التحليل اللغوي الثقافي للتفكير: البحث عن المعنى بين الذهن واللسان *

Cultural Linguistic Analysis of Thought: Seeking the Meaning between Mind and Language

د. عبد الرحمن محمد طعمة

كلية الآداب والعلوم الاجتماعية – جامعة السلطان قابوس

a.hassan@squ.edu.om

د. محمد مصطفى حسانين

كلية الآداب والعلوم الاجتماعية – جامعة السلطان قابوس

m.hassanein@squ.edu.om

ملخص:

التحليل الثقافي، بصورة عامة، يتشعب إلى أهداف واتجاهات لا تنحصر بفلسفة معيّنة، ولذلك فقد وجهنا هذه الدراسة نحو إطار طرائق البحث في الأصول الثقافية للتفكير وأسسه وجوهره، على المستوى اللسانيّ خصوصًا، والفلسفيّ عمومًا، ضمن النسق الثقافيّ الاجتماعيّ العام الحاكم لهذه الظاهرة الإنسانية الفريدة، تأثيرًا وتأثّرًا. وقد حاولنا المزج بين بعض المذاهب الأدبية واللغوية، ضمن أنموذج معرفيّ بينيّ واضح، نروم من خلاله الوقوف على الملامح العامة لمسائل التفكير والذّهن.

الكلمات المفاتيح: اللغة، الفكر، النسبية اللغوية، التحليل الثقافي، الذهن، العرفان.

Abstract:

Cultural analysis, in general, branches out into goals and trends that are not limited to a specific philosophy. Therefore, we have directed this study towards the framework of research methods in the cultural origins of thinking and its foundations and essence, at the linguistic level specifically, and philosophical generally, within the general social cultural framework governing this unique human phenomenon. We have tried to blend some literary and linguistic doctrines within a clear cognitive model,

Through which we aim to identify the general features of thinking and mind.

Keywords: Language, Thought, Linguistic Relativity, Cultural Analysis, Mind, Cognition

*

تاريخ استلام البحث: 2024/02/24	تاريخ قبول البحث: 06/ 04 /2024	تاريخ النشر:2024/05/13

مقدمة:

نهدف في هذه الدراسة إلى الوقوف عند أهم محطات التحليل الثقافيّ النقديّ لتطوّر التفكير والأفكار في نطاق البحث اللسانيّ الأدبيّ، وفي سياق أطروحات فلسفية واضحة، حاولنا اختصارها، وبيان أكثرها صلة بما نودّ طرحه من إشكاليات حول مسألة البحث عن المعنى بين الذّهن واللسان. وقد قُسّم البحث إلى قسمين: شمل الأول إبحارًا عامًّا في مسائل التفكيك وما وراء اللغة، وما يتعلّق بذلك من انبثاق الذّهن العرفانيّ، وختمناه بأنطولوجيا عامة للتأويل في هذا السياق. بينما اضطلع القسم الثاني ببحث الانتقال من نسبية اللغة إلى تعددية الفكر والثقافة، وما يُمكن مناقشته من مسائل مرتبطة بهذه القضية.

القسم الأول- المهاد الفلسفي العام للتحليل الثقافيّ النقديّ للتفكير:

أولا – ما وراء اللغة (مقاربة التفكيك):

يرتبط مصطلح ما وراء اللغة بعالِم اللسانيات الروسي "رومان ياكوبسون" (1896م-1982م)- رائد الشكلانية الروسية، ومن أهم مُنظّري اللسانيات التواصلية- وذلك من خلال نظرياته وأطروحاته حول تأثير التفاعل بين مختلف أشكال الخطاب، ومختلف تعبيرات الإنسان عما يدور في ذهنه. وقد ارتبط هذا المصطلح- أيضًا- بمصطلح قريب الصلة به، ومهم جدًّا، هو **الشقاق**[(1)] **Differend**- وفقًا لسامي خشبة في مصطلحات الفكر الحديث- الذي صاغه الفيلسوف الفرنسي "فرانسوا ليوتار" (1924م-1998م) في كتاب يحمل العنوان نفسه (***الشقاق: عبارات متصارعة***، نشرته جامعة مانشستر عام 1983م) The Differend: Phrases in Dispute، من خلال نقده للمجتمع الغربي. فالمصطلحان أصيلان، وصِلَتُهما وثيقة في النظرية اللسانية والنقد الأدبيّ في القرن العشرين[(2)].

يرى "ياكوبسون" في تعريفه للوظيفة الـ "**ما وراء لغوية**" أنّ ما وراء اللغة عبارة عن لغة تتحدث عن اللغة؛ فهي شفرة تشير إلى شفرة سابقة لها، وتريد أنْ تحل لغزها، تمامًا مثلما هو الحال عندما نقوم بمحاولة شرح مصطلح ما وتوضيح مغزاه، ولذلك فإنّ "ما وراء اللغة" يعني أيضا (**اللغة الشارحة**). ما وراء اللغة- إذن- هو خطاب لغويّ عن خطاب لغويّ آخر. ووفقًا لتلك المقاربة، فالنظرية اللسانية المعاصرة ترى أنها هي نفسها نوع من "ما وراء اللغة". كذلك، فإن الفيلسوف البنيويّ، والناقد الفرنسي "جيرار جينيت" (1930م- 2018م) كان يرى أنّ النقد الأدبي- كذلك- هو نوع من "ما وراء اللغة"، واستدل على ذلك بما قاله الناقد الشهير "رولان بارت" في ملاحظته أنّ النقد الأدبي يستخدم وسيلة التعبير نفسها التي يستخدمها الإبداع الأدبي الذي ينقده أو يحلله النقد، ويسعى إلى فك شفرته، وفَحْص أفق فضائه الإبداعي. وذلك على العكس من النقد الموسيقِيّ، أو نقد الفنون التشكيلية. وعليه،

فإنّ النقد اللسانيّ والنقد الأدبيّ يُمثلان خطابًا لسانيًّا عن خطاب آخر، فنكون- هنا- في دائرة "ما وراء اللغة"((3)).

وتلك من أهم مسائل التحليل النقدي للخطاب CDA، بما يتضمنه ويشمله من فلسفات اللغة، بكل تياراتها وأصنافها: التحليلية، والوضعية المنطقية، والنفسية، والجينالوجية، والأركيولوجية...إلخ. يقيم "ليوتار" علاقة بين المصطلحين: "ما وراء اللغة"، و"الشقاق"، في كتابه الآنف الذكر، وكان هدفه تحديد جوانب الانفصال الذي لا يمكن التوفيق بين طرفيه؛ أي يكون من الصعب التوفيق فيه بين نظامين فكريين لسانيين؛ إذ تقوم حالة صراع بين الطرفين وهما من أصل واحد وطبيعة واحدة؛ بحيث لا يمكن حل الصراع على أساس التكافؤ بينهما، لعدم وجود قاعدة للحكم يمكن تطبيقها على الجانبين معًا، وحيث يَدّعي كل طرف أنه يُمثل الاتجاه الصحيح، وفقًا لتقاليد النوع الذي ينتمي إليه من الخطاب، وطبقًا لتقاليد هذا النوع، على الرغم من انتمائهما لجنس واحد (في الفلسفة أو علم الاجتماع أو الإبداع الأدبي أو النظام السياسي أو الاقتصادي...إلخ). ويرى "ليوتار" أنّ هذا الشقاق ليس وضعًا استثنائيًّا، لأنه يُمثل قاعدة شاملة من قواعد الحكم والتقييم؛ إذ لا توجد- بصورة مُجملة- قاعدة واحدة لأجل الحكم على الأجناس ذات الأنواع المتنوّعة، أو جميع أنواع الجنس الواحد((4)).

والنقطة المركزية في أطروحة "ليوتار" هي تأثره بالفيلسوف النمساويّ "فتجنشتاين"، الذي رأى أنّ مجتمع ما بعد الحداثة هو مجتمع يعتمد على الألاعيب (الألعاب) اللغوية Language Games، لأنه مجتمع توسعت فيه وسائل التواصل الجماهيرية، والوسائل المُصوّرة، واتسم بتدفق هائل من المعلومات التي تتحكم في أذهان المتلقين، الذين يجدون أنفسهم في معضلة، لأنهم لا يستطيعون أنْ يستخلصوا تصورًا ذهنيًّا حول ما يتلقّونه، دون مساعدة المصدر الذي يتولّى التوجيه وتحديد التوجّه، وبذلك فإنّ هذا المصدر يتحكم- بصورة ما- في **صناعة الذهن الجديد**، عند من يفتقد آليات الحُكم والتفنيد، والمقدرة على التحليل والتركيب...إلخ. وقد رفض "يورغن هابرماس" قبول هذا التقييم لمصير أهداف التنوير، واعتقد أنها لا تزال قابلة للحياة((5)).

لقد كان **مجتمع التنوير** مُعتمِدًا على **السّرديات الكبرى**، بمختلف أنماطها الفلسفية والاجتماعية والنفسية (وهي أيضًا من الألاعيب اللغوية)، لكن يصعب على عقل واحد أنْ يواجهها منفردًا. أما ألاعيب اللغة لعصر ما بعد الحداثة فتشمل **عبارات متصارعة** تشير- في جوهرها- إلى **انقلاب لغوي**، ترى فيه الفلسفة الغربية المعاصرة (ما بعد الحداثية) أنّ اللغة هي الموضوع الوحيد للفلسفة، لأنها تملك كلّ الألاعيب والتجليات وطرائق توليد المعنى، من خلال اللغة والتواصل بوسائلها((6)). علمًا بأنّ **الحداثة الصلبة هي (العقلانية المادّية) والحداثة السائلة هي (المادّية اللاعقلانية)**.

يمثل كلّ هذا ما يُعرف **بالإطار النمذجي للغة** Language Paradigm، الذي فرض نفسه على مختلف مجالات الفكر. بما شَكّل- بالنهاية- تحولا لسانيًّا كبيرًا في الفلسفة منذ أعمال الفيلسوف الألمانيّ "هايدجر"، وتَغَلغُل الفلسفات التحليلية والوضعية الأنجلو-أمريكية في الفكر الأوروبيّ، وتطوير تكنولوجيات اللغة، وما صحب ذلك من تدهور نُظم الفكر الشمولية وغيرها.

إنّ هذه الفلسفات الجديدة ومناهجها ليست سوى أنواع من لغة تبحث في جوهر اللغة أو في "ما وراء اللغة"؛ فهي عبارة عن **فكر يسعى إلى فك شفرات الفكر نفسه في بدايته**، لأجل أنْ يفهمَ ويُحدّد قوانين عمل الفكر أو الذّهن الإنسانيّ عمومًا. لكنه- نوعًا ما- فِكرٌ يتحوّل- بالتدريج- إلى وسيلة قد نتبنَّى السيطرة على التفكير نفسه وتوجيهه، بما يؤدي بالنهاية إلى نتيجة اجتماعية رهيبة، هي **الشقاق** بدلا من الإجماع، والانقسام المتصارع بدلا من الوحدة(7) .

ثانيًا – الفكر الإنسانيّ: من النمط الفطريّ إلى النّظر الكونيّ:

سنقوم في هذا البند بتحليل التحوّل الكبير الذي مرّ بالفكر الإنسانيّ، من التلقائية أو الغريزية الفطرية، إلى نموّ الوعي الكونيّ بالوجود، مرورًا بمراحل طويلة من التطوّر الإبستمولوجيّ المهيب على مستوى الفلسفة والمعرفة الإنسانية، بما أدّى- بامتياز- إلى بزوغ عصر الإنسان الثقافيّ المعاصر، أو إنسان الحضارة. لقد حدث هذا التطوّر ليجعل العالَم الإنسانيّ متفرّدًا بالجانب الرمزيّ الحاضر فيه بقوة، وهو الجانب الذي يُميّز الإنسان عن عالم الأشياء الطبيعية من حوله؛ فالإنسان خرج من (**العالَم الماديّ**) ليعيش في (**عالَم الرّمز**)، لتكون اللغة والأسطورة والفن والدين أجزاءً من هذا العالَم؛ ولذا، نتأكّد فكرة انتقال الحضارة الإنسانية من المجوم إلى الجسوم إلى الرسوم إلى الرموز، مُرتحلةً بالفكر من فطرية عامة غير محدّدة المعالِم، إلى كونية مُحكَمَة واعية، تنمو فيها المعرفة الإنسانية بين عالَمي الأذهان والأعيان.

1. بزوغ الذهن العرفانيّ:

إنّ الإنسان- في حدود علمنا- هو الكائن الذي تفرّد بالتفكير في تفكيره، وبمعرفة أنّ لديه وعيًا يُمثّل لغزًا من ألغاز الكون، وهذا ما يدخل في سياق (**العرفان الشارح**) **Metacognition**، ويقول عنه المتخصصون إنه العرفان حول العرفان، أو معرفة المعرفة: Metacognition is Cognition about Cognition, or Knowing about Knowing. كما أنّ علماء العرفانيات يرون أنّ القدرة الواعية على التفكير في التفكير هي أمرٌ تتفرّد به الأجناس العاقلة- عمومًا- Sapient Species، بل إنّ هذا يُمثّل أحد تعريفات **الحكمة** أو **التعقّل** Sapience. ولهذا فإنّ تتبّع تطوّر التفكير على مدى القرون يوضح لنا حدوث انفراجات إبستمولوجية كبرى ما بين التصوّرات العقلية الأولى واللاحقة؛

فـــ "منذ دفع أفلاطون بنظريته في **المُثُل Ideas**، وقفّى عليه أرسطو بنظريته في **التعريف**، استتبَّت نزعة الماهية ورانت على العقل البشريّ لأكثر من ألفَي عام، وصارت الماهوية مُكوِّنًا أصيلًا من مكونات الحسّ المشترك، عاقَ العقلَ عن تصوّر أشياء كثيرة، وعطَّلَ علومًا كثيرة عن التقدم الحثيث، الذي أحرزته الفيزياء على سبيل المثال،...، والحقّ أنّ العَلاقة بين النمط الجيني genotype والنمط الظاهري phenotype قد تكون شديدة التعقيد؛ إذ تنبثق الأنماط الجينية كنتيجة لتفاعلٍ مُتبادلٍ لجينات عديدةٍ، حين تتوافر ظروف بيئية مُعيّنة، وحين يُمكن للجينات أنْ تُحدّد أيّ البيئات يسعى إليها الشخصُ، وبالتالي يتأثّر بها، مثل هذه العَلاقات المعقّدة تتحدّى أيَّ جوابٍ ماهويّ، وبسبب تعقّد التفاعل بين (الطبيعة والتنشئة) nature and nurture يستسهل الناس التفسيرَ الجينيّ، ويَغُضُّون الطّرف عن العلل البيئية والخبروية، أو التفاعلية بين الجينات والبيئة."((8))

وإذا عُدنا قليلا إلى الفلسفة العامة، فسنجد أنّ ثنائية الماديّ وغير الماديّ، أو الروح والجسد، في مختلف الثقافات- وهي المعروفة بمصطلح **Dualism**- ترى أنّ الروح هي الجوهر غير الماديّ للإنسان، وهي المرتبطة بالعقل، المتحكّمة بالتفكير. وفي (باب العلم) من الجزء الأول لكتاب (إحياء علوم الدين) يُقدّم الإمام "أبو حامد الغزالي" اسمين أو اصطلاحين لمُسمّى الروح: **الروح الحيوانيّ**، وهو المُختص بالحياة، ويُمثّل سمة فطرية عامة مُميّزَة لجميع الكائنات الحية، فهو المُحرّك لجميع العمليات الحيوية داخل الأجسام المختلفة. **والروح المُدرِك**، ويُمثّل الخاصية المميّزَة للإنسان فقط (**الوعي الكونيّ**)؛ فهو المسئول عن **النشاط الذهنيّ** والعمليات العقلية الخَفية. وقيل إنّ الروح الحيوانيّ إذا فارق الجسد يَحدث الموت، أما الروح المُدرِك فيفارقنا عند النوم فقط، أو عند تغييب الوعي. هذا الروح المُدرِك هو الخالد أبدًا، ويُفارق الجسم عند الموت، ويُردُّ إليه عند البعث((9)). وبالطبع فهذه مجرد آراء وفهوم لأجل استيعاب آية سورة الزمر (42): "اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ." ليس هذا مقام مناقشتها مناقشة تفصيلية.

وارتباطًا بذلك، يرى "كانط"- على سبيل المثال- أنّ العالَم ظاهر، والفِكر هو الذي يَكشف أنه ليس وَهمًا تمامًا كما قرر "ديكارت". ولذلك فإنّ كلّ صيغ تفكيرنا بالزمان وبالمكان تُمكّننا من رؤية الأشياء بوصفها ظواهرَ، وليس كما هي موجودة بحد ذاتها، ماهويًّا وذاتيًّا Intrinsically. وتلك هي حدود العقل الإنسانيّ. ومعرفتنا الإنسانية (وفي مركزها اللغة) تنطلق من مصدَرَين عقليين: **المصدر البَعدي A Posteriori** من خلال العقل العمليّ (**الفهم**). **والمصدر القبلي A Priori** أو العقل النظريّ (الفطريّ، أو المحض، الخالص). ولأننا نعتمد لأجل الفهم على الحواس (الإدراك) فإنّ الحدس

العمليّ يتطلب الفهم النظريّ، وهو ما قرره "كانط" من أنّ **الحدس أعمى من دون مفاهيم تحكمه؛ فالحُدوس الحسية بدون مقولات عقلية تبقى عمياء، والمقولات العقلية بدون حدوس حسية تبقى جوفاء. بعبارة أخرى، الحدوس الحسية بدون مفاهيم تظل عمياء، والمفاهيم بدون حدوس حسية تظل جوفاء**((10)).

2. بعض التفسيرات العرفانية لتطوّر التفكير الإنسانيّ:

بناءً على ذلك، ومع تطوّر مراحل الفكر والتفكير، اكتشفنا أنّ أغلب تصوّراتنا الذهنية تستعمل **المقولات** وليس **الموجودات** في جوهرها؛ **فلكلّ وجود حدود**، هي الماهيات، وتلك الماهيات تأخذ كلّ الجهد في محاولات الكشف عن شيء منها، لأنّ كُنهها من الغيوب المتعلّقة بمحدودية القدرة العقلية لدينا((11)).

ومن هذا المنطلق، تُمثّل لنا الملاحظات التجريبية بيانَ فَرقٍ تطوريّ مُهمّ بين آليات العرفان عند البشر، ورود الفعل الغريزية شبه الثابتة عند غيرنا من الأجناس، في سياق أنطولوجيا العالَم وفهمه وتفسيره. وهذا ينبّه- بقوة- إلى الفروق بين العمليات العرفانية الرئيسة (الانتباه، والتذكّر، والمَوقلة [الخاصة بالإنسان فقط]، والتعلّم)، والعمليات العرفانية العليا التي انفرد الإنسان بها على مستوى (**الدرجة**) لا (**النوع**)؛ فعلى سبيل المثال، الإرجاع الرمزيّ للغة هو تطوّر سيميائيّ على مستوى الدرجة، انفرد به الإنسان بوصفه عملية عرفانية عليا، وهو ما يُشكّل بالنهاية الشبكة المفاهيمية الضخمة التي يتعامل من خلالها الإنسان مع عالَم الأعيان (الكون وما فيه)((12)).

ولذلك، **فربما تكون النشأة الفيزيائية للعرفان سابقة على البيولوجيا في الدّماغ البشريّ**؛ فالنشاط العصبيّ هو كهربيّ في الأساس، وربما تكون ميكانيكا الكم هي المجال الذي خاض في مكنونات هذا النشاط أكثر من المجالات الأخرى، ومن آليات ذلك ما يُعرف بـ "**النفق الكمومي**"، الذي يسلكه إلكترون ما ضمن السيال العصبي Nerve Impulse، مُخترِقًا جدار الخلية إلى بقية الخلايا في التجمعات النيورونية الواسعة الانتشار بالدّماغ، التي تشبه اتساع الكون المُدرَك في تركيبه وتكوينه...إلخ. وحاصل التوتر بين **ما نتوقعه وما نلاحظه** من خلال حواسنا (**الإدراك**)، أو ما بين النظريّ والواقعيّ، أو بين الفطريّ والكونيّ، هو ما يؤدّي إلى ثبات الملاحظة، من ثَمّ استقراء الظاهرة، والوصول إلى النظام الحاكم للظاهرة، وبلورة نظرية حولها، يُمكننا من خلالها الفحص والتحليل والبناء عليها.

إنّ الخبرة الإنسانية لا يمكن تجزيئها؛ فأنت عندما ترى شيئًا تراه بصورة كلية، فترى القميص مثلا بهيئته ولونه، ولا ترى اللون منفردًا، ثم ترى الهيئة...إلخ. والدماغ يعمل بهذه الطريقة، فهو من الناحية الأنطولوجية متراكب العناقيد النيورونية، الشبيهة بالعناقيد المجرية في الكَون المُدرَك، لأن

الخلية العصبية وحدها لا تستطيع فعل شيء من دون السردية الموسيقية العصبية الشاملة ضمن سيمفونية الوظائف، التي تخرج في صورة ألحان بديعة تُشكّل مضمون الوعي، **فنحن نُمثل حصيلة تجاربنا وخبراتنا المتراكمة**.

والأنثروبولوجيا العرفانية الثقافية تنشغل- دومًا- بحث التصوّر الخاص **بالسؤال المركزي: ما الذي يجعل الإنسانَ إنسانًا؟** هنا يطرح عالِم النفس الألماني الأمريكي الشهير وفيلسوف الإنسان "إريك فروم" Erich Fromm (1900– 1980م) تصوّره المهم حول ذلك؛ إذ يرى أنّ ما يُميّز الإنسان ليس كامنًا في خصائص وجودنا، من مثل أننا كائنات اجتماعية أو سياسية...إلخ، لكنّ ما يُميّزنا هو وجود **التناقضات** الناتجة عن الإمكانات المتاحة لنا ولحدود وجودنا داخل أنظمة العالَم((13))، وهي التناقضات التي تدخل في سيرورة من التوازن الدائم وفق أطروحات الزمن الكونيّ المستمر. ومنبع هذه التناقضات- في رأيه- هو **العقل، والوعي الذاتيّ، والقدرة الدماغية الهائلة على النمذجة والتصوّر والتمثّل والتحليل**، ومعظمها قدرات ذهنية تحكمها اللغة، وتتميز بالحس النقديّ الجماليّ. ونلاحظ أنّ هذه القدرات تفارق مسألة مجرد المعرفة إلى اتساع يوازي اتساع بنية الكون الذي نعيش فيه؛ فرأيي- دومًا- ووفق ما تطرحه تجارب علم الأعصاب العرفاني Cognitive Neuroscience أنّ بنية الدماغ هي بنية قابلة للتوسّع المشابه تمامًا لتوسّع بنية الكون، ولذلك تفاصيل طويلة((14)). هذه القدرات الهائلة هي التي تسمح لنا بتجاوز الغرائز الحيوانية، وتجاوز التلقائية الفطرية، لكنها- كذلك- تؤدّي، أحيانًا، إلى الصراعات والخوف وفَقْد الاتزان، بما يدفع جنسنا، دومًا، على المستوى الثقافيّ والحضاريّ والوجوديّ كله، إلى البحث عن التوازن من جديد لأجل البقاء. وهنا يرى "فروم" أنّ ما يُشكّل الوجود الإنسانيّ هو **الأسئلة التي تُطرح بصورة مستمرّة على ساحة المعرفة، وليس الأجوبة التي نتوصل إليها**، وهو مُحقّ بهذا إلى درجة كبيرة؛ فالأسئلة تفتح- دائمًا- للذّهن مسالكَ من التفكير والتصوّر لا حدود لها((15)). ومُجمل هذا الأمر وتلك المسائل هو بزوغ **النسق الفكريّ**((16)) الشامل الذي انفرد به جنسنا- في حدود علمنا- عن غيرنا من الكائنات والمخلوقات، الذي نحاول فهم آليات اشتغاله.

ثالثًا – منهج التفكيك وأطروحات تحليل الفكر الثقافيّ:

استخدم الفلاسفة الإغريق الأوائل مصطلح (**التفكيك**) في تحليلهم للمُعطيات الرياضياتية والمنطقية التي تكشف الفكر غير المتماسك، أو تُحلّل المنطق الذي يبدو مُتّسِقًا في الظاهر، أو تَسبر البنية الهندسية غير المُحكَمَة، أو المعادلة التي تُضمِر تناقضًا كامنًا بها. ثم انسرب هذا المصطلح وانتقل إلى النظرية الأدبية واللسانية في القرن العشرين، من خلال أطروحات الفيلسوف الفرنسيّ "جاك دريدا". والتفكيك في الثقافة الفرنسية يقوم- أساسًا- على رفض المذاهب السابقة، ويُخطِّئُ كلّ المشاريع

والتقاليد التي تحجب المعنى أو تكبته. وقد بدأ التفكيك على يد "رولان بارت"، الذي تركه فيما بعد، نظرًا لمخالفته الأعراف الفرنسية الداعمة للتوحّد والتجانس؛ فالتفكيك يدعو إلى التعدّد اللانهائيّ لتفسير النصوص، ولذلك هاجر "دريدا" إلى الولايات المتحدة؛ إذ وجد هو وأقرانُه بيئة التعددية الثقافية المنشودة((17)).

يرى "دريدا" أنّ ارتباط الصوت والكلمة بالمركزية المحمومة في عقل الإنسان الأوروبيّ، والنزوع إلى السُّلطة، قد أدّى إلى المفارقة البادية بين الحسيّ وغير الحسيّ، **فكانت القيمة للكلمة على حساب الكتابة**، خوفًا وارتيابًا منها، وكان النزوع إلى الكلمة والتركيز على مركزيتها تحت مصطلح (**الدّال الأسمَى**) ومنتهاها (**المدلول الأسمى**). كما رأى أنّ سبب الخذلان المعرفيّ هو الاهتمام بالبلاغة والاستعارات. لقد كان الصوت مُهيمنًا على الميتافيزيقا الغربية وعلى الفكر الغربيّ عمومًا منذ زمن "أفلاطون" حتى القرن العشرين؛ فقد كان الفلاسفة الغربيون يُفضّلون التعامل مع الصوت لشفافيته ووضوحه، وكانوا يخشون الكتابة لغموض دلالاتها، وغياب سياقات التواصل التي أوجدتها((18)).

إنّ "دريدا" يمنح لغة الكتابة تأشيرة عبور تُساير لغة الكلام، أو الملفوظ الشفويّ، مُثبتًا أنّ الكتابة هي شكلٌ من أشكال الكلام، مثلما أنّ الكلام الملفوظ هو شكلٌ من أشكال الكتابة. ولأجل ذلك اخترع مصطلحات (**الكتابة – والاختلاف- والإرجاء**)، مؤكّدًا من خلالها خرق السكونية القديمة؛ فالكتابة عنده

لا تعني المفهوم التقليدي (الحرف) أو (النقش المرئيّ)، فالكتابة هي المركز الذي يسبق النطق، ويدخل في حوار سِلميّ مع اللغة. إنّ الكتابة تَخلق فضاءً للنقاش بين المُخرِج والممثل حول الحركات والموسيقى والمشاهد التي تحدث فوق خشبة المسرح، دون الإجراء القهريّ للأوامر. وفلسفة التفكيك عنده مُعقّدة، تتّسم بالتلاعب بالألفاظ وبطريقة الهِجاء لأجل بيان أفكاره، التي يكتنفها الغموض في كثير من الأحيان((19)).

إنّ التفكيكية ذات دعائم ومنطلقات فلسفية قائمة على الهدم والبناء، وعلى الحضور والغياب، وعلى الوجود والعدم، وهي- من خلال هذه الزاوية الفلسفية- تشبه **السيميائيات**، التي حاولت أنْ تكون بديلًا أحسن لما سبقها من أطروحات لسانية ونقدية.

لقد انطلق "دريدا" من الأرض نفسِها التي انطلق منها "بارت"، الذي اتخذ بدوره مسارَين للنقد الأدبيّ، يُطلق أحدهما **الدال** إلى أقصى ما يمكن أنْ يذهب إليه، حتى إلى ما بعد التحليل، ويأخذ الثاني لنفسه بتعليقات المعاني وإشكاليات التفسير، دون أنْ يتجاوز حدود الإمكانات الدلالية وخلفياتها. لكن "دريدا" يَقلب المعادلة تمامًا، من خلال نقده للفكر الغربيّ منذ "أرسطو" إلى "دي سوسير". لقد اعتمد "دريدا" على مصطلحات ومفاهيم لسانية كثيرة، تبناها النقد البنيويّ والسيميائيّ، لكنه تدخّل

وحاول تطوير هذه المفاهيم، لتتماشَى مع فكره وعقله، بل إنه قد اخترع مفاهيمَ جديدةً ومصطلحاتٍ لم يسمع أحدٌ بها من قبل.

ومن أهم الأفكار التي تبنّاها "دريدا" وقامت عليها السيميائيات كذلك، تأكيد قيمة النص الأدبيّ، حتى إنّه قد قرر أنّه لا وجود لشيءٍ خارج النص. وهذه المقولة البنيوية قد اُعتُمدت من قِبَل المدارس اللاحقة. وانطلاقًا من هذا الرأي فإنّ التفكيكية- وفقًا لـ "ليتش"- تعمل من داخل النص، لتبحث

عن الأثر، وتستخرج من جوف النص **السيميولوجية المختفية** فيه، التي تتحرك داخله مثل السراب((20)).

يتفق التفكيكيون أيضًا مع البنيويين والسيميائيين على أنّ الكتابة تستقلّ بنفسها وبعالمها. وإذا كان "بارت" قد تطوّر فكريًّا من البنيوية إلى الألسنية إلى السيميائية، فإنّ "دريدا" قد ظل ثابتًا على آرائه النقدية. وعلى جهة الإجمال، فالقراءة التفكيكية قراءة حُرة، لكنها نظامية، وجادّة، ومن خلالها **يتوحّد القديم الموروث بكل معطياته مع الجديد المُبتَكَر بكل موحياته**، من خلال مفهوم (**السياق**)، إذ يكمن التّحوّل. ومبدأ إعطاء الحرية للقارئ والتسليم بأنّ النص الأدبيّ ذو معانٍ وإيحاءات متنوّعة تُفهم من طرف المتلقّي، هو مبدأ قال به السيميائيون من قبل، وتبنّوه في مُجمل قراءاتهم((21)).

لقد كانت التفكيكية وجهًا آخر من وجوه التفكير الغربيّ، الذي لا يكاد يتبنّى موقفًا أو رأيًا واحدًا، فدائمًا تجد النقد والنقض، والاتجاه صوب رأيٍ آخرَ مغايرٍ، دون إلغاء المرتكزات والمنطلقات الأساسية للفكر القائم، بما يؤدّي إلى تداخل كبير وتعقّد شديد في التوجهات النظرية داخل عالَم النقد ونظرية الأدب؛ فالتفكيكية لم تكن سوى تطوير لمبادئ البنيوية والسيميائيات، على مسار بناء الجسور الذهنية بين الخيال داخل عوالم العقل الواسع اللامحدود، وأعيان الكون غير المحدودة كذلك، في رحلة غموض الدال والمدلول.

رابعًا – نحو أنطولوجيا عامة منفتحة للتأويل:

في الاستعمال الحديث، كثيرًا ما يُستخدم المصطلح (أنطولوجيا) للدلالة على (**نظرية الموضوعات**)،

لا سيما (**النظرية الصورية**)؛ فيتطابق- من هذه الجهة، وكما يرى "هايدجر"- مع الأنطولوجيا القديمة (الميتافيزيقا)((22)).

لقد كان البحث في الوجود منذ البداية مُنصبًّا على فهم (الكون) وما فيه من غوامض وأسرار، فقد كان (الكون)- وما زال- موضوعًا رئيسيًّا في الفلسفة، وفي مختلف العلوم؛ فالكون هو الموضوع المادّي

للعلوم المخصوصة، وأغلبها العلوم الطبيعية، لكنه اندرج أيضًا ضمن مباحث نظريات الثقافة والدراسات البينية المختلفة؛ فدراسة العالَم وتأويله هي مركز معظم الأطروحات الأكاديمية المهتمة بالفهم والتفكير خصوصًا.

ومن الجهة الفلسفية المحضة، يرى "أرسطو"- على سبيل المثال- أنّ الكائنات الحية تحتاج إلى الألسنة لأجل التذوق، ولأجل المحاورة (عند الإنسان). والتذوق يُمثل كيفية ضرورية لديها لأجل المعاشرة (فهو موجود لدى أكثرها). لكنّ التوجه إلى الآخرين ومخاطبتهم في أمر ما (التحاور حول شيء ما) يكون من أجل تأمين الوجود الأخص للكائنات الحية في عالَمها وبواسطته.

إنّ الـ (**هيرمينيا**)((23)) تقوم- ببساطة- مقام الـ (**ديالكتوس**)؛ أي المحادثة والمحاورة. فالكلام عن شيء ما في العالَم يجعل الموجود جَليًّا ومُتاحًا أمام **الحَوز الحَدْسي للموجودات**((24)).

ويرى "فيلهيلم ديلتاي" Wilhelm Dilthey (1833-1911م)- فيلسوف الحياة- أنّ الحياة الباطنية لدى الإنسان لا تجد فيما عدا اللغة تعبيرها الكامل والشامل والمعقول موضوعيًّا؛ إذ يتخذ "ديلتاي" المَنحَى السيكولوجيّ في تأويل الأشياء وفهمها. لكن مع ظهور كتاب (الوجود والزمان) لهايدجر، ينفصل الفهم عن كلّ إدراك لشعور غريب عن الذات، ليُؤوَّلَ بألفاظٍ أنطولوجية، إذ يكون الفهمُ أحدَ مكونات (**الدازين Dasein**) [أي: **كينونة الموجود الإنساني**]؛ فالدازين- وفقًا لهايدجر- ليس شعورًا، بل هو كائنٌ في العالَم، يتساءل بشأن الكينونة، انطلاقًا من أوضاعٍ ومشاريعَ عينيةٍ على أساسٍ من التناهِي والفناء((25)). وبذلك، فإنّ كل قراءة لـ (**نَصّ الوجود**) تمثل "**فيلولوجيا**" واسعة. ومن هنا ينطلق "جادامير"- فيما بعد- نحو تأويلية منفتحة؛ إذ يُميز قوة الحقيقة التي يتضمّنها الفَهم عن كلّ منهج بحث وكلّ تقنية؛ فالفَهم ليس منهجًا مُكَمّلا لمناهج علوم الطبيعة، حيث فشل "ديلتاي"- كما تقول الباحثة "نبيهة قاره"- في تقسيمه للمنهج العلميّ، ومقابلته بين (علوم الروح) و(علوم الطبيعة)، فمن الأفضل- وفقًا لجادامير- المخاطرة بمعارضة أكثر جذرية بين (**الحقيقة والمنهج**)، بحيث إنّ البنية المشتركة التي تُوحّد الظواهر التأويلية تتمثل في مقاومة الحقيقة والمعنى للاقتحام العلميّ((26)).

إنّ الهيرمينوطيقا اليوم ترتبط بـــ (**البراكسيس Praxis**)((27))؛ أي: بـ (**الممارسة**)؛ فلا يُمكن التوصل إلى فهم حقيقيّ لكيفية معرفة الإنسان بالأشياء المحيطة به من دون الإلمام بموضوع الممارسة التي تُغني المعرفة وتُنمّيها.

تشمل الهيرمينوطيقا أزمة معنى، **والعصر التأويليّ للعقل يتميز بالبحث عن المعنى في أزمة المعنى.** ومثل هذا المشروع يعيد الاعتبار للفعل الإنسانيّ، ويُعيد- أيضًا- فهم البشرية من خلال الفعل، بوصفه فِعلا إبداعيًّا مُتناهيًا، ومنفتحًا على العالَم وعلى الآخَر، **بحيث تجتازه اللغة من كلّ جهة.**

وتأكيد العلاقة الأساسية الأصلية بين الفعل والقول هو المكسب الأول لـ (**هيرمينوطيقا البراكسيس**). هذا المكسب لا يتمثل فقط في اكتشاف أنّ أقوالنا هي في حدّ ذاتها أفعال، وإنما في أنّ أفعالنا يمكن قراءتها على منوال نصوص يجب تفكيكها وتأويلها((28)).

القسم الثاني – من نسبية اللغة إلى تعددية الفكر والثقافة:

تمثل العلاقة بين اللغة والفكر إشكالا مركزيا في فهم العالم والثقافة، لذا شغل حقولا وميادين، بل مجالات متباينة مثل اللسانيات والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، ولقد كانت قضية الوجود الأنطولوجي الأولي مبدأ الحوار الضمني في كافة المناقشات، وهي ما يتصل بمسألة الماهية والأسبقية بين اللغة والفكر، فأيهما له السبق والغلبة والأولية والتأثير، لذا انقسمت الآراء من المحاورات الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية، التي كونت الاتجاهين المثالي والوضعي في فهم اللغة والفكر والثقافة، كان التصور المثالي مؤمنا على دور اللغة في تشكل العالم، وفي مقابله، كان إيمانا بالمواضعة والاصطلاح لدى الأرسطيين. وكان وريث هذا الانقسام هذا التصور المثالي الذي يعود إلى الفلسفة القارية التي تقول بأسبقية اللغة للوجود، من خلال إعطاء أولوية للغة على الفكر، فدلالة الكلمة على الشيء كامنة فيها، مبنية على تصور الإنسان للأشياء، مثقلة بالفكر الذي ينقله المتكلم للمخاطبين. وينطوي هذا التصور عن رفض للمنظور الإشاري والعقلي للدلالة، فمثالية الدلالة مناقضة للمعنى الآلي أو اللزومي، ودلالة الكلمة على الشيء نابع من التجربة الحية والتأمل. وفلسفة اللغة في المثالية مداره تقصي طبيعتها في وجودها المطلق، الذي أحيا مثالية هومبولدت وهيغل، فاللغة ليست مجرد أصوات أو إحساسات، بل اللغة صورة من صورة الثقافة، بل هي التي تشكل الثقافة، وتعود تلك الفلسفة اللغوية إلى هيغل وهردر وهامان وشليجل وكاسيرر، وغيرهم، ويرتبط ذلك بالفكر اللساني لهومبولدت وفوسلير((29)). وهناك تصور آخر تحليلي يرى أن اللغة أداة للتواصل، ومنتج بشري رمزي، وأن الفكر يسبق اللغة، واللغة أداة تعبير عنه، وامتلاك له، أي أن اللغة ظاهرة منتجة عبر مواضعة وتواصل إنساني نفعي، وإذا كانت اللغة أداة للتعبير عن الفكر، فهي أيضا عنصر للتواصل الاجتماعي، وتعدّ في النظرية التواصلية لرومان ياكوبسون، أداة تبليغ للمعرفة والأفكار والمشاعر والمعلومات في إطار من الوضوح والشفافية((30)). ووفق هذا الموقف المثالي، أو ما يمكن أن ندعوه الموقف الثقافي للغة، فإن قدرة اللغة حاسمة في سياقات كثيرة على تشكيل الواقع، بل تبرير كونه موجودًا بهذه الصيغة أو تلك، فبتأثيرها على الفكر وتشكيلها للمحتويات التي تنقلها، بل قدرتها على التحكم في اِقْتِضَاءات المعنى المغلق لا اقتضاءات التجربة الحية، وتعدد مستويات إنتاج الدلالة، فإنها أيضًا تكون حاسمة في أغلب الأوقات في انبثاق التأويلات وتعدد مدارج إنتاج التأويل، بل تحويل محض الرأي إلى اعتقاد، والاعتقاد إلى رأي،

وتحويل الحقائق إلى محض فرضيات والفرضيات إلى يقينيات. وفي كلٍ نلمح بطرائق متنوعة تأثير اللغة على وعينا، وصياغة تفكيرنا، وبلورة ما نطلق عليه (الفكر)، بداية من الأمور البديهية اليومية ومرورًا بالعادات والتقاليد والأعراف والطقوس بل كل يتصل بالجوانب الماورائية والسحرية والاعتقادية. والإنسان عبر هذه الأمور جميعًا أسيرٌ للغة لا يتساءل عن الأشياء بل يتحكم النسق اللغوي في فهمه لكل ما يحيط به.

لقد كان لعقد المقارنات بين اللغات، واكتشاف لغات جديدة، فضلا عن فك رموز الكتابة في السنسكريتية والفرعونية دورا مركزيا في إعادة النظر في العلاقة بين اللغة والفكر وعلاقتهما بالثقافة، ففي سياق النزعة القومية الصاعدة في القرن الثامن عشر بدا القول بمجانسة اللغة للفكر من البداهات التي عملت على استقلالية القوميات ومكوناتها الثقافية المائزة لكل منها عن غيرها، ومحاولة فقهاء لغة كل أمة الإبانة عما فيها من الصفات الجمالية والثقافية المتفردة. فظهرت في سياق الثقافة الألمانية – كرد فعل على هيمنة اللغة والثقافة الفرنسية وقتئذ- وفي ظل سياق مثالي وفكرة القومية أفكار تقول بأن الشعوب التي تنطق بلغات مختلفة تفرض عليهم لغاتهم تصورات معينة حول العالم. "مؤكدة النظرية على امتلاك المتحدثين بلغات مختلفة لأنساق معرفية مختلفة، وأن هذه الأنساق المعرفية المختلفة تؤثر في الطرق التي يفكر بها هؤلاء الأشخاص في مختلف الأشياء"((31)).

لقد تنبه المثالي واللغوي الألماني هيردر للقيمة الثرية للكلمة في تشكيل الثقافة والفكر، فكانت له نظرة يرى فيها أن الروح الإنسانية تتجلى في اختيار الكلمة، التي هي تعبير عن تلك الروح، وبهذه الكلمة نتعلم الفكر ونصوغ تفردنا وثقافتنا، وتلخص هذه العبارة مجمل نظرة هيردر للغة، إذ قال:" إن الأمة تفصح عن روحها في الكلمات التي تستعملها"((32))، وهي صياغة سوف نلقها بصورة أو أخرى لدى اللسانيين التالين له مؤكدة على دور اللغة في رؤية الأمة والإنسان للعالم من منظورها اللغوي الخاص. في ظل هذه الرؤية جعل هردر كل الثقل والأهمية في انبثاق اللغة فيما سماه "التأمل" وهذا التأمل أو الفكر التأملي هو قدرة الإنسان على أن يقرر عناصر معينة ثابتة ينتزعها من كتلة صماء من تيار المظاهر الحسية العائمة لكي يعزلها عما عداها ويركز فيها انتباهه((33)).

يعدُّ فلهلم فون هومبولت مؤسسا لهذا التقليد اللساني الذي يؤكد العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر في سياق ثقافي، تبدو فيه اللغة مرآة لكل شعب وفكره، متمركزة حول رؤية للعالم تتجاوز فيه النظرة اللسانية الجديدة النظريات اللسانية الساذجة التي تقول بالعلاقة الآلية بين المفردات والمعاني في الواقع. ففي ظل هذا المنظور تتفاعل في اللغة رؤى الأجيال السابقة وطرائق فهمهم للواقع، وبهذا تختلف اللغات اختلافا بينا في رؤية العالم، فاللغة ليست مجرد أداة للتواصل بل التواصل نفسه وظيفة ثانوية للغة، "إن إنتاج اللغة يستجيب لحاجة داخلية للإنسانية، فهي أبعد من أن تختزل في مجرد حاجة خارجية

موجهة إلى التواصل الاجتماعي، إنها محايثة للطبيعة الإنسانية، وهي الشرط الضروري الذي يسمح لها بإبراز القوى الروحية التي تسكنها، والوصول إلى رؤية العالم"((34)).

إن آصرة قوية تتبدى بين اللغة والفكر كامنة في لحظة ميلاد اللغة وخلقها الأول في تصور هومبولدت، في تلك اللحظة المفترضة التي لم نعد على بينة تاريخية بها، تلاقى الفعل الفردي والجماعي، وتفاعلت الأذهان الخاصة بالروح أو الأمة أو الشعب أو العرق البشري، عبر تفجر الحس اللغوي الداخلي الجمعي الفوري في شكل أقرب إلى اللحظة الإبداعية الخالصة التي أقرب أن تكون ممثلة للقوة الذهنية الموحدة، يفسر هانز جورج جادامر هه الفكرة قائلا: " ينطلق هومبولدت من افتراض مفاده أن اللغات نتاجات لقوى الإنسان العقلية. فحيثما تكون هناك لغة يعني أن القوة اللفظية الأصلية للعقل الإنساني قيد العمل، وأن كل لغة قادرة على تحقيق الهدف العام الذي تصبو إليه قوة الإنسان الطبيعية هذه. "((35)). فنشأت اللغة لتعبر عن الحرية الداخلية للشعب وقدرته في التعبير عن نفسه في نطاق أمة واحدة. إن نشأة اللغة كانت داخلية مضارعة للطرب الذي تشعر به أمة واحدة نحو صوتها معبرا عن خصائصها الذهنية، فتتجلى في الكلمة القوى الروحية الدالة على الفكر، ثم يكشف الصوت الدال في الممارسات الاجتماعية عن خصوصيات كل شعب. لذا فإن كل أمة تسير في خط روحي متفرد خاص بها.

ولا تستنفذ العلاقة بين اللغة والفكر في لحظة الميلاد المشار إليها آنفا للغة، بل يظلا في تنام وتلاق مستمر، يقول هومبولدت "لا تسمح ملكة اللغة والموهبة الفكرية في تفاعلهما الدائم بالانفصال حتى إن المصائر التاريخية قد لا تكون بمنأى عن الطبيعة المتأصلة للشعوب والأفراد ولو أن الرابط لا يبدو واضحا لنا مطلقا عند كل نقطة"((36)). ومعنى هذا أن اللغة فعل إبداعي متصل، يتفاعل فيها دور العقل وإبداع الفكر وتمثل العالم، وفي تلك الدينامية الخلاقة للروح في ابتكار المعنى، وتجسده في لفظ يحمل روح الأمة، فتكون اللغة حينئذ تمثل شكلا من أشكال الحتمية القومية أو العنصرية الدالة على شعب معين. ولا غرو حينئذ أن تكون اللغة في تصور هومبولدت تشاطٌ، أي في حركية مستمرة على الدوام، بمعنى كونها دالة على عملية الإنتاج ذاتها، المتكررة إلى الأبد، التي تقوم بها الروح بهدف جعل الصوت تعبيرًا عن الفكر، ويعني هذا أن "اللغة عمل ذهني متكرر دائما لخلق الأصوات المنطوقة القادرة على التعبير عن الفكر. ويكمن جوهر اللغة في عملية إنتاجها الفعلي"((37)).

تنبثق العلاقة بين اللغة والفكر عبر جدلية النشاط والناتج، من خلال اللغة يكون الفرد قادرا على الإمساك بالعمليات الذهنية، فتساعده على توضيح الأفكار التي ليست لها معالم واضحة، ولهذا يقول هومبولدت بأن "اللغة جهاز يعبر عن الفكر"((38))، وتستدعي تلك المقولة عددًا من الأفكار منها، أن الفكر يستدعي بالضرورة اللغة، فلا فكر حتى في حالات العزلة والصمت دون لغة يفكر بها، سواء

أكانت لغة معروفة معلومة أم كانت لغة داخلية مفترضة أي لغة للفكر. غير أن اللغة جماعية لأن الفرد في حاجة ماسة إلى التواصل مع الجماعة، ليس فقط لفهم الآخرين بل "لأن الإنسان لا يمكنه أن يفهم نفسه إلا بعد أن يشعر بوقع كلماته على الآخرين وفهمهم لها. إن العلاقة بين الكلام والفهم تقوي التناقض بين الذاتية والموضوعية، الذاتية تقوى عندما يسمع المتحدث كلمته من شفاه الآخرين، والذاتية لا تفقد فحسب في ظل هذا الأمر بل وتسمو أيضا لأن الفكرة في الكلمة تكف عن أن تكون تبعية حصرية للفرد الواحد الذي تنطلق منه"((39)).

وتعني أيضًا مقولة اللغة جهاز يعبر عن الفكر ليس فقط اتحاد التضاد بين الذاتي والموضوعي والفردي والجماعي واللغوي والثقافي، بل تعني من جهة أخرى أيضًا شكلا من الاتحاد والتماهي بين اللغة والفكر، إذ تكون "اللغة هي الأداة التكوينية للفكر. إذ تصبح الفعالية الفكرية - وهي ذهنية بالكامل وداخلية بالكامل وتمرّ من خلال الصوت بلا أثر إلى حد ما - ظاهرة في الكلام ومفهومة للحواس. لذلك فإن الفكر واللغة كيان واحد لا يمكن فصلهما عن بعضهما"((40)).

وتعني من جهة أخرى، أن اللغة ملكة غير محدودة، بل تصنع الفكر، وهذا يخلق إشكالا في لا تناهي الفكر ومحدودية اللغة، ولكن هومبولدت "يدرك الأهمية الرئيسة للمشكلة عندما يقول إن اللغة تتخذ وضعاً بحسب صلتها بمجال لامتناه ولا محدود حقيقةً؛ فهي خلاصة كل شيء يمكن أن يُفكر فيه. وعليه فإنها تتيح استعمالاً غير محدود لوسائل محدودة، وهي قادرة على عمل ذلك من خلال هوية الملكة التي تولّد الأفكار واللغة". إن الجوهر الحقيقي لملكة تعي نفسها هي أنها قادرة على أن تتيح استعمالاً غير محدود لوسائل محدودة. فهي تشمل كل شيء تؤثر فيه. لذلك فإن الملكة اللغوية هي في منزلة أعلى من المضمون الذي يمكن أن تنطبق عليه"((41)).

لقد كانت نظرية وورف وسابير The Sapir-Whorf Hypothesis من النظريات التي ذهبت بعيدا في العلاقة بين اللغة والفكر، فأكدت قيمة اللغة وغلبتها وقدرتها على تشيل الفكر، بل قالت بأن اللغات التي نتحدث بها تؤثر في طريقة تفكيرنا وفي تصورنا للعالم، وعادة ما يطلق على هذه النظرية مبدأ وورف، أو نظرية وورف وسابير، لأون وورف قد تبنى أفكار اللساني إدوارد سابير، وتعد النظرية أساس من يعرف بالنسبية اللغوية Linguistic relativity، أو الحتمية اللغوية. تتضمن هذه الفرضية النسخة القوية والنسخة الضعيفة، حيث تشير النسخة القوية إلى أن اللغة تحدد بشكل كامل الطريقة التي يفكر بها الأفراد، بينما تشير النسخة الضعيفة إلى أن اللغة تؤثر على الطريقة التي يفكر بها الأفراد إلى حد ما. ولقد عبر عن هذا التوجه سابير أحسن تعبير عندما قال بأن "المعاني لا تكتشف في التجربة كما تفرضها عليها، بسبب القبضة الظالمة للشكل اللغوي على توجهنا عن العالم"((42)).

ومن لوازم هذه النظرية القول بأن المتكلمين بلغات مختلفة لهم تصورات حول العالم مختلفة، وهذا معناه أن بناء اللغة تركيبا أو نحوا ومعجما تفرض قيودا معينة في تصور العالم، وفي تعبير المتكلم باللغة عن هذا العالم. ولقد لاحظ أيضا وورف أن تلك العلاقات تمتد لتصور الزمن عبر المقارنة بين الزمن في الإنجليزية الذي يتصوره الإنجليزي بوصفه تسلسلا خطيًا ماضي حاضر مستقبل، بينما تراه قبائل الهوبي تكثيف وتواصل. "ويروى ورف حادثة طريفة اشتهرت فيما بعد، وهي أن أحد مثمني تأمين أخطار الحرائق لاحظ أثناء عمله أن الطريقة التي يتصرف بها الناس نحو الأشياء تتصل في الغالب اتصالاً وثيقاً بالطريقة التي يسمون بها الأشياء. ومثال ذلك أن رؤية كلمة EMPTY أي فارغ على أسطوانات الغاز يشجع المارة على إلقاء أعقاب السجائر في هذه الأسطوانات دون أن يدركوا أن بقايا الغاز في قاع أسطوانة قد تتسبب في حدوث انفجار. فكلمة فارغ" تدل بالإنكليزية في واقع الأمر على وجود فراغ لا ينطوي على خطر. ويصل ورف إلى نتيجة مفادها أن الناطقين باللغة - في اللغات المختلفة - تختلف أفعالهم لأن اللغة هي التي تحدد طريقة إدراكهم للأشياء فضلاً عن الطريقة التي يصنفون بها خبراتهم"((43)).

وتتبدى العلاقة بين اللغة والتفكير في إطار النسبية اللغوية عبر التمايز بين المجتمعات في البيئات المادية فتعكس اللغة وفق النظرية تلك الاختلافات، فعلى سبيل المثال يستطيع أفراد قبائل جارو Garo البورمية، في ضوء معجمهم اللغوي التمييز بين أنواع متعددة من الأرز، وهذا الأمر مفهوم نظرًا لأن هذه الثقافة نتجت وتطورت في بيئات تعتمد على زراعة الأرز كذلك لدى عرب البادية ما يزيد عن ٢٠ كلمة لتسمية الإبل، وهؤلاء البشر يدركون مفهوم الأرز والإبل بخصوصية شديدة وبطرق أكثر تعقيدا مما لدى أشخاص ينتمون لجماعات ثقافية مغايرة. وبناء على هذا المعطى، فإنه "وفقًا لرؤية النسبية اللغوية، يفكر أفراد قبيلة الجارو في الأرز بطريقة مختلفة عن تفكيرنا نحن فيه، على سبيل المثال: يستطيع الجارو تكوين عدد من الفئات المعرفية للأرز أكبر بكثير مما يمكن لمتحدثي اللغة الإنجليزية تكوينه، فماذا يحدث عندما يفكر الجارو في الأرز؟ يحتمل أنهم يرونه بطريقة مختلفة وربما بمستوى أعلى من التعقيد عما يراه به متحدثو اللغة الإنجليزية، ممن لديهم بضع مفردات لتسمية الأرز. وبالتالي، تسهم اللغة في تشكيل التفكير"((44)).

كانت لتلك الأفكار حول نسبية اللغة وما يتصل بتنميط التفكير أهمية كبيرة في نقل النقاش من اللغوي إلى الاجتماعي ومن اللغوي إلى الثقافي، بل لفروع السياسة والفن والآداب وعلم النفس وغيرها. ففي سياق ما يتصل بعلاقة اللغة أو بالأحرى المستوى اللغوي بالمستوى الاجتماعي أي الطبقة الاجتماعية، ظهرت نظرية بيرنشتينBernsteun التي قامت بدارسة الأنماط اللغوية للطبقة المتوسطة والطبقة العاملة في إنجلترا وانتهت إلى أن الأنماط اللغوية المحدودة التي تتبناها الطبقة العاملة

يؤثر على أفكارها، إذ لا تتناسب تلك الأنماط بدرجة جيدة للتعبير عن الأفكار المجردة على نحو ما يتيسر لطبقة المتوسطة((45)).

وتقترب مقاربة عالم النفس السوفيتي المؤسس فيجوتسكي من تلك أُشكالية، إذ تقدم نظرية فيجوتسكي وجهة نظر مميزة حول العلاقة بين اللغة والتفكير، إذ يرى أن التفكير خاصة التفكير الكلامي يقوم بدور مهم في الارتباطات الوظيفية المتبادلة، ولعل هذا ما يفسر اهتمامه بمشكلة العلاقة بين اللغة والتفكير، إذ يركز على الدور الحاسم للغة في تطور العقل البشري. يقول فيجوتسكي إن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، بل تشكل جزءاً لا يتجزأ من عملية التفكير. يؤكد على أن الأفكار والمفاهيم تتشكل في سياق اللغة، ويشدد على أهمية البيئة الاجتماعية والتفاعل مع الآخرين في تطوير القدرات العقلية. يُظهِر تفاعل الطفل مع البيئة واستخدامه للغة كأداة للتفاعل وفهم العالم. ببساطة، تعتبر نظرية فيجوتسكي أن اللغة والتفكير مترابطان، حيث تعتبر اللغة المحرك الرئيسي لتطوير العقل وفهم العالم من حولنا. يحدد فيجوتسكي هذه العلاقة قائلا:" يمثل معنى الكلمة مزيجا قويا للتفكير واللغة بحيث يصعب معه أن نحدد ما إذا كان ظاهرة للكلام أم ظاهرة للتفكير. فالكلمة بدون معنى صوت فارغ؛ وبالتالي المعنى محرك (للكلمة)، عنصره الضروري. ولذا يبدو أن المعنى قد يعتبر كظاهرة للكلام، ولكن معنى أي كلمة، من وجهة النظر السيكولوجية، يمثل تعميما أو مفهوماً، وطالما أن التعميمات والمفاهيم إعمال للتفكير لا يمكن إنكاره، فقد تعتبر المعنى كظاهرة للتفكير. ومع ذلك، فإنه لا يتبع هذا أن المعنى ينتمي من الناحية الشكلية إلى مجالين مختلفين من الحياة النفسية، فمعنى الكلمة ظاهرة للتفكير فحسب بقدر ما أن التفكير يتجسد في الكلام، وظاهرة الكلام فحسب بقدر ما أن الكلام يرتبط بالتفكير ويستضيء به، فهو ظاهرة للتفكير اللفظي (اللغوي)، أو للكلام المعنوي (meaningful speech) وحدة الكلمة والتفكير"((46)).

نظرية فيجوتسكي تسلط الضوء على العلاقة الوثيقة بين اللغة والثقافة، حيث يعتبر أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، بل هي عنصر أساسي في بناء الفهم الثقافي. يركز فيجوتسكي على الفرادة والثقافة كوحدتين تتفاعلان، حيث يتعلم الأفراد لغتهم وفهمهم للعالم من خلال التفاعل مع المجتمع. يؤكد على أهمية الثقافة في تشكيل هيكل التفكير وفهم المعاني، مع التأكيد على أن اللغة تعكس وتشكل القيم والتصورات الثقافية. تقدم اللغة الوسيلة لنقل التراث الثقافي والقيم بين الأجيال، مما يسهم في بناء الهوية الثقافية. بشكل عام، تظهر نظرية فيجوتسكي أن اللغة والثقافة تتفاعلان بشكل متبادل وأن الفهم الكامل لأحدهما يتطلب فهما عميقا للآخر. ويخلص فيجوتسكي إلى أن الفكر واللغة يظهران على أنهما لونان من الأنشطة المنفصلة والمستقلة، وعند سن الثانية من العمر يلتقي الفكر واللغة ويلتحمان ليعلنا بدء نوع جديد من السلوك، وعند هذه النقطة يصبح الفكر لفظيا والكلام عقلانيا((47)).

لقد أعيد النظر مرة أخرى حديثا في الإشكال القديم، لقد أعاد غاي دويتشر في كتابة (عبر منظار اللغة لم يبدو العالم مختلفا بلغات أخرى؟) جدلية العلاقة بين اللغة والفكر من جهة والتمايزات الثقافية بين الأمم من جهة ثانية إلى الواجهة، طارحا السؤال الإشكالي القديم حول جدلية العلاقة بين اللغة والفكر في سياق ثقافي، يتمثل في السؤال المكرر هل تقود اللغات المختلفة ناطقيها نحو أفكار وتصورات مختلفة؟، ويوضح دويتشر غلبة الاتجاهات التي تنفي تلك العلاقة ممثلة في الرأي الشائع بين اللغويين المعاصرين هو أن اللغة أساسا فطرية، وبمعنى آخر، إن أساسيات اللغة مطبوعة في جيناتنا، وهي متشابهة عند جميع أصناف الجنس البشري. ولنعوم تشومسكي مقولته الشهيرة: إن علماء المريخ Martian Scientist لا بد أن يستنتجوا أن جميع الأرضيين يتحدثون بلهجات مختلفة للغة واحدة. فجميع اللغات تتشارك أساسا في قواعد لغة عالمية ومفاهيم معينة ودرجة من التعقيد المنهجي، هذا ما تتفق عليه النظريات((48)). ورغم ذلك، يجادل دويتشر بأن العالم مرئي عبر منظور اللغة أو مرآتها التي تعكس التصورات الخاصة بكل شعب في اختلافه عن الآخر ثقافيا، وهنا يستعيد الإرث المثالي القائم على مقولات اللغة والأمة والثقافة، لنراه يقول: فقد شرع الفلاسفة من جميع المعتقدات في التدليل على أن اللغة تعكس سمات الشعوب الناطقة بها. فأوضح الإنجليزي فرانسيس بيكون في القرن السابع عشر أننا نستطيع أن نستشف دلائل ملموسة لأخلاق وعقول الشعوب من خلال لغتهم. وأكد على ذلك الفرنسي إتيان دي كوندياك في القرن الذي يليه عندما صرح بأن جميع الدلائل تؤكد أن كل لغة تعبر عن شخصية الإنسان الناطق بها. أما الألماني يوهان غوتفريد هيردر الذي يصغر الفرنسي سنا فقد أقر بأن «فكر وشخصية كل شعب مطبوعان في لغته، فلدى الشعوب الكادحة عدد كبير من الأمزجة في أفعالهم، بينما يزداد عدد الأسماء عند الشعوب المتحضرة الميالة إلى الأفكار المجردة». وأضاف أنه يمكن القول باختصار إن فكر الشعوب يتجلى في شكل لغتها أكثر منه في أي مكان آخر. ولخص الأمريكي رالف والدو امرسون كل ذلك عام 1844 عندما قال: «نستطيع الاستدلال على روح الشعوب بشكل كبير من خلال النظر في لغتها، والتي هي بمنزلة صرح أسهم فيه كل شخص ذي قوة على مدى مئات السنوات((49)).

ومن جهة أخرى، يقوي دويتشر من دعائم جداله المستعاد حول تلك الفرضية مستمدا من ظواهر لغوية متنوعة أدلة على جدارة وجهة نظرة بالاعتبار، مؤكدا نفي فكرة النظر إلى اللغة على أنها "ليست سوى مجموعة مفاهيم وما يقابلها من مسميات"، "بل اللغة أكثر من قائمة بالمفاهيم لتستطيع نقل أفكار دقيقة تنطوي على علاقات متشابكة بين مفاهيم مختلفة - إنها تحتاج أيضا إلى قواعد النحو grammar، ونظام محنك sophisticated system من القوانين لترتيب المفاهيم في جمل مترابطة"((50)). وهو ما يظهر في مفردات بسيطة تبدو ثانوية، على نحو ما يتصل بالمعجم اللوني في

غياب ألوان وحضورها، وفي صياغة القواعد النحوية الخاصة بمقولات معينة من مثل مقول التذكير والتأنيث في وجودها وغيابها عن بعض اللغات، أي ما يطلق عليه الجندر النحوي، فضلا عن المقولات النحوية المرتبطة بأسماء الإشارة والظروف المكانية والزمانية وما يتعلق بالجهات والأمكنة وكل ما يتصل بالمقولات التي كانت وما تزال موضع نقاش مطول في نظرية الاستعارة في التصور المعرفي. ويخلص إن "تأثير اللغات المختلفة في فكر متحدثيها متعدد الأشكال، فليس ذلك بسبب ما تتيحه كل لغة لمتحدثيها من فكر، بل بسبب أنواع المعلومات التي تفرض كل لغة على متحدثيها التفكير بها. عندما تفرض لغة ما على متحدثيها الاهتمام بأوجه معينة من العالم كلما نطقوا بها أو استمعوا إليها، ستستقر عادات الحديث والاستماع تلك لتصبح عادات عقلية تؤثر في الذاكرة أو الإدراك أو الترابط الذهني أو حتى المهارات العملية((51)).

ويخلص إن كان تأثير اللغات المختلفة في فكر متحدثيها متعدد الأشكال، فليس ذلك بسبب ما تتيحه كل لغة لمتحدثيها من فكر، بل بسبب أنواع المعلومات التي تفرض كل لغة على متحدثيها التفكير بها. عندما تفرض لغة ما على متحدثيها الاهتمام بأوجه معينة من العالم كلما نطقوا بها أو استمعوا إليها، ستستقر عادات الحديث والاستماع تلك لتصبح عادات عقلية تؤثر في الذاكرة أو الإدراك أو الترابط الذهني أو حتى المهارات العملية.

نوقشت كثير من أفكار النسبية اللغوية في سياقات ومناسبات متنوعة، ولقيت من النقد والمراجعة، وكانت من تلك النقود فكرة التنبؤ التي تخبرنا به النسبية عن العلاقة بين اللغة والتفكير في السياقات الثقافية الآنف ذكرها، التي من المستطاع بسببها التنبؤ بمسالك المعجم اللغوي في بعض المجتمعات، ومن ذلك، ما نراه من توقعات بغزارة أسماء الثلج مثلا في بلاد الأسكيمو عن غيرهم من الشعوب، بل يكاد هناك زعم شائع بذلك، بيد أن الدراسة الأنثروبولوجية واللغوية لهذه المجتمعات تؤكد هشاشة هذا التنبؤ وعدم دقته، فلا يوجد في الواقع الفعلي في لغة الأسكيمو ما يدل على خصوصية أسماء الثلج مطلقا((52)). ومعنى ذلك، أنه ما يمكن أن ينشأ من اختلافات بسبب اللغة ليس هو محور الاختلاف في حقيقته بين الشعوب، يكمن في التصورات الخاصة بالأشياء، وتفسيرها، وما يخلع عيها من أوصاف وشروح. من هنا يمكن عزو صعوبة التفاهم بين الشعوب لا يتعلق بالترجمة في حد ذاتها بل يتعلق بالتصورات نفسها "لأن الترجمة ممكنة على الأقل في حدها الأدنى. ولكن السبب يكمن في أنهم لا يتقاسمون الطريقة نفسها في النظر إلى الأحداث وتفسيرها، ولا يتفقون فيما بينهم على معاني المفاهيم والقيم التي تقوم الكلمات على خدمتها باختصار فهم لا يُجزئون الواقع ولا يُصَنِّفون الثقافة بالطريقة نفسها، لأن الفهم عبر اللغات لا يستند على المعادلات البنيوية ولكنه يعتمد على أنساق مشتركة من المفاهيم التي نشأت من السياق الأوسع لخبراتنا"((53)).

لعل هذه الفجوات في النظرية هي ما جعل من الجيد تبني نسخة معتدلة من النسبية تؤمن باحتمالية لا حتمية تحديد اللغة للفكر، مع الأخذ في الحسبان دائما، بأن للغة تأثيرًا ما في تشكيل أفكارنا، ما دُمنا نتفاعل ونتواصل ونحيا بها، فقد نصبح في بعض الأحيان أسرى لما تقدمه لنا من مفردات، وما تحمله المفردات من مفاهيم، كما أنها تسهم في عمليات التذكر والحفظ والاستدعاء للمعلومات بسبل مختلفة.

خاتمة بأهم النتائج:

1. النقد الأدبيّ هو نوع من ظاهرة "ما وراء اللغة"، وفقًا لـ "جيرار جينيت"، وقد ثبت ذلك من خلال بعض ما قدمناه على مستوى التحليل الثقافيّ.
2. النقد اللسانيّ والنقد الأدبيّ يُمثلان خطابًا لسانيًّا عن خطاب آخر، ضمن دائرة (ما وراء اللغة).
3. مجتمع ما بعد الحداثة هو مجتمع يعتمد على الألاعيب اللغوية Language Games، لأنه مجتمع توسعت فيه وسائل التواصل الجماهيرية، واختلاط المعلومات...إلخ. وفقًا لــ "ليوتار".
4. نجد أنفسنا، من خلال ما عرضناه من بعض تصورات خاصة بالتحليل الثقافي للذهن والتفكير، أننا إزاء ظاهرة (**صناعة الذّهن الحدائيّ الجديد**). وهو أمر يحتاج إلى فحص وحذر.
5. اختلطت الحداثة الصلبة (العقلانية المادّية) بالحداثة السائلة (المادّية اللاعقلانية)، ضمن نظام ثقافيّ عالميّ يتجه بقوة إلى سيطرة الآلة.
6. اللغة والأسطورة والفن والدين أجزاء من هذا العالَم، ولا يُمكن فهم آليات الذهن والتفكير دون الوقوف على هذه الظواهر.
7. أغلب تصوّراتنا الذهنية عن الوجود تستعمل المقولات وليس الموجودات في جوهرها؛ فلكلّ وجود حدود، هي الماهيات.
8. الإرجاع الرمزيّ للغة هو تطوّر سيميائيّ على مستوى الدرجة، انفرد به الإنسان بوصفه عملية عرفانية عليا، وهو ما يُشكّل- بالنهاية- الشبكة المفاهيمية الضخمة التي يتعامل من خلالها الإنسان مع عالَم الأعيان (الكون وما فيه).
9. منح "دريدا" لغة الكتابة تأشيرة عبور تُساير لغة الكلام، أو الملفوظ الشفويّ، مُثبتًا أنّ الكتابة هي شكلٌ من أشكال الكلام، مثلما أنّ الكلام الملفوظ هو شكلٌ من أشكال الكتابة. وتلك إشكالية ما زلنا نبحثها ضمن ثنائية (الدال / المدلول).
10. قدمنا أطروحة عامة تفسّر كيفية انفتاح النسق الأنطولوجيّ للتفكير على بحور التأويل، لمحاولة فَهم الشبكة المعقدة التي تربط الذّهن بالثقافة باللسان.

((1)) الشقاق من الشَّق؛ بمعنى قسمة الشيء إلى شقين، ما يؤدي إلى اختلافهما وتغايرهما، على الرغم من وحدة المنشأ ووحدة الكيان.

((2)) راجع للمزيد من التفاصيل، سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2006. 213/2.

((3)) للمزيد من التفاصيل، جيرار جينيت: مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، طـ 1، د.ت. ص 18 وما بعدها.

((4)) عبد السلام المسدي: ما وراء اللغة، بحث في الخلفيات المعرفية، مؤسسات عبد الكريم للنشر والتوزيع، تونس، طـ 1، 1994. ص 53 وما بعدها.

((5)) ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سوريا، طـ1، 2010، ص 134 وما بعدها.

((6)) سليم حمدان: فلسفة اللغة عند الغربيين، من كانط إلى الفلسفة التحليلية، مجلة المدوّنة، مخبر الدراسات الأدبية والنقدية بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة البليدة 2، المجلد 9، العدد 1، مايو، 2022، ص 899 وما بعدها.

(7) Schrift, Alan D. & Audi, Robert (eds): The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Pp 28-30.

((8)) عادل مصطفى: وهم الثوابت، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، طـ 1، 2017، ص 14، ص 16، بتصرف. وراجع للمزيد من هذه المقاربات والتحليلات، عبد الرحمن طعمة: أنطولوجيا العرفان واللسان، من المنظومية إلى النسقية، دار كنوز المعرفة، الأردن، طـ 1، 2022.

((9)) للمزيد من التفاصيل، عمرو الشريف: رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، طـ 5، 2012، ص ص 220-222.

((10)) للتفاصيل، عبد الرحمن طعمة: النظرية اللسانية العرفانية، دراسات إبستمولوجية، دار رؤية للنشر، القاهرة، طـ 1، 2019، ص 172 وما بعدها.

((11)) للتفاصيل والمناقشات، يوسف كرم: العقل والوجود، دور العقل في إدراك الموجودات، منشورات البندقية، القاهرة، طـ 1، 2018، ص 75، وص 91 وما بعدها.

((12)) للتفاصيل، عبد الرحمن طعمة: أنطولوجيا اللسان والعرفان، قيد النشر.

((13)) للتفاصيل، راينر فونك: الأنا والنحن، التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، طـ 1، 2016، ص 236 وما بعدها.

((14)) عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، دراسة بيولوجية تطوّرية في إطار اللسانيات العرفانية العصبية، دار كنوز المعرفة، الأردن، طـ 1، 2017، ص 47 وما بعدها، وص 270 وما بعدها.

((15)) يُذكّرنا هذا الأمر **بالمنهج السقراطي** في محاورة الأثينيين قديمًا (أو الـ ***Elenchus***)؛ أي "**أسلوب إلينخوس**"، ومعناه **جدلية الاعتراض والتمحيص**، وتُستخدم عبارة Socratic Questioning الإنجليزية للدلالة على الشحذ الذّهنيّ،

إذ يتم الرد على سؤال ما وكأنه- بحد ذاته- يُمثّل الإجابة، مما يدفع السائل إلى إعادة تحوير سؤاله بحسب تطور المحاورة الجدلية، وذاك نوع من الحوار البيداجوجي (التربوي) القائم على طرح مجموعة من الأسئلة، ليس بهدف الحصول على إجابات فردية فحسب، وإنما بوصف هذه الأسئلة وسيلة لتشجيع الفهم العميق للموضوع المطروح. وغَنِيّ عن الذكر أنْ نقول إنّ "سقراط" كان أستاذًا لأفلاطون، و"أرسطو" هو تلميذ "أفلاطون"، والثلاثة كانوا من أكثر المفكرين تأثيرًا على العقل الإنساني على مر العصور. راجع لمزيد تفاصيل ونقاشات:

Clark, Gavin I ; Egan, Sarah J. (December 2015). "The Socratic method in cognitive behavioral therapy: a narrative review". *Cognitive Therapy and Research*. **39** (6): 863–879.

((16)) مفهوم **النّسق** ذو معنيين: عام وخاص؛ فالنسق بالمعنى العام هو "جملة عناصر مادية أو غير مادية تتبادل التأثير بين بعضها؛ بحيث تُشكّل كُلًّا عضويًّا، مثل (النظام المدرسي)، و(الجهاز العصبي)..."، والنسق بمعناه الخاص هو "مجموعة من أفكار علمية أو فلسفية مترابطة منطقيًّا من حيث تماسكُها، لا من حيث حقيقتُها". أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، طـ 1، 1996، 1417/3.

((17)) للمزيد حول هذه المسائل وشبيهاتها، راجع، عبد الله الغذامي: تشريح النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، طـــ 2، 2006.

((18)) انظر للمزيد من التفاصيل، عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي: معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، طـــ 2، 1996. ص 42 وما بعدها.

((19)) Canfield, K: The microstructure of logocentrism: Sign models in Derrida and Smolensky, University of Maryland Press, Bethesda, 1993. Pp 69-72.

((20)) عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية (يقصد بالتشريحية التفكيكية)، قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طـ 4، 1998، ص 54 وما بعدها.

((21)) الخطيئة والتكفير، المرجع نفسه، ص 45 وما بعدها.

((22)) مارتن هايدجر: الأنطولوجيا، تأويليات الحدثية، ترجمة محمد محجوب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، طـ 1، 2019، ص 78.

((23)) تعني كلمة *hermé* (اليونانية) القول والتعبير والتأويل والتفسير.

((24)) هايدجر: الأنطولوجيا، نفسه، ص 90 وما بعدها.

((25)) نبيهة قاره: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، طـ 1، 1998، ص 9.

((26)) الفلسفة والتأويل، ص 10 وما بعدها.

((27)) يدل (**البراكسيس**)- كذلك- على مجموع النشاط الإنسانيّ، أو الخبرة الكلية للإنسانية عبر تاريخ تطوّرها.

((28)) الفلسفة والتأويل، المرجع السابق نفسه، ص ص 75-76.

(29) لطفي عبد البديع: التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة، لونجمان 1997م، ص 47، - أندريه جاكوب: أنثروبولوجيا اللغة بناء وترميز، ترجمة: ليلى الشربيني، المشروع القومي للترجمة، 2002م، ص 225. وانظر بتوسع: سيلفان أورو وجاك ديشان، وجمال كولوغلي: فلسفة اللغة، ترجمة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، ط1- 2012م. الفصل السادس، الفكر واللغة، ص ص 305-وما بعدها، وانظر محمد مصطفى حسانين: مصير البلاغة العربية موقف لطفي عبد البديع، عدد 105، سنة 2019م.

(30) أحمد طالب، "اللغة العربية والتواصل الفكري" ص 196.

(31) روبرت سترنبرج، كاترن سترنبرج: علم النفس المعرفي، ترجمة: هشام حنفي العسلي، دار جامعة الملك سعود، ط1، 2017م، ج1، ص 579.

(32) محي الدين محسب: اللغة والفكر والعلم دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقق، لونجمان، 1997م، ص 9.

(33) حول أصل اللغة عند هيردر راجع باستفاضة أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة أو مقال في الإنسان، ترجمة: إحسان عباس، دار الأندلس – بيروت، 1961م، ص 92.

(34) مصطفى بلبولة: فلسفة اللغة واللسانيات في الفكر المعاصر، على خطي هومبولدت، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 18، جوان 2017، ص 42.

(35) هانز جورج جادامر: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، 2007م، ص 572.

(36) روي هاريس وتولبت جي تيلر: أعلام الفكر اللغوي ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد، 2004م، ج 1، ص 230.

(37) أعلام الفكر اللغوي، نفسه، ج 1/ 228.

(38) ألكساندر أفاناسيفيتش بوتيبنيا: الفكر واللغة، ترجمة: تحسين رزاق عزيز، نديم للترجمة، ط1، 2021م، ص 58.

(39) الفكر واللغة، نفسه، ص 59.

(40) أعلام الفكر اللغوي نفسه، ص 232.

(41) هانز جورج جادامر: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 573.

(42) دانييل إيفريت: اللغة تلك الأداة الثقافية، ترجمة: د. عبد العزيز بن عبد الرحمن أبانمي، دار جامعة الملك سعود، 2017م. ص 347.

(43) كلير كرامش: اللغة والثقافة، ترجمة: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة القطرية، ط 1، 2010م، ص 27.

(44) روبرت سترنبرج، كاترن سترنبرج: علم النفس المعرفي، ترجمة: هشام حنفي العسلي، دار جامعة الملك سعود، ط1، 2017م، ج2، ص 579.

(45) جوديث جرين: التفكير واللغة، ترجمة وتقديم، عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1992م، ص 121.

(46) فيجوتسكي: التفكير واللغة، ترجمة، د. طلعت منصور، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976م. ص 253م.

(47) بياجيه، جان: التطور العقلي لدى الطفل، ترجمة: سمير علي، دار ثقافة الأطفال للنشر والتوزيع. ط 1، 1998م، ص 18.

(48) عبر منظار اللغة، مرجع سابق، ص 22.

(49) عبر منظار اللغة، مرجع سابق، ص 19.

(50) عبر منظار اللغة، السابق، ص 173.

(51) عبر منظار اللغة، السابق، 34.

(52) عبر منظار اللغة، السابق، ص 581.

(53) كلير كرامش: اللغة والثقافة، ترجمة: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة القطرية، ط 1، 2010م، ص 29.

*** المراجع:**

- العربية:

1. أحمد طالب: اللغة العربية والتواصل الفكري، بحث قدم ضمن المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية، المجلس الدولي للغة العربية، الإمارات العربية المتحدة، 2015م.
2. أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة أو مقال في الإنسان، ترجمة: إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961.
3. ألكساندر أفاناسيفيتش بوتيبنيا: الفكر واللغة، ترجمة: تحسين رزاق عزيز، نديم للترجمة، ط1، 2021.
4. أندريه جاكوب: أنثروبولوجيا اللغة، بناء وترميز، ترجمة: ليلى الشربيني، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002.
5. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1996.
6. بياجيه، جان: التطور العقلي لدى الطفل، ترجمة: سمير علي، دار ثقافة الأطفال للنشر والتوزيع. ط 1،
7. جوديث جرين: التفكير واللغة، ترجمة وتقديم، عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1992.
8. جيرار جينيت: مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، د.ت.
9. دانييل إيفريت: اللغة تلك الأداة الثقافية، ترجمة: د. عبد العزيز بن عبد الرحمن أبانمي، دار جامعة الملك سعود، 2017.
10. ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، 2010.
11. راينر فونك: الأنا والنحن، التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 2016.
12. روبرت سترنبرج، كاترن سترنبرج: علم النفس المعرفي، ترجمة: هشام حنفي العسلي، دار جامعة الملك سعود، ط1، 2017.
13. روي هاريس وتولبت جي تيلر: أعلام الفكر اللغوي، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد، 2004.
14. سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2006.
15. سليم حمدان: فلسفة اللغة عند الغربيين، من كانط إلى الفلسفة التحليلية، مجلة المدوّنة، مخبر الدراسات الأدبية والنقدية بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة البليدة2، المجلد 9، العدد 1، مايو، 2022.
16. عادل مصطفى: وهم الثوابت، قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، ط 1، 2017.

17.عبد الرحمن طعمة: البناء العصبي للغة، دراسة بيولوجية تطوّرية في إطار اللسانيات العرفانية العصبية، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2017.

18.عبد الرحمن طعمة: النظرية اللسانية العرفانية، دراسات إبستمولوجية، دار رؤية للنشر، القاهرة، ط 1، 2019.

19.عبد الرحمن طعمة: أنطولوجيا العرفان واللسان، من المنظومية إلى النسقية، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2022.

20.عبد السلام المسدي: ما وراء اللغة، بحث في الخلفيات المعرفية، مؤسسات عبد الكريم للنشر والتوزيع، تونس، طـــ 1، 1994.

21.عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي: معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، طـــــ 2، 1996.

22.عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية (يقصد بالتشريحية التفكيكية)، قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طـــ 4، 1998.

23.عبد الله الغذامي: تشريح النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، طـــــ 2، 2006.

24.عمرو الشريف: رحلة عقل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 5، 2012.

25.فيجوتسكي: التفكير واللغة، ترجمة، د. طلعت منصور، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976.

26.كلير كرامش: اللغة والثقافة، ترجمة: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة القطرية، ط 1، 2010.

27.لطفي عبد البديع: التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة، لونجمان، القاهرة، 1997.

28.مارتن هايدجر: الأنطولوجيا، تأويليات الحدثية، ترجمة محمد محجوب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، ط 1، 2019.

29.محمد مصطفى حسانين: مصير البلاغة العربية، موقف لطفي عبد البديع، مجلة فصول، عدد 105، سنة 2019.محيي الدين محسب: اللغة والفكر والعلم، دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقق، لونجمان، 1997.

30.مصطفى بلبولة: فلسفة اللغة واللسانيات في الفكر المعاصر، على خطي هومبولدت، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 18، جوان 2017.

31.نبيهة قاره: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1998.

32.هانز جورج جادامر: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، 2007.

33.هانز جورج جادامر: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم، دار أويا، ط 1، 2007م.

34.يوسف كرم: العقل والوجود، دور العقل في إدراك الموجودات، منشورات البندقية، القاهرة، ط 1، 2018.

- الأجنبية:

1.Canfield, K: The microstructure of logocentrism: Sign models in Derrida and Smolensky, University of Maryland Press, Bethesda, 1993.

2.Clark, Gavin I ; Egan, Sarah J. (December 2015). "The Socratic method in cognitive behavioral therapy: a narrative review". Cognitive Therapy and Research. 39 (6): 863–879.

3.Schrift, Alan D. & Audi, Robert (eds): The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.