الفلسفة للجميع

نبيهة قارة
أستاذة الفلسفة بجامعة تونس

مدخل إلى فلسفة اللغة

الوسيطي للنشر

مـدخـل
إلى فلسفة اللغة

الإيداع القانوني : الثلاثية الثانية 2009

تم طبع هذا الكتاب بمطبعة سوجيك SOGIC

الهاتف : 634 242 74 صفاقس

جميع الحقوق محفوظة

الوسيطي للنشر

22 نهج اليمن تونس 1002 ـ الهاتف : 997 834 71

ISBN : 978-9973-9983-7-8

السعر للعموم : 6 دنانير ـ 6 Euros

نبيهة قاره

أستاذة الفلسفة بجامعة تونس

مـــدخـــل

إلى فلسفة اللغة

مدخل عـــــام

نواجه بدراسة اللّغة قطاعا هامّا ومركزيّا من التّفكير الفلسفي، فاللّغة قد تدخّلت باستمرار في الحقل الفلسفي منذ أفلاطون وأرسطو: لقد كرّس أفلاطون محاورة اقراتيلس Cratyle لمسألة دقّة الألفاظ مبرزا من خلالها نظريّة المثل ومن ثمّ مطابقة الأسماء للأشياء التي تعيّنها.

أمّا أرسطو، فقد ألّف مبحثا بعنوان: في التأويل De l'interprétation حيث يضع اللّوغوس (logos) في سياق الخطاب البياني الذي يقول شيئا ما بخصوص شيء معيّن؛ إمّا إثباتا أي ببيان أنّ شيئا ما يتعلّق بشيء آخر، أو نفيا أي ببيان أنّ شيئا ما منفصل عن شيء آخر. وهو يمثّل على هذا النّحو مدخلا لمشروعه المنطقي وموطن الحقّ والباطل.

غير أنّ منزلة اللغة لم تحظ باتّفاق الفلاسفة، وتأرجحت بين من يرفع من شأنها ويضعها في موقع تأسيسي، ومن يتوجّه إليها من خلال أبحاثه دون الانطلاق منها، أو ينطلق منها ليغادرها في ما بعد.

وفي كلّ الحالات، تبدو خاصيّة اللّغة، كما يتجلّى ذلك من خلال تاريخ الفلسفة وتاريخ الأفكار عموما، في أنها من المسائل التي لا مفرّ من الخوض فيها: فكون المعرفة تستمدّ من اللّغة إما من حيث

البنية الكامنة فيها، وإما من حيث إنها تحيل إلى غيرها، يعدّ تمهيدا لحلّ أي مشكل فلسفي.

وما يجدر ملاحظته أن فلسفة اللّغة توجد في أوج التحوّل وتستدعي باستمرار اسهامات جديدة. ولكن ماذا تعني عبارة فلسفة اللّغة ؟

إنها تشمل حقلا واسع النطاق، وتعيّن اهتمامات مختلفة من بينها:

- التأمّلات الخاصّة بطبيعة اللغة قبل ظهور تيّارات الألسنية الوضعية.
- التصوّرات المتعلّقة باللّغة كما ظهرت في مؤلفات بعض مشاهير الفلاسفة: فلسفة اللّغة عند أفلاطون أو عند هيغل أو عند هايدغر إلخ...
- التأمّلات التي تنشد توضيح طبيعة اللّغة ودورها في التجربة الإنسانية، فتتبع اتجاها تأسيسيا. على هذا النّحو، تصبح فلسفة اللغة فلسفة أولى بما أنها تجعل من اللغة «كيانا ترنسندنتاليا» بالمعنى الكانطي للكلمة، أي أن الأمر يتعلّق بتحديد شروط إمكان اللغة الإنسانية، وكيف أنها تبين حقيقة الإنسان بما هو إنسان. مثل هذه الإعتبارات تخصّ التقليد الفينومينولوجي المنبثق عن أبحاث ادموندهوسرل Edmund Husserl التي طرحت بوضوح مسألة القصدية (intentionalité) في النشاط

اللغوي. ويؤكّد هوسرل في هذا الشان أن الفلسفة، مهما كان موضوع بحثها، تملك منهجا مستقلا عما هو قائم في العلوم الوضعية.

- بعض المباحث التقنية المنبثقة عن تصوّرات تتعلّق بتطوّر المنظومات المنطقية بوصفها منظومات لغوية اصطناعية ومجرّدة وضعت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهذا الصّنف من المقاربات لا يختلف كثيراً عن المقاربات «الوضعية» باستثناء الاهتمامات المكرّسة للّغة عامّة ولا للغة بعينها. تطوّر هذا التقليد خاصّة في البلدان الانكلوساكسونية ويدعى بالفلسفة التحليلية للغة.

- تيار منشقّ عن التيار السابق ومتولّد عن «الفلسفة الثانية» للفيلسوف المعاصر فتغنشتاين Wittgenstein التي تهتم بفلسفة اللغة القائمة بدلا من النظر في المنظومات المنطقية المجرّدة. ويناظر هذا التوجّه ما يسمّى بالمنعرج اللغوي في الفلسفة الذي يعتقد بأن التحليل الدّقيق للغة السائدة يسمح ببلوغ معلومات مندرجة في استعمالها الجاري. على هذا النحو كلّ تأمل فلسفي، مهما كان، يتطلّب تحليلا لعبارات اللّغة القائمة والمتعلّقة بالمسألة التي تمثّل موضوع التأمّل.

- نزعة هامة وواسعة النّطاق ترى في الألسنيّة العامّة، مثل ما وردت عند فرديناند دي سوسير Ferdinand De saussure من خلال دروسه في الألسنية العامة (نشرت

سنة 1946 بعد وفاته) قوام فلسفة اللغة. والألسنية العامة تمثّل مشروعا نشأ في الثّلث الأخير من القرن التّاسع عشر، وهو ينشد إرجاع مختلف المعارف الوضعية الخاصة باللّغات الإنسانية إلى عدد معيّن من المبادئ الثابتة واليقينيّة.

- مقاربة تأمليّة لعدد من المسائل التي ظهرت في علوم اللغة ولم تجد في سياقها حلولا متواطئة. يسمّى هذا الميدان بفلسفة الألسنية؛ ويفترض ظهروه، بالإضافة إلى النّضج النّظري للمعلومات الوضعيّة، فصلا واضحا بين المعرفة الوضعية والتفكير الفلسفي. ومثل هذه المقاربة نجدها عند الفيلسوف المعاصر ارنست كاسيرر Ernst Cassirer في الجزء الأول من مؤلّفه: فلسفة الصور الرّمزية Philosophie des formes symboliques. إنّ التّباين الذي لاحظناه بين المجالات التي يمكن إدراجها في إطار فلسفة اللّغة، لا يؤدّي إلى انعزال بعضها عن بعض انعزالا تامّا. ولذا يبدو من المستطاع أن نتخطّى هذا العائق المفهومي باعتماد مقاربة نسعى من خلالها إلى إبراز جملة من الإشكاليات الأساسية (approche problématologique).

اللغة والإنســـان

تبحث هذه المسألة في طبيعة اللّغة وعلاقتها بالإنسان:

- هل أنها تفترض ميزة نوعية تنتمي إلى الفكر الإنساني عامة ؟

- هل يمكن الاهتداء إلى مصدر اللغة ؟
- ما هي خصائص اللغة الإنسانية مقارنة بالتواصل الحيواني؟

لقد عرّف الإنسان في اليونان القديم بأنّه «الحيوان المالك «للغوس» (logos) أي الكلام والعقل معا. ومفهوم اللغة، بحصر المعنى، يتجاوز الاستعمال الرّحب لها بما هي تعيّن أي نسق للتعبير والتبادل، إلى كونها واقعا ينفرد به الإنسان، ويتمثّل في مجموعة من العلامات المتّفق عليها للتفكير والتّواصل. واعتبار اللغة وسيلة تعبير وتفاعل أدّى إلى تعريفها – على سبيل المجاز – كأداة مميّزة للإنسان، تكمن وظيفتها الأساسية في التّواصل. ومثل هذا التعريف يحيل اللغة إلى ابتكار من بين الابتكارات الإنسانية؛ في حين أن اللغة، وكما يلاحظ العالم الالسني اميل بنفنيست Emile Benveniste، ملازمة لطبيعة الإنسان، أي متّحدة به ومقوّمة له. فما نجده في العالم هو انسان يتكلّم. واللغة ليست أداة ولا وظيفة تنضاف إلى وظائف أخرى؛ بل هي ذات الإنسان وشهادة على وضعه كإنسان؛ بما أنّ اللغة – بوصفها مرادفة للسان (langue) – تمثّل وضعا اجتماعيا مفروضا على كلّ مجموعة بشرية بمعزل عن إرادة أفرادها.

ولذا فإن الاعتبارات النظرية الخالصة وكذلك العلمية لم تتمكّن من اكتشاف مصدر اللغة وتتبع كيفية صيرورتها؛ بل وقعت في مسار دائري لأن اللغة تفترض دائما نفسها؛ إذ «ليس هناك مصدر

آخر للغة غير ذات الإنسان»[1] ولا فرق بين أن نعتبر الإنسان كائنا يتكّلم أو مجرّد لسان حال اللغة بما أنها تندرج في ماهيّته. إنّ اللغة الإنسانية تتمتّع بخاصيّات لا وجود لها في أنماط التواصل الحيواني التي لا تعدو أن تكون إشارات مشتركة بين أفراد مجموعة. ولعل أبرز هذه الخاصيات كونها بنية مجرّدة قابلة للتّعبير بأشكال متنوّعة عن طريق الكتابة بصفة خاصّة. والمميّزات التي تنفرد بها اللّغة الإنسانية تمثّل ثمرة تطوّر متشعّب، بحيث لا يصحّ اعتبار اللغة موضوع تعلّم مستقلّ وقابل للإدراك، بغضّ النظر عن محدّداته البيولوجية والاجتماعية والتاريخية. والسّلوك اللغوي لدى الكائنات البشرية يتّحد بمجموع سلوكهم ويربطهم بمحيطهم، استنادا إلى قدرتهم على استعمال علامات اتفاقية منقولة ثقافيا، ومن ثمّ الجمع بينها بصفة لا محدّدة، وتضمينها مقاصد ومعاني متباينة الوضوح. إنّ العلامات الرّمزية – أو الرموز- غامضة وتتطلّب تأويلا.

اللغة والفكر

إنّ مسألة خصوصية اللغة الإنسانية تدعم فكرة انفراد الإنسان باللغة وتحيلنا إلى علاقتها بالفكر. وقد احتلت هذه المسألة موقعا تقليديا في مجال الفلسفة، ومن ثمّة أثارت اهتمام علماء النفس الذين تناولوها بالبحث في إطار مباحثهم النفسية.

ويمكننا ردّ إشكالية اللّغة والفكر إلى إشكالية العلاقة بين مسار الفكر «الخالص» ومسار التعبير عنه. فهل يصحّ التّمييز بين

1)- Jean Brun. *L'homme et le langage*, p. 16.

المسارين على نحو يمنح الفكر أسبقية وتفوّقا على اللغة ؟ أم أننا بازاء مسار فكري واحد ومتّحد بلسـان معيّـن ؟ وكيف يتجلّى كلّ من الفكر واللغة في سياق هذا الاتحاد ؟

إن دراسة هذه الإشكالية تفترض مقاربتين:

- مقاربة أولى تتمثل في تحليل مفهومي ونظري خالص؛ وثانية تقتضي المرور عن طريق تحليل المعطيات المستمدّة من العلوم و نخصّ بالذكر:

  - علم النفس التكويني (psychologie génétique) الذي يدرس تطوّر العمليات النفسية أو نموّها مستعملا الطّريقة التكوينية أي عن طريق الملاحظة المستمرة لهذا النمو، أو عن طريق مقارنة المراحل (دراسة علم نفس الطفل).

  - علم مرض الكلام في إطار علم النفس المرضي (psychopathologie) وهو يعنى بدارسة فقدان القدرة على التعبير بالكلام أو بالكتابة، أو على فهم معنى الكلمات المنطوق بها.

وأطروحة تفوّق الفكر على اللّغة قد أكّدها ديكارت بقوة في الجزء الخامس من مقالة الطريقة Discours de la méthode بإثباته أنّ وضوح الفكر يجرّ معه تماسك الخطاب وشفافيّته؛ وأن خصوصيّة اللّغة الإنسانيّة، مقارنة بالنّوع الحيواني، تكمن في تأسّسها على العقل.

وينضمّ هوسرل بواسطة مفهوم القصديّة (intentionalité) أي خاصيّة الشّعور بما هو شعور بشيء ما، إلى التأمّلية الديكارتية باعتماد نظرية «الكوجيتو» القائلة بأنّ كلّ شعور هو شعور بالذّات قبل كلّ شيء؛ فيثبت أنّ الفكر الإنساني شعور، وحيث لا يوجد شعور، ينعدم الفكر واللغة معا.

هذا التفوق المسند إلى الفكر ليس غريبا عن مجال علم النفس حيث نجد اعتبارات خاصّة بالطّفل:

- على مستوى الحالات غير السّويّة حيث أجري التقدير الإيجابي للخصائص الفكرية عند الأصمّ الأبكم رغم العائق اللّغوي، وكذلك تقدير درجة التّحكم في اللّغة لدى المعوّق ذهنيا من حيث ارتباطها بما يسمّى العمر الذهني (âge mental)؛ ويقاس هذا العمر بدرجة الذّكاء أو التّأقلم مع الأوضاع لدى طفل معيّن، مقارنة بأطفال آخرين في سنّه، وذلك في نطاق اختبارات مخصّصة لأعمارهم الحقيقية.
- أما على مستوى الحالات السّويّة، فنجد إبرازا لأطروحة استقلالية تكوين الفكر وتطوّر المعرفة عن تكوين اللغة عند الطفل في بداية نموّه. على هذا النحو، تبدو اللغة تابعة للتطوّر المعرفي والذّهني العام.

لكنّ هذه الاعتبارات لا تعني أنّ اللّغة لا تتفاعل مع عوامل

التّطوّر المعرفي؛ بل هي مطالبة، بمجرّد ظهورها، بأن تعلب دورا هاما في مواكبة الأنشطة المعرفية ودعمها.

واقتران اللغة بالفكر يحدّد منذ الطفولة خصوصية الفكر الإنساني من حيث كونه على الدّوام لغويّا؛ أي أنه يتميّز بطابع مفهومي يتعذّر فصله عن اللغة. فلا وجود لفكر «خالص» باستطاعته الاستغناء عن اللّغة. وتطوّر الفكر المفهومي الخاص بالإنسان يتعلّق منذ الطفولة بتطوّر وظيفة الكلام؛ كما أن اتحاد اللّغة بالفكر يعني أنّ الكلام هو على الدّوام فكري.

مسألة اللّغة في علاقتها بالذاتية. بالتذّاوتية وباللاّشعور

إن مسألة طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر أدّت بنا إلى ربط اللغة بالعامل الذاتي.

. مفهوم الذاتيــــة

يتطلّب تحديد مفهوم الذاتية إمعان نظر في منزلته ومشروعيته، انطلاقا من التصوّر الحديث لهذا المفهوم الذي اكتسب أهمية خاصة مع ظهور التيّار الفينومينولوجي، بعد التأمّل الديكارتي والصورية الكانطية، حيث سعى ادموند هوسرل Edmund Husserl إلى تأكيد عجز الموضوعية على التّأسّس بذاتها. إن مفهوم الذاتية يعيّن بمعناه الواسع، الشعور بالذّات في مقابل موضوعية العالم الخارجي. والإشكالية في هذا السّياق يمكن تحديدها على النحو التالي: من ناحية ما يجب ربط اللّغة بالذّاتية وبطريقتها في ولوج العالم، بغضّ النظر عن كونها تحتل موقعا

تأسيسيا أولا. ومن ناحية أخرى، يجب أن لا نتغافل عن واقع اللغة بوصفها الحقل الذي يتوجه نحوه جزء هام من التفكير الفلسفي المعاصر بخصوص مشروعية مفهوم الذاتية.

و قد طرح الفكر الفلسفي المعاصر تساؤلين بهذا الخصوص:

1. قدرة الشعور كجهاز نفسي على بلوغ حقيقته الخاصة.
2. شفافية المعنى بالنسبة إلى ذاته كمعنى.

وللرّد على هذين التساؤلين، يتعيّن الاستناد إلى مفهومين: مفهوم التذاوتية (intersubjectivité) ومفهوم اللاشعور (inconscient).

• مفهوم التذاوتية

هذا المفهوم يؤكد على أهمية العلاقة بالآخر، ويبرز في تيارات مختلفة: عند هوسرل (في سياق الفلسفات الذاتية التي انتمى إليها بعد ديكارت وكانط) من خلال تحديده لمشروع فلسفة ترنسندنتالية (philosophie transcendentale) يؤكد فيها ضدّ المذهب الموضوعي، أن الأمر يخصّ فلسفة «تعود إلى ذاتية عارفة باعتبارها الموقع الأصلي لكلّ تكوين موضوعي للمعنى ولمشروعية الوجود»[1].

وهذه الذاتية العارفة لا تكون ترنسندنتالية، إلا بقدر ما تتجاوز

1)-Husserl. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, § 27. Paris, Gallimard, 1976.

حقل الأنا لتتقوّم كنحن، أي كذاتية متبادلة يكون فيها حضور الآخر شرطا ضروريا لفهم موضوعيّة العالم.

ونفس هذه الفكرة نجدها عند هايدغر Heidegger في الفلسفة، وكذلك عند فرويد ولاكان Freud et Lacan في علم النفس التحليلي: إنّ اللغة التي يمتدّ شمولها انطولوجيّا إلى حقل التذاوتية تتدخّل في مصير الذات من جهة علاقتها بالمعنى وبالحقيقة.

- مفهوم اللاّشعور

يتعلّق الأمر بانتقال الذّات من موقعها التقليدي كذات «الكوجيتو» إلى موقع جديد تصبح فيه ذات اللاشعور. ففي مقابل المصادرة الديكارتية المرتبطة بشعور يتّسم بشفافيته بالنّسبة إلى ذاته وبيقينه أنه على صواب، أدّى الانتباه إلى الطّابع الإشكالي لبنية الكائن الشّعوري، بما هي تتصف بالغموض والالتباس والتناقض، إلى التساؤل عن المنزلة التي يحتّلها اللاّشعور بالنسبة إلى تلك البنية، وبالتّالي عن الموقع «الحقيقي» لانبثاق المعنى: ذات «الكوجيتو» أم ذات اللاشعور.

إنّ التحليل النفسي يدعونا إلى اعتبار الوقائع النفسية -السوية منها والمرضية- كعلامات رمزية يؤدي تأويلها إلى الكشف عن دوافع خفية تمثّل شروط وجودها. و يسعى المحلل، أثناء قيامه بالمهمّة التأويلية، إلى استحضار «كلام خفي» يفترض أنّ الذّات تحمله في أعماقها، إلا أنه يفلت من مراقبتها نظرا لعدم شفافيّته بالنّسبة إليها.

. مسألة اللغة والواقع

تندرج هذه المسألة في صميم نظرية المعرفة، بما هي تبحث في طبيعة المعرفة وقيمتها ووسائلها وحدودها؛ وبالتالي في المسائل الفلسفية المتولّدة عن العلاقة القائمة بين الذات العارفة وموضوعها. والتنازع في هذا السّياق يفترض تقابلا بين موقفين:

موقف يمنح الأولية للغة بما هي تنتج صورة معادلة للواقع .وآخر يعتبر الفعل اللغوي مجرّد انعكاس معرفي للواقع، أي أنّ الواقع هو الأول ومعنى الألفاظ مستمدّ من الأشياء ذاتها.

بأي معنى يصح الإثبات بأن اللغة تنتج صورة الواقع ؟ المقصود في هذا السياق أ ن اللّغة تحدد نمط إدراك هذا الواقع بإدماجها النّظام والإحكام داخل الفوضى الذي يكون عليه هذا الواقع في البداية. ومن بين المفكرين الذين اعتمدوا هذه الأطروحة، يمكن أن نذكر الفيلسوف المعاصر كارناب Carnap وتأكيده على الجهاز المفهومي للغة بما هي نتاج مواضعة اعتباطية؛ وكذلك كاسيرر Cassirer الذي يبرز الوظيفة التكوينية للصور الرّمزية. فما اللغة إلا إحدى صور وظيفة التّرميز الخاصّة بالفكر الإنساني.

على العموم، تنتج اللغة صورة الواقع بمقدار ما تفرض على الشخص أثناء إدراكه النمائي الفردي (ontogénétique)، الأنماط والنّماذج التي تكوّنت عقب التجربة النمائية النوعية (phylogénétique) ، التي تمّ نقلها وتبليغها من خلال التربية بما هي تعتمد دائما اللغة.

في مقابل هذه الاعتبارات، كيف نفهم أن اللغة تعكس الواقع ؟

إن التّعريف التقليدي للحقيقة الذي سيطر منذ القديم، يشكّل صياغة خاصّة لنظرية «الانعكاس» بالمعنى المجازي للكلمة: إن المعرفة في علاقتها بالواقع تشبه الانعكاس على مرآة في علاقته بالموضوع الأصلي (نظرية النسخة والأصل عند أفلاطون). على هذا ا لنحو يصدر التصوّر الذي يربط صحّة الحكم بمدى مطابقة مضمونه لطبيعة الموضوع الذي يتعلق به. وهذا التصوّر يتجاوز مستوى الادراك ليبلغ كامل أنماط المعرفة: معرفة الكون وفهم الظواهر الوجدانية والجمالية إلى غير ذلك.

لا يصحّ الاحتفاظ بنظريّة الانعكاس على النحو المذكور ،رغم ضرورتها الكامنة في وقوفها ضدّ المثالية الذاتية (idéalisme subjectif) واللاادرية (agnosticisme)؛ إذ ليس من الممكن تصوّر إدراك أو معرفة بصفة مستقلّة عن وحدة تجمع بين اللغة والفكر. و«الانعكاس» يدعونا إلى دراسته من ناحية كونه انعكاسا ذاتيا ولا مجرّد انعكاس لواقع موضوعي يلتقط سلبيا من طرف ذات.

ونحن نؤكّد بذلك على دور العامل الذّاتي في سيرورة انعكاس الواقع على الفكر، بحيث إنّ هذا «الانعكاس الموضوعي» والإبداع الذاتي يشكّلان كلاّ موحدا.

وإشكالية اللغة والواقع بوصفها إشكالية قديمة جدّا، ستتخذ صياغة جديدة في العصر الرّاهن، بعد أن تمكّنت مسألة المعنى من

فرض نفسها على حساب مسألة الماهيّة، وكذلك مسألة التمثّل (représentation) التي تجذّرت مع ديكارت والفلسفة الذاتية.

إن النظرة المعاصرة لفلسفة اللّغة تثبت أن الموجود لا يتحدّد كموضوع حاضر لذات معيّنة من خلال عملية تمثّل، بل إننا نتوجه نحوه بواسطة اللغة. نحن نذهب إلى الواقع مسلحين بلغتنا.

على هذا النحو، ستعوّض الفلسفة، بوصفها نقدا للغة من جهة قدرتها على العودة إلى الواقع، الفلسفة بوصفها نقدا للعقل من جهة قدرته التقليدية على تمثّل الواقع.

لم تعد اللغة تتشكّل حسب تمفصلات الواقع، وإنما الواقع يتشكّل حسب تمفصلات عالم الرّموز. إن معنى الواقع «يندمج في اللغة» التي تمثّل مجالا مستقلاّ من الدّلالات، بحيث إن كلّ علامة تحيل إلى علامات أخرى تسمح بتوضيحها. باختصار تقهقرت فلسفة التمثّل بصفة حاسمة لصالح فلسفة الدلالة. غير أنّ هذا السياق المعاصر لفلسفة اللغة ينقسم بدوره إلى تيّارين متمايزين ومتولدين عن الألسنية (linguistique) ونظرية العلامات (sémiologie): تيّار ينظر إلى اللغة بوصفها منظومة علامات استنادا إلى أعمال فارديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure والمنهج البنيوي (méthode structurale). وتحمل هذه المنظومة فروقا مفهومية وصوتية، جاعلة من اللغة عالما قائما بذاته، حيث يُمنح الامتياز للقيمة التباينية للعلامة داخل المنظومة، على التوجه نحو الشيء خارج المنظومة. وآخر يمنح الامتياز، على عكس ذلك، للمرجع؛ بحيث إن الأهمّ يسند لمنظومة القضايا التي تسمح للغة

بأن تلعب دور الوسيط باتجاه الواقع -مثلما أكّده بعض المفكّرين المعاصرين كفتغنشتاين Wittgenstein وروسل Russell- أي أنّ وظيفة اللّغة تتمثل في قول ما هو موجود. وهذا التيّار يهتم بالخطاب كما هو قائم في اللغة الطبيعية كبعض حركات الجسم والأصوات، والاستعمال المعرفي للكتابة في اللغات الصورية والعلميّة، بدون أن ينغلق في منهج معيّن.

. نقد اللّغـــــة:

أدّت بنا الاعتبارات السّابقة إلى إبراز مواقف متعارضة بخصوص اللغة وما تثيره من إشكاليات أساسية. و ينسحب هذا التعارض كذلك على السّياق التقويمي حيث تطرح المسألة الأثيقية (éthique)، فتُقام ضد التنويه باللغة بوصفها عنوان الإنسانية وجوهرها إدانتها والتحذير من أخطارها.

وفي سياق النقد الفلسفي للغة، نذكر نيتشه Nietzsche الذي بادر بنقد جذري معتمدا تأويلا يكشف عن الأوهام التي يتعلّق بها المتكلّم حين يمنح ثقته للغة المتضامنة مع المواضعات الاجتماعية والتاريخية؛ فيصبح بدون وعي منه ألعوبة مجموعة مركبة من البنى والمفاهيم.

وفي نفس السياق، نذكر كذلك برغسون Bergson الذي تعرّض إلى الوجه الاختزالي للغة في تعبيرها عن الواقع: إنّ الكلمات تعيّن أجناسا، فتعوق معرفة الأشياء من حيث تفرّدها وأصالتها؛ كما أنها، على صعيد الحياة الباطنة، تحجب عن وعينا إنيّتنا العميقة

والثرية، ولا تبرز سوى المظاهر السّطحية والعُرفية. وفيتغنشتاين يؤكد هو كذلك على أن اللغة التي نتكلمها لا تمثّل لغتنا الخاصة والشّخصية بما أنها تستند إلى معايير مشتركة واجتماعية. وفي سياق هذا النقد ، يدعو فتغنشتاين الفلسفة إلى الاضطلاع بمهمتها الأساسية المتمثلة في محاربة اللغة وابراز الأوهام المتولّدة عن المصدر اللّغوي للمسائل الفلسفية.

يحق لنا إذن، واعتبارا لضرورة النّظر فى الممارسات اللّغوية الإنسانية وسلبياتها، طرح المسألة الأثيقية في هذا المجال، مثلما طرحت في مجالات أخرى كالعلم والحياة المهنية؛ والتّحدّث عن «أثيقا لغوية» أي تفكير «أثيقي» خاصّ بميدان اللّغة.

وبالإضافة إلى ذلك، ينبغي ملاحظة أن ارتباط الأنشطة اللغوية بمجال الأثيقا لا ينحصر في كون المبادلات اللّغوية محدّدة بقواعد ومبادئ أخلاقية، بل إن تعدّد اللّغات والنسبية اللغوية يدعوان إلى وضع مبادئ أثيقية خاصة «باللغة».

وفي الختام، ينبغي ملاحظة أنّ فلسفة اللغة تمثّل اليوم حقلا يتميّز برحابته وتشعّبه، وتطوّره. ومن المحتمل أن يصبح في مقدّمة الميادين الأساسيّة للبحث الفلسفي.

فالفيلسوف اليوم لا يكتفي بالمرور عن طريق اللغة استجابة لأغراض أنطولوجية وابستمولوجية، بل هو مدعوّ إلى مواجهة مسألة اللغة بصفة مباشرة أي في ذاتها.

I. اللغة والإنسان

تمثّل اللغة، في علاقتها بالإنسان، الخاصيّة الأساسية المقوّمة له والبيّنة الكبرى على وضعه كإنسان. فهي تشكّل التّجربة المستمرة التي يواجه الإنسان من خلالها ذاته والآخر والعالم الخارجي. وهي الأساس الذي يعتمده في بحثه المستمرّ عن المعنى، من خلال دلالات تتضمّن هذا المعنى بدون أن تستوفيه، على نحو يجعل من تاريخ اللغة ومن تاريخ الدّلالات تاريخ الإنسان ذاته.

إذن وفي سياق الإنسانية (أي مجموع السّمات المقوّمة للنّوع البشري وهي فطرية ومكتسبة معا) سنحاول في هذا الجزء التّعريف باللغة والنّظر في المسألة المطروحة بخصوص أصلها، ثمّ إبراز خاصّيات اللغة الإنسانية استنادا إلى مقارنتها باللغة الحيوانية.

1 . تحديد اللغة بإدراجها في سياق الإنسانية

عرّف اليونانيون الإنسان بأنه «الحيوان المالك للغوس» (logos) الذي يعني الكلام والعقل معا.

فعند أفلاطون ومن خلال العديد من محاوراته كمحاورة ثياتاتــوس (189 ج) والسفسطائي (263 ج)، نجد مماهاة بين اللغة والفكر إذ يمثل الفكر الحوار الدّاخلي الذي تقيمه النفس مع ذاتها؛ في حين أن اللّوغوس، بوصفه خطابا، هو الفكر بما هو يتدفق من

النفس في شكل تيار صوتي باتجاه الخارج. وهذه المماهاة تثير في حدّ ذاتها إشكالا بالنسبة إلى النّظرية الأفلاطونية، بما أن الصور المعقولة (المثل) لا يمكن ردّها إلى اللّغة.

والرواّقيون، من جهتهم، أخذوا بالتباين بين كلّ من الفكر أو اللغة الداخلية، واللّوغوس بما هو لغة منطوقة، في جدالهم مع الأكاديميين حول اللغة الحيوانية. فالحيوانات لا تملك سوى اللغة المنطوقة ، ولا يوجد لديها لغة باطنة بما هي عنوان التمثّل الدّاخلي أو الفكر.

وبصرف النّظر عن هذه الاعتبارات التفاضلية التي برزت في الفلسفة اليونانية القديمة وواصلت سيرها عبر التاريخ (اللغة الباطنة أو الفكر واللغة المنطوقة أو اللغة بحصر المعنى)، كيف يمكن تعريف اللغة ؟

تعيّن اللّغة، بالمعنى الواسع للكلمة، كلّ نسق للتّعبير والتّواصل أيا كان هذا النسق: اللّغة الحيوانية، اللّغة الحركيّة، اللّغة الرّياضية، اللّغة الفنيّة. وبحصر المعنى، تمثل اللّغة واقعا ينفرد به الانسان، وهي مؤلفة من مجموعة علامات متّفق عليها لأداء التفكير والتواصل: «نقصد باللغة نتاجا متجانسا ومؤلّفا من علامات ودلالات ينشط حقيقة في فعل الكلام الإنساني»[1]. فالإنسان، عندما يتكلّم أو يصغي للغير، لا يلتقط واقع الأصوات بقدر ما يلتقط طبيعتها الوظيفية.

ولقد لاحظ ديكارت، في الجزء الخامس من مقالة الطريقة أن «أشدّ الناس غباوة» يستطيعون الكلام، بينما الآلات والحيوانات

1)- Adam Schaff. *Langage et connaissance*, p. 198.

غير قادرة على ذلك؛ وقد اعتمد بخصوص هذه المسألة الفرضية التالية: كلّ جسد يشكّل آلة، ولا وجود لاختلاف مبدئي بين «الآلات المتحرّكة» المصنوعة من قبل الإنسان، والآلات المصنوعة من قبل الصّانع الإلهي، أي الأجساد الحيّة. الفرق بينها يتعلّق بدرجة الإتقان والتّعقيد. ولذا فإن ديكارت الذي يجرّد الحيوان من النّفس، يعتبره بذلك «آلة متحرّكة» محكمة التّركيب.

وفرضية الحيوان-الآلة لا يمكنها أن تشمل الإنسان إلا إذا جرّدناه من العقل.

يثبت ديكارت في نفس المؤلّف أنه من الممكن تصوّر قرد آلي كامل، بينما يستحيل ذلك بالنسبة إلى الإنسان، لأن إنسانا آليّا، مهما اكتمل، لا يملك الكلام بما أنه لا يملك روحا عاقلة. على هذا النحو، تبقي نظرية الآليّة الحيوانية على اختلاف نوعي بين الإنسان والحيوان: اللّغة التي تشهد بحضور العقل فينا «كأداة كليّة» من الممكن استعمالها في الكثير من الأوضاع. في حين أن الآلة والحيوان-الآلة الخاضع لتخصّص غريزي يتحرّكان وفق «تنظيم عضوي» أي ميكانيكي.

إن النظرية العقلانية للغة كرّست مجهوداتها لدراسة قابليّة الحيوانات للامتثال لأوامر منطوقة، للتعبير عن الحالات الانفعالية وكذلك للتّواصل والتّعاون من أجل هدف مشترك. وكلّ هذا يصحّ تفسيره باعتماد أسس آليّة بالمعنى المتداول في ذلك العصر، أي باعتبار نشاط الآليات الفيزيولوجية التي تسمح بصوغ خصائص الأفعال المنعكسة. مجمل القول أن اللغة وكما يثبت ديكارت

خاصيّة بشرية بحتة. فحتّى في الدّرجات السّفلى للذّكاء وفي الحالات المرضية، نلاحظ تحكّما في اللغة ليس في متناول الحيوان؛ ولو أن هذا الأخير يستطيع، من جوانب أخرى، أن يتفوّق على الإنسان المعتوه بخصوص القدرة على حلّ بعض المشاكل أو على التّلاؤم مع بعض الأوضاع. يقول ديكارت في الجزء الخامس من مقالة الطريقة: «من الملاحظ أنه ليس من النّاس، ولا أستثني البلهاء منهم، من هم من الغباوة بحيث يعجزون عن ترتيب الألفاظ المختلفة بعضها مع بعض، وأن يؤلفوا منها كلاما يعبّرون به عن أفكارهم، في حين أنه لا يوجد حيوان يستطيع أن يفعل ذلك مهما يكن كاملا، ومهما تكن ظروف نشأته مواتية...

وهذا لا يدلّ على أنّ الحيوان أقلّ عقلا من الإنسان فحسب، بل يدلّ على أنه لا عقل له البتّة، لأننا نرى أنّ معرفة الكلام لا تستغني عن العقل»[1].

ويضيف في نفس السياق: «إنّك تجد العقعق والبّبغاء يستطيعان أن ينطقا ببعض الألفاظ مثلنا، ولكنّك لا تجدهما قادرين مثلنا على الكلام، أعني كلاما يشهد بأنهما يعيان ما يقولان، في حين أنّ النّاس الذين ولدوا صما بكما قد اعتادوا أن يخترعوا من تلقاء أنفسهم إشارات يفهمها من يجد الفرصة الكافية لتعلّم لغتهم، لوجوده باستمرار معهم»[2].

ما يمكن تأكيده هو أن الإنسان، في ما عدا بعض الحالات النادرة، يبلغ دائما طور اللغة. ففي الدّماغ تتكوّن مناطق اللغة منذ الولادة

1) - ديكارت، مقالة الطريقة، الجزء الخامس، ترجمة جميل صليبا، ص. 186.

2) - نفس المصدر.

وتنمو تدريجيا لدى الكائن الفردي. زد على ذلك أن اعتبار اللغة وسيلة للتعبير والتّفاعل، قد أدّى إلى تعريفها مجازا كأداة أو آلة مميّزة للإنسان وظيفتها الأساسية التّواصل. وهذا التعريف يجعل من اللغة ابتكارا ثقافيا مثله مثل بقية الابتكارات، معتمدا بوصفه كذلك التقابل المعهود بين الإنسان والطبيعة. ولكن هذا الأمر الذي يصحّ بالنّسبة إلى اللّغة كلسان وكمؤسسة اجتماعية، لا ينطبق على اللّغة بما هي قدرة كامنة في ذات الإنسان.

يلاحظ العالم الألسني اميل بنفنيست Emile Benveniste من خلال كتابه مشاكل في الألسنية العامة أنّ اللغة قائمة في طبيعة الإنسان ذاتها. فنحن لا نبلغ أبدا الإنسان بصفة منفصلة عن اللّغة ولا نراه أبدا وهو يبادر بابتكارها. فما نجده في العالم هو إنسان يتكلّم ويتحدّث إلى أناس آخرين، بحيث إن اللّغة ترشدنا إلى تعريف الإنسان ذاته. إنّ اللغة لا تمثّل أداة ولا وظيفة تنضاف إلى وظائف أخرى، بل هي جوهر الإنسان والبيّنة الكبرى على وضعه الإنساني.

2. مشكلة أصل اللّغة

أدّت النظرية الداروينية إلى اعتبار الإنسان نتاج تطوّر. يعني ذلك أن القدرات اللّغوية، مثلها مثل اللّغات المتعدّدة تفترض بداية. والبحث في أصل اللّغة يمثّل إشكالا يتعذّر حلّه. فبدلا من كتابة تاريخ وهو أمر قد بدا مستحيلا، اكتفى الإنسان «برواية» عن اللغة وأصلها، محاولا استعادة هذا الأصل من خلال مجهودات لاقتحام

ما يبدو متعذّر الإدراك مثل «السرّ المفقود»[1] حسب عبارة جون برون Jean Brun.

ومن بين المساعي التي بذلت للوقوف على أصل اللّغة، يمكننا التعرّض إلى أطروحتين أساسيتين:

- أطروحة ترى في اللغة تعديلا متولّدا عن الصّيحات الانفعالية.
- وأطروحة ثانية تنظر إلى اللغة بوصفها تطوّرا معقّدا ومنظّما للكلمات الصوتية البدائية. (كلمات تحاكي أصوات الأشياء التي تصفها) .

ترى الأطروحة الأولى أن الصّيحة تمثّل في آن واحد تعبيرا عن واقع معيش ونداء يطلق في الفضاء.

وسواء أعلنت الصّيحة الألم أو الخوف أو الفرح، فهي تظلّ وسيلة الذّات لتفجير ما في باطنها، وكذلك لجلب اهتمام الغير؛ إذ إن الصيحة التي يتمّ إدراكها من قبل الغير، تقبل وتؤوّل بصفة تمكن من إعداد الاستجابة. على هذا النّحو، يحدث تواصل بين باطن وباطن: باطن الذّات التي ألقت بالصّيحة وباطن الذّات التي تقبّلتها. ولكن في هذا السّياق لسنا بالتّحديد إزاء تجربة إنسانية خالصة، بما أن علاقة الاستفهام هذه ليست غريبة عن الحيوانات، رغم وجود صيحات مميّزة لكلّ نوع حيواني.

مع نظرية الكلمات الصوتية، نمرّ إلى مجال آخر. يحاكى

1)- Jean Brun. *L'homme et le langage*, p. 28.

الموضوع الخارجي من خلال الصوت على نحو يجعل الكائن يمتزج بهذا الصوت الذي يتبيّنه ويعيّنه؛ وبحكم هذا الاندماج الجزئي والمؤقت، يعيش تجربة خاصّة يشعر من خلالها بأنه يتكلّم لغة الأشياء ذاتها، وكأن نبضات تلك الأشياء تحدث في الزّمان والمكان على نحو مسموع بالنسبة إليه.

ومن الصّيحة إلى الكلمة الصّوتيّة، تألّفت اللّغات المتعدّدة بصفة غامضة: كل واحدة تعبّر بطريقتها الخاصة عن اللغة بما هي شبكة العلاقات التي تحاول من خلالها الكائنات البشرية «ككائنات داخل العالم» تجاوز المكان الذي تنتشر داخله بوصفها هويّات متبادلة.

غير أنّ الاعتبارات الخاصّة بمصدر اللّغة، النظرية منها وحتى العلمية (البحث في هذا الصّدد يرتبط بمجالات مثل ما قبل التاريخ préhistoire، علوم الدّماغ neuro-sciences وعلم النفس اللغوي psycho-linguistique) لا تسمح بادراك كيف تمّ المرور من الصّيحة والكلمة الصّوتية إلى اللغة المنطوقة. لا وجود لمعلومات يقينية تجاوزت نهائيا نطاق الجدال الفلسفي وأطره المستمدة من تاريخ الفلسفة. والقول بأن «اللحن البدائي» تحوّل شيئا فشيئا تحت تأثير نموّ الدماغ والتّعقّل لا يبيّن قط كيف تشكّلت اللغة، وكيف اكتسبت استقلالية من شأنها أن تمنح الإنسان سيطرة حقيقية على العالم.

على العموم، كلّ التأمّلات المتعلّقة بأنماط التواصل البدائية لم تتمكّن من توضيح جوهر اللّغة ولا من تتبّع كيفية تطوّرها. إن

اللّغة التي نبحث عن أصلها ونقدّم خطابا بشأنه، تفترض دائما نفسها، فهي موجودة سابقا. ممّا أوقع الباحثين في «مسار دائري»؛ فكلّ كلمة تمثّل «مغامرة عاشتها الإنسانية»[1] ذات ماض متشعّب ومتعرّج؛ والبحث عن أصلها يجعلنا بحضور لغز متعذّر الحلّ. أمّا تذرّع الألسني بالعامل الاعتباطي، فهو مجرّد تجنّب للمسألة ومواراة للسؤال المطروح في هذا السياق بخصوص أصل العلاقة اللغويّة.

ودعما لهذا النّوع من الرّفض الضمني للبحث في قضية سمّيت بقضية أصل اللّغة، يؤكّد جون برون: «ليس هناك مصدر آخر للغة غير ماهية الإنسان، ولا فرق بين أن نعتبر الإنسان كائنا يتكلّم، وبين أن نردّه إلى مجرّد لسان حال اللّغة»[2].

3. مميّزات اللغة الإنسانية: اللغة الإنسانية والتواصل الحيواني

إنّ النّظرية الديكارتية قد أدّت إلى مماثلة الحيوانات، عديمة النّفس، بالآلات الميكانيكية: «إذا كان هناك آلات ميكانيكية لها أعضاء القرد وصورته، أو صورة أيّ حيوان آخر غير ناطق، فإنه لن يكون لنا أيّ وسيلة للتمييز بينها وبين طبيعة هذه الحيوانات في أي شيء»[3].

على خلاف ذلك، يبدو أنّ اللّغة الإنسانية تحمل مميّزات من شأنها أن تعيّن خصوصيتها؛ ومن ذلك أن تضع الحدّ الفاصل بينها وبين الأنساق الأخرى للتّواصل.

1)- *Ibid*, p. 28

2)- *Ibid*, p. 16

3) - ديكارت. مقالة الطريقة، الجزء الخامس، ترجمة جميل صليبا، ص. 182.

هذا الاعتبار قد جذّره ديكارت كذلك بقوله: «إنّ معرفة الكلام لا تستغني عن العقل. ولمّا كان من الملاحظ أنّ بين أفراد النوع الواحد من الحيوان تباينا كتباين أفراد الإنسان، وأن بعضها أيسر تدريبا من بعض، كان من البعيد عن التصديق أن قردا أو ببغاء من أكمل أفراد نوعه لا يساوي في ذلك أغبى طفل، أو على الأقل طفلا مضطرب المخ، إلا إذا كانت نفس الحيوان من طبيعة مغايرة كلّ المغايرة لطبيعة نفوسنا. فيجب علينا إذن أن لا نخلط بين الكلام والحركات الطبيعية التي تدل على الانفعالات، والتي يمكن للآلات والحيوانات أن تقلدها؛ وأن لا نعتقد مع بعض القدماء أنّ الحيوانات تتكلّم وإن كنّا لا نفهم لغتها، لأنه لو كان ذلك صحيحا، لكان في استطاعتها أيضا، ما دام لها كثير من الأعضاء المشابهة لأعضائنا، أن تُفهمنا ما يختلج في صدورها كما تتفاهم وأبناء جنسها»[1].

وموقف ديكارت هذا سيفتح المجال من بعده لنظريات ودراسات تتساءل بخصوص وجود «تواصل» حيواني، وهل يصح اعتباره لغة، أم أنّ اللغة واقع ينفرد به الإنسان ؟

ومن بين برامج البحث التي تعاقبت منذ ذلك العصر، ينبغي التّعرض إلى دراسة أصبحت ذائعة الصّيت في هذا المجال قام بها كارل فون فريش Karl Von Frish، الأخصّائي في علم الحيوان (zoologie) بخصوص نمط التواصل عند النحل، وعرضها سنة 1923 في كتاب بعنوان حياة النحل وطبائعها *Vie et mœurs des abeilles*. وستفرز هذه التجربة تحقيقات على حيوانات أخرى، وتوفّر

1) - نفس المرجع، ص. 186.

مادة لعلم جديد يسمّى علم العلامات الحيواني (zoosémiotique). ففيم تتمثّل هذه التجربـة ؟

يبيّن كارل فون فريش كيف أن، في خلية النحل، تتمكن النحلة الرائدة من إبلاغ بقية النحل مكان وجود مورد الغذاء: تسعى النحلة الرائدة إلى اكتشاف حقل الأزهار، فتمتص الرحيق وتعود بعد ذلك إلى الخليّة. وعندها تُحاط بفريق من النّحل في هيجان شديد لامتصاص رحيقها وللاتجاه بعد ذلك إلى مورد الغذاء الذي اكتشفته تلك النّحلة تبعا للرّقصات التي تؤديها. ويحدث التواصل على نحو متباين حسب شكل الرقصة المتعلّق بالمسافة الفاصلة بين موقع الغذاء والخلية: ترسم الرّقصة دوائر أفقية من اليمين إلى الشمال ثم من الشمال إلى اليمين بصفة متتالية، إشارة إلى قرب المسافة. و في حالة أخرى، تبدو الرقصة في شكل يوحي بالرّقم ثمانية إشارة إلى بعد المسافة. هذه التجارب تبرز، حسب العالم الألسني أميل بنفنيست Emile Benveniste، قدرة النحل على تشكيل رسالة حقيقية مكوّنة من عدة معطيات و من ثمّ فهمها، «وتسجيل علاقات تتعلق بالموقع وبالمسافة، والاحتفاظ بها في «الذاكرة» أو إبلاغها رمزيا بسلوك جسماني متنوّع»[1]؛ أي إنها تبرز قدرة النحل على التّرميز. يوجد فعلا بين سلوكها الجسماني والمعطى المعبّر عنه نوع من «التوافق الاصطلاحي» إن صحّ التعبير.

وقد أخضع بنفنيست نمط التواصل عند النحل لدراسة مفصلة (صدرت سنة 1952) أبرز من خلالها جملة من الخصائص

1) - E. Benveniste. *Problèmes de linguistique générale*, I. Chapitre V, p. 62

الأساسية، من شأنها أن تفرّق جذريا بين هذا التواصل وبين اللغة بحصر المعنى، أي اللغة الإنسانية:

- تتمثّل رسالة النحل بكاملها في الرّقص بدون تدخل جهاز «صوتي» في حين أنه لا وجود للغة بدون «صوت».

- النقطة الثانية تخص الظروف التي يتم فيها التواصل عند النحل: فهو لا يمكنه أن يحدث في الظلام، في حين أن اللغة الإنسانية لا تعرف هذا الحصر.

- إضافة إلى ذلك هناك فرق أساسي: رسالة النحل لا تستدعي جوابا من قبل المحيط.

- يدلّ ذلك على غياب الحوار عند النحل، والحوار هو شرط اللّغة عند الإنسان.

- نستخلص من ذلك فرقا آخر: نظرا لغياب الحوار، فإن التواصل يتعلّق فقط بمعطى موضوعي معيّن (مورد الغذاء)، والرسالة «رمزية» على نحو خاص بما أنها تمثّل مجرّد «محاكاة للموقع الموضوعي»[1] « Un décalque de la situation objective » ومضمونها يتغيّر وفق التّغيّرات المكانيـة؛ في حين أن اللّغة الإنسانية ذات مضامين غير محدودة، إذ إنه «لا توجد علاقة ضرورية بين المرجع الموضوعي والشكـل اللّغوي»[2].

1) - Ibid, p. 640.

2) - Ibid.

« Il n'y a pas de rapport nécessaire entre la référence objective et la forme linguistique».

ثمّ إن هذه اللغة تتأقلم مع كلّ الأوضاع، وتقوم مقام التجارب التي تصبح على هذا النحو قابلة للابلاغ بصفة لا محدودة في الزّمان والمكان.

- هناك خاصية أخرى تتمثّل في أنّ رسالة النّحل لا تقبل التّحليل إذ لا نجد فيها غير محتوى جملي يستحيل تفكيكه إلى عناصر، إلى وحدات دالة أو «مورفيمات» (morphèmes) بصفة تجعل كلّ وحدة تطابق عنصرا من عناصر الرّسالة المعبّر عنها؛ كما هو الشأن في اللغة الإنسانية حيث يمكن إرجاع كل منطوق إلى عناصر قابلة للتآلف «بحريّة» حسب قواعد معيّنة؛ وبالتالي نستطيع انطلاقا من عدد محدود من «المورفيمات» تكوين عدد كبير من التركيبات: «ومن هنا يتولّد التنوّع في اللّغة التي تمثّل قدرة على قول كلّ شيء»[1].

إنّ تحليلا أعمق للّغة يبرز أنّ هذه «المورفيمات» كعناصر دلالة تنحلّ بدورها إلى «فونيمات» (phonèmes)، وهي عناصر تفصلية خالية من الدّلالة، يؤدّي التجميع الاختياري والمميّز لها إلى تكوين الوحدات الدّالة. تلك الفونيمات «الجوفاء» التي توضع داخل أنساق تمثّل أساس كلّ لغة. والملاحظ أنه لا وجود لمكوّنات مثل هذه يمكن عزلها وتمييزها في «لغة» النّحل.

1) - *Ibid*, p. 65.

نستنتج من ذلك أن نمط التّواصل عند النّحل لا يمثّل لغة، بل منظومة إشارات أو «مفتاحا» مشتركا بين النحل (Un code de signaux). والإشارة هي «واقعة ماديّة مرتبطة بواقعة ماديّة أخرى ارتباطا طبيعيا أو اتفاقيا»[1]. مثال ذلك البرق الذي ينذر بالعاصفة والجرس الذي يعلن عن موعد الغداء. أمّا العلامة اللغوية فهي تمثّل واقعة نفسية إذ يحيل الدّال فيها إلى مدلول، أي إلى مفهوم يتمّ استيعابه فكريّا. إن الإنسان يبتكر العلامات ويستعملها عن قصد.

عموما يدرك الحيوان الإشارة ويستطيع الاستجابة لها بصفة ملائمة، كما أنه يبدي قابلية للتدرّب على الاستجابة لا للمؤثر المباشر فحسب، بل لمؤثرات متنوّعة وغير مباشرة. مثال: في تجربة بافلوف Pavlov الخاصّة بالمنعكسات الشرطية، يصبح الجرس «إشارة الغذاء». ويدرّب الحيوان على أن لا يمسّ طعامه مادامت هذه الإشارة غير موجودة؛ أي أنّ القائم بالتجربة في هذه الحال قد نجح في تغيير «الموقف الغذائي» للحيوان. والإنسان يستجيب هو كذلك للإشارة، ولكنه يستعمل، فضلا عن ذلك، العلامة المؤسسة اجتماعيا والتي ينبغي اكتساب معناها واستطاعة تأويلها من حيث وظيفتها الدّلالية وليس فقط إدراكها كانطباع حسّي؛ بما أن العلامة لا تقيم علاقة طبيعية مع الشيء الذي تحيل إليه. إنّ أقرب الحيوانات إلى الإنسان مثل القرد -والتجارب التي أجريت عليه عديدة خاصّة في مجال علم النّفس اللّغوي- لا يملك وظيفة التجريد والتعميم، لا يملك الموقف الرّمزي بما هو يمثّل الخبرة الماضية أو يعوّضها، بل

1) - *Ibid*, p. 32.

كل ما يملكه ينحصر في ما يسمّيه كارت غولدشتاين Kurt Goldstein، من خلال دراسة تخص اللغة واضطرابات اللغة قام بها سنة 1948، الموقف الحسي (attitude concrète) وهو يلتقط الواقع كما يبدو في وضعه العيني، ويمكن أن يكون غريزيا أو ناتجا عن عملية اشراط (conditionnement). وهذا الموقف يقابله غولدشتاين بالموقف «المقولاتي» (attitude catégoriale) بما هو يعتمد المقولات أي التصوّرات الكلية التي يرجع العقل إليها أفكاره وأحكامه، ويلتقط على هذا النحو ظواهر الوضع المحسوس من جهة مميزاتها العامة. مثل: الضغط على زرّ الإضاءة في غرفة مظلمة لأجل الإضاءة؛ أو الامتناع عن ذلك لعدم إزعاج نائم يوجد داخل الغرفة[1].

من الواضح أنّ الموقف «المقولاتي» يفترض عملية ذهنية ويرتبط ضرورة بالفكر اللّغوي. فبدون اللغة، يفقد الإنسان الموقف «المقولاتي» ومن ثمّ القدرة على التفكير. إنّ نمط التّوجّه داخل العالم الذي يميّز الإنسان عن بقيّة الكائنات، يستند إلى الفكر اللّفظي، إلى الكلام. ويتّصف هذا الكلام ، فضلا عن بنيته المجرّدة، بقابليّته للتّعبير بأشكال متعدّدة، «بمظهره الإبداعي» بتعبير شومسكي. هذا ما تبيّنه ديكارت منذ القرن السّابع عشر، تأكيدا منه على تمتّع كلّ فرد بقدرة خاصّة تمكّنه من التّعبير عن أفكاره الجديدة ومن فهم تعبير الآخرين عن أفكارهم الجديدة في إطار لغة «مؤسّسة»، صنيعة ثقافة خاضعة لقوانين ومبادئ تنتمي إليها في بعض أجزائها، وتعكس خاصيات الفكر العام في أجزائها الأخرى.

1) - Adam Schaff. *Langage et connaissance*, p. 167

وهذه الخاصية لا يمكن تحقيقها حتى عند أكثر الآليين تعقيدا؛ إذ إن العلامة الحقيقية الوحيدة التي تثبت أنّ جسما ما يملك فكرا بشريّا عوض أن يكون مجرّد آلة هو استعداده لاستعمال اللّغة بصفة عادية.

وممّا هو جدير بالملاحظة أنّ السّلوك اللّغوي لدى الكائنات البشرية يتّحد بمجموع سلوكهم والعلاقات المشعّبة التي تربط بينهم وتربطهم بمحيطهم، استنادا إلى قدرتهم على استعمال علامات اعتباطيّة منقولة ثقافيا، والجمع بينها بصفة لا محدودة، وتضمينها أغراضا ومعاني متباينة الوضوح.

إنّ الرّموز، بحصر المعنى، ملتبسة وتتطلّب تأويلا؛ وتفرّد اللّغة الإنسانية يعود إلى مركّب من الخاصيات تمثّل ثمرة تطوّر معقّد وغير مستقلّ عن محدّداته البيولوجية والاجتماعية والتاريخية.

II. اللغة والفكـــــر

مقدّمـــــــة

تحتل مسألة اللّغة والفكر موقعا تقليديّا فى الحقل الفلسفى. وتعيين اللّفظة اليونانيّة «لوغوس» للّغة والفكر معا (العقل والخطاب) يثبت العلاقة المتينة بينهما، ويدعو إلى طرح سؤال عام أصبح مألوفا في هذا السّياق: هل بإمكاننا أن نفكّر بدون لغة ؟ وفي مقابل ذلك هل للّغة وجود بدون فكر ؟

إنّ الإجابات الممكنة على هذا التساؤل تتأرجح بين أطروحتين متطرّفتين:

- الفكر الحقيقي غير لغوي، وكلّ تعبير لغوي يمثّل انحطاط الفكر.
- الفكر لا يعدو أن يكون لغة.

ولفظة فكر -التي لا تخلو من اللّبس – تدلّ عادة على صنف من النّشاط مُمثّل جوهريا في الكائنات الإنسانية، أو على صنف من «التوجه داخل العالم» يتميّز بوظيفة التجريد والتّعميم، وينتمي إلى الإنسان كخاصيّة يتفرّد بها دون الكائنات الأخرى.

أمّا اللّغة، فهي منظومة مكوّنة من دلالات معيّنة بما هي خاضعة لمجموعات صوتية.

والكائن الحيّ الذي لا يطابق بين المستويين: مستوى الدلالة ومستوى الصّوت لا يملك وظيفة اللغة. ومسألة اللّغة والفكر كمسألة فلسفية تقليدية قد أثارت كذلك اهتمام علماء النفس الذين تناولوها بالبحث في سياقهم الخاصّ.

بصفة عامة، تخضع هذه المسألة للعناصر التالية: هل نحن بحضور مسارين متباينين: مسار الفكر «الخالص»، ومسار التّعبير عن هذا الفكر على نحو يمنح الفكر أسبقيّة وتفوّقا على اللّغة ؟ أم أنّ الأمر يخصّ عمليّة فكرية واحدة ومتّحدة بلسان معيّن ؟ وكيف يتجلّى كلّ من الفكر واللّغة في سياق هذا الاتحاد ؟

إن مقاربة هذه المسألة تفترض وسيلتين مختلفتين:

تستند الأولى إلى تحليل مفهومي ونظري خالص. أمّا الثانية، فتمرّ عن طريق تحليل المعطيات المستمدة من العلوم وهي كلّ من:

- علم النفس التكويني (Psychologie génétique) الذي يدرس نموّ العمليّات النّفسيّة مستعملا الطريقة التكوينة، أي الملاحظة المستمرّة لهذا النّمو أو مقارنة مراحله (دراسة علم نفس الطفل).

- علم مرض الكلام - في إطار علم النفس المرضي (psychopathologie)- كدراسة فقدان القدرة على التعبير بالكلام أو بالكتابة، أو عدم القدرة على فهم

معنى الكلمات المنطوق بها. تدعى هذه الحالة بالحُبسة (aphasie).

1 . تفوّق الفكر على اللّغة.

هذه الأطروحة أكّدها بقوّة ديكارت بإثباته أنّ وضوح الفكر يجرّ معه تماسك الخطاب وشفافيّته، مبرزا بذلك خصوصية الإنسان بالنسبة إلى النّوع الحيواني.

يلاحظ ديكارت أن «العقعق والبّبغاء يستطيعان أن ينطقا ببعض الألفاظ مثلنا، ولكن لا نجدهما قادرين مثلنا على الكلام، أعني كلاما يشهد بأنهما يعيان ما يقولان؛ في حين أنّ النّاس الذين ولدوا صما بكما أو حرموا الأعضاء التي يستخدمها غيرهم للكلام، كحرمان الحيوانات أو أكثر، قد اعتادوا أن يخترعوا من تلقاء أنفسهم إشارات يفهمها من يجد الفرصة الكافية لتعلّم لغتهم، لوجوده باستمرار معهم. وهذا لا يدلّ على أن الحيوان أقلّ عقلا من الإنسان بل يدلّ على أنه لا عقل له البتّة، لأنّنا نرى أن معرفة الكلام لا تستغني عن العقل»[1].

هكذا تفترض اللغة العقل بوصفه حسب ديكارت أيضا «آلة يمكن استخدامها في جميع الظروف»[2].

أولى الألسني المعاصر نوام شومسكي Noam Chomsky في كتابه اللّغة والفكر القرن السابع عشر عناية فائقة وذلك في إطار إبرازه الإسهامات الماضية المتعلّقة بالدراسة النظرية لطبيعة

1) - ديكارت، مقالة الطريقة، الجزء الخامس، ترجمة جميل صليبا، ص. 186.

2) - نفس المرجع، ص. 184.

الفكر، ودور اللّغة في فهم الطّبيعة الإنسانية، ودور ديكارت على وجه الخصوص أو ما يسمّيه «الألسنية الدّيكارتية» بما هي نظرية متكاملة وواضحة تعتمد عنصرا أساسيا تفتقده الحيوانات كما الآليون (automates) الذين يبسطون «هياكلهم الفكرية» استنادا إلى الإشراط (conditionnement) والترابط (association)؛ هذا العنصر يتمثّل في القدرة العامّة التي تبرز في الاستعمال الإنساني المألوف للغة كأداة حرة للتفكير، أو حسب العبارة التي أوردها في هذا السياق «الوجه الإبداعي لاستعمال اللغة»[1]، بما هو يكشف عن مبدإ فعّال يفلت من كلّ تفسير آلـي: الرّوح العاقلة.

إنّ الاستعمال العادي للّغة مُبدع نظرا إلى أنّ جزءا كبيرا ممّا نقوله أثناء ذلك الاستعمال هو جديد بالنّسبة إلى «اللّغة المؤسّسة»؛ أي أنه ليس مجرّد إعادة لما سمعناه من قبل، ولا محاكاة لغوية «لبنية» الجمل والكلمات التي سمعناها في الماضي، وكأنّ معرفة الإنسان باللّغة مدّخر من النّماذج المحفوظة بالتكرار المستمرّ وبالتدريب الدّقيق.

وهذا «الوجه الإبداعي لاستعمال اللغة» يتميّز بإمكانية اتّساع لا متناهية: «إنّ عدد النّماذج الحاملة لاستعمالنا العادي للكلام، والمطابقة لتراكيب ذات معنى وميسورة الفهم يصل إلى مقدار يفوق مداه عدد الثّواني في حياة بشر. بهذا المعنى يعدّ استعمال الكلام تجديدا»[2].

وبجانب ذلك، يبدو استعمال الكلام متحرّرا من كلّ مراقبة

1) - Noam chomsky. *Pensée et langage*, p. 27.

2) - *Ibid*, p. 26.

صادرة عن منبّهات ملحوظة، سواء كانت داخلية أو خارجية. وهذه الحريّة تجاه مراقبة المنبّهات يمكن أن تصلح أداة للتّفكير والتّعبير بالنّسبة إلى كلّ إنسان عادي، وليس فقط بالنسبة إلى الأشخاص الموهوبين.

هناك خاصيّة أخرى تتجلّى في الاستعمال المألوف للغة هي التماسك و«التّلاؤم مع الوضع». وهذا ممّا يقيم وزنا لكلّ ما قيل، ولكنه يدعو إلى الابتكار في كل لحظة. ومن هذه الناحية كذلك يختلف الإنسان عن الحيوان الذي يخضع لتخصّص غريزي ثابت، أو الآلة التي تتحرّك وفق نظام ميكانيكي: «إنّ العقل آلة يمكن استخدامها في جميع الظّروف ومن ثمّ ينتج أنه من المحال علميّا أن يكون ما في آلة من تنوّع الأعضاء يجعلها تعمل في جميع ظروف الحياة على نحو ما نعمل نحن بتأثير عقولنا»[1].

وينضّم هوسرل إلى التأمّلية الديكارتية ليثبت أنّ الفكر الإنساني شعور، وحيث لا يوجد شعور ينعدم الفكر واللغة معا.

ونعني بالتأمليّة خاصيّة الشعور بما هو شعور بالذّات، تلك الخاصيّة التي تجلّت بوضوح في نظرية «الكوجيتو» الدّيكارتية وتجذّرت بعد ذلك بواسطة نظريّة الذّات الترنسندنتالية عند كانط القائل بأن «الأنا أفكّر يصاحب كلّ تمثلاتي»[2]. والمقصود بالذات الترنسندنتالية الأنا القادر على توحيد الكثرة التجريبية وعلى الحكم بأنّ التمثّلات المتنوعة هي كلّها تمثّلاتي، وإنّ كلّ بادرة لتحويله إلى

1) - ديكارت، مقالة الطريقة، الجزء الخامس، ترجمة جميل صليبا، ص. 184.

2)- Kant. *Critique de la raison pure*, p. 110.

موضوع فكري مآلها أن تفضي إلى نقائض (antinomies) غير قابلة للتّجاوز.

إلاّ أن الشعور عند هوسرل يتجاوز مستوى الشّعور بالذّات بما أنه يتوجّه فورا إلى شيء آخر غير ذاته يمثّل الملازم القصدي. فالقصدية صفة مقوّمة للشعور بما هو شعور بشيء ما: «إن فينومينولوجيا هوسرل يحرّكها من ناحية حلم الفلسفة التأمّلية في التأسيس الذاتي الجذري، ولكنّها تتّصف من ناحية أخرى باكتشاف القصدية التي تحيل إلى أولوية الشعور بشيء ما على الشعور بالذّات»[1].

وتمثّل القصدية طريقة خاصة في مقاربة العلاقة بين اللغة والدّلالة. فالفينومينولوجيا تنتمي إلى حقل اللّغة ونظرية التأويل (الهرمينوطيقا) بحكم طرحها لمسألة المعنى المقصود من قبل الشعور، وتأكيدها على الخاصيّة «الموضوعية» للملازم القصدي: «إن الشعور الفينومينولوجي لم يعد شعورا تمثّليا أي حاملا لكائن سابق الوجود في شكل «صورة»، وإنما شعورا مقوّما بحيث إن كينونة شيء ما تحال بالنسبة إليه إلى كينونة مؤوّلة. ولذا فإن فهم الذّات على مستوى مثل هذا الشعور يتمثّل في تبيان الكلّ اللاّنهائي لموضوعات العالم، بما أن ما هو موجود بالنسبة إليه يستمد منه كلّ معناه وشرعية وجوده»[2]. إن هوسرل يؤسّس الدّلالة على فعل الشّعور. فهي تقام بالضّرورة داخل حقل الشعور وتفترض عمليّة ربط بين الدّاخل والخارج: بين الوقائع الكامنة في الشعور

1) - P.Ricoeur. *Du texte à l'action*, p. 26

2)- E. Husserl. *Méditations cartésiennes*, p. 72.

من أفكار ومفاهيم وأفعال ذهنية، وموضوعات العالم «المتعالية» على الشعور بما أن اللغة تتحدث عن العالم.

وهذا التفوّق المسند إلى الفكر ليس بالغريب عن مجال علم النفس حيث نجد ملاحظات وتحاليل دقيقة عن التطوّر المعرفي عند الطفل تنبثق عن علم النّفس التكويني – السّوي والمرضي- وعن علم النفــس اللغـــوي (psycho- linguistique). لقد بيّن جون بياجي Jean Piaget أنّ الجذور الأساسية للنشاط الفكري من طبيعة حسية وحركية ينبغي البحث عنها في منظومة الاستجابات التي تعدّها الذّات لدى اتصالها بالموضوعات الخارجية (الموضوعات التي تدركها وتلمسها). إن تلك الاستجابات تزداد ثراء وتعقيدا يوما بعد يوم.

ويؤكّد بياجي بذلك أن النمو المعرفي عند الأطفال الأسوياء، من جهة نقطة انطلاقه وكيفياته وأنماطه الأساسية، مستقلّ عن النموّ اللّغوي. وتعزيزا لهذه الفكرة، يبيّن بياجي ومساعدوه بجانب علماء نفس آخرين أن الأطفال الصمّ والبكم يتوصلون بفضل النّضج الحسّي والحركي، وعلى الرّغم من العائق اللغوي، إلى إبراز خصائص فكرية عالية أثناء قيامهم بأعمال تتعلق بالقدرات الذهنية. وبجانب ذلك، أثبتت الأبحاث الخاصّة بالقدرات اللّغوية لدى المعاقين ذهنيا أن درجة التّحكم في اللغة مترابطة مع العمر الذهني أي «درجة الذكاء التي يظهرها الفرد بالنسبة إلى الأطفال الآخرين الذين هم من عمره. ويقال عن طفل أنّ له عمرا ذهنيا قدره عشر سنوات إذا نجح في اجتياز الاختبارات المخصصة لابن عشر

سنوات بالرغم من أنّ عمره الزمني قد يكون أكثر من عشرة أو أقلّ»[1].

وهذه الملاحظات توحي بأن اللغة لا يصحّ اعتبارها بصفة أحادية كنقطة ارتكاز للفكر وللعمليات الفكرية العليا، بل أنها على العكس تابعة للتطوّر المعرفي والفكري العام.

2. أهمية اللغة واتحادها بالفكر

إن الاعتبارات السابقة بخصوص الإقرار بأولوية الفكر، لا تنفي أن اللغة تؤثر بدورها على عوامل التطوّر المعرفي، بل هي مدعوّة بمجرّد ظهورها للقيام بدور هام في مرافقة الأنشطة المعرفية.

ودعما لهذه الأطروحة ولأجل إثراء معرفتنا بوظيفة الكلام في تطوّر الفكر، ينبغي أن نعود من جديد إلى الظواهر غير السويّة باعتبار أنّ دراسة هذه الظواهر تمثّل غالبا أفضل وسيلة لدراسة الظواهر السويّة.

وأوّل ملاحظة يمكن إدراجها في هذا السياق تخصّ المعطيات المتعلّقة بالأطفال الصمّ والبكم، والتي تتطلب المزيد من التدقيق والاحتراز:

يشير اولارون Oléron، اعتمادا على تجاربه في هذا المجال، وقد عرضها في كتاب بعنوان اللغة والنمو الذهني (langage et développement mental)، إلى أن جون بياجي قلّص من درجة تأخّر الأطفال الصمّ والبكم بالنسبة إلى الأطفال الأسوياء، ولم

1) - فاخر عاقل. معجم علم النفس.

ينسب لهذا التأخر غير دلالة ثانوية. ويبيّن اولارون أن الفروق بين الحالتين ليس فقط هامّة من الناحية الكيفيّة، وإنما تكشف، عندما نخضعها للتحليل، عن عوائق تنسب للنقص اللغوي لدى الأطفال الصمّ، كحلّ بعض المسائل المعرفية من بينها اجتياز اختبار «المتاهة الزمنية» (labyrinthe temporel)، حيث أنّ النجاح يتطلّب تطبيق صيغ لغوية لإصدار التوجيهات وكذلك عملية الترسيخ في الذاكرة (mémorisation)، بما هي تحتفظ عند الصمّ بالتفاصيل المحسوسة بسبب غياب الوساطة اللغوية التي هي من طبيعة مفهومية ومجرّدة. ويستخلص اولارون من ملاحظاته أن ممارسة اللغة تساعد على تنمية موقف يتميّز بحرية نسبية تجاه الإرشادات النابعة من الإدراك لدى الإنسان الذي يستعملها بصفة عادية.

والملاحظة الثانية التي ينبغي استحضارها في إطار اعتماد الظواهر غير السويّة، للوقوف على دور اللّغة في تكوين الفكر، تخصّ دراسة الحُبسة الكلامية (aphasie verbale) وهي «اضطراب يشتمل على إضاعة المعنى الكلامي من مثل إضاعة القدرة على فهم ما يسمع أو ما يقرأ»[1].

ودراسة الحُبسة تحيلنا إلى أعمال كارت غولدشتاين Kurt Goldstein بخصوص هذه الحالة المرضية، وملاحظاته التي توفر مادّة هامة بالنسبة إلى سياقنا هذا. للتذكير حسب غولدشتاين ومن خلال دراسة له بعنوان اللغة واضطرابات اللغة Language et Language disturbances ينبغي التمييز بين موقفين تجاه الواقع: الموقف الحسّي (attitude concrète) والموقف المقولاتـــي

1) - فاخر عاقل. معجم علم النفس، ص. 17.

(attitude catégoriale)، ويطابقهما على التّوالي نمطان مختلفان من استعمال اللغة: النمط التمثلي والنمط المجرّد.

يتعلّق الموقف الحسّي بالمحسوسات الخاصة بحيث إن إدراكه للواقع بكلّ ما يشمله من أشياء وظواهر ينحصر في السياق المشخّص لوضع معين؛ بينما الموقف المقولاتي يفصل الأشياء والظواهر عن وضعها الحسّي ويدركها من جهة خاصيّاتها العامة.

وهذه الاعتبارات تخصّ كذلك اللغة التي لا تكتسب عباراتها دلالة بالمعنى الدقيق للكلمة إلا في إطار الموقف المقولاتي.

ففي حالة الحُبسة الاسمية (aphasie nominale) أي فقد القدرة على فهم الأسماء، يكون المريض قادرا على الاستخدام المناسب لشيء معين وعلى التعريف بفائدته، مستعملا تلك الطريقة لتعيينه، ولكنه يظلّ عاجزا على النّطق باسمه وعلى فهمه كاسم عام أي أن ما أضاعه المريض في هذه الحالة يتعلق بالمعنى المجرّد للألفاظ.

إن فقدان ملكة التعيين الاسمي للأشياء يعادل فقدان الموقف المقولاتي. فمن شأن كلّ اسم أنه يعمّم، وتلك القدرة على التّعميم هي التي بالذات لم تعد بحوزة المريض.

ويعتبر غولد شتاين في كتاب له بعنوان طبيعة اللغة The nature of language، أن دلالة اللفظ لا تتمثل في مجرّد اقتران مركّب صوتي بشيء معين، بل في ملكة التعيين التعميمي لعالم الأشياء، في علامة تنظم هذا العالم عن طريق التجريد، بحيث إن

فقدان الوظيفة المفهومية للغة يعادل فقدان اللغة بالمعنى الحقيقي للكلمة.

ويستخلص غولدشتاين من هذه الملاحظات نتائج واسعة النطاق. هذا ما يفسّر استناد ارنست كاسيرر Ernst cassirer إليه في تحليله لاضطرابات اللغة في كتابه فلسفة الصور الرمزية La philosophie des formes symboliques. إذا سميّنا «رموزا» الألفاظ التي تضطلع بوظيفة التعيين العام، فإن هذه الألفاظ تفقد عند المصاب بمرض الحُبسة المتميّز بفقدان الذاكرة وظيفتها الرمزية. ومن ذلك فإن المريض يفقد الملكة التي تسمح بإدراك منظم للعالم وتمثل الميزة الجوهرية للإنسان، وهي ملكة الترميز (faculté de symbolisation). يمكن اعتبار هذه القدرة، في نطاق البحث عن الأصل، مولّدة للفكر واللّغة معا: الفكر الإنساني بما هو تجريدي وعقلاني، واللغة المتّحدة به والتي تمثّل الشكل الأرقى للوظيفة الرّمزية، وتتحقّق في لسان معيّن ومؤسس من قبل مجتمع متميّز في إطار الحضارات المتعدّدة.

وفي نفس السياق، يثبت العالم الألسني اميل بنفنيست Emile Benveniste من جهته أنّ ظهور الإنسان في سلسلة الحيوانات يُعزى قبل كلّ شيء لملكة التمثّل الرمزي بوصفها المصدر المشترك للفكر واللغة والمجتمع. وهذه الملكة هي «بالمعنى الواسع جدّا قدرة على تمثّل الواقع من خلال «علامة» وعلى فهم «العلامة» بوصفها تمثّل الواقع؛ وبالتالي على إقامة علاقة «دلالية» بين شيء ما وشيء

آخر»[1]. تتجلّى هذه الملكة في شكلها العام إذن، في استعمالها للرمز[2] أي في قدرتها على الاحتفاظ بالبنية الخاصة لموضوع وبتعيينه ضمن مجموعات مختلفة، بمعزل عن الخبرة الماضية وتعويضا لها. وعندما تتّخذ العملية الرّمزية شكلا لغويّا صرفا، بحيث إنّ كلّ شيء يصبح حاملا لاسم، عندها الأشياء المكوّنة للعالم الخارجي ستدلّ عليها رموز صوتية تتيح استعادتها بسهولة حتى في حالة غيابها أو استحالة إدراكها.

وهذه القدرة الرّمزية لا تظهر إلا عند الإنسان، وتتجلّى باكرا لدى الطّفل قبل ظهور الكلام في بداية الحياة الشّعورية. يثبت جون بياجي Jean Piaget في كتابه علـم نفس الذّكـاء La psychologie de l'intelligence أنّ الملاحظة المباشرة على الطفل تُبرز بوضوح أن استعمال العلامات اللفظية يُعزى إلى ممارسة وظيفة رمزية عامة، خاصيّتها أنها تسمح بتمثّل الواقع بواسطة «دال» يكون مغايرا «للمدلول عليه». فعند الطفل، يتزامن اكتساب اللغة أي منظومة العلامات الجمعية مع تكوين الرمز

1)- E. Benveniste. *Problèmes de linguistique générale*, p. 31.

2) - ملاحظة: عند بعض الألسنيين، تستعمل لفظة رمز لتعيين العلامة. وما يدعو إلى الخلط بينهما هو انّ كلّ علامة هي وحدة لغويّة مزدوجة ومتضمّنة لثنائيتين:
- ثنائية الدال والمدلول: الدّال بما هو الترجمة الصوتية للتمثل، والمدلول بما هو المقابل الذهني للدال.
وهذه الوحدة الجوهرية بين الدّال والمدلول تحقق الوحدة البنيوية للعلامة اللغوية.
- الثنائية القصدية بين العلامة والشيء المشار إليه (الموضوع المعين).
وبهذا المعنى، كل علامة تقوم مقام شيء آخر غير ذاتها، وهي بذلك تطابق تعريف الرّمز: ما يمثّل شيئا آخر غير ذاته.
هذه التحديدات أصبحت متداولة منذ وضعها من طرف فرديناندي سوسير من خلال دروسه في الألسنية العامة. غير أن بول ريكور Paul Ricœur يلاحظ في سياق تحديده لمفهوم التأويل أن الوظيفة الرمزية تتعدّى مجرّد الوظيفة العامة الوسيطة بين الشعور والواقع، والثنائية البنيويّة والقصدية التي تظهر في العلامة اللغوية عامة. يتعلّق الأمر بثنائية من درجة أخرى، وهي تندرج في علاقة تجمع بين المعنى والمعنى: معنى أول مباشر وظاهر يشير إلى معنى ثان أو معاني متعدّدة. والرمز يحتاج إلى نشاط تأويلي يسمح بإدراك المعنى غير المباشر الذي يقصده المعنى المباشر. إن التباين بين العلامة والرّمز يفترض إذن التمييز بين الوحدات اللغوية ذات الدلالة الواحدة أو التي تبدو كذلك في نظر جميع الناس، وبين الوحدات ذات الدلالة المزدوجة أو المتعدّدة. الصّنف الثاني هو الذي تفرزه الوظيفة الرمزية بحصر المعنى.

كما يتجلى ذلك في الألعاب الرمزية خلال الفترة المسماة بالحسيّة الحركية. مثال: في لعبة الفطور، الطّفل الذي يستعمل حصاة على أنها قطعة حلوى، يدرك جيّدا أن الحصاة هي الدّال الرمزي والحلوى المدلول الرّمزي. والرمز الحقيقي يظهر عندما يمثّل شيء أو حركة، بالنسبة إلى الذّات نفسها، شيئا آخر غير المعطيات التي تدرك بالحواس.

في مرحلة أولى، تتجلى الرّسوم الرمزية (schèmes symboliques) وهي تصوّرات متوسّطة بين المعنى المجرّد والإدراك الحسّي، أي رسوم سلوكية منفصلة عن سياقها وموحيّة بوضع غائب، كأن يتظاهر الطفل بالنوم. أما الرمز ذاته فهو يبدأ مع التمثّل المنفصل عن السلوك الذاتي، عندما تنيم الطفلة دميتها مثلا.

والحال أنه عندما يظهر الرّمز بحصر المعنى من خلال اللّعب، تنمّي اللّغة، فضلا عن ذلك، إدراك العلامات.

إنّ ملكة التمثّل الرّمزي تميّز الإنسان وتجعل منه كائنا عاقلا. فهي تتيح تكوين المفهوم أو التصوّر المجرّد (le concept)، وهو مغاير للموضوع المحسوس بما هو مجرّد نسخة منه. في ذلك يكمن أساس التجريد بما أن المفهوم أو التصوّر هو فكرة عامة ومجرّدة، تحتفظ بالخاصيات المشتركة بين العديد من الأشياء: «التصوّرات هي المعاني العامة المجرّدة، فإذا نظرت إلى المعنى العام من جهة شموله، دلّ على مجموع أفراد الجنس (genre)، وإذا نظرت إليه من جهة تضمّنه، دلّ على التصوّر الذهني (Conception). مثال ذلك

أنّ إدراك معنى الإنسان من حيث هو جنس يدلّ على مجموع غير معيّن من الأفراد المندرجين فيه؛ ولكنه من حيث هو تصوّر ذهني، يدلّ على مجموع الصّفات المشتركة بين جميع الناس»[1].

إن أفكارنا العامة لا تكون عامة إلا متى تجرّدت من العوامل الخاصّة بالمخيّلة، فتدخّل هذه الملكة يجعل من الفكرة فكرة خاصة مثال: لا يمكننا أن نرسم صورة شجرة عامة، أي أنّ صورة شجرة ما لا تمنحنا مفهوم الشجرة الذي يتطلّب تعريفا مجرّدا، وكلّ مفهوم يقتضي علامة لغوية. نستخلص من ذلك أن الملكة التي تسمح لنا بأن نتعامل مع علامات الأشياء عوضا عن الأشياء ذاتها، تشهد بقدرتنا على تعقل الواقع. يمكن القول بأن تحليل أفكارنا المجرّدة يؤكّد الاتحاد الوثيق بين اللغة والفكر، وأن الوظيفة الرمزية تبلغ أرقى مراتبها في اللغة. فاللغة تنظّم الفكر، والصور اللفظية تفتح أمامه مجالا متشعّبا جدّا، وتجعل الإنسان يتفرّد بامتلاك تعبير داخلي، إلى جانب تفرّده بالتعبير الذاتي والوعي الذاتي. على هذا النحو يكون الإنسان، بفضل امتلاكه لإمكانية لفظية غير محدودة وقدرة على فهم دلالات لا حصر لها، مباشرة أو عن طريق التأويل، قد أوجد لذاته طريقة تفكير وتعبير من مجرّد الإشارة الخارجية إلى حياة العقل، ومن الحسّي إلى المجرّد.

ما الذي ينبغي علينا استخلاصه، في نهاية، الأمر، من الاعتبارات السابقة بخصوص اللغة والفكر ؟

إن الفكر الإنساني بوصفه شكلا خاصّا من «التوجه داخل العالم»

1) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص. 281.

يقتضي وحدة اللغة والفكر. فبدون علامات لغوية لا يمكن للفكر المفهومي أن يتحقق، بالرّغم من أنّ النّمو المعرفي يبدو في الأصل مستقلاّ عن اللغة؛ أي أن ظهور الفكر يبدو حسب علم النفس التكويني سابقا للكلام، وذلك بالنسبة إلى مجالي التكوين الفردي (ontogenèse) والتكوين النوعي معا (phylogenèse).

فما يمكن ملاحظته هو أنّ الفكر الإنساني يبدو محتفظا في «توجّهه داخل العالم» بآلية تتمثل في الجمع بين الصور الحسيّة باعتماد الممارسة. وتلك الآلية تنحدر من المرحلة القبل لغوية (prélinguistique) ومن نمط تكيّف الحيوان مع مثيرات المحيط. إلا أن تلك الآلية يطرأ عليها تغير أساسي بحكم اقتران الفكر باللّغة؛ وهذا الاقتران يؤدي فعلا إلى شكل جديد من السلوك المميّز للإنسانية: إن الفكر الذي يمثّل فعلا فرديا بما أنه مشروط بمساهمة الذات المفكرة في المجموعة- كتأثير الفكر العلمي والسياسي على المجتمع – يمثل كذلك ظاهرة اجتماعية. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى اللغة التي تضطلع بوظيفة اجتماعية كأداة تواصل وكوسيلة تفكير بالنسبة إلى العديد من الأشخاص.

إنّ حدوث عمليات ذهنية خارج نطاق كلّ مشاركة لغوية لا وجود له. وثنائية اللّغة والفكر تبدو غير معقولة، على عكس ما نتوهمه؛ فالعلامات اللغوية تغرب عن بالنا في حين أننا نستعملها في واقع الأمر. كما أنه لا وجود لفكر قائم الذات غير معبّر عنه، تتولى لغات مختلفة إخراجه حيز الوجود أي إبانته. فكلّ ما نجده هو عمليات معرفية وتواصلية تنجز في لغات متنوّعة، بحيث إن

التماثل- أو التقارب على الأقل - على مستوى المضامين مشروط بالعودة إلى نفس الموضوع وبإمكانية نقل لغة إلى أخرى.

III. مسألة اللغة
في علاقتها بالذاتية، بالتذاوتية وباللاشعور

مقدمـــــة

إن علاقة البنى اللّغوية بالعمليات الفكرية التي تعدّ إحدى الإشكاليات الرئيسية في فلسفة اللغة تفترض اقتران اللغة بالذاتية، وبالطريقة التي تتوجّه بها إلى العالم الخارجي. ويدعونا هذا الأمر إلى النّظر في منزلتها ومشروعيتها على ضوء التفكير المعاصر الذي اتخذ اللغة ركيزة له.

وهذا النظر ينطلق من منعرج لا مردّ له: فلسفة هوسرل Husserl التي تضع الذاتية العارفة في الموقع الأصلي لتكوين معنى العالم؛ ولكنها تتخطى ذلك نحو الإقرار بالتذاوتية (intersubjectivité) بما هي الأساس الأعلى للموضوعيـة؛ هذا الأساس الذي بحث عنه ديكارت في الصدق الالهي (véracité divine).

ومفهوم التذاوتية له حضور، إضافة إلى هوسرل، عند هايدغر مثلا، وكذلك في علم النفس التحليلي: إنّ اللغة التي يمتدّ شمولها انطولوجيا إلى حقل الذاتية المتبادلة تحدد مصير الذات من جهة علاقاتها بالحقيقة وبالمعنى.

وعلم النفس التحليلي الذي وضع اللغة في مركز اهتماماته قد أفرز تصوّرا انطروبولوجيا بالغ الأهمية بالنسبة إلى الفلاسفة.

تمثّل هذا التصوّر على وجه الخصوص في تحويل الذات من موقعها التقليدي كذات «الكوجيتو» إلى موقع جديد أصبحت فيه ذات اللاشعور؛ فأعاد النظر على هذا النحو في المصدر الحقيقي لانبثاق المعنى.

1 . اللغة والذاتية

إن مدلول لفظة الذاتية الأكثر اتساعا يعيّن الشّعور الدّاخلي بالذات في مقابل موضوعية العالم الخارجي. إلاّ أن هذا المدلول يمكن أن يعيّن في حدّ أدنى مجرّد جهاز المتكلّم في فعل الكلام، باعتبار أن اللغة لا تنحصر في كونها منظومة مجرّدة تمثّل تمظهرات العالم، بل تفسح المجال لدور المتكلّم في التعبير اللّغوي.

ولقد تعرّضنا، في الجزء السابق أثناء البحث في علاقة اللغة بالفكر، إلى مفهوم الذاتية بوصفها ذاتية مؤسسة للمعنى، على النّحو الذي أنشأته الفلسفة الترنسندنتالية من كانط إلى هوسرل.

إلا أن مسألة الذاتية لا يمكن حصرها في ذلك، بل ينبغي توضيحها ونقدها، أي التساؤل عن مشروعية المنزلة التي احتلتها في الفلسفات الذاتية.

والجدير بالتذكير في هذا السياق - سياق الفلسفات الذاتية - أنّ كانط قد أخذ بالتحليل الديكارتي للذاتية ولكنه سعى إلى ردّ الحساسيّة إلى نشاط الذّات العارفة، باعتبار أن تلك الذات من شأنها أن تحدّد الشّروط القبلية لكل موضوع ممكن للمعرفة، أي أنها تختزل في البعد التأليفي للموضوعية. فتضمحلّ وحدة

الذات الديكارتية بسبب التقابل بيــن الأنا التجربـــي (moi empirique) والأنا الترنسندنتالي (moi transcendental: يمثّل «الأنا أفكّر» الأنا الخالص الذي يشرف على الأنا التجربي المتعدّد والمشتّت، ويسمح بالحكم بأن التصوّرات المرتبطة بالحدس الحسّي هي كلها تصوّراتي، وهو بما هو كذلك مبدأ كلّ تفكير.

والتّصوّرات الحديثة للذاتية ستزداد رسوخا مع ظهور التيار الفينومينولوجي، حيث يسعى هوسرل في ما بعد التأمّل الديكارتي والصّورية الكانطية، إلى تأكيد عجز الموضوعية على أن تتأسس بذاتها، ولا حتى أن تضمن ذاتها بذاتها.

ويعرّف هوسرل في مؤلّفه أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية بمشروع تلك الفلسفة، بأن يؤكّد ضدّ كلّ مذهب موضوعي (objectivisme)، أنّ الأمر يخصّ فلسفة «تعود إلى ذاتية عارفة باعتبارها الموقع الأصلي لكلّ تكوين موضوعي للمعنى ولمشروعيّة الوجود[1]. وفلسفة هوسرل تعتبر هذا المشروع ممكنا لأنها تنطلق من مفهوم رئيسي هو مفهوم «قصدية الشعور» (كونه موجّها نحو موضوع)، مُثبتة بذلك المبدأ المثالي الذاتي الذي يقرّ بأن ليس هناك موضوع بدون ذات، وأن موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذّات المركّز عليه؛ أي أنّ القصدية تتضمّن الشعور الفعّال الذي يصنع موضوعه في الإدراك ويحدّد ماهيّته. تلك الماهية تتجلّى «كمعنى مقصود»، كتركيبة للمعنى تتألّف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة.

1) - Edmund Husserl. *La crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, §. 27.

والاختزال الفينومينولوجي (réduction phénoménologique) الذي يردّ كلّ شيء إلى الأنا لا يمثّل فعلا إنكاريا، بل يعني الانشقاق الشّامل الذي ينطبق على علاقتنا بالعالم، ولا على مجرّد قطاع من المعرفة. غير أنّ هذا الانشقاق بدوره لا يفصل بين واقع باطني وواقع خارجي، وكأنّهما منطقتان منفصلتان، بل يبرز على عكس ذلك صلتنا الحقيقية بالعالم وعلاقتنا القصدية، وهي علاقة تظلّ غامضة في الموقف الطبيعي. ففي هذا الموقف، يندمج الإنسان في حقل العالم ويتوجّه نحو الأشياء بحكم أفعال شعورية تحدث تلقائيا: إدراك، تذكّر... كأن أقول: «أرى منزلا هناك»، «إني قد سمعت هذا اللحن.[1] وبالمقابل يتحوّل الموقف الفينومينولوجي الترنسندنتالي نحو الفعل ذاته (كالتوجه الادراكي إلى المنزل) بحكم أفعال شعورية تنتمي إلى نظام جديد، أي أفعال قصدية من درجة ثانية تميّز التحليل الفينومينولوجي بما هو يحوّل الأفعال القصدية الساذجة إلى موضوعات إدراك ذاتي وموقع نظري.

خلاصة القول إن الموقف الفكري الملائم للفينومينولوجيا الترنسندنتالية يتمثّل في الانتقال من الانجاز الساذج للأفعال القصدية إلى الموقف التأسيسي الفعّال.

إنّ أطروحة قصدية الشعور تبيّن أنّ هذا الشعور متوجّه إلى الأشياء وهو بذلك مختلف بالضّرورة عنها. إلاّ أنّ رفض هوسرل «لوهم المحايثة»، أي لشعور حامل لمضامين، يعني اعتبار أنّ الشعور هو جوهريا باطن يتمظهر، فيكون بذلك وفي آن واحد لذاته وللآخر. إن البداهة بالنّسبة إلى الشعور لا تنفصل عن الحضور الواقعي

1) - Husserl. *Méditations cartésiennes*, p. 29.

لا يتجلّى إلا بفضل نشاط الشعور»[1].

نستخلص من الاعتبارات السّابقة أنّ فكرة القصديّة هي التي تبرز الفينومينولوجيا كفلسفة المعنى؛ فالاختزال الترنسندنتالي يؤوّل القصديّة كتوجه نحو معنى ولا كمجرّد اتّصال بخارج مطلق الوجود؛ إذ إن كلّ موضوع يشكّل وحدة من المعنى، و«الكوجيتو» بمعناه الحقيقي الترنسندنتالي هو قدرة فعالة على تكوين المعنى بالنسبة إلى كلّ ما يتعلّق بنا من خلال هذا المعنى وبفضله. وتقدّم المعرفة يتمثّل في توضيح هذا المعنى أكثر فاكثر.

2. علاقة اللغة بالتذاوتية وباللاّشعور

إن العلاقة التأسيسية بين الشعور والمعنى بوصفها الأطروحة المسيطرة على الفلسفات الذاتية، تخفي مشكلة مزدوجة:

- قدرة الشعور كجهاز نفسي على بلوغ حقيقته الخاصة.
- شفافية المعنى بالنسبة إلى ذاته كمعنى.

وكردّ على هذين التساؤلين، يتعيّن الاستناد إلى مفهومي التذاوتية واللاّشعور.

1) - Alphonse De Whaelens. *Existence et signification*, p. 20.

1) التذاوتيـــة

إنّ الفكرة الأساسية التي برزت في فينومينولوجيا هوسرل تخصّ أهمّية الموقع الذي تحتله الذاتية بما هي مؤسسة للموضوعية التي تتجلّى كمعنى مقصود.

إلاّ أن هذه الذاتية العارفة لا تكون ترنسندنتالية إلا بقدر ما تتجاوز حقل الأنا لتتقوّم كنحن، أي كذاتية متبادلة حيث إن حضور الآخر يبدو كشرط ضروري لفهم موضوعية العالم؛ بل أكثر من ذلك: تمثّل الذاتية المتبادلة، في ما بعد الذاتية الفردية، الأساس الأسمى للموضوعية، ذلك الأساس الذي اكتشفه ديكارت في الصدق الالهي (اصطلاع خاصّ بديكارت يعبّر به عن صفة الإله الضامن لصحة معارفنا).

وهوسرل يبرز على هذا النحو خصوصية الفلسفة الترنسندنتالية بوصفها دراسة الأنا (égologie) وليس أبدا دراسة الوجود (ontologie)؛ فلسفة يتميّز فيها «الكوجيتو» باستغنائه عن القياس المطلق لفكرة اللانهائي، بما هي تمثّل بالنسبة إليه دليلا على وجود ذاتية أخرى مؤسسة للحقيقة، ومجاوزة له في قدرتها وكمالها.

وهوسرل، بفضل مفهوم التذّاوتية ، يتجاوز كذلك الشعور الكانطي الذي لا يتواصل مع غيره، بل إن إسهامه في التذاوتية يتمّ بحكم قرار يستند إلى إرادة تتأسس على العقل وتسعى إلى غايات أخلاقية، ولا إلى تجربة يعيشها مع الآخر كشخص.

ومفهوم التذاوتية نجده كذلك في مجال علم النفس التحليلي. إنّ اللغة التي يمتدّ شمولها انطولوجيّا إلى حقل التذاوتية تسهم في مصير الذات من جهة علاقتها بالمعنى والحقيقة.

إن التقنية التحليلية تتحرّك داخل عنصر اللغة، وتفترض اندماج الذات في خطاب يسيطر عليها، إذ إنّ هذا الخطاب هو لسان حال الطبقات العميقة للنفس، وهو يتميّز بقواعده ورموزه الخاصة.

على هذا النحو يمثّل التحليل النفسي حدثا لغويا، فهو يتّخذ صيغة التحاور ويسعى بما هو كذلك إلى تشكيل «خطاب آخر». من ذلك تبرز «غيرية» الخطاب «الأصلي» بالنسبة إلى خطاب الشعور.

وهذا الخطاب الأصلي، أي خطاب اللاّشعور، يتعذّر بلوغه خارج تقنية ملائمة تصدر عن الغير، أي المحلّل الذي يساعد بحضوره ذات المريض على التّخلّص من صراعات لم تتمكّن من التّحكّم فيها، فاكتفت بكبتها؛ تلك النزاعات المتولّدة عن التنافر، في صلب جهاز الأنا، بين الدوافع الغريزيّة والبعد الثقافي والاجتماعي المنغمس فيه.

والمحلّل يمثّل كذلك، أثناء العلاج النفسي بوصفه وضعا قائما على التحاور، حافظ المعنى: فهو الذي يملك القدرة على فهم المعنى، ويمثّل بفضل هذا النّفوذ الملاذ الوحيد الذي يمكن الاستعانة به في هذا الشأن، بما أن «حقيقة» المحلَّل لا يمكن أن نتبيّنها خارج شعور المحلِّل. إنّ المحلَّل يمثّل مجرّد موضوع للتحليل، وهو يكتفي

بالتّصريح عن همومه الحميمية بما أن شعوره لا يصلح أن يكون مصدرا للمعنى، بالرّغم من أنه يمثّل بدوره الملاذ الوحيد للمحلِّل. فهذا الأخير يملك تقنية ومهارة وقواعد تأويل، ولكنه يجهل كلّ شيء عن العالم الوجداني للمريض. يمكننا أن نستخلص من ذلك أن «الحقيقة» بما هي المعنى الذي تحمله كينونة متفرّدة ومضطربة (المريض)، ليست بحوزة أي كان. في البداية لا أحد يعلم شيئا عن الظروف النفسية التي تمثّل أصل الاضطرابات المرضية؛ فالوضعية غامضة ومحرجة: «إنّ ظروف الحالة المرضية لابدّ أن تكون عديدة ومتنوّعة أكثر مما افترضنا».[1] والحقيقة ستتكوّن تدريجيا من خلال جدليّة تقام بين المحلِّل والمحلَّل؛ وهذه الجدلية هي كذلك، حسب اللّغة الفرويدية، جدلية المعنى «الظاهر» والمعنى «الباطن»، بحيث إن إعداد المعنى «الكامل» يمثّل ثمرة مشاركة وتكامل بين المحلِّل والمريض.

والمفعول العلاجي للتأويل التحليلي يتوقّف على مبادرة المريض في أن يتبيّن هذا التأويل ويدمجه ضمن نظرة جديدة لحياته الدّاخلية. من ذلك تبرز القدرة التحريرية للعلاج النفسي.

2) اللاشعور ومسألة المعنى في التحليل النفسي

إنّ الخطاب «المختلط» لفرويد يثبت للفيلسوف أهمية الرّجوع إلى البعد المزدوج للاشعور وللسلوك المرضي بالنسبة إلى كلّ انطروبولوجيا فلسفية: «إن الجنون هو بدرجة أولى إمكانية تكمن في الوجود ذاته»[2].

1)- Freud. *Introduction à la psychanalyse*, p. 257.

2) Alphonse de whaelens. *La psychose*, p. 227.

والمسألة التي تطرح في هذا السياق تتعلّق بانتقال الذّات من موقعها التقليدي كذات «الكوجيتو» إلى موقع جديد تصبح فيه ذات اللاشعور. ففي مقابل المصادرة الديكارتية المرتبطة بشعور يتّسم بشفافيته بالنسبة إلى ذاته وبيقينه أنه على صواب، أدى الانتباه إلى الطّابع الإشكالي لبنية الكائن الشعوري، بما هي تتّصف بالغموض والالتباس والتناقض، إلى التساؤل عن المنزلة التي يحتلها اللاشعور بالنسبة إلى تلك البنية، وبالتالي عن الموقع «الحقيقي» لانبثاق المعنى: ذات «الكوجيتو» أم ذات اللاشعور.

إن التحليل النفسي يدعونا إلى اعتبار الوقائع النفسية – السوية منها والمرضية – كعلامات رمزية يؤدّي تأويلها إلى دوافع خفية تمثّل شروط وجودها.

والجدير بالذكر هو أن مقاربة أعمال فرويد على نحو يتجاوز حدود ممارسة التحليل النفسي، تكشف عن مشروع له أكثر رحابة يتمثل في تأويل الثقافة من مختلف كيفياتها التعبيرية كالفنّ والأخلاق والدين، باعتبارها ميادين مشابهة للحلم كميدان ظهور الرّمز، يقع نقل تفسيره إليها.

أ- التحليل النفسي واللغة

إنّ تأويل الأحلام، حسب ما دقّقه بول ريكور هو «الطريق الملكي لمعرفة لا شعور الحياة النفسية»[1] أو أيضا «إن للتحليل النفسي من القيمة بقدر ما يكون الفن والأخلاق والدين وجوها متشابهة،

1) - Paul Ricoeur. *De l'interprétation*, p. 164.

وتنويعات للقناع الحلمي»[1]. وعلى هذا الأساس يساهم التحليل النفسي في الجدال المعاصر حول الثقافة ولا سيما حول اللغة.

كيف يمكن تبرير الامتياز الذي يتمتع به الحلم باعتباره نموذجا لكل أشكال التعبير الأخرى المقنّعة ؟ إن الحلم، رغم خلوّه الظاهري من المعنى في نظر وعي الذات، ورغم الضبابية التي تحف به، له معنى؛ فهو يرتبط ارتباطا متينا بالرغبة الإنسانية المكبوتة التي يمثّل تحقيقها المقنّع: «الحلم تحقيق مقنع لرغبة مكبوتة»[2]. لذلك ينبغي إخضاعه لعملية تفكيك تحل الوضوح محل الغموض.

إن الحلم، باعتباره يطابق ظاهرة نكوص نفسي (régression psychique)، يفترض لغة كليّة للرغبة. ويمكن النظر إلى الرّموز التي يتم العثور عليها في الحلم الفردي كبقايا نفسية للتراث الثقافي، لفلكلور وأساطير الشعوب. و«الحلم إجمالا هو بمثابة الرجوع إلى أقدم ماضي صاحبه، وهو بمثابة معاودة لحياة الطفولة. وخلف هذه الطفولة الفردية، تتراءى لنا طفولة النوع الإنساني وتطوره الذي لا يمثّل تطوّر الفرد سوى تكرار مختصر له، متأثر بظروف الحياة العرضية. ونتحسس كامل صواب قول نيتشه بأن «في الحلم يستمر عهد الإنسانية البدائي الذي لا نقدر أبدا على بلوغه بطريقة مباشرة»[3]. هكذا إذا كان الحلم أول موضوع بحث بالنسبة إلى الموضوعات الأخرى الثقافية التي ليست سوى تنويعات له، فهو يفتح مجالا ممتازا لملاحظة كيف تتمفصل الرغبة

1) - *Ibid.*

2) - Freud. *Interprétation des rêves*, chapitre IV, p. 145.

3)- Ibid, Chapitre VII. p. 467.

الإنسانية مع اللغة. ذلك أن موضوع تأويل الحلم ليس حيلة الرغبة «العارية» والمباشرة التي ترجع إلى رغبة خضعت للمراقبة، إنما هو رواية يبنيها صاحب الحلم في شكل نص تتداخل فيه حيلة الرغبة والرغبة ذاتها.

إن موضوع التأويل هو نص مبهم، غامض ومظلم، ونتيجة التأويل هي نص آخر يطمح إلى تعويض الأول وتفسيره تفسيرا يكون بمثابة «الكلام الأصلي» للرغبة الخاضعة لظاهرة المراقبة: «يبدو لنا محتوى الحلم في صورة خطوط هيروغليفية، تترجم علاماتها ضرورة وبالتتابع إلى لغة أفكار الحلم»[1].

إذن نحن بحق أمام نظرية العلامة، إذ ينتقل التحليل من معنى إلى معنى آخر، من الدّال إلى شيء آخر يريد أن يكون المدلول الأصلي. إن ديناميكيّة الرغبة تظهر للوجود من خلال الدّلالات. فعلى هذا المستوى، يكون التشابه بين الحلم والإنتاجات النفسية الأخرى التي تندرج في مجال اللّغة، وتتجمع حول موطن واحد للتساؤل: ألا وهو كلام الإنسان الرّاغب. وذلك لأن هذا الكلام لا هو وحيد المعنى ولا هو واضح، فالموطن الذي يرتبط به الحلم والإنتاجات النفسية الأخرى يتألف من دلالات معقّدة. إن المعنى يريد أن يقول شيئا آخر غير ما يصرّح به، إنه مزدوج ومتعدّد، وسبب ذلك هو أن الرغبة الإنسانية تلجأ إلى التستّر وإلى عملية الرّمز لتتحقق.

إن تحرّف المعنى هو حصيلة أساليب معقّدة، فريدة، وغريبة عن الفكر المتيقّظ تكوّن عمل الحلم الذي يتميّز بمجموع بُنى وظيفتها

1) - *Ibid*, Chapitre IV, p. 241.

وضع الحيل القادرة على مغالطة المراقبة. «إن الحلم يستخدم رموزا مهيّأة في اللاشعور، وهي تلك التي تستجيب على النحو الأفضل لمتطلبات تكوّن الحلم بفضل قابليتها لكي تكون صورا وبفضل حرّيتها تجاه المراقبة»[1]. هكذا، في حقل اللغة الرّحب، يكون الموقع الذي يوجد فيه التحليل النفسي هو موقع التعابير المتعدّدة المعاني، أي الرموز التي يتطلب فهمها عمل تفكيك وتأويل.

هذا يعود إلى الإقرار بأن المرء مضطر، مهما كان اعترافه بغموض المعنى كخاصية مشتركة بين كل التعابير اللغوية، إلى التمييز بين التعابير ذات الدّلالة الواحدة أو تلك التي تبدو كذلك تقريبا في نظر جميع الناس، وبين التعابير ذات الدلالات المتعددة. إن الصنف الثاني هو الذي تفرزه الوظيفة الرمزية المعتبرة هنا.

يشير الرمز إلى مجموع العلامات الذي يتضمّن بنية قصدية للمعنى المزدوج، وهي تدفع إلى العمل التأويلي الذي يسمح بالتقاط المعنى غير المباشر الذي يقصده المعنى المباشر.

إن التحليل النفسي يكشف عن الحلم باعتباره حقلا مناسبا لظهور الرمز، ذلك أنه لا يوجد في الوسط الاجتماعي خطاب مباشر للرغبة التي تصطدم بالمراقبة، فتلجأ إلى التعابير المقنّعة وغير المباشرة لكي تظهر.

إن إرادة القول في الرغبة تلتحق بالرمز وتبرز في اللغة، وتعابير الرغبة لا يمكن إدراكها مباشرة باعتبارها هلوسات معيشة، إنّما يحصل ذلك من داخل خطاب يقوله النائم عندما يستقيظ.

1)- *Ibid*, p. 300.

وهذا الخطاب هو الذي يؤلف موضوع بحث المؤوّل الذي يتساءل عما يريد هذا الخطاب أن يقول، والذي ينتهي إلى أن يضع مكانه خطابا آخر قد يعبّر عن فكرة الرغبة ما أن تتحرّر هذه الأخيرة من قانون النهار.

وهكذا يكون الحلم مهيكلا كاللغة بما أنه يروى ويفحص ويؤوّل «إن الحلم يقع إيصاله في رواية، وما أن يتمّ التعبير عن هذه الصور أي صور الحلم، حتى تكون حاضرة كمدلولات عن قصدية المعنى والخطاب. ويتعلق الأمر من الآن فصاعدا بصور تظهر لوعي متنبه، وتستعيد ما تكون قد فقدته في الحلم بالنسبة إلى الحالم: خاصيتها كدال»[1].

لكن هذا الإطار الذي نعيّنه للتحليل النفسي والمتمثل في الجدال حول اللغة يقودنا إلى عدد معين من التّساؤلات:

هل علاقة المعنى بالمعنى التي ترتسم في الرمز من طبيعة متشابهة وخطّية ؟

وهل المعنى الذي يكشف عنه المحلل مطلق ؟

وثنائية المعنى واقعية أم وهمية ؟

ب- طبيعة المعنى وقيمته

إن مهمّة البحث الذي يجريه التحليل النفسي طبقا للتوجه المشار إليه سابقا، تتمثل إذن في استحضار «كلام خفي» يبدو أن الذات البشرية تحمله في داخلها. وهذا الكلام يكون في ترابط

1) - A. De Whaelens, *La psychose*, p. 181.

مع المسارات النفسية اللاشعورية التي تحدد ردود فعل تفلت من مراقبة الذّات.

إن حقيقة الخطاب الإنساني الذي يتحكم فيه اللاّشعور تكمن دوما فيما بعد الخطاب. إنها تتعالى بدون انقطاع على المعنى الذي يدّعي الفكر الواعي منحه إياه.

وإذا كانت خاصية الموجود الإنساني أنه ذو معنى، فإن هذا لا يسمح بالقول بأنه يلم بما يعنيه. والخاصية الأساسية التي تميز الخطاب الإنساني هي عدم شفافيته بالنسبة إلى من يتفوّه به.

وبما أن اللاّشعور هو تلك القوة التي لا تقهر والتي لا يمكن قولها في الآن ذاته على صعيد الخطاب الشعوري، تلزم جدلية لأجل إقامة جسر بين السلوك المباشر وملازمه اللاّشعوري، والتعبير عن العلاقة التي تجمع ضمنيا ما تسمّيه اللغة الفرويدية المعنى الظاهر والمعنى الباطن.

لكن كيف تظهر للوهلة الأولى وفي نطاق وصفي مسألة المعنى وبلورتها.

للإجابة عن هذا السؤال نعود إلى ميدان بحث التحليل النفسي المفضل ألا وهو العصاب.

يقول فرويد بهذا الشأن «يملك العارض معنى ويرتبط وثيق الارتباط بحياة المريض النفسية[1]». ويضيف في موضع آخر: «إن المهمة المناطة بعهدتنا حينما نكون أمام فكرة خالية من المعنى

1) - Freud *Introduction à la psychanalyse*, p. 239.

وأمام فعل خال من الهدف، تتمثل في العثور على الوضعية الماضية التي تجد فيها الفكرة تبريرها، ويكون فيها الفعل مطابقا لغاية»[1]. فالمعنى الحقيقي للسّلوك المرضي يجب البحث عنه في العالم النفسي اللاّشعوري الذي ينير الظاهر اللامعقول للأفعال التي يمكن إدراكها. لنأخذ حالة السّلوك الوسواسي. يمكن استنتاج «معنى» هذا السّلوك من تفاعل عاملين أساسيين:

وضعية مثيرة للصّدمة: « «نسمّي على هذا النّحو حادثا معيشا يجلب، في مدة قصيرة من الزمن، مزيدا من الهيجان في الحياة النّفسيّة بحيث تغدو إزالته أو تمثّله بالطرق العادية مهمّة مستحيلة، الأمر الذي يترتب عنه اختلالات دائمة في استعمال الطاقة»[2].

هذه الوضعية مرتبطة بذاتية لها استعداد مسبق لقبول تأثير الصدمة وبدوافع وجدانية لا شعورية تستثيرها الوضعية الصادمة ذاتها.

إن معنى السلوك المرضي يكمن فيما وراء المعطيات الظاهرة، باعتباره الشيء الذي يقوم أساسا لها، بقصد ردّ فعل بنية نفسية محددة لحادث له هذا الطابع أو ذاك.

بألفاظ أخرى، إن التأويل يبحث عن معنى الفعل الوسواسي من حيث هو نتيجة ظروف نفسية معينة غير خاضعة لمعرفة الذات الواعية: «لكن في الوقت الذي تنفّذ فيه فعلها، يظل هذا المعنى من حيث أصل التصرف كما من حيث هدفه مجهولا، إذن تفعل

1) - *Ibid*, p. 252.
2) - *Ibid*, p. 257.

المسارات النفسية فعلها وهي مسارات يكون السلوك الوسواسي نتيجتها»[1].

الأمر يجري كما لو كان ردّ الفعل الوسواسي يشكل دالا يحيل إلى مدلول هو الغرض النفسي (هدف السلوك الوسواسي) استثارته وضعية موضوعية: الوضعية المؤلمة.

يوجد المرء أمام نظرية العلامة متألفة من ثلاثة حدود:

الدال، المدلول، الشيء، (الوضعية الموضوعية) يفصل بينها بون حتى مجيء التأويل الذي هو نتيجة تعاون المحلل مع المريض. إن العلاقة التي تجمع بين هذه الحدود، خلافا للتأويل العادي والمبتذل، هي علاقة غير مباشرة تبرز الصعوبة التي تقف أمام مهمة الشعور حينما يسعى إلى فهم سيرة الإنسان كمجموع علامات.

في الواقع إن حقيقة العلامة كما تتبلور في ميدان التحليل النفسي تستثير مزيدا من التساؤلات أكثر مما يبدو للوهلة الأولى، وبالنظر إلى طابعها الإشكالي في أفق تقييم نقدي يتجاوز المجال الضيق للتحليل النفسي ليندرج في الخلفية الفلسفية المثارة من قبله؛ إذ مثل هذه المقاربة قادرة على شدّ الانتباه إلى جانب من جوانب التحليل النفسي قد يقع تقنيعه من قبل ممارسة وعلم اهتمامهما الوحيد الذي ينصب على ما يجري في العلاقة التحليلية.

لننظر في هذا الشأن إلى اللّهجة شبه الدّغمائية التي تطبع أقوال فرويد: «إننا نتحدى كلّ من يدّعي تفسير هذه الوضعية بطريقة

---

1) - *Ibid*, p. 259.

علمية أكثر صحّة. وفيما يحدث ذلك فإننا سوف نتخلى بطيبة خاطر عن فرضية المسارات النفسية اللاشعورية. ومن هنا إلى ذاك فإننا نحتفظ بها ونتقبل بلامبالاة كلّ اعتراض بناء عليه اللاّشعور لا يطابق أي واقع بالمعنى العلمي للكلمة، وأنه ليس سوى ما تبقّى من سبل، وطريقة تعبير؛ وهو اعتراض يستحيل تصوره في الحالة التي تهمّنا، بما أن اللاّشعور الذي نريد أن ننكر عليه أنه واقع ينتج نتائج واقعها ملموس وأخّاذ كالفعل الوسواسي»[1]. إذا كان كلّ عارض دالا ملتحما بوجود وجداني فريد: «إن الأعراض العصابية، مثلها مثل الهفوات والأحلام، لها معنى وترتبط ارتباطا وثيقا بحياة المريض الحميمية»[2]، وإن كلّ دال ينغرس في «وجود يختفي ويختفي في ظاهره»[3]، فإن مثل هذه الاعتبارات لا تسمح لنا مع ذلك أن ندّعي أن هذا الدال يطابقه مدلول وحيد ومطلق ينتظر ككل شيء أو موجود ثابت الكشف عنه.

لننظر كيف ينكشف المعنى ؟ وماذا يجري في الواقع بين المحلِّل والمحلَّل ؟

في البداية، لا المحلِّل ولا المحلَّل يعلم شيئا عن الظروف النفسية التي هي أصل الاضطرابات المرضية، فالوضعية غامضة ومحرجة.

وقد تفطن فرويد إلى ذلك في مواضع عديدة: «إن ظروف الحالة

---

1) - *Ibid.*

2) - *Ibid*, p. 251.

3) - Alphonse De Whaelens. *La psychose* p. 182.

المرضية لا بدّ أن تكون عديدة ومتنوّعة أكثر مما افترضنا»[1]. فالمحلِّل ليس السيّد المطلق، وحافظ المعنى الوحيد للنزاعات المعنية، ولا من يملي قانونه على المحلَّل بقوله له: هذا ما يعنيه سلوكك، ولا يحق لك أن تفهمه بطريقة أخرى؛ إذ إن نفس الدال يمكن أن يرجع إلى مدلولات عديدة، ولا شيء يثبت أن المدلول الذي يوحي به المحلّل يمثّل المدلول النهائي.

ونظرا إلى أنه المدلول لا يكمن في صورة مادية ضمن وجود عاطفي فريد، ولا يكوّن هذا الشيء الماثل هنا لكي نبلغه ونكتشفه، فإنه يشير إلى اتجاه دون حدود وإلى طريق غير خطي.

بعبارات أخرى، ليس هناك معنى ظاهرا، وإلى الوراء في الماضي البعيد معنى خفيا يدركه نهائيا تحليل ماهر: «إنّ المعنى الظاهر والمعنى الباطن قطبان لمعنى واحد ليس أبدا فعليّا، ولا يمكن إدراكه إلا كاتجاه معنى لتاريخ فردي تتحقق جدليته الكاشفة والمكوّنة من خلال ظروف المعالجة التحليلية»[2].

إن هذه الاعتبارات لا تحول دون محاولة التسرّع في حل إشكالية المعنى باللجوء إلى المناظرة لتحديد خاصية علاقة المعنى بالمعنى في الرّمز. والتشابه بين الفيزيائي والوجودي يبدو طاغيا على عديد الحالات التي يذكرها فرويد.

لكن مثل هذا الموقف يثير اعتراضين:

---

1) - Freud. *Introduction à la psychanalyse*, p. 257.

2) - A De Whaclens, *La psychose*, p. 182.

- هل يمكن التصريح بتعبيرية العالم الفيزيائي باستقلال عن اللّغة ؟
- وهل بإمكان الوقائع التجريبية أن تكتسب بعدا رمزيا خارج عالم الخطاب ؟

لقد كشف التحليل النفسي عن تنوع أساليب الاعداد التي تتوسط المعنى الظاهر والمعنى الباطن؛ وعمل الحلم يهزّ الإيمان المتحجر في التشابه وذلك بإبراز مختلف الحيل التي تبتدعها الرغبة الإنسانية لمغالطة قوة المراقبة.

إنّ المعنى متعدد، إنه ليس شيئا ولا يخضع لبنية مشابهة (analogie).

إذا صحّ أن العلاقة التحليلية تتضمّن حوادث واقعية يحدّث المحلَّل المحلِّل عنها، فهذا لا يثبت شرعية تصوّر يجعل من المعنى «كائنا» ينبثق من وضعية عينية وواحدة. إن كلّ علاقة بين المعنى والشيء من المحال تصوّرها لأنّ الحادثة المؤلمة في الأفق العلاجي «تقال» كما هي، إنها جزء من خطاب يسعى إلى تجاوز وضعية يطغى عليها الالتباس باستحضار «مبدئي» لحادثة هي في نظر فرويد الحادثة الأصلية: إننا على يقين كذلك بأنه لا ينبغي التخلي عن وجهة النظر المرضية باعتبارها خاطئة»[1]. لكن هذه الحادثة لا يمكن أن تكون أبدا من حيث هي كذلك؛ بما أنها زيادة على وجودها في شكل «واقعة» مباشرة ومشتملة على بعض التشابه المشكوك فيه مع العارض، تجاوز نحو أحداث أخرى ممكنة.

1) -Freud. *Introduction à la psychanalyse*, p. 257.

إن الأحداث الواقعية تبرز «كرسوم مزوّرة» (dessins truqués) توحي بأحداث أخرى. إنّ الأمر، في البنية القصدية التي تسيطر على السّلوك الرمز (Comportement – symbole) الدافع إلى التأويل، لا يتعلق بالبحث عن معنى يقع ربطه بشيء؛ وإنما بتشييد «بناء معماري» للمعنى، بإقامة علاقة بين المعنى والمعنى. ذلك أن هذا المعنى مشكل حقيقي بالنسبة إلى المحلِّل وبالنسبة إلى المريض على حد السواء: «إن المعنى الذي يعبّر عنه كلام المحلّل والذي يقترح أن تكون له مكانة لا يملكه أحد، محللا كان أو مريضا، لأنه على وجه الدّقة غير موجود»[1]. والطريقة المؤدية إليه محفوفة بالمخاطر، يتقدم فيها المرء على غير هداية نظرا لكونها تدخلنا في نفق الوجود المجهول.

إن خطر نقل المفاهيم لتطبيقها على هذا الميدان يتمثّل في إمكانية تشويه واقع المعيش الذاتي المعقد بصورة غير متناهية، وتزوير المعنى باستعمال لغة تريد أن تكون عقلانية وعلمية باعتبارها الملجأ الوحيد، وذلك باندراجها في نظرة اختزالية.

إن العقل الهادف إلى هيكلة الذاتية عبر الكلام مطالب بالتصرف بحذر وبفرض نظام الحد الذاتي على معرفته، إذ لا يستطيع أي خطاب مهما كان محكم البناء وثاقبا أن يستنفد كل معاني السلوك الرمز الممكنة. فلا يمكنه أن يكون إلا تقريبيا بالنظر إلى تعقد موضوعه: الوجودي الذي يوحي به لكن لا يملكه: «ذلك أن خطابا مثل هذا يبيّن «علاقتنا العاطفية» بالأشياء، بالموجودات، بالعالم،

1) - Maldiney, *Revue de métaphysique et de morale*, 1961, p. 40.

ويكمن في هيكلة الفضاء والزمان والتواصل، بمعنى الكيفيات التكوينية للحضور، ويعبّر عن أسلوب وضعية»[1].

إنّ جدلية تهدف إلى الكشف عن أسرار الوجود مطالبة بأن تتواصل إذا أرادت ألا تنتهي إلى الفشل، لأن كل سرّ في العالم الوجودي يردّ باستمرار إلى سر آخر، إلى درجة أنه لا يمكن الادعاء بالعثور على السرّ الأصلي دون خطر الوقوع في الغلط.

وهكذا فإن «كل تحليل غير متناه»، وقد أكّد فرويد على ذلك عدّة مرات: «إن الحوار ينهار ما أن يفشل أحد الطرفين في تجاوز هذا «الماوراء» الذي يقود كل تعبير نحو تعبير آخر، وإلى تعبير آخر للتعبير، حيث يمكن أن توجد الذات كذلك، بما أنها غير موجودة في أي مكان على الإطلاق»[2].

إنّ عمل التأويل لا يمكن أبدا أن يعتبر قد انتهى، إذ كلّ معنى هو تجاوز نحو معنى آخر، نحو ما وراء ذاته، لأنه يستحيل إدراك الذاتية والإلمام بها في مرة واحدة تعفى من كل المحاولات الأخرى، ولا يمكن اعتبارها أسيرة معنى مطلق: «في الحقيقة، ليس هناك امتلاك إلاّ للفكرة... على العكس، إن الذاتية، مهما كانت حاضرة في كل واحدة من تعابيرها توجد كذلك ودوما فيما وراءها كلّها»[3].

إن ما يميّز الموجود الذات (l'être-sujet) هو أنه خطاب، لكن هيمنة الخطاب تخضع لقانون أساسي: التعالي المستمر للمعنى: «إن هذا التعالي النشيط هو الذي في الإنسان مهمة الإنسان،

1) -*Ibid*, p. 52.

2) - A. De Whaelens, *La psychose*, p. 197.

3) - *Ibid*, p. 193.

والإقرار به يحدّد كل إدراك أصيل، بما أن كلّ تعبير إنساني يتأسّس ذاتيا فيه وحده».

إن الاعتراف بهذا القانون ينبغي أن يكون الشّرط الأساسي لكل خطاب تحليلي.

IV. اللغة والواقـــع

مقدمـــــة

تمثّل مسألة اللّغة والواقع مسألة تقليدية في مجال الفلسفة. فهي تندرج في سياق نظرية المعرفة التي حظيت باهتمام الفلاسفة منذ القديم، والتي تبحث في المسائل المتولدة عن العلاقة بين الذات العارفة وموضوعها؛ وبالتالي بين اللّغة والواقع بما هو مجموع الأشياء المستقلّة عن الذات والموجودة خارجها أي بصفة موضوعية.

ونظرية المعرفة قد تعرّضت لنزاع تقليدي – لا يزال قائما – بين موقفين أساسيين:

- موقف يرى أن الواقع يحظى بالأوّلية، بحيث إن الفعل اللّغوي يمثّل مجرّد انعكاس له.
- وموقف يمنح، على عكس ذلك، الأوّليّة لّلغة بما هي تنتج صورة الواقع.

ومسألة اللّغة والواقع تعرّضت لصياغة جديدة في العصر الرّاهن بعد أن تقهقرت فلسفة التمثّل لصالح فلسفة الدّلالة.

وهذا السياق المعاصر لفلسفة اللّغة ينقسم هو بدوره إلى تيّارين متباينين:

- تيّار ينظر إلى اللّغة بوصفها منظومة علامات تحمل فروقا صوتية ومفهومية، وتشكّل عالما مستقلاً بذاته.
- وتيّار آخر يمنح الأهمية للمرجع، بحيث إنّ اللّغة مطالبة بأن تلعب دور الوسيط باتّجاه الواقع.

1 . التنازع التقليدي بخصوص أوّلية الواقع أو اللغة

1) تحليل الموقف الأول: اللغة بما هي تعكس الواقع

إن نظريّة «الانعكاس» قديمة جدّا في مثل قدم التعريف التقليدي للحقيقة. ولذا فإنها طُبعت بغموض ناتج عن تأويلاتها المتعدّدة من قبل منظومات فلسفية مختلفة.

إن التعريف التقليدي للحقيقة، مثلما سيطر منذ القديم، يشكّل صياغة خاصّة لنظرية «الانعكاس» بالمعنى المجازي للكلمة: إنّ المعرفة، في علاقتها بالواقع، تشبه الانعكاس على مرآة في علاقته بالموضوع الأصلي. وعلى هذا النّحو، يصدر تصوّر يربط صحّة الحكم بمدى مطابقة مضمونه لطبيعة الموضوع الذي يتعلّق به.

يثير أفلاطون في محاورة السفسطائي Le sophiste، ومن خلال طرحه لقضيّة الحقيقة والخطأ، مسألة المرجعيّة ويعرّف الخطاب على النّحو التالي: «الخطاب شيء ضروري على الإطلاق عندما يتعلّق بشيء ما ومن المستحيل أن لا يقع على شيء ما»[1].

والقضية الخاطئة تعبّر عن شيء موجود ولكن على نحو مغاير لما هو مناسب لموضوع معيّن، أي أنها تثبت بخصوصه محمولا

1) - Platon. *Le sophiste*, 262, 5-6.

غير قائم فيه. تبعا لذلك يمكن القول بأن الخطأ لا يتمثل في الخلط بين شيء وآخر، بل في التّوحيد بينهما على نحو غير صحيح؛ إذ إنّ الخطأ لا يحدث أبدا على مستوى الإلمام المباشر بفكرة أو بشيء، بل في التأليف بين فكرتين أو شيئين. ومن إثبات إمكانية الخطأ وتوضيحه على هذا النحو، يستخلص أفلاطون وجود فنّ يصنع الأوهام والأشباح ويزيّف الواقع. من ذلك يتمّ دعم تعريف السّفسطائي: يتميّز السّفسطائي بخطابه الباطـل، فهو يمنح الواقع الذي يزعم وصفه صورة مغايرة له، ويفعل ذلك عن قصد وبصفة إرادية. يصحّ إذن أن ننعته «بصانع أشباح في مجال الخطاب»[1].

وأطروحة «الانعكاس» تتجاوز مستوى الإدراك لتبلغ كامل أنماط المعرفة: معرفة الكون، فهم الظواهر الوجدانية والجمالية إلى غير ذلك. ومهما كان المعنى الذي تتّخذه لفظـة «الانعكاس»: انعكاس بالمعنـى التكوينـي (sens génétique) أي علاقة الأفعال النّفسية بمنبّهات العالم المادّي المحدثة لها؛ «انعكاس» بالمعنى الاجتماعي (sens sociologique) أي علاقة الأفعال النّفسية بخصائص المجتمع الذي يحدّدها؛ «انعكاس» بالمعنى المعرفي (sens gnoséologique) أي العلاقة المعرفيّة الخاصّة بين محتويات بعض الأفعال النّفسيّة وعناصر معيّنة من العالم المادّي[2]، فإنّ هذه الأطروحة تتضمّن الاعتقاد بوجود واقع موضوعي بمعنى واقع موجود في الخارج ومستقلّ عن كلّ فكر «يعكسه» الذّهن، أي اتّخاذ موقف يتّسم بالواقعية. وتتضمّن هذه الأطروحة كذلك

1) - *Ibid*, 268.

2) - Adal Schaff. *Langage et connaissance*, p .206.

التسليم بوجود تبعية نشوئية (dépendance génétique) بين مفعول الواقع على الذّهن وما يخطر لهذا الذّهن. وتوقّف التّمثّل الذّهني على الواقع الموضوعي يفترض، فضلا عن ذلك، علاقة تطابق بينهما.

إلاّ أنّ «الانعكاس» يعتبر شيئا متميّزا عن الواقع، فهو يتضمّن إسهاما ذاتيا ينضاف إلى هذا الواقع. والسؤال الذي يطرح في سياق نظرية «الانعكاس» - موضع الخلاف بين التيارات المتعلّقة بهذه النظريّة - يخصّ مفهوم «الانعكاس» ذاته، وهل ينبغي وضعه في مقولة التّشابه أم في مقولة التّوافق ؟

القول بالتّشابه (ressemblance) يعني أنّ العلاقة بين الواقع وما يخطر للذهن تفترض على الأقل مماثلة البعض من خاصّيات الانعكاس للواقع المنعكس.

أما القول بالتوافق (correspondance)، فهو يثبت وجود علاقة موازاة بين مجموعتين: الواقع والتمثّل، لهما نفس البنية بدون أن تكون بعض الخصائص المندرجة في المجموعتين هي عينها.

إلاّ أنّ هذا الخلاف بخصوص تأويل مفهوم «الانعكاس» يقتصر على التمثّلات المحسوسة، ويفقد معناه بالنسبة إلى الفكر المجرّد. من ذلك تتجلّى أهميّة العلاقة بين نظرية «الإنعكاس» والنظرية التقليدية للحقيقة: إن الخلاف يفقد موضوعه وأساسه، عندما ننتقل من التمثّلات المحسوسة إلى التفكير في الواقع الذي

ينحصر وصفه في مفاهيم الصّواب والخطأ، وليس في التّشابه والتوافق. والنّقاش بخصوص مفهوم «الانعكاس» على النّحو المذكور يصبح غير معقول في هذه الحالة. ولا يعني ذلك أنّ السؤال بسيط على مستوى التصوّر المحسوس الذي يمثّل بدوره تجريدا (abstraction) . ففي السيرورة الحقيقية للمعرفة، لا يمكننا أن نفصل الإدراك الحسّي عن الفكر المفهومي المرتبط باللّغة؛ إذ إن هاتين الظاهرتين تشكّلان كيانا موحّدا ومتشعّبا تعود جذوره إلى التجربة النشوئية للنوع البشري.

وأيا كان الأمر، لا يصحّ تصوّر إدراك أو معرفة بصفة مستقلّة عن الفكر المجرّد ومقولاته، أي عن اللّغة والفكر.

ومصطلح «الانعكاس» لا يمكن تبرير استعماله على النّحو الذي عرضناه سابقا، إلا استجابة لدواعي تاريخية كتعبير عن اتجاه فكري: الواقعية الانطولوجية (réalisme ontologique) أي التي تثبت وجودا مستقلا عن الفكر. وهذا الاتجاه وقف ضدّ المثالية الذاتية (idéalisme subjectif) التي تردّ كلّ وجود إلى الفكر الفردي؛ وضدّ اللاّادرية (agnosticisme) التي تزعم أن حقائق الأشياء لا يمكن معرفتها.

2) تحليل الموقف الثاني: اللغة تنتج الواقع

المقصود من ذلك هو أن اللّغة تحدّد نمط إدراك الواقع وتخضع الفوضى الذي يتّسم بها للتنظيم والهيكلة. فهي تفرض على الذّهن الذي يفكّر من خلال لسان معيّن، طريقة خاصة لتوحيد

عناصر تلك الفوضى، مبدعة على هذا النحو صورة محكمة لمعالجة الأشياء والأحداث والقوانين بما هي كذلك.

ومن بين المفكّرين الذين اعتمدوا هذه الأطروحة، نذكر الفيلسوف المنطقي المعاصر كارناب Carnap الذي يربط وجهة النّظر المعرفية المؤكّدة على الدّور الفعّال للغة بفكرة ثانية تثبت أن الجهاز المفهومي للغة نتاج مواضعة اصطلاحية (convention arbitraire) . ومبدأ «التسامح» (principe de tolérance) يعبّر عنده عن التغيّر الاعتباطي للمنطق بالتضامن مع اللغة التي تنتج صورة متغيّرة للواقع بحكم ارتباطها بالاختيار الاعتباطي للغة ما.

ونخص بالتحليل في هذا السّياق نظرية الفيلسوف المعاصر ارنست كاسيرر Ernst cassirer المتعلّقة بدور «الصّور الرمزية» وخاصّة اللغة في معرفة الواقع. فاللغة، عند كاسيرر تندرج في صور وظيفة الترميز، بل هي الصورة الأساسية بما أن كلّ الصور الأخرى تستعملها، كالمعرفة العلمية والفنّ والأسطورة...، التي تمثّل الشروط المقوّمة للعالم الموضوعي بوصفها تعبيرا عن قوّة إبداعية أصلية. ويفنّد كاسيرر الأطروحة القائلة بأن «العالم ينعكس في الشعور مثلما ينعكس في مرآة»؛ أي الأطروحة التي تنطلق من فكرة أن «الواقع» الذي تستند إليه الوظائف الرمزية كموضوع لها معطى سلفا من حيث وجوده وبنيته معا؛ وأن مهمة الفكر الإنساني تتمثل فقط في الاستحواذ عليه. يعني ذلك أن الواقع الخارجي ينتقل إلى حقل الشعور فيتحوّل إلى شيء باطني بدون أن تنضاف

إليه أي خاصية جديدة من جرّاء هذا التحوّل. يقول كاسيرر: «إن الصورة الصادرة عن المرآة تتعلّق بطبيعة الموضوع مثلما تتعلق بطبيعتنا الخاصّة»[1] على نحو يسمح باعتبار «الصّور الروحية» التي ينتجها كلّ من المعرفة والأسطورة والفنّ واللّغة عن الكون «كمرايا حيّة للكون»[2]. ويقابل كاسيرر هذه الأطروحة بأطروحة تنطلق من «الثورة الكوبرنيكية (révolution copernicienne) المتمثّلة في نظرية المعرفة كما عبّر عنها كانط. وهذه النظرية تثبت أن المعرفة بناء تنجزه الذات العارفة التي تمنح، بفضل فعل تأليفي تلقائي، إدراك الموضوع الخاصيّات التي تتعلق به. إنّ الترابط لا يصدر عن الموضوع، بل هو تمثّل تنتجه الذات العارفة بوصفه فعلا منبثقا عن تلقائيتها.

وهذا التأليف كفعل تلقائي يصحّ بالنسبة إلى كلّ وظيفة مبدعة لصور؛ أي أنه ضروري ليس فقط بخصوص المعرفة العلميّة، بل وكذلك بالنسبة إلى تلك الرّؤى التي تتحقق في الفن واللغة:

ففي ميدان الموضوع الجمالي، لا تتمثل الفنون المختلفة في مجرّد نسخ من مكان صارم وموجود سلفا، ولا تعتمد عملية نقل من إطار إلى آخر، بل إنها سبل تنفذ إلى ذلك المكان بطريقتها الخاصّة ووسائل حقيقية لبنائه.

نفس القانون الأساسي يتحكم في اللّغة.

إن اللغات المختلفة لا تكتفي بإسناد أسماء إلى نفس المجموعة

---

1)- Ernest Cassirer. *Essais sur le langage*, p. 40.

2) -*Ibid.*

من الأشياء والمفاهيم المستقلة عنها؛ بل ينبغي القول بأن كلّ لغة خاصّة تساهم على نحو ما في تكوين التمثّل الموضوعي؛ بحيث إن الاختلاف القائم في هذا السّياق لا يخصّ أصوات وعلامات، بقدر ما يخصّ منظورات متعلّقة بالعالم.

وانطلاق كاسيرر من «الثورة الكوبرنيكية» قد أدّى به، بوصفه ممثّلا للكانطية الجديدة (néo-kantisme) إلى نقد كانط الذي اعتبر المعرفة بناء ذهنيا، ومع ذلك فقد سلّم بعالم من الأشياء موجودة بذاتها، عالم يتّسم بخارجيته بالنسبة إلى المعرفة. إنّ الثّنائية التي وضعها كانط تتضمن تناقضا داخليّا؛ وقد أدّت من حيث نتائجها إلى ثنائية الإدراك الحسّي والحدس الماقبلي.

ولذا فإن كاسيرر الذي استند إلى التصوّر الكانطي بخصوص الطبيعة القبلية للمعرفة، قد غيّر بطريقته الخاصة قبلية الصّور والمقولات الكانطية للحساسيّة والذهن - الأمر الذي مكنه من نفي مشروعية وجود أشياء بذاتها – ففيم تتمثل القبلية في نسختها الجديدة ؟

يصف كاسيرر الصور الرّمزية على أنها تسمح بإبداع العالم الموضوعي. وهذه الصور هي كذلك معطاة قبليّا إلاّ أنها تختلف عن التصوّر الكانطي الذي تميّزت فيه صور الحدس الحسّي والمقولات الذهنية بطابعها الثابت والكلّي والفطري، وبوظيفتها المعرفية الخالصة. فكاسيرر يرفض أن تكون الصّور القبلية فطريّة، وأن تنحصر في مجال المعرفة والعلم، فهي تمتدّ إلى كامل تمظهرات الحياة الرّوحية. كيف يمكن إذن التعريف بهذه الصور الرمزية ؟

ما يمكن استخلاصه بشأنها هــو أنهــا تمثّــل طاقة روحية نوعيـــة (une énergie spirituelle spécifique)، وأن وظيفتها تكمن في إبداع صورة العالم. فبفضلها يرتدي مجرّد حضور الظاهرة دلالة محدّدة.

والصّور الرّمزية تبيّن أنّ الشعور لا يكتفي بتقبّل انطباع من الخارج، بل يربط ذلك الانطباع بنشاط تعبيري حرّ ويدمجه فيه، بحيث إن عالم العلامات يبرز في مواجهة الواقع الموضوعي. إنّ التّحليل في هذا السّياق لا ينبغي إذن أن ينطلق من «واقع» خارج الشّعور، بل يتّخذ نقطة انطلاق لصور الشعور.

تلك الصّور الرّمزية تبدع صورة العالم وفقا لمبدإ محدّد تتولّى فلسفة الصّور الرّمزيــة La philosophie des formes symboliques مهمّة صياغته. وتلك الفلسفة تقابل بين عالم العلامات وعالما الأشياء، وتذكر عدّة صور رمزية (اللغة، الأسطورة، الفنّ، المعرفة العلمية...) بوصفها صورا متباينة للطاقة الرّوحيّة التي تبدع رؤى مختلفة للواقع.

واللّغة تمثّل الصورة الرّمزيّة الأساسية - بما أن الصّور الأخرى تستعملهـا- وهي تعتبر، على النّحو المذكور، طاقة روحية نوعية تبتكر بصفة قبلية صورة العالم. فهي تحدّد نمط إدراك الواقع، وتسعى إلى فرض نظام وترتيب معيّنين على الفوضى التي يكون عليها الواقع «في ذاته». بما أن اللغة تفرض على الذّهن الذي يفكّر من خلال لسان معيّن طريقة خاصّة لتوحيد عناصر تلك الفوضى،

فهي المحدّدة في واقع الأمر لكلّ ما من شأنه أن يُعالج كشيء أو حدث أو قاعدة... فتبدع على هذا النّحو صورة منظّمة للواقع.

ولتوضيح هذه الأطروحة، يمكن الاستناد إلى مجال علم نفس الطفل: إنّ الملاحظات المتعلّقة بالكلام عند الطّفل تبرز «الثّورة الذهنية» التي تحدث عند الطّفل في الفترة التي يستيقظ فيها وعيه بالرّمزية الكلامية. فهو لا يستعمل الألفاظ كرموز فحسب، بل يلاحظ أن الألفاظ رموز ويبحث باستمرار عن ألفاظ جديدة من خلال أسئلته المتواصلة، ونتيجة لاكتشافه الهام: كلّ شيء تطابقه وحدة صوتية ترمز إليه وتصلح للتعيين والتبليغ. فكما أنّ الطفل الذي يجري لم يعد بحاجة لانتظار أن تأتي إليه الأشياء، فإن الطّفل الذي يلقي بالأسئلة يملك وسيلة جديدة لكي يتدخّل شخصيّا في العالم ويبني هذا العالم بنفسه. فهو يتسلّح بالاسم ويحاول بواسطته تمثّل الأشياء. يبيّن الطّفل من خلال الأسئلة التي يطرحها أن اهتمامه غير موجّه إلى الاسم بما هو اسم، أي إلى فعل التّعيين، بل إلى هذا الشيء الذي يحمل ذلك الاسم.

على هذا النحو يمثّل اللّفظ عنصرا موضوعيا ويشكّل الماهية الخاصة بالشيء. إذن يمكننا أن نفهم دور اللّغة كوسيط وكأداة لتكوين عالم موضوعي حقيقي؛ فهي التي تؤدّي إلى التّمثل «الموضوعي» ولا العكس..

إنّ اللّغة، عموما، تنتج صورة الواقع بمقدار أنها تفرض على إدراك الشخص خلال تكوينه الفردي الأنماط والنّماذج التي تكوّنت إثر التجربة التكوينية النّوعيّة، والتي تمّ نقلها بوساطة التربية بما

هي تعتمد دائما اللّغة. والإبداع في هذا السّياق ليس بالضرورة اعتباطيّا، كما لا يمكن تغييره بصفة تعسّفيّة.

يمكننا، استنادا إلى الاعتبارات السّابقة بخصوص مسألة أوّلية كلّ من الواقع أو اللّغة، أن نخلص إلى القول بعدم وجود تناقض بين تأثير الواقع الموضوعي على الفكر والإبداع الذّاتي لصورته، إذ إنّهما يتكاملان ويكوّنان وحدة؛ أي أن سيرورة المعرفة التي تعتمد الدّور الفعّال للّغة تتميّز بطابع موضوعي وذاتي معا.

2. التيارات البارزة في السياق المعاصر لفلسفة اللّغة

إن مسألة اللغة والواقع ستتخذ لدى المعاصرين صياغة جديدة تستجيب لمقتضيات الموضوعية الصارمة، بعد أن تمكّنت مشكلة المعنى من فرض نفسها على حساب مشكلة الماهية والتمثّل.

ولقد خضعت نظريّة المعنى طوال فترة زمنية طويلة لشيء آخر غير واقع العلامة. والمراوحة بين نظرية علامة يحدّدها المعنى (تمثّل أو فكرة)، ونظرية معنى تحدّدها العلامة تنزع إلى الاختفاء لصالح هذه الأخيرة.لقد أصبح الأمر يهمّ العبارة اللّغويّة من حيث إنها واهبة للمعنى.

وفعلا سيتحقق الاستقلال الكامل لمسألة الدّلالة على أنقاض فلسفة التّمثل التي استقرت في عصر ديكارت، عندما وضعت الذّات في موضع تأسيسي، وأصبح إدراك الواقع تابعا لبنيتها الخاصّة. فهي مقياس للموضوعات التي تُردّ إلى تمثّلات نابعة منها. وما يمكن ملاحظته أنّ النّظرة المعاصرة لفلسفة اللّغة تحيل

إلى اللّغة تلك الطّاقة التمثّلية. فكلّ شيء ينظّم حسب مقتضياتها، بحيث إن الحديث عن موضوعية وتمثّلات ومفاهيم بصفة مستقلّة عن اللّغة يعدّ غير ملائم بل غير معقول. على هذا النّحو،، ستُعوّض الفلسفة كنقد للّغة من جهة قدرتها على العودة إلى الواقع وحدود تلك القدرة الفلسفة كنقد للعقل من حيث قدرته التقليدية على تمثل الواقع. فاللّغة لا تتشكّل حسب تمفصلات الواقع بل على الأصحّ الواقع هو الذي يخضع لتمفصلات عالم الرّموز. فيحدث بذلك نوع من «الانقلاب الكوبرنيكي» إذ نحن نتوجّه إلى الواقع بواسطة لغتنا. أي أنّ معانيه «تندمج في اللّغة» التي تمثّل مجالا مستقلا من الدّلالات ومنظومة من العلامات المترابطة. فكلّ علامة تحيل إلى علامات أخرى تسمح بتوضيحها. هكذا إذن تقهقرت فلسفة التمثّل لصالح فلسفة الدّلالة.

بصفة عامة يتميّز العصر الرّاهن بأهمية مسألة اللّغة التي لم يعد من الممكن تجاهلها؛ بما أن دراسة اللّغة سواء اهتمّت ببنيتها الكامنة، أو بقدرتها على الإحالة إلى شيء آخر غير ذاتها، تعتبر تمهيدا لحلّ كلّ مشكل فلسفي مهما يكن.

على هذا النحو، ينقسم السيّاق المعاصر لفلسفة اللّغة إلى تيّارين متباينين (بل وحتى متعارضين) ومتولّدين عن مجال الألسنية وعلم العلامات (Sémiologie):

- تيار يستند إلى العالم الألسني فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure، ويعالج اللّغة كمنظومة من العلامات تشكّل عالما مستقلاّ بذاته.

- وتيّار يعتمد فكرة المرجعيّة وينسب للّغة دور الوسيط باتّجاه الواقع.

1) التيار الأول بما هو يعتمد تفكيرا معمّقا في الكتابة وفي النموذج النظري الذي يتضمنه المنهج البنيوي

وهو ينشد إنتاج الدّلالة في حقل آخر غير التّوجّهات القصديّة للذّات؛ ويحصر اهتمامه في منظومة القيم الدّلاليّة المفروضة من قبل بنية اللّغة.

وهذه المقاربة التي عرفت انطلاقتها مع دي سوسير تهتمّ بالقيمة أكثر من المعنى، وبنشاط اللّغة أكثر من مصدرها؛ كما أنها تنظر إلى العلامة كشيء اعتباطي بدلا من حصرها في التعارض بين الطبيعة والمواضعة، أي التساؤل بخصوص العلاقة بين الدّال والمدلول: هل هي اصطلاحية أم طبيعية ؟ (تعرّف العلامة عند دي سوسير بتقابل وجهين متضايفين: الدّال (signifiant) أي الرّكيزة الماديّة للعلامة، والمدلول (signifié) أي القيمة المفهومية). وسواء اعتبرنا منظومة العلامات كمجموع من المدلولات أو كمجموع من الدّلالات، فهي لا تحمل أفكارا ولا أصواتا سابقة للوجود، بل فروقا مفهومية وصوتية.

ليس هناك في اللّغة غير فروق، وما تحتوي عليه علامة ما من مفهوم أو مادّة صوتية، هو أدنى قيمة ممّا يوجد حولها في العلامات الأخرى. والعلاقات الرّابطة بين العلامات هي داخلية بالنسبة إلى أنســاق العلامــات (systèmes sémiotiques)، وهذه الأنساق

مغلقة ومستقلة عن الواقع الخارجي؛ إلاّ إذا كان هذا الواقع هو ذاته مهيكل كنسق من العلامات.

على هذا النحو تنزع اللّغة إلى تكوين عالم بذاته، بدلا من أن تكون واسطة بين الإنسان والأشياء. إنّ شهادة ميلاد الألسنية البنيوية كعلم تتمثّل في إخلاء حقلها من حضور الأشياء، وذلك بحكم قرار ابستمولوجي.

إنّ نظرية المعنى التي تنحدر من التّحليل البنيوي تمنح الأوّلية للقيمة التفاضليـــة (valeur différentielle) المتعلّقة بالعلامة داخل النّسق، على حساب التّوجه نحو شيء خارج النّسق. إنّ اللّفظة الدّالة ليس لها علاقة مباشرة بالشيء الذي تدلّ عليه، وإنما لها علاقات عديدة ومتنوّعة بمجموع الدّلالات التي تحتوي عليها لغة معيّنة. فتحديد دال ما لا يتمّ إلا عن طريق علاقاته المختلفة بالدّلالات الأخرى في النّسق اللّغوي.

2) التيار الثاني: فلسفة المرجعية

يرى هذا التيار أن وظيفة اللّغة تتمثّل في قول ما هو موجود؛ بحيث إن المهمّ بالنسبة إليه هو منظومة القضايا التي تسمح للّغة بأن تلعب دور الوسيط باتّجاه الواقع.

ومسألة المرجعيّة مسألة عاجلة وحيويّة في نظر الفلسفة التحليلية التي يمثّلها تشارلز بيرس Charles Peirce وبرتراندرسل Bertrand Russell ولودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein.

إن هذا التّيار يضع الوظيفة المرجعية، وعلى نقيض من يعتبرها كحكم مسبّق، في صميم الدّلالة إلى حدّ التساؤل هل أنّ التّمييز بين الدّال والمدلول قادر على الاحتفاظ بقيمة خارجها، أي بدون توجّه يجتاز العلامة نحو مرجع ممكن على الأقل. إن المرجع يمكن أن يكون غير محدّد أو متعدّد أو غير قابل للتّفحّص، ولكنّه يظلّ دائما ضروريّا، فهو إلى حدّ ما خارج العلامة وأقدم منها.

يمكن القول بأنّ هناك ثلاثة أدلّة على خارجيّة المرجع بالنسبة إلى اللّغة:

- وظيفته الدّلالية
- الميزة الناقصة لكلّ نظرية تخصّ الواقع وكأن هذا الواقع يحثّ باستمرار على إثراء التأويل النظري.
- الوجود الضروري لما من شأنه أن يمثّل رهان مرجعية في ما بعد النظريات المتنافسة. و«فلسفة المرجعية» تهتمّ بالخطاب كما هو قائم في اللغة الطبيعية (كبعض حركات الجسم والأصوات في مقابل اللّغة الوضعية أي مجموع العلامات المتّفق عليها لأداء المشاعر والأفكار)، والاستعمال المعرفي للكتابة في اللّغات الصورية والعلمية بدون أن تنغلق في منهج معيّن.

يمكن القول في نهاية هذا التحليل أنّ التّقابل النموذجي بين فكرة الاختلاف، بما هي محور الألسنية البنيويّة، وفكرة المرجع ينزع حاليا

إلى التجاوز، إذ من شأن تواصله أن يؤدّي إلى معضلة خطيرة تتمثل إما في انحراف الدّال وإما في الوهم المرجعي.

ولذا فإنه أصبح من الضروري تجاوز طموحهما الشمولي، وإحداث نوع من المصالحة باسترجاع بعض الصّلة بينهما.

وبالفعل نلاحظ حضور نموذج جديد في هذا المجال: التحاور الترنسندنتالي (interlocution transcendentale) لكلّ وضعية خطاب. إنّ العلاقة التحاوريّة، بحكم نتائجها الدّينامكية، تؤلّف المعنى وتجعله مشتركا؛ كما أنها تضمن إمكانية إبلاغ الخطاب باعتبارها من متطلّبات الدّلالة، فتحذّر بهذه الصفة من كلّ اختزال ذرائعي (réduction instrumentale) للغة (أي اعتبارها كأداة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة).

وهكذا تبرز صورة جديدة للفكر عندما نربط واقعه بالسير الفعلي للدّلالة عبر لحظاته الثلاث: الاختلاف، المرجع، التحاور؛ حتى نتمكّن من إنشاء القدرة على التخاطب الدّيناميكي للعقل عوضا عن قوّته الجدلية.

V. نقد اللغـــــة

أدّت بنا الاعتبارات السّابقة إلى إبراز مواقف متعارضة بخصوص اللّغة والمشكلات الأساسيّة التي تثيرها. وهذا التعارض ينسحب كذلك على السّياق التقويمي حيث تطرح المسألة الأثيقية (la question éthique)! فتقام ضدّ التنويه باللغة بوصفها عنوان الإنسانية وجوهرها، إدانة لها وتحذيرا من أخطارها.

1 . اللغة في الفلسفة القديمة

لقد برز هذا التقويم للّغة منذ الفلسفة القديمة، حيث نلاحظ عند أفلاطون مثلا تحليلا نقديّا لهذه المسألة في محاورات مثل غورجياس Gorgias والسّفسطائي Le sophiste؛ ومن قبلهما في مجاورة كراتيل Cratyle ذات البنية الإحراجية (aporétique). وهذه المحاورة تتناول اشكاليّة اللّغة بما هي عقبة في طريق معرفة الحقيقة، ويترتّب ذلك عن ترجمة الفكر بواسطة الكلام.

ويتبنّى النقاش المتعلّق بمصدر اللّغة وقيمتها أطروحتين متعارضتين تمّ وضعهما بألفاظ الصّراع القائم في ذلك العصر أي الطبيعة والمواضعة: أطروحة كراتيل التي تثبت أنّ التّسمية «صحيحة» بالطبيعة، وأطروحة هرموجين التي تقول بأن التسمية مواضعة أصبحت اعتيادية. والمسألة المطروحة في هذا السياق ذات أصل سفسطائي. إن السفسطائيين الذين تألّقوا في فنّ

الخطابة، انكبّوا بحكم ذلك على دراسة اللّغة لأجل إتقان تلك الأداة الضرورية لتدريسهم. على هذا النّحو مثّلت «صّحة» (rectitude) الألفاظ والأسماء موضوعا لأبحاثهم: «أصبحت اللغة في مدينة اثينا أثناء القرن الخامس أداة لتحقيق أغراض محددة، محسوسة وعملية، فكانت هي أقوى سلاح في المعارك السياسية يومئذ. وما كان يرجو شخص أن يلعب دورا بارزا إن لم يحسن تلك الأداة. وكان من الأهمية البالغة استعمالها بالطرق الصحيحة وتحسينها وشحذها على الزمن. ومن أجل هذه الغاية خلق السفسطائيون فرعا جديدا من فروع المعرفة هو «فنّ الخطابة» - أو البلاغة- وأصبح هذا الفنّ، لا النحو والاشتقاق، المحور الأول لاهتمامهم. وكان للخطابة في تعريفهم للحكمة «صوفيا» مقام مركزي، وأصبحت كلّ المنازعات حول «صحة» المصطلحات والأسماء من نافلة القول تافهة. فالأسماء لم توضع لتعبّر عن طبيعة الأشياء وليست لها علاقات موضوعية، ومهمتها الحقة أن تثير العواطف الإنسانية لا أن تصف الأشياء، أن توحي للناس بأداء بعض الأعمال لا أن تنقل إليهم آراء وأفكارا»[1].

إذن لم يخضع السّفسطائيون اللّغة لتحليل نقدي وتركوا هذا الأمر لفلاسفة آخرين. وفعلا قد احتلت مشكلة مصدر اللّغة ونقدها مكانة هامة عند أفلاطون بحكم ارتباطها بمسألة الماهية التي تحتلّ موقعا مركزيا في فلسفته. فلكي تكون اللّغة صائبة، ينبغي أن تمثّل وسيلة تعبير عن الواقع الحقيقي، وسيلة لنقل الماهية. غير أن اللّغة لا تتوفر فيها تلك المطابقة لطبيعة الأشياء.

1) - E. Cassirer. *Essais sur le langage*, p. 205..

إنّ الموقع الذي تحتلّه اللّغة هو موقع التباس؛ فعلاقة الصّدق والخيانة تندرج في كنهها. على هذا النّحو لا تكمن مهمة الفلسفة في استفهام الكلمات، بل في التوجّه نحو الأشياء في ذاتها، واللّجوء إلى الماهية لكي تحكم على اللّغة وتتحكّم فيها؛ فتبرز بذلك العلاقة المتينة بين اللغة والماهية التي تمنع مضمون اللّغة من أن يكون مجرّد ابتكار اعتباطي. وأطروحة المواضعة تبدو على علاقة ثابتة مع الأطروحة الأنطولوجية القائلة بالصّيرورة الكلية. ولذا تتولى محاورة كراتيل، قبل محاورة ثياتاتوس Théétète وعلى غرارها، مهاجمة أطروحة بروتاغوراسProtagoras القائلة بأن «الإنسان مقياس لكلّ الأشياء»؛ ومقابلتها بالماهية بوصفها مقياس اللّغة. على هذا النحو يتحوّل الجدال السوسيولوجي بين الطبيعة والمواضعة إلى جدال انطولوجي يخصّ الكينونة والظّاهر؛ إذ إن أفلاطون يحدّد واقعية الدّلالات بتحديده لكائنات موجودة بالذّات. ومشكلة المحاكاة التي تحتلّ مكانة هامة في فلسفة أفلاطون قد طرحت في بداية الأمر بالنسبة إلى اللّغة. إن قول أفلاطون بأن المحسوسات تحاكي الماهيات يعود إلى اعتبار أنّ اللّغة تحاكي حقائق الأشياء. فما العلامات اللّغوية إلا مجرّد صور إزاء الموجودات الحقيقية التي ينبغي الوصول إليها بتجاوز «الظلال» التي تمثّل الكلمات صنفا منها. ينبغي التحوّل من «النسخة اللّفظية» إلى «النموذج الواقعي». ولذا فإنّ المشرّع المثالي «ينظر» إلى الأشياء في ذاتها لكي يحاكيها في الكلمات بحكم أسبقيّة المعاني على الكلمات؛ فهي تشكّل التعالي الأوّل للوجود على الظاهر.

تمثّل محاورة كراتيل عموما نقدا لنظريات اللّغة وازدراء

للسفسطة والتشدّق الكلامي. وهذا الموقف سيكون حاضرا في محاورات لاحقة، مثل غورجياس Gorgias حيث يوجه أفلاطون نقده إلى فنّ الخطابة بما هي كلام مصنّع ومنمّق وخال من كلّ مضمون، غايته الوحيدة الاقناع؛ وكذلك محاورة السفسطائي Le sophiste التي توضّح مفهوم الخطأ وتبرّر تعريف السفسطائي بما هو «صانع أشباح في مجال الخطاب»[1].

يتميّز السفسطائي بخطابه الباطل، فهو يمنح الواقع الذي يزعم وصفه صورة مغايرة له، ويفعل ذلك عن قصد، بصفة إراديّة. وبهذا تمثّل السّفسطائية ضربا من المحاكاة يدفع إلى اعتبار اللاوجود واقعا ويدمج في الخطاب «أوهاما كلامية»[2].

ولذا فإن الحقيقة لا يمكن بلوغها بواسطة دراسة الأسماء والتحليل الاشتقاقي، بل تقتضي المنهج الدّيالكتيكي الذي يصعد أوّلا إلى الأشياء بذاتها، ثم يستعمل بعد ذلك اللغة المناسبة لها.

2. اللغة في الفلسفة المعاصرة

- في هذا السياق، يمكن استحضار النقد الجذري للغة الذي يقيمه نيتشه Nietzsche في محاولته لاستكشاف أوهام «الذات» والحقائق الزائفة التي تصدر عن الشعور التأملي: «وماذا يعرف الإنسان عن ذاته في واقع الأمر ؟ وهل يمكن إدراكها كما هي تماما وكأنّها معروضة في خزانة بلّور مضاءة»[3].

---

1)- Platon, *Le sophiste*, 268 C-d.

2) - *Ibid*, 23 c.

3) - Nietzsche. *Le livre du philosophe*, p. 175.

ويلتقي نيتشه مع ماركس وفرويد في اعتماده منهج التأويل والبحث عن الأصل في صميم الواقع من خلال مفهوم «الجينيولوجيا» (généalogie) الذي يفيد البحث عن نشأة الظواهر الإنسانية وتطورها.

و«الجينيولوجيا» تكشف لنا أن الماضي لا ينقرض حقيقة، فهو حاضر في الحاضر. وهذا الحاضر يمثل إشكالا بسبب الأوهام العديدة التي يحدثها في ذهن الإنسان بدون وعي منه. وأكبر هذه الأوهام التي يتشبث بها الإنسان الاعتقاد بأوّليّة العقل والتّغافل عن الميكانيزمات (mécanismes) العميقة التي تفلت من حوزة الشعور. عموما إن «العالم الباطني مليء بالسراب والأنوار الخدّاعة»[1] من بينها الإرادة التي يقول عنها نيشته أنها لا تحرّك شيئا ولا تفسر شيئا بل تقتصر على مصاحبة الأحداث؛ وكذلك الحتمية التي تدّعيها الآلية الميتافيزيقيّة، فهي لا تعبر عن علاقة ضرورية كامنة في الأشياء، بل تنتج عن إسقاط في مجال الصيرورة، المتّصفة بالاستمرارية، لوهم ذاتي «مختلق ومضاف للظاهرة». إنّ الحتمية تفتقر إلى كلّ قيمة «موضوعية»، بما أنها لا تطابق الواقع وتكتفي بتأسيس شرعية خيالية من شأنها أن تسمح بالاستعمال النفعي «للأشياء»: «كون شيء ما يحدث بانتظام وبصفة قابلة للحساب لا ينتج عن ذلك أنه يحدث بالضرورة»[2].

ومن بين «الأنوار الخدّاعة» أي الأوهام التي يتعرّض إليها نيشته، هناك كذلك وهم «عالم علوي» بما هو اعتقاد عنيد وراسخ في كلّ من

1) - Nietzsche. *Le crépuscule des idoles*, p. 175.

2) -Nietzsche, *Fragments posthumes*, p. 53.

الميتافيزيقا والدين الذي يصفه نيتشه بأنه «استراتيجية دفاع ضدّ حوافز غير معترف بها «قد خلّدت لدى الإنسان النزعة إلى زرع الأوهام. فوراء المثل العليا الدينية، تختفي إرادة الحطّ من شأن الحياة والتلقائية الحيوية لدى الإنسان؛ بما أن تلك الإرادة تعبّر عن «مقاييس تقويمية» مردّها إرادة قوّة سلبية. والقوّة لا تعني الهيمنة الزمانية، بل تعيّن الحركة التي بحكمها ينحو كلّ كائن إلى العلوّ فوق ذاته. فإرادة القوّة تمثل «الجوهر الأعمق للوجود» أو الحياة بوصفها وجودا ملغزا وملتبسا؛ إنها تنحو نحو العلوّ فوق ذاتها. فهي المبدأ الأول أي مصدر التقويم والتأويل على نحو تكون أحكامنا الأخلاقية محدّدة ومنظّمة من طرفها.

وإرادة القوّة يمكن أن تكون إيجابية أو سلبية حسب الكيفية الباطنة للإرادة المنعكسة في القيم المختارة. ونيتشه يذهب إلى ما أبعد من ذلك بوضع الدين في كتاب جينيولوجيا الأخلاق في حقل علم أمراض الغريزة (pathologie de l'instinct)؛ إذ يمكن القول بأنّ الدين يعادل على صعيد التكوين النوعي (phylogenèse) مرض الغريزة على صعيد التكوين الفردي (ontogenèse).

هذه الحقائق الموهومة وغيرها تمرّ عبر متاهة اللغة المتضامنة مع المواضعات التاريخية والاجتماعية.

إنّ اللغة تخدعنا بأن تطابق بين الموجود والمفهوم الذي يجمع بين وقائع مختلفة جوهريا ويجعلها متماثلة؛ أي أنه يردّ إلى المثل ما هو غير مماثل وكأن هناك نموذجا متعاليا للأشياء في عالم فوقي؛ كما أن اللغة تجرنا إلى الخلط بين بنية الخطاب وبنية الواقع، فأفكارنا

تندمج في العلاقات النحوية بدل من أن تترابط وفق الحركية الباطنية للوجود.

والإنسان من جهته يشكّل بدون وعي منه ألعوبة التركيبات اللغوية المعقدة والسابقة للذات المفكّرة والناطقة؛ بحيث إن التأمّل الفردي المزعوم يكون نتاج اللغة والعلم. يعني ذلك أن الذات الحقيقية لا تكمن في الذات الفردية؛ والشعور يتحوّل تبعا لذلك إلى وهم خالص، بما في ذلك السيادة المزعومة «للكوجيتو» والخطاب الصادر عنه والقائم على مقولات تفتقر إلى المشروعية الأنطولوجية. إن مثل هذه المقولات لا تعلن عن إرادة حقيقية لفهم الوجود، بل تعبّر فقط عن توق الإنسان إلى السيطرة على العالم وإرضاء حاجاته النفعيّة. فما المنطق إلا منظومة «الأخطاء» النافعة للحياة.

- وفي سياق هذا التحليل النقدي للّغة، يجدر بنا أن نذكر كذلك **برغسون** Bergson الذي يتعرّض إلى الوجه الاختزالي للغة في تعبيرها عن الواقع. فيقول في كتابه الضحك بأن الألفاظ تدلّ على أجناس (genres) فتعوق معرفة الأشياء في تفرّدها وأصالتها، إذ لا تستبقي فيها إلاّ وظيفتها العامة وجوانبها المبتذلة. وفيما عدا الموضوعات الخارجية التي تتوارى عنّا، هناك الحالات النّفسية بما هي شخصية وأصيلة التي تفلت من حوزتنا بسبب اللغة. فهي تحجب عن وعينا إنّيتنا العميقة والثريّة ولا تبرز منها سوى المظاهر السّطحية والعُرفية. نحن لا ندرك من عواطفنا سوى جانبها اللاشخصي أي الجانب الذي تمكّنت اللغة من إبرازه مرة واحدة

وإلى الأبد. إننا نعيش في حقل وسيط بين الأشياء وبيننا أي خارج الأشياء وخارج ذواتنا.

- وفتغنشتاين Wittgenstein يؤكد على نفس النحو أن اللغة التي نتكلّمها لا تمثل لغتنا الخاصة والشخصية بما أنها تعتمد معايير مشتركة واجتماعية. وفي سياق نقده هذا يدعو فتغنشتاين الفلسفة إلى الاضطلاع بمهمّتها الأساسية والمتمثلة في محاربة اللغة وإبراز الأوهام المتولّدة عن المصدر اللغوي للمسائل الفلسفية.

إذن وباعتبار ضرورة النظر في الممارسات اللغوية الإنسانية وسلبياتها، يحق طرح المسألة الأثيقية في هذا المجال، مثلما طرحت في مجالات أخرى كالعلم والحياة المهنية؛ والتحدث عن «أثيقا لغوية» أي تفكير «أثيقي» (éthique) خاصّ بميدان اللغة. وبالإضافة إلى ذلك ينبغي ملاحظة أن ارتباط الأنشطة اللغوية بميدان الأثيقا لا ينحصر في كون المبادلات اللغوية محدّدة بقواعد ومبادئ أخلاقية، بل إن تعدّد اللغات والنسبية اللغوية يدعوان إلى وضع مبادئ أثيقية في مجال اللغة؛ مثلا باعتناق المبدأ القائل بأن من واجب علوم اللغة أن تصف الحدّ الأقصى من اللغات والأشكال التعبيرية، باعتبارها ثراء للإنسانية؛ وذلك ضدّ أحادية اللغة (monolinguisme) والعمل على نشر اللغة الوطنية المعمول بهما في السياسات اللغوية.

وفي الختام ينبغي ملاحظة أن فلسفة اللغة تمثّل اليوم حقلا يتميّز برحابته وتشعّبه، وهو يوجد في قمّة تطوّره؛ ومن المحتمل أن يصبح في مقدّمة الميادين الأساسية للبحث الفلسفي. إن الفيلسوف لم

يعد يكتفي بالمرور عن طريق اللغة استجابة لأغراض انطولوجية أو ابستمولوجية، بل هو مدعو إلى مواجهة مسألة اللغة بصفة مباشرة أي في ذاتها ولذاتها.

المراجـــع

- Aristote
  - *Catégories et De l'interprétation*, Paris, Vrin, 1966.
- Arrive M
  - *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient*, Paris, PUF, 1994.
- Benveniste E.
  - *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- Bourdieu P.
  - *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- Bouveresse J.
  - *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, les Editions de Minuit, 1971.
- Brun J.
  - *L'homme et le langage*, Paris, PUF, 1975.
- Cassirer E.
  - *La philosophie des formes symboliques, I: Le langage*, Paris, les éditions de Minuit, 1972.
  - *Essais sur le langage*, les Editions de Minuit, Paris, 1969.
- Chomsky N.
  - *Pensée et langage*, Paris, Payot, 1968.
- Deleuze G.
  - *Logique du sens*, Paris, les Editions de Minuit, 1969.
- Derrida J.
  - *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du seuil, 1967.
- Descartes R.
  - *Discours de la méthode* (Vème partie), Paris, Vrin, 1961.

- Foucault M.
  - *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1968.
- Freud S.
  - *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1973
  - *Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967.
- Goldstein K.
  - *Language and Language disturbances*, NY, Grune and Stratton, 1948.
- Habermas J.
  - *De l'éthique de la discussion*, Paris, cerf, 1992.
- Heidegger M.
  - *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1981.
- Husserl E.
  - *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1980
  - *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1972
  - *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976.
- Lacan J.
  - *Ecrits*, Paris Editions du Seuil, 1967.
- Maldiney
  - *Revue de métaphysique et de morale*, Paris 1961.
- Merleau – Ponty M.
  - *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Nietzsche F.
  - *Le crépuscule des idoles*, Paris, Mercure de France, 1952.
  - *Le livre du philosophe*, Paris, Aubier-Flammarion 1969.
  - *Fragments posthumes*. Automme 1887 Mars 1888, Paris, Gallimard 1976.
- Oléron
  - *Langage et développement mental*, Bruxelles, Dessart, 1972.

- *Textes fondamentaux de sémiotique*, Paris, Méridiens-Klinck-Siek, 1987.

- Piaget J.
  - *La psychologie de l'intelligence*, Paris, Librairie Armand Colin, 1965.
- Platon
  - *Cratyle*, Paris, Les Belles lettres, 1961.
  - *Gorgias*, Paris, Les Belles lettres, 1966.
- Quine W.V.O.
  - *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977.
- Renan E.
  - *De l'origine du langage*, Paris, Didier Erudition, 1992.
- Ricoeur P.
  - *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
  - *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986.
- Rousseau J.J.
  - *Essai sur l'origine des langues*, Bordeaux, Ducors, 1970.
- Russell B.
  - *Signification et vérité*, Paris, Flammarion, 1969.
- Saussure F.
  - *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.
- De Whaelens A.
  - *Existence et signification*, Louvain- Paris, Editions de Nauwelaerts, 1958.
  - *La psychose*, Louvain-Paris, Editions de Nauwelaerts, 1972.
- Von Fritsh K.
  - *Vie et mœurs des abeilles*, Paris, Albin Michel 1960.
- Wittgenstein L
  - *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993.

- ديكارت
  - مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، الطبعة الثانية 1970، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت.
- جميل صليبا
  - المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني 1971،
- فاخر عاقل
  - معجم علم النفس، دار العلم للملايين، 1971.

الفهرس

مدخل عـام 5

I- اللغة والإنسان 21
1. تحديد اللغة بإدراجها في سياق الإنسانية 21
2. مشكلة أصل اللغة 25
3. مميّزات اللغة الإنسانية. اللغة الإنسانية والتواصل الحيواني 28

II- اللغة والفكر 37
1. تفوّق الفكر على اللّغة 39
2. أهميّة اللغة واتحادها بالفكر 44

III- مسألة اللغة في علاقتها بالذاتية، بالتذاوتية وباللاشعور 53
1. اللغة والذاتية 54
2. علاقة اللغة بالتذاوتية وباللاّشعور 57
1) التذاوتيـــة 58
2) اللاشعور ومسألة المعنى في التحليل النفسي 60
أ- التحليل النفسي واللغة 61
ب- طبيعة المعنى وقيمته 65

IV- اللغة والواقع 75
1. التنازع التقليدي بخصوص أوّلية الواقع أو اللغة 76
1) تحليل الموقف الأول : اللغة بما هي تعكس الواقع 76
2) تحليل الموقف الثاني : اللغة تنتج الواقع 79
2. التيارات البارزة في السياق المعاصر لفلسفة اللّغة 85
1) التيار الأول بما هو يعتمد تفكيرا معمّقا في الكتابة وفي النموذج النظري الذي يتضمنه المنهج البنيوي 87
2) التيار الثاني : فلسفة المرجعية 88

V-نقد اللغـــــة 91
1. اللغة في الفلسفة القديمة 91
2. اللغة في الفلسفة المعاصرة..... 94

المراجع 101