظات مماثلة أنجزت من قبل ستر ويسين كريسيب Stroïcien chrysippe الذي يسجل في كتابه الخاص حول الخروج عن المعيار بأن مميزات إيجابية في العمق، غالبا ما يشار إليها بتعابير نحوية سلبية (السرمدي) والعكس كذلك متداول (الفقر).

6 ـ تتضح هذه النزعات في العمل الكبير لفتجنشتاين L.Wittgenstein، رسالة منطقية فلسفية، والمترجم إلى الفرنسية من قبل كلوسويسكي P.Klossowski باريس 1961، ويقسم في هذه النزعات الفلاسفة الذين يصرحون مباشرة بالوضعية الجديدة لكرناب R.Carnap، انظر بار هييل BAR HILLEL تحليل اللغة الصحيح، 1946، ص328-340.

7 ـ تتعلق هذه النزعة الفلسفية التحليلية بالأبحاث الفلسفية لفتجنشتاين أحد الممثلين الأكفاء لهذا المجال هو أوستين (انظر على سبيل المثال فلسفة بابير، أكسفورد، 1961) حيث يهيمن في مجلة "التحليل" اكسفورد، وفي ثلاثة أهم مجموعات: محاولة في المنطق واللغة (في سلسلتين 1951 و1953)، الفلسفة التحليلية، باريس 1962، الفلسفة واللغة العامة، 1963.

8 ـ لقد كان بنفنيست Benveniste أحد اللسانيين الأوائل المهتمين بالأبحاث الفلسفية التحليلية (مشاكل اللسانيات العامة، باريس 1966، الجزء الخامس). انظر سورل Searl بخصوص فلسفة اللغة، القريبة جدا من الاستعمال اللساني، وانظر ديكرو Ducr أفعال اللغة حول العلاقات بين الكلام بمعناه السوسوري والاستعمال بالمعنى الفلسفي التحليلي.