فلسفة اللغة ونظرية التواصل

الدكتور

عزمي محمد ((عيال سلمان))

أستاذ مشارك في الدراسات اللغوية

قسم اللغة العربية – كلية العلوم والآداب

جامعة نجران – المملكة العربيّة السعوديّة

العدد الحادي والعشرون

للعام ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م

الجزء الثالث

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية ٦٩٤٠/ ٢٠١٧م

الترقيم الدولي ISSN 2356-9050

مقدمة

دَرَج كثير من الباحثين على السير في خُطى من زعم أن اللسانيات في الغرب شرعت في الاستقلال، علمًا دقيقًا، على يد (دي سوسير) مع بدايات القرن العشرين، وكان الحديث يتمحور حول مدى أثر عالِم الاجتماع الفرنسي (دوركايم) في صياغة نظرية دي سوسير وما انبثق عنها من ثنائيات شهيرة أخذت تطغى، ليس فقط على المدارس اللسانية اللاحقة، وإنما بدأ سحرها أيضًا ينتشر في معارف وعلوم مجاورة للسانيات تحت ما يُسمَى بـ(عصر البنيوية)، ولعل دي سوسير بخطواته المترددة والخجولة لم يكن يعلم أن (دروسه) سوف يكون لها هذا الأثر الكبير في عالم الفكر واللغة.

واللغةُ بوصفها مبحثًا للدرس والتأمُّل تنازعتْها معارفُ وفنون متعددة، كان من أشهرها الفلسفة، التي تُمثِّل تاريخ الفكر الغربي منذ بداياته الأولى في اليونان، تلك البدايات التي أخذت تسيطر على جميع عصور الفلسفات الكبرى في الغرب إلى يومنا هذان، حتى قيل بأن عالم الفكر ما يزال تحت قبضة كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، فكل فكر وعلم في الغرب اليوم فيه شيء من حكمة اليونان وفلسفتها، وهذا التوجيه الكبير الذي تمارسه الفلسفة كان مرتبطًا بالإيمان العميق بتأثير اللغة المستمر على مستعمليها، فقد تنبَّه اليونان لذلك ووجدوا في تأمل اللغة كلَّ حافز لإمكانية تأسيس تاريخ الفكر الإنساني.

تحت هذا الاستحواذ الفلسفي، هل يمكننا الزعم بأن اللسانيات قد افلتت من تلك القبضة المحكمة، واستقلت عن تلك الرعاية التي طال أمدها؟ هل حظيت اللغة أخيرًا بوصاية آبائها الشرعيين الذين يميطون عنها كل آثار الاستغلال والانحطاط الذي مورس عليها طيلة قرون مضت، فغدت أداة تُدرَس في ذاتها ولذاتها، وفقًا لعبارة (دروس) أستاذ جنيف الشهيرة؟ إن خيوط الفكرة التي ينسجها هذا البحث تنبني على القول بأن نظريات اللغة التي صيغت في حقل اللسانيات ما زالت

2017-10-15 15:15:15

تُسيطِر عليها مبادئُ الفلسفة الأولى، فمع بدايات القرن العشرين ظهر لدى الفلاسفة ما يُسمَّى بـ(المنعطف اللغوي) الذي أعطى طابعًا تحليليًا لهذا القرن، وليس غريبًا أن يكون الزمن الذي ظهر فيه هذا المنعطف هو الزمن نفسه الذي أعلن فيه استقلال اللسانيات، فهذا التقارب الزمني ذو مغزى إلى حدٍّ كبير.

فقد أدَّى تأمل اللغة والبحث فيها في القرن العشرين إلى اتجاهين رئيسين، أحدهما قاده أناس عرفوا في الدوائر العلمية بأنهم فلاسفة، مثل: (مور) و(رسل) و(فتغنشتاين) و(أوستين) و(سيرل)...إلخ، والاتجاه الآخر قاده أناس عرفوا في دوائر البحث العلمي بأنهم لسانيون، مثل: (دي سوسير) و(هيلمسليف) و(هاريس) و(تشومسكي)...إلخ. والمتتبع للأسس العلمية التي انطلق منها رائدا البحث اللساني، سوسير وتشومسكي، يجد أن ما طرحاه من تقسيمات ثنائية أخذت طابع الشهرة العالمية، ما هو في حقيقة الأمر سوى امتداد طبيعي لما قال به أفلاطون وأرسطو في العصور القديمة، وهذا ما ارتهنت الدراسة لبيانه وتثبيت دعائمه؛ لتصل إلى نتيجة مفاده أن اللسانيات الحديثة ضمن إطارها النظري لم تستقل بعدُ عن الفلسفة، وإضفاء الطابع اللساني على رواد هذا العلم لا ينفي عنهم صفة الانغماس في الفكر الفلسفي، فالذي أخرجهم من دائرة الفلاسفة هو فقط النظام الأكاديمي للجامعات التي يعملون فيها، كما أن الذي حَرَمنا، في أقسام اللغات، من الاستفادة من الفكر اللغوي الذي أنتجه كبار الفلاسفة هو النظام نفسه، وكم كانت خسارتنا كبيرة في عدم الالتفات إلى حوارات الفلاسفة ومناقشاتهم حول اللغة التي نظروا إليها بوصفها أداة لحلول المشاكل، بل إن الفلسفة لديهم هي، في مجملها، فن مقاومة اللغة.

فقد رسم هؤلاء الفلاسفة الكبار من أمثال فتغنشتاين وهيدغر وغادامير وبول ريكور...إلخ وجهًا جميلًا للغة قلَّ ما نجد له نظيرًا في دوائر البحث اللساني. والفرق بين عمل اللساني وعمل فيلسوف اللغة هو كما الفرقُ بين

رجلين يقفان أمام جسم جميل، أحدهما يحمل في يده مبضعًا والآخر يحمل في يده ريشة، وكل واحد منهما يسعى بما يحمله للقيام بالمهمة التي نذر نفسه لهـا، ولا غرو أن نجد في عمل الرجل الأول (اللساني) ما يطلعنا على مـواطن الانفصـال، وأن نجد في عمل الرجل الثاني (فيلسوف اللغة) ما يطلعنا على ملامح الاتصـال، فنظرة الأول نظرة عضوية تأتي مناطق كشفها من الداخل، ونظرة الثاني نظـرة جمالية تأتي مناطق كشفها من الخارج، وإذا استعرنا من أفلاطون تشبيهه الخاص بـ(أهل الكهف)، فإن اللساني يقبع داخل الكهف لا يرى سوى الظلال والخيالات، بينما يجلس فيلسوف اللغة خارج هذا الكهف مستمتعًا بنور الشمس المنعكس على كل ما هو حقيقي.

ونظرة الفلاسفة الخارجية للغة جعلتهم يلتفتون إلى الجانـب الاسـتعمالي منها، سواء تعلق الأمر باتصال الفيلسوف مع ذاته وأفكاره الخاصة موظِّفًـا فـي ذلك كل طاقات اللغة التمثيلية، أو تعلق الأمر باتصـال الفيلسـوف أو محتـرف الفلسفة مع غيره من البشر موظِّفًا في ذلك كل طاقات اللغـة التواصـلية. فمـع الجانب التمثيلي للغة ظهرت (نظرية المفـاهيم) السـقراطية و(نظريـة المُثُـل) الأفلاطونية، ومع الجانب التواصلي للغة ظهرت نظريـات (الحجـاج) و(الجـدل) السوفسطائية، وقد كان لهذه النظريات القديمة أثرها الفاعـل فـي توجيـه دفـة المعارف والفنون في وقتنا المعاصر بما أثارته من أجواء فكرية وفلسفية أطبقت على كل شيء يمكن أن تطاله، ولم تكن اللسانيات الحديثة بمنأى عن هذا التـأثر والتأثير على نحو ما سيظهر وشيكًا في ثنايا البحث.

وقد ضاقت فئة من الباحثين بإطلاق لقب (فيلسوف) على أغلب العلمـاء الذين كان لهم دور بارز في كشف مناطق من العلم لم يُسـبقوا إليهـا، فتـراهم يجعلون من (فرويد) و(دي سوسير) و(آينشتاين) و(تشومسكي) ...إلخ فلاسـفة، وهم من وجهة نظر هذه الفئة علمـاء وليسـوا بفلاسـفة. ومـا درى هـؤلاء

الممتعضون بأن معظم مبتكري المعارف الإنسانية في الغرب عندما وقفوا على أرض جديدة من العلم، كانت تُظلّهم سحابة تطل منها رؤوس فلاسفة اليونان بين الفينة والأخرى، ولهذا فإن الذي ينظر إلى أسفل يُصنِّفهم ضمن فئة العلماء، والذي ينظر إلى أعلى يجد أنهم ما يزالون أحفادًا وأتباعًا لأصحاب الرؤوس المُطِلة.

١. فلسفة اللغة ولغة الفلسفة :

في عالم الفلسفة يبدو أنْ ليس هنالك شيء قابل للتحديد، فالمشهد العام يلفُّه ضباب كثيف تنعدم معه الرؤية الواضحة لكل باحث يسعى إلى تلمس خطواته الأولى لتجلية المفاهيم وضبط المصطلحات، وإذا كان من المستساغ لدى بعض الفلاسفة طرحُ سؤال من نحو: (هل توصل الكلمة الواحدة المعنى نفسه لشخصين مختلفين؟)[١]والشك هنا بطبيعة الحال يحيط بالكلمات العادية التي أجمع على استعمالها وتحديد معناها عامة الناطقين بلغة معينة، فإن الوضع يبدو أكثر إبهاماً عندما يتعلق الأمر بالكلمات التقنية التي يستعملها كل واحد من الفلاسفة، فمدار الاستعمال قائم لدى أغلبهم على الإغراب والتباين والانغلاق على لغة خاصة تستعصي على فهم القارئ والمتلقي، ولا ينحصر ذلك على المتلقي العادي، بل إن الأمر يتجاوزه حتى يصل إلى تفاهم الفلاسفة فيما بينهم، ويمكن القول بأن غموض اللغة وعدم تحديد العبارة رهن ببقاء المسائل المتناولة ضمن إطار الفلسفة، وهذا من أوضح أوجه الخلاف بين لغة الفلسفة ولغة العلوم، فالعلوم بخلاف الفلسفة تسعى غالباً إلى توضيح المفاهيم وضبط المصطلحات؛ لتجعل المعرفة متاحة للجميع. وهذا الطابع التداولي للمعرفة يُفزِع الفلسفة ويُؤذِن بقرب أجلها.

وعبارة (فلسفة اللغة) مَثَلٌ شاخص على غموض المفهوم وتباين الدلالات، فكثيراً ما نقع عليها في عنوان بحث أو كتاب، وربما تكون عنواناً لمساق من مساقات التعليم الجامعي (مع ندرة وجود مثل هذه المساقات في جامعاتنا العربية وبالتحديد في أقسام اللغات)، وهي في كل ذلك تحمل عنواناً واحداً لأشتات متباينة، ويكاد ينطبق ذلك على مختلف الثقافات التي أعطت فلسفة اللغة جانباً من عنايتها، إننا نستطيع أن نرى ذلك في اختلاف طرق الفلاسفة وتعدد مذاهبهم في تحديد موضوعاتهم المتعلقة بقضايا اللغة ودورها الأساس في تبديد المشكلات الفلسفية التي تعترض طريقهم، ويمكن أن نذهب مع أرسطو إلى القول بأن الدلالة على أكثر من شيء هو عدم الدلالة.

وأرباب كل فن من الفنون أو علم من العلوم في سعي دائم لإيجاد لغة مشتركة للتواصل فيما بينهم، وهم يدركون بأن اللغة المشتركة ليست متاحة من تلقاء ذاتها، فاللغة في حالة تدفق مستمر تتطلب ممن يواجهون تيارها المنبعث أن يثبِّتوا مفاهيمهم ومصطلحاتهم الملائمة للموضوعات التي يعالجونها، لتبدأ بعد ذلك عملية التواصل والحوار . والفلسفة بعكس ذلك، فهي تتناول موضوعاتها بلغة بنائية لا يُشترط فيها وضوح التواصل ، ولهذا يقول غادامير : " لا تجد اللغة الفلسفية موضوعها ، إنها تبنيه ؛ لذلك لا بد أن تكون لغة الفلسفة ساكنة " (٢)

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يصح أن نقرن بين فرع من فروع الفلسفة (فلسفة اللغة) وبين نظرية التواصل؟ في هذا السؤال تكمن الفكرة الأساسية التي يسعى البحث لتناولها والإجابة عنها، منطلقاً في ذلك من رؤية أساسية تذهب إلى أن النظر إلى اللغة في واقعها الاستعمالي والتواصلي حظي باهتمام الفلاسفة أكثر مما هو عليه الحال لدى علماء اللغة واللسانيات. فالجانب التواصلي للغة إن لم يكن الطريقة أو النظرية التي تحكم لغة الفلسفة، فإنه لا ريب يشكل موضوعاً أساسياً للفلسفة عبر تاريخها الطويل.

٢. فلسفة اللغة لدى اليونان :

عندما بدأ الإنسان رحلته على وجه الأرض أخذَ بحسِّه الأصيل يُقلِّب نظره وفكره في الكون الذي يحيط به محاولاً كشف أسراره وفك رموزه؛ ليبني معرفة تؤهّله لاستغلال طاقات الطبيعة، وما توفِّره من أشياء تُسهِّل عليه سبل العيش والحياة. ولعل الإنسان الأول عندما سعى إلى ذلك بنى فهمه للطبيعة بالاهتمام بعناصرها ووقائعها متخذًا من الخبرة والملاحظة المباشرة أداتين فاعلتين لبناء الأفكار والتصورات المتوافقة مع طبائع الأشياء وخصائصها، وعندما بدأ الإنسان يسير في ركب المدَنيَّة والحضارة أخذَ يبتعد عن الطبيعة وأشيائها في بناء معرفة لا تتجاوز حدود الكلمات وما تثيره من أفكار في حدود عالمه الخاص.

والبشرية بناءً على ذلك سلكت طريقين لبناء المعرفة والفهم، الأولى هي الطريقة العملية، وهي تقليد سارت عليه أغلب الشعوب البدائية وقليل من الأمم المدَنيَّة على نحو ما كان ماثلًا في الحضارة الإسلامية، والثانية هي الطريقة النظرية، ويمكن أن تُسمّى (المقاربة اللفظية أو الفكرية)، وتمثلها بعض الأمم المدَنيَّة كالحضارة اليونانية على سبيل المثال، وليس أدل على إقصاء الحضارة اليونانية لجانب الخبرة والملاحظة المباشرة من ادِّعاء أحد أكبر فلاسفتها (أرسطو) بأن عدد أضراس المرأة وعدد أضلاعها يقل عمّا هو لدى الرجل. وليس بمستغرب أن تصبح الطريقة الأولى تقليدًا مميزًا للعالم الجديد، والطريقة الثانية سببًا أساسيًا في إخفاق الحضارة اليونانية.

ولعل كلود ليفي شتراوس كان مصيبًا عندما أعلى من قيمة تلك الشعوب التي سُمّيت ظلمًا وعلوًا بالشعوب المتوحشة أو الهمجية، فتلك الشعوب أنشأت لغة وفنًا وحكمة تفوق ما هو موجود في زماننا العظيم! فضعف الوعي التاريخي يجعلنا نتعالى على المنجز الحضاري للأمم السابقة بالنظر إليه نظر الراشد إلى خرافات الطفولة وأوهامها، وما ذاك إلا وَهْم وخداع للذات الغربية المعاصرة التي

أدمنت الكذب وتغيير الحقائق، فالأنبياء والحكماء تحدثوا بالكلمة نفسها في جميع العصور، والجهلة والحمقى تشابهوا في أقوالهم وردود أفعالهم في جميع العصور أيضًا. وميزة الحضارة الغربية اليوم أنها سعت إلى أنْ ترِث عن الحضارات الوثنية كل ما هو سخيف وفاسد، وأملها كبير في توريث ذلك السخف والشَّر والأمراض العصبية إلى الأجيال القادمة لتصدُق بذلك نبوءة (فولتير).

و(شتراوس) ضمن قلة من باحثي الغرب الذين سعوا إلى نقد النزعة الأوربية المركزية والاطاحة بالادعاء المبني على الغرور لدى هذه الحضارة التي تعتبر نفسها هي الحضارة على الاطلاق، ولم تتردد باسم تفوقها المزعوم في تحطيم الشعوب الأخرى والثقافات الأخرى، وأفضل حل لوضع حدّ لهذه الامبريالية هو الدفاع عن فكرة (نسبوية مطلقة) في مقاربة الحضارات، فكل حضارة تمتلك قيمة لذاتها، وهي ليست دنيا هي فقط مغايرة، وهي ليست متخلِّفة، بل تمتلك ثقافة مختلفة عن الثقافة الغربية. وبناء على ذلك فإن تنوع الحضارات هو أنفس ثروة تتوفر عليها الإنسانية، فانقراض الحضارات أو تحطيمها يعد خسارة كبيرة للإنسانية لا تعوض، ومن ثم يبدو التنميط والنظر إلى الحضارات الأخرى بعيون الحضارة الغربية دون حياد عن المركز من ممارسات العولمة التي تسعى إلى تفقير الثقافة الإنسانية(٣).

وقد بلغ التعصب والجحود لدى الحضارة الغربية اليوم حدًا جعلها تؤرخ لكل مسألة أو فكرة بما نقل عن فلاسفة اليونان الأوائل (ما قبل سقراط) من شذرات ومقطوعات عن طريق أفلاطون وأرسطو والمشائين والرواقيين والشكاك وغيرهم دون التفات إلى الحضارات والأمم الأخرى التي سبقت الحضارة اليونانية أو عاصرتها، وسقراط نفسه يقول: "إن غير اليونانيين أقدم منّا"(٤)، فاليونانيون حديثو عهد بحضارة مقارنة بغيرهم من الشعوب الأخرى التي سبقتهم بِعدة ألوف من السنين على نحو ما كان لدى الحضارة المصرية وحضارة بلاد ما بين

النهرين. وإذا كان للمُقسَم به قيمة وعظمة لدى الشعوب والأمم، فإن لـ(كلب مصر) تلك القيمة والعظمة لدى شعوب اليونان مما اضطر سقراط إلى أن يقسم به في محاوراته(٥).

وهذا فرق واضح بين فلاسفة اليونان القدماء وبين فلاسفة الغرب اليوم من حيث الاعتراف بالآخر وعدم التعالي عليه، فالتحرر وتقبل الآخر سمة بارزة لرجالٍ في الزمن القديم بدأوا التفلسف حين كانوا سعداء ومبتهجين، والتعصب والجمود سمة بارزة لرجال اليوم الذين بدأوا التفلسف في جو من التعاسة واليأس. وفي هذا الصدد يذهب نيتشه إلى أنه من العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة، فتنوع اقتباسهم عن جيرانهم الشرقيين يظهر مدى تعلم الإغريق واتكائهم على غيرهم في هضم الثقافة الحية لشعوب أخرى. إنهم لجديرون بالإعجاب من حيث فنهم في التعلم بشكل مفيد. والصواب – كما يقول ولتر ستيس في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) – بجانب من يظن أن الفلاسفة اليونانيين قد شيَّدوا مذاهبهم دون أن يسيطروا تمامًا على التراث الفكري لأسلافهم.

وهنا يقول نيتشه: علينا أن نحذو حذوهم في التعلم من جيراننا واضعين المعرفة المكتسبة دعامةً في خدمة الحياة ومن أجل الحضارة، وليس في خدمة المعرفة الموسوعية التي ننطلق منها دائمًا لكي نتعالى على الجار. وإذا استطاعت الحضارة الغربية منذ فجر تاريخها أن توغل في البعد إلى هذا الحد، فذلك نظرًا لأن فلاسفتها الأقدمين قد عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر لكي يلقوا به إلى أبعد. لقد امتنعوا عن إعادة اكتشاف عناصر الفلسفة والعلم تحت تأثير أي غرور شوفيني، على العكس من ذلك فقد باشروا بإكمال هذه العناصر الوافدة مضيفين إليها وجاعليها أكثر سموًا وأكثر نقاء بشكل تحوَّلوا معه هم أنفسهم إلى مبتكرين، ولكن بمعنى أرقى وفي حلقة أنقى(٦).

ولا بأس بهذا التحيز إذا كان الهدف هو التأريخ لبداية التفكير الغربي، ولكننا نعلم علم اليقين أن جزءًا كبيرًا من مفكري الغرب وفلاسفته يجعلون من بداية التفكير الغربي، بقصد أو بغير قصد، بدايةً لكل بداية. وفي ظل قلة عدد المصادر العربية المتاحة التي تتحدث عن الحضارات الأخرى التي سبقت الحضارة اليونانية نجد أن عددًا كبيرًا من الباحثين العرب يسيرون على هذا النهج أيضًا، وهنا نوجه دعوة لجميع الباحثين والمترجمين العرب أن يعطوا هذه الحضارات السابقة للحضارة الإسلامية من عناية واهتمام ما أعطوه للحضارة الغربية، فهي حضارات لا تقل في عمقها وغناها عما هو موجود لدى الحضارة اليونانية، بل لعلها تفوقها حكمة واتزانًا في كثير من الجوانب الفلسفية والعلمية، وبهذا الصنيع نخفف من المركزية الغربية التي مني بها عالمنا المعاصر.

وهذه المقطوعات والشذرات التي يوردها أفلاطون وأرسطو للفلاسفة السابقين لسقراط غالبًا ما تكون منتزعة من سياقها الكامل ومفتقرة إلى التماسك والصقل. ومحاولة إضفاء طابع التماسك عليها حسب ما وردت لدى ناقليها لا يخرجها عن دائرة التأويل، وفي هذا يقول غادامير: "إن تقنية استخدام الفقرات المقتبسة تكون ملائمة لأي استخدام مهما كان، حتى إنه يمكن إثبات عكس ما يقوله النص الأصلي أحيانًا؛ لأن النص عندما ينتزع من سياقه، ولا نكون واعين بتلك الحقيقة، فإنه حتى الفقرة المقتبسة الأكثر صدقًا يمكن أن تعني شيئًا مختلفًا تمامًا عمّا كانت تعنيه في الأصل. إن أي شخص يمارس الاقتباس إنما هو يمارس التأويل بموجب الشكل الذي يُقدِّم به النص المقتبس"(٧).

٣. اللغة والتمثيل:

لقد ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من العلوم لدى اليونان تبعًا للهدف الأساس الذي يحققه كل نوع منها، وهي من حيث الأهمية تندرج على النحو الآتي: أولها، العلوم النظرية التي تهدف إلى تتبُّع المعرفة والحقيقة بعيدًا عن كل ظن ووهم، ومثالها الرياضيات. وثانيها: العلوم العملية التي تهدف إلى تنظيم سلوك الإنسان في المجتمع، ومثالها علم الأخلاق. وثالثها: العلوم الإنتاجية التي تهدف إلى تنظيم ممارسة الفنون وإنتاج الموضوعات المفيدة(٨). وقد برز للغة بوصفها أداة لبناء العلوم وتشكيلها مع كل نوع من هذه الأنواع جانب وظيفي يطغى على غيره، فمع العلوم النظرية ظهر جانبها التمثيلي (المرجعي) لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين، ومع العلوم العملية ظهر جانبها التداولي (التواصلي) لدى السوفسطائيين، ومع العلوم الإنتاجية ظهر جانبها الفني (الشعري) لدى الشعراء وكذلك الفلاسفة الذين عدت كتاباتهم من روائع الأدب العالمي على نحو ما هو ماثل في محاورات أفلاطون، ومن الجدير بالذكر أن كلمة الشعر (poetics) تعني حرفيًا في أصلها اليوناني: عملية صنع الأشياء، ولذلك كان من الممكن، كما يقول (رسل)، استخدامها للتعبير عن أي نشاط إنتاجي.

وعلى الرغم من ظهور هذه الجوانب الوظيفية الثلاثة للغة إلا أن الجانب التمثيلي كان له الدور البارز في صياغة الفلسفة اليونانية وما تلاها من فلسفات كبرى في الغرب إلى يومنا هذا مع بعض الاستثناءات الطفيفة، فالمشاكل الفلسفية غالبًا ما تظهر في الأطراف القصوى للمناطق التي يحررها البحث العملي، ولدى اليونان أخذ هذا البحث طابعًا عقليًا مجردًا، فالعلوم العقلية كالرياضيات هي المعرفة لاتصافها باليقين، فهي تزودنا كما يقول (رسل) بمعرفة من نوع أرفع وأوثق مما يمكن اكتسابه في أي ميدان آخر، فطبقًا لـ(نظرية المُثُل) تنتمي

الرياضيات إلى عالم الصور، ومن ثم فهي تزودنا بمعرفة على حين أن الميادين الأخرى تختص بالجزئيات التي لا نملك عنها على أحسن الفروض إلا ظنًا.

ودور اللغة في تكوين المعرفة البشرية موضوع رئيس لا يزال يشكل مبحثًا تأسيسيًا لدى فلسفة اللغة في وقتنا المعاصر، والعلامة الفارقة بين فلسفة اللغة في الماضي والحاضر تكمن في النظر إلى طبيعة الدور الذي تقوم به اللغة في أداء وظيفتها، فالجانب الذي أخذ عناية تامة من فلاسفة اليونان يرتبط بالوظيفة التمثيلية للغة في غالبه، وهذا ما تبدو عليه حال الموضوعات المطروقة في محاورة كراتيليوس لأفلاطون، فالحديث في غالبه يرتبط بالكلمات (الأسماء) والأشياء دون أدنى إشارة لدور اللغة في فهم الكائنات البشرية وما ينبثق عنها من علاقات اجتماعية، فمثل هذه العلاقات تُعدّ في غياب اللغة مستحيلة. ولهذا يمكن القول بأن اللغة في الفلسفة اليونانية عندما ابتعدت عن تنظيم سلوك الإنسان وارتبطت بالمادة تجاوزت بطريقة ما وظيفتها التواصلية الخالصة ملتفتة إلى الوظيفة التمثيلية، وهي بذلك تسعى إلى توليد خطاب فلسفي تحت الكلمات ظنًا منها أن ذلك يمكن أن يكون أكثر جوهرية، فالمادة لدى فلاسفة اليونان تتكلم بلغة صامتة لا تشبه لغة الإنسان، لغة لها سمات كثيرة، لكن ليس من ضمنها حتمًا السمة التواصلية.

والالتفات إلى الجانب التمثيلي من اللغة لدى فلاسفة اليونان مردُّه إلى الاستقلال العقلي والعزلة التي يفرضها هؤلاء الرجال على أنفسهم مستغرقين في تأملاتهم النظرية للكون بعيدًا عن ضجيج المجتمع وصخبه. وهم عادةً ما يسلكون طرقًا خاصة بهم تخالف الممارسات الدينية ولا تتفق مع الأعراف السائدة والعادات المتوراثة لمجتمعاتهم. والسير في طريق الفكر المستقل غير الشعبي محفوف بالمخاطر حتى في أرقى العصور كما يقول (رسل)، وهذا الخطر الناتج عن خروج الفلاسفة عن الخط المألوف إن لم يكن سببًا في قضاء حتفهم

وهلاكهم، فإنه لا بد أن يكون عاملًا أساسيًا في نفيهم وابعادهم عن الأنشطة المشتركة التي يمارسها مجتمعهم دون اكتراث لشأنهم أو تسامح معهم، ومثل هذه الأنشطة تُبرِز في العلاقات البشرية جانبها الاتفاقي، وتنمّي في اللغة طابعها التداولي. فالعلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الناس في حياتهم العامة تغذِّي في اللغة العادية جانبها التواصلي بشكل كبير. أما الفلاسفة والعلماء فهم على خلاف ذلك، فاللغة عادةً ما تهمس في عقولهم ولا تطرق أسماعهم، وجانبها التمثيلي هو الذي يحفّز تفكيرهم ويطوِّر مناقشاتهم دومًا، فهم معتادون على التأمل بلغة صامتة، ويضيقون ذرعًا بأدنى صوت يمكن أن يُعكِّر صفوهم، وكم ضاقت نفس (شوبنهاور) بالضجيج المنبعث الذي يقطع عليه خَلْوة تأمله ونقاء تفكيره حتى إنه لم يجد في الحياة ما هو أشد ضجرًا منه.

وعناية فلاسفة اليونان بالجانب التمثيلي للغة وتوظيف أعلى قدراتهم لاستغلال كل ما تتيحه من طاقاتها لتغذية هذا الجانب برز لديهم في ثلاثة مواطن، لكل من يتأمل تراثهم، فالموطن الأول يتعلق بما دار من حديث فلسفي عن اللغة وأثرها في تكوين المعرفة البشرية وتمثيلها لدى محاوري سقراط ضمن (محاورة كراتيليوس) التي تُعدُّ الوثيقة الأولى من نوعها في حقل فلسفة اللغة. وأما الموطن الثاني فيظهر في (نظرية المفاهيم) لدى سقراط والموطن الثالث يتعلق بـ(نظرية المُثُل) لدى أفلاطون.

١.٣. محاورة كراتيليوس :

إننا نجد أن من يُؤرِّخون لفلسفة اللغة عادة ما يبدأون بـ(محاورة كراتيليوس) لأفلاطون، وفي هذه المحاورة التي يعقدها أفلاطون بين سقراط وكل من (هرموجينس) و(كراتيليوس) نجد أن أفلاطون يورد أسماء فلاسفة آخرين سابقين لسقراط عارضًا لبعض أقوالهم وآرائهم المتناثرة في ثنايا المحاورة، وما جاء من حديث عن فلسفة اللغة واستعمالها هو في غالبه يمثل آراء سقراط التي

تظهر من خلال محاورة هرموجينس وكراتيليوس له. وأفلاطون كعادته يندر أن يَظْهر في محاوراته التي تفتقر دائمًا إلى الصياغة النهائية والنظرات الختامية، وطريقته هذه جعلت نيتشه يذهب إلى أن هذا النوع من الخطاب يطمح إلى الإغراء وإلى ضرب من التأثير السحري والإقناع بعيدًا عن كل إرادة للحقيقة.

وقول نيتشه هذا لا يجعلنا نقلل من أثر محاورات أفلاطون في تاريخ الفلسفة، فقد حوت هذه المحاورات مبادئ طالما أعطت معنى للتجربة البشرية برمتها، حتى قيل: (كلُّ فلسفة لها شيء من أفلاطون). ومن المدهش أن نلاحظ إلى أي حدٍّ يمكن أن تبدو لنا محاوراته إلى الآن عميقة ووجيهة بما تكتسيه من راهنية غير متوقعة لا تزال تفتح لنا آفاقًا جديدة. ويمكن أن لا نقبل أي شيء من مثالية أفلاطون، وقد لا نشاطره بعض مبادئه التي يؤسس عليها فلسفته، ومع ذلك نجد أجزاء كاملة من فكره تستطيع إلى الآن أن تخاطبنا في قطاعات معينة من الوجود المعاصر، وهذا مما يبعث في فلسفته على الإغراء(٩).

والشكل الحواري لدى أفلاطون يكوِّن الأساس في أعماله؛ لأنه يبين في حد ذاته الحاجة الماسة إلى حجاج عقلي يظهر فيه محاورو سقراط عادة صدى للأفكار والآراء التي يطرحها، فهؤلاء المحاورون كما يقول (غادامير): يعبِّرون عن أنفسهم بطريقة حيادية تمامًا؛ لذلك تكثر على ألسنتهم مقولات من نحو: (نعم، بالتأكيد، هو كذلك، أظن ذلك، أعتقد ذلك، حسنًا، حقًا، بالضبط، صحيح تمامًا، طبعًا، أوافقك، بلاشك، بلا ريب، وماذا إذًا، ماذا تعني، كيف ذلك، محتمل جدًا، لا أعرف، لا أدري، لا، كلا...إلخ)، فمثل هذه الأقوال تكثر لدى شركاء الحوار دون تطور في الشخصية، فمُشارِك سقراط في الحوار شبيه بظل يعتزم القارئ فيه أن يميز نفسه.

وفي هذه الوثيقة، التي تعد البيان الأول في فلسفة اللغة، يحاور كراتيليوس، الذي دَرَس وتتلمذ على أيدي علماء اللغة في زمانه، سقراطَ في

مسائل متعددة تندرج في جوانب منها ضمن فلسفة اللغة، ويَعِد سقراطُ هذا الشاب بأنه إذا استطاع أن يقنعه بوجهة نظره، فليس لديه ما يمنع من التتلمذ على يديه، وهو الشيخ والفيلسوف الكبير، وهذا تواضع خادع من سقراط، فجهوده – كما يقول (لوك فيري) – عادةً ما ترمي إلى تحطيم آراء محاوريه وتشويهها، وإشعارهم بأنهم يتناقضون مع أنفسهم ويتكلمون كي لا يقولوا أي شيء.

ويبدو أن التفلسف حول اللغة لدى كراتيليوس من أعظم الموضوعات كلها(١٠)، فاللغة هي التي تُعلِّم وتُرشِد، وتجعل كل الأشياء معلومة، فالذي يعرف الأسماء يعرف أيضًا الأشياء التي أشارت إليها المسميات، فطبيعة الاسم هي طبيعة الشيء الذي يسميه، والذي يكتشف الأسماء يكتشف الأشياء، فالقمر يطلق عليه لدى اليونان (سيليني)، وهذه الكلمة مأخوذة من (سيلاس) التي تعني (النور)، وهذه التسمية التي تطلق على القمر جعلت (انكساغوراس) في وضع غير مريح، فالكلمة سبقت اكتشافه الحديث في زمانه، وهو أن القمر يستقي نوره من الشمس(١١).

ولعل (هيغل) بوحي من ذلك ذهب إلى أن للغة نوعًا من العقل الكامن الذي هو أسمى من عقول من يستعملونها. وهنا يسأل سقراط كراتيليوس عن طبيعة المعرفة التي تقدِّمها الأسماء عن الأشياء، هل هي أفضل نوع من المعرفة؟ وهل هنالك نوع آخر يمكن أن يأتي من غير طريق الأسماء؟ يجيب كراتيليوس قائلًا: أعتقد بأن هذه المعرفة تتصف بكلا الأمرين؛ إنها المعرفة الوحيدة عن الأشياء، فهي أفضل نوع من المعرفة، ولا يوجد غيرها البتة(١٢).

ولا ينتهي الحوار بين سقراط وكراتيليوس عند هذا الحد، بل تستمر المحاورة للحديث عن المعرفة الأولى، هل انطلقت من الأسماء باتجاه الأشياء، أم من الأشياء باتجاه الأسماء؟ وهنا لا بد من عرض الحوار كاملًا كما يجريه أفلاطون بأسلوبه الجميل:

– سقراط : هل تقول بأن مُطلِق الأسماء الأولى لديه معرفة بالأشياء التي سمَّاها؟

– كراتيليوس : أقول بذلك .

– سقراط: لكن كيف استطاع أن يتعلَّم أو يكتشف الأشياء من الأسماء، إذا كانت الأسماء الأولية لم تُعط بعد؟ ذلك أنه إذا كان رأينا صوابًا، فإن الطريقة الوحيدة لتعلم الأشياء واكتشافها هي بأن نكتشف الأسماء بأنفسنا أو نتعلمها من الآخرين.

– كراتيليوس : أعتقد أن هناك قدرًا كبيرًا من الصحة فيما قلته يا سقراط .

– سقراط: لكن إذا كانت الأشياء ستعرف فقط من خلال الأسماء، كيف نستطيع أن نفترض بأن مُطلِقي الأسماء لديهم معرفة أو أنهم مشرِّعون قبل أن تكون هناك أسماء على الإطلاق، وإذن فهم عرفوها قبل أن يكون من الممكن أن يعرفوها.

– كراتيليوس: أعتقد يا سقراط بأن التفسير الصحيح للمسألة هو أن تكون هناك قوة أكبر من قوة البشر أطلقت على الأشياء أسماءها الأولى، وأن الأسماء التي أطلقت هي بالضرورة أسماؤها الحقيقية(١٣).

يسعى هذا الحوار الذي يبحث في أثر اللغة في تكوين المعرفة البشرية إلى تحديد أسبقية الوجود المعرفي بين الأسماء والأشياء، وكعادته يثير سقراط مثل هذه الأسئلة، فيترك عقول الرجال أكثر اضطرابًا ممّا كانت عليه قبل المحاورة والنقاش، وإذا أردنا أن نبدي رأيًا في المسألة، فلعل الذي يبدو من خلال النصوص المقدسة هو أن فعل الوجود بالنسبة لله سبحانه وتعالى هو نفسه فعل التسمية والإرادة، فخلق الأسماء ومسمياتها جاء ضمن فعل واحد، ويصدق ذلك قوله تعالى: " إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل ،

آية ٤٠). فكلمة (كن) مقترنة مباشرة بالشيء المكون؛ أي إن تصور الشيء ومفهومه المتعلق بالكلمات مقترن بفعل وجوده، ولهذا فإن الآية تظهر فعلين هما: فعل الإرادة وفعل الوجود.

فأما الفعل الأول (فعل الإرداة)، فهو مرتبط بالمشيئة المتعلقة بعمل ما (فعل الوجود)، وهذه المشيئة وفقًا لسيبنوزا هي فكرة طال بقاؤها في الشعور ثم تحولت إلى عمل، وكل فكرة تصير عملًا ما لم تؤخرها فكرة معارضة، فالفكرة نفسها هي المرحلة الأولى لعملية عضوية متحدة يتمّمها العمل الخارجي أو ما يمكن تسميته بفعل الوجود. وبالنسبة للقدرة الإلهية الشاملة فإن المشيئة تقترن بالعمل مباشرة دون إطالة أو اعتراض، ولذلك فإن هذين الفعلين: فعل الإردة وفعل الوجود أو الخلق يُعدَّان فعلًا واحدًا وحقيقة واحدة، فالإرادة والخلق لديه سبحانه وتعالى هما فعل واحد بعينه، وبناء على ذلك فإن الأسماء والأشياء تشكلان فعلًا واحدًا نراه من الداخل فكرًا ومن الخارج وجودًا وحركة، فنظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها، وبهذا فإن فعل الإرادة وفعل الوجود أمر واحد، وليسا أمرين منفصلين كما يبدو للعقل البشري المولع بالتقسيم والتجزيء .

وأما الأمر بالنسبة لبني البشر فإن العلم الأول الذي تلقَّاه آدم من رب العزة سبحانه وتعالى، هو فعل التسمية، والتسمية لدى سقراط جزء من الكلام؛ لأن الناس عندما يطلقون الأسماء يتكلمون(١٤). وقد يتساءل المرء: هل انطلقت المعرفة لدى آدم من الأسماء إلى الأشياء أم العكس؟ تحتمل الإجابة عن هذا السؤال أحد الأمرين، وقد تكون المعرفة متحصِّلة بالربط المباشر بين الأسماء والأشياء في اللحظة نفسها؛ أي معرفة الأشياء بتوسُّط الأسماء، وهنا يجب التمييز بين فعل المعرفة وفعل الوجود، فالأسماء بالنسبة للفعل الأول سابقة للأشياء، والأشياء بالنسبة للفعل الثاني سابقة للأسماء.

وقد يتساءل المرء، ما طبيعة المعرفة التي تحصَّل عليها آدم من تعلمه الأسماء كلها؟ وبهذا الصدد يمكن القول بأن العلم الذي تلقَّاه آدم لم ينتج عن خبرة وتجربة مباشرة للأشياء، فآدم لم يتسن له بعدُ خوض مثل هذه الأمور، فلذلك قُرن العلم هنا بـ(الأسماء) دون غيرها، ومثل هذا النوع من العلم يمكن أن يُسمّى بـ(العلم السامي) وفقًا للفيلسوف (كانت)، حيث لا تُعنى المعرفة كثيرًا بالأشياء بقدر عنايتها بالأفكار الفطرية والبدَهية (الحقائق العامة) المرتبطة بالأسماء، فالتجربة كما يرى (كانت) ليست الميدان الوحيد الذي يحدد فهمنا، فهي لا تقدِّم لنا إطلاقًا حقائق عامة، بل تثير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل إقناعه وإرضائه، ولذلك لا بد أن تكون الحقائق العامة، التي تحمل طابع الضرورة الداخلية، في وضوحها وتأكيدها لنفسها سابقة للتجربة ومستقلة عنها. فالتجربة لا تعطينا شيئًا سوى أحاسيس منفصلة وحوادث قد تغير تعاقبها في المستقبل، والحقائق العامة تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عليها عقولنا(١٥).

وهذا التوجه النظري أساسي في الفلسفة اليونانية يشترك فيه سقراط وأفلاطون، فكل واحد منهما آثر التحليق بالكلمات (اللغة) بعيدًا عن الواقع والتجربة، فمن وجهة نظر سقراط: إنَّ العالمَ اللغوي يختزن الواقع أكثر من التجربة المباشرة، وطبقًا للاستعارة الشهيرة: مثلما لا يمكن ملاحظة الشمس مباشرة وإنما على أساس انعكاسها على الماء، فإن كل من يرغب في الحصول على معرفة حقيقية عن طبيعة الأشياء فإنه سيحقق وضوحًا في ذلك عن طريق التصورات والمفاهيم المجردة التي تعكسها الكلمات عن الأشياء. وبالنسبة لأفلاطون من الواضح أن الماهية الحقيقية (الوجود الحقيقي) تبدي نفسها في اللغة، واللغة قادرة على التوصيل بالكلمات الموجودة(١٦).

فالخبرة والتجربة تُعدُّ – وفقًا لـ(سيرل) – في غياب اللغة مستحيلة، فاللغة حاسمة لفهم الكائنات البشرية والحياة البشرية بطريقة قبل نظرية، وفعل التسمية الذي نمارسه على علاقاتنا الاجتماعية والأشياء التي نصادفها يسهم في تكوين خبراتنا، فالخبرة كما يرى (فتغنشتاين) متوقفة على اللغة، وكثيرًا ما تتعدد الخبرات أمام الموقف المحسوس الواحد بفعل اللغة والجهاز المفهومي الذي يُعبِّر عن ذلك الموقف بطرق مختلفة. فالأسماء تؤسس للخبرة، ولا يحتاج البشر إلى أن يقرأوا عن الغرام ليقعوا فيه كما يقول (لاروتش فوكولد)، بل يكفيهم أن يسمّوه فقط ليقعوا فيه، فالاستحواذ على مقولات لفظية كـ(الحب) و(الكراهية) يساعد في تشكيل الخبرات التي تسمى بها. فالأسماء ومفاهيمها ليست جزءًا من الخبرة، بل هي صانعة للخبرة ومؤسِّسة لها بالإفصاح عنها والإشارة إليها، ولا يقتصر الأمر على ذلك فحسب، فاللغة كما يرى (إزيا برلن) كثيرًا ما تقوم بتعديل الخبرات وتغييرها. وتشكيل الخبرة في ظل غياب المفردات والأسماء المناسبة لها عادة ما يكون فعلًا مستحيلًا لدى بني البشر(١٧).

والاتجاه العقلي الذي يتبناه (كانت) في تكوين المعرفة يتطابق تمام المطابقة مع نظرية تشومسكي في تكوين النظام اللغوي لدى الإنسان. وهذا الأمر يفتح لنا بابًا جديدًا للقول بأنه قد يكون تعليم الله لآدم الأسماء كلها يحمل دلالات متعددة لعل من ضمنها تكييف نظام لغوي فطري داخل عقل الإنسان يجعله قادرًا على تحليل الأنماط اللغوية التي يسمعها ليولِّد منها أنماطًا أخرى لم يسمعها من قبل، وهذا النظام الذي خص الله به الإنسان دون غيره من المخلوقات سابق أيضًا في وجوده وتكوينه لكل خبرة وتجربة، فهو استعداد فطري مسبق قابل للتطور والانسجام بشكل طبيعي مع أي لغة يتعرض لها الطفل. واللغة تُشكِّل بذلك نمطًا من أنماط المعرفة الفطرية التي تكون في ذهن الإنسان في حالة كمون قابل للتطور والنمو، وهذا يتوافق مع الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت وليبنتز،

وتأثُّر تشومسكي بهذه الأفكار الفلسفية واضح في نظرياته اللغوية، وقد بلغ به الأمر حدًا إلى أن يضع مؤلفًا يحمل عنوان (اللسانيات الديكارتية).

ومهما يكن من أمر، فإن فعل التسمية الأول جاء من الله سبحانه وتعالى عندما علم آدم الأسماء كلها، فالله سبحانه هو منشئ اللغة، وتُعدُّ النظريات التي تتحدث عن نشأة اللغة في ظل ابتعادها عن هذا الأصل الذي أقرته الكتب السماوية والرسالات الخالدة ظنونًا وأباطيل تفتقد إلى الموضوعية والدقة العلمية. وقد أدرك سقراط أن فعل التسمية ليس أمرًا هيّنًا يُنسب لأي شخص كيفما اتفق، وهو في حواره مع (هرموجينس) يقول: "أظن إذًا، يا هرموجينس، أن إطلاق الأسماء هذا لا يكون مسألة تافهة كما تتخيّل، ولا عمل أشخاص قليلي الشأن، أو أناس كيفما اتفق. وكراتيليوس على حق في قوله بأن للأشياء أسماء بالطبيعة، وأنه ليس كل إنسان خبيرًا في إطلاق الأسماء، لكن الخبير هو ذلك الذي يهتم بالاسم الذي يملكه كل شيء بالطبيعة، وهو الذي يستطيع أن يعبِّر عن الصور الحقيقية للأشياء بحروف ومقاطع"(١٨).

وهنا يمكن القول بأن المعرفة المنبنية على فعل التسمية الأول هي معرفة يقينية، حيث تبدو الأسماء المُطلَقة بصورة صحيحة في كامل شفافيتها ونقائها، فهي مشابهة ومماثلة للأشياء التي تُسمِّيها، وعادة ما تكون متابعة هذه الأسماء وتحليل معانيها بحثًا عن الأشياء في مأمن من خطر اللغة وخداعها، فالله سبحانه وتعالى موجِد هذه الأسماء جعلها لسابق علمه ومعرفته متوافقة مع طبيعة الأشياء التي تشير إليها. وفي ظل حضارة وثنية تؤمن بتعدد الآلهة نجد سقراط يذهب إلى "أنه من المفروض قطعًا أن الآلهة تُسمِّي الأشياء بأسمائها الصحيحة والطبيعية"(١٩)، فالأسماء لها شيء من الصواب الطبيعي، وليس كل إنسان يعرف كيف يطلق اسمًا على شيء بصورة صحيحة. وقد قدَّم (هوميروس) بيانًا رائعًا، كما يذهب إلى ذلك سقراط، حول صواب الأسماء بأسلوب رفيع جميل، وبخاصة

في المواضع التي يميز فيها بين الأسماء المختلفة التي تطلقها الآلهة على الأشياء، وتلك التي يطلقها الناس عليها(٢٠).

ومن هذا المنطلق تولدت لدى فلاسفة اليونان الشكوك التي يمكن أن تثيرها اللغة عندما يتعلَّق الأمر بفعل التسمية الذي يمارسه الناس على الأشياء، فهذه الأشياء كما يقول بارمنيدوس ليست سوى أسماء أطلقتها الكائنات الفانية بسرعة تصديقها المعهودة، وهنا نجد سقراط يقول: "لا يوجد رجل ذو عقل يودُّ أن يضع نفسه أو تثقيف عقله تحت سيطرة الأسماء، وأن يضع أمله في الأسماء أومطلقي الأسماء إلى درجة أن يكونوا موضع ثقة في أية معرفة تحكم على نفسه وعلى الموجودات الأخرى بأنها في حالة وهمية غير سليمة"(٢١). فمن الممكن أن يكون المعنى المتولد عن هذه الأسماء غير صائب أو أن يكون ناقصًا بحيث لا تقول اللغة فعلًا ما يمكن أن يكون موضع ثقة في تكوين المعرفة التي ينشدها الإنسان. وإذا كان الطريق إلى إدراك الوجود يبدأ بفعل التسمية، فهل يحق لنا أن نستمع إلى نصيحة بارمنيدوس عندما يقول: "إنه يجب أن نتخلى عن الطريق الذي لا يمكن أن نعقله أو أن نسميه؛ لأنه ليس الطريق الصحيح"(٢٢).

ولهذا فإن المدلول الذي تكوِّنه هذه الأسماء غير أصلي، والأسماء نفسها – وفقًا لنيتشه – لا تشير إلى مدلول، بل هي تفرض تفسيرات. فهي ليست سوى تفسيرات متنقلة تسعى لتبرير نفسها قبل أن تكون دلالات ثابتة، وهي بالتالي لامعنى لها. والمعرفة التي تنبني على مثل هذا النوع من الأسماء التي تفتقر إلى الدلالات المطلقة، وتحوم في دائرة من التفسيرات اللامتناهية، هي معرفة معدومة، ولذلك يقول سقراط: "لا نستطيع أن نقول كلامًا معقولًا يا كراتيليوس بأنه توجد معرفة على الإطلاق، إذا كان كل شيء في حالة انتقال، وكان لا يوجد شيء ثابت؛ لأن المعرفة أيضًا لا تستطيع أن تستمر كمعرفة إلا إذا استمرت دائمًا في الثبات والوجود. لكن إذا كان جوهر المعرفة بالذات يتغير فإنه في اللحظة التي

يحدث فيها التغير لن تكون هناك معرفة، وإذا كان الانتقال مستمرًا على الدوام فإنه سيكون هناك انعدام معرفة دائمًا، وفقًا لهذا الرأي لن يكون هناك أحد ليَعرف ولا شيء ليُعرف"(٢٣).

ولعل لعنة (برج بابل) لم تُصِب البشرية من جهة تعدد اللغات وتباينها لينقطع التواصل بين بني البشر، وإنما تحققت اللعنة من جهة التغيير الذي أصاب الأسماء، فأصبحت غير متوافقة مع طبيعة الأشياء التي تشير إليها، وهنا لم تُؤتَ البشرية من قِبل انقطاع التواصل بقدر ما أوتيت من جهة الخداع الذي تلبَّس باللغة وأفقدها صفاءها ونقاءها، حتى لم تعد هذه الأسماء أسماء على الإطلاق، ولعل خطاب الله سبحانه وتعالى للأقوام والأمم السابقة بواسطة الكتب السماوية المنزَّلة عليهم بلغاتهم المتداولة كان له كبير الأثر في تصحيح المفاهيم الخاطئة وتخليص اللغات من الغموض والخداع الذي لحق بها بسبب ذيوع الأساطير والخرافات التي أفسدت العقائد والفِطَر السليمة.

بل يمكن القول بأن خطاب الله للبشرية أسَّس لمفهوم الوضوح في لغة التواصل بين الناس، فهو الخطاب الأول الذي وعته البشرية من يوم خلق الله آدم، وأصبحت تتلقَّاه أمة بعد أمة بواسطة رجال امتازوا بخصال حميدة كان من بينها جمال اللغة ووضوح العبارة. فظهور الأنبياء عليهم صلوات الله في أقوامهم كان له دور بارز في إعادة لغة التخاطب إلى منابعها الأولى. فدِين الله عزّ وجل سابق لكل نظام عرفته البشرية، فما من أمة وجدت إلا وقد خلا فيها نذير وبشير يوصل كلمة الله إلى قومه بلغة الوحي الواضحة المفهومة لدى جميع المتلقين. وعندما تخلت البشرية عن دين الله، وجعلت من الخرافات والأساطير دينًا لها، كانت الخسارة الأولى هي ابتعاد لغة التواصل والخطاب عن مصدر وضوحها واتساعها، لتصبح بعد ذلك أداة للغموض والخداع بين أقوام لا يكاد يفهم بعضهم بعضًا .

ونتيجة لغرور الإنسان واعتقاده بأنه مقياس لجميع الأشياء أخذ يوهم نفسه ويخدعها بالتلاعب بالأسماء والكلمات من خلال فصلها عن الأشياء التي تشير إليها، وبهذا أصبح إدراك الإنسان الحسي والعقلي تصويرًا لنفسه، وليس تصويرًا للكون. وعقل الإنسان يشبه المرآة المستوية التي تعكس خواصها على الأشياء المختلفة، فتشوّهها وتجعلها تبدو قبيحة. فأفكارنا، كما يقول (فرانسيس بيكون)، صور عن أنفسنا أكثر من كونها صورًا للأشياء، وبناءً على هذا فليس غريبًا على الفهم الإنساني أن يفرض على الأشياء درجة من النظام أكبر مما يجده فيها أو العكس(٢٤). فكل ذلك جائز ما دام في متناول الإنسان أداة طيعة (اللغة) تسعفه في تجريد الأشياء المحسوسة ليبني عالمًا خاصًا به قد لا تكون له أدنى علاقة بالعالم الحقيقي، ولكوننا بشرًا فقد امتلكنا هذه الأداة التي تتحكم في اتجاه تفكيرنا وتوقِعنا في نوع من الوهم الذي يسميه (بيكون) بأوهام القبيلة (النوع البشري). فاللغة تمارس نوعًا من التزيين لما يوجد فعليًا، وهي تنتمي - مستعيرين ثنائية الفيلسوف برادلي - إلى ميدان المظهر لا الحقيقة بقدرتها الفائقة على تشويه الواقع الفعلي مضفية إليه إطارًا دخيلًا من التصنيفات والارتباطات المتناقضة.

والطبيعة التي هي موضع بحث الإنسان وعنايته ليست من صنعنا بل هي من صنع الله سبحانه وتعالى، وهي لا تخطئ؛ لأنها لا تتكلم ولا تصدر أحكامًا. أو يمكن القول، وفقًا لعبارة (تيمون)، بأنها صحيحة دائمًا. والناس هم الذين يقعون في الخطأ حين يستعملون اللغة ليصوغوا بها قضايا وأحكامًا لا تعبر إلا عمَّا يعرفه الإنسان عن ظواهر الطبيعة معرفة مباشرة، فظواهر الطبيعة تقع وتحدث فحسب، فلا هي صادقة ولا هي كاذبة؛ لأن ما يتصف بالصدق أو الكذب لا بد أن يكون قولًا، وليس ثمة قول يرتبط بالظاهرة ارتباطًا يجعل بطلان القول مستحيلًا، ولهذا فالخطأ في هذا العالم لا يمكن أن يصدر إلا عن إنسانٍ (يمكن تعريف الإنسان بأنه حيوان خطَّاء، وذلك يستقيم إذا جعلنا النطق يساوي الخطأ)،

فالخطأ يحتاج إلى إنسان يرتكبه. فنحن الذين نصنع أخطاءنا وأوهامنا، وكثيرًا ما نجد صعوبة في اكتشاف أننا على خطأ، وإذا لم يكن هنالك أي ضمان ضد الخطأ فقد يبدو أننا نظل دائمًا منغلقين داخل أوهامنا الذاتية، ويجب التنبه – كما يذهب رسل – إلى أن القول بأن الأخطاء يمكن دائمًا أن تتسلل إلينا يختلف كل الاختلاف عن القول: إننا لا نكون أبدًا على صواب(٢٥).

وعندما خلق الله الأرض وجعل الإنسان خليفة فيها سخَّر له كلَّ أشياء الطبيعة لتلبية جميع احتياجاته، فهو سيد الطبيعة ومالكها، وجميع الحوادث تنتهي إليه. واستشعار الإنسان لذلك ليس وهمًا في تفكيره كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الكبير (سبينوزا)(٢٦)، وإنما الوهم الذي أصاب البشرية كان بسبب تنكّرها لكلمة الوحي التي بيّنت هدف خلق الإنسان، ورسمت نظام الكون ومقاييسه التي يسير عليها. فلم يعد هنالك تواصل بين كلمة الوحي وبين لغة البشر، وبهذا الانقطاع بدأ الإنسان بخداع نفسه متوسلاً في ذلك بلغة انفصلت عن مصادر المعرفة الدقيقة ومنابع الإلهام، ولعل ذلك كان سببًا رئيسًا في ظهور أعظم الأخطاء التي وقعت فيها الفلسفة على مرّ العصور والأزمان.

٢.٣. نظرية المفاهيم لدى سقراط :

تقوم نظرية سقراط في تكوين المعرفة وبناء الحقيقة على تشكيل المفاهيم العقلية، وهذه المفاهيم تتمثل في أسماء الأجناس، مثل: الإنسان والشجرة والبيت والنهر والحيوان والحصان ...إلخ، وهذه الأسماء لا تقوم مقام جزء واحد من أعضاء الجنس، بل تقوم مقام الجنس كله. والمفاهيم هي الأفكار العامة التي تبنى من جميع الصفات التي تشترك فيها فئة الأشياء، ولا تدخل في ذلك الصفات التي توجد في بعض الأشياء ولا توجد في بعضها الآخر، فمثلًا لا أستطيع أن أدرج صفة البياض في فكرتي العامة عن الجياد، فبعضها بيضاء والآخر ليس كذلك، لكنني أستطيع أن أدرج صفة الفقارية؛ لأن جميع الجياد تشترك في كونها

حيوانات فقارية، وبناء على ذلك فإن المفهوم يتكون بأن أجمع الأفكار التي تتفق فيها جميع أعضاء فئة من الأشياء وأهمل الأفكار التي تختلف فيها، ومن هنا فإن المعرفة بالمفاهيم حقيقية، والتجارب المتولدة عن الإدراك الحسي لأفراد الجنس المتعددة لا ترقى إلى تلك المنزلة؛ لأنها عادة ما تقع على الاختلافات التي تنتشر بين أفراد النوع، وبالرغم من كون هذه الاختلافات المحسوسة حقيقة مدركة إلا أن المعرفة بها زائفة، ولهذا فإن ما له حقيقة هو المفهوم العقلي العام، وما ليس له حقيقة هو الإدراك المفرد للأشياء، فالمعرفة لا تمت إلا إلى المفهوم بصفته العامة.

وبناء على ذلك فإن نظرية المعرفة لدى سقراط ترى أن المعرفة لا تحكمها الانطباعات الذاتية بل المفهوم أو التعريف الذي هو معيار موضوعي للحقيقة في استقلال عن الفرد، ومثل هذه المعرفة هي معرفة بمفاهيم الأشياء. وتفلسف سقراط يقوم أساسًا على محاولة تأطير المفاهيم الحقة، ولهذا تراه يجوب الطرقات متسائلًا: ما هي الفضيلة؟ ما هي الحصافة؟ ما هي العدالة؟ وهو هنا لا يتساءل إلا عن تعريفات الأشياء ومفاهيمها الحقة، ولتثبيت المفاهيم لا بد أن نلجأ إلى تعريفها بالكلمات، فبقاؤها هكذا يجعلها خارج حدود المعرفة مما يضعف من السيطرة عليها، ولهذا فإن التعريفات هي بمثابة معايير موضوعية لحقيقة المفاهيم، أو إن المفاهيم ليست سوى قاعدة للفكر، والتعريفات هي أشبه بقضبان السكك الحديدية المرشدة إليها، فتُبقي الفكر على الدرب الصحيح. بل يمكن القول بأن المفهوم هو نفسه التعريف، ولما كان الأمر كذلك فإن المفهوم شيء ثابت ودائم غير معرض للتغيير وفقًا للانطباعات الذاتية، وهو قادر على إعطائنا الحقيقة الموضوعية (٢٧).

ويبدو أن دور اللغة في نظرية المفاهيم السقراطية كبير، على الرغم من قلة من أشار إلى ذلك، ولو أخذنا مفهوم (الاستدارة) مثالًا على دور اللغة في تأطير المفاهيم الكلية وتشكيلها لتبيَّن لنا أن إمساك الكرة بأصابع اليد واستشعارها يجعلني أقول: إنها مستديرة، وعندما أنظر إلى الكرة بعيني فإن ذلك يجعلني أيضًا أقول: إنها مستديرة. وإمساك الكرة باليد من حيث الإدراك الحسي مختلف عن رؤيتها بالعين بقدر اختلاف حاسة اللمس عن حاسة البصر، والعقل لا يوحِّد بين استدارة اللمس واستدارة البصر، فلكل واحدة منهما فضاؤها الخاص ومجالها المتعين داخل الدماغ، فعيني لا يمكن أن تستشعر، وأصابعي لا يمكن أن ترى. وإن كان للعقل دور في عملية التوحيد، فإنه لا شك منحصر في إطار الحاسة الواحدة، واللغة هي التي تقوم بعملية التوحيد الكبرى ضمن إطار الحواس المتداخلة، ولذلك تجدنا نستعمل الكلمة (مستديرة) نفسها لوصف كلا الإحساسين: إحساس اللمس وإحساس البصر دون أدنى شعور بالاختلاف.

وتركيز سقراط على تحديد المفاهيم وسؤاله الدائم عنها لم يخرج به عن الإطار العقلي في نظرته إلى اللغة ووظيفتها، فالمفاهيم بمثابة معايير بدونها لا نستطيع أن نُشكِّل أحكامًا صحيحة عن الأشياء التي ندركها، ومن هنا دعت الحاجة إلى تحديد المفاهيم بلغة دقيقة تستعمل دائمًا كلمات واضحة بمعناها الأوَّلي، وهذه اللغة المنشودة هي لغة تمثيلية بامتياز، يمكن لواضع المفاهيم أن يبلغ بها أرقى درجات الصفاء والنقاء، فهذا النوع من استعمال اللغة يساعد بُناة المفاهيم والأفكار على بلوغ مقاصدهم، والأمر بخلاف ذلك في لغة التواصل، فهي لا تشترط هذا القدر من دقة الاستعمال وصفاء الأداء لتقوم بوظيفتها على أكمل وجه، وإن حصل غموض أو إبهام في استعمالها فإن موقف التواصل كفيل بتعديل الوضع لصالح الوضوح.

ولو أخذنا بقسمة دي سوسير الشهيرة (اللغة / الكلام)، لوجدنا أن المفاهيم والمعاني الكلية التي تقوم عليها نظرية سقراط ترتبط باللغة أكثر من ارتباطها بالكلام، فـ(اللغة) التي تمثل النسق الجمعي لفئة الناطقين بها هي التي يمكنها وضع الأطر الدقيقة لتحديد هذه المفاهيم بعيدًا عن الممارسات الذاتية والاختلافات الفردية التي يمتلئ بها (الكلام) عادة، ولعل سقراط كانت لديه مقدرة عالية على التمييز بين تمثلات اللغة الدقيقة وبين ممارسات الكلام المضطربة في تحديده للمفاهيم وضبطها، وميله إلى تمثلات اللغة هو الذي جعله يفضح أخطاء كثير من معاصيره ممن ادعوا العلم والحكمة، فكان دائمًا ما يقف على أخطائهم وهفواتهم من خلال أسئلته التي يوجهها إليهم، فتُظهر إجاباتهم أن معرفتهم التي يدَّعونها تنبني على ممارسات كلامية لها طابع ذاتي يبتعد عن كل حقيقة موضوعية.

ولسنا نتفق مع (رسل) في حكمه على طريقة سقراط بأنها تكشف عن حقائق لغوية فقط، لا عن حقائق في الأخلاق[٢٨]، فصحيح قول رسل بأن الأمور التي تعالج بالطريقة السقراطية هي تلك التي لنا بها من العلم ما يكفي للوصول إلى النتيجة الصحيحة، لكن هذا النوع من العلم يتطلب تحديدًا دقيقًا للمفاهيم الأساسية التي ينبني عليها أي نقاش فلسفي، فمثل هذا التحديد كفيل بتبديد المشكلات الفلسفية منذ الوهلة الأولى، إلا أن اختلاط الأفكار ونقص التحليل الدقيق للمفاهيم يعد سببًا رئيسًا في عدم الاستفادة مما نعلمه، فسؤال مثل: ما هي العدالة؟ نموذج لما يصلح له النقاش في الطريقة السقراطية، فالأفراد يستعملون كلمتي (عادل) و(ظالم) استعمالًا لا تحفظ فيه، فلو بحثنا طرائق استعمال هاتين الكلمتين، واقتصر هذا البحث على أن نعرف كيف يستعمل الناس الكلمات التي نحن بصدد البحث في معانيها فحسب، إذًا لصح ما ذهب إليه رسل، إلا أن البحث لدى سقراط يتجاوز ذلك ويدخل في إطار تصحيح المفاهيم المضطربة من جراء تلك الممارسات اللغوية الخاطئة، فالمفاهيم المتفق على صوابها تُعدّ أساسًا لقواعد

السلوك الأخلاقي القويم، وافتقاد المجتمع لهذا الصنف من المفاهيم الكلية المتفق على صوابها يضطر أفراده إلى الاشتباك في نزاع دائم يستند إلى القوة أو الدعاية الكاذبة أو إلى كليهما معًا، ولا سبيل إلى فضه إلا بالاتفاق على المعاني الكلية للمفاهيم التي ينبني عليها الخلاف الأخلاقي، ولهذا فإن طريقة سقراط نافعة لكونها تشكل مذهبًا متسق الأجزاء من الوجهة المنطقية.

ولكون فلسفة سقراط تقوم على نظرية المفاهيم فإن الجانب التمثيلي من اللغة هو الذي أخذ حيزًا كبيرًا في بناء فلسفته، فاللغة لديه هي أداة تمثيل في المقام الأول، وهذه نقطة أخرى من نقاط الاختلاف بينه وبين السوفسفطائيين. وقد عُدَّت نظرية المفاهيم هي الجانب الجوهري في فلسفة سقراط التي مارست تأثيرها القوي على تاريخ الفكر الغربي، وهذا كفيل بأن يُعزز الوظيفة التمثيلية للغة، ويجعلها تطغى على جانبها التواصلي طيلة هذه القرون المترامية، بدءًا من فلسفة أفلاطون ومرورًا بأرسطو وكل فلسفة مثالية تالية حتى وقتنا المعاصر. فتأسيس المعرفة على المفاهيم فيه إظهار لجانب اللغة العقلي وتحطيم لمظهرها الذاتي المتمثل في كلام الأفراد أثناء عملية التواصل. ولعل هذا التأثير لم يقتصر على ميدان الفلسفة فحسب، بل تجاوزه إلى حقل اللسانيات الحديثة في بداية نشأتها على يد (دي سوسير) مع مطلع القرن العشرين، حيث علوم اللغة ما زالت متأثرة بالإرث الفلسفي السابق، فثنائية دي سوسير الشهيرة (اللغة / الكلام) منبعها الأساسي من الثنائية المعروفة في تاريخ الفلسفة: (الكلي / الجزئي) أو (الصورة / المادة) ، وميل دي سوسير إلى اللغة (النسق الكلي للكلام) خير دليل على الطابع المثالي لدرسه اللغوي.

٣.٣. نظرية المُثُل الأفلاطونية:

إنَّ نظرية المُثُل هي الأطروحة الفلسفية الخاصة لدى أفلاطون، فهي المحور الأساسي لفلسفته وكل ما سواها هو عزف عليها، وهيمنتها ظاهرة على كل أفكاره، وبمعنى ما من المعاني ليست فلسفته سوى نظرية المُثُل وما يتوقف عليها. ومع نظرية المُثُل نجد أفلاطون على غير عادته، فهو يُعنى بالفكر، ولا يعبأ إلا قليلًا بالمزايا الأدبية لأسلوبه، فهو يناضل من أجل أن يجد تعبيرًا عن أفكار تشكّلت على نحو جديد في عقله، أفكار لم يسيطر عليها كلية بعدُ، ولا يستطيع أن يستثمرها بسهولة.

ومع ذلك فإن نظرية المُثُل ليست في أساسها ومنطلقها وليدة فلسفة أفلاطون، بل لها جذور ممتدة في الفلسفة اليونانية القديمة لدى الفلسفة الأيلية وتعاليم كل من هيرقليطس وسقراط. فقد أخذ أفلاطون من الأيليين فكرة مجال وجود مطلق. فالمُثُل هي الحقيقة المطلقة التي بها يجب تفسير الأشياء المفردة، إنها نَسْخ (محاكاة) للمُثُل. وبقدر ما تشبه المثال تكون حقيقية وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية، فالمُثُل هي مفارقة ومحايثة معًا؛ محايثة طالما أنها تستقر في موضوعات الحس، ومفارقة طالما أن لها حقيقة مطلقة بمعزل عن موضوعات الحس التي تشارك فيها(٢٩).

ومن هيرقليطس أخذ أفلاطون فكرة الصيرورة، فقد عَلَّم هيرقليطس أن كل دوام هو وَهْم، وكل شيء هو صيرورة دائمة، وكل الأشياء تتدفق، وما هو موجود في هذه اللحظة لا يعود موجودًا في اللحظة التالية، وحتى في اللحظة الواحدة يؤمن هيرقليطس بأن الشيء موجود وغير موجود، فإذا كان من الحق أن نقول إنه موجود فإنه من الحق أيضًا بالمثل أن نقول إنه غير موجود. وكان دور أفلاطون أن أخذ بهذه الفكرة ووحّد بينها وبين عالم الحس الذي لا يضم شيئًا ثابتًا ودائمًا، بل هو في تدفق مستمر. وأما المُثُل فهي موجودة دائمًا ولا تتغيَّر

أبدًا. ولهذا السبب ففي رأي أفلاطون أنه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئًا عمَّا يتغير من لحظة إلى لحظة أخرى، والمعرفة لا تكون ممكنة إلا إذا كان موضوعها ثابتًا أمام العقل، ويكون دائمًا وبلا تغير، ولذلك فالمعرفة الوحيدة والممكنة هي المعرفة بالمُثُل.

ومن سقراط أخذ أفلاطون المفاهيم الكلية، ولعل تأثير سقراط في فلسفة أفلاطون عامة وفي نظرية المُثُل خاصة يتجاوز مداه أي تأثير آخر، بل إن الأمر وصل إلى حد القول بأن صاحب نظرية المُثُل هو سقراط. ومعاناة الباحثين في محاولة الفصل بين فلسفة سقراط وفلسفة أفلاطون كما عُرضت في المحاورات لم تنته إلى اليوم، وهذا ما حدا بكثير من الفلاسفة والباحثين إلى الخروج من هذا الإشكال بإيجاد شخصية ثالثة في عالم الفلسفة اليونانية أطلق عليها (سقراط الأفلاطوني). ومهما يكن من أمر فإن أفلاطون شرع في تشكيل توليفته من خلال الجمع بين الوجود المطلق لدى الأيليين وفكرة الصيرورة لدى هيرقليطس والمفاهيم الكلية لدى سقراط، وأعطاه هذا نظرية المُثُل(٣٠).

ومبعث هذه النظرية هو أساس التفرقة بين العقلي والحسي. فـ(بارمنيدس) هو أول من أكدّ هذه التفرقة، وأعلن أن الحقيقة موطنها العقل، والعالم الحسي هو عالم وهمي. فطريق الحقيقة، وفقًا لتعاليمه تبنى في عالم العقل، وطريق الظن تبنى في عالم الحس. وبارمنيدس صاحب أول مثال شهدته الفلسفة لحجاج ينبني على الفكر واللغة، ثم ينتقل منهما إلى العالم بأسره، وأهم جوانب الحقيقة لديه هو قوله: "إنك لا تدري ما ليس بموجود – لأن ذلك مستحيل – بل لا يمكنك أن تنطق به؛ لأنه ما يمكن التفكير فيه، وما يجوز وجوده شيء واحد في كلتا الحالتين ... إن الشيء الذي يمكن أن يكون موضوعًا للتفكير والشيء الذي من أجله يوجد التفكير هو هو بعينه واحد في كلتا الحالتين؛ لأنك لن تجد تفكيرًا بغير شيء موجود يدور حوله الكلام". وقوله أيضًا: "إذن فكيف

يمكن لما هو موجود فعلًا أن يصير موجودًا في المستقبل؟ أو كيف يمكن لـــه أن يجيء إلى عالم الوجود؟ إنه لو كان قد جاء إلى عالم الوجـــود إذن فلـــيس هـــو بالموجود، وليس هو بالموجود أيضًا لو كان سيصير موجودًا في المستقبل، وعلى ذلك فالصيرورة تنمحي وانقضاء الشيء في عالم الماضي يزول الكلام فيه"(٣١).

ويذهب رسل إلى أن مغزى هذا القول هو أنك إذا فكرت كان تفكيرك عـــن شيء، وإذا استعملت اسمًا فلا بد أن يكون اسمًا لشيء، وعلى ذلك فالفكر واللغة كلاهما يستلزمان وجود أشياء خارجة عنهما، ولما كان في مقدورك أن تفكر في شيء أو تتحدث عنه في أية لحظة، لا فرق بين لحظة وأخرى، فما يمكن التفكير فيه أو الكلام عنه – كائنًا ما كان – لا بد أن يكون موجودًا وفي كل آن، وينـــتج عن ذلك ألا تغيّر ما دام التغير معناه أن الأشياء توجد بعد أن لم تكـــن، أو ينعـــدم وجودها بعد أن كانت. فـــ(بارمنيدس) يرى أنه لا يمكن أن يوجد تفكير حول اسم ثم لا يكون لهذا الاسم مسمى حقيقي، فإذا لم تكن اللغة خالية من المعنى، فلابد أن يكون للألفاظ معانٍ، ولا ينبغي أن تكون معاني الألفاظ ألفاظًا أخرى فحسب، بل لا بد أن تكون معانيها أشياء موجودة سواء تحدثنا عنهـــا أو لـــم نتحـــدث، وهـــذه الأشياء بغض النظر عن الزمن الذي احتضنها لها وجود كلي ثابت أو يمكن القول بأنها أبدية لا تقع في الزمن، وعلى هذا فالتغير الذي يمكن أن يعتري الأشياء وهمٌ لا وجود له، ما دامت اللغة قادرة على استعمال أسماء ذات معنى ثابت للحـــديث عن الأشياء الماضية وكأنها ما زالت موجودة، بمعنى من معاني الوجود. فدلالـــة الألفاظ المباشرة هي أشياء موجودة الآن، فذكرياتك – مثلًا – تقـــع الآن لا فـــي الزمن الذي تظن أنك تستعيده بالذاكرة، فلو قبلنا الذاكرة مصـــدرًا مـــن مصـــادر المعرفة فلا بد أن يكون الماضي ماثلًا أمام العقل الآن، ولا بد تبعًا لذلك أن يكـــون الماضي ما يزال موجودًا على نحو ما. فلدى بارمنيدس إن مـــا تعتبـــره أغلبيـــة الناس ماضيًا يستحيل أن يكون ماضيًا في حقيقة الأمر، بل لا بد أن يكون موجودًا الآن بمعنى من معاني كلمة وجود(٣٢).

فاللغة لها دور كبير في حل التناقض الذي ينتج عن نظرية الزمن، فـ(أوغسطين)، وهو صاحب نظرية في الزمن تتقدم تقدمًا فسيحًا على كل ما عسانا واجدوه في موضوع الزمن من الفلسفة اليونانية وحتى ما بعد عصر (كانت)، يذهب إلى أنه لا الماضي ولا المستقبل موجودان وجودًا حقيقيًا، وإنما الموجود هو الحاضر وحده، ومع ذلك فالزمن الماضي والزمن المستقبل حقيقتان، ونحن في ذلك حيال متناقضات، والطريقة الوحيدة التي وجدها أوغسطين مخرجًا من هذا المأزق هي أن يقول: إن الماضي والمستقبل لا يكونان في الفكر إلا حاضرًا. ودور اللغة يكمن هنا في مقدرتها على استعمال أسماء ثابتة للحديث عن الأشياء الماضية وكأنها موجودة الآن، وكذلك هي قادرة على الحديث عن الأشياء المستقبلة وكأنها قد وجدت الآن بمعنى من معاني الوجود، فالتذكر بوصفه فعلًا لا يقع في الزمن الماضي وإنما في الزمن الحاضر، وكذلك فعل التوقع لا يحدث في المستقبل وإنما يقع في الزمن الحاضر، فالماضي لا بد من توحيده بالذاكرة والمستقبل بالتوقع، والذاكرة والتوقع كلاهما حقيقتان قائمتان في الحاضر، ولهذا فالأزمان ثلاثة: حاضر لأشياء ماضية (التذكر) وحاضر الأشياء الحاضرة (الرؤية البصرية) وحاضر الأشياء المستقبلة (التوقع)، ولهذا تكون قسمة الزمن إلى: ماضٍ وحاضر ومستقبل ضرب من الكلام الذي يخلو من الدقة، وصفوة الحل الذي يُقدِّمه أوغسطين هي أن الزمن ذاتي؛ إذ هو قائم في العقل الإنساني الذي يتذكر ويُبصِر ويتوقع في اللحظة نفسها(٣٣).

ويلعب الجانب العقلي للغة في صياغة نظرية المُثُل دورًا أساسيًا، فكلمة المثال (eidos) في اللغة اليونانية تعني: الصورة أو النموذج، وهنا نجد أفلاطون يميز بين الكليات أو الألفاظ العامة (أسماء الجنس) لنوع ما وبين الأفراد (الجزئيات) التي تنتمي إليه، فالمعرفة المتعلقة بالمُثُل (الألفاظ العامة) هي معرفة ثابتة ويقينية، أي حقيقية متحررة من الخطأ. والمعرفة المتعلقة بالموضوعات الجزئية هي معرفة ناقصة ومتغيرة، أي ظنية ومتعرضة للخطأ. وهكذا فإن اللفظ

العام (الفَرَس) لا يشير إلى هذا الفرس أو ذاك، وإنما إلى الفرس بما هو كذلك فريدًا لا يتغير، أي معناه مستقل عن أي فرس بعينه، وعما يحدث لأي فرس كهذا. وهذا المعنى العام لا يولد مع ولادة الفرس الجزئية كلا، ولا هو يفنى حين تموت تلك الفرس الجزئية، بل الواقع أن هذا المعنى العام لا يشغل حيزًا من مكان أو زمان إنما هو أبدي، فالمُثُل تنتمي إلى نوع من الوجود يختلف عن وجود الموضوعات المحسوسة. أما أفراد الفرس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تندرج تحت الفرس المثالي أو تشارك فيه(٣٤).

ونظرية المُثُل لها جانبان: أحدهما ميتافيزيقي والآخر منطقي، والجانب الأول يذهب إلى أن كلمة (فرس) تعني فرسًا معينًا مثاليًا هو الفرس (بالتشديد على أداة التعريف)، وهو فريد نوعه، خلقه الله، والأفراس الجزئية تشارك في طبيعة (الفرس) غير أنها تختلف في مشاركتها تلك قربًا أو بعدًا عن الكمال، والسبب في تكثّرها ليس إلا هذا البعد منها عن الصورة الكاملة، الفرس المثالي حقيقي، أما الأفراس الجزئية فظاهرة لا أكثر. وعلى الرغم من الأخطاء المتعددة التي رصدها الفلاسفة على هذا الجانب من نظرية المُثُل إلا أنها أحدثت تقدمًا هامًا في تطور الفلسفة.

وأما الجانب المنطقي من نظرية المُثُل فطابعه العام لغوي، ولذلك فهو الأثر الباقي حتى من وجهة نظر أولئك الذين يناصبون أفلاطون أشد العداء، وهذا الجانب يُعنى بمعاني الألفاظ الكلية، ونظرية المُثُل تُعدُّ بذلك، وفقًا لـ(رسل)، أول نظرية تبرز مشكلة المعاني الكلية التي بقيت قائمة حتى يومنا هذا. فهنالك أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا: هذا فرس، فماذا نعني بكلمة (فرس)؟ واضح أننا نقصد شيئًا يختلف عن كل فرس جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون فرسًا؛ لأنه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين الأفراس كلها. وإسناد الحقيقة إلى المعاني الكلية لا إلى المعاني الجزئية يرجع في جانب منه إلى

كون اللغة لا يمكن أن تسير في مهمتها بغير الكلمات الكلية. إننا لا نستطيع أن نُعبِّر عما في أنفسنا من فكر مستندين إلى أسماء الأفراد الجزئية فحسب، بل لا بد إلى جانب تلك الأسماء من كلمات كلية، مثل: إنسان، شجرة، كلب، قط ...إلخ، والأشياء الجزئية في حقيقة الأمر تستمد أسماءها من المُثُل، وإذا اضطررنا إلى الاستغناء عن الكلمات الكلية، فلا بد لنا من كلمات تدل على علاقات كلية من نحو: (مِثْل)، و(شبيه بـ)، و(قبل) ... إلخ، وليس مثل هذه الكلمات مجرد أصوات لا معنى لها، ومن العسير أن نرى كيف يمكن أن يكون لها معان، لو كان العالم مؤلفًا من أشياء جزئية ولا شيء غير هذا، كالأشياء الجزئية التي نشير إليها بأسماء الأعلام(٣٥).

وبناء على ذلك فإن الكل هو الأساس في فهم الجزء وتحققه، وهذا مبدأ عام يعاود الظهور في كل طور من تاريخ الفلسفة، وقد وجد في (هيغل) خير معتنق له، فقام بتطبيقه على معظم المسائل الفلسفية التي قام بتناولها، وفي حقل اللغة، كما مرَّ بنا سابقًا، يذهب هيغل إلى أن (للغة نوعًا من العقل الكامن الذي هو أسمى من عقول من يستعملونها). فاللغة في عمومها تُمثِّل العقل الجمعي (الكلي) لكل الناطقين بها، وإذا نُظر إلى كلام ناطق ما على أنه جزء من هذا الكل، فإن هذا الجزء ليست له في ذاته حقيقة، ولا يكتسب معناه إلا إذا ارتبط بالكل.

ويبدو أن تفريق (دي سوسير) بين (اللغة) و(الكلام) ينطلق أيضًا من هذا الأساس، فاللغة لديه هي النظام والنسق، والكلام هو التحقق الجزئي لهذا النسق، ومن المستحيل أن نجد اللغة بوصفها نسقًا ونظامًا قد تحققت في كلام فرد واحد ينتمي إلى بيئة لغوية معينة، فاللغة لا الكلام هي المطلق الذي يصل فيه المسار إلى نهايته، وهي بذلك الحقيقة الوحيدة، فالكل هو وحده الحقيقي، وأي شيء جزئي لا يمكن أن تكون له إلا حقيقة جزئية. وكذلك الشأن لدى تشومسكي في تمييزه بين (الكفاءة اللغوية) و(الأداء اللغوي)، حيث يرتبط الجانب الأول باللغة

بوصفها نظامًا فطريًا يكمن في عقل الإنسان، ويرتبط الجانب الثاني بالكلام بوصفه ممارسة فعلية واستعمال.

وتركيز دي سوسير في نظريته على لسانيات اللغة كان أشد من تركيزه على لسانيات الكلام، وعُدَّ ذلك سببًا أساسيًا في ضعف تناول لسانياته للجانب الاستعمالي والتواصلي للغة. وحالُ لسانيات تشومسكي ليست بعيدة عن حال لسانيات دي سوسير، فنظريات تشومسكي تركز على الجانب العقلي من اللغة أكثر من تركيزها على الجانب الأدائي، وهذا بدوره كان عاملًا رئيسًا في ابتعاد لسانياته عن الجانب التداولي والاستعمالي للغة. وقد مثَّلت لسانيات تشومسكي بظهورها نمطًا مغايرًا للخط الذي سارت عليه اللسانيات الأمريكية بعد المنتصف الثاني من القرن العشرين، فقد بدأت اللسانيات في ذلك الوقت بالتنبُّه إلى الجانب التداولي والاستعمالي للغة، ومن العجيب أن يكون أحد هؤلاء العلماء الذين يمثلون الخط الآخر هو أستاذه (هاريس) في دراساته الرائدة حول تحليل الخطاب، ويبدو أن استغراق تشومسكي في التناول العقلي للغة جعله يدير ظهره للجانب التداولي الذي شاع في موطنه، وعذره في ذلك هو تزعمه لاتجاه بحثي أخذ يفرض نفسه، ليس فقط في أمريكا، وإنما في سائر بلدان العالم، وليس أمام تشومسكي سوى التمسك بنظرياته اللسانية والدفاع عنها ضد نقادها، وقد ساقه عناده في كل مرة تتعرض فيه نظريته للنقد إلى تعديلها وتطويرها دون أدنى تفكير منه للخروج من دائرة الاتجاه العقلي في تناول اللغة ودراستها.

وقد قسمت مشكلة (الكليات) العالم الفلسفي إلى معسكرين متضادين، المعسكر الأول هم (الواقعيون) والمعسكر الثاني هم (الاسميون)، فقد ذهب الواقعيون – مرتكزين على نظرية المُثُل عند سقراط الأفلاطوني – إلى أن الكليات هي التشابه الذي تنشأ عنه الجزئيات، وهذا التشابه ذاته شيء، وهو يسبق الجزئيات، وما ظُنَّ بأنه أفكار مجردة لدى (لوك) هو في واقع الأمر أسماء

عامة (كليات) لدى (باركلي)، وهذه الأسماء لا تشير إلى الشيء منفـردًا، وإنمـا تشير إلى الشيء الواحد ضمن مجموعة من الأشياء، وهكذا فإن لفـظ (المثلـث) يستعمل للتعبير عن أي مثلث، ولكنه لا يشير إلى تجريد. وبناء على ذلك يكـون هنالك تسلسل متدرج للوجود يبدأ بالكليات ويهبط من خلال المُثُل إلى الجزئيـات التي هي أدنى من حيث الوجود، ويتم عبور الهوة بين الكليات والجزئيات علـى نحو ما عن طريق الكلمة (اللوغوس)، فعلى الرغم من أن للكلمات معنـى عامًـا تشير به إلى الكليات، إلا أنه يمكن استعمال هذه الكلمات أيضًا للإشارة إلى أشياء جزئية.

وأما الاسميون فقد ذهبوا – مرتكزين على المذهب التصوري عند أرسطو – إلى أن الكليات هي المفاهيم الذهنية قبل صياغتها فـي الألفـاظ، وهـم بـذلك يرفضون فكرة الكليات بوصفها أشياء. وعندما تتلبسها الألفاظ لا تعـود سـوى أسماء (نفخة صوت) تأتي بعد الجزئيات، والوجود يكمن في الجزئيـات وحـدها، فهي وحدها الحقيقية، وهي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعًا لتجربة تزودنـا بمعرفة يقينية مباشرة. ومعنى ذلك أننا إذا أردنا تفسيرًا للوجود فلن يفيدنا ذلـك الجهاز الضخم الذي يكثر من الحديث عن الكليات بألفاظ عامة إلى حد يتجاوز ما تدعو إليه الحاجة، ويكفي في ذلك الانطلاق من الجزئيات فهي متاحة وحقيقيـة. ونهجهم في ذلك هو الاقتصاد في عملية تفسير الوجود، فإذا كان هنـاك تفسـير بسيط كاف، فمن العبث أن نبحث عن تفسير معقَّد ما دمنا نستعمل (سكين أوكام): (من العبث أن نستعمل الكثير فيما يمكن أن نستعمل فيه القليـل). ومـع تأكيـد (الاسميين) على أن الوجود ينتمي إلى ما هو جزئي وفردي، فقد اعترفـوا بأنـه يوجد في المنطق – والمنطق ميدان يبحث في الألفاظ – نوع من المعرفة المتعلقة بالألفاظ العامة (الكليات)، وهذه المعرفة ليست مسألة إدراك مباشر كما هي الحال في الجزئيات، وإنما هي مسألة تجريد. والمنطق بالمعنى الأرسـطي الـدقيق أداة لفظية تختص بمعنى الألفاظ.

2017-10-15 Tuesday

ويسجل مؤرخو الفلسفة الغربية لابن سينا اتيانه بحل للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو في مسألة الكليات، فيذهب إلى أن عمومية الصور تتولد بالفكر، وهو رأي أرسطي ردده ابن رشد، ولكن ابن سينا يضع لهذا الرأي شروطًا: فالكليات تأتي في الآن نفسه قبل الأشياء وفيها وبعدها. فهي تأتي قبل الأشياء لدى القدرة الإلهية عندما تخلق الأشياء وفقًا لصورة معينة، وتأتي في الأشياء بقدر ما تنتمي إلى العالم الخارجي، وتأتي بعد الأشياء في العقل البشري الذي يدرك الصور عن طريق التجربة. وقد ظلت المعركة بين الواقعيين والاسميين حول مسألة الكليات محتدمة بعنف طوال العصور الوسطى، وما زالت قائمة حتى يومنا هذا(٣٦).

ولعل (نظرية المُثُل) المتعلقة بالألفاظ العامة تُمثِّل تطورًا لاحقًا لـ(نظرية المحاكاة) المتعلقة بالأسماء الأولى في التفكير الفلسفي لدى سقراط، فوفقًا لنظرية المحاكاة يذهب سقراط إلى أن الأسماء الأولى تمثيل للأشياء، وليس هنالك طريقة لتشكيل تركيب الأسماء المماثلة أفضل من جعلها مشابهة للأشياء التي تمثلها لأقصى درجة ممكنة، وإذا كان الاسم شبيهًا بالشيء فإن الحروف التي ركبت منها الأسماء الأولى يجب أن تكون بطبيعتها شبيهة بالأشياء، ولتوضيح ذلك يعقد سقراط مقارنة بين الاسم والصورة، ويقول: كيف يمكن لأي شخص بأية حال أن يرسم صورة تكون مشابهة لأي شيء إذا كان لا يوجد في الطبيعة أصباغ تشابه بطبيعتها الأشياء التي يحاكيها فن الرسم، والتي منها ترسم الصورة؟ وبالطريقة نفسها لا يمكن أبدًا للأسماء أن تحاكي أي شيء موجود في الواقع إلا إذا كانت العناصر الأصلية التي تتركب منها الأسماء تمتلك نوعًا ما من المشابهة للأشياء التي تحاكيها الأسماء(٣٧).

وقبل أن يهتدي سقراط الأفلاطوني إلى نظرية المُثُل وجد نفسه في موقف سخيف يحتم عليه القول بنظرية المحاكاة، ولهذا نجده يقول: "سوف يبدو سخيفًا في تصوري أن نجلي الأشياء بواسطة المحاكاة بالحروف والمقاطع، ومع ذلك لا يمكن أن تكون غير ذلك؛ ذلك أنه لا توجد نظرية أفضل نبني عليها حقيقة الأسماء الأولى"(٣٨). وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الألفاظ العامة هي نفسها الأسماء الأولى، وهذا محتمل بشكل كبير، فإن أفضل نظرية يمكن أن تبنى عليها حقيقة الأسماء الأولى هي نظرية المُثُل. فهذه النظرية قد اتخذت موقفًا معتدلًا في تناول المسألة، فذهبت إلى أن الكليات هي المفاهيم الذهنية الخالصة، وبقدر ما لا تكون قد صيغت في ألفاظ عامة فإنها تعد علامات طبيعية في مقابل الألفاظ العامة ذاتها التي هي علامات اصطلاحية. فالألفاظ كما يذهب إلى ذلك (لوك) تدل على الأفكار بطريقة تشبه إلى حد بعيد دلالة الأفكار على الأشياء، غير أن بين الحالتين فرقًا هو أن الألفاظ علامات اصطلاحية (متعارف عليها)، وهذه صفة لا يمكن أن تقال عن الأفكار التي يستحيل أن تطابق الألفاظ، فإعطاء الأفكار أسماء يقتضي أن يكون المرء قادرًا على أن يُعبِّر عن وجود فكرة معينة في ذهنه، يستطيع أن يُحدِّدها ويُقدِّمها للناس باسمها الذي يأخذ طابع التواضع والاصطلاح.

ولعل علامات اللغة الأولى (اللغة الشاعرية) مرَّت بتطور متدرج من الارتباط المباشر والطبيعي بالأشياء المادية إلى الارتباط الاصطلاحي(٣٩). والبشرية في طفولتها ارتبطت بالعالم المادي وجعلت منه الحقيقة الأولى التي تسبق أية حقيقة أخرى، وخصوصًا الحقيقة العقلية، والنظر في بناء اللغة خير دليل على ذلك، فأية حقيقة عقلية يريد أن يوصلها الإنسان إلى غيره لا بد أن يماثلها مع ما هو مادي، ومن هنا نشأت مجازات اللغة وكناياتها بوصفها ظواهر مصاحبة للغة منذ بدايات نشأتها. فسيطرت الإنسان على العالم المادي سبقت محاولاته الدائبة للسيطرة على العالم العقلي؛ ولهذا نجده دائمًا يأنس بالطبيعة ويلجأ إليها عندما يضيق به عالمه الداخلي وتخنقه أفكاره الموحشة، ومن هنا

نشأت ألفته بالعالم المادي، هذه الألفة التي تظهر في لغته وعباراته التي تستعين لإضاءة عالمه العقلي المظلم بمماثلته مع ما هو مادي وفيزيائي، وليس أدل على ذلك من قولنا: (هذه فكرة قوية أو مجنونة) فالقوة والجنون صفتان ملازمتان للأشياء المادية، ولو تأمل الإنسان لغته لوجدها غالبًا ما تتحدث عن الأمور الذهنية بمماثلتها مع الأشياء المادية، ويبدو أن هذا الأمر من علامات تجذر الجانب المادي في حياتنا وتفكيرنا.

وقد سعت الفلسفة منذ سقراط إلى مقاومة الجانب المادي المتجذر في تفكير البشرية، فجاءت نظرية المُثُل لتستعين بالكليات (الألفاظ العامة) للتفكير على نحو لا حسي. والكليات بحد ذاتها هي أدوات للتفكير المحض بعيدًا عن المادة وأشيائها، والفلسفة باستخدامها لهذه الأدوات تسعى للوصول إلى أعلى مستويات الحقيقة بتجاوزها للأشكال الدنيا من التفكير (التفكير الحسي) والاستعاضة عنها بأشكال أخرى راقية (التفكير المجرد)، فالذي يسعى إليه الفيلسوف هو الحقيقة بوجهها العاري القابع خلف المادة ومظاهرها. ويجب الأخذ بعين الاعتبار أن هذه مهمة ليست سهلة حتى على كبار الفلاسفة، ولعل أكثر الأمور التي جعلت من الفلسفة ميدانًا صعبًا هو مقاومتها للتفكير الحسي في سعيها للكشف عن الحقائق وتجليتها، وكثيرًا ما تكون جذور المشكلات الفلسفية، كما يقول ولتر ستيس، نابعة من محاولة التفكير في الأشياء غير الحسية بطريقة حسية.

فالصور الذهنية المتكونة من مواد حسية على الرغم من كونها عاملًا في تقريب الأفكار وتوضيحها إلا أنها عادة ما تكون غير ملائمة للتفكير المحض. وإحراز لحظة من لحظات التفكير المحض لدى بعض كبار الفلاسفة هو أمر مؤقت يعود بعده ذلك الفيلسوف ثانية إلى التفكير الحسي ليستنفد طاقاته وقواه الفكرية. ويجب الأخذ بعين الاعتبار أن التفكير المحض الذي مارسه قلة من الفلاسفة كان

عاملًا أساسيًا في غموض لغتهم وإبهامها؛ إذ إن ممارسة مثل هذا النوع من التفكير يعد بمثابة خروج باللغة عن مسارها الذي اعتادته والمضي بها إلى نفق من الغموض مظلم، هذا النفق الذي يقف على بابه ويرشد إليه هيغل وهيدغر وفتغنشتاين وغيرهم من فلاسفة الغموض والإبهام في تاريخ الفلسفة الغربية.

ونظرية المُثُل وإن كانت ترى أن الكليات هي التشابه الذي تنشأ عنه الجزئيات، فإنها لا ترى في الأشياء أن تكون مشابهة للأسماء العامة التي تمثلها، فالأشياء عادة ما تكون ناقصة ومتغيرة خلافًا للألفاظ العامة التي تبدو دائمًا ثابتة ويقينية، ولهذا فإن الذي يتوافق مع نظرية المُثُل القول بأن الأسماء الأولى اصطلاحية – وفقًا لرأي هرموجينس وغيره – وأن لها معنى عند أولئك الذين اتفقوا على الاصطلاح، والذين لهم معرفة سابقة بالأشياء التي قصدوا إليها، فالاصطلاح هو المبدأ الوحيد في صواب الأسماء. وبناء على ما سبق فإن جانب القصد لا الصدفة له دور كبير في بناء العملية الاصطلاحية، وهذا ما يغفله كراتيليوس عندما يسأله سقراط عن أي المفهومين يفضل لتمثيل الأشياء، المشابهة أم الاصطلاح؟ فنراه يجيب بأن التمثيل بالشيء المشابه أفضل بما لا نهاية له من التمثيل بأي رمز يأتي بالصدفة (٤٠).

٤. اللغة والتواصل (السوفسطائيون):

لبيان موقع السوفسطائيين في تاريخ الفكر الغربي يمكن القول بأن الفلسفة اليونانية في بدايتها لم تلتفت للأنسان سيد الطبيعة، وإنما جعلت محور اهتمامها البحث في المادة وأصل الأشياء، ولذلك لجأت إلى عالم الطبيعة لتكشف أسراره وتفسر ظواهره، وقد شملت هذه الحال الحقبة الأولى من الفلسفة اليونانية (الكسمولوجية). ومع السوفسطائيين بدأت الحقبة الثانية حيث أصبح للإنسان مكان بارز لا تخطئه عين الفيلسوف. ولذلك يمكن اطلاق (الفلسفة المادية) اسمًا للحقبة الأولى، و(الفلسفة الإنسانية) اسمًا للحقبة الثانية التي يتزعمها

السوفسطائيون، وشاركهم في هذه النزعة أيضًا سقراط حتى ظُنَّ لدى العامة من شعب اليونان بأنه سوفسطائي؛ لتشابه الموضوعات التي وجَّه إليها انتباهه وخصوصًا ما يتعلق بطبيعة المجتمع الإنساني والأخلاق التي يجب أن تحكمه ضاربًا في ذلك أروع الأمثلة العملية للاستقامة وحسن السلوك، فمعرفة الأخلاق وترسيخ القيم الإنسانية أَولى لديه من المعرفة المتعلقة بالكون وطبيعة الأشياء، فما يشغل بال سقراط أقرب إلى مبادئ الأخلاق منه إلى قواعد العلم، فهو يقول في محاورة الدفاع: "لا شأن لي قط بالتأمل في الطبيعة المادية"(٤١)، ومحاورات أفلاطون الأولى تغلب عليها هذه النزعة السقراطية، حيث يسودها البحث في تعريف ألفاظ أخلاقية، فمحاورة (شارميدس) معنية بتعريف الاعتدال، ومحاورة (ليسيس) معنية بتعريف الصداقة، ومحاورة (لاخس) معنية بتعريف الشجاعة، فمثل هذه المسائل لها أهمية بالغة لدى سقراط. وقد بلغ به التطرف حدًا جعله لا يخرج عن حدود المدينة التي يسكنها؛ لأنه لا يوجد شيء يمكن أن يتعلمه من الطبيعة بحقولها وأشجارها.

ويبدو أن من أكثر الأمور التي تختلف فيها الفلسفة المادية عن الفلسفة الإنسانية هي سبل تحصيل المعرفة والطريق الموصلة إلى الحقيقة، فقد ذهب أصحاب الفلسفة الأولى إلى أن الحقيقة يتم اكتشافها عن طريق العقل، فالحقيقة هي الوجود المحض الذي لا يُعرف إلا بالعقل، بينما أقام أصحاب الفلسفة الثانية المعرفة على الإدراك الحسي، وجوهر الاختلاف يكمن هنا بين الكلي (العقل) والجزئي (الحواس)، فالعقل لديه القدرة على التوصيل، والإحساسات ليست لديها هذه القدرة، فحواسي ومشاعري شخصية بالنسبة لي، ولا يمكن نقلها إلى الآخرين. فمثلًا لا يستطيع إنسان أن ينقل إحساس اللون الأحمر، لكن الفكرة العقلية يمكن توصيلها إلى أي كائن عاقل، وفرضها على أي إنسان سواي، فعقلي أشارك به جميع الكائنات العاقلة، فهو ليس قانونًا فحسب بل هو للجميع، إنه عقل

متماثل عندي وعند الآخرين، لهذا فإن العقل هو العنصر الكلي والإحساس هو العنصر الجزئي في الإنسان.

ولم يبال السوفسطائيون بهذه الحجج وذهبوا وفقًا لعبارة (بروتاجوراس) الشهيرة إلى أن (الإنسان هو معيار كل شيء، معيار ما هو موجود فيكون موجودًا، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودًا)، وهذه العبارة تحتوي على الفكر الجنيني للسوفسطائيين. وبروتاجوراس لا يقصد بـ(الإنسان) البشرية على الإطلاق، بل يقصد الإنسان الفرد، وهو يقصد بـ(معيار كل شيء): مقياس حقيقة الأشياء كلها، فكل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، وليست هناك حقيقة سوى إحساسات كل إنسان وانطباعاته، وما يبدو صادقًا بالنسبة لي فهو صادق بالنسبة لي، وما يبدو صادقًا بالنسبة لك فهو صادق بالنسبة لك[٤٢].

والحواس بشكل عام لها دور رئيس في تكوين الانطباعات المختلفة لدى الناس، فإنسان ما قد يرى شيئًا ما فيجده جميلًا، وليس بالضرورة أن يتولد نفس الانطباع لدى شخص مغاير، وقد اعتاد الناس أن يعطوا مساحات واسعة للاختلاف في الانطباعات المتولدة عن الإدراك الحسي دون أن ينكر أحدهم على الآخر ذلك الاختلاف أو التناقض بشرط أن تكون هذه الانطباعات متولدة عن إحساسات خالصة تخلو من عنصر العقل. فحكمك على صورة ما بأنها جميلة لا يتنافى مع حكم شخص آخر يتخذ موقفًا يناقض حكمك، فانطباعك المتولد لا شك أنه حقيقي بالنسبة لك، وكذلك الشأن في الانطباع المغاير لدى الشخص الآخر هو أيضًا حقيقي بالنسبة له. وبناء على ذلك إن كنا نؤمن بأن طبائع البشر مختلفة، وهي كذلك، فهذا بالضرورة يقودنا إلى القول، من وجهة نظر السوفسطائيين، بأنه من الممكن أن يكون الحكمان المتناقضان صادقين، أي أن جميع الآراء صادقة وأن الخطأ مستحيل، فالقضية المطروحة، مهما تكن، يمكن دائمًا معارضتها بقضية متناقضة بحجج صادقة ومتساوية في الحقيقة لدى كل طرف. ولذلك لن يعود

هنالك قيمة دلالية للتفريق بين كلمتي (الصدق) و(الزيف)، وسيكون الأمر سواء لدى خصمك أن تحكم بصدق رأيه أو زيفه ما دام المنطلق ذاتيًا.

وهنا قد يتسائل المرء كيف وُجِدت مثل هذه الكلمات التي تُعبِّر عن الآراء المتناقضة ما دامت تفتقد إلى القيمة الدلالية التي تميِّز بين هذه المواقف؟ لا شك أن وجود هذه الكلمات يدل على موقف السوفسطائيين الطارئ على لغة المجتمع الذي يعيشون فيه، فسعي الإنسان الدائم إلى الحقيقة الموضوعية المستقلة عن الانطباعات الفردية أوجد مثل هذه الكلمات التي تُعَدّ معيارًا دقيقًا لبيان المواقف الزائفة من غيرها قبل أن يوجد السوفسطائيون، واللغة عادة ما تحمل بقايا من فلسفات سابقة، فهي بوصفها أداة معبِّرة ليست بريئة تمامًا، وعلى أصحاب المذاهب الفلسفية أن يحتاطوا منها وأن يقاوموا تلك البقايا التي قد تهدم مذاهبهم وتظهر تناقضها.

وإذا جعلنا عبارة بروتاجوراس السابقة هي العنوان الذي يختصر موقف السوفسطائيين، فيظهر بالنسبة لهم أنه لا توجد حقيقة موضوعية ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية، وما يبدو للفرد على أنه حقيقي فهو حقيقي بالنسبة لهذا الفرد، وهكذا فإن الحقيقة متطابقة مع الإحساسات والانطباعات الذاتية. ولم تستعد الحقيقة موضوعيتها في تلك الحقبة إلا مع سقراط، فعلى الرغم من نزعته الإنسانية وتشابه موضوعاته المطروقة مع موضوعات السوفسطائيين إلا أنه سلك طريقًا مختلفة في تناول مثل هذه القضايا، فموقفه من الفلسفات السابقة تمثل في تخليه عن طابعها المادي مع الإبقاء على الجانب العقلي وسيلة لبناء المعرفة، وموقفه من التيار المعاصر له تمثَّل في الإبقاء على الموضوعات نفسها ذات الطابع الإنساني مع إبعاد الإدراك الحسي بوصفه وسيلة لبناء الحقيقة. فالحقيقة، لدى سقراط، لابد أن تكون موضوعية، فهي شيء له وجود خاص به

مستقل عن الذات الفردية، فهي على نحو ما هي عليه، وعلينا أن نتوافق معها حتى وإن لم تتفق مع انطباعاتنا ورغباتنا الشخصية.

و السوفسطائيون هم الفئة المستثناة من السير في خط التفكير النظري لدى فلاسفة اليونان، فهم ليسوا فلاسفة بالمعنى الفني؛ لعدم انشغالهم بمشكلات الفلسفة الدائرة في زمانهم، فلا نكاد نسمع أية محاولات بينهم لحل مشكلة أصل الطبيعة، وهم أبعد ما يكونون عن السعي وراء تحديد الحقيقة المطلقة. فقد كانت نزعاتهم نزعات عملية تمامًا، وهم على استعداد لتعليم أي موضوع مهما يكن عندما تكون هنالك حاجة شعبية له، فعلى سبيل المثال أخذ بروتاجوراس على عاتقه أن يبثّ في تلاميذه مبادئ النجاح سواء تعلقت برجل السياسة أو بالمواطنة الخاصة، وعلَّم جورجياس البلاغة والسياسة، وعلَّم هيبياس التاريخ والرياضيات والفيزياء، وعلَّم برويقوس النحو والاشتقاق اللغوي(٤٣). ويبدو أن سقراط في حديثه عن أساتذة اللغة في زمانه يشير إلى برويقوس وأضرابه من السوفسطائين الذين عنوا بتعليم مسائل اللغة، وسقراط في حديثه عن اشتقاق الكلمات وأصل وضعها في (محاورة كراتيليوس) كان لا شك متأثرًا بطريقة السوفسطائيين في التثقيف اللغوي الذي مورس على فئات المتعلمين في ذلك العصر، ولعل هذا الأمر يقودنا إلى نتيجة مفادها أن أول من مارس تعليم اللغة بطريقة احترافية في العالم القديم هم السوفسطائيون.

ولهذا فقد جعلت النزعة العملية من السوفسطائيين مثار سخرية واستهزاء أغلب فلاسفة اليونان الذين لم يحيدوا عن النهج النظري في تناول قضايا الفلسفة ومسائلها، وميل السوفسطائيين إلى الجانب العملي في تفلسفهم يرجع إلى أمور متعدد لعل من أبرزها: أن التناول النظري يبقي قضايا الفلسفة ومسائلها مُعلَّقة، فالتغير المستمر في ساحة الفلسفة جعل من الصعب تبيان الجانب الذي قد يكون على حق، وأية مسألة لا يتم حسمها هي أمر لا جدوى منه

لمن يريدون إنجاز الأمور حتى يمارسوا فاعليتهم. والنظريات المتعارضة للفلاسفة لم تكن تُبشِّر بإمكان قيام أية معرفة على الإطلاق. وقد سببت هذه الأجواء السائدة أزمة لدى السوفسطائيين، وهم رجال عمليون لا يتوافر لديهم الوقت للانشغال بمثل هذه الأمور التي لا يمكن اكتسابها، ولهذا فقد أعلنوا أنها ليست ذات أهمية، والمهم هو الرأي المفيد. والذي أغرى السوفسطائيين بسلوك هذا النهج هو النجاح السريع الذي يطغى على غيره في أداء الشؤون العملية. وهذه الممارسة العملية لم تكن طريقة كافية لتنال إعجاب كبار فلاسفة اليونان، ولذلك اتخذوا منها موقفًا مضادًا، وخصوصًا سقراط الذي ذهب إلى أن الحياة التي لا تخضع لفحص عقلي دقيق لا تستحق أن تعاش(٤٤).

والجانب العملي لدى السوفسطائيين حطَّم كل جدار من العزلة الفكرية كان من الممكن أن يحيط بهم كما أحاط بغيرهم من فلاسفة ذلك الزمان، فترى السوفسطائيين معلمين متجولين يقدمون دروسًا تعليمية منظمة في الحياة العملية باحتراف لم يسبق له مثيل، وكانوا يتقاضون مقابل ذلك أجورًا مادية كانت سببًا في إثارة حفيظة سقراط عليهم؛ إذ لم يكن الاتجار بالعلم والفلسفة مقبولًا في ذلك الزمان. ويبدو أن هذا الأمر لم يكن السبب الوحيد في إثارة مثل هذه المواقف تجاههم، فإفراط السوفسطائيين في الاعتماد على المناقشة الشفهية على حساب الاستغراق في التأمل النظري الأصيل كان عاملًا آخر في ازدراء الفلاسفة لهم واتهامهم بالضحالة، فالاقتصار على المناقشة الشفهية كثيرًا ما يبتعد بالمتحاورين عن نهج الموضوعية العقلية ليسلك بهم طرق المراوغة والمباهاة، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة، فالسوفسطائي ليست لديه مشكلة في تقلُّب مبادئه بتعدد المواقف التي يتخذها في كل مرة.

ويجب الأخذ بعين الاعتبار أن السوفسطائيين لم يكوِّنوا في زمانهم مدرسة للفلسفة، ولا يمكن مقارنتهم، مثلًا، بالفيثاغوريين أو الأيليين. وليس عندهم – شأن أي مدرسة فكرية – مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعًا، ولا نجد أيًا منهم قد شيَّد مذهبًا للفكر؛ إذ ليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفكَّكة. كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين، كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء في المدرسة الواحدة، فقد كانوا أفرادًا محترفين لا مدرسة، وعلى هذا النحو كانوا متناثرين في جميع أنحاء اليونان. وكانوا يتغذون بالمنافسات المهنية، ولهذا فإن الذي أوجدهم ووحَّدهم هو السعي وراء الكسب المادي من خلال تثقيف المجتمع وتلبية طلبه المتزايد على التعليم الشعبي، الذي لم يكن مطلبًا أصيلًا من أجل الاستنارة والمعرفة فحسب، وإنما كان غالبًا رغبة في تعليم مثل هذه المعرفة المغرضة التي تؤدي إلى النجاح الدنيوي والسياسي بصفة خاصة(٤٥).

ولهذا فإن الموضوعات التي يتناولها السوفسطائيون في تعليمهم كانت انعكاسًا لحاجات المجتمع في القرن الخامس قبل الميلاد، ففي هذا الزمان انتشرت الدساتير الديمقراطية في أرض اليونان، وحمل انتصار الديمقراطية معه إتاحة الوظائف السياسية للجماهير بعد أن كانت محجوبة عنها، وأصبحت المهمة الأكثر شعبية لليوناني ذي المقدرة الكافية والمتسلح بالعلم في ذلك الوقت هي العمل السياسي الذي يقدم جاذبية للمراكز العليا في الدولة، وارتبطت (الفضيلة) لدى اليوناني بقدرة الشخص على أن يؤدي بنجاح وظائفه في الدولة، وبهذا المعنى وصف السوفسطائيون بأنهم معلمو الفضيلة، والوصف صحيح بشرط أن تفهم كلمة الفضيلة بهذا المعنى حيث لا تقتصر على الأخلاقيات فحسب، ولقد أخذ السوفسطائيون على عاتقهم أن يدربوا الناس على الفضيلة لجعلهم مواطنين فاعلين وأعضاء ناجحين في الدولة.

وكان لا بد لليوناني الذي يرغب في إثارة مشاعر الدهماء وجذب انتباه الجماهير من تنمية مهاراته اللغوية، فالفصاحة وارتجال الكلام من الأمور الضرورية، وإذا تعذَّر ذلك فلا بأس من الحديث الجاهز. وفي كلا الحالتين كان لا بد من وجود معلِّمين محترفين للقيام بتعليم فن القول، ولذلك ظهر السوفسطائيون بوصفهم أول فئة تعنى بالجانب الاستعمالي للغة في تاريخ الفكر الغربي، فكانوا أول من وجه الانتباه إلى الخطابة من خلال تركيز طاقاتهم إلى حد كبير على تعليمها ليكونوا بحق مؤسسيها وآباءها الأوائل.

ولهذا زاد احتياج الناس إلى تنظيم سلوكهم اللغوي بما يجلب لهم مزيدًا من المنافع دون اكتراث بميزان الأخلاق، ولتحقيق هذا الاحتياج برزت ثلاثة جوانب تثقيفية يقدمها السوفسطائيون لتحسين سبل استعمال اللغة الشفهية وتنمية وظيفتها التواصلية في الحياة السياسية، فكان هنالك أولًا: جانب التعليم الأدبي الذي يُعنى بالخطابة وما يحتاجه المتعلم من امتلاك لفنون الفصاحة والبلاغة. والجانب الثاني: يُعنى بالمحادثة وما يحتاجه المتعلم من امتلاك لفنون الحوار وإدارة شؤون المجالس. وأما الجانب الأخير: فقد عُني بالجدل (الديالكتيك) وما يحتاجه المتعلم من امتلاك لفنون الحجاج والنقاش داخل المحاكم بالسيطرة على الجانب الخداعي من اللغة وتوظيفه في قلب موازين الحكم لصالح المتهم الذي يدافع عن نفسه ضد خصومه.

وقد استغل السوفسطائيون كل طاقات اللغة المتاحة، فكانوا على استعداد أن يتابعوا الحجاج حيث يسوقهم الدليل، فالبحث عن الحقيقة لديهم يصدر عن إخلاص تام لها بغض النظر عن الاعتبارات الخُلقية أو العادات والتقاليد السائدة في مجتمعهم، فهم يسعون وراء الحقيقة ويجرون خلفها سواء أكانت مؤيدة لأهواء الناس في مجتمعهم أم مخالفة لها. وربما كان هذا الفعل منهم مظهرًا من مظاهر التفوق العقلي الذي كان أحد أسباب الكراهية التي تعرضوا لها، لا من

غمار الناس وحدهم بل من أفلاطون وسائر الفلاسفة اللاحقين. وكثيرًا ما ساقتهم الحجة إلى التشكك، فذهب أحدهم – وهو جورجياس – إلى أنه لا شيء موجود، وإن وجد شيء فليست معرفته بممكنة، وإن أتيحت هذه المعرفة فإنه يستحيل نقلها إلى الآخرين. وهكذا ترقى فلسفة جورجياس إلى مستوى الإعلان بأن كل معرفة مستحيلة.

وهذه الشجاعة التي تسلح بها السوفسطائيون ليس لها مثيل حتى لدى كبار الفلاسفة في زمانهم، فأفلاطون – على سبيل المثال – كان شديد العناية دائمًا بتأييد الآراء التي من شأنها أن تجعل الناس يظنون به الفضيلة، فتكاد لا تجده في موضع واحد أمينًا أمانة عقلية؛ لأنه يسمح لنفسه، كما يقول رسل، أن يحكم على المذاهب بنتائجها الاجتماعية، ومن هذا النهج الذي سار عليه دخل السوء إلى الفلسفة فاستقر بها منذ عصره وحتى يوم الناس هذا، فمن عيوب الفلاسفة جميعًا منذ أفلاطون أن أبحاثهم في الأخلاق تسير على زعم أنهم يعرفون مقدمًا النتائج التي سيصلون إليها بعد البحث(٤٦)، ولعل هذا الموقف الذي يتخذه رسل تجاه الفلاسفة بعد سقراط ينمُّ أيضًا عن شجاعة منقطعة النظير، ربما تجعل منه سوفسطائي القرن العشرين، سواء على صعيد الفلسفة أو صعيد القضايا المجتمعية.

وهنا يجب التمييز بين الغاية التي يحققها الجانب التمثيلي من اللغة لدى الفلاسفة النظريين والغاية التي يحققها الجانب التواصلي من اللغة لدى السوفسطائيين، فالفلاسفة الذين وظفوا الجانب الأول يسعون دائمًا للوصول إلى الحقيقة والمعرفة، والسوفسطائيون في توظيفهم للجانب الثاني كان هدفهم الأساس هو تحقيق المنافع الخاصة والمكاسب القريبة. ولهذا فإن فن الخطابة الذي اضطلعوا بتدريسه له جانبه السيء في المجتمع؛ إذ كان سببًا في تخريج سياسيين شبان هدفهم ليس البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة، بل لمجرد اتباع

ما يرغبون في الاعتقاد به، ولا عجب في ذلك فأساتذتهم مثل المحامين لا يعبأون بحقيقة المسألة، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول أي موضوع أو البرهنة على أية قضية، وهم يشحذون قدرتهم لكي يجعلوا الأسوأ يبدو هو الأفضل أو العكس ما دام في الأمر منفعة لهم. وبعض السوفسطائيين (جورجياس) أكد أنه ليس ضروريًا أن تكون لديه أية معرفة بموضوع ما لكي يدلي بإجابات مرضية بشأنه، ولقد أخذ جورجياس على عاتقه بشدة أن يجيب على أي سؤال عن أي موضوع في التوِّ وعفو الخاطر، واستخدم لإحراز هذه الغايات مجرد الشقشقة والتلاعب اللفظي(٤٧).

وفي هذا التوجه المنفرد الذي سار عليه السوفسطائيون البذورُ الأولى لنشأة الفلسفة البراجماتية في العالم الجديد. فتجنب السوفسطائيين للبحث العقلي (النظري) يُشكِّل موقفًا سلبيًا من مشكلة المعرفة والبحث عن الحقيقة، فالحقيقة لديهم ليست هي الأساس للبتِّ في الخلاف بين الناس، ورأي معينٌ يمكن أن يكون أفضل من غيره بما يجرُّه من منفعة وفائدة على صاحبه، وهكذا فإن رأي كل إنسان صحيح بالنسبة إليه، ولهذا فقد انتشرت على ألسنتهم عبارات أخذت طابع الشهرة من نحو قول بروتاجوراس: (الإنسان مقياس كل شيء)، وقول تراسماخوس: (العدالة مصلحة الأقوى)(٤٨). وإذا كانت الفلسفة البراجماتية في وقتنا المعاصر قد عادت وتبنَّت مثل هذه المواقف التي جلبت لها النقد، فإنها لا شك كانت سببًا في تكوين المنعطف اللغوي لفلسفة القرن العشرين وما تلاه من اهتمام كبير بالجانب التواصلي والاستعمالي للغة الذي أوجد ما يُسمى بـ(اللسانيات التداولية) ونظرية أفعال الكلام.

خاتمـــــة

وفي الختام يمكننا القول بأن مقاربة اللغة ضمن إطار الفلسفة اليونانية قد اتخذ طريقتين متباينتين، الأولى منهما ركَّزت على الجانـــب العقلـــي والتمثيلـــي، متخذةً من الانقياد لأشكال اللغة واختبار الكلمات وما تستدعيه من أفكـــار مـــدخلًا لحيز الوجود المتعلق بالوقائع والأشياء، على نحو ما ظهر لـــدينا فـــي (نظريـــة المفاهيم) السقراطية و(نظرية المُثُل) الأفلاطونية. وأما الطريقة الثانية فقد نظرت إلى اللغة تَبَعًا لوظيفتها العامة، بوصفها وسيلة للتواصل والحجـــاج دون التفـــات لأي طابع صوري للغة من شأنه أن يجعل من الكلام العادي انحرافًـــا أو تشـــويهًا لجانب اللغة المثالي، فاللغة تقبل التحقق في الكلام، والاستعمال الفعلي هو المعيار الأساس لقيام اللغة بوظائفها، وقد بيَّن البحث كيف ســـعى السوفســـطائيون إلـــى تحرير اللغة من تمثُّلات الذهن الصامتة بتطويع الكلام وتسييله من داخلها، ليتمكَّن من تمثيل دينامية الحياة وديمومتها، وفقًا لعبارة ميشيل فوكو.

الهوامش والتعليقات:

١. تُعدُّ نسبيَّة المعنى المتولدة عن علاقة الأسماء بالأشياء من قضايا فلسفة اللغة الأولى التي تناولها أفلاطون في محاوراته، ويظهر ذلك من الموقفين المتضادين لـــ(بروتوجوراس) وسقراط، فيذهب الأول إلى أن الأشياء تختلف باختلاف الأسماء، وهي نسبية بالنظر إلى الأفراد، فالإنسان هو معيار الأشياء جميعًا، والأشياء تكون بالنسبة لي كما تبدو لي، وتكون بالنسبة لك كما تبدو لك. أما سقراط فيرى بأن ما يؤكده بروتوجوراس من المستحيل أن يكون صحيحًا؛ ذلك بأن للأشياء ماهية ثابتة دائمة خاصة بها، والأشياء ليست متعلقة أو متأثرة بنا بحيث تتغير تبعًا لأهوائنا، وإنما هي مستقلة، وتحافظ ماهياتها الخاصة بها على العلاقة التي قضت بها الطبيعة. وهنا يتساءل سقراط: هل ينطبق ما أقوله على الأشياء نفسها فقط أم ينطبق كذلك على الأفعال التي تنشأ عنها؟ وإذا جاز لنا أن نوسع دائرة التساؤل فيمكننا القول: هل ينطبق ما قاله سقراط عن الأشياء على الكلمات كذلك وما ينشأ عنها من معانٍ وتصورات؟ الأشياء وأفعالها نوع من الوجود، وكذلك الشأن بالنسبة للكلمات ومعانيها، وهذا يضفي عليها شيئًا من الواقعية يجعلها تتم وفقًا لطبيعتها الخاصة وليس وفقًا لرأينا، وإذا كان ما يبدو لكل إنسان هو حقيقة بالنسبة له، فإنه لا يمكن في الواقع لإنسان ما أن يكون أكثر حكمة من إنسان آخر. يُنظر: أفلاطون، **محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)**، ترجمة: عزمي طه السيد أحمد، عمّان، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥م، ص٩٥.

٢. غادامير، هانز جورج: **التلمذة الفلسفية سيرة ذاتية**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بنغازي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٣م، ص٣١٩.

٣. ينظر: فيري، لوك: **أجمل قصة في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: محمود بن جماعة، بيروت، دار التنوير للطباعة، ٢٠١٥م، ص٢٤٣ – ٢٤٥.

٤. أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٧٨.

٥. أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٤٧.

٦. ينظر: نيتشه، فريدريك: **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة: سهيل القش، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٣م، ص٤٠، ٤١.

٧. غادامير، هانز جورج: **بداية الفلسفة**، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، بنغازي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٢م، ص٤٢.

٨. يُنظر: رسل، برتراند: **حكمة الغرب عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي**، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٦٢)، ١٩٨٣م، ج١، ص١٣٠.

٩. ينظر: فيري: **أجمل قصة في تاريخ الفلسفة**، ص١٠٢ – ١٠٤.

١٠. ينظر: أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٨٢.

١١. ينظر: أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٤٢.

١٢. ينظر: أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٤٠، ١٩٩.

١٣. ينظر: أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص٢٠٣.

١٤. ينظر: أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص٩٨.

١٥. ينظر: ديورانت، ول: **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي (حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم)**، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، بيروت، مكتبة المعارف، ط٦، ١٩٨٨م، ص٣٣٤.

١٦. يُنظر: غادامير: **بداية الفلسفة**، ص٧٤، ٨٢، ١٠٦.

١٧. يُنظر: ماجي، براين: **رجال الفكر مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة**، ترجمة: نجيب الحصادي، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، ١٩٩٨م، ص٣٣٩.

١٨. أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٠٥.

١٩. أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٠٧.

٢٠. يُنظر: أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٠٧.

٢١. أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص٢٠٨.

٢٢. نيتشه، فريدريك: **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ص١١٥.

٢٣. أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص٢٠٧.

٢٤. ينظر: ديورانت: **قصة الفلسفة**، ص١٦٤.

٢٥. يُنظر: رسل: **حكمة الغرب**، ج٢، ص٢٣٣.

٢٦. ينظر: ديورانت: **قصة الفلسفة**، ص٢١٨.

٢٧. يُنظر: ستيس، وولتر: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار للثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص١٢٤ – ١٢٦.

٢٨. يُنظر: رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)**، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص١٦٦.

٢٩. يُنظر: ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص١٦٧.

٣٠. يُنظر: ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص١٥٠ – ١٦٦.

٣١. نقلًا عن: رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)**، ص١٠٠.

٣٢. يُنظر: رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)**، ص١٠٠ – ١٠٤.

٣٣. يُنظر: رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة الكاثوليكية)**، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص٨١.

٣٤. يُنظر: رسل: **حكمة الغرب**، ج١، ص٩١ – ٩٤.

٣٥. يُنظر: رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)**، ص٢٠٧ – ٢١٤.

٣٦. يُنظر: رسل: **حكمة الغرب**، ج١، ص٢٢٠، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٤٥.

٣٧. ينظر: أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٩٤، ١٩٥.

٣٨. أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٧٨.

٣٩. يُنظر: رسل: **حكمة الغرب**، ج١، ص٢٤٦ / ج٢، ص٨٦.

٤٠. ينظر: أفلاطون: **محاورة كراتيليوس**، ص١٩٤.

٤١. نقلًا عن: رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)**، ص١٦٥.

٤٢. يُنظر: ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص١٠٢.

٤٣. يُنظر: ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص١٠٠.

٤٤. يُنظر: رسل: **حكمة الغرب**، ج١، ص٧٢.

٤٥. يُنظر: ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص٩٩.

٤٦. يُنظر: رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية (الفلسفة القديمة)**، ص١٤٥.

٤٧. يُنظر: ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص١٠٠.

٤٨. يُنظر: رسل: **حكمة الغرب، ج١**، ص٧٣.

فهرس الموضوعات

م	الموضوع	الصفحة
١	مقدمة	٢٨٠٥
٢	١. فلسفة اللغة ولغة الفلسفة	٢٨٠٨
٣	٢. فلسفة اللغة لدى اليونان	٢٨١٠
٤	٣. اللغة والتمثيل	٢٨١٤
٥	١.٣. محاورة كراتيليوس	٢٨١٦
٦	٢.٣. نظرية المفاهيم لدى سقراط	٢٨٢٧
٧	٣.٣. نظرية المُثُل الأفلاطونية	٢٨٣٢
٨	٤. اللغة والتواصل (السوفسطائيون)	٢٨٤٣
٩	الخاتمة	٢٨٥٣
١٠	الهوامش والتعليقات	٢٨٥٤
١١	فهرس الموضوعات	٢٨٥٧