تأملات في فلسفة اللغة

خصوصية اللغة العربية وإمكاناتها

د. عمر ظاهر

دار الأفنين

تأملات في فلسفة اللغة

خصوصية اللغة العربية وإمكاناتها

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

٢٠٠٨ م - ١٤٢٩هـ

للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت ص.ب 25/309 الغبيري

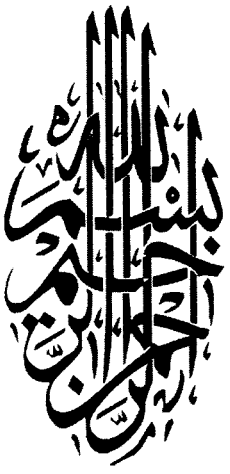
تلفاكس : 961 1 541980+ خليوي : 03/445510

e-mail : daralrafidain@yahoo.com

تأملات في فلسفة اللغة

خصوصية اللغة العربية وإمكاناتها

د. عمر ظاهر



الإهداء

إلى من وقفت معي حتى في أحلك أوقات الغربة سواداً . . فاتن

البحث في اللغة: عوائق وإمكانيات

أركان البحث العلمي

في البحث العلمي في أي من مجالات الحياة تُطرح مسألة النظرية والمنهج كركني البحث الأساسيين (أو الوسيلة) في عملية الوصول الى غاية الباحث[1]. هذه الثنائية[2] سلاح ذو حدين فهي من جهة تضمن وإلى حد بعيد رجحان احتمال الوصول إلى الإجابة على الأسئلة المطروحة بدقة معقولة ومُرضية، لكنها من جهة أخرى تشكل أحياناً عائقاً أمام البحث وتضع قيوداً على ما يمكن بحثه وما يمكن التوصل إليه، لأننا، عند تدشين أي بحث يراد له أن يحمل صفة العلمية، لا يمكن إلا أن نستند إلى الموجود من النظريات والمتوفر من المناهج، ولا نتجاوزهما. هناك أسئلة كثيرة وفي مجالات عديدة غير مطروقة تشغل بالنا، ولكن ليس لنا من سبيل إلى الإجابة عليها لأننا نفتقر إلى نظرية معقولة ننطلق منها ونفتقر إلى منهج علمي للمضي قدماً في البحث فيها. خذ مثلاً الأسئلة المتعلقة بالظواهر الخارقة، ما يسمى بالباراسايكولوجي، فمن أية نظرية ننطلق لبحثها وبأي منهج؟ إن السواد الأعظم من العلماء يرفض أن يصف البحوث في هذا المجال بالعلمية،

---

(1) للمزيد راجع: "مناهج البحث العلمي" للأستاذ ساسي سفيان.

(2) Paradigm

بسبب غياب الأساس النظري لها ولما يرونه خللاً في المنهج.

لكننا نرى، بالرغم من ذلك، أن علوماً جديدة تظهر باستمرار. هذه العلوم الجديدة تكون في البداية عبارة عن أسئلة وأفكار متناثرة لا يربطها أي شيء بالمجالات العلمية المعروفة لأنها وببساطة تطرح أسئلة لا تقع مباشرة أو بشكل واضح ضمن اختصاص هذه المجالات، ولذلك يُنكر عليها اتّباع نظرية أو منهج من هذه المجالات في البحث. غير أن هذه الأفكار المتناثرة، وهي تتراكم، سرعان ما تجد لها قناة توصلها إلى واحد أو أكثر من مجالات العلوم هذه، التي رسخت نفسها واكتسبت الشرعية العلمية عبر نظريات ومناهج خاصة بها. وقد تظل هذه الأفكار الجديدة لفترة طويلة ملحقة بالمجالات القديمة وتتواجد على أطرافها، وتبقى تلاقي الصد والتشكيك بعلميتها أو كونها تشكل مجالاً علمياً حقيقياً، حتى تنجح في آخر المطاف في تثبيت أقدامها واكتساب الشرعية والاستقلال كمجال بحث علمي له نظرياته ومنهجه. هكذا كان الأمر مع علم الاجتماع الذي ترعرع على هامش الفلسفة، ومع علم النفس الذي انبثق عن الدين وتشبث بأطراف الطب، وكذلك هو الأمر اليوم مع الترجمة ومجال الاتصال بين الثقافات[1]، التي تتشبث حيناً بالعلوم اللغوية وأخرى بعلم الاجتماع أو النفس أو غيرها، أو بكلّها.

فالنظرية إذن يمكن أن تنشأ والمنهج يمكن أن يهتدى إليه، وبمجرد أن يحصل ذلك فإنهما يسيران قدماً إلى أمام لتحقيق المزيد من التطور والاغتناء في مجالهما، ثم ينتهيان إلى مستوى يشكلان فيه

---

(1) Intercultural Communication

تحديداً وتقييداً للبحث في أسئلة قد تطرح على أطراف ذلك المجال أو على صلة به.

النظرية والمنهج لهما إذاً دوران متناقضان، أولهما الإغناء وثانيهما التحديد أو حتى الاستثناء. لكن هذا الإغناء وذلك التحديد لا ينطبقان بالقدر نفسه في كل مجالات البحث. ففي مجال العلوم الطبيعية، التطبيقية بشكل خاص، يتطور المجال، بل وتتطور النظرية نفسها وتغتني باستمرار وتتنوع المناهج وتتعقد أو تتأقلم وتتشذب وتكتسب مزيداً من الصحة والمصداقية[1]، بحيث يمكننا بمرور الزمن الوصول في مجالات هذه العلوم الى ما لم يكن الوصول إليه ممكناً في السابق. فكل بحث جديد يضيف إلى النظريات السابقة أو يعدلها أو يؤكدها؛ والمنهج المجرب يفتح آفاقاً جديدة أمام المصداقية. أما في مجالات أخرى كالعلوم الإنسانية، مثلاً، فما زلنا بشكل عام، وقد نبقى طويلاً، عاجزين عن تحقيق ما تحققه العلوم الطبيعية. في بعض هذه المجالات لا تغني المعلومات الجديدة الناتجة من البحث أياً من النظريات السابقة، بل إنها غالباً ما تتجاهلها وتأتي بشيء مخالف دون أن تسلب السابقة أهميتها أو تهدمها تماماً، ففي الفلسفة لم تكف المادية والمثالية عن محاولة دحض إحداهما الأخرى دون أن تتمكن من رميها في مزبلة التاريخ، والنظريات المختلفة ضمن المادية أو المثالية لم تنف إحداها الأخرى أو الجديدة منها القديمة، بل تضاف كل نظرية جديدة إلى مزرعة، أو بالأحرى "متحف" النظريات، حيث لكل منها مريدوها وأنصارها ومقدسوها. أما المناهج فجامدة في

---

(1) Validity and reliability

قوالب لا حياد عنها، وقد تصل في مجال الأسئلة المتعلقة بالوجود، مثلاً، حد العقم أو العجز التام، إذ ما المنهج الذي تريد أن تتأكد عن طريقه من وجود الله غير الإيمان بالغيب أو الجدل العقلي أو المنطقي، أو، كما نرى الآن، بالبحث عن أدلة على الإعجاز العلمي في الكتب السماوية المقدسة؟

الركن الثالث

على أن مأزق العلمية في المجالات الإنسانية في واقع الحال لا ينطوي على مشكلة الاضطراب في ثنائية النظرية والمنهج وحسب، بل إنه في الحقيقة ناجم عن ثلاثية، فهناك عنصر مهم، يتخلل كلا النظرية والمنهج ويتحكم بهما بدرجات متفاوتة، ويشكل الركن الثالث للبحث، ذلك هو عنصر اللغة التي لا مناص من استخدامها قبل وأثناء وبعد إكمال البحث (في صياغة النظرية وتحديد المنهج والنتائج التي يتوصل إليها البحث). هذا العنصر لا يثقل كاهل العلوم الطبيعية بنفس الدرجة التي يثقل بها كاهل العلوم الإنسانية، فالعلوم الطبيعية تتعامل مع ملموسات لا تحتاج إلا إلى تعريفات دقيقة وممكنة يسهل الاتفاق عليها على مستوى العالم كله وبصرف النظر عن الفوارق اللغوية أو الثقافية. ففي مجال الطب أو الكيمياء أو الفيزياء والفلك لا مجال للاختلاف مثلاً على معنى التراكيب والتفاعلات الكيمياوية والمعادلات الرياضية والمفاهيم الهندسية وغير ذلك. فهنا تكوّن النظرية والمنهج واللغة **وسيلة** موحدة ومنسقة للوصول إلى غاية عملية ملموسة، تكاد اللغة تكون عاملاً ثانوياً فيها، رغم كونها ضرورية. أما في المجالات الإنسانية فإن تأثير أو دور اللغة يكون من الأهمية بمكان بحيث أن

البحث بشقيه **الوسيلة والغاية** يعتمد إلى حد بعيد على الصياغة اللغوية لمفاهيم غالباً ما تكون مجردة وصعبة التحديد أو التعريف (كالمفاهيم الفلسفية والنفسية والاجتماعية)، وتكاد القدرة على هذه الصياغة أن تكون هبة فردية، فيكون بلوغ حد الكمال والمفهومية المطلقة حتى ضمن متكلمي اللغة الواحدة صعباً؛ وتنهار المفاهيم في الغالب إذا ما ترجمت إلى لغة أخرى غير لغة صياغتها الأصلية.

المفارقة الكبرى

من بين العلوم الإنسانية يتميز البحث في مجال اللغة نفسها بأهمية خاصة إذ ينطوي مثل هذا البحث، خاصة في إشكاليات اللغة، على مفارقة كبرى وهي أنه عدا عن تأثر النظرية والمنهج بعنصر اللغة إلى حد أبعد مما في بقية العلوم الإنسانية نفسها، ناهيك عن العلوم الطبيعية، فإن **غاية** البحث اللغوي تكون في الوقت نفسه هي أيضاً الجزء الأساسي من **الوسيلة** التي تتبعها؛ فأنت حين تبحث في الطب فإن الوسيلة قد تكون النظرية و"المختبر" والغاية التوصل إلى لقاح أو دواء ضد مرض معين، وأنت حتى حين تبحث في التاريخ فإن الوسيلة قد تكون نظرية ونصوص مكتوبة يجب تحليلها، والغاية كشف ملابسات حدث تاريخي أو ملامح شخصية تاريخية. أما حين تبحث في إشكالية لغوية، فإن موضوع البحث (الغاية) هو حل إشكالية لغوية، والوسيلة هي استخدام نظرية ومنهج تتأثران إلى حد بعيد باللغة، أي أنك تستخدم الوسيلة لتبحث في الوسيلة نفسها. وإذا كان الأمر يتعلق بإشكالية اللغة فإنك تستخدم للوصول إلى غايتك وسيلة أنت تشكك سلفاً بمدى تماسكها وصحتها، على الأقل من الناحية

الصياغية، فإشكالية الغاية موجودة أصلاً في الوسيلة نفسها، فأنت حين تسأل "هل يمكن للغة أن تعبر بدقة عن الفكر الإنساني؟" فإنك في الواقع تطرح السؤال نفسه عن وسيلة بحثك، بما في ذلك نظريتك ومنهجك.

إن إشكالية كون الوسيلة والغاية في البحث اللغوي الشيء نفسه تضع الباحث أمام تحد كبير إذ أنها تضع قيداً على البحث في هذا المجال قد يحول دون حصول تطور في مصداقية الوسيلة كنظرية ومنهج وصياغة، كذلك قد يحول دون كشف حقيقي في مجال الغاية، فنظل ندور في دوامة ادعاء قصور اللغة من جهة واستخدامها الفعال في البحث من جهة أخرى، مثلما نظل ندور بين دوامة استحالة الترجمة من جهة واعتماد الترجمة في التخاطب بين اللغات بشكل مكثف ومتزايد من جهة أخرى، فنتساءل: هي يمكن للبحث في اللغة أن يكون علمياً؟ وهل يمكننا أن نقترب من بعض المجالات العلمية (لنتطفل) على نظرياتها ومناهجها؟

ما العمل؟

قد يبدو الخروج من مأزق العلمية في مجال البحث اللغوي بهذا أمراً صعباً وقد يوحي الحديث عن الدوامة بأن البحث اللغوي عقيم ولا معنى له. هذا قد يكون غير صحيح، إذا ما انطلقنا من أن هناك حل لكل إشكالية وهناك لا بد من مخرج من كل مأزق أو دوامة، حتى في هذا المجال.

إن مجال البحث اللغوي يحتاج إلى نظرة جديدة إلى اللغة تستفيد من النظريات القديمة ومن نقدها، وإلى طريقة جديدة في

التعامل مع مفرداتها؛ إن مثل هذه النظرة الجديدة وطريقة التعامل الجديدة سارية الآن بالفعل، ويجري التركيز فيهما على فك الارتباط بين **الوسيلة والغاية**. ولعل هذا الأمر يُلاحظ في المجالين التاليين:

1. استخدام وسيلة للبحث في اللغة قليلة الحساسية للغة نفسها، أي استخدام نظرية (غير لغوية) ومنهج (مختبري) كالذي تستخدمه العلوم الطبيعية حيث يقتصر دور اللغة في جانب الوسيلة على صياغة تعاريف لمفاهيم متعلقة بالبحث، أي إنشاء معادلة كالآتي: **وسيلة غير لغوية للبحث في غاية لغوية**، كما في البحث في الجوانب البيولوجية للغة، مثلاً، وكذلك البحث في الجانب السيكولوجي لها.

2. إنشاء علاقة بين الوسيلة والغاية من البحث تغلب عليها الاعتبارات العملية، أي أننا ندع البحث اللغوي يقتصر على الاستخدامات العملية للغة، وإنشاء معادلة كالآتي: **وسيلة لغوية في البحث في غاية لغوية عملية**، كما في بحوث الترجمة، مثلاً.

أما حين نحتفظ باللغة كعنصر حاسم في جانب الوسيلة (النظرية والمنهج واللغة معاً) فإن ما نحتاج إليه ليس فك ارتباط الوسيلة مع الغاية، بل بالعكس تعزيز الارتباط بينهما، وذلك بالكف عن النظر إلى اللغة باعتبارها إشكالية، والتركيز بدلاً من ذلك على كونها العنصر الحيوي في جانب الوسيلة، العنصر الذي يحتوي ويُذيب النظرية والمنهج في بوتقته، ويجعل نفسه الوسيلة الطبيعية المثلى المتاحة للإنسان (والمرتبطة بكونه إنساناً) للتعبير عن وعيه ولصياغة فكره ومن ثم استيعاب ردود الفعل على هذا التعبير. وتكون **الغاية** هي إستكشاف الإمكانيات الكامنة في الوسيلة والتي لم نكتشفها بعد. فاللغة هي قدر الإنسان ولا مهرب من هذا القدر. ربما يحتاج الأمر إلى تعريف جديد

للغة يحررها من قيود الأصوات والأحرف وتعقيدات الرمز واختلافه من لغة إلى أخرى، أي إنشاء معادلة كالآتي: **الغاية هي اكتشاف قدرات الوسيلة**. وهذا هو منطلق هذا البحث وغايته.

نظرية البحث

اختيار النظرية يأخذ بنظر الاعتبار أن هناك مسألة مهمة تتعلق بكونية اللغة أو نسبيتها[1] وبضرورة شمولية البحث فيها، فلكي يكتسب أي رأي في كونية اللغة صفة العلمية والقبول، ينبغي له أن يثبت شموليته، أي أنه يشمل كل لغات العالم. والشمولية يمكن أن تفهم من جانبين، الأول هو كيفية نشوء اللغة: هل نشأت كل لغات العالم من أصل واحد، مثلاً؟ والثاني هو كيفية عمل اللغة: هل كل الأنظمة اللغوية تعمل بنفس الطريقة (مثلاً آراء الباحث الشهير نعوم تشومسكي في طريقة عمل النظام اللغوي)[2]. وهذا قد يعني بالنسبة للبعض واحداً من أمرين: أما أن ندرس كل لغات العالم لنرى كيفية نشوئها وكيفية عملها، لنصل إلى نظرية شاملة، أو ننطلق من نظرية شاملة ونرى كيف تنطبق تلك على كل لغة.

إن دراسة كل لغات العالم مهمة في غاية الصعوبة، بلا شك، وفي الوقت نفسه غير ضرورية، فمن يبحث بحثاً جاداً في لغة ينبغي له أن يتقن تلك اللغة. وفي هذه الحالة لا يمكن لباحث واحد أو مجموعة باحثين اتقان ما يقارب الستة آلاف لغة الموجودة في هذا

---

(1) Universality and relativity

(2) Noam Chomsky

العالم ـ هذا غير التي اندثرت. وأكثر الحلول إمكانية هو وجود أعداد كبيرة من الباحثين يتناول كل منهم أو مجموعات منهم لغة أو لغات معينة ويشبعونها بحثاً من كل الجوانب، ثم يقوم الباحثون ذوو الاهتمام بدراسة شاملة لكل تلك البحوث لإجراء استنتاجات عامة. إنها مهمة لا يمكن أن تتصدى لها إلا منظمة عالمية كالأمم المتحدة إذا ما وضعت مثل هذه البحوث على قائمة أولوياتها.

أما أن تكون هناك نظرية تنطبق على كل لغة وجدت في العالم من حيث منشؤها وعلاقتها بالطبيعة، فالكل يقر من حيث يدري أو لا يدري بوجود هذه العلاقة، فوجود هذه العلاقة بديهية وليس نظرية؛ ما نحتاج إليه هو كشف طبيعة هذه العلاقة.

إن هذا البحث ينظر إلى اللغة باعتبارها جزءً من شمولية الخلق والتكوين، وهي بذلك في منشئها ترتبط ارتباطاً وثيقاً ولا انفصام له بطبيعة هذا الكون وما ينعكس منه في وعينا البشري. وهي التي تجعلنا نكون ما نحن.

منهج البحث

نحن بحاجة إلى فهم عام لظاهرة اللغة غير قائم بالضرورة على دراسة كل اللغات، بل على دراسة الظاهرة نفسها من جوانب مختلفة. وفي الوقت نفسه، ولكي لا يقوم هذا الفهم بمعزل عن الممارسة اللغوية، يمكننا أن نستخدم لغة واحدة أو بضع لغات، كمصدر للأمثلة والشواهد.

إن منهج هذا البحث هو القيام برحلة استكشاف في ظاهرة اللغة بشكل عام، والعودة إلى اللغة العربية كأساس للبحث وكساحة تطبيق

لمفاهيم البحث ـ أي إننا لا ننطلق من العربية إلى تعميم المفاهيم، بل بالعكس. ورحلة الاستكشاف هذه تطل على موضوعات عديدة لها علاقة باللغة وبالبحث فيها: الفلسفة ومختلف مفاهيمها، وخاصة في مجال فلسفة اللغة، المعنى، التطور، الوعي، الإدراك، الإبداع، التقابل، التضاد والنفي، إلخ؛ النشوء والارتقاء وتأثيرات البيئة الطبيعية؛ وكذلك تاريخ المجتمع الإنساني.

الغاية من البحث

غاية رحلة الاستكشاف هذه هي معرفة المزيد عن قدرة هذه الملكة على التعبير عن علاقة الإنسان بالكون وفهمه إياه والتدليل مجدداً على شمولية اللغة باعتبارها جزءً من طبيعة الخلق والتكوين. وتنتهي هذه الرحلة عند ما يمكن أن تدلنا عليه التقابلات في اللغة في فهم علاقة هذه اللغة بالوعي والإدراك الإنسانيين.

الفصل الأول
اللغة والفلسفة

في هذا الفصل سننظر في مسألة اللغة والمعنى وعلاقتهما بالأشياء من ثلاثة جوانب، وبطبيعة الحال دون أن نعزل أحدها عن الآخر تماماً أو نحول دون تداخلها: الجانب الأول فرضية الاعتباطية اللغوية؛ والثاني العلاقة بين المعنى الذي نضعه في الكلمة وطبيعة الشيء الموجود في العالم الخارجي والذي تشير إليه تلك الكلمة؛ والثالث مدى قدرة اللغة عموماً على التعبير عن المعاني والعلاقات الموجودة في العالم الموضوعي.

1.1) الاعتباطية كفرضية لغوية

أقامت البشرية على مدى عصور من نشوئها وتطورها بناءً حضارياً ربما لم تشهد له الأرض مثيلاً من قبل. نقول ربما، إذ ليس هناك ما يقطع بأن البشر هم أول من أقام حضارة على الأرض. وربما أيضاً يكون ذلك نقاشاً جانبياً، فما هو رئيسي في حضارة الإنسان هو أن هذه الحضارة ارتبطت ارتباطاً لا انفصام له باللغة؛ فباللغة عبر الإنسان عن وعيه للعالم الخارجي، وصاغ أفكاره، وتخاطب مع من معه، ونظم مجتمعاته. وباللغة تحاور الناس أو تخاصموا حول أفكارهم، وباللغة نقل الإنسان أفكاره إلى الأجيال اللاحقة وكتب تاريخه، وباللغة يصنع الإنسان الآن جانباً هاماً من واقعه. ولكن الإنسان، وباللغة نفسها، يسفّه كل ما بنته الإنسانية من حضارة ويتهم فهمنا لها بأنه بني على أساس من رمل متحرك هو اللغة. وتصل التهمة حد الزعم بأن كل ما في رؤوسنا من أفكار حول الحضارات التي بنيناها والمجتمعات التي أرخنا لها والأديان التي تحكمت فينا، ونظمت حياتنا وربما دفعتنا إلى الحروب ليست إلا صوراً وتصورات صاغتها وما تزال تصوغها لنا لغاتنا. إن هذا هو المنطق الغالب في البحث العلمي في مجالات إنسانية عديدة. والتهمة نفسها ثلاثية الأركان، فهي تتعلق من جهة بأن من يصوغ التصورات (ويقدمها لنا كحقائق) يقدم لنا في الحقيقة فهماً ذاتياً، ومن جهة ثانية بأن صياغاته تتأثر بطريق استخدامه اللغة وبطريقة فهمنا لتلك الصياغات، ومن جهة

ثالثة وأخطر بأن اللغة نفسها مشكوك في قدرتها على التعبير عن جوهر الأشياء.

إذا كان الأمر كذلك فإن كل شيء من حولنا يتحول إلى علامات استفهام كبيرة: هل هذا "الشيء" هو كما يقال عنه؟ ولنا أن نتصور كيف أن مثل هذا الموقف التشكيكي يهدد أول من يهدد أصحاب الأديان التي ترتبط بكتب ونصوص مقدسة تحوي معتقداتهم. أي شيء من الحقيقة أو العلم تحوي هذه النصوص؟ ألا ينطبق عليها كل ما ينطبق على أي نص لغوي آخر من الذاتية في فهم مَن صاغها، ومِن استخدامه اللغة في الصياغة ثم فهمها من القاريء، ومن أن اللغة نفسها رمل متحرك لا ثبات له؟

لنأخذ مثالاً على ذلك في الآية القرآنية ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (البقرة: 31). بإمكان أي إنسان عربي، أياً كان، أن يحكم على المضمون المعرفي لهذه العبارة ويقره بسهولة، لإنها مرتبطة بوضوح بالمعرفة، فتعليم الأسماء للإنسان يعني أصلاً إنطلاق العملية المعرفية لديه فيصير يعي الأشياء في جزئيتها وليس فقط في كليتها. فكأن الآية تقول إن الكائن الذي ليست لديه لغة ينظر إلى غابة، مثلاً، فيراها كتلة من الأشياء لا يفصل بينها فاصل، يراها كشيء واحد. لكن عندما يتعلم هذا الكائن أسماء الأشياء فإنه يصير يعرف أن الطير والشجرة في الغابة شيئان مختلفان، وأن الأرنب تحت الشجرة ليس جزءً منها، كما أن الطير على الشجرة ليس جزءً منها، وكما أن الأرنب والطير ليسا الشيء نفسه.

لكن هناك في الآية القرآنية هذه فكرة غريبة على منطق التشكيك

في مجال علمَي الاجتماع وسايكولوجيا اللغة على أية حال؛ فأن يكون إنسان ما (هنا آدم) لا يعيش في مجتمع (فهو أول إنسان) ومع ذلك يتعلم الأسماء (كلها)[1]، فإن ذلك مرفوض قطعاً من هذه العلوم[2]. إنه كلام يحمل في طياته أموراً خطيرة تنسف كل ما يقول به الباحثون العلميون ليس في مجال علم الاجتماع وسايكولوجيا اللغة وحسب بل في مجالات أخرى. ولعل أول من يعترض على صحة هذا الكلام سيكون الدارونيون، إذ أن هذا الكلام يعني أن تطور الإنسان لم يجر باتجاه الارتقاء كما يزعمون، بل باتجاه الانحدار، فنحن في القرن الواحد والعشرين ليس بيننا أحد يعرف الأسماء كلها في أية لغة كانت، ناهيك عن أن ملايين الناس لا تتعدى مفرداتهم اللغوية بضع مئات من الأسماء ـ بينما كان الإنسان الأول يعرف كل الأسماء! وكذلك

---

(1) هل تعني كلها تلك التي في محيط حياته وخارجه، وأسماء الأشياء التي لم تكن موجودة في زمنه، وربما الأسماء في الكون كله، فالآية تقول الأسماء كلها)؟ يقول ابن عربي ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾ أي: **ألقى في قلبه خواص الأشياء التي تعرف بها هي ومنافعها وأضرارها**. (انظر تفسير ابن عربي ـ ص. 46/ 47)، أي أن ابن عربي يحدد كلها بمعنى الأشياء التي كانت في محيطه وقت خلقه، ترى ماذا كانت تلك الأشياء؟ الله أعلم! على أية حال لا ينبغي لنا هنا أن تفوتنا ملاحظة أن الملائكة يجيبون على الله أن ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾، أي أنهم يعرفون التخاطب، مع أنهم لم يكونوا يعرفون تلك الأسماء.

(2) ألا تعرفون قصة حي بن يقضان ومئات غيرها من القصص الواقعية في العصر الحديث عن بشر لم يعيشوا في مجتمعات بشرية ففقدوا صفاتهم الاجتماعية البشرية، ومنها القدرة على الكلام؟ فارق مهم ينبغي أن ننتبه إليه هنا وهو أن كل هؤلاء البشر الضائعين لم يعلمهم أحد شيئاً ـ بينما الآية تقول إن الله علّم آدم الأسماء كلها، بمعنى أنه لولا أن الله علم آدم الأسماء كلها فإنه كان سيتحول إلى كائن مثل الكائنات التي نسمع عنها في هذه القصص.

سيعترض علماء النفس على قدرة الكائن الإنساني على تعلم كل الأسماء ودون أن يكون لها وجود في بيئته. وسوف يعترض كثيرون غيرهم على هذا الجانب أو ذاك من هذا الكلام، لكن أشد المعترضين سيكون المشتغلون في مجال فلسفة اللغة، ولا يكون موضوع الاعتراض مجرد عدم الاتفاق على معنى وكيفية تعلم الإنسان اسم شيء (أو اشياء لا حصر لها) لم يرها ولا يعرفها، وكذلك لن يستعملها في أي سياق، بل يكون الاعتراض بالدرجة الأولى على فكرة أن الأشياء لها أسماء بصرف النظر عن وجود الإنسان أو عدمه. فإذا علم الله آدم (وهو أول إنسان) الأسماء فهذا يعني أن الأشياء لها أسماء بمعزل عن وعي الإنسان فقد كانت لها أسماء قبل خلق آدم.

أن تكون للأشياء أسماء خارج نطاق الاتفاق الاجتماعي للبشر أمر لا يمكن التوفيق بينه وبين ما يصر عليه فلاسفة اللغة المعاصرون (سوسير، وبييرس)[1] بأن أسماء الأشياء (الكلمات) هي تشكيلات من أصوات (ألفاظ) نطلقها على الأشياء بصورة اعتباطية تماماً. فما نطلق عليه اسم أو كلمة "حجارة" يمكن أن نتفق فنطلق عليه أية كلمة أخرى، كما هي الحال عندما نعطي الشيء نفسه اسماً مختلفاً في كل لغة. أي أنه لا علاقة البتة بين كلمة "حجارة" وبين هذا الشيء الذي نطلق الكلمة عليه، فالكلمة هذه مخترع إنساني ومجتمعي بحت؛ حتى أن كل مجتمع يخترع لهذا الشيء، الحجارة، الكلمة الخاصة به. أما أن تكون للأشياء أسماء خاصة بها خارج المجتمع الإنساني، وأن الإنسان يتعلمها وحسب، فهذا مجرد مثال على لاعلمية النصوص

---

(1) Fredinand de Saussure and Charles Pierce

الدينية- سيقول هؤلاء العلماء. ويقول غيرهم "انظروا هكذا صاغ أحدهم نظرة إلى العالم تحكمت بفهم ملايين الناس لهذا العالم، وها نحن ننسف هذه النظرة. إنها مجرد تركيبة لغوية نفككها فتضمحل."

إن المؤمن بالله وبأن هذه الآية منزّلة من الله سيضحك استهزاءً، فهذه الأسماء لم يخترعها آدم بنفسه، فهل يفترض الناس من أمثال سوسير أن الخالق ليست لديه أسماء لمخلوقاته أم أن خالق الغابة يرى الغابة كشيء واحد؟

قبل أن نلج في مناقشة الكلام الخطير في الآية القرآنية وبُعدها عن ما يذهب إليه فلاسفة اللغة المعاصرون لا بد أن نشير بالضرورة إلى أن هذا الكلام يعني أيضاً أن الله حين علم آدم الأسماء فلا بد أنه علمها إياه بلغة معينة، فما هي تلك اللغة؟ ولو أسقطنا على هذا التعليم (تعليم الله آدم الأسماء كلها) المفهوم العام للتعليم (وجود معلم وتلميذ) فإن هذا يعني أن المعلم (الله) اختار اللغة تلك التي علم بها تلميذه (آدم) الأسماء (فهي لغة إلهية أو مختارة من الله). وعند هذا سيسقط فلاسفة اللغة على الأرض مغشياً عليهم، فالآية تعني أيضاً أن بين اللغات واحدة تكلم بها خالق الكون أو اختارها (وحتى إن كان خالق الكون بداهة يعرف بكل اللغات، فإن الآية لا تقول إنه علم آدم الأسماء كلها في كل اللغات). كانت هناك إذن لغة، ربما هي أم اللغات - ربما تكلم بها آدم وحده أو هو والذين كانوا معه ثم أضمحلت، أو هي واحدة من اللغات المعروفة اليوم! وكانت لها مكانة خاصة عند الخالق، فقد علّم بها آدم الأسماء! إذن اقرأ على البحث العلمي الحديث السلام من الأنثروبولوجيا إلى التاريخ.

1. 1. 1) علاقة اللغة بالمعنى

إن القصد هنا ليس التفنيد أو الإثبات أو الخوض في الحديث عمن هو على حق ومن هو على باطل، خاصة أن النص الديني يحمل منطق مصداقيته معه باعتباره كلام الخالق فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إنما نتخذ هذا المثال كمدخل إلى المشاركة في جدال يدور حول "المعنى" وعلاقة اللغة به، وبالتالي علاقة اللغة بالأشياء في العالم الذي يحيط بنا، وما يستتبع ذلك من جدال حول طبيعة اللغة نفسها ونشوئها وتطورها وعلاقتها بالوعي والفكر الإنساني. هذا الجدل الذي بدأ من آلاف السنين بأرسطو وأفلاطون وسقراط وتواصل ليكتسب في القرون الثلاثة الماضية زخماً هائلاً، فما من فيلسوف في أمة من الأمم إلا وأدلى بدلوه فيه (لوك، كانت، ويتغنشتاين، سوسير، وهلم جراً)[1].

لنطرح سؤالاً: لو لم تكن العلاقة بين الاسم والشيء اعتباطية كما يرى هؤلاء الباحثون المعاصرون، فماذا هي إذن؟ أهي نقيض الاعتباطية؟ ما هو هذا النقيض؟ هل هو أن الاسم مرتبط بالشيء ارتباطاً خَلقياً، سببياً؟ إلزامياً؟ هل اسم الشيء جزء من طبيعته؟

نعم، أن لا تكون العلاقة بين اسم الشيء والشيء نفسه اعتباطية قد يعني أن الاسم هو من طبيعة الشيء، وبهذا فإن وجود الاسم (واللغة عامة) سابق على الوجود الإنساني أو يمكن على الأقل أن يوجد بمعزل عنه. وهذا أمر يستلزم رفضه أن يكون لدى الباحث

---

(1) John Locke (1704–1632), Immanuel Kant (1804–1724), Ludwig Wittgenstein (1951–1889)

العلمي، الذي يرى في اللغة ظاهرة مجتمعية، دليل على أن كل الخصائص الطبيعية التي يتميز بها الكون والإنسان ظهرت مع الإنسان وتطورت معه تاريخياً، بما في ذلك الصوت والنور والقدرة على السمع والبصر واللسان والحبال الصوتية التي ترتبط كلها بشكل مباشر باللغة، وحتى الأنظمة البيولوجية والنفسية التي بدونها لا يمكن أن توجد اللغة، بل وحتى اللعاب الذي يعتبره هارفي سارل[1] عنصراً مهماً في اللغة، فبدونه لا يحصل النطق.

ليس هناك من يدعي أن الحركة، مثلاً، ظهرت بظهور الإنسان طالما أن الإنسان يتحرك. لم لا؟ لأن الإنسان يعرف أن هناك أشياء وكائنات غيره تتحرك أيضاً، ولا شك أنه كانت هناك كائنات تتحرك أيضاً قبل أن يوجد الإنسان. هذا لا ينكره أحد، أما اللغة فهناك من يزعم أن ليس هناك من كائن غير الإنسان عنده هذه الملكة، فهي لذلك مرتبطة بالوجود الإنساني! حقاً؟ هل هناك باحث حصيف يجرؤ على إدعاء ذلك؟ إن الكثيرين من العلماء يعترفون اليوم بإن اللغة هي ظاهرة طبيعية، أي لها أسس طبيعية قبل أن تكون ظاهرة اجتماعية مجتمعية.

إن كون اللغة ظاهرة طبيعية، حتى لو كانت مرتبطة بوجود الإنسان وحده، يلقي الكثير من الشك حول اعتباطية العلاقة بين الاسم والشيء. إننا يمكن بداية أن ننفي مسألة الاعتباطية على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول) أن يكون لكل شيء في الكون اسم بمعزل عن الإنسان ووعيه أمر يتعلق بالهوية؛ فكل شيء في الكون، مستقل عن

---

(1) Sarles, Harvey B(33 : 1985) .

غيره فيزيائياً أو خصائصياً أو وظائفياً، أو حتى نفسياً، له هوية؛ فالشمس والكبد والشجرة والحجارة كل له هوية. وهذه الهوية لا تحتاج إلى تعريف بواسطة لغة من لغات البشر، فسواء كان هذا الشيء واعياً بوجوده أو عديم الوعي، وسواء عرفه الإنسان أم لم يعرفه، فإن له كياناً وهوية. وإذا افترضنا أن هذا الكون له خالق، فالخالق لا بد أن أعطى هذا الكيان اسماً، وإن افترضنا عدم وجود الخالق فإن هذا الكيان مع ذلك تكون له هوية ولكن بدون تسمية، لكنه بمجرد أن يدخل في نطاق وعي كائن كالإنسانِ، فإنه يترك في البداية صورة في ذهنه ثم في مرحلة لاحقة يكتسب اسماً يسهّل على ذلك الكائن تجريده والتعامل مع الاسم بدل الشيء نفسه، فيكون الاسم هو الشيء نفسه.

يمكننا إذن أن نقول إن وجود الاسم (اسم الشيء) بحد ذاته ضرورة وليس أمراً اعتباطياً، أما تحديد هذا الاسم لدى كائن معين فقد يكون فيه شيء من الاعتباطية، وليس اعتباطياً بشكل مطلق.

دعنا نأخذ مثلاً الكلمتين "رمل" و "ماء". لو ان اللغة العربية في وقت نشوئها استخدمت كلمة "رمل" بنفس المعنى الذي استعملت بها كلمة "ماء" واستخدمت كلمة "ماء" بنفس معنى كلمة "رمل"، لكنا الآن نستخدم الكلمتين بالمعنيين المذكورين دون ان نشعر بأي فرق. هذا يعني ان الاختيار كان اعتباطياً على هذا المستوى. لكن الاعتباطية ليست امراً مطلقاً، فالرمل والماء يبقيان هويتين لا بد أن يكون لكل منهما اسم. وقد تكون كلمات كثيرة في اللغة قد صيغت نتيجة تحديد الوعي الإنساني لعلاقة ما بين الكلمة (الصوت المعبّر) والشيء المعبّر عنه. وبهذا فإننا ما نزال بعيدين عن تأكيد أو نفي وجود علاقة موضوعية، على مستوى ما، بين الكلمة المعبِّرة والشيء المعبر

عنه. وحين نقول "على مستوى ما" فإننا نبغي استبعاد تلك الدرجة من الموضوعية التي تفترض أنه لو كانت هناك علاقة بين كلمة "حجارة" وبين الشيء الذي نطلق عليه هذه الكلمة، وكان هذا الشي واعياً وناطقاً فإنه سيجيب علينا إن نحن ناديناه بهذه الكلمة، لأن الكلمة هي اسمه.

المستوى الثاني) هنا يجب أن ننتبه الى أن اللغة ليست فقط مجموعة من الكلمات المعبرة، بل أن هناك نظماً تدخل هذه الكلمات فيها (مثلاً الافعال والأسماء والصفات والقواعد والترابط في الجملة وفي النص). واعتباطية الكلمات من عدمها لا يمكن أن تدرس بعيداً عن هذه النظم. فما طبيعة كل من هذه النظم؟ هل هي اعتباطية، ام أن كل نظام يعكس علاقات موضوعية؟ إن المسألة لا تتعلق فقط بكون إطلاق اسم على شيء ساكن أمراً اعتباطياً، ولا بكون إطلاق كلمة على حركة أو فعل أمراً اعتباطياً، ولا بكون إطلاق كلمة على صفة معينة أمراً اعتباطياً؛ إن المسألة تتعلق بما هو أبعد من ذلك، بما إذا كان النظام اللغوي يعبر عن علاقات موضوعية في العالم الخارجي، أم أن النظام نفسه اعتباطي. إننا هنا نبتعد كثيراً عن الاعتباطية. فكما أن وجود هوية لكل كائن أمر موضوعي، فإن النظام اللغوي نفسه ليس اعتباطياً، بل تعبير عن علاقات موضوعية خارج وعينا.

المستوى الثالث) ولكن نحن نصطدم بمسألة مدى موضوعية هذه العلاقات التي يعكسها النظام اللغوي عندما نرى ان ما يعبر عنه في لغة ما بفعل أو بجملة فعلية، مثلاً، يعبر عنه في لغة اخرى بجملة اسمية. وما نراه عند جماعة فعلاً تاماً ومحدداً نراه عند جماعة اخرى كجزء من عملية فعلوية؛ فكأن الواقع الموضوعي نفسه يعتمد وصفه وتحديده على الجماعة التي تراه وتريد وصفه وتحديده، طبعاً بلغتها.

هذا يعني واحداً من إثنين، إما أن الواقع، الذي نسميه موضوعياً، ليس موضوعياً البتة، أو إن كان هو موضوعياً، فإن اختلاف الأنظمة اللغوية التي تعبر عنه يعني أن هذه الأنظمة اعتباطية. إنها لا تعكس هذه الموضوعية وإلا لكانت موحدة أو منسجمة بعضها مع بعض على الأقل. ثم ألا تختلف أنظمة بعض اللغات الآن عن أنظمة اللغة نفسها في بداياتها أو قبل آلاف أو حتى مئات السنين؟ فأين هي الموضوعية في عكس النظام اللغوي لعلاقات موضوعية؟

لا قطعاً، إن هذا الاختلاف بالذات ينفي صفة الاعتباطية عن اللغة، على مستوى الأنظمة اللغوية بالذات. إنه يعني تفاعل اللغة مع تنوع العالم الخارجي وإمكانية الاختلاف في فهم هذا العالم، فاختلاف ألسنة البشر دليل على صحة فهمهم للعالم خارج وعيهم، إنما كل من الموقع الذي يقف فيه. إن كل جماعة تفعل ذلك بواسطة لغتها. لقد فعلت ذلك في البداية بكل براءة وبأمانة (حيث كانت ترى انها ترى الواقع كما هو). ونحن نفعل ذلك اليوم أيضاً، نحاول أن نعبر عن الواقع كما نراه، ورؤيتنا قد تكون مختلفة عما يراه غيرنا الآن من متكلمي اللغات الأخرى. وأن تختلف رؤيتنا أيضاً عما كان يرآه الأسبقون الذين كانوا يتكلمون نفس اللغة التي يتكلمها كل منا الآن، فهذا يعني تنوع فهمنا وفي الوقت نفسه تطور هذا الفهم. ولو كانت اللغة اعتباطية لما تجاوبت مع هذا التنوع ولا طاوعت هذا التطور.

إن هذا يعني أيضاً أن الوعي والفكر الإنسانيين مرتبطان باللغة وتحتمانها. ولكن يجب أن نحذر فيما يخص العلاقة بين الوعي والفكر من جهة وبين اللغة من جهة أخرى، فهذه مسألة جدُ حساسة. إن الأنظمة اللغوية التي أنشأها لنا الأسبقون تؤثر دون أدنى شك في طريقة

رؤيتنا للواقع الموضوعي، لكن من السخف أن يدعي أحد أن الاختلاف في الرؤية إلى الواقع وفهمه يمكن إرجاعهما دائماً إلى اللغة واختلاف أنظمتها. الدليل بسيط جداً، فالإيمان والإلحاد، مثلاً، ليس كل منهما خاصاً بمتكلمي لغة معينة، بل إنك تجد بين متكلمي كل لغة من لغات البشر نفس أنماط الفكر بل وحتى نفس أنماط السلوك. ثم إننا حين نتعلم لغة جديدة نصير نفهم كيف يفكر المتكلمون بتلك اللغة وكيف يفهمون هذا العالم، أليس كذلك؟ ولكن ليس هناك فرنسي أو عربي مثلاً يمكن أن يدعي أنه بتعلمه اللغة الصينية صار يرى العالم بشكل مختلف، بل سيقول إنه صار قادراً على التعبير عن رؤيته للعالم بطريقة جديدة.

إذاً، قد يكون اختيار المفردات في اللغة اعتباطياً، لكن التعبير عن العالم عن طريق اللغة ليس أمراً اعتباطياً. نقول إن اختيار المفردات قد يكون اعتباطياً، ولكن إذا أردنا أن نعرف مثلاً لماذا أطلق أجدادنا "العرب" الأوائل على الحجارة اسم "حجارة" وعلى المطر اسم "مطر" وليس اسماً آخر، علينا أن نفكر بالأسماء التي نطلقها الآن على الأشياء (مثلاً المخترعات) الجديدة. هل نطلق هذه الأسماء على المخترعات الجديدة اعتباطاً أم وفق منطق معين؟ فلنسأل الأمريكيين واليابانيين والفرنسيين والروس وغيرهم كيف يختارون الأسماء لمخترعاتهم الجديدة؟

يمكننا إذن أن ننظر إلى مسألة الإدعاء باعتباطية العلاقة بين الكلمة والشيء من جانبين. من جانب، فإن هذا الإدعاء ليس خالياً من الصحة بدليل اختلاف اللغات، فلو كان البشر جميعاً يتكلمون لغة واحدة فلربما كان سيصبح من الصعب على أحد أن يفترض أن الكلمة

والشيء ليسا الشيء نفسه؛ ومن جانب آخر، فإن الإدعاء يواجه مشكلة حقيقية عند النظر إلى كل لغة على حدة، إذ يمكن أن تسود لدى الناطقين بكل لغة نفس الحالة التي كان من الممكن أن تسود لو أنه كانت هناك لغة واحدة للبشر كلهم. فللغة منطق ليس في القواعد وحسب وإنما في إطلاق الأسماء على الأشياء. إن أفكار سوسير وأصحابه ناشئة بلا شك، جزئياً، من واقع تعدد اللغات.

إنه، طبعاً، ليس من الإنصاف في شيء أن نقلل من أهمية الآفاق الواسعة التي فتحها البحث العلمي المعاصر في مجال العلوم الاجتماعية وفي مجال اللغة والمعلومات الوفيرة التي توصل إليها في هذه المجالات، ولكن لا بد أن نضع أصبعنا على مواضع الضعف في هذا البحث العلمي. أول هذه المواضع هو أن هناك نزعة إلى التشكيك والتفكيك والتفتيت تميز البحث العلمي في مجال العلوم الإنسانية في العالم الغربي اليوم. إن شعار هذا البحث العلمي يكاد يكون أن "ليس هناك حقيقة"! ففهمنا للعالم تركيب لغوي ونفسي واجتماعي، فهو من جانب فرديٌ بحت ومن جانب آخر محكوم بالواقع الاجتماعي الذي هو بدوره ليس حقيقة موضوعية بل تركيبا لغوياً، واللغة بدورها ليست نظاماً موضوعياً، بل اعتباطياً ونسبياً وخاضعاً لعوامل اجتماعية، وهكذا حتى تصبح "الحقيقة" خرافة تاريخية؛ انظر مثلاً محتوى مدرسة البنيوية التركيبية الاجتماعية[1]. وثاني هذه المواضع هو أن هناك غروراً يطغى على شعور ونظرة وموقف الأغلبية العظمى من الباحثين الغربيين

---

(1) Social Constructivism: Berger & Luckmann; Pierre Bourdieu; Kenneth Gergen; Vivien Burr; etc.

ـ وهم وبفضل ما يتاح لهم من إمكانات للبحث والطبع والنشر والدعاية يعلو صوتهم على كل صوت آخر في العالم؛ والأكثر من هذا هو أنهم هم يمتلكون ناصية هذا البحث العلمي نظرياً ومنهجياً وعملياً. وطالما أن البحث العلمي في العلوم الطبيعية والتطبيقية يسير قدماً ويحقق الإنجازات، فما عليهم هم، علماء الاجتماع والفلسفة واللغة، إلا أن يحذوا حذو أقرانهم ويسجلوا النصر تلو النصر، حتى وإن كان نصراً قائماً على تدمير الحقيقة. أما موضع الضعف الآخر فهو نزعة التعميم والإطلاق على أساس دراسات لظواهر غير عامة وغير مطلقة. إن هذا يصح بصورة خاصة في مجال الدراسات اللغوية. وفي هذا يشير البروفيسور فيكو بيترسن يورناير[1] إلى أن موطن الزلل في نظريات الترجمة، مثلاً، وهي في الغالب غربية المنشأ، هو اتخاذ هذه النظريات مشاكل الترجمة بين اللغات الأوروبية مقياساً لمشاكل الترجمة على مستوى كوني، رغم أن هذه اللغات، وهي من أصل واحد، تشكل نسبة بسيطة قياساً إلى آلاف اللغات الموجودة في العالم. والمنظرون الأوروبيون يجهلون هذه اللغات، ومع هذا يتكلمون عن نظرياتهم النسبية في الترجمة باعتبارها "نظرية الترجمة". ولا بد هنا من ملاحظة عابرة وهي أن المنظرين الغربيين حين يتخصصون في اللغة العربية فإن غرورهم ينتقل معهم بكليته ويبدأ الكثيرون منهم بالحديث عن ضرورة إصلاح هذه اللغة وتخليصها من شكلها الكلاسيكي. إن هذه وقاحة ولكنها في الغالب ليست وقاحة المتعالم فقط، وإنما وقاحة من يحمل هدفاً سياسياً يريد السوء باللغة العربية.

---

(1) Pedersen, Viggo HjØrnager (1987,1988)

لنبقَ في الحديث عن العلاقة بين الاسم الذي نطلقه على الشيء وبين الشيء نفسه وعلاقة ذلك بالمعنى، ولنتذكر أن جوهر الجدال هو ما إذا كان الاسم (اللفظة ومن ثم رمزها الكتابي أو شفرتها أيضاً) الذي نطلقه على شيء ما اعتباطياً، ولا يفهمه إلا الفرد الذي يشارك في مجتمع لغوي اتفق على هذا الاسم (أي أن الاسم رمز لن يكون له معنى بدون وجود من يفهم اللفظ أو الرمز الكتابي)، أم أن الاسم الذي نطلقه على شيء له علاقة بهذا الشيء وأنه يمثلها سواء وُجد من يفهمها أو لم يوجد. ومرة أخرى، ماذا يعني أن لا تكون العلاقة اعتباطية؟ هل يعني أن الاسم، وهذه المرة رمزه الكتابي له معنى حتى بدون وجود من يفهم هذا الرمز أو يستطيع أن يقرأه؟

إن الجواب على هذا يبدو أمراً بديهياً فما معنى كلمة لاتينية أو صينية منقوشة في صخرة إن لم يكن هناك أحد يعرف اللاتينية أو الصينية؟ أليس كذلك؟ أهو أمر يمكن أن يناقش؟ بالتأكيد، فالذي حفر الكلمة اللاتينية أو الصينية وضع فيها معنى يبقى كامناً فيها حتى يأتي من يعرف تلك اللغة فيفهمها أو يستخرجها- تماماً كما هو الأمر مع العلاقات أو القوانين أو الشفرات الرياضية، وجدت قبل أن يوجد الإنسان من مليارات السنين فيأتي الكائن الإنساني الآن فيفهمها دون باقي الكائنات، لأنه لديه الملكة التي تجعله يفهمها. فهل نستطيع أن ندعي أن الشفرة الرياضية غير موجودة أو ليس لها محتوى طالما ليس هناك أحد يفهمها؟

في أواخر الستينيات أطلق الأمريكيون سفينة إلى الفضاء أريدَ لها أن تسافر في أعماق الكون اللانهائي، وقد رسمت عليها صورة إمرأة ورجل عاريين، كما كتبت عليها بعض الرموز الرياضية مثل(١ + ١ =

ا١)، إضافة إلى خطاب بالانجليزية بصوت الأمين العام للأمم المتحدة آنذاك، يوثانت، يتحدث فيه عن وجود البشر على الأرض وعن أنه الأمين العام للأمم المتحدة، وكذلك خارطة كونية تدل على موقع الكرة الأرضية في هذه المجرة! ماذا أريدَ من ذلك؟ أريدَ من ذلك أنه لو وقعت السفينة في "أيدي" كائنات عاقلة فإنها ستعرف عن وجودنا نحن ككائنات عاقلة أيضاً. إنها فكرة بديعة، رغم أن أصحابها لم يأخذوا رأي سوسير وبييرس في الأمر وافترضوا بداهة أن الصورة والمعادلة الرياضية واللغة الانجليزية (اللهجة الأمريكية منها بشكل خاص) رموز كونية يفترض أن يفهمها حتى الكائنات غير المعروفة لنا في أعماق الكون طالما هي عاقلة مثلنا، أو بالأحرى مثل الأمريكيين!

بالتأكيد فإن الكلمة اللاتينية أو الصينية المنقوشة في الصخر وخطاب يوثانت بالانجليزية شفرات لا يُعرف مضمونها بدون أحد يتحدث أو يفهم هذه اللغات، فهي من هذا الجانب ذاتية واعتباطية، لكنها من جانب آخر تحمل دلالتين موضوعيتين: أولاً إنها تتضمن معنى، وثانياً إنها كرموز صوتية أو مكتوبة تدل على وجود معنى. وعلى هذا فلو كانت الكلمة المنقوشة في الصخر بالعربية والفرنسية (بدل الصينية واللاتينية) وخطاب يوثانت بالتركية مثلاً (بدل الانجليزية)، لظل هناك أمران ثابتان لا يتغيران: فهناك مضمون أو معنى وهناك دلالة على وجود مضمون أو معنى، لكن رمز الشفرة المكتوب أو الصوتي يتغير، ولا يفهم إلا بوجود عربي أو فرنسي أو تركي، على التوالي. وعلى هذا فإن ما هو جوهري في الموضوع كله ليس الرمز الاعتباطي، المنطوق أو المكتوب (والذي له منطقه الخاص به)، ولكن المعنى والدلالة على المعنى. فأن تسمي الحجارة "ستون"

بالانجليزية أو "ستين" بالدنماركية أو "تاش" بالتركية لا يغير شيئاً من أمر أن المقصود هو معنى شيء له كيان وهوية، وأن هناك مضمون ودلالة على وجود مضمون.

إن الرمز الرياضي لا يتميز كثيراً عن الرمز اللغوي إلا في أن الأول قد يساعد على فهمه ما هو ثابت فيه، فمن المعقول أن يُفهم "ا" كواحد عندما يكون هناك إثنان من الرمز نفسه "اا" أو ثلاثة "ااا". أما الرمز " + " أو " = " فقد يكونان نسبيي المعنى، لكنهما يكتسبان المعنى المحدد عندما نضعهما في معادلة من قبيل "ا + اا = ااا". أما الرمز اللغوي فإنه يظل مجهول المعنى ما لم يكن هناك أحد يعرفه أو أن يوجد في ترابط ما مع نص آخر بلغة أخرى معروفة أو نظام اتصال آخر، يوازيه في المعنى، كما حدث الأمر في عام 1799 مع حجر رشيد الذي ساعد على فك أسرار اللغة الهيروغليفية لأن النصوص التي كانت موجودة عليه كتبت بالديموطقية واليونانية والهيروغليفية![1] وحتى هنا يجب أن ننتبه إلى أن النص والرموز في هذه الحالة أصبحت معروفة بفضل النص الآخر (دون أن يوجد احد يعرف الهيروغليفية)، لأن الأمر فيما يتعلق بالهيروغليفية يدور عن رموز كانت فيها هناك علاقة قوية بين الرمز والمرموز إليه. ولو أن بعض العلماء الأمريكيين وجدوا اليوم نصاً بلغة من لغات الهنود الحمر المندثرة منقوشاً على صخرة في فيلادلفيا ومعه ترجمة بالعربية، فإن هؤلاء العلماء سيستعينون بمن يعرف اللغة العربية فيفكون لغز المضمون في تلك اللغة دون أن تكون لهم أدنى فكرة عن العربية

---

(1) http//:ar.wikipedia.org/wiki

نفسها أو عن رموز تلك اللغة المندثرة.

إن المثال أعلاه يؤكد مرة أخرى أن الرمز أو الشكل يُشغل مكاناً ثانوياً قياساً إلى المعنى والدلالة من جانب، فهناك معنى أو مضمون يتعلق بكيان له هوية، وهذا المعنى يمكن أن يبرز في رموز مختلفة. فليس مهماً أن يكون الإنسان الأول قد تعلم الأسماء بلغة أو رموز كونية أو أنه تعلمها برموز يسهل عليه استخدامها كإنسان ضمن القدرة اللغوية التي زوّد بها؛ المهم هو أن تلك اللغة التي اخترعها أو أخترعت أو أختيرت له كانت أول لغة بشرية وحسب، وليس أول لغة على الإطلاق، والمهم أيضاً هو أن تلك الكلمات التي كوّنها، أي "الأسماء"، لم تكن اعتباطية، ولكنها كوّنت وفق منطق معين.

1. 2) المعنى وطبيعة الشيء الموجود خارج الوعي

إن الافتراض بأن العلاقة بين الاسم والشيء اعتباطية يتركنا في إشكالية كبيرة مع المعنى، إذ ماذا يعني الإنسان الفرد، مثلاً، حين يقول "حجارة"؟ إنه يتكلم عن شيء ما موجود خارج وعيه ووعي كل الآخرين، عن شيء موضوعي له كيان وهوية. ولكن بلا أدنى شك فإن للكلمة في رأسه صورة معينة ترتبط ليس فقط بهذا الشيء المحدد المسمى "حجارة"، ولكن أيضاً بأحاسيس مرتبطة بدورها بتاريخ وظروف تعلمه لهذه الكلمة؛ أي أن المعنى لن يكون مطلقاً وثابتاً أو جامداً أو مجرداً قط. وأيضاً، مالذي يفعله هذا الإنسان حين يقول الكلمة للآخرين سوى أنه يشير إلى، أو يثير في أذهان السامع، صورة عن شيء خارج الوعي الانساني؟ هذه الصورة "قد" لا تتطابق في ذهن السامع مع الصورة الموجودة عن الحجارة في رأس الذي يقول

الكلمة. ولو أن من سمع كلمة "حجارة" لم يكن فرداً واحداً بل مجموعة من الأفراد (2 أو 10 أو أكثر) فإن الصورة التي تستثار في ذهن كل واحد منهم لن تتطابق بالتأكيد مع الصورة في ذهن أي من الآخرين، ناهيك عن الصورة في ذهن المتكلم. إن الصورة في ذهن كل فرد لها، من جهة، علاقة بالتعريف العام للحجارة، ولها من جهة أخرى علاقة بـ "تاريخ وظروف" تعلم كل فرد من الأفراد كلمة "حجارة". فذكر كلمة "حجارة" لا يحتمل، من جهة، أن يثير في ذهن السامع صورة فيل أو إنسان أو كلب باعتباره حجارة، بل يثير صورة شيء.. (ما صفات هذا الشيء؟ قاس، خشن الملمس، داكن اللون، مكوّر، غير منتظم التكور، غير مستوي السطح؟ أو ماذا؟)؛ لكنه، ومن جهة أخرى، يحتمل أن يثير في ذهن السامع مع صورة الحجارة وفي اللحظة نفسها صورة فيل أو إنسان أو كلب أو أي شيء آخر يرتبط في ذهن السامع بالحجارة (الحجارة التي شجّت رأس فلان؛ الحجارة التي رمى بها فلان الكلب؛ الحجارة التي تعثر بها؛ الحجارة التي رآها في الحلم؛ الحجارة التي جلس عليها حين تعب من المشي، إلخ.)، أي الحجارة أو الحجارات التي يتذكرها وله تجربة معها[1].

سيكون هناك دائماً معنيان للشيء نفسه، لن نكون أبداً متأكدين من مدى تطابقهما، الأول المعنى الموضوعي الذي نريد أن نشير إليه، والمعنى الذي نعبر عنه فعلاً. والمعنى الأخير قد يكون متخلخلاً إما بفعل قصور وعينا له أو قصور وسيلة تعبيرنا عنه! أليس كذلك؟

---

(1) انظر في هذا : اللغة والمعنى ـ الخوري موسى ديب.

إن معنى "حجارة" يتحدد ربما أكثر لو استخدمها المتكلم في جملة، خاصةً إذا كانت الجملة تحوي في كليتها أو جزئيتها وصفاً للحجارة: "الحجارة الكبيرة التي أمام بيتنا"؛ "رفعتُ حجارة سوداء بيضوية الشكل"؛ "أزحتُ عن الطريق حجارة كبيرة مخافة أن يعثر الناس بها"). فالحجارة لها تعريف عام في اللغة الجامدة أو المعجم (ما يطلق عليها سوسير "لانغ")[1]، غير أنها تكتسب في الاستعمال الفعلي معنى أكثر دينامية وتحديداً (ما يطلق عليه سوسير "بارول").

إن إشكالية المعنى تنقسم هنا إلى شقين، الأول يتعلق بمدى احتواء التعبير اللغوي (سواء في المعجم أو في الاستعمال) على المعنى الموضوعي، والثاني بمدى التطابق بين فهم واستخدام أي فردين للمعاني في جانب التعبير، سواء كانا يستخدمان اللغة نفسها أو لغتين مختلفتين.

إن من الواضح أننا لن نكون متأكدين بشكل قاطع من أن المعنى العام في المعجم أو المعنى الأكثر تحديداً في الاستعمال (وهما كلاهما يتعلقان بتعبيرنا عن المعنى) يمكن أن يرقيا إلى تغطية المعنى الموضوعي بصورة مطلقة. لكن هل يمكن أن يحقق التحديد لكلمة "حجارة" في الاستعمال التطابق على المستوى الآخر، بين ما يعنيه القائل وبين ما يفهمه السامع؟ ربما لا أيضاً، إلا اللهم إذا كانت الحجارة المعنية حاضرة أمام السامع.

وفي ما يتعلق بالشق الأول، فإن السؤال المطروح هو: مالذي

---

(1) Langue & Parol

يعرفه الإنسان عندما يعرف معنى كلمة، كما يتساءل سارلس [1]، لنقل كلمة "حجارة"، مثلاً؟ فقد يكون المرء ملماً بالتعريف العام لكلمة "حجارة" ويمكن أن يستخدمها في سياقات لا حصر لها، ولكن كم تكشف لنا الكلمة بتعريفها العام وفي كل السياقات عن حقيقة هذا الشيء الموجود خارج وعينا؟ هذا هو جوهر الأمر الذي يدور حوله الجدال؟

دعنا نطرح السؤال بطريقة أخرى: إن الإنسان يعي وجود شيء مستقل عنه ويطلق على هذا الشيء كلمة "حجارة". فهل هذه الكلمة تتضمن أيضاً جوهر هذا الشيء، حقيقته أم أنه اسم لظاهر هذا الشيء؟ هل تحوي هذه الكلمة كل الصفات الممكنة لهذا الشيء؟ هل تقول هذه الكلمة كل شيء عن طبيعة هذا الشيء؟

إن من حق أتباع سوسير في هذه الحالة أن يستغربوا أن يتعلم إنسان ما أسماء لا مجال لاستعمالها في سياقات ولا يعرف صفاتها وطبيعتها، ثم يدعي هو أو يدعي أحد نيابة عنه بأنه يعرف الأسماء، وطبعاً معانيها، وإلا ما معنى تعلم الاسم؟ تصور إنساناً عربياً يتعلم كل الكلمات الانجليزية في معجم عربي-انجليزي، ثم يذهب إلى انجلترا ليتكلم مع الناس، أو تخيل أن هذا الإنسان نفسه يجلس في بيته ويؤلف كتاباً بالانجليزية أو يخرج إلى الغابة ويسرح في أفكاره مستخدماً اللغة الانجليزية في التفكير!! وتخيل أن رجلاً في غابات الأمازون يتعلم كلمة "كومبيوتر"، فماذا تعني الكلمة له؟ لا بد أن آدم كان روبوتاً أُدخل فيه برنامج لغوي شامل! سيقول فلاسفة اللغة.

---

(1) Harvey B. Sarles, 1985

إن هذه الإشكالية تزداد تعقيداً عندما نتحول من أسماء الأشياء الملموسة إلى أسماء الأشياء المجردة، إذ ما معنى كلمة "حب" أو "بطولة" أو "فن" مثلاً؟

أن لا تكون العلاقة بين الاسم والشيء اعتباطية يمكن أن يعني أيضاً واحداً من أمرين أو كليهما معاً:

أولاً: أن الاسم يدل على الجوهر، فالإنسان لا يعي وجود شيء ما خارج وعيه وحسب (كما قد يكون ذلك بالنسبة للحيوان الذي ربما لا يسمي الأشياء التي يعي وجودها)، بل يعرف الانسان أن هذا الشيء هو حجارة مثلاً (اسم أعطي ذات يوم لهذا الشيء من قبل إنسان أو مجموعة أناس اكتشفوا لسبب من الأسباب أن هذا الشيء له أو يمكن أن يكون له اسم، وتحديداً هذا الاسم ـ وأن له خصائص متعددة). و"حجارة" في هذه الحالة مفهوم عام (على مستوى المعجم) يتحلل في السياقات المختلفة إلى كل التفاصيل المتعلقة به والتي يحتاجها الإنسان في حينه؛ ثانياً: أن الاسم لا يدل فقط على الشيء بل يصبح الشيء نفسه ويعوض عنه. وهذا أيضاً أمر لا يمكن للباحث أن يرفضه، فميزة اللغة وربما مهمتها هي التجريد والتمكين، فباستخدام اللغة يمكن للانسان، عبر التجريد، أن ينجز مخطط عمارة من مائة طابق وهو جالس وراء طاولة في مكتبه، ولا يمكن لعاقل أن يدعي أن كلمة "سمنت" مثلاً التي ترد في المخطط لا تحمل معنى يطابق السمنت الموجود في مكان بعيد عن المكتب.

إن تطابق المعنى الذي يضعه المهندس في كلمة "سمنت" مع "السمنت الموجود خارج وعيه"، أو تطابق المعنى الذي يضعه متكلم ما في كلمة "محمد" الموجود خارج وعيه لا يعني أبداً أنه يمكن

التعامل (خارج التجريد) مع المعنى كأنه الشيء نفسه. فلا يمكن أن تبني عمارة على الأرض بكلمات "سمنت- ماء ـ طابوق . . . "، مثلما لا يمكنك أن تلحق أذى بمحمد بأن تخرق اسمه، مثلاً (كما يدعي البعض القدرة عليه)، رغم أن توجيه الفعل تجاه الرمز يمكن له سياسياً ونفسياً أن يلحق الأذى المعنوي بالمرموز إليه (مثلاً إحراق الكتب).

إن علاقة الاسم بالشيء الموجود خارج وعينا إذن ليست علاقة اعتباطية بشكل مطلق، إنها اعتباطية من بعض الوجوه فقط.

ويجب أن نعيد التأكيد هنا على أن هناك "فكر غربي" يختلف عن غيره في أنه ومنذ ثلاثة قرون يسير باتجاه واحد هو "اتجاه التشكيك والتفكيك والتفتيت"، فليس هناك وفقاً لهذا الفكر حقيقة، ليس فقط في الحياة الاجتماعية (المدارس الحديثة)[1]، بل وإن من المستحيل علينا نحن البشر أن نعرف الحقيقة حتى في الطبيعة والكون (مثلاً لأننا محكومون بوسيلة مشكوك في قدرتها على كشف الحقيقة الموضوعية، ألا وهي اللغة).

1. 3) قدرة اللغة على التعبير

لنعد مرة أخرى إلى مسألة الاعتباطية لأنها في الحقيقة هي التي تربك تصورات الانسان عن قدرة اللغة على التعبير عن المعنى الموضوعي وعن تبادل المعاني بين الناس أيضاً. دعنا إذن ندقق في لغة مثل العربية، إننا سنسجل بلا صعوبة أن الاعتباطية في صياغة الأفعال،

---

(1) Phenomenology; Constructivism; Constructionism

مثلاً، أي "أسماء الحركة"، محكومةٌ بمنطق بيّن وبقواعد صارمة تتجلى في الانطلاق من جذر وأوزان ترسم مساراً واضحاً لتدرج معاني أسماء الحركة هذه. إن هذا المنطق يمكن اكتشافه بشكل واضح عن طريق البحث العلمي. ولكن ليس الفعل وحده يصاغ بهذه الطريقة المحكمة، فإعطاء الاشياء أسماءً ليس بعيداً عن هذا المنطق، فإطلاق كلمة "ضوء" على هذا الشيء الذي يصدر منه شعاع ينير العالم من حولنا ربما كان، من وجهة افتراضية، اعتباطياً فكان من الممكن أن يطلق أجدادنا على هذا الشيء كلمة "سور" أو أي اسم آخر، لكن ذلك الاسم لم يكن قطعاً ليتكون، مثلاً، من عشرة أو إثني عشر أو خمسة عشر حرفاً، فهناك نظام لصياغة الأسماء ضمن عدد محدود من الأصوات أو الحروف ووفق أوزان معينة، وبالتالي فهناك علاقة ما بين الاسم والمسمى من هذه الناحية. ثم إن العلاقة بين الاسم والشيء ليست افتراضاً بعيداً حتى عن النظريات التي تحمل طابعاً "علمياً"، كالتي تدعي أن اللغة نشأت بتقليد الإنسان للاصوات في الطبيعة؟[1]. إن نظرية تقليد الأصوات لا يعتد بها طبعاً، فكلمة "حجارة" مثلاً يكون مصدرها وفق هذه النظرية صوت ما في الطبيعة له علاقة بالحجارة! ولا ندري أي صوت في الطبيعة جعل الإنسان يعطي الضوء اسمه، إن كان الأمر يتعلق بتقليد الأصوات في الطبيعة وحسب؛ كما أن هذه النظرية لن تستطيع أن تفسر لنا كيف ولماذا سمع الانسان أصواتاً مختلفة تدل على الحجارة فأطلق عليها أسماءً مختلفة في اللغات المختلفة. لكنها محقة في دعم الرأي القائل بأن هناك علاقة

---

(1) The Imitation Theory of Language

بين الشيء واسمه يحددها عامل موضوعي، ليس بالضرورة صوت متعلق بالشيء في الطبيعة؛ هذا العامل يحدد على أية حال طول هذا الاسم أو قصره (عدد الأصوات أو الحروف والمقاطع فيه) حسب الصوت. إن من السخف، كما أسلفنا، أن نذهب أبعد من ذلك فنفترض أن بين الحجارة في خارج وعينا وكلمة "حجارة" علاقة عضوية، وبأن الحجارة لو كانت تسمع وناديناها باسم "حجارة" فإنها سترد علينا، لأنها تعرف أن كلمة "حجارة" هي اسمها. فالعلاقة بين الاسم والشيء لا تعني ملازمة الاسم للشيء كجزء منه أو كصفة من صفاته الموضوعية، بل كيفية دلالة هذا الاسم على الشيء؛ رغم أننا نعرف أن الاسم في المجتمع الإنساني أصبح جزءً من هوية المسمى، الأمر الذي يسري على الحيوانات التي يدربها الإنسان فتتعلم أن تستجيب على نداء اسمها.

ونعود إلى اللغة العربية، فإن النظام اللغوي العربي لم يتعامل مع الأشياء ببساطة تجعل علاقتها مع المعنى مختلة أو هزيلة، حيث أنه أخذ بنظر الاعتبار، بشكل مقصود بلا شك، أن الاسم البسيط قد لا يغطي بشكل مطلق المعنى المعقد في الأشياء، فأوجد إمكانية لتحقيق الدقة وذلك من خلال ما لا يقل عن خمس آليات لغوية بحتة، أولها آلية المرادفات، فهناك في اللغة كلمات عديدة تعني الشيء نفسه باختلاف بسيط؛ والآلية الثانية هي آلية التمييز بين الأشكال البارزة الاختلاف للشيء نفسه، فالماء الذي ينزل من السماء ليس ماءً وحسب بل هو "مطر"، وليس هناك اسم واحد في اللغة للماء الذي ينزل من السماء، "المطر"، بل أسماء مختلفة لأنواع من المطر (مطر، رذاذ، برد، إلخ)، وليس هناك كلمة واحدة لهذا الشيء الذي ينير "ضوء"،

بل كلمات مختلفة (ضوء، نور، إلخ). وهناك تمييز بين (حجارة، وصخرة، وحصى، إلخ). أما الآلية الثالثة فهي آلية الصفات، فالصفات تزيد المعنى وضوحاً فـ"مطر شديد" غير "مطر خفيف". أما الآلية الرابعة فهي آلية المجاز والتشبيه والاستعارةالتي تبرز جانباً من معنى شيء بمقارنته بشيء آخر. ولعل الآلية الخامسة، آلية التضاد في الأسماء المختلفة ودقة ما تشير إليها من الاشياء خارج وعينا، آلية استثنائية الأهمية تجمع اللغة والفلسفة في نظام تدقيقي محكم للتحقق من المعنى اللغوي وتطابقه مع الشيء خارج الوعي. هذه الآلية سنعود إليها بشكل خاص في الفصول الأخيرة من الكتاب، ولكن أليست هذه حال اللغات الأخرى أيضاً؟ هل في هذه مصادفة واعتباطية؟

ولنعد مرة أخرى إلى الكلمات المتعلقة بالأفعال، "أسماء الحركات"، فإنها في اللغة العربية محكومةٌ بإطار يدعو إلى العجب، فأطول هذه الكلمات لا تضم أكثر من ستة حروف أو 3-4 مقاطع صوتية. ولو كان إطلاق الكلمات اعتباطياً بشكل مطلق لوجدنا العجب، لوجدنا مثلاً كلمات من مقطعين صوتيين تليها كلمات من 5 مقاطع، دون أن يكون بينهما تدرج. كما أن هناك هناك نظاماً شاملاً لتصريف هذه الكلمات، فهي تشتق من مجموعة من الجذور وفق أوزان محددة كأنها صنّعت تصنيعاً دقيقاً وفصلت تفصيلا، ونادراً ما تشذ كلمة عن هذا الإطار المحكم، ثم إنها معدودة. إن نظام وإطار إطلاق هذه الكلمات وتصريفها يمكن أن نصفهما بالاقتصادي. والامر نفسه يصح على الأسماء.

إن مدى الاعتباطية في تسمية الأشياء تظل تشوش التفكير، خاصة إذا كان نظام التسمية نفسه يعاني من خلل، ففي العربية مثلاً

هناك أيضاً رمز واحد للصوت الواحد، مع أن هذا الرمز يُرسم بشكل مختلف حين يرد الصوت في وسط الكلمة أو في آخرها عما هو لو ورد في بداية الكلمة ـ كحرف الياء أو الفاء مثلاً؛ لكن هناك لغات، خاصة اللغات الأوروبية، يرمز فيها إلى الصوت الواحد برموز مختلفة، فصوت الفاء "ف" في الانجليزية مثلاً يرمز له على الأقل بثلاث طرق مختلفة، وصوت الكاف بأربع طرق[1].

الأمر الآخر هو أن العربية تكتب فيها كل الأصوات التي ترد في نطق الكلمة وكذلك تلفظ كل الحروف التي تكتب (باستثناء همزة الوصل واللام في الحروف الشمسية)، في حين أن اللغة الانجليزية ولغات غربية غيرها تحوي كماً هائلاً من الكلمات التي تحوي حروفاً لا تلفظ وبالعكس. وفي الانجليزية أيضاً تختلط حروف العلة في لفظها إلى حد مربك، فأنت تكتب حرفاً وتلفظه بصوت حرف غيره يتناسب مع الأحرف المجاورة. وفي هذه الحالة قد لا تكون فرضية "سابير ـ وورف"[2] خالية من الصحة تماماً. هذه الفرضية تدعي أن هناك علاقة بين اللغة التي يتكلمها الإنسان والكيفية التي يرى فيها هذا الإنسان العالم، فلا غرابة أن يرى الإنسان الأمريكي، حتى إذا كان فيلسوفاً لغوياً مثل إدوارد سابير وبنيامين لي ورف نفسيهما، أن معنى الأشياء في العالم الخارجي يستعصي على اللغة أن تغطيه، فلغتهما نفسها قائمة على الاعتباطية بشكل مربك، وتدل على أن آباءهم الأولين كانوا

---

(1) F: fish, ph: philosophy, gh: rough; K: key, q: question, c: car, ch: school

(2) The Sapir-Worf Hypothesis

يعانون من تشوش في وعيهم لعالمهم، فانعكس ذلك التشوش في لغتهم، فعاد أحفادهم يعكسون التشوش في لغتهم على تشوش العالم الخارجي، فلا يرون فيه أي نظام واضح وأية حقيقة جلية. كذلك الحال مع رافائيل بتاي[1]، الذي وجد في هذه الفرضية منطلقاً لتفسير الفكر العربي على أساس ما يدعيه من جمود اللغة العربية. ويفخر بأن لغته العبرية هو أوشكت على الاندثار لولا أنها تلقت دماً جديداً وعادت إلى الحياة بفضل تأثرها باللغات الغربية. ويتجاهل بتاي تماماً أن هذا التأثر الكارثي قد يكون وراء اللخبطة التي أصابت تفكير قومه في العقود القليلة الماضية فصاروا يرون الضفدعة بقرة! لا غرابة أن تشوش لغة مشوشة تفكير الناطقين بها حتى تجعلهم يظنون أن العالم الخارجي نفسه مشوش وأن اللغة، كل اللغات وليس الانجليزية وحدها، غير قادرة على كشف كنه العالم الخارجي، فكل لغة تصور العالم بطريقتها! ربما يكون هذا هو السبب في بروز الأديان، خاصة التوحيدية منها، في الشرق، وفي الشرق العربي تحديداً! ولو صح ذلك فإن العبرية كانت محظوظة إذ بعث الله موسى قبل أن يتأثر رافائيل بتاي باللغة الانجليزية!

إن اللغة، اللغة العربية على أية حال، قادرة على التعبير بدقة عما يريده المتكلم بها، لأنها لا تعاني من التشويش الذي تعاني منه اللغات الأوروبية بشكل خاص، ولأن المتكلمين بها لم تصبهم بعد، وعسى أن لا تصيبهم، هلوسة التشكيك والتفكيك والتفتيت.

---

(1) Raphael Patai كاتب يهودي

الفصل الثاني
الفلسفة واللغة

سنتناول في هذا الفصل التعامل الفلسفي مع الكون والإنسان وموقعه في الكون وعلاقة كل ذلك باللغة.

إن التشكيك في قدرة اللغة على احتواء معنى الاشياء ينقلنا إلى مشكلة في غاية الاهمية ألا وهي مشكلة التعريف[1]، تعريف المفاهيم. فنحن كي نعبّر عن معنى معقد، كأن نحلل ظاهرة اجتماعية مثلاً، ينبغي أن تكون المفاهيم التي نستخدمها في التحليل واضحة المعنى وإلا فإن الحكم الذي سنصدره على أساس هذا التحليل سيكون مهزوزاً مشكوكاً في صحته. هذه واحدة من مهمات الفلسفة. إنها، وضمن الفلسفة، مهمة لغوية غاية في الصعوبة، لأن تعريف أي مفهوم يحتاج إلى استخدام كلمات هي بحد ذاتها مفاهيم تحتاج إلى تعريف دقيق بواسطة كلمات أو مفاهيم أخرى تحوي هي الأخرى مفاهيم تحتاج إلى تعريف دقيق، وهكذا فإننا قد لا نصل إلى تحليل رصين وأمين

26. (1) Definition; definition of concepts

مائة بالمائة، بسبب عدم الدقة في المفاهيم. وليس غريباً أن يشكك الباحثون في فلسفات قديمة، بأن يطعنوا تحديداً في سلامة المفاهيم التي بنيت عليها تلك الفلسفات القديمة.

إن الخوض في مشكلة التعريف والمفاهيم يفتح الباب أمامنا لنطل من المجال الضيق لفلسفة اللغة على المجال الرحب للفلسفة نفسها لنرى في أمر بعض المفاهيم ذات الأهمية الفائقة لفهم العالم عن طريق اللغة.

2 . 1) المادية الديالكتيكية

كان أحد التطويرات الإبداعية الحاسمة التي ادخلها فلاديمير إيليتش لينين على المادية هو تعريفه لما هو "مادي" بأنه "الوجود الموضوعي للأشياء والظواهر بغض النظر عن وعي الإنسان وإرادته"[1]. بهذا حرر لينين المادية من مشاكل تعريف مفهوم المادة، خاصة تلك التي كانت واجهتها في عام 1904 حين قام العالم الانجليزي رذرفورد لأول مرة في التاريخ الإنساني بفلق الذرة، التي كانت إلى ذلك الحين تعتبر أصغر كيان مادي معروف، حيث قال غير الماديين "انظروا. لقد تلاشت المادة، فالعالم إذن ليس مادياً"، فأجاب لينين إجابة مفحمة: "لا، المادة لم تتلاشَ. إنها ما زالت موجودة... خارج وعينا ـ وإن كانت على شكل بروتونات والكترونات، أو أصغر من ذلك - وهذا هو المهم".

هذا هو جوهر المادية اليوم، "أن العالم موجود خارج وعينا ومستقلاً عنه"، وأضاف الديالكتيك "أن وعينا هو في الواقع انعكاس لهذا العالم، أي أن العالم الموضوعي أولي ووعينا ثانوي"[2].

إن لينين، رغم تعريفه العبقري الجديد للمادة، بأن شكل وجودها

---

(1) (انظر مثلاً منذر خدام: المادية الجدلية وسؤالها الأول: الحوار المتمدن)

(2) (انظر مثلاً: عمر أبو رصاع: المدخل إلى المادية الجدلية والتاريخية(2) جوهر المسألة الفلسفية: الحوار المتمدن) 30/ 10/ 2006

غير مهم وإنما المهم وجودها خارج وعينا ومستقلاً عن إرادتنا، بقي هو نفسه، مع شديد الأسف، أسير المفهوم القديم للمادة، ولم يستطع أن يتخذ خطوة أكثر جرأة فيعترف بأن الوعي نفسه يمكن أن يوجد خارج الوعي، فوعي من يقرأ هذه السطور موجود خارج وعي كاتبها ومستقلاً عنه. لا بأس، فمادية لينين تنطلق من مفهوم الوعي بشكل عام وليس من الوعي الفردي، وتعريف لينين لما هو مادي يظل محتفظاً بأهميته، فبغير هذا تكون الفلسفة عاجزة عن الحركة إلى أمام نحو آفاق جديدة من الفهم لهذا الذي خارج الوعي الإنساني وللوعي الإنساني نفسه والعلاقة بين الوعي وما هو خارج الوعي.

إن المادية الديالكتيكية لا تقر بوجود شيء خارج الوعي الإنساني غير المادة والحركة، فهاتان تشكلان جوهر العالم خارج وعينا! لكن المادية الديالكتيكية، التي نجح لينين في تحديد تعريف حاسم لجانب المادة فيها، لم تعط إلى اليوم توضيحاً لطبيعة الحركة. ما هي الحركة؟ إنها لا تتكون لا من ذرات ولا من ألكترونات أو أصغر من ذلك. إنها ليست أكثر من ظاهرة ملحقة بالمادة. الحركة مرتبطة بوجود المادة ولا يمكن أن توجد بغيرها، أو أنها توجد طالما وجدت المادة؛ أليس كذلك؟ إنها من خصائص المادة. ومع هذا فإن المادية الديالكتيكية تقر بها كجزء من العالم المادي لأنها موجودة خارج وعينا. لكن المادية هذه نفسها لا ترى أن الوعي يوجد أيضاً خارج الوعي رغم افتراض كونه مرتبطاً بالمادة (شأنه شأن الحركة على الأقل)؛ ولا ترى المادية الديالكتيكية الوعي إلا ثانوياً بالنسبة إلى المادة وكخاصية للمادة العالية التنظيم تحديداً. إن المادية الديالكتيكية تتصرف هنا بانتقائية، تختار ما يناسبها ان تعترف بوجوده خارج الوعي، وتنكر

ما قد يقوّض الإعتراف بوجوده الموضوعي وجودها هي.

وغير ذلك، فخارج وعي الإنسان لا توجد المادة والحركة وحدهما بل عناصر أخرى عديدة. هل تستطيع المادية الديالكتيكية أن تنكر أنه وخارج وعينا يمتد فراغ لا نهائي؟ هل الفراغ أيضاً من خصائص المادة؟ أو أنه ثانوي أو عديم القيمة قياساً إلى المادة؟ أليس له وجود موضوعي مثل المادة وبمعزل عن وعينا الفردي وعن الوعي بشكل عام؟ وهل يمكن إنكار وجود الظلام الذي يلازم الفراغ؟ وهل يمكن أن ننكر أن أي مكان في الكون ليس فيه مصدر حراري يتميز ببرودة لا حدود لها؟ وهل يمكن أن ننكر أن المادة وحركتها محكومتان بقوانين، موجودة هي الأخرى، شأنها شأن الحركة والمادة، خارج وعينا؟ أليس للقوانين وجود موضوعي خارج وعينا؟ هل أن وعينا هو الذي يسقط هذه القوانين على العالم خارج وعينا؟ إن القانون موجود خارج وعينا وإن لم يكن على شكل ذرات أو ألكترونات.

ها نحن قادرون على أن نعدد ما لا يقل عن ستة "عناصر" موجودة خارج وعينا: الفراغ، الظلام، البرد، القوانين، الحركة والمادة؛ هذا إذا أستثنينا الوعي نفسه.

ولكن مرة أخرى، لا بد لنا أن نتفق مع الفلسفة المادية في كون العالم الخارجي سابقاً أو أولياً والوعي الإنساني ثانوياً، أي أن العالم الخارجي سابق على الوعي، ونعني قطعاً الوعي البشري، وتحديداً الوعي العام منه. هذا أمرٌ لا مجال لإنكاره طالما كان البديل لذلك أن يكون الوعي البشري أولياً والعالم الخارجي ثانوياً بمعنى أن العالم كله من خلق وعينا نحن البشر، فقليل من الفلاسفة ما يزال يصر على أن العالم هو انعكاس لوعينا. وحتى فلاسفة اللغة والاجتماع المعاصرون

الذين ينفون وجود الحقيقة الموضوعية أو يرون على الأقل أن فهم الحقيقة الموضوعية، إن وجدت، هدف غير واقعي، يعترفون بوجود العالم الخارجي بمعزل عن وعينا. المشكلة بالنسبة لهم هي أن وعينا المرتبط باللغة غير قادر على فهم هذا العالم على حقيقته.

ولكن ماذا يعني كون وعينا انعكاساً للعالم الخارجي؟ إنه يعني ببساطة أن الكون وجد قبل أن يوجد الوعي الإنساني، وأن معرفتنا بهذا العالم ومكوناته هو مجرد "صورة" في رؤوسنا لما هو موجود في العالم الخارجي. نحن هنا بلا شك بحاجة إلى جملة من تعريفات المفاهيم، خاصة مفهوم الوعي، ولكن قبل أن نحاول ذلك (في الفصل الثالث)، علينا أن نسأل كيف نعرف أن هذه الصورة هي أولاً انعكاس، ومن ثم انعكاس صحيح ودقيق، لتلك المكونات الموجودة في العالم الخارجي؟ إننا نعرف ذلك بفضل شيء واحد هو أننا نحن البشر، ربما على عكس الحيوانات والكائنات الحية الأخرى، نعبر عن هذا الوعي ونؤكده أحدنا للآخر من خلال تبادل أفكارنا وتجاربنا، لأننا نمتلك ملكة اللغة. وها نحن بهذا الكلام نفتح جبهة جديدة عنوانها علاقة اللغة بالوعي. قد لا يتطلب ذلك خوض صراع كبير ومرير، فالأمر ببساطة هو أن العالم الخارجي ينعكس في وعينا، ووعينا يعبر عن نفسه باللغة. فاللغة تعبر عن وعينا لمكونات هذا العالم! وهذا يُفهم على مستويين: أولاً، أن اللغة تضم مفردات تعبر عن هذه المكونات وتفاصيلها (ولنتذكر هنا أن فلسفة اللغة تبحث أساساً مسألة المعنى وعلاقة الاسم بالشيء الذي يعبر عنه)؛ **وثانياً**، أن اللغة تعكس في تركيبتها وطرائق تعبيرها ليس فقط مكونات العالم الخارجي، بل وأيضاً العلاقات بين هذه المكونات. وسنرى ذلك (في الفصل الخامس).

2 . 2) الواقع والحقيقة

هناك مفاهيم أخرى تحتاج إلى تعريف دقيق. إن إشكالية المعنى تدور في أساسها، كما رأينا سالفاً، حول ما نضعه في الكلمة ـ وبالتالي ما نفهمه من معرفة الكلمة ـ من جزئيات الحقيقة الموجودة خارج وعينا، أو بتعبير آخر إنها تدور حول مدى تطابق تعبيرنا (اللغوي) عن صورة الشيء في أذهاننا عن الشيء الموجود خارج وعينا مع حقيقة الشيء نفسه الموجود خارج وعينا. وهذه الإشكالية تزداد بالتأكيد تعقيداً كلما أرتقينا في التعبير اللغوي عن مستوى الكلمة المفردة والشيء المفرد باتجاه المفهوم وصولاً إلى النصوص البيانية ذات القيمة المعقدة، بما تتضمنها هذه النصوص من المفردات اللغوية والعلاقات القواعدية والترابطية. وهنا لا يقتصر الأمر على طبيعة العلاقة مثلاً بين كلمة "حجارة" والحجارة خارج وعينا، بل يمتد ليشمل القيمة المعنوية لأي تعبير، على شكل جملة بسيطة، أو قاعدة قانونية، أو بيان فلسفي، أو صورة أدبية تحوي كلمة "حجارة". فمثلاً تقول "إن الرجل يجلس ساكناً سكون الحجارة" في وصفك لحال رجل في لحظة ما. فما قيمة هذه العبارة، أو الجملة، التي تعبر عن صورة في ذهنك عن حالة خارج ذهنك؟ وما قيمة الحقيقة فيها قياساً إلى الحقيقة الكامنة في الحالة خارج وعيك؟ وإذا كنا غير مطمئنين إلى المعنى الذي نضعه في جملة، فما قيمة الحقيقة في نص يحوي جملاً عديدة، أو في فصل أو في كتاب؟ أي معنى يعكس هذا النص؟ وما نصيبه من الحقيقة الموضوعية؟

الجواب وفق نزعة التشكيك والتفتيت هو أن النص لن يضم أية حقيقة موضوعية. إنه، بمجرد أن يُؤلف، يصبح غير موجود، بل

توجد التفسيرات المختلفة التي يجدها القراء المختلفون فيه، حتى أن المرء لن يقرأ النص نفسه مرتين، ففي كل مرة يقرأه يفسره بطريقة مختلفة[1]. فالنصوص ليست إلا تفسيراتها! ليس هناك أي شيء موضوعي، وليس هناك حقيقة!؟

هنا سنواجه مفهومين عاديين في الفلسفة، ألا وهما **الجوهر والظاهر**! فاللغة (ولنتذكر أنها تعبر عن الصورة في أذهاننا) قد تعبر عن ظاهر الأشياء، لأن الصورة في ذهننا هي صورة عن ظاهر الأشياء. وفي هذه الحالة فإن في ذهننا صورة عن رجل يجلس ساكناً لا يتحرك مثلما تكون الحجارة في مكانها في سكون مطلق!! وهذه الصورة لا قيمة حقيقية لها؛ إن لها قيمة ظاهرية فقط (أي إنها الحقيقة كما تظهر لنا)!! إذ لا الرجل، في الحقيقة، ساكن حتى وهو يبدو كذلك، ولا الحجارة ساكنة، حتى وهي تبدو كذلك. في الحقيقة إن الحجارة فيها حركة دائبة وكل ما حولها في حركة دائبة. هناك في خارج وعينا حالة من الحركة لا انقطاع لها ـ وهذه هي الحقيقة ـ ونكوّن نحن في ذهننا عنها صورة سكون، دعنا نقول، سكون مطلق. وهنا فنحن نعاني من مشكلتين؛ أولاهما تتعلق بفلسفة اللغة وإشكالية المعنى، فذهننا لا يكوّن، دائما، صوراً حقيقية عن العالم الخارجي، بل إنه يلتقط الظاهر من هذا العالم. وينعكس هذا سلباً على تعبير اللغة الفعلي عن الحقيقة (وليس قدرتها على التعبير عن الحقيقة)، فاللغة لم تكن في الأساس معنية بالحقيقة الموجودة خارج الوعي، بل بالصورة الموجودة في ذهن

---

(1) للمزيد عن هذا الموضوع انظر مقالة:

Abhik Roy and William J. Starosta

الإنسان عن تلك الحقيقة؛ وثانيتهما تتعلق بالمفاهيم، فالتعبير عن هذه الحالة من الازدواجية بكلمتي "**جوهر**" و "**ظاهر**" غير دقيق دائماً، إذ أن هناك حقيقة، هي في هذا المثال وجود كلا الرجل والحجارة في حالة حركة دائبة، وهذه هي (إذا اردت) الحقيقة الحقيقية ولا يمكن أن تكون هناك حقيقة ظاهرية. إن ما هو مجرد ظاهر ليس حقيقة بل ظاهر (ربما خدّاع ومشوِّش على قيمة الحقيقة في تعابيرنا). ولكن في هذا العالم لا يتعامل الذهن البشري فقط مع جوهر وظاهر، بل أيضاً مع **حقيقة وواقع**. والفارق بين "ظاهر" و"واقع" كبير جداً، فما هو ظاهر يكون غشاءً سرعان ما ينكشف (مثلاً في التعامل مع عدو باعتباره صديقاً)، أما الواقع فهو الوجه الآخر للحقيقة والذي يلازمها ولا يتعارض معها، ولا يمكن للإنسان إسقاطه حتى عندما يعزل بينه وبين الحقيقة. فعبارة "إن الرجل يجلس ساكناً سكون الحجارة" كانت له على مدى آلاف السنين قيمة توازي القيمة الحقيقية للحالة الموجودة خارج الوعي. فقط عندما اكتشف الإنسان أن كل شيء في الكون في حركة دائبة (حتى الذرة تدور فيها الألكترونات حول البروتون بسرعة خيالية) فقدت مثل هذه العبارة قيمة "الحقيقة" لكنها لم ولن تفقد قيمتها كتعبير عن واقع لا نكف عن التعامل معه في حياتنا العملية، بأن الإنسان أو أي شيء آخر يمكن أن يكون في وضع سكون مثل سكون الحجارة. ونوجز بالقول إن اللغة تعبّر ـ هكذا فعلت لآلاف السنين ـ عن الوعي، وإن الوعي هو إنعكاس للواقع الذي يسجله "جهاز" الوعي الإنساني، وأخيراً فإن الواقع لا يتطابق بالضرورة مع الحقيقة الموجودة خارج وعينا.

2 . 3) مفاهيم فلسفية بين الواقع والحقيقة

ولكن دعنا ننظر في بعض المفاهيم التي تتناولها الفلسفة عموماً في إطار "الواقع" و"الحقيقة" في بحثها في انعكاس هذا العالم في وعينا: المكان والزمان، الحركة والسكون، التطور، التضاد، النفي، نفي النفي، وما يطلق عليه خطأً "وحدة وتناقض الأضداد"[1].

2. 3. 1) المكان و الزمان

إن كل الأسئلة المعقدة المرتبطه بالوجود لها علاقة أساسية ولكن بسيطة بالزمن، ولذلك فإننا نحتاج إلى فكرة واضحة عن الزمن لتستقيم أفكارنا عن الكون. هذه الفكرة لا تتبلور بسهولة، والمشكلة هي أنه مهما انشغلت العلوم مثل الرياضيات والفيزياء بالبحث في مفهوم الزمن وتوصلت إلى نتائج، فإن الكرة تعود أخيراً إلى ملعب الفلسفة ثم اللغة لتصوغ لنا المفهوم بصورة بسيطة ومفهومة، ويبقى هذا المفهوم رغم كل شيء خاضعاً لتجربتنا الشخصية مع الزمن.

سبق أن قلنا إن العالم خارج وعينا يحوي على الأقل ستة عناصر أولها الفراغ. والفراغ بحد ذاته، والذي يمكن أن نعتبره أول موجود في الوجود، ربما كان له في البداية وجود مطلق. وهو لا يزال كذلك يتمتع بهذا الوجود المطلق - إذا كان الكون لا نهائياً كما يقول العلماء؛ فالمادة، على حجمها الهائل والخيالي ورغم توسع الكون

---

(1) لسوء الحظ جرت ترجمة هذه العبارة من الألمانية إلى العربية ترجمة مشوشة المعنى، فمرة "وحدة وتناقض الأضداد"، وأخرى "وحدة وصراع الأضداد". انظر الفصل السادس.

المادي، تشغل جزءً بسيطاً من الفراغ، والجزء هذا عندما يقاس باللانهائي فإن قيمته تقترب من الصفر. والأمر نفسه يصح على العنصرين الملازمين للفراغ، ألا وهما الظلام والبرد. فالظلام الدامس هو السائد في الكون رغم وجود مليارات النجوم بل مليارات المجرات والسدم. وكذلك لو أننا وزعنا كل الحرارة التي تولدها هذه السدم على الكون فإنها لن تقلل درجة برودته شيئاً يذكر.

ربما يترتب علينا التحلي ببعض الصبر فلا نقول بثقة تامة إن الوجود في بدئه كان الفراغ والظلام والبرد والقوانين، وربما الحركة من غير مادة، بل نترك الباب مفتوحاً أمام احتمال أن المادة ربما كانت هي الأخرى، شأنها شأن الظلام والبرد، ملازمة للفراغ، أي أنهما وجدا معاً دائماً، وإلا فإننا سنواجَه بسؤال محرج، إذ لو لم تكن المادة موجودة منذ الأزل، فكيف نشأت من الفراغ؟ سؤال لا تضاهيه في صعوبة فهمه والإجابة عليه إلا فكرة أن المادة وجدت دائماً ولم تخلق أبداً، أي أنها لم تنشأ من العدم وفي الفراغ بل وجدت دائماً وليس لها مصدر. إننا لا يمكن أن نقول في هذا الأمر اكثر مما قيل، سوى شيء واحد، ألا وهو إن العلم لم يدرس بعد حالة الفراغ المطلق والظلام المطلق والبرد المطلق وما إذا كانت هناك قوانين تفعل فعلها في هذه المطلقات، وتؤدي مثلاً إلى نشوء جزيئات الماء! ويمكن أن نضيف بأن المادة، إن كانت نشأت في لحظة ما فإنها لم تنشأ من الفراغ ولكنها نشأت حتماً في الفراغ. ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن الفلاسفة الماديين يجادلون دائماً بأن المادة لن تنعدم ولن تخلق من العدم. وهم بهذا يرتكبون مغالطة كبيرة باستخدامهم مفهوم "العدم"، فبالنسبة لهم تعتبر حالة عدم وجود مادة حالة "عدم"، وهذا غير صحيح، لأن هذا

"العدم" الذي يستخدمونه لا يعني عدم وجود الوجود، بل عدم وجود المادة. أما الوجود فإن الفراغ والظلام والبرد والقوانين الكامنة هي شكل أساسي، من أشكاله ـ إن لم تكن الشكل الأساسي، حتى بدون المادة. وعلى هذا فإننا لو أفرغنا الكون من كل ما فيه من مادة، فإن ذلك لا يعني قيام حالة "العدم" لأنه ما يزال هناك ما هو موجود، الفراغ والظلام والبرد؛ ستكون هناك فقط حالة فراغ وليس حالة "عدم".

إذن في البداية كان الوجود. والوجود لا يعني المادة، وليس للوجود نقيض، فالوجود لم ينعدم أبداً، والعدم مجرد نقيض لغوي افتراضي للوجود.

على أية حال فإن أهمية وجود المادة في الكون تضاهي أهمية وجود الفراغ، بل أن الفراغ يصاغ تحت تأثير المادة وما يرتبط بها، على الأقل في ذلك الجزء من الكون المأهول بالمادة. فالمادة تلغي مبدئياً الفراغ؛ وحركتها تبدد سكون الفراغ؛ وما تنتج من هذه الحركة من طاقة وحرارة تغير العالم المادي نفسه؛ ثم إن المادة وحركتها أبرزت دور القوانين التي نكاد نحن البشر لا نلمس وجودها من غير المادة وحركتها. وليس هذا وحسب بل أن وجود المادة يشوش في وعينا مفهوم الفراغ، فالمادة أوجدت مفهوماً جديداً في الفراغ اسمه "المكان". والمادة وحركتها فرضت على الكون المادي مفهوم "الزمن" الذي لم يكن الفراغ ليعرفه بدون المادة.

المكان والزمن مفهومان انشغلت بهما الفلسفة والعلم معاً بلا كلل منذ وجدا ـ أرسطو، نيوتن، آينشتاين، إلخ. وفي اللغة وُضعا بشكل خاطيء في علاقة تقابل. وربما يكون العيب الوحيد في هذا

الانشغال أنه لم يتعد بحث المفهومين في علاقتهما أحدهما بالآخر فقط. وحين أضافت المادية الديالكتيكية بأن الزمن هو مقياس حركة المادة، فإنها قدمت تعريفاً عاماً لا قيمة له من ناحية الوعي البشري. فلو افترضنا أن كياناً مادياً ما، مثلاً مذنباً، تحرك من مكان ما في الفضاء مبتعداً عن سديم ووصل إلى مكان آخر في الجزء الفارغ من الكون، فالزمن وفقاً للمادية الديالكتيكية هو مقياس هذه الحركة. ونحن هنا لا نعرف بماذا يقيس الزمن هذه الحركة، بالدقائق، بالساعات؟ فهذه وحدات أوجدها الإنسان. أم أنه يقيسها باليوم والسنة؟ فهذه وحدات تتعلق بالأرض والشمس. فإذا لم تكن هناك لا أرض ولا شمس ولا إنسان، فإن هذا القياس سيكون شيئاً لا وجود له "خارج وعينا"! فالمادة تتحرك تحركاً دائمياً وبصورة تداخلية لا تسمح بقياسها بزمن خطي بسيط. إن التعريف الديالكتيكي يكون له معنى عندما تكوّن حركة المادة حدثاً في سلسلة "أحداث"، وعند ذاك يبدو واضحاً أن مفهومي "الزمن" و"المكان" هما ضلعان من مثلث يشكل "الحدث" ضلعه الثالث. فكما سبق أن قلنا فإن الفراغ نفسه وجود، لكن الفراغ بدون مادة لا يكوّن أي مكان. لقد ظهر المكان بظهور المادة، والمكان يتحدد بموقع كيان مادي بالنسبة لكيان آخر، أو بالنسبة لكيانات أخرى. ولهذا فليس في الكون مكان ثابت. إن أي مكان في الكون ينشأ مرة واحدة ويزول بسرعة هائلة حتى أنه لا يكاد يثبت. والحدث، الظاهرة التي نشأت مع ظهور المادة والمكان، هو تغير مكان كيان أو كيانات من المادة. فالمادة والزمن يرتبطان من خلال وقوع حدث في المكان. وبكلمة أخرى فإن الزمن هو مفهوم تاريخي يبيّن ترابط الأحداث أو انتظامها مكانياً، دون أن يكون مقياساً

موضوعياً لتسلسلها خطياً. الزمن شعور ذاتي يحاول الإنسان من خلاله بناء صورة ثابتة للتغيرات المكانية اللانهائية، وهو بهذا وسيلة لاستيعاب الحدث في إطار تاريخي.

إن العلاقة الموقعية أو المكانية موضوعية، أي إنها موجودة خارج وعينا، أما الزمن فظاهرة تعبر عن الحالة أو الحالات التي تنشأ من تغير هذه المواقع في وعينا للواقع، ونعود نحن لنجعل من تغير الحالة مقياساً لحصول تغير الحالة. إن الذي يحصل موضوعياً عندما يبتعد كيان عن كيان آخر أو يقترب منه هو أن المسافة بينهما تتغير، كما يتغير التأثير المتبادل بينهما وتنشأ تأثيرات أخرى مرتبطة بالموقع الجديد لكل منهما. وغير ذلك لا يحصل أي شيء، لا زمن ولا غيره. الزمن هو ظاهرة انطباعية محضة تخص الإنسان، تساعده على معرفة عدد السنين والحساب، شأنه شأن السكون (كما سنرى في الفقرة 2. 4) الذي يولد شيئاً من الاستقرار في وجود الأشياء والكيانات وبعض الاستمرارية في حالها، الأمر الذي يجعل من السهل على الإنسان التعامل معها؛ والزمن يعطي انطباعاً بأن الأحداث تقع في تعاقب أو تسلسل يجعل هو الآخر من السهل على الإنسان أن يتعامل مع هذه الأحداث بعمليات حسابية غاية في البساطة. تصور لو أننا لم يكن عندنا هذا المفهوم العجيب، الزمن، ولم تكن عندنا تعابير من قبيل: قبل، بعد، أثناء، إلخ، فكيف كنا سنتعامل مع الأحداث في علاقتها بعضها ببعض؟ كان البديل هو التعامل معها، وتحديداً التفريق بينها، على أساس مكان وقوعها، الأمر الذي لا جدوى حتى من محاولة تجربته. تصور أننا نريد أن نتكلم عن حدث وقع قبل ساعة (كما أعتدنا أن نقول). فلو أستعنا بالمفهوم المكاني الموضوعي لوقوع

الحدث لتوجب علينا الكلام عن تحديد موقعه قياساً إلى الموقع المكاني لكل شيء في محيطنا عند وقوع ذلك الحدث ـ عندما كان هذا الشيء هنا وذاك هناك وفلان هنا وهناك، إلخ. بينما مفهوم الزمن يجعل تحديد ذلك الحدث في غاية السهولة، نقول "وقع الحدث قبل ساعة" فنجرده من كل ترابطاته المكانية مع كل الأحداث أو الأشياء الأخرى. إن مفهوم الزمن رحمة للإنسان. ولكن يبقى الزمن مفهوماً وهمياً، فنحن كبشر لا نحتاج إلى ساعة للرجوع إلى حدث وقع قبل ساعة، ولا إلى ألف سنة للرجوع إلى حدث وقع قبل ألف سنة. إن ذهننا يمكن أن يعود إليهما وإلى ما هو أبعد منهما في أقل من رمشة عين. لماذا؟ لأن الزمن الماضي لا وجود له، فما له وجود هو الحدث الذي وقع.

أما الحدث فهو تلاقي كيانات مادية في مكان واحد، وبهذا فإن الحدث يأخذ مكانه معه ولن يتكرر أي منهم: حدث واحد في مكان واحد ولا يمكن أن يقع حدثان في المكان نفسه. وعلى هذا لا يمكن إلا نظرياً التجول في سلسلة الأحداث من أقصاها إلى أقصاها، إلى أمام وإلى وراء، أي ما نسميه العودة إلى الماضي أو الذهاب إلى المستقبل. العودة إلى حدث ما تتطلب العودة إلى المكان الذي وقع فيه، وهذا من الناحية العملية مستحيل، إذ أن المكان ذاك تحدد قياساً إلى مواقع كيانات مادية أخرى كثيرة، وإعادة خلق ذلك المكان يتطلب إعادة كل الكيانات الأخرى إلى أماكنها قياساً إلى ذلك المكان، أي إعادة الكون كله إلى ما كان عليه عندما وقع ذلك الحدث (لاحظ أنني هنا أستخدم كلمة "عندما" وليس كلمة "لحظة" أو "وقت"، لأن الكلمتين الأخيرتين توحيان بوجود زمن موضوعي، في حين لا تدل

كلمة "عندما" على الزمن مباشرة، بل تدل على توافق أحداث). وكما قال الفيلسوف الاغريقي: إنك لا تدخل في النهر نفسه مرتين. ولعل حركة المادة التي تعج بها الذرة خير دليل على ما نقول، فهذه الحركة - دوران الالكترونات حول مركز الذرة (الذي يشبهه العلماء بدوران الكواكب حول الشمس) - لا ترتبط بأي زمن، لأنها لا تؤدي إلى وقوع حدث يقاس بتغير في المكان، (والأهم من ذلك) واضح للإنسان ويخدم أغراضه العملية.

يجب أن نثبّت هنا أن تطور اللغة، في كثير من الحضارات وعلى مدى قرون، حصل تحت تأثير الاعتقاد بأن الزمن عنصر موضوعي موجود خارج وعينا، وبطبيعة الحال تحت تأثير حاجة الإنسان إلى التعبير عن وعيه لوقوع الحدث نتيجة التغيّر المكاني للكيانات المادية؛ فهناك عدد كبير من الكلمات والتعابير والمفاهيم التي تتخلل الأفكار المرتبطة بفكرة الزمن والتي حيكت في نسيج اللغة وتخللت قواعدها بشكل يجعل من العسير الاستغناء عنها أو تجنبها).

إن ثبات المكان ووجوده في زمن وهمٌ آت من واقع الإنسان (ليس من الحقيقة)، إذ أن الإنسان يرى في مجال حياته ثباتاً نسبياً يساعده في تكوين صورة عن الواقع.

مفهومنا عن الزمن هو إذاً تعبير عن ملاحظتنا لتغير المكان أو معرفتنا به، أو تسجيلنا لوقوع الحدث. وتغير المكان يجري والحدث يقع بالنسبة للإنسان على ثلاثة مستويات: **الأول**، ضمن الوحدات المنفصلة كلياً عن بعضها البعض (المجرات والسدم)، وهذا المستوى هو عموماً خارج نطاق ملاحظتنا؛ **الثاني**، ضمن الوحدات الماديةالمتصلة بعضها ببعض (عضوياً، كجسم الإنسان مثلاً، أو كتلياً

كالصخور مثلاً)؛ وكل هذا يقع في مدى وعينا؛ **الثالث**، ضمن الوحدات المادية المنفصلة - المتصلة (التي تتصل بعضها ببعض عن طريق الجاذبية، مثلاً الإنسان والأرض، والأرض والشمس)، وهذا المستوى يقع أيضاً في نطاق ما يمكن لوعينا أن يسجله.

إننا لا نلاحظ ابتعاد المجرات عن المجرة التي تقع فيها مجموعتنا الشمسية وكرتنا الأرضية، ولا نشعر بأي تغير في الخارطة الكونية (المستوى الأول). كذلك فإننا أيضاً لا نلاحظ ما يحصل من تغيرات مكانية داخل أجسامنا (المستوى الثاني) ولا نشعر بها إلا من خلال مؤشرات كالجوع أو النعاس أو الشيخوخة؛ ولا نشعر بما يجري داخل كتلة صخرية أو في باطن الأرض عامة (المستوى الثاني أيضاً). لكننا نلاحظ التغيرات بين الوحدات المنفصلة - المتصلة (المستوى الثالث) بشكل أفضل، فنحن نلاحظ ابتعاد السيارة عنا، وباقترابنا من شجرة أو ابتعادنا عنها، ونشعر بطلوع الشمس وغروبها، وببزوغ القمر حتى اكتماله بدراً، كذلك نشعر بتغير موقع الأرض بالنسبة إلى الشمس والقمر (وهذه كلها في الحقيقة أحداث مكانية تنعكس في ذهننا كأحداث زمانية).

إن فكرتنا عن الزمن مرتبطة بشكل أساسي بالتغيرات على المستوى الثالث. وهنا نسجل نوعين من التغيرات، تغيرات متكررة ووحيدة وبسيطة نتيجة حركة دائرية (دوران الأرض حول الشمس) وتغيرات عشوائية ومتجددة ومعقدة نتيجة حركات متعددة المسارات (مثلاً أجلس هنا وألاحظ مرور السيارات والأشخاص والدراجات في اتجاهات مختلفة وبكثافات متباينة).

إن الحركات المتكررة البسيطة (دوران الأرض حول الشمس،

مثلاً) هي التي تتيح لنا فرصة لافتراض وجود قياس (زمني) بين وقوع الحدث وتكرر وقوعه. فنحن نعرف أن الأرض تدور حول الشمس مرة كل سنة، وتتعاقب الفصول في انتظام لا يُخطيء. إن الحدث مرتبط بوجود المادة في المكان أو بالأحرى بحركتها في المكان؛ والزمن صار في الوعي الإنساني (وفي الفلسفة المادية الديالكتيكية) مقياساً لهذه الحركة ارتباطاً بما سجله الوعي الإنساني من تعاقب دائري للأحداث تحول تدريجياً إلى مقياس خطي.

2. 3. 1. 1) العلاقة بين الزمن والفعل أو الحدث

حين ننفي الوجود الموضوعي للزمن سنواجه أسئلة كثيرة. سيسأل أحدهم، مثلاً: ألا ترى أن النبتة لا تزهر إلا عندما يحين وقت الربيع، وأن الربيع لا يعود إلا بعد أن ينقضي الصيف والخريف والشتاء، ويستمر كل فصل منهم ثلاثة أشهر؟ ويسأل غيره: مالذي يفصل بينك وبين طفولتك؟ ويريد طبعاً أن نجيبه "الزمن" أو "أربعون سنة". ويسأل آخر: متى ستنام؟ ويريد أن نقول له "بعد ساعتين أو ست ساعات، مثلاً". ولكن دعنا نبدأ بالسؤال عن النبتة التي لا تزهر قبل الربيع. إن الأمر لا علاقة له بالزمن. إنها الحالة المناخية التي تجعل النبتة تزهر؛ فلو أنك بذرتَ فوراً حبة حنطة سقطت لتوها من سنبلتها وقت الصيف، بذرتها في ظروف مناخية مشابهة لظروف بذرها في الربيع فإنها ستنبت حتى لو كان الفصل السنوي في الخارج شتاءً أو صيفاً. خذ مثلا النباتات التي تنبت في البيوت الزجاجية، إنها تنبت وتثمر على مدى السنة، لأن الظروف متوفرة لها بصرف النظر عن الربيع والزمن، في بعض الأحيان يأتي الربيع مبكراً فنلاحظ أن

الأشجار تورد وتورق وكذلك الزهور البرية والحيوانات ذوات الدم البارد تخرج من سباتها، أي أنها ليست مبرمجة وفقاً للزمن بمقياس الشتاء والربيع، بل بمقياس الظروف المناسبة، الدفء مثلاً.

2. 3. 1. 2) العلاقة بين الزمن والمادة

سبق أن قلنا إننا لن نصل إلى نتيجة لو سألنا عن أصل المادة، عن بدئها، لأننا سنتلقى الجواب والسؤال المحيرين "إن المادة كانت موجودة دائماً وإلا فمن أين جاءت؟" يجب أن نتذكر دائماً أن الزمن، وفقاً للمفهوم المادي الديالكتيكي، هو مقياس لحركة المادة، فالزمن، وفق لهذا المفهوم أيضاً، مرتبط ارتباطاً لا انفصام له بالمادة التي توجد دائماً في حركة، ناهيك عن أنها وجدت "دائماً".

إن الدوامة المتعلقة بأصل المادة تكمن في أننا نوجه السؤال عن هذا الأصل بشكل عام: هل وُجدت المادة دائماً أم أنها ظهرت في "لحظة" ما؟ وقد افترض بعض الفلاسفة سابقاً أننا سنتغلب على المشكلة إذا طرحنا السؤال عما أسموها "الدَفعة الأولى"، أي عن الذي أطلق (أو القوة التي أطلقت) كل العمليات المادية في هذا الكون)[1]. ونعرف أن هذا لم يساعد على الخروج من الدوامة، فالمادية تصر على أن لا حاجة للدفعة الأولى، فقد كانت المادة موجودة دائماً، منذ الأزل، هي وحركتها. دعنا نحاول أن نحوّر السؤال قليلاً فنسأل عن الحدث الجزئي، مثلاً: "متى حدثت أول شرارة في الكون؟" أو "متى حدث أول تصادم في الكون؟" أو "متى

---

(1) The First Reason

حدث أول انفجار في الكون؟" إن أي إنسان، مهما بلغ من العناد، لن يجرؤ على أن يقول لنا "إن الشرارة كانت موجودة دائماً وإنها حدثت دائماً بلا بداية، ولم تكن هناك شرارة لأول مرة، ولا اصطدام لأول مرة، ولا انفجار لأول مرة. إن المفكر الجاد ربما يقول لنا "حسناً، ربما كانت هناك شرارة أولى أو اصطدام أو انفجار لأول مرة، ولكن هذا لا يعني أن المادة لم تكن موجودة قبل ذلك، منذ الأزل. إنها ربما كانت موجودة في شكل آخر ليس بالضرورة على شكل ذرات (أليس هذا هو جوهر المادية اللينينية؟)، لذلك ربما لم يكن هناك لا شرارة ولا اصطدام ولا انفجار بوجود المادة في شكل آخر. وربما لم تكن المادة في حالة حركة أصلاً، أي أنه لم تكن هناك علاقة ضرورية بين المادة والحركة، وبالتالي لم تكن هناك حاجة لقياس حركة المادة، نعني الزمن".

إننا سنقتنع بهذا الكلام أكثر من اقتناعنا بالقول العام إن المادة وجدت دائماً (ولم توجد إلا والحركة قرينتها ولا يوجد غيرهما)، خاصة عندما نرى أن المادية بهذا لن تكون بعيدة عما يقوله القرآن وعما تقوله نظرية "الانفجار العظيم" العلمية![1] عن أصل الكون. لكننا نبقى مصرين على استحصال إجابة عن أسئلتنا، لأن الإجابة هذه ستدلنا على معنى الزمن.

بلا شك، فإن الإجابة على هذه الأسئلة حول أول شرارة أو انفجار، إلخ. لن تكون بسهولة الإجابة على أسئلة من قبيل: "متى حدث أول تفجير نووي على الأرض؟"، أو "متى بني أول بيت على

---

(1) The Big Bang

الأرض؟" الأمور التي تقع في مدى ذاكرتنا البشرية أو في متناول البحوث التاريخية. لكن الأسئلة تظل في جوهرها متطابقة في حال افتراض وجود موضوعي للزمن. وهذا التطابق يبرز في اتجاهين: أولاً في أن نقول أن ليس هناك أول بيت بني على الأرض فقد حصل بناء البيوت على الأرض دائماً منذ الأزل، لكنه يتطابق مع افتراض أنه لم يكن هناك انفجار أو اصطدام لأول مرة. ثانياً في أن نقول إن هناك بالتأكيد أول بيت بني على الأرض، لأن بناء البيوت على الأرض مرتبط بوجود الأرض التي لم تكن موجودة دائماً ومنذ الأزل، فقد وجدت هي أيضاً كجزء من المجموعة الشمسية التي وجدت بدورها لأول مرة كجزء من مجرة درب التبانة التي وجدت بدورها لأول مرة كجزء من سديم من السدم التي وجدت بدورها لأول مرة . . . الفارق هنا هو أن المادية ستعود أدراجها وتقول إن السدم وجدت دائماً وولدت المجرات التي بدورها تشيخ وتفنى وتنشأ غيرها في وجود مادي حركي ـ لكن المجرات لا تولد بالضرورة نفس المجموعات الشمسية ولا نفس الأرض فيبقى بناء البيوت على الأرض حدثاً تاريخياً فريداً له بداية، أما نشوء السدم والمجرات فقد حدث وحدث وحدث ولم يكن له حدوث أول! وتتجاهل إمكانية أو احتمال وجود المادة في شكل غير شكلها الحالي وأن الأحداث المرتبطة بالشكل المعروف للمادة لا بد أن تكون لها بداية (إذا كان الزمن حقيقة موضوعية!).

نوهنا آنفاً إلى أن فكرة الإنسان عن الزمن تتأثر بشكل مباشر بكونه يعيش على كوكب الأرض الذي يدور حول نفسه وحول الشمس في آن واحد في حالة من التعاقب المنتظم للظواهر. هذا التعاقب يتجلى بشكل خاص في ظاهرة الليل والنهار وظاهرة الحول أو تعاقب

الفصول. إن هذا التعاقب جوهري في مفهوم الإنسان عن الزمن، إذ تنشأ عنه تصورات عديدة: التصور الأول هو وجود بداية ونهاية للحدث. والتصور الثاني الذي ينشأ عن هذا التعاقب هو ارتباط التغيرات التي تطرأ على المادة بالتسلسل الخطي (زمانياً). والتصور الثالث الذي ينشأ عنه هو إمكانية تقسيم المسافة الزمنية بين البداية والنهاية إلى وحدات منتظمة ومتساوية، كما هي الحال مع المسافة المكانية. وهذه مجتمعة تنشأ عنها مشكلة أساسية هي افتراض وجود الزمن كحقيقة موضوعية تقاس بمقاييس حالة التعاقب هذه.

واضح أن تعاقب الليل والنهار يشكل دائرة حركية منتظمة طبيعية لكيان مادي (الأرض) تنتج عنها ما نطلق عليه "فترة زمنية"، أو "اليوم". هذه الفترة يقسمها الإنسان إلى وحدات اعتباطية، نطلق عليها كلمات "الساعة" و"الدقيقة" و"الثانية". هذه وحدات اعتباطية اتفق الناس عليها لتخدم أغراض عملية في حياتهم. وصارت ترتبط في وعي الناس بسير العمليات المادية بشكل عام بل والنشاطات الفكرية أيضاً. وعندما تقول الماركسية إن الزمن هو مقياس حركة المادة، فهي تعني أنه عندما يقع حدث، أي يتغير مكان كيان مادي بالنسبة إلى مكان كيان مادي آخر، فهذه الحركة يمكننا أن نسجل بداية لها ومن ثم استمراريتها أو نهاية لها بقياس من الوحدات الاعتباطية أو بقياس الدائرة الحركية المنتظمة نفسها، أي اليوم (واليوم كما قلنا هو مفهوم ينشأ من دائرة حركية لكيان مادي لكننا نعود لنستخدمه في قياس حركة الكيانات المادية الأخرى). وفي الحالتين نرى معنى قياس حركة كيان مادي ما زمنيا. فالزمن كمقياس لحركة المادة ينطلق في الوقت نفسه من حركة المادة. إننا في الحقيقة "نقيس" حركة كيان مادي بحركة

كيان مادي آخر ـ ولا يمكن أن نقيس حركة كيان مادي ما موجود لوحده في الفراغ بـ"مقياس" الزمن.

فكرة الإنسان عن الزمن إذاً لا تتأثر (وحسب) بكونه يعيش على كوكب الأرض الذي يدور حول نفسه وحول الشمس في آن واحد في حالة من التعاقب المنتظم، إنها تتحدد أيضاً بذلك. إن الإنسان قد أختلق لنفسه إطارا زمنيا وهميا يحدد الكثير من نظرته إلى الوجود وعلاقته به. العام 2004 مثلا وهم كبير. صحيح أن الأرض دارت منذ أن ولد المسيح هذا العدد من المرات حول الشمس فاختار بعض الناس حدث الميلاد كبداية اعتباطية تفيد لأغراض عملية. إنه اختيار اعتباطي. وصحيح أن الأرض تدور حول نفسها حوالي 365 مرة خلال دوران واحد لها حول الشمس (الدائرة الطبيعية)، إلا أن هذا ليس فيه أمر موضوعي غير الأرقام عن عدد الدورات. ولفكرة الشهر ارتباط بحركة القمر، لكن ما هو الأسبوع؟ ماهي الساعة والدقيقة والثانية؟

لقد بيّن آينشتين أن الزمن نسبي وليس مطلقا، وقد أعطى آينشتين تعريفاً رياضياً للزمن، وهذا التعريف يصعب نقضه أو دحضه من قبل أحد إلا إذا كان رياضياً، ومن مستوى آينشتين نفسه. ولكن ما يجعلنا نؤمن بآينشتين هو سببان؛ فنسبيته تؤكد لنا كبشر ما نشعر به من مرور الزمن في حالات معينة بسرعة، وفي حالات أخرى ببطء، وإن لم يكن شعورنا مرتبطاً لا بمربع السرعة ولا الكتلة؛ ونسبيته تذكرنا بآيات من القرآن بهذا الخصوص، ففي القرآن يوم مقداره ألف سنة ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة: 5)، وآخر خمسون ألف سنة ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾(المعارج: 4).

فنترك آينشتين، رغم جهلنا بالرياضيات، ونحن مطمئنون بأنه نطق كإنسان ذي علم، ربما سيقول غير ما قاله عالم آخر فوقه، فنحن نؤمن أيضاً بأن فوق كل ذي علم عليم.

أما قول المادية بأن الزمن هو مقياس لحركة المادة، فيجعلنا نتوقف ونتساءل: لو أنه كان هناك في الكون، افتراضاً، كيان مادي واحد، وواحد فقط، يتحرك، فأي شيء كان الزمن سيقيس؟ لا شيء، فالقياس يعني أصلاً المقارنة بشيء آخر، أي "هذا قياساً إلى هذا أو ذاك". نحن في عالمنا الزاخر بالكيانات المادية نقيس حركة جسم معين بحركة جسم أو أجسام مادية أخرى في المكان. نحن نقيس حركة صاروخ ينطلق من الأرض إلى المريخ بحركة الأرض حول الشمس. إن الاختلاف بين حركتين مختلفتين لا ينشأ عنه، في الحقيقة، زمن، بل سرعتان مختلفتان. إن الاختلاف في السرعة حقيقة موضوعية، أما الزمن فانطباع إنساني يفيد في معرفة الحساب في عالمنا الإنساني الذي لا يستقيم بدون مقاييس عملية. عندما ينطلق جسمان من نقطة واحدة فإن مقياس سرعة حركتهما ليس الزمن، بل المسافة المكانية التي تفصل كلاً منهما عن نقطة الانطلاق، فأي فارق في هذه المسافة هو زيادة أو نقصان في سرعة أحدهما عن سرعة الآخر. هذا هو المقياس الموضوعي. أما الزمن فيدخله الإنسان في الصورة عندما يحتاج إلى قياس هذه السرعة بواحدة من الوحدات الاعتباطية التي يقيس بها حركة الأرض حول نفسها أو حول الشمس.

وشيء آخر، فإن قياس حركة كيان مادي بحركة كيان مادي آخر لا يعني أن هناك بالضرورة علاقة بين ما يحصل في أحد الكيانين وبين حركة الكيان الآخر. دعني أوضح ما أريد قوله بمثال: هل تنمو

الشجرة لأن الأرض تدور حول الشمس؟ الجواب هو "لا، فالشجرة تنمو ليس بسبب الدوران نفسه، والذي يتولد عنه الزمن، وإنما لأن الدوران يؤدي إلى تغيرات في الشروط الضرورية لإطلاق طاقة النمو في الشجرة"، أو يؤدي أصلاً إلى توفير هذه الشروط. بمعنى أنه لو وضعت الشجرة في مكان افتراضي في الكون فيه كل شروط النمو، ولكن ليس هناك دوران حول شيء، فإن النمو سيحصل مع ذلك. فبأي مقياس زمني سنقيس نمو الشجرة، فلن يكون هناك لا يوم ولا سنة؟ ربما يحتاج الأمر لوجود إنسان قادم من كوكب الأرض حتى يبدأ بملاحظة تغير الأشياء من حول تلك الشجرة واكتشاف تعاقب ما، واختراع مقياس غير اليوم والساعة، إلخ.

هذا الأمر ينطبق أيضاً على ما يحصل لقطعة من الحديد عندما نتركها معرضة للجو لمدة "سنة". نحن نعرف أن ما يسبب الصدأ في الحديد هو التفاعلات الكيمياوية التي نظن أنها تحتاج إلى بعض الوقت (زمن) لتفعل فعلها؛ إن هذه التفاعلات تحدث كتغيرات في المكان، مكان جزيئات الماء وذرات الحديد، وحسب شروط وظروف حدوثها، بصرف النظر عن الوقت. إنها هي التي تفعل فعلها وليس الزمن. وكذلك ينطبق الأمر على ما يحصل للإنسان عندما يعيش ثمانين حولاً. مالذي يجعل هذا الشخص واهناً، عليلاً، سقيماً؟ إننا ننساق بسهولة إلى لوم الزمن دون أن نرى أن الانتقال من حالة إلى حالة لم يسببه الزمن، بل تفاعلات كيميائية في الجسم (نظن أنها احتاجت إلى زمن لتحصل).

ومثال أخير، تأمل في الحالة الافتراضية التالية: لو عاش الإنسان في مكان ما في الكون ليس فيه دوران حول الشمس وهذا

التعاقب المنتظم لليل والنهار (ولنفترض أيضا أنه ليس لديه فكرة عن دوران الكواكب حول الشمس)، وتمر من أجواء المكان الذي هو فيه ولكن بشكل غير منتظم نيازك أو أجرام سماوية أخرى ذات حجوم وألوان وأشكال مختلفة (لنقل نيزك الآن وآخر بعده بسنة من سنواتنا وآخر بعده بعشرين سنة وآخر بعده بيوم والتالي بعده بـ 500 سنة وهكذا)، فإن هذا الإنسان ستكون عنده فكرة عن التكرر وليس التعاقب. ولن يكون له مقياس للفترة الزمنية بين مرور نيزك وآخر إلا إذا كانت هناك من حوله تحولات مكانية منتظمة للأشياء فيقيس الفترة بين تكرر مرور النيازك بتلك التحولات المنتظمة، خاصة إذا كانت تحولات عددية (منتظمة وعددية: أي ليس مثلاً جريان الماء في نهر). وإذا افترضنا أن هذا الإنسان يعيش في ظلمة دائمة أو حالة أخرى دائمة فلن تكون عنده أية فكرة عن البداية والنهاية.

إن الزمن يظهر لنا، أو بالأحرى نشعر به، نتيجة تغير موقع الأشياء، ليتحول في وعينا إلى مقياس لذلك التغير. لكننا بطبيعة الحال، ولوجود ضوابط بيولوجية في أجسادنا (الشعور بالجوع والشعور بالنعاس)، وكذلك وبعد اختراع الساعة، يمكننا أن نقيس "اليوم" حتى إذا كنا في مكان ما بعيد عن دوران الأرض حول محورها وحدوث الليل والنهار. الزمن يرتبط بحركات ثابتة نوعاً ما للكيانات المادية، ولكن أيضاً بتعودنا على الشعور بما يرتبط بيولوجياً وشعورياً بتلك الحركات.

2. 4) الحركة

المادة تكون دائماً في حالة حركة، فالحركة حقيقية وهي الحالة المطلقة للمادة، فحالما تكون هناك مادة تكون هناك حركة، فلا يوجد كيان مادي ملموس في حالة سكون. فما هو السكون إذن؟ هناك نوعان من السكون: أولهما المطلق، وهو الذي يسود في الكون في حال عدم وجود المادة؛ أما الثاني فوهمي، يقترن، مثل الزمن، بالمادة. وهذا السكون الوهمي هو ما يهمنا هنا. إنه ينشأ من العلاقة بين حركة أي كيان مادي وحركات الكيانات المادية الأخرى. إن ما يسجله وعينا من سكون بعض الأشياء ليس إلا حالة تترابط بها كيانات معينة بعضها مع بعض لتكوّن كياناً واحداً، فتتوحد حركة الكيانات المترابطة في حركة مشتركة موحدة في اتجاهها وسرعتها ـ في الوقت الذي يبقى كل كيان محافظاً على حركة داخلية هي من طبيعته.

إن السكون رغم كونه وهمياً، شأنه شأن الزمن، واقع لا يمكن لحياة الإنسان أن تسير دون الاعتراف به والتعامل معه كـ "حقيقة". وهذا خلق معضلة في وعينا الإنساني، إذ إنه لا يبدو حقيقياً وحسب، بل وكأنه الحالة الأساسية العامة للمادة، وتبدو الحركة بالنسبة إليه وكأنها حالة طارئة ومؤقتة. ولهذا فنحن لا نفهم السكون قياساً إلى الحركة، بل نقيس الحركة على أساس السكون. إن العلاقة بين الوعي واللغة تتعقد نتيجة معضلات من هذا النوع، فاللغات الإنسانية تعكس هاتين الحالتين في العالم المادي (الحركة والسكون) أولاً كحقيقتين، وليس كحقيقة وواقع، وثانياً إنها تعكس الحركة باعتبارها ثانوية قياساً إلى السكون السائد، فالجبال مثلاً نراها هامدة وهي تمر بنا مر السحاب.

الفصل الثالث
البيئة واللغة

هل لهذا الكون خالق أم أنه خُلق لوحده؟ سؤال جوهري في ذهن كل البشر، أفراداً وشعوباً، بسطاء وفلاسفة. ولكن قبل أن نبحث في الإجابة، فهل نحن نطرح السؤال الصحيح عن وجود الكون أو عن أصله؟ أو هل نحن نستخدم الفعل الصحيح في هذا السؤال الذي يدور في ذهننا عن الكون؟ فالفعل "خُلِق"! يستوجب بالضرورة وجود فاعل "خالق" لأنه ليس إلا صيغة المبني للمجهول من الفعل "خَلَقَ" المتعدي الذي يستوجب وجود فاعل ومفعول به. وصيغة المبني للمجهول لا تُسقط وجود الفاعل "الخالق" بل تجعله مجهولاً فقط. وهذا يعني أننا حين نستخدم هذا الصنف من الأفعال في سؤالنا عن أصل الكون، فإننا نلزم جهاز "تفكيرنا" بالإجابة عن سؤال حددنا فيه الجواب مسبقاً إما بهذا أو ذاك. ولماذا نفترض أصلاً وقوع عملية خلق في وجود الكون؟ أليست هي تجربتنا التي تتحكم بطريقة تساؤلنا؟ إن من المشكوك فيه أن يقتنع جهاز تفكيرنا بـ "أن الكون خُلق لوحده"، لأننا في مدى تجربتنا (التي ترتبط بوعينا للواقع) لا نرى شيئاً جديداً يُخلق لوحده،

بل نعرف باستمرار أن لا بد أن يكون لكل مخلوق أو مخترع جديد خالق أو مخترع. ثم ألا تعود طريقة السؤال فتتحكم في مسار تفكيرنا، وربما تدخلنا في متاهات لا نهاية لها؟

ماذا لو طرحنا سؤالنا عن أصل الكون باستخدام فعل آخر (ربما فعل لازم) وبدون تحديد أنفسنا بالاختيار بين أمرين أو الإجابة بنعم أو لا، مثلاً: كيف نشأ الكون؟ أو كيف برز الكون؟ أسئلة تفتح المجال لبحث غير مقيد لا يتحدد بجوابين، وفي الوقت نفسه لا تنفي احتمال التوصل، من بين ما توصل إليه، إلى أحد الجوابين المذكورين. وهنا أردنا فقط أن ننبه إلى كيفية تحكم اللغة بالعملية المعرفية، أو على الأقل التأثير في مسارها.

3. 1) التطور

لقد حاولت الفلسفة منذ القدم الإجابة على السؤال بصيغته التحيدية التعجيزية، فدخلت في متاهات لا مخرج منها. وكانت لدى الدين، ربما في تزامن مع الفلسفة أو في تطور درامي لها، إجابة قاطعة بوجود هذا الخالق. ويبدو أن كلا الفلسفة (المنكِرة منها لوجود الخالق) والدين يجدان اليوم في البحث العلمي الحديث معيناً في محاولة إثبات إجابتهما على السؤال، رغم أن البحث العلمي تبنى الصيغة الأخرى للسؤال (كيف نشأ الكون؟). إن الجدل قديم حديث، وما تزال المدرستان في صراع لا ينتهي. ولكن هل يمكن حقاً للبحث العلمي الحديث (يجب أن ننتبه إلى الفارق بين تعبير "العلم الحديث" و"البحث العلمي الحديث") أن يصل إلى نتيجة تنفي أو تؤكد مزاعم أحد الفريقين؟

سنظطر هنا، كما فعلنا سابقاً في سؤالنا عن أول انفجار في الكون بدل السؤال عن بداية الكون، إلى تجنب طرح السؤال على مستوى عام وشامل "كيف نشأ الكون؟" والاكتفاء بطرح أسئلة ثانوية، مثلاً: كيف ظهرت الحياة على الأرض؟ وكيف حصل هذا التنوع في الحياة على الأرض؟ وهل خارطة الكائنات الحية أو الأنواع هي نفسها منذ وجدت أم أنها مرت عبر أطوار من الارتقاء؟ وربما كانت الإجابة على الأسئلة الثانوية أقل استعصاءً على الإجابة، لأنها تقع في مدى البحث العلمي الحديث في مجال العلوم الطبيعية. ثم إن الأسئلة

الثانوية لا تقل أهمية عن السؤال الأصلي، والإجابة عليها حاسمة للإجابة على الأصلي، الشامل.

لقد شغلت أبحاث وتجارب داروين وكتابه المرجع "أصل الأنواع"[1] العالم على مدى المائة وخمسين سنة الأخيرة، وقد هللت المادية بشكل خاص لنتائج تلك الأبحاث واعتبرتها انتصاراً لنظرتها إلى الكون والحياة، ولا غرابة في أن اللينينية أعتبرت نظرية داروين واحداً من ثلاثة انتصارات علمية دشنت مرحلة جديدة وحاسمة في تاريخ الصراع بين العلم والخرافة[2]. ولكن التمعن في نتائج أبحاث داروين يبين خطأ وسطحية ما ذهب إليه الماديون، فهذه الأبحاث ربما وجهت ضربة إلى مفهوم بعض الأديان عن الخالق باعتباره شخصاً يقف في مكان ما ويعمل مثل النجار أو الحداد أو البنّاء فيخلق الأرض ثم القمر وبعد ذلك أو ربما قبل ذلك الشمس، وهكذا، لكنها لم تفند فكرة الخالق بتاتاً، وإنما بينت، وربما أدعت، أن للحياة على الأرض تاريخاً مرّ بمراحل عديدة حتى يومنا هذا، فبدأت الحياة بسيطةً من خلية واحدة وانتهت معقدةً بأنواع لا حصر لها وتتوجت بظهور الإنسان، الكائن المفكر. إن الداروينية لم تفند، بل على العكس بينت من حيث تدري أو لا تدري، وجود قوة منظِمة وراء نشوء الحياة. إنها بينت أن الظروف المواتية للحياة قد تنشأ بالصدفة (والصدفة تعرفها الماركسية، ويا للمفارقة، بأنها شكل ظهور الضرورة)، لكن العملية الحياتية نفسها تنشأ وتسير وفق قوانين صارمة. لقد حاول داروين تتبع تاريخ هذه

---

(1) Charles Darwin: The Origin og Species

(2) وهذه هي: نظرية داروين و"رأس المال" لكارل ماركس ثم فلق الذرة.

العملية فجاء بنظرية قائمة على أساس انتقال الأشكال الدنيا للحياة إلى أشكال أرقى عبر تطور تتحكم فيه البيئة من خلال تغيرها الدائم وفرضها أشكالاً من التحديات تتطلب التكيف في سبيل البقاء. إلا أن بيانات داروين بخصوص التطور والارتقاء نفسها، وبعد عصر زاه من كونها مصدراً مصوناً من الخطأ، بدأت تترنح وتنهار أمام اكتشافات وأبحاث جديدة. هناك أمر أساسي في بيانات داروين بهذا الخصوص وهو أنها قامت أساساً على أن تكوّن الخلية (أو الخلايا) البسيطة تطلب زمناً طويلاً جداً (ملايين السنين)، هو ما تحتاجه التراكمات الكمية لتؤدي إلى تحولات نوعية (وفق منطق الديالكتيك المادي)، وهذا الزمن الطويل يُفترض منطقياً أنه تميز بهدوء كبير ومتواصل في الظروف المناخية، مثلاً، يسمح لتلك التراكمات بالتواصل، الأمر الذي تنفي الأبحاث الحديثة أن يكون قد توفر على الأرض عبر تاريخها الحافل بالتغيرات والتقلبات المناخية والجغرافية العنيفة[1]. ونفس الأمر تفترضه الداروينية حول التطور والارتقاء، أي أنهما استغرقا ملايين السنين. إننا كما يقول شوماخر[2] ما نزال نلاحظ أن عبارة "ملايين السنين" والمد في عمر الكون ما يزالان جزءً أساسياً في حجج من لا تروق لهم فكرة أن يكون للكون خالق، فالنشوء يتطلب زمناً طويلاً (وهو افتراض قائم على الوجود الموضوعي للزمن)، بينما الخلق لا يحتاج إلا إلى إرادة تعلو على الحاجة إلى الزمن.

إن ظهور الحياة نفسها على الأرض لا يشكل أمراً يتطلب تفسيره

---

(1) Immanuel Velikovsky: Erath In Upheaval

(2) E. F. Schumacher: Small Is Beautiful

عناءً كبيراً، إذا كان هذا الظهور يقتصر على حصول عمليات كيمياوية وفيزياوية بحتة. إن التفاعلات الكيمياوية تؤدي ربما ـ إذا لم يقطعها زلزال أو فيضان أو جفاف أو انقلاب مناخي مفاجيء - إلى ظهور "أشياء" جديدة، لنقل خلية حيّة. ولكن الداروينية ستدخل في مجال الغيبيات إذا سئلت عما إذا كانت التفاعلات الكيمياوية قد ولدت خلية حية واحدة، نشأت منها كل هذه الأنواع، أم أن تفاعلات كيمياوية مختلفة ولدت خلايا مختلفة. وقد يقبل المرء بالمصادفة تفسيراً في حصول التفاعلات الكيمياوية وإنتاجها خلية أو خلايا حية بسيطة في وسط بيئي معين، ولكن من يقبل بالمصادفة تفسيراً لتطور الخلايا تلك إلى كائنات متعددة الخلايا ومختلفة الأنواع والأجناس والفصائل؟

إذا افترضنا، محقين، أن الوسط الذي عاشت فيه تلك الخلايا الأحادية مرحلتها الأولى وتعلمت أن تتكاثر قبل أن تموت، كان وسطاً متجانساً وليس بيئات مختلفة فإننا سنحتاج إلى تفسير لاختلاف تطور تلك الخلايا في الوسط المتجانس نفسه، بحيث أن تلك الخلايا، التي تطورت، أصبح بعضها قادراً على الانتشار في الماء وفي اليابسة وفي الجو. وإذا افترضنا، محقين أيضاً، أن الوسط البري الجديد كان على الأقل في البداية متجانساً، فإننا سنواجه مشكلة كبيرة في تفسير ظهور كل تلك الأنواع، بحيث صار بعضها يعيش على افتراس بعضها الآخر ـ ناهيك عن ظهور خلايا العالم النباتي قبل الحيواني، الأمر الذي لا يمكن تصور نشوء هذا العالم الحيواني بدونه، أي لو أن ذلك لم يحصل قبله.

وواضح أن الداروينية تبني على أساس أن التفاعلات الكيمياوية ولدت عدداً كبيراً من الخلية الأحادية البسيطة نفسها. لكنها لا تتمسك

بالمصادفة حين يصل الأمر مسألة حصول هذا التنوع المذهل في صور وأشكال الحياة على الأرض وبروز هذه الحدود الفاصلة بين الأنواع، والتعقيد الشديد في تركيبها الجسمي ومن ثم تكوّن النفس وظهور الوعي والإرادة. هذه كلها تأتي، حسب الداروينية، في أتون عملية تطورية ارتقائية تحكمت بها غريزة البقاء التي جعلت الكائنات تتكيف حسب الظروف الطبيعية على الأرض ـ دون أن يقال لنا شيء عن مصدر هذه الغريزة وكيف أنها نشأت في الخلية الأحادية البسيطة.

إن هذه الجوانب من الوجود (ظهور الكائنات شديدة التعقيد، ثم تكوّن النفس وظهور الوعي والإرادة) تتطلب هندسة في غاية التعقيد، ومنطقاً أكبر من الكيمياء والفيزياء. إن كل هذه تطرح سؤالاً حول ما إذا كانت كلها حصلت بصورة اعتباطية، أو نتيجة الظروف اللاحقة التي مرت بها كل خلية حية سلمت من التقلبات المهلكة، أم أن كل ذلك حصل ويحصل لوجود نماذج فكرية مسبقة تتطور الحياة وفقاً لها، في كل مكان من الكون. نماذج فكرية مسبقة!! ها نحن صرنا نتكلم بلغة المثاليين وندعي أن الوعي سابق على العالم، أليس كذلك؟ لا أبداً فلو سألنا من أين جاءت هذه النماذج؟ من وضعها؟ من يتحكم بها؟ ماذا يريد بها ومنها؟ فإننا لا نتحدث عن الوعي الإنساني (الذي هو ثانوي بينما العالم الخارجي أولي). إننا نتحدث عن وعي غير الوعي الإنساني، الفردي والعام منه. أم أن المادية تريدنا أن نقطع بأن الوعي الإنساني هو الوعي الوحيد في الكون؟ إذن دعنا نعطي مثلاً قد ينفع في توضيح ما نقصده: السيارة الواقفة قرب منزلك. إنها موجودة خارج وعيك، فهي أولي وصورة وعيك عنها ثانوي. ولكن هذه السيارة وقبل أن تبرز في العالم الخارجي كانت صورة في وعي

مخترعها (مع أنه في هذه الحالة إنسان مثلك). فلماذا لا يمكن أن يكون الفيل الموجود خارج وعيك قد وجد من قبل كفكرة أو نموذج هندسي في وعي ما غير وعي الإنسان؟

لنفترض الآن أن التفاعلات الكيمياوية التي حصلت في زمن سحيق في القدم واستمرت لملايين السنين دون أن يعكر هدوءها أي شيء، قد ولدت أعداداً كبيرة من خلية حية انتقلت بقدرة غير مفهومة من المفاعل الكيمياوي إلى المياه الحلوة في الأنهار، فترعرعت هناك، ثم خرج البعض منها إلى البر واختلفت بها السبل، فتنوعت بين سحالي وزواحف وضواري كواسر وقرود وبشر، وانقطعت ببعضها تلك السبل فعرفت طريقها إلى السماء وأصبحت طيوراً.

لا شيء ينقذ أنصار التطور هنا (كما يبدو أنهم يظنون) غير افتراض مرور "ملاييين" السنين في عملية التطور، حتى أصبح على الأرض ثعالب وفئران، وأسود وأرانب، وبشر وحمير، وعصافير وصقور، وأسماك القرش وأسماك الزينة. فإن لم نقتنع أن "ملايين" السنين كفيلة بتحقيق التطور والتنوع، فإنه ينبغي لنا أن ندرس مسألة تأثير البيئة في الكائنات الحية، فإن لم نقتنع بذلك أيضاً تفسيراً فلا يبقى لنا إلا أن ننظر فيما إذا كانت الحياة على الأرض قد نشأت وتطورت وفقاً لنماذج فكرية مسبقة.

تناولنا في فصل سابق مسألة علاقة نمو الأشجار بالفصول والسنين، ورأينا كيف أن النبتة يتحكم بها قانون داخلي يتعلق ببرمجتها وفقاً للظروف المناسبة للنمو وليس وفقاً لتعاقب الفصول رغم أن الظاهر من أمر نموها يبدو مرتبطاً بمرور الزمن وقدوم الفصل المناسب. ورأينا كيف أن حركة المادة (خاصة المنتظمة والدائرية) هي

التي تولد في وعي الإنسان مفهوم "الزمن"، وكيف أن "الزمن" الذي يرتبط بحدوث الأشياء يرجع فيصبح في واقعنا مقياساً لحركة الكيانات المادية. ونحن نستطيع أن نرجع بفكرتنا هذه إلى الوراء "ملايين" السنين لنقول إن الخلية التي نشأت بالصدفة ما كانت لتتطور ما لم يكن فيها قانون داخلي يبرمج تطورها، حتى لو مر على نشوئها ملايين السنين. ولو أنها كانت تحوي على برنامج داخلي فإنها كانت ستتطور بتوفر الظروف المناسبة ولا تنتظر بالضرورة ملايين السنين. إن البحث العلمي الحديث يقول إنه كانت هناك قبل "ملايين" السنين أيضاً أنواع من الكائنات مثل تلك الموجودة الآن، بل أن بعضها كان أقوى من الموجودة الآن، ويحير العلماء في تحديد سبب انقراضها، خاصة إذا كانت مقولة الداروينية "البقاء للأصلح"[1] صحيحة. فلو كانت تلك الكائنات التي عاشت قبل ملايين السنين قد استغرق تطورها ملايين السنين أيضاً، والتي قبلها ملايين السنين وهكذا، فإننا قد نصل إلى نتيجة تقول بأن الحياة وجدت منذ الأزل، مع وجود المادة، وليس هناك شيء اسمه أول ظهور للحياة! أليس كذلك؟ فلا الداروينية إذاً فيها شيء من الصحة ولا الوعي هو خاصية المادة عالية التنظيم!

كما قلنا فإن المصادفة مقبولة لتفسير ظهور الحياة، ولكن المصادفة لا تفسر تطور وتنوع الحياة على كوكب الأرض. كذلك فإن عامل الزمن غير مقبول لتفسير التطور. وهنا فإنه كان أمراً غريباً أن تهلل المادية الديالكتيكية للداروينية وهي صاحبة مبدأ "التراكمات الكمية تؤدي إلى تغييرات نوعية" ومبدأ "نفي النفي" فهذان المبدءان

---

(1) The Surviaval of the fittest

يستوجبان وجود قانون داخلي محرك أو برنامج داخلي لا يرتبط بالزمن إلا ظاهرياً.

بقي أن ننظر في ما يعرف بـ"القفزة"، وهو واحد من مفاهيم نظرية التطور في تفسير ظواهر لا تفسير تطوري لها، أي الحالات التي يبدو فيها الكائن الحي وقد برز في مرحلة عليا من التطور دون أن يكون قد مر بالمراحل المفترض مروره بها في عملية النشوء والارتقاء. في هذا المجال تتحدث الداروينية، مثلاً، عن "الحلقة المفقودة" بين القرد والإنسان. في هذه الحالات يبدو أن مبدأي "التراكمات الكمية تؤدي إلى تغيرات نوعية" و"نفي النفي"، مضافاً إليهما عامل ملايين السنين، غير كافية لتفسير الحالة!

رأينا كيف أن ربط التطور بالزمن أمر لا يجعله أكثر إقناعاً، ولا بد أن نذكر من جديد أن مبدأ نفي النفي يحتم وجود اتجاه مبرمج في الكائن الحي ينتقل وفقاً له من مرحلة ينفي فيها الجديد القديم ـ أي أن الجديد في هذه الحالة موجود في البرنامج، والكائن الحي يسير إليه عبر قانون التراكمات، وأن التراكمات لا فائدة منها إلا بهذا الاتجاه المرسوم للكائن الحي أو أي عضو فيه. إن جسم الإنسان من الناحية البيولوجية مبرمج بشكل يؤدي إلى نفي كل مرحلة سابقتها عند نقطة معلومة سواء في فترة التكوين الجنيني أو لاحقاً في مرحلة الطفولة لتبدأ مرحلة المراهقة والكهولة والشيخوخة، إلخ. ولا يمكن أن يؤدي نفي مرحلة الطفولة، طبيعياً، إلى شيء غير مرحلة المراهقة، إلا اللهم إذا كان هناك خلل في البرنامج نفسه (فيما يخص الفرد) أو كان الطفل قد تعرض لتأثير خارجي مدمر بشكل مباشر أو غير مباشر فيتوقف تطور جزء من تكوينه، العقلي مثلاً، أو يتقهقر في حين يبقى تطوره البدني

والجنسي مثلاً متواصلاً نحو المراحل اللاحقة، أو يتوقف هو الآخر أيضاً.

3. 2) اللغة ومنطق التطور

إن المرء لا يقع لا في نظرية التطور ولا في غيرها على تفسير لشمولية ظاهرة الاتصال بين الأنواع المختلفة من الكائنات والأنظمة المختلفة لهذا الاتصال؟ إن هذه الأنظمة ظهرت رغم اختلاف البيئات واختلاف الأنواع، وتنوعت رغم تقاسم العديد من الأنواع للبيئة نفسها. أما ظهور الملكة اللغوية للإنسان فلم تجرؤ الداروينية أصلاً على محاولة تفسيرها. إنها الملكة التي لم يمنع ظهورها اختلاف العرق واللون والبيئة، لتعود بعد ذلك وتختلف وتتنوع في البيئة الواحدة؛ فلكل قوم في كل القارات على وجه الأرض لغة، لكن القارة الواحدة تحوي من اللغات على قدر الأقوام التي تسكنها. فإذا كانت الخلية الأحادية قد تحولت (بصرف النظر عن الطريقة) إلى كائن معقد التكوين، له أعضاء يختص كل منها بوظيفة أو عدة وظائف، ويتطور في استجابة لا نهاية لها لظروف ومتطلبات البيئة (العين للبصر، والأذن للسمع، والقلب لضخ الدم، والرئة لتنقية الدم، والكبد لتوليد الكريات الحمر، إلخ.)، فما قصة هذه الوظيفة (الكلام) التي ليس لها عضو خاص بها، بل تتم بتعاون وتنسيق بين أكثر من عضو وجهاز (اللسان وسقف الفم والحبال الصوتية ولسان المزمار والشفاه)؟ ولا تكتمل إلا بوجود عضو متلقي (للكلام) في كائن آخر (الأذن، أو العين حين تتحول اللغة المنطوقة إلى رموز كتابية)؟ إن الكلام هو كذلك الوظيفة الوحيدة التي تجمع ما هو بيولوجي بما هو اجتماعي. يقال إن العين

هي نافذة الروح، ويمكننا أن نقول إن اللغة بابها.

إن البحث العلمي بكليته لن يصل، اعتماداً على النظرية العلمية والمنهج العلمي المعترف به، في يوم من الأيام، إلى أي شيء ذي قيمة في هذا المجال، ولن يقدم غير الفرضيات أو النظريات التي ستدحضها نظريات لاحقة، وذلك لسبب واحد هو أن هذا المجال من البحث أقرب إلى الفلسفة، الغارقة حتى أذنيها في تناقضات اللغة المشاكسة، منها إلى العلوم الطبيعية، فهو، أي مجال البحث هذا، لا يعالج مسائل مختبرية خاضعة للتجربة، وإنما يوفر مادة شبه علمية للفلسفة، فيزيد هذه الفلسفة غرقاً وضياعاً في المتاهات.

دعنا نبتعد عن الفكرة القائلة بإن اللغة قد نزلت ذات يوم على الإنسان من السماء فجأة ودفعة واحدة لتجعل منه الكائن الذي نعرفه (تعلّم الأسماء دفعة واحدة)، ودعنا كذلك نبتعد عن الفكرة الأخرى القائلة بأن اللغة قد نشأت بصورة عرضية، هكذا مصادفة أو بصورة اعتباطية، مثلاً نتيجة تقليد الإنسان للأصوات في الطبيعة؛ هناك الكثير من الأدلة التي تدعونا إلى أن نقرّ بلا وجل بأن اللغة جزء من شمولية الخلق، وهي ذات أبعاد فسيولوجية ووجودية وطبيعية. إننا لا يمكننا أن نعزل وجود العينين كجزء من تكوين الإنسان عن ظاهرة البصر، مثلاً، ولا عن وجود النور الذي يتيح الرؤية. إن الإبصار لا يوجد لأن للإنسان عينان، بل إنه أصبح للإنسان جهاز للرؤية (عينان) حتى يبصر بهما لأن الإبصار ممكن. كذلك لن نستطيع عزل وجود جهاز السمع عند الإنسان عن ظاهرة السمع، ولا عن وجود الصوت الذي بدونه لا يمكن السمع. إن السمع لا يوجد لأن للإنسان جهاز سمع (أذنان)، بل لقد أصبح للإنسان أذنان حتى يسمع بهما لأن السمع ممكن. كذلك لا

يمكننا أن نعزل وجود الجهاز بل الأجهزة والعناصر التي هيأتها الطبيعة لتمكين الإنسان من الكلام (الرئتين، الحبال الصوتية، اللسان، اللعاب، الشفتين، سقف الفم، إلخ.) عن ظاهرة الكلام. إن الكلام لا يوجد لأن للإنسان كل هذه الأجهزة، بل إن هذه الأجهزة موجودة لتمكن الإنسان من الكلام لأن الكلام مثل البصر والسمع ممكن. بل إنه لا يمكن فصل اللغة عن وجود النور والصوت الموجودين في الطبيعة من حول الإنسان حتى بدون هذه الأجهزة والعناصر. إن الإنسان لم يكن ليعبر عن شيء لو لم يكن قادراً على رؤية الأشياء وسماعها.

اللغة إذن جزء من شمولية الخلق، بل من ضروراته، فالجنين الذي يحمل في كيانه برنامج حياته، يحمل أيضاً كل المقومات اللازمة لانطلاق اللغة فيه، لا يغير من ذلك لا اختلاف ظروف البيئة ولا مرور "ملايين" السنين. وكما أسلفنا فإن تعلم اللغة (وكخطوة أولى الأسماء) هو الذي يطلق العملية المعرفية في نقل الناطق باللغة من رؤية الأشياء في كليتها إلى رؤيتها في جزئيتها. وهنا يمكن أن نقر أيضاً بسهولة أن البداية في تعلم اللغة لا تحتاج إلى مجتمع كامل بل إلى معلم حتى وإن كان التلميذ وحيداً مع معلمه في وسط الصحراء أو في غابات الأمازون. أما دور المجتمع والعوامل الاجتماعية في تطور اللغة فيأتي لاحقاً.

إن أي نظام، رغم وجوده الطبيعي، لا أهمية له قبل أن يجري تشغيله. وهنا فقط يأتي دور المجتمع والثقافة. إن طريقة تشغيل هذا النظام اللغوي وكفاءته أمر اجتماعي يتعلق بالإنسان والمجتمع والثقافة. وأساس هذا التشغيل هو كيفية وعي الإنسان لبيئته، للواقع، لأن اللغة

هي وسيلة الإنسان للتعبير عن هذا الوعي. وحتى إذا اعتبرنا أن اللغة هي مجموعة من الإشارات المتفق عليها مجتمعياً فإننا نشير بذلك إلى ظاهرة كونية، فكل الكائنات الحية تتبادل مع أنواعها وأجناسها إشارات متفق عليها (مفهومة) ضمن النوع أو الجنس. إن الانطلاق من مفهوم الإشارات يوصلنا إلى الاستنتاج بأن اللغة مصدرها الأصلي طبيعي، أي أنها جزء من إرادة أو تخطيط الطبيعة لمخلوقاتها، ولا تخص الإنسان وحده. كان على الإنسان أن يتبادل مع أبناء جنسه إشارات مثلما هي الحال مع كل الكائنات الحية الأخرى. ويترتب على هذا أن من الضروري بحث اللغة (أو اللغات البشرية) في علاقاتها مع الطبيعة قبل بحثها في إطارها الاجتماعي الثقافي التاريخي. وقد يكون التركيز على الفارق بين هذه اللغة أو اللغات وبين الإشارات بشكل عام منطلقاً مناسباً للحديث في الموضوع. فما الذي يميّز لغة (لغات) أو نظام إشارات الجنس البشري عن أنظمة إشارات الكائنات الأخرى؟

3. 3) العربية والداروينية

إن أحد الجوانب المحزنة في تناقضات المادية المعاصرة وخيرة حليفاتها، الداروينية، هو الجانب اللغوي، إذ أنهما ضحية لخبطة لغوية لا سابق لها في التاريخ، فالصياغة الانجليزية لنتائج العلوم الطبيعية والألمانية للفلسفة، والروسية للمحتوى السياسي لكليهما، لعبت دوراً هاماً في صياغة موقفهما المتناقض من الكون كله. فترجمة المفاهيم بين هذه اللغات سلبتها جزءً مهماً من محتواها الأصلي، بل شوهتها وأربكتها، والمتحمسون بعضهم لبعض في البلدان الناطقة بهذه اللغات لم يكونوا واعين باختلاف المنطق اللغوي للآخر، وهم لذلك لم

ينظروا في المحتوى المعرفي للنصوص التي تُرجمت لهم، بل أخذوها بحرفيتها وبنوا عليها مفاهيمهم هم. ونحن الناطقون بالعربية أصبحنا ضحية جهل ماركسيينا بهذه اللغات الثلاث، فتلقفنا ما ألقي إلينا من صياغات فيها وقدسناها دون تمحيص ودون تعريضها لمنطق اللغة العربية أو اتخاذ موقف من محتواها المعرفي (انظر مثلاً في عبارة "وحدة وتناقض الأضداد" في الفقرة 6. 3).

يبدو أنه كانت هناك أسباب سياسية جعلت الداروينية في الغرب (وفي الشرق الماركسي) تحافظ على قيمة علمية لم تكن تحملها أصلاً، ولكن سبب "سلطتها" العلمية في بلدان العالم الثالث، خاصة العربية منها، ربما كان الانبهار بمنشئها الأوربي، إذ أن عقدة النقص تجاه ما حققه الأوربيون في مجالات البحث العلمي التطبيقية خاصة، جعلت الكثيرين من العرب يسبغون مسحة القدسية على أبحاثهم في المجالات الإنسانية أيضاً، دون أن يعرفوا أن أوروبا نفسها تلقي بالكثير من أعمال باحثيها في سلة المهملات، رغم أنها مسرورة لتقديس غير الأوروبيين لها. ولو أن المفاهيم التي هام بها هؤلاء كانت ذات أصل هندي مثلاً، لما كانت لتستهويهم حتى لو كانت تحمل معنى أكثر قرباً من العلمية، ناهيك عما كانوا سيفعلون لو أنها كانت ذات أصل عربي.

إن العرب، على أية حال، يمكن أن يفهموا الداروينية وكذلك القوانين الثلاثة للديالكتيكية المادية نفسها بشكل أوضح إذا نظروا إلى القوانين الكونية الوصفية الأربعة الآتية المصاغة باللغة العربية:

1) قانون الكفاءة، فكل كائن حي يتميز بكفاءة خَلقية تمكنه من الحياة والحركة بيسر؛

2) قانون التوازن، فاستمرار الحياة واستمرار الأوضاع قائم على التوازن، بدءً من البيئة إلى النظام الشمسي مروراً بالأنظمة الاجتماعية؛

3) قانون التماسك الذي يضمن قيام الأشياء، فلو لم يكن الجبل متماسكاً لما انتصب؛

4) قانون العلاقة بين الحقيقة والواقع (التزويغ البصري أو النسبية)، فنحن نرى الأرض منبسطة وهي محدبة.[1]

(1) انظر في سورة الغاشية

الفصل الرابع
العلاقة بين الكون واللغة

في هذا الفصل سننظر في المفاهيم التالية. الوعي ـ الإدراك؛ التفكر ـ الفكر؛ المعنى؛ علاقة اللغة بالإدراك والتفكر والفكر؛ الإبداع؛ الخلق.

4 . 1) كونية اللغة وفهم العالم

كما سبق أن قلنا في الفصل السابق فإن اللغة جزء من شمولية الخلق، وهي ذات أبعاد وجودية وطبيعية. ثم إنها تطورت عبر عملية تاريخية طويلة جداً واتخذت أبعاداً نفسية فردية واجتماعية ومجتمعية معقدة، لكنها بدأت بالتأكيد بخطوة أولى هي إطلاق الأسماء على الأشياء. ربما كانت الأسماء في البداية أكثر شمولية وأقل تحديداً، كأن يكون الإنسان الأول (نفترض ذلك فقط) قد أطلق اسم "غابة" على كل ما كان في الغابة ـ تمييزاً لها عن "الجبل" أو "البحر" أو "الكهف"، فالشجر والحيوانات، بما فيها الطيور، كانت كلها تعرف باسم "غابة"، وجاء الفصل والتحديد لاحقاً. ولا شك أن ذلك الفصل والتحديد صاحب وبشكل مباشر وعي الإنسان للفوارق في بيئته الطبيعية بما فيها من خصائص متباينة للأشياء ومن حركة وسكون وتغير وتقلب. ولا شك أن الإنسان، شأنه شأن كل الكائنات الأخرى، كان في كل مرحلة من وجوده بحاجة إلى التمييز بين الأشياء؛ هكذا تفعل كل الكائنات، فحتى الطير الصغير يميز بين الحبة التي يقتات عليها وبين الحصى الصغيرة أو حبات الرمل التي يجد الحبة بينها. نحن لا نعرف إن كان الطير يعطي الحصوة والرمل اسماً أو إن كان أصلاً عنده اسم للحبة التي يقتات عليها، لكننا متأكدون من أنه يميز بين الحبة وبين ما حولها (يعي انفصالها وتميُزها)، كما أننا متأكدون من أن الانسان قد فعل ذلك، أي أعطى مأكولاته اسماً مثلما أنه حددها.

قلنا إن الفصل بين الأشياء وتحديدها صاحب وعي الإنسان للفوارق بين هذه الأشياء، أي أن هناك علاقة ما بين وعي الإنسان والفصل بين الأشياء وتحديدها؛ فما طبيعة هذه العلاقة بالنسبة للسبق: هل كان الفصل والتحديد ثم جاء الوعي، أم أن الوعي كان قبل الفصل والتحديد؟ إن التأمل لبضع ثوان هنا سيبيّن لنا أنه ليس في الأمر من دوامة، فنشوء الوعي وعملية الفصل والتحديد لا يمكن إلا أن يكونا متلازمين لأن أحدهما يشترط الآخر، مثل المادة والحركة. لكن كما ذكرنا أيضاً فإن الفصل والتحديد موجودان لدى الكائنات الأخرى أيضاً، فهذا ما يتطلبه البقاء، فإن لم يكن الذئب أو الأسد قادرين على فصل وتحديد فريستهما فإنهما قد يحاولان التهام الصخور أو الأشجار عندما يشعران بالجوع. فما الفرق بين التحديد والفصل لدى الإنسان ولدى غيره؟ إنه ربما يكون إعطاء أسماء للأشياء، ليس فقط الأشياء التي تتعلق بالبقاء، مثل الطعام أو الشراب، بل كل شيء في العالم الخارجي - أي الأشياء كلها. فالسؤال هنا حول الأسبقية لا يتعلق في الحقيقة بأسبقية الوعي أو الفصل والتحديد، بل بأسبقية الفصل والتحديد والوعي من جهة وبين إعطاء الأسماء من جهة أخرى.

إننا قد لا نرى هنا مناصاً من ترجيح حصول إعطاء الأسماء بعد حصول الفصل والتحديد، فالفصل والتحديد قاعدة طبيعية يشترك فيها الإنسان مع كل الكائنات الأخرى، أما إعطاء الأسماء فظاهرة (ربما) تخص الإنسان وحده[1]، وهي ليست قطعاً ظاهرة تصادفية أو

(1) نقول "ربما" وذلك لأننا نلاحظ أن الطيور والحيوانات الأخرى تعطي إشارات إلى مجموعتها حول خطر أو حول وجود طعام عبر إصدار أصوات. ونحن لا نعرف حتى الآن طبيعة هذه الإشارات الصوتية وما إذا كانت تحوي أسماءً.

اعتباطية، بل هي تأتي تجلياً لضرورة تعبير الإنسان عن وعيه بهذه الأشياء منفصلة ومحددة. وهذا الاحتمال يمكن أن يرجحه أولئك الذين يميلون إلى اعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية ومجتمعية، ولكن أيضاً أولئك الذين يربطون اللغة بمقوماتها الطبيعية. ولكن هل من الصعب أن نتصور أن الكائن البشري يسير في الاتجاه المعاكس فيعي وجود الأشياء منفصلة ومحددة بفضل (أو بعد) إعطائها الأسماء؟ إن المقصود بهذا قد يتوضح أكثر بطرح السؤال التالي: هل يعي الطفل البشري وجود الأشياء منفصلة بعضها عن بعض مثلما يعي الطير الصغير انفصال حبة الحنطة عن حبات الرمال والحصى الصغيرة؟

إن التجارب تبيّن أن الطفل البشري، في مراحل حياته الأولى، لا يعي الأشياء منفصلة إلا عندما يعلمه الكبار أسماء تلك الأشياء. إذن فوعي الأشياء منفصلة بعد تسميتها قد تكون القاعدة الخاصة بالإنسان. وطالما هي تنطبق على أي طفل يولد الآن فلا معنى لافتراض أن ذلك لم يكن ينطبق على الإنسان الأول، آدم. ومن يرجح هذا الاحتمال الأخير فإنه يفعل ذلك على خلفية ثلاثة أدلة:

1) إن وجود الأساس البيولوجي الخلقي للغة وتوفر مقومات نشوئها أمر أساسي ويلعب دوراً في نشوئها، لكنها لا تكون ذات قيمة إلا عندما يتوفر "معلم" يحفز ويحث الأساس البيولوجي وينشط المقومات، وهذا نعرفه اليوم بشكل قاطع من تربية أطفالنا عن طريق حث وتحفيز الأساس البيولوجي عندهم عن طريق تعليمهم أولاً أسماء الأشياء[1]، وكذلك من القصص المماثلة لقصة حي

(1) انظر أبحاث عالم النفس السويسري جين بياجيت، الذي يعتبر أحد أهم الذين اشتغلوا في مجال البحث في علاقة التفكر باللغة.

بن يقضان، حيث يتوقف التطور لدى بعض بني البشر من الناحية اللغوية والسلوكية الاجتماعية ومن نواح أخرى نتيجة عدم عيشهم في مجتمعات بشرية، أي مع بشر يعلمونهم اللغة والسلوك الاجتماعي؛ إن تسمية الأشياء هي التي تحفز عند الإنسان الجديد (الطفل) القدرة على وعيها منفصلة بعضها عن بعض.

2) إن نشوء الطفل بين كبار متعلمين (مثلاً أبوين)، أو حتى مع فرد متعلم، يؤدي إلى نشوء الفصل والتحديد والوعي لدى الطفل حتى لو كان الفردان أو المجموعة تعيش معزولة عن المجتمع. وهنا يجب بطبيعة الحال أن نميز بين مسألة الفصل والتحديد والوعي واللغة من جهة ومسألة أن يكون الإنسان كائناً اجتماعياً بمعنى أن يكون مدنياً يمكنه التعاطي مع مجتمع كبير سلوكياً أيضاً.

3) إننا حتى في هذا العصر ورغم تمكننا من اللغة وامتلاكنا ناصية العلم نحتاج إلى التحديد والفصل كي نتمكن من التعامل مع الأشياء ومع بعضنا البعض؛ تصور لو أنه لم يكن لكل منا اسم، وتصور لو أن العالم لم يكن مقسماً إلى دول والدول إلى مدن والمدن إلى أحياء والأحياء إلى مساكن ذات أرقام. ماذا كنا سنفعل إذا أراد أحدنا أن يرسل من مصر أو العراق رسالة إلى قريب له في أمريكا؟

إذن، فإن الفصل والتحديد لم يكونا ضروريين لوعي العالم من حولنا وحسب، بل هما ضروريان وسيبقيان كذلك لفهم العالم والطبيعة والتعامل معهما.

لو أننا انطلقنا في صياغتنا لما ورد أعلاه من مفاهيم المادية الديالكتيكية فإننا سنقول بسهولة إن الوعي هو انعكاس لما هو موجود في العالم الخارجي ـ ثم نتجاهل دور الملكة اللغوية وتسمية الأشياء في حصول الوعي. وعندما نأخذ بنظر الاعتبار أن الملكة اللغوية لدى الإنسان جزء من شمولية خلقه بما في ذلك توفر أسسها ومقوماتها البيولوجية، فإننا سنرى بالسهولة نفسها أن إطلاق أسماء مختلفة على الأشياء المختلفة كان نتيجة حتمية لتوفر هذه الملكة. لو لم تكن لدى الإنسان ملكة لغوية مسبقة لكان الإنسان مع ذلك، وأسوة بكل الكائنات الأخرى، قادراً على التعرف على ما يأكله حتى دون إعطائه اسماً؛ لكن الملكة اللغوية جعلته قادراً على إطلاق اسم على الشيء الذي يأكله وعلى الأشياء التي لا يأكلها، لكنه يتعامل معها، أي على كل الأشياء. أما أن يكون الإنسان قد اخترع تلك الأسماء كاستجابة للضرورة الحتمية الكامنة في وجود الملكة اللغوية لديه، أم أنها كانت موجودة (أصلاً وكأساس للملكة اللغوية) فتعلمها وحسب، فمسألة قد يساعدنا على فهمها واقع حياتنا الحاضرة. إن الحياة الاجتماعية تحفز بلا شك وتشغّل النظام اللغوي الكامن في الإنسان، لكن الطفل الإنساني لا يخترع أسماءً للأشياء (إلا في نطاق ضيق جداً وبدفع من الكبار) بل يتعلم هذه الأسماء. ولا شك أن حججاً كثيرة يمكن أن تساق ضد فكرة "المعلم" وأول هذه الحجج ستكون "ملايين السنين" التي استغرقها تطور اللغة من إطلاق أصوات مبهمة على الأشياء خلال طفولة البشرية إلى ظهور اللغة بشكلها المعروف. لكن وجود "معلّم" يبقى ضرورياً.

إن إطلاق الأسماء على الأشياء لم يكن يعني إلا خطوة أولى

على طريق عملية معرفية معقدة وعميقة وتكاد تكون لا نهائية تلعب فيها اللغة دوراً فريداً، فنحن نعرف أن مرحلة جديدة من الوعي تنشأ لدى الإنسان بعد إعطاء الأشياء أسماءً، إذ يكون هناك المزيد من الفصل والتحديد، وصولاً إلى إدراك كنه الأشياء، كما يأتي في الفصول القادمة. إن إطلاق الأسماء لم يكن في البداية يعني التفكر. التفكر مرحلة يبدأ فيها الإنسان بفهم العلاقات المتشعبة بين الأشياء خارج وعيه. والأسماء لا تكفي لمعرفة ماهية الأشياء نفسها. فعندما أطلق الإنسان كلمة "شجرة" مثلاً على شيء، لم يكن ذلك يعني أكثر من تحديد لكيان مستقل عن باقي الكيانات؛ كذلك الأمر حين أطلق اسم "نجمة" على كيان آخر، و"ماء" على كيان ثالث. أما ماهية ذلك الكيان فكان أمراً لا بد للإنسان أن ينتظر استجلاءه حين تحمل الملكة اللغوية والوعي تعاونهما قدماً إلى أمام، هذه المرة بمساعدة الأسماء.

نستنتج من كل هذا أن العلاقة بين الوعي واللغة ترتبط مباشرة بتوفر الملكة اللغوية مسبقاً، وهناك أيضاً علاقة بين اللغة وبين ضرورة تعبير الإنسان عن وعيه. إن وجود الملكة اللغوية والوعي واللغة (وتحديداً الأسماء كخطوتها الأولى) قضية واحدة لا يمكن تجزئتها. ولكن ما طبيعة هذه العلاقة؟ إن أوضح الأجوبة على هذا السؤال بدأت تأتي مؤخراً، منها ما جاء في مقالة بتاريخ 13/ 8/ 2004 في المجلة الألكترونية "يارنه سالت" الدنماركية لتحليل ونقد العلاقات المجتمعية والثقافة والوجود والدين انطلاقاً من فلسفة جديدة.[1]

---

(1) http//:www.jernesalt.dk/vaerdier16.asp

انظر ترجمة للمقالة في آخر الكتاب.

4. 2) الوعي واللغة ما بعد الأسماء

قد يغري مثل هذا الكلام البعض بتصور علاقة بسيطة بين الطبيعة أو العالم من حولنا وبين الوعي واللغة. فطالما أن الوعي هو انعكاس للعالم الخارجي واللغة تعبير عن هذا الوعي، فإن اللغة تكون تعبيراً عن العالم الخارجي نفسه. هناك ثلاثة مستويات مختلفة في هذه الثلاثية (الطبيعة من حولنا والوعي واللغة): الأول علاقة اللغة بالطبيعة من حولنا، الأمر الذي رأينا كيف ينشغل به فلاسفة اللغة؛ والثاني علاقة الوعي بالطبيعة التي تنشغل بها الفلسفة؛ والثالث علاقة الوعي باللغة، وهي مهمة مشتركة للعديد من المجالات العلمية، بما في ذلك علم النفس.

لقد خطت اللغة في تطورها بعيداً وتجاوزت مرحلة الأسماء البسيطة، التي كانت مهمتها تحديد الأشياء ككيانات منفصلة. إن الوعي واللغة دخلا بعد تلك المرحلة البدائية في علاقة معقدة، فوعي الإنسان للأشياء في انفصالها وتحددها استتبع ثلاثة أمور هامة:

1) الفصل بين خصائص أو صفات الأشياء؛

2) الفصل بين حركات الأشياء المختلفة ومن ثم بين الحركات المختلفة للشيء نفسه؛

3) ومن ثم تحديد العلاقات بين الأشياء المختلفة في صفاتها وفي حركتها. وكل هذا استتبع بدوره انعكاساً في اللغة على شكل توسيع لإطلاق "الأسماء ـ أو الكلمات!" (هذه المرة على الصفات والحركات والعلاقات). فإذا كانت الأسماء في البداية تعبيراً عن وعي هو بدوره مرآة تعكس (أو تنسخ) الطبيعة فإن

الأمر لم يعد كذلك. لقد تحول الوعي من مجرد الفصل والتحديد إلى وعي أشمل، ليس فقط بالظاهر من العالم الخارجي، بل بالخافي منه أيضاً؛ وتحولت اللغة من مجرد أسماء مفردة إلى نسيج متشابك وشامل يوازي في شموليته الوعي أو على الأقل يحاول اللحاق به.

لا بد هنا من أن ننتبه إلى أن عبارة مرآة قد تكون خداعة، أولاً لأن المرآة تعكس في الغالب الجمود، وثانياً لأن صورة المرآة، رغم أنها تعكس كل تفاصيل الأصل إلا أنها معكوسة أيضاً، ففي المرآة يكون يسار الأصل يميناً وبالعكس. إن اللغة لم تكن أصلاً مرآة بل طريقة للتعبير عن وعي الإنسان للطبيعة. والسؤال الأساسي هنا يدور عما إذا كان هذا الوعي الإنساني، الذي أصبح شاملاً الآن، دقيقاً ومصيباً ومتطابقاً مع الحقيقة في الطبيعة أم أنه وعيٌ بما كان يظهر له من الطبيعة، واقعها؟ وما يفترضه من خافيها. فمن المهم هنا أن نميز بين التعبير عن الطبيعة (حقيقتها) وبين التعبير عن وعي الإنسان لها (واقعها بالنسبة للإنسان).

لقد قال الإنسان، مثلاً، إن هناك أعلى وأسفل حتى أن مكان الآلهة كان في الأعالي، ولم يكن يعرف أنه يقيس الأعلى والأسفل بالنسبة لوجوده على ظهر الأرض، وأن الأعلى والأسفل لا وجود لهما بشكل مطلق. إلا أن هذا لا يعني أن الوعي كان دائماً مختصاً في التعبير عن الواقع دون الحقيقة، فقد سجل وعي الإنسان وبدقة متناهية العناصر الأساسية في الطبيعة، فقد سجل أن هناك من حوله عناصر دائمة الوجود تقريباً، وسجل أن هناك أشياء تحدث، وبعضها تتكرر، وسجل أن هناك ظواهر تنشأ وتتغير. وسجل الوعي الإنساني وجود

أنساق فيما يجري من حوله وفي اللغة أيضاً، وسجل فوق كل ذلك أن هناك أمور لا يعيها أو يعرفها، ومعظم هذه حقائق أيضاً وليس واقعاً وحسب. ثم إن تسجيل الوعي للواقع دون الحقيقة ينسجم أصلاً مع القانون الرابع من القوانين الوصفية للحياة التي وردت في أعلاه، ألا وهو قانون الزوغان على نمط انبساط الأرض واحدودابها (الملاحظة رقم 38 في الفقرة 3: 3).

4. 3) الوعي والإدراك والتفكر

إن اللغة وبعد مراحل عديدة من التطور لم تعد مجرد وسيلة للتعبير عن وعي الإنسان للعالم الخارجي، بل تحولت إلى وسيلة لوعي الإنسان لوعيه (أي فهم هذا الوعي الإنساني أو فهم وعي الإنسان للطبيعة)؛ وبكلمة أخرى فإن اللغة أصبحت وسيلة للتعبير عن إدراك الإنسان لعناصر العالم الخارجي (فهمها على حقيقتها) متجاوزاً حدود الوعي للواقع. من الضروري أن نميز بين الوعي وبين الإدراك. الوعي هو الشعور بوجود الشيء، إنه صورة في الذهن عن الواقع، فكل الكائنات لها وعي، بدرجات متفاوتة، ولها نظام للاتصال بأفراد الجنس أو المحيط (عن طريق الإشارات). أما الإدراك فيعني فهم حقيقة الشيء، هو تصور مجرد، أو تركيب صورة في الذهن قد تخالف، أو تتباين عن صورة الشيء في الواقع. إنه حالة الوصول إلى كشف أو فهم الحقيقة. وهذا الفهم أو الإدراك للطبيعة يتطلب، أو يمر عبر فهم الوعي لنفسه.

إذا قلنا إن هناك فارقاً بين كل الكائنات الأخرى وبين الإنسان في أن الإنسان وحده يتميز بالإدراك، فإن ذلك يرتبط بطريقة أو أخرى

بأن كل الكائنات الأخرى تتفاعل مع الطبيعة، أو في الحقيقة مع ذلك الجزء من الطبيعة الذي يتعلق ببقائها الفردي أولاً ومباشرة وبقائها الجماعي ثانياً واستمرار جنسها بشكل غير مباشر ثالثاً. وهي، في تعاملها هذا، تستخدم بشكل تلقائي ما هو موروث وما هو مكتسب، ربما مؤقتاً، عن طريق التجارب التي يخوضها الكائن ضمن سعي الفرد والجماعة للبقاء. أما الإنسان فإنه الكائن الوحيد الذي يتعامل مع الطبيعة، ويغيّر فيها، أبعد من حدود محيطه وأكثر مما هو ضروري لبقائه الفردي والجماعي، بل واستمرار جنسه أو نوعه؛ وهو يفعل ذلك بوسائل أكثر من أطرافه الطبيعية. وهو يفعل ذلك أيضاً دون أن تكون أجياله السابقة قد فعلت ذلك أو حتى فكرت به. لهذا نرى أن الثعلب اليوم حين ينصب كميناً لفريسته فإنه يفعل ذلك بنفس الطريقة التي كان يفعلها أجداده. بينما الإنسان حين يخطط للحرب فإن تقنيات تخطيطه ووسائله تتغير باستمرار، فهو قد اخترع في البداية أدوات حجرية وقتل بها غريمه، ثم اخترع السيف والرمح، ثم البندقية والديناميت، واليوم يقتل خصومه بالطائرات والصواريخ والقنابل الفراغية والذكية، وغيرها. كيف يفعل الإنسان ذلك؟

إن التطور الهائل في الوجود الإنساني ككل، وليس في لغاته وحسب، عبر الأحداث والتجارب الزاخرة في تاريخه يطرح أسئلة مهمة عديدة عن مسألة الانتقال من الوعي إلى الإدراك. يمكن طرح الأسئلة التالية: كيف بلغ الإنسان هذا المستوى الجديد في الوعي؟ أعن طريق ما نطلق عليه "التفكير"؟ فما هو التفكير؟ ماذا يفعل الإنسان حين يفكر، حين يضع خطة حرب أو يبني جسراً؟ هل يقوم بعملية ذهنية تؤدي إلى إنتاج فكرة؟ أم أن ذهنه يعمل مفتشاً عن خبرة

سابقة، فإذا وجدها يسميها "فكرة"؟ ما هي طبيعة هذه العملية التي تدور في الذهن؟ وحين نفترض أن الإدراك يحصل نتيجة "التفكير"، فإن السؤال الجوهري يرجع ويدور عن العلاقة بين "التفكير" واللغة: وما هو دور اللغة في هذه العملية؟

إن الحديث عن العلاقة بين الإدراك واللغة أمر يتعلق بالسؤال عن قدرة الوعي على وعي نفسه والتعبير عن هذا المستوى الجديد من الوعي بنفس الوسيلة التي عبر بها عن المستوى الأول. إن الوعي صاحبه مثلاً إطلاق كلمة "حجارة" على شيء موجود في العالم خارجه. والإدراك هو تنبّه الوعي إلى محدودية قدرته على معرفة الأشياء، إلى أن كلمة "حجارة"، مثلاً، تفيد في فصل وتحديد شيء ما، أو كيان ما، في العالم الخارجي عن بقية الأشياء، لكن الكلمة لا تقول شيئاً شاملاً عن حقيقة هذا الشيء، فهناك حقيقة نكتشفها عن الحجارة بأنها ليست ساكنة سكوناً مطلقاً. ها نحن قد صغنا ما نسميه "حقيقة" باستخدام كلمات. ألا يعني هذا أن الانتقال من وعي العالم الخارجي إلى وعي الوعي لنفسه (الانتقال من الوعي إلى الإدراك) يحصل عن طريق استخدام هذه الكلمات التي أطلقها الإنسان على الأشياء وعلى صفاتها وحركاتها (أي عن طريق اللغة)؟ ثم يزداد الأمر تعقيداً عندما نطلق كلمة مفردة على عملية الانتقال من الوعي إلى الإدراك عن طريق استخدام اللغة، ونقصد هنا كلمة "التفكير" (وكلمة "تفكير" تدل على عملية يقوم بها الإنسان في مراحل)، إذ يصبح الهم الأكبر ليس للفلسفة وحدها، بل لفروع عديدة في البحث العلمي - اللغة، علم النفس، إلخ. كشف العلاقة بين التفكير واللغة!

هناك فرضية أو نظرية (تعتبر بالنسبة للكثيرين حقيقة مسلماً بها)

حول علاقةٍ ما بين "التفكير" واللغة منشؤها أنه طالما أن اللغة ارتبطت منذ البداية بالوعي وعملت كوسيلة للتعبير عنه، في البداية بشكل بدائي بسيط ومن ثم كنظام شامل نستفيد منه في صياغة الحقائق أيضاً، فلا بد أن تكون هناك أيضاً علاقة بين اللغة والإدراك، وأن هذه العلاقة هي أن اللغة هي وسيلة عملية الانتقال من الوعي إلى الإدراك، أو بتعبير آخر وسيلة لتحقق الوعي من وعي نفسه.

هناك فارق جوهري بين أن تكون اللغة وسيلة للتعبير عن وعي الإنسان للعالم الخارجي وبين أن تكون وسيلة لتحقيق الوعي وعي نفسه. فعندما حدد الوعي الإنساني الحجارة، مثلاً، ككيان منفصل عما حولها أطلق عليها اسماً. ثم عندما حدد خاصيتها، قال عنها "صلبة أو قاسية"، وحين سجل حركتها مثلاً قال عنها "ساكنة"، وحين حدد علاقتها بما حولها، قال عنها "صمّاء". وكل هذا تعبير في منتهى الدقة. ثم عندما اكتشف مثلاً أن الحجارة رغم سكونها الظاهر تعج بحركة دائبة، فإن الوعي صار يعي قصوره السابق (يدرك حقيقة)، فهل كانت عملية الوصول إلى إدراك الحركية الداخلية للحجارة مصحوبة باستخدام اللغة؟ أم أن دور اللغة جاء بعد حصول هذا الإدراك، عندما نشأت حاجة للتعبير عن هذا الإدراك؟ إن مثل هذا السؤال سيكون في مكانه تماماً. وقد يسأل أحدهم محقاً أيضاً: لو أن إدراك حقيقة ما حصل بعد بحث علمي، ألم يكن للغة دور في التخطيط لذلك البحث ومن ثم إجرائه؟ بلى، بالتأكيد، لكن ما نراه بعد قليل هو أن مرحلة الانتقال من مجرد الوعي إلى الإدراك لا تنطوي على أي استخدام للغة. كذلك فإن العملية التي نطلق عليها كلمة "التفكير" واحدة من المغالطات الكبرى للغة منذ نشوئها حتى الآن.

إن الانتقال من الوعي إلى الإدراك يتم عن طرق عديدة، منها:

1. التلقائية التصادفية
2. التجربة المنظمة (البحثية والتي تنطوي على وضع فرضيات وإثباتها أو دحضها)
3. نقل (أو انتقال) التجربة
4. التفكّر
5. الإلهام أو العرفان[1]

4. 3. 1) التلقائية التصادفية

إن الانتقال من الوعي إلى الإدراك بصفة فردية أو جماعية هي ميزة بشرية، وتتم أحياناً كثيرة بصورة تلقائية. فالطفل الإنساني يعي مثلاً وجود النار ولكن لا يدرك حقيقتها وتأثيرها. وبمجرد أن تمس النار إصبعه مرة واحدة يحصل عنده إدراك لطبيعة النار المحرقة المؤلمة، فلا يقترب منها بعد ذلك. لكن ما هو دور اللغة في هذا الانتقال من الوعي إلى الإدراك؟ إن من الصعب في هذه الحالة الفردية افتراض أن هذا الانتقال يحتاج إلى استخدام اللغة. فالإدراك يتحقق للطفل حتى دون أن تكون له مفردة لغوية تعبر عن النار أو عن الألم أو

---

(1) يشير الدكتور أحمد عزت راجح في كتابه أصول علم النفس إلى أدوات مختلفة للتفكير هي: الصور الذهنية، والكلام الباطن أو اللغة الصامتة، والتصور العقلي (ص. 296). ويشير أيضاً (ص. 270) إلى إمكانية استرجاع الماضي والتفكير بدون صور ذهنية ودون كلام باطن، بل عن طريق التصور العقلي كما في التفكير الرياضي والفلسفي.

الإدراك. إن الإدراك في هذه الحالة يحصل بفعل قوة أو نظام خاص بالبشر لا يحتاج إلى لغة. إن دور اللغة يأتي عند محاولة التعبير عن الإدراك، للإشعار بحصوله (مثل بكاء الطفل أو إطلاقه لفظة ما عند حصول الألم)، أو لتعميمه مثلاً من قبل الكبار. وكم من مرة يدرك الإنسان بلمح البصر أن ما كان يعتبره نعمةً هو في الحقيقة نقمةٌ، أو أن ما كان يراه أخضر له لون آخر، أو أن الخطر أكبر مما كان يتصوره أو يعيه. يحصل ذلك الإدراك في غمضة عين، ولا دور للغة في حصوله إطلاقاً. إن معظم الأطفال يدركون في لحظة ما في حدود عمر التاسعة أن آباءهم وأمهاتهم سيموتون ذات يوم. إنه إدراك يأتي لينقل الطفل في غمضة عين أيضاً من حالة الاطمئنان بدوام الواقع الذي يعيش فيه إلى القلق من حتمية تغير هذا الواقع. إن ذلك يحصل دون عملية "تفكير" أو تعامل مع اللغة.

4. 3. 2) ماذا عن التجربة المنظمة؟

نستطيع أن نقول بثقة تامة إن الانتقال بحد ذاته من الوعي إلى الإدراك عن طريق التجربة الفردية لا يحتاج هو الآخر إلى لغة، ولكن نقل هذا الإدراك إلى الآخرين يحتاج إلى لغة كوسيلة نقل. دعنا نعطي مثلاً: هناك رواية تاريخية عن ملك ما بأنه انتحر، لكن أحد المؤرخين المعاصرين ينشأ في رأسه فجأة شك بصحة هذه الرواية. إن الرواية التاريخية وصلت إلى هذا المؤرخ بدون أدنى شك عن طريق اللغة (خلقها نشاط لغوي، فهناك آخرون عبروا عن واقع معين عن طريق اللغة، فانتقل هذا الواقع إلى وعي الباحث عن طريق اللغة)، لكن نشوء الشك لا يمكن ربطه بعملية منظمة جرت في رأسه واستخدمت

فيها اللغة للانتقال خطوة فخطوة من تلقي الرواية إلى نشوء الشك. إن الأخير هو نتيجة ترابطات منطقية ذهنية (ربما) لا تعد ولا تحصى، تنبثق على حين غرة في رأس المؤرخ كشعاع أو موجة أو كيان لا علاقة له باللغة البتة، يبرز كفكرة، ولحظة يريد المؤرخ نقل هذه الفكرة إلى الآخرين يبدأ بالبحث عن كلمات توصل الفكرة إلى الآخرين، وهذه الكلمات لا تنقصه، فقد تكون "أنا أشك في صحة هذه الرواية" أو "هذه الرواية غير صحيحة" أو "من يدري إن كانت هذه الرواية صحيحة؟"، وغيرها. هذه الكلمات لم تكن موجودة لا على لسانه ولا في رأسه قبل انبثاق الفكرة.

إذن فالرواية رسمت قصة صارت هي "الواقع" الذي يعيه الآخرون، لكن نشوء الشك هذا قد يؤدي بهذا المؤرخ إلى البحث لمعرفة "الحقيقة"، أي إدراكها. الوصول إلى الإدراك هنا ليس تلقائياً ونهائياً، بل أمر يحتاج إلى بحث يستند إلى نظرية ومنهج سيكون للغة دور في صياغتهما وتنظيمهما (خاصة حين يبدأ الباحث في تدوين الصياغة إذ عليه اختيار التعابير والمفاهيم والتعريفات بعناية).

ولنقل إن الباحث وصل أخيراً إلى نتيجة تقول بقتل الملك وليس انتحاره. إن إدراك الحقيقة في هذه الحالة احتاج إلى فرضية مسبقة قائمة على الشك بالواقع ثم الانتقال بين سلسلة من الترابطات الذهنية التي نسميها "الحجج أو التعليل المنطقي" ومعالجة المعلومات[1] بجمعها وربطها وتصفيتها وتصنيفها وبلورتها، واستخدم الباحث خلالها كماً هائلاً (ربما مليارات) من الصور الذهنية

(1) Data Processing

والمعلومات عن أشخاص وأشياء وحركات وأحوال وظواهر. إن المليارات من عمليات الانتقال الذهني بين الصور والأفكار التي جرت في رأس الباحث لا يمكن للغة (أو استخدام اللغة) أن تجاريها في سرعتها. إن الباحث يحتاج إلى ما لا يقل عن خمس ثوان ليقول بينه وبين نفسه "إذن هذا الخائن استدرج الملك إلى هناك" ـ أو "هذه المرأة دست السم في طعام الملك"، بينما لا يحتاج إدراك موضوع الاستدراج أو دس السم إلا إلى جزء بسيط جداً من الثانية). إن ذهن الباحث ينتقل بين صور متصلة ومتقطعة لا يبالي الباحث خلال الانتقال بينها بمسميات الأشياء وقد ينسى حتى اسم الملك والمؤرخين والأماكن. إن اللغة تصاحبه لا لكي يستخدمها في التفكير والتعليل والإدراك بل لكي تكون هناك، لحظة يتوقف عند شيء مهم، لتتيح له إمكانية التعبير عن ذلك الشيء، لا غير. إن الصور الذهنية والأفكار تتحول إلى مسميات فقط عند التعبير عنها. ويعرف كل إنسان أنه عند محاولته التعبير عن فكرة ما فإنه (خاصة في الكتابة) كثيراً ما يعبّر ثم يعيد صياغة التعبير أو يعدّل أو يغيّر فيها أو يضيف إليها ليصل إلى التعبير النهائي الذي هو مقتنع بأنه يعبّر عن الفكرة تماماً. ولو أن الفكرة عند انبثاقها في رأسه كانت مرتبطة بعملية لغوية، لكانت التعابير التي استخدمها في الوصول إليها هي نفسها المناسبة للتعبير عنها فوراً، بلا تعديل أو تغيير أو إضافة.

4. 3. 3) نقل (أو انتقال) التجربة

إذا كان الوصول إلى الإدراك على مستوى الفرد، سواء كان ذلك تلقائياً أو عن طريق التجربة، عملية ذهنية لا دخل للغة فيها، فإن

الأمر ليس كذلك حين يحصل الإدراك على مستوى جماعي، ذلك لأن الإدراك في هذه الحالة يحصل في رأس فرد ـ تلقائياً أو تجريبياً، فينقله إلى الآخرين عن طريق استخدام اللغة؛ فكروية الأرض لم يكتشفها كل الناس، بل اكتشفها عالم واحد، لكن الناس كلهم، باستثناء الكنيسة وأساقفتها وقساوستها، أدركوا بعد ذلك أن الأرض كروية. كيف حصل ذلك؟ كما الحال مع الرواية عن انتحار الملك، فإن العالم كانت لديه فكرة ـ منقولة إليه، عن تسطح الأرض. وبعد عمليات ذهنية هائلة أدرك أن الأرض كروية، فصاغ ذلك في كلمات سمعها الآخرون وفهموا أن وعيهم لطبيعة الأرض لم يكن دقيقاً. إن الإدراك الجماعي لا يمكن أن يحصل بدون اللغة إلا إذا كان محصلة لإدراك كل فرد في الجماعة الشيءَ نفسه تلقائياً أو عن طريق التجربة الفردية.

4. 3. 4) التفكّر والتفكير

رأينا فيما سبق أن اللغة لا علاقة لها بتحقق الإدراك الفردي، سواء كان ذلك تلقائياً أو عن طريق تجربة مخططة وممنهجة؛ فالإنسان لا يستخدم اللغة إلا لصياغة الفكرة. اللغة ضرورية لصياغة الفكرة، فعندما يصل ذهننا إلى فكرة فإننا نحتاج إلى الاحتفاظ بالفكرة، إلى تذكرها. عادة ما تغيب هذه الفكرة إذا لم نصغها لغوياً. هذه الصياغة تساعدنا على التذكر وعلى إخراج الفكرة من ذهننا ونقلها إلى أذهان الآخرين.

إن الإدراك يمكن أن يحصل عن طريق أخرى وهي ما نطلق عليه كلمة "تفكير" في سياقات أخرى عديدة، ليس فقط حل لمشكلة، أو جواب على سؤال، كما رأينا في مسألة انتحار الملك أو اغتياله أو كروية الأرض، وإنما أيضاً في مسائل عملية كتطوير جهاز،

أو اكتشاف دواء، أو وضع خطة، إلخ. وهنا فإن الافتراض هو أن المرء يستخدم اللغة لخلق ترابطات ذهنية في رأسه تقوده من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى التطوير أو الاكتشاف أو الخطة.

إن البحث في علاقة اللغة بهذه العملية يستوجب إيضاح أمرين مهمين، أولهما طبيعة العملية نفسها، أي "التفكير"، وثانيهما طبيعة الفكرة، إذ ماهي "الفكرة"؟ من أين تأتي الفكرة وكيف تأتي؟ هل الفكرة هي ثمرة هذا "التفكير"؟

نحن نفترض خطأً أن "التفكير" يولد الفكرة، لكن الفعل "يفكر" لا يولّد أو ينتج الفكرة، وإنما "التفكير" يعني نقل الذهن من حالة إلى أخرى بحثاً عن فكرة. فالذهن يكون مثلاً في حالة ليست له فيها فكرة معينة عن شيء، وعندما ينتقل الذهن إلى حالة أخرى (نقول إننا نفكر)، فإذا وجدنا فكرة في الحالة الجديدة فإننا نظن أن "التفكير" أنتج لنا فكرة (ولّد لنا فكرة).

إن تعريفنا لهذه العملية يعاني، إضافة إلى مشكلة إقحام اللغة عليه بشكل تعسفي، من عدم دقة في تحديد دور الإرادة فيه، فنحن نظن أننا نباشر بـ "التفكير" في أمر ما ونسير بهذا "التفكير" قدماً ونستغرق فيه ثم نختمه بالوصول إلى الثمرة "الفكرة"! إن الأمر يبدو وكأننا فاعلون نتحكم بشيء ما خارجنا أو خارج أو داخل وعينا وأن فعلَنا يقع على هذا الشيء باعتباره مفعولاً عليه. ولهذا فإننا أطلقنا على هذه العملية كلمةَ حركة، أي "فعل"، له وزن الأفعال التي يكون الإنسان فيها فاعلاً بطريقة يوقع تأثيراً على شيء، أي يحدث تغييراً في الواقع، ألا وهو وزن "يفعِّل". تأمل، على سبيل المقارنة، الأفعال التالية: يُقلّل، يؤكّد، يسمّم، يشيّد، يُؤثّر، ينفّذ، يشرّد، يقرّر، يغيّر،

يقلّد، يروّض، إلخ. هذه كلها أفعال تتضمن عملاً يقوم به الفاعل (صاحب الإرادة) فيقع فعله على شيء فيغيّر شيئاً فيه أو في محيطه. والفعل "يفكّر" ينتمي إلى هذه الفئة من الأفعال، فنفترض أن الإنسان حين "يفكر" فإنه يقوم بفعل يقع على مفعول عليه فيحدث تأثيراً فيه وفي الواقع عن طريق بناء فكرة صحيحة، أو ربما خلق هذه الفكرة الصحيحة. وهذا يخلق بعض الغموض عن طبيعة هذه العملية.

إن العربية فيها فعل آخر يتعامل مع نفس هذه العملية المتعلقة بالوصول إلى الفكرة المرغوب فيها، ألا وهو الفعل "يتفكّر"، والذي ينتمي إلى الأفعال التي لها وزن "يتفعّل". تأمل في هذه الأفعال: يتأمّل، يتجوّل، يتنزه، يتقلّد، يتجمّل، يتدبّر، يتشرّب، يتعفّف، يتدرّج، يتحرك، يتمتع، إلخ. هذه الفئة من الأفعال تتطلب أيضاً فاعلاً يقوم بعمل، لكن هذا العمل لا ينطوي لا على وجود مفعول عليه ولا على تأثير في الوسط ولا على تغيير أو خلق جديد، فأنت حين تتجول، فإنك تفعل ذلك في مكان موجود وبين أشياء موجودة، فقد تمر بهذا المكان ولا تمر بغيره، وترى هذا الشيء ولا ترى غيره، مع أن الذي لا تراه أو لا تمر به موجود أيضاً. كذلك تفعل حين تتنزّه، فأنت لا تغير ولا تخلق بل تتحرك بين ما هو موجود ومتاح لك. وكذلك الأمر حين تتدبر، فأنت تأخذ ما يتاح لك من الحيلة أو المؤونة. وهكذا فكل هذه الأفعال تنطوي على الاستفادة مما هو موجود ومتاح لك، فأنت الفاعل الذي يتحرك ويتمتع ويتأمل، ونتيجة الفعل مردوده عليك ومجال الفعل هو ما هو متاح لك.

ولعل أكبر مفارقة في الاختلاف بين هاتين الفئتين من الأفعال هي أن الأفعال من وزن "يفعّل" تحتاج إلى أداة ملموسة أو غير

ملموسة، في حين أن الأفعال من وزن "يتفعّل" لا تحتاج إلى أداة بل إلى الفاعل "الإنسان" وحده. إن كون الإنسان "يفكر" باستخدام وسيلة أو أداة، هي اللغة، ليصل إلى الفكرة، يوجدها أو يخلقها، ليس مجردَ إدعاء وحسب، بل إنه وهم يرجع إلى مرحلة الوعي على طريقة وعي الأرض باعتبارها مسطحة، في حين أنها كروية.

إن الفارق واضح كثيراً بين الفعلين، فالفعل "يفكر"، مثلاً في حل لمشكلة، أقرب ما يكون إلى الفعل "يقدّر"، إذ أن إنجاز مثل هكذا فعل يتطلب، كي يحصل باستخدام اللغة كما يتوهم البعض، الأخذ بنظر الاعتبار عدداً لا حصر له من العوامل وإنشاء وتحليل عدد لا حصر له من الترابطات للوصول إلى الفكرة الصحيحة، وهذا أمر يعجز الإنسان عنه فتكون النتيجة تقديرية، أي تقدير لحل ممكن. أما الفعل "يتفكر" فإنه يؤدي ودون عناء إلى التقاط الأفكار المتاحة، والتي تكون عادة صحيحة لأنها ليست تقديرية، بل مرتبطة بالمجال الذي يتنزه أو يتجول ذهن المرء فيه؛ فالذي يتفكر في خلق السماوات والأرض وما في هذا الخلق من أسرار تتاح له فكرة واحدة فقط وهي أنها لم تخلق باطلاً. والذي يتفكر في مجال الكيمياء تتاح له أفكار مرتبطة بهذا المجال؛ والذي يتفكر في مجال اللغة يرى جلالها وروعتها وقدرتها غير المحدودة في التعبير عن وعي الإنسان وإدراكه.

وهناك مؤشرات واضحة تبيّن أن ما يقوم به الإنسان في وصوله إلى الأفكار هو تفكّر وليس "تفكير"، أي أن الإنسان، عادة، يتفكر ولا "يفكّر". دعنا نتأمل في الأسئلة التالية:

1. لماذا لا يثمر "التفكير" دائماً فكرة؟ فنحن نعرف أننا قد نحول الذهن من حالة إلى أخرى وأخرى (نفكّر ونفكّر ونفكّر!) دون أن

ننتج فكرة. ولو كان "التفكير" هو الذي يولد الفكرة لكان ولّدها كل مرة "يفكّر" الإنسان فيها؛

2. لماذا يحتاج الإنسان إلى التذكّر؟ فلو كان التفكير يولد الأفكار لما احتاج الإنسان إلى تذكر الأفكار، إذ أنه سيصل إليها كلما فكّر؛

3. لماذا لا تتطابق أفكار الناس؟ فلو كان "التفكير" يولد الفكرة لكان هناك تطابق بين أفكار كل الناس، إذ أن كل إنسان كان يمكن أن يفكر وينتج نفس الفكرة.

4. لماذا يثمر تفكير بعض الناس ولا يثمر تفكير غيرهم (على الأقل نفس الفكرة أو الأفكار)؟

5. لماذا يثمر "تفكير" إنسان ما في ظروف معينة ولا يثمر في ظروف أخرى؟

6. لماذا يستطيع الإنسان أن "يفكر" في مجال ولا يستطيع ذلك في مجال آخر؟

قد يكون الجواب على بعض هذه الأسئلة أن "عامل الذكاء"، الذي لا نعرف كنهه، يلعب دوراً مهماً. وقد يفسر التعب والإجهاد أو عوامل بيولوجية ونفسية أخرى جزءً منها. وقد يكون "عامل الخبرة" أو الاختصاص ذا أثر حاسم، فالإنسان الذي لم يدرس الكيمياء، مثلاً، لا يمكنه أن "يفكر" في مجال الكيمياء، فكأن "التفكير" وتوليد فكرة مسألة مرتبطة بـ "البرنامج" الموضوع في الذهن البشري والذي يتيح للذهن التحرك في عالم ذلك البرنامج والعثور على الترابطات الممكنة بين عناصره.

إن عامل الذكاء لا يزال مقنعاً، لكن كون الشخص نفسه قد

يكون ذكياً ـ وقادراً عن طريق "التفكير" على الوصول إلى أفكار في مجال معين دون غيره، أمر يضعف دور الذكاء في "التفكير" وفي إيجاد أو توليد الفكرة. إن هناك في الحقيقة حظاً أوفر لعامل "الخبرة" في تفسير تولد الفكرة أو الوصول إليها، فالخبرة (وضخ المعلومات في ذهن الشخص ـ برمجة ذهنه) قد تكون لها مصادر مختلفة: تجارب في حياة الإنسان - خاضها أو قرأ أو سمع عنها، خبرات مخزونة في جينات الجنس البشري، إلخ!) في مجال ما يتيح للذهن كما قلنا التنقل بين الأفكار التي ينطوي عليها ذلك البرنامج وتلك الخبرات ـ دون استخدام اللغة. إن هذا التفسير يسلب هو الآخر "التفكير" فضله على الفكرة؛ ويكشف أن الحديث عن علاقة بين اللغة و"التفكير" أمر لا معنى له. فأنت حين تحاول أن تتفكر (تنقل الذهن من حالة إلى أخرى) في مجال ليس لك فيه خبرة أو معلومات، فإن تفكرك لن يوصلك إلى شيء، وكأنك تسير في أزقة مدينة لا تعرفها، بينما يكون بإمكانك في المجال الذي تعرفه، أو "أزقة المدينة التي تعيش فيها" أن تصل إلى حيث تريد (خاصة بتوفر الذكاء). كذلك الذي عنده خبرات سابقة في الصراعات والمعارك مثلاً يجد بسهولة (في حال تعرضه للخطر) فكرة عن كيفية الدفاع عن نفسه. إنه لا يحتاج إلا إلى نقل ذهنه بسرعة لا يمكن للغة اللحاق بها بين الخبرات الموجودة فيه ليستخرج الفكرة المناسبة.

ولا بد أن نتوقف هنا مرة أخرى قليلاً مع الفكرة القائلة بأن الإنسان يتكلم مع نفسه أثناء "التفكير". في الحقيقة فإن الإنسان لا يتكلم مع نفسه بالارتباط مع عملية "التفكير"، بل إنه يفعل ذلك بعد أن يكون قد وصل إلى فكرة (يبدأ بصياغتها)، أو عندما يجتر تلك

الفكرة أو غيرها متخيلاً أنه يتحدث مع شخص آخر.

من المهم إذن أن نحدد العلاقة بين الفكرة وبين عملية "التفكر"، فالتفكر هو تجوّل الذهن بين الأفكار المتاحة له. إنه ليس إلا عملية نقل الذهن من حالة إلى أخرى بحثاً عن خبرات سابقة أو ترابطات جديدة في تلك الخبرات، وكثيراً ما يحدث أن الفكرة تأتي إلى الذهن تلقائياً، بينما المرء مشغول بالأكل أو بأي نشاط آخر. التفكر عملية نقل تلقائية أو إرادية للذهن من حالة إلى أخرى، عملية نقل "توصل إلى" الفكرة المتاحة، ولكن لا تخلقها. الفكرة ليست ثمرة عملية التفكر. ثم إن العلاقة بين "التفكر" واللغة هي أن اللغة قد تكون الوسيلة التي تبرمج عالم الأفكار في الذهن وهي التي تخرج نتائج ترابطات هذه الأفكار من الذهن إلى الآخرين مرة أخرى، لكنها لا تتدخل في عملية التفكّر، والإنتقال الذهني، والترابطات إطلاقاً.

إن التفكر يرتبط بمعضلة عملية، بالأسئلة الكونية الست: ماذا، لماذا، كيف، متى، مَن، أين؟ التفكر يوصل إلى جواب، ولكن لا يولّد فكرة. إن الفكرة تنبثق بالتفكر، بتجول الذهن بين ما تتوفر من الأفكار، لكنها يمكن أن تنشأ في الذهن تلقائياً وتسبق عملية التفكر، بل وتكون محفزة لها؛ فمثلاً يطرح الإنسان سؤالاً، ولا يكون ذلك نتيجة تفكر بل إن السؤال بحد ذاته فكرة تلقائية قد تباشر عملية تفكّر للوصول إلى جواب سيكون بدوره (فكرة أخرى). مثلاً خطر لنيوتن سؤال: "لماذا تسقط التفاحة عند نضوجها على الأرض وليس إلى أعلى؟" هذا السؤال لم يأت نتيجة تفكر بل نتيجة ملاحظة (وعي) جاءت كلمح البصر، عبّر عنها نيوتن لغوياً، أي صاغها على شكل سؤال. وذاك هو الذي جعل نيوتن بعد ذلك "يتفكر" (ينقل ذهنه بين

حالة وأخرى في عالمه الرياضي ـ أو أزقة المدينة التي يعرفها) في عملية تنزهية ليصل بفضل خبرته وذكائه إلى جواب (فكرة جديدة)، صاغها صياغة لغوية ـ الجاذبية! فهناك علاقة بين الفكرة وبين اللغة وهي علاقة الصياغة.

وخلاصة القول هي إن الإنسان لا "يفكّر" بل يتفكّر، والتفكر (نقل الذهن من حالة إلى أخرى) لا يمكن أن يخرج عن نطاق خبراتنا، الذي يتوسع باستمرار، الأمر الذي يذكرنا بثنائية النظرية والمنهج "البارادايم" التي تعبر عن نطاق خبرتنا في مرحلة ما، وتحدد لنا ما يمكن أن نبحث فيه.

4. 3. 5) الإلهام أو العرفان

إن الحالات الحادة والمتكررة من الإدراك التلقائي تدخل ضمن مفهوم الإلهام، أما العرفان، فهو الحالة التي يبلغها الإنسان ويصل فيها بتلقائية مبرمجة إلى ما يتطلب الوصول إليه عادة تجربة مبرمجة ومعقدة، أو إلى حقائق كونية كبرى غير متاحة لوعينا، وخارجة عن نطاق خبراتنا. وهذه حالة ترتبط بالتأمل وسمو الروح عن مستواها الجسدي بحثاً عن، أو رغبة في، الاتحاد بالحقيقة الأولى أو الكبرى أو الإلهية، كما يسميها المتصوفة. وهي تتطلب أصلاً السمو عن مستوى البشر العاديين من الناحية الجسدية والروحية، فلا مجال أصلاً لإقحام اللغة فيها. لكن ربما تُباشر الطريقة مع ذلك بمقدمة لغوية لإدخال الصوفي في عالم التأمل، ثم يغيب المرء في مسيرة الوصول إلى الحقائق، لكن العملية تنتهي أيضاً بأن يصوغ لنا الصوفي ما توصل إليه من تلك الحقائق.

4. 4) ما بعد الوعي والإدراك

هناك سؤال يلقي نفسه علينا كأنما فتحنا له باباً من السماء: "وماذا بعد الإدراك؟". واضح تماماً أن العالم الذي يقع خارج وعينا، والذي يتكون من كل تلك العناصر الأساسية: الفراغ والظلام والبرد والمادة والحركة والقوانين غنيّ غنى لا حدود له، ويولّد لذلك عند الكائن الحي ليس رد فعل واحد وبسيط، هو أن يعيه، بل طبقات من ردود الأفعال والتفاعل، لعل الوعي مجرد خطوة أولى في سلّمها. فقد رأينا أن الوعي لا يقول لنا كل شيء، بل هناك حقيقة تختفي وراء الواقع الذي نعيه، وصرنا ندركها بطرق مختلفة. ولعلّ التفكر هو من أبرز هذه الطرق التي تؤدي من الوعي إلى الإدراك. إن إدراك كنه الشيء يفتح لنا نحن البشر الباب إلى التحكم بهذا الشيء إلى حد كبير عن طريق إبداع ما يناسب رغبة الإنسان في السيطرة على ذلك الشيء؛ فوعي وجود الماء لم يكن كافياً لتمكين الإنسان من ركوب البحر أو حتى من بناء الطوافات البسيطة من جلود الحيوانات المملوءة بالهواء. إدراك حقيقة الماء وظاهرة الطفو وفقدان الوزن فيه، كل هذه هي التي جعلت الإنسان يُبدع الوسيلة التي تحمله على الماء. إن الإبداع خطوة أخرى في سلّم التعامل الإنساني مع العالم خارجه أو خارج وعيه (كما يقال) إلى حد يتجاوز مجرد نزعة البقاء، كما لدى كل الكائنات. والشيء نفسه ينطبق على الطيران وغزو الفضاء، فبدون إدراك حقيقة جملة من الأشياء في الواقع الطبيعي ما كان بالإمكان تحقيق تحليق الإنسان في الجو، ثم بعيداً عن الأرض. فالجاذبية والانسيابية والدفع النفّاث وانعدام الوزن بعيداً عن الأرض أمثلة بسيطة مما جعل إدراكها الإنسان يتمكن من بناء الطائرات وسفن الفضاء.

لكن الإبداع ينطوي على مفارقة كبيرة تجعله يبدو وكأنه نقطة العودة إلى وراء في هذا السلّم، فالإبداع هو تجسيد للحقيقة على أرض الواقع، أي انتقال من إدراك حقيقة الواقع ثم صياغة هذه الحقيقة من جديد لتكوّن واقعاً جديداً هو الحقيقة بعينها. ونظرة على كل ما أبدعته البشرية عبر تاريخها تبيّن لنا أن الإبداع هو في أرقى صوره تقليد كلي أو جزئي أو مركّب لما هو موجود في الطبيعة. وهذا يشمل الصناعة والزراعة والفن والأدب والموسيقى وغيرها. الإبداع لا يخرج عن كونه تفاعلاً مع العالم الخارجي ضمن ما يتيحه لنا هذا العالم من صور ومخلوقات وظواهر. إن الإبداع هو إعادة إيجاد ما هو موجود، أو موجود مثله، سلفاً.

إن الإبداع بلا شك ليس نهاية السلّم، بل هناك خطوة أخرى أعلى منه بكثير. هناك الخلق، الذي هو إيجاد جديد مما هو موجود. فصنع طائرة أو مركبة فضائية ليس إبداعاً وحسب بل وخلق، وصنع التلسكوبات والميكروسكوبات إبداع وخلق، وتطوير أجهزة التعامل مع المعلومات "الكومبيوتر" وبرامج "الإنترنيت" إبداع وخلق. إن الكثير من هذه تقع في نطاق التقليد. إن الإنسان لم يصنع حتى اليوم شيئاً يُسمى "خلقاً جديداً"، ومن المشكوك فيه أن يفعل ذلك لأنه لا يمكن أن ينقّل عقله "يتفكر" إلا ضمن ما هو متاح له في الطبيعة.

4. 5) الإبداع واللغة

رأينا أنه لا مشكلة في تحديد علاقة اللغة بالوعي وبالإدراك ـ لا بنشوء الوعي ولا بالانتقال من الوعي إلى الإدراك، وهذه الحالة لا تتغير في مرحلة الانتقال من الإدراك إلى الإبداع. لماذا؟ لأن الإبداع

رغم كونه عملية عكسية هدفها تحويل المدرك (الحقيقة) إلى واقع جديد، إلا أنه وكنشاط ذهني استمرار للإدراك في سلّم صاعد. ورغم أننا لا نعرف تحديداً ما يجري في ذهن الإنسان في هذه العملية العكسية، فإننا يمكن أن نتصور عملية تحليل وتصنيف وتصفية وتجميع لكل المعلومات المتعلقة بالمُدرك ليُخرج العقل الإنساني الحقيقة كواقع جديد نعرف أن المبدع، مثل الباحث في حالة انتحار الملك، يستجمع ويربط بين ما نسميها "أفكار" ليخرج الأشياء التي يدركها أكثر تحديداً، أو محددة بطريقة تختلف عن تحديد وعينا له. وتجميع الأفكار عملية تصاحب الإدراك ثم تستمر بعده لإنتاج الإبداع. وربما من سائل "هل يعتبر مكتشف انتحار الملك مبدعاً؟" والجواب هو قطعاً "لا"، إلا إذا كانت الطريقة أو "المنهج" اللذين اتبعهما يصلحان لكشف الحقيقة في كل القضايا التاريخية. إن الاكتشاف وبشكل عام ليس إبداعاً، بل إدراكاً (كشفاً لخطأ الوعي)، الإبداع هو في الاختراع، أي استخدام الحقيقة المدركة في إيجاد واقع جديد يتطابق أو يتقارب مع الحقيقة.

إن الوعي والإدراك والإبداع، التي يمثل التقليد كما قلنا جزءً منها، كلها قدرات تتعلق بما هو موجود في بيئة الإنسان وما هو متاح وعيه للإنسان. إن المستوى الذي يلي الإبداع والخلق هو "الخلق الجديد" الذي لا يقوم على الإدراك والتقليد. الإدراك والإبداع مرتبطان بالتفكّر، بينما الخلق الجديد، وكثير مما لا يمكننا إدراكه، يرتبط بمستوى ما بعد التفكّر.

4. 6) علاقة الفكر بالمعنى

عندما نبحث في العلاقة بين اللغة والتفكر، فإننا نثير في الحقيقة سؤالاً عن مفهومين يبدوان متقاربين ومختلفين في الوقت نفسه، ألا وهما "المعنى" و"الفكرة". ما هو المعنى، وماهي الفكرة؟

إننا نعرف إبتداءً أن المعنى (كم وكيف) يتعلقان بكيان ملموس (غالباً) موجود في العالم الخارجي يلتقطه الوعي، ويعدله، أو يصححه، أو يكشفه الإدراك، ونصوغه لغوياً ـ وهو له إتجاه واحد: من الخارج إلى الوعي فاللغة ثم الإدراك فاللغة. اللغة هي المنطقة التي نتوقف عندها لنتساءل عن مدى تطابق صياغتها للمعنى مع جوهر ما هو موجود خارج وعينا. بعبارة أخرى، إن المعنى كم وكيف ثابتان ومحددان في جوهرهما خارج الوعي، ونحاول جاهدين أن نعبر عن هذا الكم والكيف في اللغة (انظر الفصل 4. 3).

أما "الفكرة" فهي (كم وكيف) ديناميكيان يبرزان أو يتبلوران بالارتباط مع التفكر، أي أن التفكر قد ينتهي بهما أو قد تكونان نقطة البدء له، وهما يشيران إلى كيان موجود خارج الوعي، ليس بالضرورة محدداً مثلما هي الحجارة؛ إن وجود الفكرة أشبه شيء بوجود البرق والرعد، فهما لا تتجليان إلا بتصادم غيميتين لكل منهما ميزة خاصة أو بوجود القانون هو كامن حتى تتوفر ظروف تجليه. إن علاقتها بالمعنى لا تتعدى كونها، مثل المعنى، تنتهي في عالم اللغة لتعاني نفس ما يعانيه فيما يتعلق بدقة الصياغة والتعبير اللغوي عنها.

الفصل الخامس
الأنساق اللغوية

في هذا الفصل نتناول ماهية النظام اللغوي وعلاقته بالعالم المحيط بالإنسان والتماثل بين عناصر اللغة وعناصر الطبيعة وظواهرها.

5 . 1) اللغة وسيلة الوعي للتعبير عن نفسه

إذا كانت اللغة وسيلة تعبير عن وعي الإنسان للعالم الخارجي، وكان هذا الوعي انعكاساً للعالم الخارجي نفسه فإنه لا مناص من الافتراض أن العالم الخارجي بعناصره المختلفة يتجلى في وسيلة التعبير عن وعي الإنسان له، اللغة. وهذا التجلي لا يعني فقط أن اللغة فيها مفردات تشير إلى كل كيان أو حركة أو ظاهرة في العالم الذي تبلغه حواس الإنسان، بل إن فيها أيضاً ما ينعكس في وعي الإنسان من أنساق العلاقات الموجودة في وجود هذه العناصر وبينها؛ وهنا نسجل الأنساق التالية:

1) النسق الأول: المفردات اللغوية

2) النسق الثاني: هناك جملة من الضوابط تتحكم بسلوك المفردات في النسق الأول كلياً. هذه الضوابط تعبر اللغة عن وعي الإنسان لها بوجود ما نسميها قواعد اللغة.

3) النسق الثالث: ثم إن النسق الأول تتخلله علاقات داخلية تتمثل في أن كل مفردة من المفردات المختلفة فيه توجد في علاقة مع المفردات الأخرى، وتكون هذه العلاقة متنوعة، وتقع ما بين تشابه أو اختلاف، تجاذب أو تنافر، توافق أو تضاد، إلخ.

دعنا ننظر في كيفية تجلى هذه الأنساق الثلاثة في اللغة:

5. 1. 1) النسق الأول (السكون والحركة والظواهر)

بصرف النظر عن الاختلافات الكبيرة بين اللغات فيما يتعلق بطرق التعبير وأشكاله فإن النسق الأول فيها يضم ثلاث فئات من المفردات: تلك التي تعبر عن الموجودات الساكنة أو ثابتة الوجود (في المكان) نوعاً ما (الاسم)؛ وتلك التي تعبر عن الحركة (الفعل)؛ وتلك التي تعبر عن الظواهر (الصفة أو الحال).

5. 1. 1. 1) الاسم وعلاقته بالسكون

إن الفئة الأولى في النسق الأول هو الاسم، وهو أساسي لنشوء اللغة أصلاً، إذ أن الاسم تعبير عما يراه ويعرفه كل إنسان أو مجموعة من البشر في محيطهم؛ فكل شيء في هذا المحيط له كيان، ندركه بالأبصار ونطلق عليه اسماً. إن الاسم، رغم كونه ركناً أساسياً في اللغة، إلا أنه الأقل أهمية في البحث في طبيعة اللغة كوسيلة تعبير، لأنه، كما ذكرنا سابقاً يحتمل درجة معينة من الاعتباطية، ثم إن التعبير لا يتم به فقط. انظر إلى الكلمات: عصفور، شجرة، ماء، طفل، بيت، جبل، طعام. ماذا تعني كل هذه المفردات إن لم تدخل في عملية تخاطب وإيصال معلومات بين الناس؟

5. 1. 1. 2) الفعل (اسم الحركة)

إن إحدى الخاصيتين الأساسيتين للأشياء، إلى جانب أن لها صفات، هي أنها يمكن أن تتحرك، أو تقوم بأفعال. لذلك تحوي وسيلة التعبير عن الوعي كلمات تعبر عن الحركة. هذه الكلمات، وعلى العكس من أسماء الجمود والسكون، تتميز بأنها تحمل معنى

الحركة، الانتقال من مكان إلى آخر كلياً أو جزئياً، وإضافة إلى ذلك فإن لها بعداً يترتب على العلاقة بين الحركة والسكون، الزمن.

إن هذه الكلمات تتأثر بكونها تعبر عن حركة، لكن تسجيل الوعي لكل حركة يتأثر ليس فقط بمدى ما قد تغطيه تلك الحركة وإنما أيضاً بحاجة الإنسان لتسجيل الحركة مفصلة أو عابرة. إذا أردنا، مثلاً، أن نصف حركة شخص بين نقطتين، نقطة الانطلاق والهدف، فلدينا التعابير الحركية التالية: "أنطلق" (بمعنى أنه ما يزال بعيداً عن الهدف)، "وصل" (مثلاً منتصف الطريق الى الهدف)، "يقترب" من الهدف، "أصبح قاب قوسين أو أدنى" من الهدف، "وصل" إلى الهدف. هذه الأفعال الخمسة تبدو من وجهة نظر الواقع أساسية وكل ما دونها، إن وجد، غير ضروري ويعتبر شيئاً من باب التفصيل أو الإسهاب. هذا غير صحيح. في الحقيقة يمكن أن توجد مئة أو مئتان أو ألف من الأفعال لوصف حركة الشخص بين النقطتين ويكون لكل فعل معنى أساسي ومهم. إن الأفعال التي نستخدمها يغطي كل منها مساحة مهمة من الفعل الذي يقع بين الانطلاق والوصول، ثم إننا نفكر فقط في عاملين اثنين في صياغة هذه الأفعال: ما قطعته خطوات الشخص والمسافة المتبقية، في حين أن حركة الشخص بين النقطتين لها ملامح وجوانب عديدة. وكلما توخينا دقة أكبر فسنحتاج الى أفعال أكثر للتعبير عن حركة الشخص بين نقطتين. ويمكن أن نفعل ذلك إما بإدخال التدرج في الفعل نفسه أو باستخدام تفصيلات وصفية أو استخدام أفعال أخرى لها علاقة بالحالة المعنية. لاحظ مثلاً حين ندخل التدرج في وصف المشي: يمشي، يهرول، يعدو، يركض؛ وحين ندخل تفصيلات وصفية: ينطلق، ينطلق كالسهم؛ يمشي،

يمشي ببطء، يمشي بسرعة؛ يركض، يركض كالغزال، يركض بسرعة جنونية، إلخ. ماذا لو أننا كنا نقيس الحركة بزمن محدد؟ فقد نقول في لحظة ما "يبدو أنه سيتأخر". وماذا سنقول لو كنا نقيس حركة الشخص بحركة شخص آخر في سباق؟ سنقول "إنه يتقدم على . . . أو يتأخر عن . . . "، أو "يبدو أنه سيخسر . . أو يفوز"، وهكذا.

إن تمييز الكلمة الدالة على الحركة، الفعل، عن اسم السكون كان خطوة أساسية على طريق تحقيق الدقة في التعبير عن وعي الإنسان لمحيطه، لواقعه، فقد مكنه ذلك التمييز من التعبير بصورة أشمل عن العالم في حركيته. انظر في تطور التعبير عن المعنى: (عصفور : العصفور يطير؛ شجرة: الشجرة تكبر؛ ماء: الماء يسيل؛ طفل: الطفل ينمو؛ بيت: البيت يبنى؛ جبل: الجبل ينهار؛ طعام: الطعام يُطهى). إننا نبدأ بوعي العالم والتعبير عنه في حركته.

5. 1. 1. 3) الصفة

بقي لنا أن ننظر في الفئة الثالثة في النسق الأول، والتي تترتب على التفاعل بين السكون والحركة في العالم الخارجي وتنعكس في وعي الإنسان، الظواهر والصفات، فالأشياء لها صفات فهي صغيرة أو كبيرة، ناعمة أو خشنة، ناطقة أو خرساء، إلخ. ثم إن المحيط البشري يزخر بسلسلة لا نهائية من الظواهر لا بد أن تنعكس في الوعي الإنساني، وتجد لنفسها مكاناً في وسيلة التعبير التي وهبت للإنسان، فحركة الأشياء والكيانات في المكان تولد تغيرات في مظهر أو حالة تلك الأشياء والكيانات. فالمكان الفارغ يمتليء والممتليء يفرغ، والظلام يحل بدلاً منه النور أو بالعكس، والبارد يصبح حاراً أو

بالعكس، وليس هناك محيط يخلو من الألوان أو الليل والنهار أو الموت والحياة أو الولادة أو الجوع والعطش والخوف أو الكره والحب والإنجاب والشمس والقمر وما لهما من مزايا وصفات تتغير، إلخ.

إن صورة الوعي عن العالم الخارجي تكاد تكتمل بهذه الفئة من الكلمات، فالصفة هي إذن ركن أساسي في أية لغة. انظر في: عصفور ملّون يطير؛ شجرة خضراء تكبر؛ ماء صاف يتدفق؛ طفل جميل ينمو؛ بيت كبير يبنى؛ جبل عال ينهار؛ طعام زاكي يُطهى؛ بحيرة محاطة بالأشجار الجميلة؛ منطقة فيها مناظر خلابة.

هناك اختلاف ذو أهمية كبرى بين الاسم والفعل والصفة. فالاسم يكاد (ضمن المجتمع الواحد) يكون ثابتاً ومتفقاً عليه، فما نسميه حديد هو حديد بالنسبة للجميع وكذلك ما نسميه شجرة أو حيوان أو جبل أو بحر، إلخ. هذا الثبات يتزحزح قليلاً في مسألة اتفاقنا على الحركات (الأفعال)، هناك الكثير من الأفعال التي قد نختلف على مدى تطابق استخدامها في السياقات المختلفة (بتعبير سوسير - بارول) مع معناها العام (لانغ)، وقد نختلف أيضاً على المعاني العامة المجردة من السياقات لأي فعل (ما يغطيه الفعل من حركة خارج وعينا). مع ذلك، يبقى المعنى العام للفعل، بطبيعة الحال، مرجعاً للحكم على المعنى في السياق. غير أن الأمر يختلف تماماً فيما يتعلق بأسماء الصفات، فهنا يصبح نطاق الذاتية في الحكم على صفات الشيء أوسع بكثير، دون أن يسعفنا المعنى العام كثيراً؛ إذ ما هو الحكم على "فكرة جميلة" و"عمل قبيح" من المعنى العام للجمال والقبح؟ كيف نحكم على الجمال والقبح في السياقات المختلفة دون أن نُقحم ذوقنا الذاتي في الحكم، ناهيك عن تطابق

مفهوم الجمال مع الحقيقة الموجودة خارج وعينا؟

الجمال والقبح تعبير عن حالتين أو ظاهرتين يراهما الإنسان مختلفتين في الطبيعة، سجل الوعي الإنساني كليهما. في الطبيعة ليس بين الحالتين أو الظاهرتين لا علاقة تآلف ولا تضاد. إنهما حالتان وحسب تتكون كل منهما من أشكال أو ألوان معينة متناسقة أو غير متناسقة، تعطي إحداهما الإنسان شعوراً ايجابياً والأخرى شعوراً سلبياً (الجانب النفسي لوسيلة التعبير). والفرق هذا شكلي وسطحي أو حسي بصري، فالبحيرة الجميلة الخلابة في النهار لا أثر للجمال فيها في عتمة الليل. إن اللغة إبداعية حين تعبر عن كل حالة باسم أو "كلمة" معينة خاصة بها. واللغة لا تفعل هذا مع الجمال والقبح فقط وإنما مع مئات بل آلاف من الحالات والظواهر المختلفة في الطبيعة من حولنا. وهناك سؤال جوهري يتعلق أولاً بطبيعة هذه الحالات أو الظواهر ومدى وجودها حقاً في الطبيعة والعلاقة بينها هناك خارج الوعي، ويتعلق ثانياً بتعريف اللغة لهذه العلاقة وتصنيفها (أي مدى مساعدة اللغة لنا على فهم ذلك الوجود ليس منفصلاً بعضه عن بعض بل ومعرفة طبيعة ترابطاته).

5. 1. 2) النسق الثاني (القواعد)

بينا في الفصل الأول أن هناك درجة من الاعتباطية في علاقة اللغة بالمعنى، تقتصر على عدم وجود علاقة تلازمية بين اللفظة التي تطلق على شيء خارج وعي الإنسان والشيء نفسه، أي أن ما تدل عليه كلمة "نور" مثلاً، يمكن (أو كان يمكن) أن تدل عليه كلمة أخرى يتفق عليها الناس في تجمع ما، أو يتبعون أول من أطلق الكلمة على ذلك الشيء.

وما عدا ذلك فإن اللغة تنشأ وتتطور وفق منطق أساسي وأنماط محكمة أو قواعد شديدة السبك (مع التباين بين لغة وأخرى في ظاهرة وجود الشواذ). إن هذا ليس إلا تعبيراً عن أن اللغة - وهي تعبر عن وعي الإنسان للعالم الخارجي - تعبر في الوقت نفسه عن الأنساق التي يسجل الوعي وجودها في العالم الخارجي. إن ظاهرة الشذوذ عن قواعد اللغة نفسها تعبر عن واحد من أمرين أو عن كليهما معاً: الأول هو تسجيل الوعي وجود حالات في العالم الخارجي لا تنطبق فيها القوانين التي يسجل الوعي وجودها (فالقوانين ليست مطلقة)؛ أو إنها تعبر عن عجز ما في الوعي عن تسجيل حالة الإطلاق في القوانين السائدة في العالم الخارجي. إن البحث في القواعد هو عملية تشريحية في محاولة لاكتشاف أسرار اللغة وكيفية تعبيرها عن وعي الإنسان للطبيعة، وتتطلب دراسات واسعة. ولعل أهم دراسة في هذا المجال ستكون دراسة مصدر القواعد في اللغة وكيفية تشكلها.

إن القواعد في اللغة تعبر، بلا شك، عن أنماط العلاقات التي يمكن أن توجد في العالم الخارجي بين المفردات المذكورة في النسق الأول. إن ما هو جوهري وواضح في هذا هو أن من الصعب الادعاء أن الإنسان فرض بنفسه قواعد لغته بشكل تعسفي، لأن ذلك يعني أن الإنسان وضع أولاً القواعد ثم راح يطور اللغة، في حين أننا نعرف أن قواعد أية لغة يكتشفها العاملون في دراسة تلك اللغة بعد أن يكون الناطقون بتلك اللغة قد استخدموها لأجيال، أي أن الناس قد استخدموا بشكل تلقائي أنماطاً وسلوكاً لغوياً فيهما أصول وقواعد. وهذه القواعد لا تخرج عن إطار سلوك الأشياء في العالم الخارجي، والتي تعبر عنها اللغة.

5. 1. 3) النسق الثالث (العلاقة المتبادلة بين العناصر)

إن "وحدة الكون" (بمفهومها المادي وليس الصوفي) عبارةٌ عملَ ويعمل على توكيد صحتها الكثير من الفلاسفة والعلماء بل ورجال الدين أيضاً. إنها أيضاً واقع مسلمٌ به كحقيقة في حياة الإنسان العادي إلى حد أنه لا يعير هذه الوحدة اهتماماً يُذكر في حياته اليومية باعتبارها بديهية. هذا رغم الاختلاف والتنوع في أشكال وصفات وسلوك الأشياء من حوله.

إنه من المعروف أن الفلسفة انشغلت بمسألة وحدة الوجود هذه من عشرات القرون، وأن اهتمامها في مجال العلاقة بين هذه الوحدة وبين اللغة انصبّ بشكل خاص على النسق الثالث في اللغة، أيْ على العلاقات الداخلية بين عناصر الكون، وبالتالي المفردات التي تعبر عنها، وذلك من حيث التشابه أو الاختلاف، التجاذب أو التنافر، والتوافق أو التضاد بين تلك العناصر. غير أن الفلسفة، حتى هنا، لم توزع اهتمامها على كل العلاقات الممكنة ضمن هذا النسق بصورة متساوية، ولم تعرها كلها نفس الاهتمام؛ فهي لم تعر التشابه والتوافق بين العناصر اهتماماً يذكر، بينما ركزت على دور الاختلاف والتنافر والتضاد إلى حد كبير. وقد يكون أحد جوانب التقدم الذي أدخلته المادية الديالكتيكية على الفلسفة عموماً هو إيلاؤها التشابه أيضاً اهتماماً وإعطاؤه دوراً في التطور، وذلك من خلال مبدأ وحدة وصراع النقيضين في الأضداد والتي تأخذ بنظر الاعتبار كون النقيضين في حالة تشابه وتجاذب أو توافق أيضاً تصل حد الوحدة.

ونحن هنا ننطلق من أن التشابه والتجاذب والتوافق بين عناصر الكون أساسي وشامل، فهذا التوافق هو جوهر وحدة الكون، وبدونه

لا يكون فيه إلا الفوضى. إلا أن هذا لا يعني عدم وجود أوجه اختلاف بين عناصر محددة، وقد يصل هذا الاختلاف حد التضاد في جانب أو أكثر، فليس هناك تضاد مطلق بين أي عنصرين. إن بإمكاننا في الحقيقة وضع أي عنصرين في الكون في علاقة عامة عنوانها "التقابل" تضم ما يتشابه وما يختلف فيه العنصران. إن الاختلاف أو التقابل بشكل عام هو النسق الأهم في اللغة والذي يرفعها من المستوى الميكانيكي المتمثل في تسمية الأشياء في الواقع ووترتيبها في علاقات قواعدية إلى مستوى ديناميكي يتمثل في القدرة على الغوص في أعماق الأشياء وإدراك حقيقة ارتباطها بعضها ببعض.

إن ما يهمنا في مسألة علاقة التقابل بين عناصر الكون هو كيفية وعي الإنسان لها في بيئته أو في الطبيعة وكيفية إبراز كل لغة للتقابل في العالم الخارجي والتعبير عنه، وذلك من خلال النصوص الموثقة، التي نفترض أن مؤلفها أو مؤلفيها يختارون في صياغة أفكارهم المفردات بدقة وتمحيص عند وضعها في ترابط نصي. إن التعبير اللغوي يمكن أن يكون دليلاً على المرحلة التي يمر بها مؤلف نص ما، ونقصد مرحلة الوعي أو الإدراك. وفي هذا ثبّتنا أن المفردات في النسق اللغوي الأول تتفاوت في درجة صلاحيتها كمقاييس في هذا التدليل. ونبقي موضوع النسق الثاني (القواعد) مفتوحاً للبحث والنقاش. لكن دعنا ننظر في ما يمكن أن يقدمه لنا النسق الثالث (العلاقات الداخلية بين المفردات اللغوية). وهنا لا بد من التنبيه إلى أن الانتقال من الوعي إلى الإدراك لا يمكن إعطاءه بعداً تاريخياً عاماً وكأن البشرية مرت عبر تاريخها بمراحل انتقلت فيها بشكل جماعي من مرحلة إلى أخرى. فقد نشأ الوعي المصحوب بنشاط لغوي لدى أقوام قبل غيرها، وأدرك

أفراد كثيرون وأدركت شعوب كثيرة قبل آلاف السنين أموراً بقيت لغيرهم من الأفراد والشعوب ضمن مجال الوعي لقرون عديدة بعدهم. من المهم أن نسجل هنا أن أية وثيقة لغوية سواء كانت من المراحل الأولى لنشوء لغة ما، أو أية مرحلة في حياة أمة، توّثق في الحقيقة لوعي ذلك الشعب أو الأمة التي نشأت اللغة فيها، إلا إذا افترضنا أن تلك الأمة كانت قد تجاوزت مرحلة الوعي إلى الإدراك في مرحلة سابقة لنشوء لغتها (لغتها المكتوبة خاصة)، الأمر الذي لا يقبله منطق العلاقة بين الوعي واللغة والإدراك، فنحن نفترض أصلاً أن اللغات نشأت في العصور البدائية من وجود الإنسان، حيث لم يكن متوفراً للإنسان إلا وعي الواقع دون الغوص في جوهر الأشياء في الطبيعة وحقيقتها. لكن هذا أمر وارد إذا كانت تلك الأمة قد بلغت مرحلة الإدراك قبل تطوير الشكل المكتوب من لغتها. فلو افترضنا أن تلك الأمة كانت قبل ثلاثة آلاف سنة مثلاً تمر في مرحلة تكوّن الوعي وتطور اللغة وفقاً لذلك ـ وأنها في جانب محدد أو جوانب محددة لا يمكن أن تكون لديها معرفة بغير الواقع الذي يعكسه الوعي، ثم تأتي وثيقة من ذلك العصر تبين معرفة الحقيقة في ذلك الجانب فإن الأمر يحتاج إلى تفسير، مثلاً: كيف بين النص هذه الحقيقة؟ هل هي شطحة خيال؟ هل هو تباين بين معرفة المجتمع ككل وبين معرفة فرد أو أفراد معينين؟ هل هي الصدفة؟ فإذا وردت أمثلة في النص تفسر على أنها تعبير عن مستوى الوعي، دل ذلك على أن الكلام كلام إنسان من تلك المرحلة في حياة الأمة، وإذا وردت أمثلة تتجاوز مستوى الوعي إلى الإدراك غير المسبوق كان ذلك دليلاً على أنه ليس كلام إنسان من تلك الأمة من تلك المرحلة. أما إذا ورد ما فيه غموض يتجاوز الوعي

والإدراك فإنه يمكن أن يردّ إلى ما وراء الإدراك. وفي هذا يحتل استخدام الأفعال مكاناً مركزياً، لأن استخدامات الأسماء والصفات في علاقات تقابلية خاطئة يمكن أن تجد تفسيراً، أما استخدام الأفعال بشكل غير دقيق فإنه مقياس لا يخطيء.

5. 2) اللغة والواقع والحقيقة

بيّنا في كل ما سبق أن الإنسان صار يدرك أن حقيقة الأشياء في هذا العالم ليست دائماً كما نقلته إليه حواسه فانعكس في وعيه، وبالتالي فإن اللغة نفسها تأثرت في أنساقها الثلاثة بهذه الازدواجية بين الواقع والحقيقة. إن اللغة في بدايتها، ولأسباب معقولة، لم يكن أمامها إلا أن تكون لغة التعبير عن الواقع، وهي أدت في هذا دورها بفعاية متناهية، كما سنرى بعد قليل. أما أنها يمكن أن تعبر بنفس الفعالية عن الحقيقة فتكون وسيلة التعبير عن الإدراك أيضاً وليس الوعي وحسب، فمسألة تحتاج إلى نقاش أوسع وأعمق.

5. 2. 1) اللغة والواقع

اللغة والواقع طرفان لمعادلة رياضية مطلقة. إذا افترضنا أن الواقع يساوي العدد 20 (أو سمّه ما تشاء 30 أو 100)، فإن اللغة يمكن أن تعكسه (عبر التعبير عن الوعي) بشكل تام، فيعادل التعبير اللغوي 20 (أو 30 أو 100) أيضاً. على جانب الواقع من المعادلة فإن 20 رقم افتراضي لا يمثل قيمة حسابية محددة لأنه ليس بإمكاننا أن نحدد قيمة الواقع رقمياً؛ وهو كل واحد لا يقبل التجزئة إلا بصفة افتراضية ولغرض التعبير عنه أو فهمه. أما على جانب اللغة فإن 20 هو محصلة

تراكيب محتملة عديدة، قد تكون 20 دفعة واحدة، أو عشرتين أو أربع خمسات أو عشرة وخمستين أو 6 ثلاثات وإثنين، إلخ. هذه الاحتمالات تتكون في المثال الآتي من عنصرين أساسيين أرقام ومفاصل، والمفاصل أقصد بها إشارات العمليات الأربع والأسس والجذور. أنظر المثال:

$$(4) - (10 \times 2) + (3) / (2 \times 5 + 1) = 20$$

$$(7 - 18) + (15) - (6 \times 2 / 8) = 20$$

$$(10 / 60) + (2 \times 8 - 15) = 20$$

أو:

$$(4) - 24 = (10 \times 2) + 4 = (3) / 12 = 2 \times (5 + 1) = 20$$

$$(7 - 18) + 9 = (15) - 24 = 6 \times (4 = 2 / 8) = 20$$

$$(10 / 60) + 14 = 2 \times (7 = 8 - 15) = 20$$

معنى هذا أن بإمكان كل لغة أن تعبر عن الواقع بطريقتها واختيارها للمفاصل، وتكون نسبة الدقة في التعبير أكبر بقدر اقتراب المحصلة من العدد 20. لكن عن ماذا تعبر الأرقام والمفاصل لغوياً؟ الأرقام في هذا الجانب هي الوحدات أو الفئات الأساسية الموجودة في النسق الأول (الأسماء، الأفعال والصفات). أما المفاصل فهي العلاقات القواعدية التي تربط بين هذه الفئات الثلاثة (النسق الثاني). إننا يمكننا أن نأخذ جزءً من الواقع ونجعله طرف معادلة نريد أن نجد الطرف الآخر منها، اللغة. سنرى أننا نعبر عن هذا الواقع الجزئي، مثلاً بجملة واحدة. إن أكثر الجمل سهولة في قياس تطابق محتواها مع

الواقع هي الجملة الأسمية، مثلاً : محمد جالس. جملة عامة المعنى والمفصل القواعدي بين المفردتين بسيط. إن الجملة وعلاقتها بالواقع تكاد تكون 20 = 10 + 10. هذا بينما الجملة التي تحوي على مفصل آخر - حركة (فعل) - فإنه يعقّد التعبير لكنه يفصّله ويوسع صورة الواقع في ذهن السامع، مثلاً: محمد يأكل وهو جالس. إن صورة محمد تصبح أكثر وضوحا بإدخال الحركة فيها. ونحن هنا نحتاج إلى مزيد من التفاصيل عن حركة "يأكل" لنصل إلى صورة كاملة عن محمد وهو جالس. وتزداد الدقة بازدياد المفاصل، مثلاً: محمد يأكل الطعام بالملعقة وهو جالس؛ أو: محمد يأكل الطعام بالملعقة بسرعة. الجملة الاسمية يمكن أن تبدأ بها الشيء العام ثم تنتقل إلى التفاصيل الدقيقة ولمزيد من التفاصيل باستخدام المزيد من المفاصل حتى تصل إلى الرقم 20 الذي يوازي ذلك الكل الذي لا يتجزأ في العالم خارج وعينا. إن الحكم العام يكون سهل الفهم ويغتني بتفاصيل تجعله يقترب أكثر فأكثر من التطابق مع الواقع.

4. 2. 2) اللغة والحقيقة

إن التعبير عن الحقيقة لا يكون بنفس سهولة أو دقة التعبير عن الواقع، إذ أن دقة التعبير تحتاج إلى إدخال العلاقات الداخلية بين المفردات المستخدمة في التعبير، أي مسألة التشابه أو الاختلاف بين تلك المفردات (النسق الثالث). أنظر إلى قوله تعالى: (سورة النور: 35): ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن

يَشَآءُ ۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾؛ ثم (سورة النور: 39-40): ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٣٩ أَوۡ كَظُلُمَٰتٖ فِي بَحۡرٖ لُّجِّيّٖ يَغۡشَىٰهُ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ سَحَابٞۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾.

في النص أعلاه هناك بالدرجة الأولى إبراز للعلاقات الداخلية بين المفردات المستخدمة بطريقة لا تجارى.

الفصل السادس
الأضداد في فلسفة اللغة

قلنا آنفاً إن النسق الثالث في اللغة (التقابل) مقياس واضح لمدى كون النصوص في أية لغة كانت، تعبّر عن مرحلة الوعي أو الإدراك في حياة الفرد أو الشعب الناطق بتلك اللغة. فالنص الذي يضع كلمة ما في علاقة تقابل مع كلمة أخرى لأن هاتين الكلمتين ترمزان إلى "شيئين" متقابلين في واقع العالم من حولنا، تعكس بلا شك مرحلة الوعي الذي هو انعكاس للواقع؛ بينما اللغة التي تتجاوز الواقع في علاقات التقابل بين مفرداتها، تنتمي بلا شك إلى مرحلة الإدراك.

في هذا الفصل ننظر بالتفصيل في علاقات التقابل بين عناصر الكون الأساسية لننطلق منها إلى النظر في علاقات التقابل في اللغة - العربية تحديداً. ونحن نفعل ذلك من أجل خلق مقدمة أو مدخل لدراسة النصوص في اللغة العربية وكشف مدى إدراك مؤلفها لحقائق العالم المحيط بنا أو اكتفائه بعكس ما يعكسه الوعي من الواقع.

6 . 1) النسق الثالث مرة أخرى

تصور عالماً خالياً من التقابل، ليس فيه مقابل لأي اسم أو فعل أو صفة، مثلاً أن الكائنات فيه تعيش في نور دائم ولا تعرف شيئاً اسمه الظلام، أو أن كل كائن فيه يولد ولا يموت أو ينام ولا يصحو؛ أو تصور عالماً كل شيء فيه ساكن؛ أو عالماً كل ما فيه لونه أزرق أو كل ما فيه لونه أحمر. لقد انتبه الإنسان ليس فقط إلى أن الأشياء في العالم الخارجي توجد منفصلة بعضها عن بعض وأنها تتحرك وفق قوانين ولها صفات وخصائص، بل انتبه أيضاً إلى أن الأشياء تدخل في ترابطات بعضها مع بعض، وفي مقدمة هذه الترابطات أن كل شيء في هذا الواقع له مقابل لا يوجد أحدهما بدون الآخر. وأدرك الإنسان أنه لو وجد شيء ليس له مقابل فإن هذا الشيء لن يكون معروفاً له ويصعب عليه تصوره. وحيث أن الإنسان أعطى كل شيء يعرفه اسماً، فإن اللغة عكست بشكل تلقائي هذا الواقع. ونقصد بالشكل التلقائي أن الوعي الإنساني سجل التقابلات كما وجدها في الواقع، إنه سجل مثلاً وجود الظلام والنور؛ وسجل وجود الصعود والنزول؛ وسجل وجود الحر والبرد؛ وسجل وعينا وجود الحيوان والنبات كمتقابلين (وقد تكون بعض علاقات التقابل وهماً توجده الضرورة للمساعدة على تمشية أمور الوجود الإنساني ـ كما رأينا في أمر مفهومي السكون والزمن). وأصبحت هذه تعرف في اللغة لاحقاً أنها متقابلات. إن اللغة بهذا تتكون من عدد من الكلمات ومثلها من مقابلات هذه الكلمات.

دعنا ننظر في موضوع هذا التقابل في العناصر الأساسية الستة في الكون. إن المكانة التي احتلتها المادة وحركتها في الفلسفة المادية، الديالكتيكية منها خاصة، تعود إلى إن المادة وحركتها يلعبان دوراً حاسماً في وجود هذا العالم، دون أن يكونا الموجودين الوحيدين فيه. وهذه الحقيقة نسجلها بمجرد إلقاء نظرة على النسق الثالث في اللغة، التقابل. إن ظهور المادة هو الذي أدى إلى إيجاد التقابل في الكون، فالعناصر المكونة للعالم خارج وعينا، غير المادة وحركتها، ونعني بها الفراغ، والظلام، والبرد، والقوانين، لم يكن من الممكن أن يكون لها مقابل بدون وجود المادة، فالمادة وحركتها هي التي أوجدت الامتلاء مقابلاً للفراغ، والنور مقابلاً للظلام، والحرارة مقابلاً للبرد. أما القوانين والنماذج الفكرية المسبقة التي كانت لتتجلى بها، فلم ولن يكون لها هي الأخرى مقابل بدون المادة وحركتها (قد يُخيّل إلينا أن الفوضى هي مقابل القانون، لكننا سرعان ما ننتبه إلى أن الفوضى نفسها صورة من صور تجلّي القانون). إن ما أغفلته هذه الفلسفة هو أن المادة وحركتها أيضاً لن تستطيع إيجاد كل هذه المتقابلات بدون وجود العناصر الأربعة الأخرى.

إن أول مقابل أوجدته المادة هي نفسها إذ أنها ملأت الفراغ، وأوهمت بذلك الفلاسفة الماديين بأنها نقيض العدم، في حين أنها، باعتبارها تملأ الفراغ وتقلص مداه، ليست إلا مقابلاً للفراغ، وليس للعدم، فالفراغ ليس عدماً فهو موجود حتى بدون المادة. ثم إن المادة وحركتها أوجدتا مقابلات أخرى. إنهما أوجدتا الطاقة، ولا ندري إن كانت الطاقة مقابلاً للمادة، وهي الأخرى لها وجود مادي، لأنها وفق تعريف لينين، توجد خارج وعينا، فهي أيضاً مادية! والمادة وحركتها

أنهيتا حالة السكون المطلق (والذي يمكننا أن نفترض أنه كان سائداً بشكل مطلق في الكون قبل ظهور المادة)، وأوجدتا السكون النسبي الذي ينتج عن التفاوت في سرعة واتجاه حركة المادة. والسكون النسبي هو مقابل وهمي للحركة، بينما الحركة هي مقابل حقيقي للسكون المطلق. وأوجدت المادة وحركتها ظاهرة الزمن (وهي تستخدم من قبل البعض كمقابل للمكان). ومن الطاقة ينشأ النور والحرارة (مقابلا الظلام والبرد). ومن حركة المادة والسكون الوهمي تنشأ الظواهر. وفي المادة وحركتها وما أدت إليه من بروز التقابلات نشأت الحياة، أرقى، أو على الأقل إحدى أرقى، حالات تجلي القوانين. ومن الظواهر (وأيضاً بفضل النور والصوت والإحساس) نشأ الوعي عند المخلوقات الحية (الوعي مقابل ماذا؟ بالتأكيد ليس مقابل المادة!). لا نتكلم هنا عن أن الوعي الإنساني امتداد لوعي مسبق موجود في الكون أو أن هذا الوعي الإنساني مقابل لذلك الوعي المسبق ـ وقد يكون خطوة على طريق اتصال الإنسان به. إن انتقال الإنسان من الوعي إلى الإدراك مؤشر على أن هناك مراحل أخرى على هذه الطريق، وقد نتحدث يوماً عن مرحلة ما بعد الإدراك. على أية حال، لقد كان ظهور اللغة الإنسانية وتطورها في هذه السلسلة تجلياً لقانون أسمى يقضي بكسر كتمان الكون وإخراج كنوز الوجود إلى العلن، بما في ذلك المتقابلات.

وهكذا نرى أن المادة هي واحد من ستة عناصر أساسية في العالم الخارجي، ولكن إليها وإلى حركتها يرجع الفضل في ظهور عناصر أخرى ليكون في العالم الخارجي، خارج وعينا، كون متنوع ومليء بالوجود وبالحياة.

6 . 2) التقابل في الكون

إن اللغة الواحدة تضم، كما ذكرنا سابقاً، عدداً من المفردات وبقدرها من المفردات التي تقابلها. ولولا هذا النصف الثاني لما كان للنصف الأول أي معنى، وكذلك لولا النصف الأول لما كان للنصف الثاني أي معنى. فماذا كان يعني مثلاً "أسفل" لولا "أعلى"؟ وماذا كان يعني "يمين" لولا "يسار"؟ وماذا كان يعني "نبات" لولا مخالفه "حيوان"؟ إن هذا يصح في قسم مهم من الأسماء كما سنرى (وندقق في مدى صحتها). كما أن عدداً كبيراً من الأفعال أيضاً يعبر عن حركة باتجاه معين وتعبر أفعال غيرها عن الحركة بالاتجاه الآخر، فـ "يصعد وينزل" و"يروح ويجيء"، كما أن هناك أفعال تعبر عن حالة معينة وتعبر غيرها عن الحالة المغايرة فـ "يتكلم ويصمت" و"ينام ويصحو" و"يبني ويهدم". وكذلك في الصفات "ثقيل وخفيف"، "قوي وضعيف"، و"رابح وخاسر"، ولا يمكننا تصور عالم كل شيء فيه ثقيل وجميل ومربع وأزرق اللون وطويل وكبير، الخ. ولو كان كل شيء أزرق أو أحمر لما عرفنا أصلاً الألوان الأخرى ولا اخترعنا أسماءً لها، ولو كان كل شيء مربعاً أو دائرياً لما عرفنا الأشكال الأخرى ولا خطر ببالنا اختراع أسماء لها (ربّ قائلٍ: صحيح أنه لو كان كل شيء أحمر لما كانت لنا امكانية تخيل اللون الأزرق أو الأصفر، لكن لو كان كل شيء دائرياً لكانت لنا ربما إمكانية تخيل عكف خط الدائرة لتشكيل شكل آخر!)، ولو كان كل شيء جميلاً لما كان هناك أصلاً تمييز بين جميل وغير جميل، ولو كان كل شيء بنفس الطول لما احتجنا أصلاً إلى أن نسمي شيئاً طويلا أو قصيراً.

قد يبدو هذا وكأنه ميل إلى ادعاء شيء من التطابق الميكانيكي

في تصوير علاقة اللغة بالطبيعة. هذا صحيح طالما تحدثنا عن اللغة في شكلها البدائي كتعبير عن وعي الإنسان للأشياء الملموسة في العالم المحيط به. لكن من الضروري أيضاً أن نتذكر أن اللغة قد تطورت عبر عصور عديدة عن شكلها البدائي البسيط، خاصة بعد أن صار الإنسان، وبخطوات متسارعة بعد تطور التجمعات البشرية، يستخدم اللغة ليس فقط للتعبير عن وعيه لما هو ملموس في الطبيعة، بل وللتعبير عن نشاطاته الاجتماعية المعقدة، وفي الوقت نفسه صار يستخدمها كوسيلة للتعبير عن حالة الإدراك التي يصل إليها نتيجة التفكّر أوالتجارب أو استخدام مفاصل أخرى بين الوعي والإدراك، وليس فقط للتعبير عن وعيه للعالم كواقع. وأصبح الإنسان هنا يشعر ببروز قصور في قدرة اللغة على التعبير عن كل هذا، وهي الأداة التي طوّعت نفسها في الأصل كوسيلة للتعبير عن الوعي. وكان لنشوء الأدب بكل أشكاله وألوانه، خاصة الشعر، أثر كبير في تعقيد اللغة والتشويش على إمكانياتها في صياغة ونقل ثمرات الانتقال من الوعي إلى الإدراك من رأس المفكر إلى رؤوس الآخرين.

إن الأدب هو توسيع في المجال للإنسان لوصف وتحليل الواقع وصولاً به الى الحقيقة، لهذا نرى استخدام الكلمات ذات المعنى المحدد في معان جديدة أو مختلفة وفي مجالات غير مجالاتها. ففي الاستخدام العادي للغة تعني كلمة "يسبح" القيام بحركات معينة في الماء. بينما يستخدم الأديب كلمة "يسبح" مثلاً في السماء وعلى الارض وفي الهموم والفرح والأفكار. أما الشعر فانه يكسر أصلاً كل تحديدات الواقع ويتجاوز التعبير التقليدي معتمداً على الصورة والايقاع والموسيقى.

إن الانتقال من الوعي إلى الإدراك كشف من جهة أموراً وجوانب في الطبيعة لا يتسنى لغير الإنسان كشفها، مثل حقيقة "أسفل وأعلى" ومئات الظواهر الأخرى؛ غير أن الإدراك أقحم في الوقت نفسه على اللغة مفاهيم لا توجد في واقع الطبيعة ـ مصدر الوعي. فأصبحت اللغة الآن مضطرة للتعبير عن أشياء ومفاهيم تتلقاها من العقل المدرِك؛ صارت اللغة تتعرض لمحاولة تطويعها للتعبير عن الفكر المجرد، وأحياناً السفسطائي الخالي من المعنى، بعد أن كانت تعبّر عن وعي الإنسان للعالم الخارجي بكل ملومسيته وواقعيته. فدخلت اللغة في هذه المرحلة من الإدراك في متاهات وطرق ملتوية. لنأخذ بعض الأمثلة: ما هي الجملة الاعتراضية؟ إنها تعبير عن مشكلة التفكّر المجرد العويصة في بناء الفكرة وصياغتها من أجل نقلها للآخرين. وما هو السؤال؟ إنه هوية التفكر أو هو جسر ينقل الإنسان من الوعي إلى التفكر. وما هي الاستعارة والبلاغة؟ إنها من مؤشرات مرحلة الإدراك وليس من أصل الوعي. وما هي المترادفات؟ إنها محاولة الإنسان لتطوير وسيلة التعبير عن الوعي، اللغة، لتطاوع حاجاته أو رغبته في التعبير الدقيق عن وعيه. في الطبيعة لا توجد علاقات اعتراضية ولا أسئلة ولا استعارة ولا بلاغة ولا مترادفات.

قد يصح هنا أن نقول إن اللغة وُضعت بين مطرقة العقل المدرك، التي تطير إلى أعلى، ثم تنزل بقوة، وبين سندان الطبيعة الملموسة، وأنها تتشكل بينهما لا كما تشاء المطرقة من أعلى فقط وإنما أيضاً كما يسمح السندان من أسفل.

إننا والحالة هذه صرنا نواجه تعقيداً متزايداً حتى في تصنيف الأشياء في متقابلات، بل أن الفلسفة زادت الأمر تعقيداً من خلال

استخدام مفردة التقابل في الكون واللغة تحت مسميات مختلفة. ويلاحظ، وبشكل خاص حين يتم إدخال مفاهيم فلسفية من لغة إلى أخرى، أن الاختلافات في اللغة تنعكس بشكل مشوش في صياغة هذه المفاهيم باللغة الأخرى. ونجد مفهومي التناقض والتضاد، مثلاً، أبرز مثال على هذا التشوش، فبعض اللغات لا تميّز بين "ضد" و"نقيض"، بينما العربية تفعل ذلك.

إن التقابل مفهوم عام يعني وضع شيئين أحدهما مقابل الآخر لأنهما ليسا متشابهين أو متناظرين. لكن عدم التشابه هذا ينطوي على درجات من الاختلاف ذات أهمية جوهرية، فقد يكون هناك بين الشيئين اختلاف ظاهري أو في جانب واحد أو أكثر، وقد يكون بينهما تناقض، جزئي أو تام، وقد تكون هناك بينهما علاقة تضاد. ولا شك أن "التناقض" و"التضاد" هما الأكثر جوهرية بين هذه المفردات. دعنا ننظر في تعريفهما.

6 . 3) مفهوما التناقض والتضاد

إن مقولة خطيرة مثل "وحدة وتناقض الأضداد" قد أقحمت على لغتنا العربية ولعبت دوراً مهماً في صياغة أفكار أكثر من جيل في عالمنا العربي، لذلك فإن من الضروري أن ننظر هنا في مفهومي النقيض والضد، فما هو النقيض وما هو الضد؟

لننظر في بعض من محاولات فهم هذه المقولة:

"الضد / Opposé ، Opposite مقولة تعبر عن جانب واحد من جوانب التناقض ووحدة الأضداد، والجوانب والاتجاهات المتضادة بشكل حاد تكون تناقضا يعد هو القوة المحركة، مصدر تطور الأشياء.

ويستخدم مفهوم "الضد" أيضا لتحديد درجة تطور ونمو ونضج تناقض من التناقضات. والضد، مقابل الاختلافات التي لا يكون فيها التناقض قد نضج بعد ولا يزال يوجد "بذاته" إلى حد كبير، يعني تناقضا متطورا أبرز في المقدمة ووصل إلى مرحلة أعلى من تطوره، عندما يصل صراع الأضداد والاتجاهات إلى المكان النهائي لتطورها وحلها. ")[1]

هل فهمنا شيئاً؟ هل اتضح لنا ما هو الضد أو النقيض؟ إن الكلام أعلاه مجرد تلاعب بالألفاظ بطريقة بهلوانية فارغة.

ولنستمع إلى محاولة أخرى: ((-7-العقل العربي وأزمة الإبداع[2]:

- يقال إنك تقوم بتفسير آيات القرآن وفقا للفلسفة الماركسية، ماذا تقول؟

- هناك مفهوم واضح ضمن الفلسفة الماركسية هو "وحدة الاضداد" فليقل لي الفقهاء إن هذا المبدأ غير صحيح (الجبل والوادي) وحدتهم التضاريس، (الشهيق والزفير) وحدتهم التنفس، (الليل والنهار) وحدتهم اليوم، فإذا اعتقد البعض ان هذا القانون خاطيء فليثبت لي عندها انا سأنسحب فوراً. ماذا عساني أن اقول فليقرأوا قبل أن يرفضوا، من يعارضوني لا يفرقون بين الاضداد والتناقضات. دائماً الاضداد لا توجد الا في صفات الاشياء، الشيء هو الرئة والأضداد هما الشهيق والزفير، الشيء هو العين والاضداد هما العمى والبصر،

(1) http//:www.marxists.org/arabic/glossary/terms15./htm
(2) http//:www.shahrour.org/interview_details.

كل الاشياء قائمة على الزوجية، قال تعالى "ومن كل شيء خلقنا زوجين" . وكل الخلق والطبيعة قائمة على التناقضات، لكي نبرهن على وجود البعث، هذه هي نظرية التطور الشيء هو نفسه وليس نفسه معناها أنه يتحرك. قال تعالى "يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة" هذا هو التناقض اما الليل والنهار فأضداد. انت وليس انت تعني أنك تتقدم في السن، من يخبرني اين الخطأ؟ بالمناسبة كتبت في احدى الردود ان ماركس خرج من الطوباوية من باب ورجع اليها من بوابة، ترك الجنة والنار وأتى للمجتمع الشيوعي الذي هو مجتمع طوباوي، فالمجتمع لا يمكن ان يكون مجتمع نهاية اذا كان فيه ظاهرة الموت التي تعبر عن العلاقة بين المادة والزمن في الاجسام الحية. وفي الاجسام غير الحية تغير الشكل، قال تعالى "كل شيء هالك الا وجهه" ، هذه هي نظرية التناقضات، نعم اعتمد على الفلسفة الماركسية ونظرية التطور، مثال لو لم يكن هناك موت هل سيتطور الانسان؟ كل التطور يكمن وراء ظاهرة الموت.))

إذن فالعمى والبصر، وفق هذه الرؤية، ضدان متناقضان لكنهما يتوحدان في العين؛ والليل والنهار ضدان متناقضان ويتوحدان في اليوم؛ والجبل والوادي ضدان متناقضان ويتوحدان في التضاريس! هذا كلام لا يمت بصلة إلى ما تنطوي عليه فكرة "وحدة وصراع المتناقضات" .

وأخيراً لننظر إلى ما يقوله الأستاذ محمد عبد الجابري[1]:

---

(1) http//:www.alhaqaeq.net/defaultch.

((عندما نقول "إن الرأسمالية الإمبريالية العولمية الأمريكية المعاصرة قد أفرزت نقيضها على صورتها"، وهي عبارة استعملناها في مقالات سابقة، فنحن نعبر، بصورة مختصرة مختزلة، عن واقع عالمي ومحلي متعدد المكونات متشابك العلاقات. إن الصورة المشخصة التي قد توحي بها هذه العبارة، والتي تختزل الموضوع برمته في رجل اسمه بوش من جهة وابن لادن من جهة، صورة مغرية لأنها مبسطة إلى الحد الذي يريح الذهن! هذا في حين أنها صورة خطيرة على عملية إدراك حقيقة الواقع خطورة الشجرة التي تخفي الغابة. ومهمتنا في هذا المقال بيان ذلك بقدر ما يسمح به المجال.

لنبدأ بلفظ "النقيض". في اللغة العادية يفيد معنى الضد، فالسواد نقيض البياض أو ضده. ومع أنه لا يوجد بياض مطلق ولا سواد مطلق لأن العلاقات في أشياء العالم الطبيعي علاقات نسبية - الطويل هو دائما أقصر من شيء وأطول من آخر الخ- فإن الفهم العادي يتصور النقيضين كضدين من جميع الأوجه، لا ينتهيان إلى شيء مشترك.

ليس هذا هو المقصود بلفظ "النقيض" في لغة المنهج الجدلي (الديالكتيك) الذي ينظر إلى الأشياء لا من خلال انفصالها عن بعضها انفصالا مطلقا، بل من خلال ارتباط بعضها مع بعض بعلاقات جدلية، علاقات تنتهي بالنقيضين إلى شيء ثالث يتجاوزهما وفي نفس الوقت يحتفظ بشيء منهما. والمهم في مجال العلاقات الجدلية هو أن نتاج النقيضين يمثل "دائما" تقدما بالنسبة إلى الطرفين اللذين يدين بالوجود لهما. وهذا هو معنى "التجاوز"، ويعبر عنه أحيانا بـ "التركيب"، وفي اللغة الجدلية الفلسفية يسمى "نفي النفي". فنحن ننطلق في

تعاملنا مع الأشياء من "إثبات" صفة أو حكم لها، وأول ما نثبته للأشياء عند كلامنا عنها هو "الوجود" ونقيضه "العدم"، وهو "نفي الوجود". والناتج من دخول الوجود والعدم في علاقات جدلية، هو "نفي النفي" : نفي "نفي الوجود" (أو نفي العدم). فإذا أثبتنا الوجود بإطلاق (ليس وجود هذا الشيء أو ذاك بل الوجود كمعطى مطلق) ونفيناه، ثم نفينا هذا النفي، فإن الناتج يكون شيئا آخر نسميه الصيرورة. ولهذا نقول إن ما هو موجود ليس "الوجود" وحده، ولا نقيضه "العدم" وحده، بل التحول المستمر من وجود إلى عدم ومن عدم إلى وجود وهذا التحول المستمر هو ما نسميه بـ "الصيرورة". ومن هنا جاز القول إن العالم كله ظواهر تحكمها الصيرورة، فهو كالنهر "لا تستطيع أن تستحم فيه مرتين، فماؤه ينساب باستمرار" (كما قال الفيلسوف اليوناني هيراقليطس).

هذا التغير المستمر الذي يطبع العالم لا يتم، من وجهة نظر المنطق الجدلي، بصورة تكرارية: فالتحول من النفي إلى نفي النفي لا يعيدنا إلى الإثبات السابق كما وكيفا، بل يعطينا إثباتا جديدا متقدما على الأول، وهذا يعطينا نفيا متقدما عن سابقه يتلوه نفي نفي جديد، وبهذه الطريقة يحصل التقدم أعني الانتقال من وضع أدنى إلى وضع أعلى...

ذلك هو مفهوم "النقيض" و"نفي النفي" في المنطق الجدلي كما شيده الفيلسوف الألماني هيجل وساح به في عالم الفكر، ثم تبناه أحد تلاميذه كارل ماركس وطبقه على عالم التاريخ والمجتمع، ليستنتج: أن التاريخ والمجتمعات في تغير دائم، وأن هذا التغير هو عبارة عن صراع الطبقات، وأن هذا الصراع سينتهي بانتصار النقيض

الذي أفرزته الطبقة البرجوازية السائدة في عصره، وهو الطبقة العاملة، الشيء الذي سيؤدي إلى زوال الطبقات واختفاء الدولة التي ارتبط وجودها بوجود الطبقات. . . وبذلك يبدأ تاريخ آخر خال من الصراع، تاريخ تسود فيه العدالة والمساواة والتشارك في الثروات، وذلك عنده هو معنى "الشيوعية".))

لا شك في أن الأستاذ الجابري يقدم شرحاً موجزاً رائعاً لهذه المفاهيم الحساسة كما هي في المادية الديالكتيكية. سنحاول أن نقول شيئاً في هذا، ولكن أولاً لا بد من التأكيد على التحفظ الشديد على فكرة أن يكون الوجود نقيضاً للعدم ـ الوجود كمعطى مطلق، فالعدم لم يكن له في هذا الكون من وجود، وذلك لوجود الوجود حتى بدون وجود المادة (ولنتذكر أن المادية نفسها تنكر العدم عندما تتدعي أزلية المادة. وهي تفعل ذلك دون أن تعلم بذلك). فالوجود والعدم يكونان نقيضين فيما يخص الجزئي - أي وجود هذا الشيء المحدد أو عدمه، وليس المطلق.

ودعنا الآن نستشير معجم المنجد لنرى ما يقول لنا عن كل من هذه المفاهيم:

الأضداد: هي الكلمات الدالة على معنيين متضادين ككلمة "الضد"، فهي تدل على **المخالف والنظير**.

النقيض من نقيضة: المخالف. يقال "فلان هو نقيضك". نقيض كل شيء: رفعه وعكسه فإذا قلنا "كل إنسان حيوان بالضرورة" فنقيضها "إنه ليس كذلك".

النقيضان: الأمران المتمانعان بالذات بحيث لا يمكن اجتماعهما

بوجه واحد كالايجاب والسلب.

التناقض: التخالف والتدافع. يقال "في كلامه تناقض" إذا كان بعضه يقتضي إبطال بعض.

النفي: نفاه عنه: نحّاه ودفعه وأزاله.

تنافت الأشياء: تخالفت وتباينت.

نستخلص من هذا أن كلمة "الضد" تشير في العالم الخارجي إما إلى كيان أحادي مستقل يضم الشيء ونقيضه (أي نقيضين)، وهذان النقيضان يكونان، من جهة، في وحدة، ومن جهة أخرى، في صراع؛ وهذا مستبعد لأن الشيء ونقيضه متمانعان بالذات بحيث لا يمكن اجتماعهما بوجه واحد ـ أي أن الكيان الأحادي لا يكون ضداً بحد ذاته. أو أن الكلمة تشير في العالم الخارجي إلى كيان ثنائي يتكون من كيانين أحاديين مستقلين بينهما شبه أو تناظر من جهة، وتناقض من جهة أخرى، وفي حال التقائهما في كيان واحد فإنهما يكونان ضمن هذا الكيان الثنائي، من جهة، في وحدة بسبب التشابه أو التناظر بينهما، ومن جهة أخرى، في صراع بسبب التناقض بينهما ـ أي أن الكيان الثنائي يصبح ضداً. وهذا معقول. وعلى هذا فإن مقولة "وحدة وتناقض الأضداد" مشوشة للفكر لأنها أولاً لا تبين أن الوحدة والتناقض غير موجودين في الكيان الأحادي المستقل، بل في كيان ثنائي ينشأ من التقاء كيانين أحاديين مستقلين، ولأنها ثانياً لا تشير إلى حالة الصراع في هذ الكيان الثنائي، والصراع هو المقصود أصلاً في المقولة. هناك ترجمة أخرى للمقولة، وهي "وحدة وصراع الأضداد"، وهذه تصيب حظاً أوفر في التعبير إذ تشير إلى حالة

الصراع، في هذا الكيان الثنائي، إلا أن كلمة أضداد تبقى غامضة فيها. إن من الضروري إدراك أن الكيان الأحادي لا يحمل الشيء ونقيضه، ولهذا فإن الكيان الثنائي لا يمكن أن يتكون إطلاقاً من كيانين كل منهما يحمل الشيء ونقيضه. إن الكيان الثنائي يتكون من كيانين أحاديين بينهما تناظر من جهة واختلاف من جهة (لكن ما يتناظران فيه لا يمكن أن يكون نقيض ما يختلفان فيه). وعلى هذا فإن التناقض الموجود في الكيان الثنائي ليس موجوداً بين الشيء ونقيضه، بل إن التناقض هو بين الوحدة والصراع الناشيء من التناظر والاختلاف بين الكيانين الأحاديين. فالكيان الثنائي يصبح هنا "ضداً" بحد ذاته لأنه يحوي نقيضين هما الوحدة والصراع.

إن الترجمة الصحيحة هي "الوحدة والصراع ضمن الضد". وإذا أردنا عبارة عامة وشاملة فالأفضل أن نستخدم صيغة الجمع "الوحدة والصراع ضمن الأضداد".

واضح من هذا أن كلمة "ضد" نفسها لا تنطبق في الممارسة العملية إلا بوجود ثنائية يكون بينهما تناظر واختلاف، والثنائية هذه لا تتكون من أحاديتين في كل منهما الشيء ونقيضه. وفي الطبيعة نفسها فإن الكيانات الأحادية لا تحمل الشيء ونقيضه، ولهذا نرى أن المقولة تجد استخداماً واسعاً في محاولات تفسير العمليات الحيوية، وبشكل خاص تلك المتعلقة بالصيرورات، والتي قلنا فيها أنها تجري أصلاً لوجود برنامج يسري فيه هذا القانون وغيره، أي أن المقولة/القانون ليس سبب حصول هذه العمليات بل طريقة حصولها.

وعلى ضوء هذا يمكن أن نقدر مدى كون كلمة "تضاريس" ضداً يجمع الجبل والوادي (والتضاريس تشمل بالمناسبة ليس الجبل

والوادي وحسب، بل السهول والهضاب والتلال أيضاً). كذلك يمكن أن نقدر مسألة اجتماع العمى والإبصار في وجود ثالث ينطوي عليهما معاً في آن واحد، "العين".

إن مقولة الماركسية عن الوحدة والصراع ضمن الأضداد، بصرف النظر عن كيفية ترجمتها، قد تكون مضللة بقدر ما هي صحيحة، إذ لا ينبغي لنا أن ننظر إلى مسألة الوحدة والصراع ضمن الأضداد كحالة مطلقة تحصل في أي كيان ثنائي يحوي نقيضين. إن الحالة المقصودة هي اجتماع نقيضين بينهما علاقة نفي في كيان واحد أو حدث واحد أو عملية واحدة. هذا يعني أنه يمكن أن يكون هناك نقيضان في كيان ثنائي ليس بينهما علاقة نفي؛ مثلما يمكن أن يكون هناك نقيضان بينهما علاقة نفي، لكنهما لا يجتمعان في كيان واحد. وأكثر من هذا فإن "التناقض" نفسه يحتاج إلى تعريف أوسع يشمل طبيعته ومحتواه. إننا نسأل: متى يكون شيئان متناقضين؟ في ماذا يناقض شيءٌ شيئاً آخر؟ في تكوينه أم في تأثيره، مثلاً؟ كيف نميّز بين الاختلاف والتناقض؟ ثم تحت أية ظروف يجتمع نقيضان بينهما علاقة نفي في كيان ثنائي؟ فالشمس والقمر مختلفان فهل هما نقيضان؟ والمربع والدائرة شكلان مختلفان فهل هما في علاقة تناقض؟ وهل يمكن أن يتحدا في كيان ثنائي؟ كذلك الأمر مع أي لونين مختلفين، فهل هما في تناقض ويمكن أن يدخلا في علاقة ضمن ضد؟ لو كان كذلك فأي لون نقيض لأي لون؟ هذا رغم أن كل لونين يمكن أن يتحدا ليتولد من اتحادهما لون ثالث.

إن الكثير من العلاقات بين الأشياء في الطبيعة تدخل تحت مفهوم التقابل، التي هي علاقة عامة لا تنطوي بالضرورة على تناقض

بل على اختلاف قد يكون شكلياً فقط أو حتى اعتباطياً، دون أن ينفي ذلك احتمال شموله حالات فيها تناقض حقيقي. فنحن يمكننا أن نضع أي شيء مقابل أي شيء آخر، عند الضرورة العملية، مثل وضع القطار مقابل السيارة. لكن السبب الأول لوضع الأشياء أو الظواهر في علاقة تقابل، بل وتناقض ـ بشكل خاطيء، هو وعينا وانعكاس واقع العالم الخارجي فيه. وكمثال على ذلك وضع الأرض مقابل السماء.

سنتناول مسألة التقابل بكل أنواعه بالتفصيل في الفصول الآتية، لكن لا بأس أن نؤسس هنا للحديث المقبل. فنحن نسجل أنه يمكن أن تكون هناك علاقة تناقض بين "شيئين" يفترض أو يحتّم وجود أحدهما وجود الآخر (خالق ـ مخلوق)، فوجود مخلوق يحتم وجود خالق، وبوجود مخلوق نستدل على وجود خالق. والخالق لا يكون خالقاً إلا إذا خلق فصار هناك مخلوق. إنهما نقيضان لا ينفي احدهما الآخر بل يستدعيه أو يحتمه، ويجتمعان في عملية الخلق، فحين تذكر كلمة "خلق" فإنك تشير إلى أحد خَلَقَ وآخر خُلِقَ. لكن يمكن أن تكون هناك علاقة بين نقيضين ينفي احدهما الآخر (النور والظلام) دون أن يجتمعا في كيان واحد، فحيث يوجد ظلام لا يمكن أن يوجد نور والعكس صحيح. إنه أمر مختلف تماماً أن نقول إنه لو لم نكن نعرف الظلام لما عرفنا النور. هذا كلام يفيد في التفريق بين القطبين، ولكن وجود الظلام لا يستدعي وجود النور ووجود الظلام لا يحتم وجود النور بل ينفيه (لا نستطيع أن نقول إن الظلام لم يكن ليوجد لولا النور، إذ يمكن أن يعم الظلام الكون كله ويزول النور نهائياً ومع ذلك يكون الظلام موجوداً ـ بعبارة أخرى: لا حاجة للظلام لكي يعم الكون كله أن يكون هناك نور، بل العكس، فإنه سيفعل ذلك بنفي النور. ولا

حاجة للنور لكي يعم الكون كله أن يكون هناك ظلام، إذ أنه سينفي الظلام. لكننا، كما أسلفنا، لم نكن لنعطي الظلام اسماً لولا أننا عرفنا نقيضه، النور.

إن علاقات التناقض الممكنة في الطبيعة يمكن أن تكون كما يلي:

1. نقيضان يتصارعان عبر نفي أحدهما للآخر نفياً خارجياً، دون أن يجتمعا في وحدة ـ الظلام والنور.
2. نقيضان لا يتصارعان ولا يجتمعان في وحدة (يتنافران) النار والماء.
3. نقيضان يجتمعان في وحدة ولكن لا يتصارعان ـ الذكر والأنثى، البروتون والألكترون في الذرة.
4. نقيضان يجتمعان في وحدة ويتصارعان ـ الخير والشر في النفس الإنسانية

الفصل السابع
التقابل في الأسماء

في هذا الفصل سنتعامل مع الأسماء. هناك غايتان من التعامل مع هذه الكلمات، أولاً: النظر في أصلها في الطبيعة، وثانياً: كيفية انعكاسها في الوعي وتصنيفها كمتقابلات في اللغة العربية تحديداً.

7. 1) العلاقات التقابلية بين الأسماء

رغم أننا نعرف اليوم في كتب القواعد العربية أصنافاً عديدة من الأسماء، إلا أن الأسماء بقدر ما يتعلق الامر بتعبيرها عن مسميات في العالم خارج وعينا تنقسم إلى ثلاثة أصناف:

1) **أسماء كيانات مادية ملموسة**. وهذه تكون:

أ) **طبيعية**: إنسان، جبل، أرض، ماء، رجل، إمرأة، طفل، غيمة، شجرة، حصان، حجر، هواء، قمر، أصبع؛

ب) **مخترعة**: كتاب، بيت، قطار، سيف، إلخ.)

2) **أسماء كيانات مادية غير ملموسة**. وهذه تكون:

أ) **طبيعية**: ظلام، برد، قانون، فكرة، فراغ، حركة، سكون؛

ب) **إنسانية**: نظرية، دين، خطة،إلخ.)؛

ج) **صيرورات** : موت، حياة، نمو، ذبول، ولادة، عمل، إلخ.

3) **وأخيراً أسماء محسوسات أو قيم إنسانية** (ربح، نصر، نجاح، حريّة، راحة، حزن، غضب، عدالة، ظلم، حب، ثورة، عبث، إلخ.). وهذه سننظر لاحقاً في الفارق بينها وبين الكيانات المادية غير الملموسة المتعلقة بالإنسان (في الفقرة 2:ب أعلاه).

السؤال المهم الآن هو: على أي أساس يكون أي اسم مقابل أو

نقيض اسم آخر؟ إن نظرة عامة إلى هذا العالم الزاخر في تنوعه ستقول لنا بسهولة إن الأسماء يمكن أن تكون بينها واحدة (أو أكثر) من العلاقات التالية:

1) أحدهما يستدعي وجود الآخر ـ يظهر بالآخر أو يدل عليه ـ في علاقة تبادلية

2) أحدهما يستدعي وجود الآخر ـ يظهر بالآخر أو يدل عليه ـ من جانب واحد

3) أحدهما يناقض الآخر في: أ) الخصائص، أو ب) الوظيفة، أو ج) التأثير

4) أحدهما يغيّر: أ) طبيعة الآخر، أو ب) تركيبته)، أو ج) شكله

5) أحدهما يبطل: أ) تأثير الآخر، أو ب) وظيفته

6) أحدهما يكشف طبيعة الآخر

7) أحدهما يتحكم بالآخر

8) أحدهما ينحّي الآخر، يزيله أو ينفيه

9) أحدهما لا علاقة له بالآخر البتة

والآن دعنا نرى في الأصناف الثلاثة من الأسماء وعلاقات التقابل بينها على ضوء هذا.

7. 2) أسماء الكيانات المادية الملموسة

في الصنف الأول من الأسماء، الملموسات، يمكن أن نجد على الأقل واحدة من العلاقات المذكورة أعلاه، باستثناء الأخيرتين: علاقة النفي بين أي شيئين وانعدام العلاقة بين شيئين. دعنا نعطي أمثلة:

1. **أحدهما يستدعي وجود الآخر** ـ تبادلياً (الذكر والأنثى)
2. **أحدهما يستدعي وجود الآخر** ـ يظهر بالآخر أو يدل عليه (النبات والماء)
3. **أحدهما يناقض الآخر في:**

أ) الخصائص (الماء والحجر)؛

ب) الوظيفة (الأوكسجين وثاني أوكسيد الكربون في تركيب غذاء الشجرة، حيث لثاني أوكسيد الكربون دور حيوي)؛

ج) التأثير (مثلاً على الحياة: الأوكسجين وثاني أوكسيد الكربون في عملية التنفس).

4. **أحدهما يغير الآخر في:**

أ) طبيعته (تأثير المطر على الأرض)؛

ب) تركيبته (تأثير الأوكسجين والهيدروجين أحدهما على الآخر في تكوين الماء)؛

ج) في شكله (المطر والجبل)

5 .**أحدهما يغير (يبطل)**:

أ) تأثير الآخر (كريات الدم الحمراء والجراثيم)؛

ب) وظيفة الآخر (الكلس والقلب).

6 .**أحدهما يكشف: طبيعة الآخر** (الماء والمعدن)

7 .**أحدهما يتحكم بالآخر**: (الماء والنبات)

أي أنه يمكن أن يكون هناك بين هذا الصنف من الأسماء تقابل حقيقي على شكل اختلاف أو حتى تناقض من ناحية أو نواح عديدة؛ لكن ليس هناك شيئان ملموسان يدخلان في علاقة تصارع تضمهما في كيان واحد؛ فالماء يمكن أن يتحد بمعدن ما فيتولد الصدأ، والماء يمكن أيضاً أن يتحد مع التراب ويكوّن الطين، لكن لا المعدن نقيض الماء في شيء، ولا الماء نقيض للتراب، إلا في بعض الخصائص. ولا الماء ينفي المعدن ولا التراب ينفي الماء. ونحن نعرف الآن (أو عندنا تصور عن ذلك) أن الذرة تتكون من بروتونات موجبة الشحنة والكترونات سالبة الشحن، أي أنهما نقيضان من هذه الناحية، لكنهما ليسا في صراع، على العكس فإن هذا التناقض تحديداً هو ما يحفظ وجود الذرة في وحدة، وإن فلقها يمكن أن يسبب كارثة. وطالما يوجد هذا النقيضان في وحدة فلن يكون هناك أي تطور داخل الذرة. كذلك يمكن أن يتحد، حتى في العمليات الحيوية، أكثر من شيئين ملموسين، فمادة الكلوروفيل تتحد مع غاز ثاني أوكسيد الكربون والماء والضوء في الورقة النباتية وتتآلف (لا تتصارع) في إنتاج الغذاء النباتي. ليس هناك أي كيانين ماديين ملموسين بينهما علاقة تناقض يدخلان في كيان ثنائي فيوجدان في وحدة وفي صراع في آن معاً. وإن وجدا في

بعض العمليات الحيوية التطورية، مثل نمو الكائنات الحية، فإن التطور الذي يمكن أن يحصل في هذه العمليات ليس نتيجة صراع، بل لوجود برنامج داخلي مسبق يسير حثيثاً إلى أمام، كلما أنجزت مرحلة منه تباشر المرحلة التالية.

في تجربتنا اليومية مع اللغة في التعبير عن الوعي نختلق في عالم أسماء الملموسات مقابلات تحمل معنى التناقض وتبدو على السطح صحيحة وواقعية، لكنها في الحقيقة اعتباطية تماماً، مثلاً في وضع الإنسان مقابل الحيوان، أو الحيوان مقابل النبات أو السماء مقابل الأرض، إلخ. هذه المتقابلات لا تضم في الحقيقة لا تصارع ولا تناقض، وإنما اختلافاً أو اختلافات في الخاصية أو التركيبة أو الوظيفة أو التأثير أو الشكل. فالإنسان ليس في علاقة صراع أو نفي لا مع الحيوان ولا مع النبات، بل إن وجوده يستدعي وجودهما.

وفي كثير من استعمالاتنا اللغوية خلقنا علاقات تناقض لا تقوم على أي أساس في العالم المحيط بنا. فنحن حين نقول "الشجر والحجر" فإن الشجر والحجر لا ينفي أحدهما الآخر، بل هما مختلفان (متناقضان من ناحية الخاصية)، فأحدهما كائن حي والآخر لا حياة فيه مثلاً (وغالباً ما يكون اللعب باللغة وجمال الإيقاع والوزن المنسجم هو ما يوحي لنا بوجود هذه العلاقة. في حين أن اختلاف الخاصية يجعل الجمع بينهما في اللغة أمراً أكثر منطقية، فهذان يبقيان عند اجتماعهما محافظين على خاصيتيهما ولا يشكلان وحدة). لاحظ أيضاً أن الصفات المشتقة من أسماء الملموسات تفقد حتى صفة التناقض، ففي المثال نفسه "شجر" و"حجر" يمكننا أن نقول "شجري" و"وحجري" أو "متشجر" و"متحجر". وفي الحالتين

ينتفي وجود حتى وجه مقارنة بينهما، وتعتبر الصفة مجرد نسبة شيء أو ظاهرة إلى الشجر أو الحجر، إذ لا يكون بين الصفتين لا تناقض ولا تأثير ولا تغيير ولا كشف. خذ مثلاً آخر، الاسم "مطر". ما هو مقابل هذه الكلمة؟ ولنتذكر هذا عندما نتناول لاحقاً المتقابلات في الصفات، إذ أننا سنرى كيف أن اشتقاق صفة من مثل هذا الاسم "مطري" أو "ممطر" وشعور الإنسان بالحاجة إلى التعبير عما هو مقابل لـ "مطري" أو ممطر" أدى إلى اختراع كلمة أو أكثر تعبر عن التقابل، مثل "غير" أو "عكس"، وهي تساعد على اختلاق مقابل افتراضي لأي شيء، فبإمكانك أن تقول "ممطر ـ غير ممطر" أو "إنساني ـ غير إنساني" أو "نباتي ـ غير نباتي".

نكرر بأن أسماء الملموسات تدخل في تقابل جزئي أو اعتباطي، ولكن لا تجد لها أرضية للتناقض المطلق أو النفي، أو التصارع الذي يستوجب أن تكون علاقة التناقض بين شيئين ينفي أحدهما الآخر.

إن الإنسان ككائن في الطبيعة لا ينفي أي شيء آخر في الطبيعة، فلا يكون نقيضاً لأي شيء آخر، وهو لا يتحد مع أي شيء ليولّد شيئاً آخر. إنما هو مختلف عن كل الأشياء الأخرى، ويتميز بأن له خصائص تناقض بعضها خصائص الكائنات والأشياء الأخرى، فهو الكائن الذي يؤثر على الكائنات والأشياء الأخرى، يغيّر طبيعتها، تركيبتها وشكلها، ويبطل تأثيرها ووظيفتها؛ والأهم من كل ذلك أنه يكشف طبيعتها (الفهم والإدراك) ويحاول أن يتحكم بها. لكن من جهة أخرى فإن الكائن الإنساني (مثل كل الكائنات الحية الأخرى) يتكون من شقين، الذكر والأنثى. وهذان الشقان يتناقضان في كثير من الخصائص، وهما يتحدان ويتولد من تناقضهما ووحدتهما كائن ثالث.

إن الذكر والأنثى لا ينفي أحدهما الآخر، بل يستوجبه. أما ما يحصل في عملية الخلق ذاتها في التقاء الحيامن والبويضة وما تحصل في إثرها من تفاعلات، فإننا نعرف أن الصفات الذكرية والأنثوية لا تنفي بعضها بعضاً، بل تتغلب عليها لتولد ذكورة تشوبها مزايا أنثوية أو أنوثة تشوبها مزايا ذكورية. إن ما يحدث نتيجة هذا الاتحاد (بلا نفي أو تصارع) هو تكرار النوع من خلال وحدة المتناقضات، بدلاً من تصارع المتناقضات. إن ما ينشأ من اتحاد الذكر والأنثى هو طفل بشري، ونشوء الطفل لا ينفي لا الرجل ولا المرأة، مثلما أن الرجل والمرأة لا ينفي أحدهما الآخر. وفي كل الأحوال فالعملية من أولها إلى آخرها هي سير برنامج محكم التصميم قدماً نحو الاكتمال.

إن ما نقوله هنا بخصوص الأسماء المادية الملموسة ينطبق على الأسماء الطبيعية والمخترعة من قبل الإنسان على حد سواء. وبقي أن نسجل أخيراً أن لا أحد أثبت لنا لحد الآن كون النفي ذا اتجاه واحد. فمن يقول إن النفي لا يحصل باتجاهين؟ وقد وجدنا على أرض الواقع أن الرأسمالية نفت الاشتراكية، على عكس ما تنبأت به المادية الديالكتيكية التي رأت في الاشتراكية نفياً للرأسمالية.

7. 3) أسماء الكيانات المادية غير الملموسة

قلنا إن أسماء الكيانات المادية غير الملموسة تنقسم هي الأخرى إلى طبيعية مثل فراغ، ظلام، برد، حركة، قانون، فكرة، طاقة؛ وأخرى اخترعها الإنسان مثل نظرية، دين، خطة، إلخ.)؛ وأخرى تتعلق بالصيرورة مثل موت، حياة، إلخ. إنها تتميز جميعاً بكونها موجودة خارج وعي الإنسان، مع أن بعضها قد تكون مرتبطة بوجود

الإنسان مثل "دين" و"نظرية" و"خطة". كما أن بعضها مرتبط بوجود المادة بشكل عام مثل "موت"، "حياة"، "حركة"، "طاقة".

7. 3. 1) الطبيعية

إن بين هذه الأسماء، كما رأينا، تلك التي تخص العناصر الأساسية في الكون ـ من غير المادة وتبعاتها. ونحن هنا سنفرد قسماً كبيراً من هذا الفصل للنظر في علاقات التقابل بين هذه العناصر الأساسية في الكون (الفراغ، الظلام، البرد، الحركة، القوانين) آخذين المادة نفسها وحركتها مع هذه العناصر؛ ثم نعرّج فيما بعد، في الفصل نفسه، على الكيانات المادية غير الملموسة المتعلقة بالوجود الإنساني وبالصيرورة، وبعد ذلك على المحسوسات الإنسانية.

سننظر الآن في علاقة كل واحد من هذه العناصر الأساسية مع كل العناصر الأخرى، المادية الملموسة وغير الملموسة، كي نبني على أساسها تحليلنا لإنعكاساتها في اللغة.

7. 3. 1. 1) الفراغ والظلام والبرد

لنأخذ أولاً الفراغ والظلام والبرد.

في الأصل فإن ثلاثي الفراغ والظلام والبرد متلازم، فبدون المادة وحركتها كان هذا الثلاثي ليبقى في وحدة لا انفصام لها، دون أن يكون أي منها في علاقة تصارع أو نفي مع العنصرين الآخرين، بل في حالة اختلاف واتحاد وحسب.

في البداية كان كل وسط غير مشغول بشيء مادي ملموس ينعكس في وعي الإنسان كفراغ؛ وكانت كلمة "فراغ" تطلق على كل

وسط غير مشغول بشيء مادي ملموس، حتى لو كان الوسط مشغولاً بالهواء ـ إذ أنه شفاف يكاد يكون غير ملموس. إن الوعي الإنساني سجل لذلك وهماً مفاده أن الفراغ يمكن أن لا يكون مظلماً، لأنه سجل أن الوسط المحيط بالأرض القريب منه، والذي افترض أنه فراغ، يكون مضيئاً في النهار، أو أنه حين يوقد ناراً في الليل فإن الوسط "الفارغ" من حوله يضاء. لكن الإنسان أدرك لاحقاً أن ما كان وعيه قد سجله سابقاً وهم. لذلك فإن الفراغ والظلام يبرزان الآن، حتى بوجود المادة، وبعد إدراكنا لطبيعة كل منهما، كعنصرين متلازمين لا انفصام لهما، فالفراغ المطلق[1] يظل مظلماً، فحيث كان فراغ يكون ظلام، حتى لو تخللته طاقة، مثل الطاقة الضوئية. إننا نعرف اليوم أن الموجات الضوئية تظهر عندما تنعكس في وسط مادي، فالأشعة القادمة من الشمس ترى على الأرض لأن الفراغ المحيط بالأرض هو وسط مادي (فيه هواء) تنعكس الأشعة عليه، لكن الأشعة نفسها تخترق الوسط الواقع خارج الغلاف الجوي للأرض دون أن تُرى، فهناك خارج الغلاف الجوي للأرض ظلام دامس رغم مرور أشعة الشمس عبر الفضاء. لنتذكر إذن أن الفراغ المطلق والظلام عنصران متلازمان كحقيقة مسلم بها، وكل ما يرد في اللغة دون ذلك فإنه يعبر عن مرحلة الوعي في تاريخ الأفراد والشعوب.

---

(1) ننبه هنا إلى استخدامين مختلفين لكلمة "مطلق"، فمن جهة هناك فراغ مطلق في غرفة أو أية مساحة حجمية مفرغة من الهواء تماماً. ومن ناحية أخرى يمكن أن نتحدث عن الفراغ المطلق في الكون كله، مثلاً عند افتراض أن الكون كان فارغاً من المادة قبل ظهور هذه الأخيرة. إن الفراغ الموجود في الكون بوجود المادة فراغ نسبي.

يمكن ان نميز الآن بين حالتين من الفراغ، فراغ مطلق، مثلاً الكون بلا مادة، وفراغ نسبي - الكون فيه مادة (وهذه المادة تُشغل منه جزءً صغيراً يكاد لا يُذكر). إننا حين نسلم بأن الطاقة الحرارية مصدرها المادة المتحركة فإننا نسلم بذلك أيضاً أن الفراغ المطلق والبرد متلازمان تلازم الفراغ والظلام. ويكون من الطريف أن يثبت لنا البحث العلمي ذات يوم أن هذا التلازم ينطوي على تصارع أيضاً، تصارع ربما نتجت عنه المادة! على أية حال، فإن هذا التلازم لا يتغير حتى في حالة الفراغ النسبي، فالطاقة الضوئية تخترق الفراغ دون أن تضيئه مثلما أن الطاقة الحرارية المتولدة عن حركة المادة تخترق الفراغ دون أن تسخنه. ولعل أشعة الشمس التي تملأ سطح الأرض دفئاً وتنشر فيه الحياة خير مثال على هذا، فالأشعة نفسها لا تعطي أي دفء في الوسط الفارغ بين الشمس والأرض. لنتذكر كل هذه كحقيقة مسلم بها، وأن كل ما يرد في اللغة دون ذلك فإنه يعبر عن مرحلة الوعي في تاريخ الأفراد والشعوب.

7. 3. 1. 2) الفراغ والظلام والبرد والمادة

في البداية وضع الإنسان المادة مقابل الفراغ باعتبارهما نقيضين، فالمادة تملأ الفراغ، الفراغ يختفي بحلول المادة فيه؛ فهناك بينهما علاقة نفي باتجاه واحد، هو نفي المادة للفراغ. فهل هذا صحيح؟ لا، لأن وجود الفراغ لا يمحيه وجود المادة، لأن المادة نفسها تنطوي على فراغ، فالذرة كما يقول لنا البحث العلمي تتألف من بروتون ونيوترون في المركز وألكترونات تدور حولهما، فبين هذه المكونات فراغ كما بين الشمس والكواكب التي تدور حولها. ولا ندري حتى الآن كم من

الفراغ ينطوي عليه البروتون والألكترون نفسهما. إن العلاقة بين الفراغ والمادة هي كالآتي: يمكن للفراغ أن يوجد بدون المادة، ولكن لا يمكن للمادة أن توجد بدون فراغ. إن الفراغ هو وعاء المادة. إن هناك علاقة أساسية أخرى تربط بين الفراغ والمادة هي أن وجودهما معاً ينشأ منه مفهوم أساسي في الكون، ألا وهو مفهوم "المكان". في الفراغ المطلق لا وجود للمكان، فالمكان هو نقطة في خارطة المساحة الكونية التي تنتشر فيها المادة.

إن بإمكاننا، رغم كل شيء، أن نقول إن ظهور المادة وضع نهاية لوجود الفراغ المطلق. كذلك بإمكاننا أن نفترض أن ظهور المادة كان بداية نهاية الظلام المطلق في الكون، كما كان نهاية البرد المطلق. غير أن المادة لا تقابل العناصر الثلاثة مجتمعة بشكل مباشر، بل تقابل كلاً منها على انفراد في علاقة خاصة. إن المادة تنفي الفراغ مباشرة، لكنها لا تنفي الظلام والبرد إلا من خلال الحركة الملازمة لها، أي للمادة. إن المادية تسمي هذه العناصر الثلاثة خطأً بالعدم، وهي لذلك تربط بين هذه العناصر (بإعتبارها العدم ـ نقيض الوجود) وبين المادة (بإعتبارها الوجود)، من خلال مبدأ نفي النفي. وقد وجدنا أن الأستاذ الجابري بيّن ذلك في أعلاه (انظر: 6. 3)، مشيراً إلى أن العلاقة الديالكتيكية بينهما تؤدي إلى الصيرورة.

6. 3. 1. 3) الفراغ والظلام والبرد والحركة

الحركة خاصية للمادة، لذلك فإن من البديهي أن الفراغ سابق على الحركة. والفراغ يمكن أن يوجد وموجود، بدون الحركة، أما الحركة فلا يمكن أن تحصل إلا في الفراغ. لذا فإن الفراغ والحركة

ليسا متلازمين كتلازم الفراغ والظلام والبرد، وإنما هناك، كما هو الأمر مع المادة، اشتراط من جانب واحد وهو اشتراط الحركة وجود فراغ.

إننا سنميّز بين شكلين من الحركة: القسرية والموجهة. ونعني بالحركة القسرية تلك التي تطيع القوانين المتحكمة بالمادة مباشرة (سواء كان وراء تلك القوانين وعي أعلى وإرادة أو لم يكن)؛ وبالموجهة تلك التي تتم بتأثير مقصود أو بتدخل من جانب الإنسان مثلاً، حيث يستطيع الإنسان التحكم باستخدام القوانين حسب الحاجة. فمثلاً يخضع أي جسم فضائي يدخل مجال الجاذبية الأرضية للقانون الخاص بالجاذبية بصورة عمياء، لكن لا يمكن لشيء غير الضوء أن ينطلق من الأرض إلا من خلال تحكم مقصود بقوانين الدفع. إلا أننا يجب أن نتنبه إلى أن التحكم باستخدام القوانين لا يعني وضع القوانين، فالإنسان مهما بلغ من الإدراك والسيطرة لن يستطيع في يوم من الأيام وضع قانون طبيعي؛ إنه يمكنه اكتشاف القوانين وحسب، ومن ثم الإستفادة من فهمه لها.

عندما يتعلق الأمر بالحركة القسرية فإنه تسود بين الظلام وبين الحركة علاقة اللاعلاقة، فهما ليسا نقيضين ولا حتى متقابلين مباشرة (إلا إذا تولدت عن الحركة طاقة ضوئية، وكان الوسط المظلم مليئاً بالمادة)، ولا يشترط أحدهما الآخر.

دعنا ننظر إلى العلاقة غير المباشرة بين الظلام والحركة من خلال نشوء الطاقة (وتحديداً الضوء). إن الظلام والضوء نقيضان ينفي أحدهما الآخر، لكنهما لا يجتمعان في كيان ثالث ليتصارعا. إنهما يمكن أن يوجدا في مكانين مختلفين بينهما فواصل مادية غير شفافة (مثل وجود الضوء على جهة من الأرض ووجود الظلام على الجهة

الأخرى). ثم إن العلاقة بينهما علاقة مطاردة من جانب واحد، وتحديداً من جانب الضوء، فبمجرد وصول الضوء إلى مكان في الكون يختفي الظلام، بينما لا يمكن للظلام أن يجتاح مكاناً فيه ضوء، إلا إذا كان ظلاماً يتخلل كياناً مادياً، كالظلام أو الظلمات التي تتخلل الغيوم.

ينبغي لنا هنا أن نتذكر أن الضوء المتولد من الحركة ذو طبيعة مادية ملموسة، إذ يتكون من طاقة أو موجات ضوئية، في حين أن الظلام ذو طبيعة مادية غير ملموسة، لم يدّع أحد حتى الآن أنه ناجم عن طاقة أو موجات ضوئية، سوداء مثلاً.

هناك أيضاً علاقة تأثير أحادية الجانب بين البرد والحركة، فالبرد لا ينفي الحركة ولا يناقضها ولا يؤثر عليها إلا بمقدار ما يؤثر على طبيعة المادة، بينما الحركة نفت بمجرد ظهورها البرد المطلق في الكون، وهي تقوم بذلك باستمرار بتوليد الطاقة الحرارية.

لكن هناك علاقة مميزة بين البرد والحرارة، وهي أنهما نقيضان ينفي أحدهما الآخر نفياً تدرّجياً، ونقيضان يحل أحدهما في الآخر ليعدّلا أحدهما الآخر.

7. 3. 1. 4) الفراغ والظلام والبرد والقوانين

لقد بينا آنفاً أن القوانين تتجلى بوجود المادة وحركتها، ولا تنبثق عنها اعتباطياً. بعبارة أخرى فإن وجود القوانين سابق حتماً على وجود المادة. وعندما نسلّم بأن القوانين سابقة على وجود المادة فإن هذا يعني ببساطة أن القوانين موجودة في الفراغ المطلق، وكأنها تنتظر أن تنبثق المادة لتتجلى هي.

ليس بين الظلام والقوانين إلا علاقة واحدة، وهي خضوع الظلام لفعل القوانين في المادة، إذ يمكن للقوانين إزاحة الظلام في الفراغ الذي يحتوي على مادة وكذلك الفراغ في ثنايا المادة نفسها. إن وجود الظلام لا ينفي وجود القوانين، كذلك لا ينفي وجود القوانين وجود الظلام. إن وجود الظلام قد يخفي تجلي بعض القوانين، لكنه لا يحول دون تجليها، وفي ذلك قانون بحد ذاته. وفي الأصل فإن الظلام باعتباره ركناً في ثلاثي الفراغ-الظلام-البرد لم يكن لينفي وجود القوانين، لكن القوانين كان بإمكانها أن تنفي وجود الظلام (المطلق). وجود القوانين في حال الظلام المطلق كان يعني وجود نفي كامن للظلام. ومن جهة أخرى لا يمكن فصل الظلام عن القوانين من ناحية الأسبقية، أي ما إذا كان وجود أحدهما سابقاً على وجود الآخر، فالإثنان وجدا خارج الزمن، أي قبل ظهور المادة والحركة اللتين تنشأ ظاهرة الزمن عنهما.

كما هي الحال مع الظلام والقوانين، لا يمكن الجمع بين البرد والقوانين في علاقة تناقض، لكن البرد يمكن أن يبطل فعل قوانين معينة فتعطي هذه المجال لقوانين أخرى لتعمل. كذلك يمكن لبعض القوانين أن تنفي البرد، أي أن علاقة النفي بينهما نسبية. إن وجود البرد باعتباره ركناً في ثلاثي الفراغ-الظلام-البرد لم يكن له أن ينفي وجود القوانين، لكن القوانين كان بإمكانها (قبل أن تتجلى) أن تنفي وجود البرد (المطلق)، فوجود القوانين في ظل البرد المطلق كان يعني وجود نفي كامن للبرد. وكذلك من جهة الأسبقية لا يمكن أن نقول أن البرد سابق على القوانين أو العكس، فالإثنان وجدا خارج الزمن، أي قبل ظهور المادة والحركة اللتين تنشأ ظاهرة الزمن عنهما.

وفيما يخص علاقة ثلاثي الفراغ والظلام والبرد بالقوانين يمكن أن نطرح السؤال التالي: لماذا كان للفراغ والظلام والبرد أن تكون متلازمة؟ أو لماذا كان لا بد للفراغ أن يكون مظلماً وبارداً؟ ألم يكن ذلك أصلاً وفق قانون ما؟ وهذا يعني أننا يمكن أن نفترض أن الكون الفارغ من المادة كان يمكن أن يتميز بالحرارة لا بالبرد. لكن أية قيمة لفرضية تناقض الحقيقة التي نعرفها الآن، ألا وهي أن الفراغ الكوني من حولنا يتميز بالبرد وأن الحرارة مصدرها الطاقة المتولدة من حركة المادة؟

7. 3. 1. 5) المادة والحركة والقوانين

لا مجال أبداً لإنكار تلازم المادة والحركة فلا مادة بدون حركة، ولكن هل يمكن أن تكون هناك حركة بدون مادة؟ إننا لا نعرف، مثلاً ما إذا كانت هناك حركة في كون ليس فيه مادة، بل فراغ وظلام وبرد وقوانين كامنة، ولنتذكر أن الحركة شيء غير ملموس شأنها شأن الفراغ والظلام والبرد والقوانين. على أية حال فإن ما هو فريد في علاقة الحركة بالمادة هو أنهما رغم وحدتهما التي لا انفصام لها ليسا نقيضين متصارعين ينفي أحدهما الآخر. ثم إن الحركة هي حاملة المادة في الفراغ. ويمكننا أن نتفق على أن الحركة قد اقترنت بالمادة منذ وجدت، ولكن هل هما ولدا معاً؟ أم أن الحركة وجدت قبل المادة واقترنت بها لحظة نشؤئها، أو العكس؟ سؤال ينتظر الإجابة في مرحلة عليا من مراحل التفكّر. ولكن أيضاً هل صحيح أن الحركة من خصائص المادة؟ أم العكس؟ هل الحركة لا وجود لها بدون المادة أم أن المادة لا وجود لها بدون الحركة؟ ليس هناك ما يثبت أو يدحض

هذا أو ذاك؛ فالمادة والحركة متلازمتان. وعلى هذا فلو أننا قلنا إن المادة من خصائص الحركة فإن كلامنا صحيح بنفس الدرجة كما لو قلنا إن الحركة من خصائص المادة. فليس هناك ما يقطع بأولوية المادة على الحركة. إنها تشبه تلك الفزورة الأخرى المتعلقة بمسألة الأولوية بين المادة والوعي، إذ ليس هناك ما يقطع بأولوية المادة على الوعي، وفي هذه الحالة طبعاً ـ وتماشياً مع رغبة المادية الديالكتيكية ـ المادة عالية التنظيم؛ فالمادة عالية التنظيم والوعي متلازمان تلازم المادة والحركة. وعلى هذا فلو أننا قلنا إن المادة العالية التنظيم من خصائص الوعي فإن كلامنا صحيح بنفس الدرجة كما لو قلنا إن الوعي من خصائص المادة عالية التنظيم.

ليس هناك ما يقطع بأولوية المادة على الحركة، وكذلك ليس هناك ما يقطع بأولوية المادة على الوعي. وكما أن المادية لم تخبرنا حتى الآن شيئاً عن طبيعة الحركة، فإنها لم تقدم لنا تعريفاً أو توضيحاً للمادة عالية التنظيم. إنها تقصد بلا شك الدماغ البشري؛ ولكن هل الجينات البشرية أو غير البشرية أقل أو أبسط تنظيماً من الدماغ البشري؟ هل أية خلية حية أقل أو أبسط تنظيماً من الدماغ البشري؟ و هل تقتصر الحركة على المادة وحدها؟ بماذا نصف مثلاً انتقال فكرة من رأس إنسان إلى رأس إنسان آخر أو إلى رؤوس كثير من الناس؟ أليس انتقال الفكرة حركة مثلما هو انتقال جسم مادي من مكان إلى مكان آخر؟

هناك إذن في الفلسفة سلسلة من الأسئلة عن الأسبقيات أو الأولويات: أسبقية القوانين على الحركة، أسبقية الحركة على المادة، أسبقية الوعي على المادة، أو بالعكس.

ربما تكون المادية الديالكتيكية بحاجة إلى لينين جديد ليخرجها من المأزق الجديد الذي أدخلها فيه خلفاؤه، لعله يفند ادعاءنا بأن المادة في الحقيقة ثانوية قياساً إلى الحركة لأنها تخضع كلياً لإرادة الحركة، فالمادة لا تحدد أو تقرر أبداً حركة نفسها، بل تسير وتتغير في كل أشكالها وبين مختلف عناصرها بفعل الحركة التي تخضع بدورها لقوانين قسرية لا تملك إلا أن تطيعها؛ فالحركة في أبسط التنظيمات المادية، الذرة، مفروضة على المادة قسراً، فهذه الحركة تحدد هويتها، وأي تغير في هذه الحركة يؤدي إلى تغيير شامل وحاسم في المادة نفسها، كما حدث على يدي إرنست رذرفورد في بداية القرن الماضي حين انفلقت المادة، فخيّل للمثاليين أنها تلاشت.

ربما لن يكون بإمكاننا أبداً أن نعرف ما إذا كان لحالة الفراغ المطلق والظلام المطلق والبرد المطلق قوانينها الخاصة (إضافة إلى أن القوانين الخاصة بالمادة كانت كامنة في ظلها)، وما إذا كانت مثل تلك القوانين هي التي أدت إلى ظهور المادة.

إن علاقة المادة بالقوانين هي علاقة تبعية أصلاً، فلا علاقة تصارع ولا تناقض. إن الحركة تشارك المادة في علاقتها الخاصة بالقوانين، فكلاهما تشكلان (وسيلة، فرصة، مناسبة . . . !!!) لتجلي القوانين، فالقوانين لا تتحكم بهما وحسب بل وتتجلى بهما.

إن القانون هو كلمة السر في هذا الوجود، ولو كانت كل ظاهرة تولد قوانينها الخاصة بها لما حدث في الكون إذاً شيء اسمه "التكرار". التكرار هو دليل قاطع على وجود قوانين مسبقة تتحكم ليس في حدوث الظواهر فحسب بل وفي مسار المادة نفسها.

7. 3. 1. 6) مصدر القوانين

والآن، ألا يحق لنا أن نطرح سؤالاً عن مصدر القوانين أو واضعها باعتباره الموجود السابع خارج وعينا، وما إذا كان ذلك المصدر هو شكل من أشكال الوعي، شامل ومحيط؟ إن المادية الديالكتيكية وغيرها من الفلسفات المادية قد أعفت نفسها من البحث في أصل المادة وحسمت الجواب في أن المادة أزلية، وُجدت دائماً، في حين تفترض فلسفات أخرى، بضمنها الأديان، وجود خالق أوجد المادة نفسها. لكن السؤال ربما لا يدور عن أصل المادة وحدها، بل وعن أصل القوانين الموجودة خارج وعينا أيضاً، مطلقة كانت أو نسبية. من أين جاءت هذه القوانين؟ أو من وضعها؟ إن الإجابة السريعة من الماديين الديالكتيكيين ستكون أنه مثلما أن الحركة ملازمة للمادة بطبيعتها فإن القوانين ملازمة أيضاً للمادة وتنبع من طبيعتها.

لنتخيل أن المادة انطلقت في لحظة ما في الفراغ الكوني في حركتها المذهلة، داخل الذرة على سبيل المثال، فهل جاء هذا التركيب الكوني المطلق للذرة مثلاً مصادفة لحظة انطلاق المادة (وكان يمكن ان يكون بالصدفة تركيباً آخر)؟ أم أن هذه الذرة تركبت بهذا الشكل بالذات بفعل قانون؟ لا نجيب، لكن نسأل مرة أخرى: نتيجة انطلاق المادة وحركتها تولدت الطاقة، فهل جاء تولد الطاقة بالصدفة (ربما كان من الممكن أن لا تولّد المادة المتحركة طاقة) أم أن ذلك جاء بحكم قانون يحتم تولد الطاقة؟

إننا نعرف من تجربتنا الإنسانية أن وضع القوانين يفترض وجود غاية وإرادة لدى واضعها، فالقوانين توضع كاستباق لحالة تحتاج إلى أن تتجلى فيها. لا يمكن أن نذهب أكثر من هذا ونفترض ما نشاء.

إن ما يقض مضاجع الماديين هو أن تؤدي مثل هذه المحاكمات إلى استنتاج كارثي لكل البناء الفلسفي للمادية، ألا وهو أن لهذا الكون خالق. عندما نصل في تفكرنا إلى مفهوم واضع القوانين فإن السؤال التقليدي والعادي الذي يطرح نفسه هو: من أين جاء واضع القوانين؟ لقد رأينا أن ما تحكم باللغة على مدى عصور طويلة هو الوعي، العلاقة بين اللغة والوعي. وقد نشأ "التفكر" في مرحلة لاحقة، وهو يعيش صراعاً هائلاً من أجل التعبير عن نفسه، وهو يتطفل على الوسيلة التي طورها الوعي للتعبير عن نفسه، ويحاول أن يطوّعها لأغراضه، وما يزال إلى حد بعيد أسير الترابطات المنطقية لهذه الوسيلة. إن التفكر حالة تفوق حالة الوعي في سموها وتعقدها، وتحتاج للتعبير الدقيق عن نفسها ـ إن ليس إلى المزيد والمزيد من التحرر من وسيلة التعبير عن الوعي، اللغة - فإلى تطويعها إلى حد بعيد. ربما لا نكون بعيدين عن مرحلة عليا في التفكر الإنساني نصل فيها إلى مسافات بعيدة في فهم الكون وفي الإدراك عموماً (وليس على مستوى الأفراد) ونكون قادرين على الإجابة على أسئلة صعبة من قبيل: "من أين جاء واضع القوانين" و "ما هي اللانهاية؟" على أية حال، فإن السؤال "من أين جاء واضع القوانين؟" ليس كافياً لنفي وجوده، أفلا تجيب المادية على السؤال "من أين جاءت المادة؟" بأنها كانت موجودة دائماً، ولا مصدر لها؟ تُرى أهو أقل معقولية أن نقول الشيء نفسه عن واضع القوانين، بأنه وجد دائماً، ولا مصدر له؟

إذا اقتنعنا بأن الأشياء الثلاثة التي يدور خلاف حول أسبقية وجود المادة على وجودها، ونعني الوعي والحركة والقوانين، كانت موجودة في حالة الفراغ المطلق، قبل أن توجد المادة وتبعاتها فإننا

نبني بهذا تصوراً عن وجود عالم غير مادي فيه وعي وحركة وقوانين، أي كل العناصر التي نراها تتجلى في عالمنا المادي من خلال اقترانها بالمادة، سواء البسيطة منها أو العالية التنظيم. وهذا أمر لا يملك البحث العلمي الحديث دليلاً على نقيضه. بل إن الديالكتيك الحقيقي لا يمكن إلا أن يوصل إلى هذه النتيجة، خاصة من خلال قانونيه الجوهريين "التراكمات الكمية تؤدي إلى تغيرات نوعية" و"نفي النفي". شيء واحد يحتاجه الفكر الديالكتيكي ليصل إلى هذه النتيجة، وهو أن لا يستخدم القوانين لتفسير ما يحصل في العالم المادي الآن، بل أن يعود بها القهقرى إلى الوراء ليفسر ظهور المادة نفسها عبر هذين القانونين، إذن سوف لن نرى غرابة في أن تكون المادة نفسها تحولاً في شكل الوجود نتيجة تراكمات كمية في عالم غير مادي أو في عالم مادي كانت فيه للمادة خصائص غير التي للمادة التي نعرفها.

7. 3. 2) الإنسانية

اخترع الإنسان عبر تاريخه المجتمعي الطويل كماً هائلاً من المفردات التي صار لها وجود مادي بالمفهوم المادي الديالكتيكي للمادة، إذ أنها موجودة خارج وعي الفرد، على نطاق العالم والبشرية كلها أو ضمن مجتمع معيّن. ومن هذه المفردات، مثلاً: نظرية، دين، علم، خطة، إلخ. وهذه المفردات تعبر كل واحدة منها عن مفهوم خاص لا يوجد بنفس الطريقة التي توجد فيها الأشياء المادية غير الملموسة الطبيعية، مثل الفراغ والظلام والبرد والحركة. فهذه الأخيرة تتميّز بأنها موجودة بمعزل عن الوعي الإنساني الفردي والعام، ويُعبّر عنها بمفاهيم واضحة التعريف ومتفق عليها إلى حد كبير بين البشر

كلهم. أما المفردات من قبيل "نظرية" فإنها إضافات إنسانية متعلقة بالوجود الاجتماعي للإنسان فقط، وهي وبشكل عام تتعلق بالتفكر والنظام الفكري للإنسان.

رأينا فيما سبق أن التناقض بين الأسماء غير ممكن الحصول في مجال الماديات الملموسة، سواء كانت طبيعية أو مخترعة من قبل الإنسان، وأن التناقض، وخاصة على شكل نفي بالتصارع، يكون ممكناً في مجال الكيانات المادية غير الملموسة الطبيعية. ونبدأ بملاحظة إمكانية التناقض بشكل أوسع بالإنتقال إلى مجال الماديات غير الملموسة المتعلقة بوجود الإنسان. انظر مثلاً في "نظرية - حقيقة"، "عمل - بطالة"، "خطة - ارتجال"، إلخ.

وانظر إلى المفردات التالية ولاحظ سهولة جمعها في متقابلات، وفي الوقت نفسه الصعوبة فيما يتعلق بمدى الدقة في هذا التقابل: "حرب ـ سلم"، "جنة ـ نار (جهنم)"، "علم ـ جهل"، "غنى ـ فقر"، "تقدم ـ تخلف"، "سلامة ـ أذى"، "أمان ـ خطر".

7. 3. 3) الصيرورات

ونرى أن التقابل على شكل تناقض يكون أكثر وضوحاً عند الانتقال إلى أسماء الصيرورة: "موت - حياة"، "نمو - ضمور"، "تفتح - ذبول"، "ولادة - وفاة"، إلخ.).

7. 4) التقابل بين أسماء المحسوسات

إن مجال المحسوسات تشكل في الحقيقة أوسع مجال للتناقض فيما يتعلق بالأسماء، فهذه الفئة من الأسماء تشكل المنطقة الحرة

للوعي الإنساني فهي تتعلق بحياته وبنشاطاته وبمشاعره الفردية، يعرّفها كما يشاء. وهي أيضاً غير موجودة خارج الوجود الإنساني مثلما هي الحال مع الأرض والبحر والظلام أوالقانون أو النظرية والعمل، أو الخطر والأمن، فلا يحتاج الى إجهاد نفسه لتحديد موضوعيتها، فيصيب أو يخطيء، بل يفرض هو هذه العلاقات ويحددها. لهذا نجد أن الوعي الانساني وحسب حاجات الإنسان الحياتية أو على أساس مشاعره الذاتية يستخدم هذه المفردات في متقابلات تكون خاصة بحالته، رغم وجود تعريف عام متفق عليه إلى حد ما على نطاق المجتمع الواحد، فالربح والخسارة، والنصر والهزيمة، والعدالة والظلم، والخير والشر، والنجاح والفشل، والحب والبغض، مفردات ليس لها وجود إلا فيما يتعلق بالإنسان ومشاعره وإحساسه أو تقديراته، رغم تقابلها في رأس الإنسان الفرد (على أساس التقابل في نظر المجتمع).

ومفهوم أن الوعي الإنساني لا يضع هذه الكلمات في علاقات تناقض بصورة اعتباطية بل على أسس مختلفة. لننظر: "ربح - خسارة"، "نفع - ضرر"، "نصر - هزيمة"، "راحة ـ انزعاج"، "حب ـ بغض"، "حزن ـ فرح"، "نجاح ـ رسوب"، "تقدم ـ تراجع"، "جودة ـ رداءة"، "خطأ ـ صواب"، "تناقض - انسجام أو وحدة، أو تطابق"، "شبع - جوع"، "حرية - قيد، عبودية"، "حسن ـ قبح".

الفصل الثامن
التقابل في الصفات

إن دراسة مقارنة للصفات يمكن أن تلقي كثيراً من الضوء على أصل اللغة نفسها، ما إذا كانت اللغة أصلاً كونية وتعبر عن الوعي الإنساني على مستوى عام أي أن اللغات كلها نشأت من لغة واحدة، أم أنها غير ذلك، مثلاً ثقافية المنشأ، أي نشأت لغات إنسانية عديدة بمعزل عن بعضها البعض ـ وهذا موضوع لا نطمح إلى التعامل معه هنا. لكن هناك جانب آخر في الصفات يعكس بشكل أفضل طبيعة الوعي الإنساني وما إذا كان الوعي هذا وعياً للواقع أم الحقيقة، وبالتالي طبيعة اللغة كوسيلة للتعبير عن الوعي الإنساني. ونقصد بهذا الجانب ما بحثنا فيه في الفصل السابق، "التقابل" - الصفة ونقيضها في اللغة الواحدة وفي مختلف اللغات.

8. 1) أصناف الصفات

الصفة هي كلمة تصف اسماً؛ لكن من أين تأتي هذه الكلمة؟ إنها في الوقت نفسه تُشتق من اسم، فليس هناك اسم لا تشتق منه صفة، وهذه الصفة تستخدم لوصف اسم آخر أو أسماء أخرى. وطالما أن الصفة تشتق من اسم، فهذا يعني الآن أن الصفات يمكن أن تقع في ثلاث فئات أيضاً: صفات من ماديات ملموسة، وصفات من ماديات غير ملموسة، وصفات من محسوسات.

8. 1. 1) الصفات من الماديات الملموسة

إن الصفة ذات طبيعة مطلقة فعندما تقول عن شيء إنه أحمر فإن الحمرة هنا صفة مطلقة فلو أن لون الشيء كانت تشوبه الصفرة أو لون آخر فإنه لن يعود أحمر وتكون الصفة لوناً آخر وليس الأحمر. ولهذا فإن الصفة تتعلق بالعام ولا تتعلق بالجزئيات مثل الخاصية والوظيفة والتأثير.

لقد ذكرنا آنفاً مجموعة من العلاقات التقابلية التي يمكن أن تكون بين أسماء الملموسات. فكيف ينطبق هذا على الصفات المشتقة من مثل هذه الأسماء؟ أسماء الماديات الملموسة لا تشتق منها عادة صفات حقيقية، وإنما يمكن إنشاء علاقة نسبة إليها، فحين نقول عن شيء إنه أرضي فإنه يحمل صفة الأرض أو ينتمي إليها، وحين نقول عن شيء إنه بحري فإنه يحمل صفة البحر (أو ينتمي إليه)، وعندما

نقول عن شيء إنه إنساني فإنه يحمل صفة الإنسان (أو ينتمي إليه). ونحن نرى أن أسماء الماديات الملموسة ليس بينها تقابل إلا لسبب عملي وافتراضي، فالأرض مقابل للسماء بمعنى اختلافها عنها في أننا نعيش على الأرض وهي تحت تصرفنا بينما السماء بعيدة عنا وليست تحت تصرفنا. وليس هناك ما يجعل الأرض نقيضاً للسماء إلا بقدر ما هناك مما يجعل الأرض نقيضاً للقمر أو للشمس، وفي هذه الحالة تتميز الصفة بنفس ميزة الموصوف العامة أو الأساسية. فالأرض (والصفة المشتقة منها) لا تدخل في علاقة تقابل حقيقي مع أي شيء مادي ملموس آخر، والحيواني والنباتي مثلاً ليس بينهما من عناصر التقابل إلا ما بين "الحيوان" و"النبات". كذلك الأمر بالنسبة للبر والبحر، فمثلما لا ينفي البحر البر، فإن صفة البر (بري) لا تقابل صفة البحر (بحري) إلا افتراضياً. كذلك الأمر بالنسبة للإنسان (وصفتهِ الإنساني) وللحيوان (وصفتهِ الحيواني) وبالنسبة للنبات (وصفته النباتي)، إذ ليس بينها إلا تقابل افتراضي. فلو نظرنا إلى أي حيوان وأي نبات فإننا نجد أنهما كلاهما كائن حي وبهذا تنتفي أية علاقة تناقض مطلقة بينهما. إن كون الحيوان طليق الحركة مثلاً لا يضعه مقابل النبات، فالنبات في حالة حركة دائبة أيضاً بل إنه أكثر حركة من الحيوان رغم ثبات موقعه المكاني قياساً إلى مواقع مكانية أخرى، فالحيوان يتحرك لفترة قصيرة في حياته في خمسة اتجاهات (ينمو إلى الأعلى إضافة إلى حركته في الجهات الأربع)، وحين يبلغ من الارتفاع حداً معيناً تقتصر حركته بعد ذلك على اربعة اتجاهات، بينما النبات يتحرك لفترة أطول في ستة اتجاهات (ينمو إلى الأعلى، ويمد جذوره في الأرض ويتمايل مع الرياح بكل اتجاه)، وحين يبلغ من الارتفاع

الحد الأقصى فإنه يواصل الحركة في خمسة اتجاهات مدى الحياة.

إذاً لا يمكن لأي تقابل بين صفات الكيانات المادية الملموسة إلا أن تكون قائمة على أساس ما سجّله الوعي الإنساني بشكل سطحي لعدم وجود فرصة له للغوص في طبيعة الأشياء أو أن الإنسان وضع ذلك التقابل على أساس افتراضي لتسهيل التعبير عن وعيه.

8. 1. 2) الصفات من الكيانات المادية غير الملموسة

هناك اختلاف مهم بين المفردات المتعلقة بالكيانات المادية الملموسة وبين مفردات الكيانات المادية غير الملموسة، الطبيعية منها والمتعلقة بالإنسان. هذا الاختلاف هو أن الأخيرة تشتق منها صفات حقيقية: "فراغ ـ فارغ"، "ظلام ـ مظلم"، "قانون ـ مقنون أو قانوني"، "حركة ـ متحرك أو حركي"، "سكون ـ ساكن"، "نظرية ـ نظري"، "علم ـ علمي"، "غنى ـ غني"، إلخ.

وليس هذا وحسب، بل أن هذه الصفات تتقابل في نطاق واسع جداً، وبنفس طريقة تقابل الأسماء التي أشتقت منها.

بعض هذه الكلمات مثل الفراغ والظلام والبرد يمكن اشتقاق صفة من كل منها هي: فارغ ومظلم وبارد، إلخ. ولها مقابل في كلمات مليء وضاوي وحار. ويمكن أن نقول أيضاً (فراغي وظلامي و بردي مقابل ملئي وضوئي وحريّ "حراري")هذه المقابلات مرتبطة حتماً بوجود ملموس مادي، فالملء والضوء والحرارة لا يمكن أن توجد بدون مصدر مادي ملموس. أما بقية الأسماء فيمكن اشتقاق صفات منها ولكن لا يمكن وضعها في تقابل مع صفات من أسماء كيانات مادية ملموسة ولا من أسماءأخرى. إذ ليس هناك مقابل لصفة

الفكر (فكري) يشتق من اسم آخر، وكذلك لا مقابل لصفة القانون (قانوني) يشتق من اسم آخر. هذه الصفات لا مقابل لها إلا عكسها المشتق منها باستخدام كلمة النفي "غير": غير فكري، وغير قانوني.

هناك أيضاً مجموعة من صفات الأسماء المادية غير الملموسة التي لا تبرز إلا بالارتباط مع وجود كيان مادي ملموس، مثل الصفات المرتبطة بالأحجام والأشكال: كبير، صغير، مكعب، كروي، مربع، دائري، مثلث) إلخ.

8. 1. 3) الصفات من أسماء المحسوسات

إن أسماء المحسوسات مطواعة لاشتقاق الصفات منها، بل إنها المجال الأكثر مطاوعة لاشتقاق الصفات ووضعها في علاقات تقابل (تناقض). انظر إلى: "ربح ـ رابح"، "خسارة ـ خاسر"، "نصر ـ ناصر"، "انتصار ـ منتصر"، "هزيمة ـ مهزوم"، "سلامة ـ سالم"، إلخ. وهذه الأسماء إضافة إلى أنها لا تحصى عدداً فإنها تتقابل بشكل كامل على مستوى التناقض. لننظر في بعض منها: "جميل ـ قبيح"، "مؤمن ـ كافر"، كريم ـ بخيل"، "عادل - ظالم"، "كثير ـ قليل"، "سريع ـ بطيء"، "ثقيل - خفيف"، "أسود - أبيض"، "مر ـ حلو". ولكن هناك مشكلة واضحة في مدى موضوعية التناقض الموجود بين أي زوجين من هذه الكلمات.

إن التقابل في الصفات يتمحور بشكل عام حول ما يراه الإنسان ويعرّفه بمقاييسه الحسية والشعورية والبصرية والسمعية والذوقية والشمية، فاسم مثل "جمال" ليس له قطعاً وجود إلا في مفهوم إنساني يتعلق بذوقه، وكذلك القبح. والحلاوة، هل هي نقيض للمرارة إلا في

حاسة الذوق الإنسانية؟ لماذا؟ لأنه طالما هناك تنوع ضمن نفس الصفة فلا يكون أي إثنين من هذه المفردات قطبين نقيضين. وواضح أن هناك تدرج بين قطبين لمذاق الأشياء، قطب مستساغ وآخر غير مستساغ، ومنطقة التدرج في المستساغ تحوي الحلو والحامض والمالح، وهي حالات نسبية تماماً، فالمر والحلو مجرد حالتين للذوق مثلما هو الحامض والمالح، الخ. لماذا لا يكون المالح هو نقيض الحلو، أو الحامض هو نقيض المر؟ إنها جميعاً حالات من المذاق لا تناقض بينها في الحقيقة، والأمر نفسه ينطبق على صفة اللون، فليس هناك أي لونين نقيضين أحدهما للآخر. ومسألة النسبية هي المقياس العام لكل الصفات ونقائضها، فما هو الحكم الموضوعي على كون أحد عادلاً أو ظالماً، أو كريماً أو بخيلاً؟ وما محتوى الإيمان وما محتوى الكفر، إلا اللهم في حالة التحديد شديد الوضوح، كأن تحدد معنى الكفر بالإنكار؟

الفصل التاسع
التقابل في الأفعال

إن الفعل هو في الأصل تعبير عن حركة الأشياء التي رصدها الوعي الإنساني (تعبير عن التغيّر المكاني الحاصل في موقع تلك الأشياء أو في حالتها الصفاتية)؛ فهو إذن مرتبط بالحركة ارتباطاً مطلقاً. ولا شك أن ذلك الرصد لم يكن في بداية تشكيل الأفعال ليتجاوز الواقع أو الظاهر من الحركات، لذلك فإن الكثير من الأفعال عبّرت بشكل منقوص عن حركة أو تغيّر نعرف الآن عنهما تفاصيل أدق. والفعل على أية حال وبحكم ارتباطه هذا بالحركة وتعبيره عنها، نراه قد تحدد بخصائص الحركة نفسها. وهذا أمر جوهري، فالحركة لها خاصيتان لا ثالث لهما، وهي أن لها اتجاهاً وأن لها سرعة، وهاتان الخاصيتان تتجليان في الفعل أيضاً.

إن الفعل يعبر إما عن اتجاه حركة شيء، أو عن سرعة حركة شيء، أو عن اتجاه وسرعة حركة الشيء معاً.

9. 1) مستويات الفعل

هذا الارتباط بين الفعل والحركة له تبعات مهمة لفهمنا وتحديدنا لأي فعل ومقابله (نقيضه). لكن قبل أن ننظر في تلك التبعات، يجب أن نؤكد على ضرورة التمييز بين مستويين مختلفين في تحديد واستخدام الأفعال:

1) الفعل في مفهومه العام. ويفترض هنا أن يكون لكل فعل ما يناقضه إما في الاتجاه أو السرعة أو كليهما معاً،

2) الفعل في الاستخدام العملي، حيث عجز الوعي الإنساني عن معرفة أو تسمية مقابلات واضحة لأفعال معينة، فابتدع وسائل لغوية معينة للتعامل مع مثل هذه الأفعال، مثل النفي والمبني للمجهول، كما سنرى في (9. 3).

كذلك من الضروري أن نتذكر هنا ظاهرتين غير حقيقيتين ترتبطان بالحركة أيضاً، هما ظاهرة "السكون" وظاهرة "الزمن". إن الفعل يعكس في لغات كثيرة، منها العربية، الواقع المترتب على هاتين الظاهرتين، فهناك أفعال تعبّر عما سجله الوعي سكوناً (وهي مع ذلك تتضمن حركة)، وكذلك فإن للأفعال بعداً زمنياً أيضاً.

9. 2) تبعات العلاقة بين الفعل والحركة

قلنا إن الفعل تعبير عن حركة لها اتجاه وسرعة، وإن الإنسان

رصد وسجل هذه الحركات عموماً في مرحلة الوعي. دعنا الآن ننظر بشيء من التفصيل في التبعات المترتبة على هذين الأمرين لنرى أثرها على مسألة التقابل بين الأفعال في حقيقتها، ثم نقارنها بما هو داخل في اللغة.

إن **التبعة الأولى** أمر بديهي، إذ لا يمكن أن يكون هناك فعل لا يشير إلى حركة، لكن اللغة، أية لغة، تضم عدداً لا بأس به من الأفعال التي نحير في كيفية ارتباطها بالحركة، وقد نتوهم بأنها لا علاقة لها بالحركة. فعلى أي اتجاه أو سرعة ينطوي فعل مثل "يسمع" أو "يحب" أو "يشعر" أو ينام" أو "يحلم" أو "يقف"، أو "يتوقف"، أو "يسكن"؟ إن هذه الحيرة تتبدد بخصوص بعض الأفعال حين يتأمل الإنسان في مقابلات تلك الأفعال، فالفعل "ينام" يكشف عن اتجاهه المجهول الفعل "يصحو"، والفعل "يحب" يكشف عن اتجاهه المجهول أيضاً الفعل "يكره". أما بخصوص أفعال أخرى فإن الحيرة تتبدد بالذات حين يعجز المرء عن إيجاد مقابل لها، فما مقابل "يحلم" أو "يسمع" أو "يشعر". سنتأمل في ذلك.

أما **التبعة الثانية** فهي أن التقابل في الأفعال هو أوضح شكل للتقابل في اللغة إطلاقاً. إن الفعل، على عكس الاسم، ليس له شبيه (مرادف)، إلا بمعنى التدرج في السرعة، كما سنرى. إنه يعبر عن معنى يختلف عما يعبر عنه أي فعل آخر، وبهذا يكون له مقابل يعبر عن عكس معناه تماماً. وقاعدة التناقض هي قطعاً الاختلاف التام في الاتجاه، فالفعل الذي يدل على حركة باتجاه معين يكون نقيضه فعل يدل على الحركة بالاتجاه المعاكس، فمثلاً الفعل "ينزل" يقابله الفعل "يصعد". إن تحديد التقابل (دائماً بمعنى التناقض) بين الأفعال يكون

من جانب معقداً، وذلك لأن بعض الأفعال تعبر عن حركات معقدة أحيانا، ليس لها مقابل معقول. ونحن نعرف أن تقابل الأسماء والصفات قد تكون تخص التأثير أو الوظيفة، إلخ، وتكون نسبية، بينما تقابل الأفعال شامل ومطلق؛ ومن جانب آخر فإن هذا التحديد بسيط وواضح لأنه يستند إلى مبدأ واضح في التقابل، الاتجاه ـ وأحياناً السرعة، كما سنرى بعد قليل أيضاً.

أما **التبعة الثالثة** فتتعلق بمدى دقة تسجيل الوعي لاتجاه وسرعة حركة ما وبالتالي احتمال تصحيح هذا التسجيل في مرحلة الإدراك، بعد أن يكون ما هو غير دقيق قد ثبت في اللغة والاستعمال. إن الإنسان لم يكن لقرون عديدة يعرف، مثلاً، ما يحصل في عملية الموت، فقد أطلق أجدادنا الفعل "يموت" على حركة باتجاه فقدان الحياة، إذ سجل وعيهم ظاهرة معينة (تغير الحياة إلى موت أو الحركة إلى سكون) بصيغة فعل، كما سجل وعيهم ظاهرة "الحياة" بصيغة فعل أيضاً، "يحيا". لكن الوعي لم يتجاوز حدود الظاهرة لرصد ما يحدث من حركة أو حركات "عمليات" كيميائية في الدماغ وبقية أجزاء الجسم الحي والتي تؤدي إلى الوصول إلى حد الموت؛ كذلك لم يكن ممكناً لهذا الوعي أن يسجل ما يحدث من حركات في الدماغ وبقية أنحاء الجسم والتي تجعل الإنسان يحيا. ولذلك فإن الوعي مثلما سجل أن "الموت" مقابل لـ "الحياة"، جعل الفعل "يحيا" مقابلاً للفعل "يموت". إن الإدراك يصحح هذا بعد معرفة الإنسان لطبيعة ما يجري في الجسد الحي أثناء الحياة وما يحدث من حركات "تغيرات أو عمليات" في الموت. إن الإنسان يدرك أن الفعل "يموت" حركة أحادية الاتجاه وحين تبدأ هذه الحركة فإنها وعند حد معين لا يمكن

أن تُعكس، فلن يكون لها فعل مقابل، فلن يكون هناك فعل آخر بعكس الاتجاه يصف عودة الكائن من الموت إلى حالة الحياة.[1] إن استخدام الفعل "يحيا" كمقابل للفعل "يموت" غير دقيق. إن عدم الدقة تنتفي بطبيعة الحال في حالة النفي، كأن تقول "لا يموت ولا يحيا" إذ ليست هنا علاقة تقابل بل نفي للحركة باتجاهين متقابلين، والنفي يعني في الحقيقة عدم وقوع الفعل، ولا يعني وقوع نقيضه. أما الفعل "ينبعث" فلا يشكل نقيضاً للفعل "يموت" لأن نقيض الفعل هو ما يبدأ عند تمام ذلك الفعل ويجري بالاتجاه المعاكس ويعيد إلى الحالة السابقة، بينما الفعل "ينبعث" لا يعني العودة إلى الحياة حيث كانت، بل إلى نوع آخر من الحياة. وكما سنرى في الفقرة المتعلقة بدور أوزان الفعل في العربية في الفصل (9. 5) فإن الأمر يختلف في وزن أَفْعَلَ- يُفْعِل، أي في صيغتي: "أحيا وأمات" و"يُحي ويُميت"، والذي يقتضي وجود ما، أو من، يمكنه التحكم بالحركات بالاتجاهين.

ولكن ماذا عن السرعة؟ ليس هناك تقابل في السرعة دائماً، ذلك لأن الفعل لا يتحدد بسرعة دقيقة، كما هي الحال مع الاتجاه. إن السرعة تتميّز أحياناً بالتدرج عند الانطلاق من السكون: مثل يمشي، يهرول، يركض، لكن الفعل "يُسرع"، مثلاً، لا يُقابله الفعل "يُبطِيء" دائماً، وإنما فقط عندما يكون الإسراع أو الإبطاء من سرعة معينة (غير

---

(1) إن أدق مقابل للفعل "يموت" هو الفعل "يولد"، فالفعل "يولد" يدل على حركة باتجاه الحياة في حين يدل الفعل "يموت" على حركة بالاتجاه المقابل، مع أن الحياة في الكائن الحي تبدأ قبل الولادة.

السكون). فعندما يكون الشيء ساكناً ويبدأ بالحركة فإنك لن تستطيع أن تقول عنه "إنه يُسرع أو يُبطيء" إلا بعد أن يكون قد بلغ سرعة معينة واستقر عليها، ولو لرمشة عين، فيستطيع بعد ذلك أن يسرع أو يبطيء. فالإنسان، مثلاً، الذي يسرع في مشيه ليصل حد الهرولة، يمكنه أن يبطيء فيصير يمشي مرة أخرى. والفعل "يمشي"، مثل مئات غيره من الأفعال، يتميز بخاصية واحدة من خاصيتي الحركة، وهي السرعة دون الاتجاه، فأنت لا تعرف اتجاهه، ولا نقيضه، على عكس الفعل "يصعد" الذي يعني الحركة إلى أعلى. فإذا قلتَ عن شخص "إنه يمشي" فقد يكون الشخص مشي في أي اتجاه، إلا إذا حددته فقلتَ، مثلاً: "يمشي من البيت إلى العمل".

إننا نستنتج من هذا أن الفعل لا يدخل مع الفعل المقابل ـ فيما يتعلق بالسرعة ـ في تقابل ينطوي على تناقض دائماً، بل في واحدة من علاقتين، الأولى أنه يبدأ حيث ينتهي الآخر (أي بنفس الاتجاه) لكن بسرعة مختلفة (يمشي فيهرول، أو يهرول فيركض)؛ والثانية أنه يرجع من حيث ينتهي الآخر (باتجاه معاكس ـ مجهول أو معروف) وبالسرعة نفسها أو بسرعة مختلفة "يذهب ـ يرجع"، أو "يثور - يخمد"..
وبهذا يتأكد لنا أن الاتجاه هو العنصر الأساسي في مسألة التقابل في الأفعال.

9. 3) طبيعة التقابل في الأفعال

إن التقابل في الأفعال في ظل هذه التبعات المترتبة على ارتباط الفعل بالحركة يقع على أية حال في عدة فئات. دعنا ننظر فيها بالتفصيل:

1 .**أفعال تدل على اتجاه خطي معلوم**: حيث تكون للفعل فعل يقابله بوضوح في الاتجاه، وتكون السرعة ضمن حدود متصورة: "يصعد ـ ينزل"، "يركب ـ يترجّل"، "يبلع ـ يتقيأ"، "يتمدد ـ يتقلص"، "يأخذ ـ يعطي".

2 .**أفعال تدل على اتجاه خطي وسرعة معلومة**: يصّعّد، يصّدّع، يضّرّع، يطّيّر، يطّهّر، يذّكّر، يطّوّف، ينّزّل، يدّارك. إن خصوصية اللغة العربية تبرز بشكل خاص في احتوائها على هذه الفئة من الأفعال ومقابلاتها الدقيقة.

3 .**أفعال تدل على اتجاه معقد**، فلا تكون للأفعال إلا مقابلات افتراضية: "يضحك ـ يبكي"، أو مقابلات عن طريق النفي: "يأكل ـ لا يأكل"، "يمضغ ـ لا يمضغ"، "يحيا ـ لا يحيا"، "يعيش ـ لا يعيش". وتكون السرعة ضمن حدود متصورة أيضاً.

4 .**أفعال تدل على اتجاه مجهول** (لا يدل الفعل عليه)، فيصعب أن نضع لها أفعال مقابلة: "ينطلق"، يتحرك، "يمشي"، "يركض"، ينبثق". هذه الأفعال تدل في الحقيقة على سرعة الحركة فقط. ونجد هنا أن السرعة نفسها لا يمكن تحديدها من خلال الفعل نفسه، مثلما نستطيع تحديد الاتجاه من خلال الفعل نفسه كما في "يصعد" أو "ينزل". لكن السرعة تكون عادة مقدرة ضمن حدود وضمن تصور عام، فنحن عندنا تصور عن حدود السرعة في المشي بين طفل له أربع سنوات من العمر ورجل بالغ ذي سيقان طويلة.

5 .**أفعال نادرة تدل على الحركة باتجاهين**، مثل الفعل "يبدّل"،

حيث يعبر الفعل عن وقوع الحركة نفسها باتجاهين، دون تحديد للسرعة.

6 .**أفعال تدل ظاهرياً على السكون**: "يقف"، "يتوقف"، "يسكن"، حيث لا تدل على اتجاه ولا على سرعة.

7 .**أفعال تدل ظاهرياً على اتجاه واحد**: "يقتل".

8 .**أفعال تبدو وكأنها لا علاقة لها بالحركة أو السكون**: مثل "يفرح"، أو "يحزن"، أو "يتفكر"، وغيرها. أين نصنفها بالنسبة لاتجاه الحركة فيها أو سرعتها، ومقابلاتها؟

من المهم هنا أن نتذكر أن اللغة هي وسيلة للتعبير عن الوعي الإنساني للواقع في الطبيعة. لذا نلاحظ أن الإنسان سجّل للفعل الواضح له والبسيط في حركته مقابلاً هو الآخر واضح تماماً: "يصعد ـ ينزل"، "يروح ـ يجيء"، "يبلل ـ يجفف"؛ إلا أنه واجه مشكلة مع الأفعال غير الواضحة في اتجاه حركتها مثل "يموت"، أو التي تتضمن حركة معقدة مثل "يأكل"، "يضحك". إن المهندسين الأفذاذ في تطوير اللغة، الذين خرجوا من أعماق العصور الحجرية، أختلقوا، في نفس الوقت الذي حددوا مقابل كل فعل، ثلاث وسائل للتعامل مع الحالات التي صعُبت عليهم فيها معرفة مقابل معقول، ناهيك عن مقابل صحيح لفعل ما، فهم:

1) أوجدوا نظام عبارات النفي من خلال ("ما" و"لم" و"لا") للتعبير عن عدم يقينهم من (أو ربما بالعكس، لإدراكهم) أن كل فعل له مقابل. فحين نظروا إلى الموت، ولم يكونوا يعرفون اتجاهه، وضعوا له الفعل "يموت"، ولما لم يجدوا ما

يعيد الميت إلى الحياة لم يضعوا فعلاً ينقض تلك الحركة المجهولة الاتجاه، قالوا عمن نجا من الموت "لم يمت"، وعن عدم سير الإنسان في ذلك الاتجاه المجهول "لا يموت". (لا يموت) هو مجرد نفي لحصول حركة بهذا الاتجاه المجهول، ولهذا فإن "لا" لا تشكل مقابلاً حقيقياً إلا بنفي الفعل باتجاهين كأن تقول "لا يموت ولا يحيا".

2) أوجدوا نظام "المبني للمعلوم والمبني للمجهول" الذي لا يوجد مقابلاً للفعل نفسه، بل تقابلاً في ركني الحدث (الفاعل والمفعول به). ففعل (ضُرِب) ليس مقابل للفعل (ضرَب)؛ إنه تقابل بين من أوقع الفعل ومن وقع الفعل عليه.

3) أوجدوا المقابلات الاعتباطية التي قد تقابل الفعل في ناحية من نواحي معانيه. (يموت ويحيا، يأكل ويشرب، يضحك ويبكي). إن الفعل "يموت" يعبر كما ذكرنا سابقاً عن حركة في اتجاه مجهول للإنسان، بينما الفعل "يحيا" فعل يعبر عن حركات باتجاهات مختلفة (هي كل ما يقوم به الكائن الحي)، فالفعلان لا يتقابلان إلا في كون أحدهما يعبر في وعي الإنسان عن انتفاء الآخر. وإذا أردت أن تعبر عن مقابل للفعل (يموت) فلا يوجد فعل يعبر عنه مثلما تعبر عنه عبارة (لا يموت) التي رغم أنها تعني توقف الحركة باتجاه ما (اتجاه الموت)، إلا أنها تحمل ضمناً معنى البقاء ضمن اتجاهات الحركات المتنوعة التي تنطوي عليها الحياة؛ ونفس الشيء يصح على الفعل "يحيا". لكن لاحظ كيف أن الفعلين (يُميتُ ويُحيي) يختلفان عن الفعلين (يموت ويحيا)، فالفعل (يُميت) يدل على فرض

حركة باتجاه معيّن والفعل (يُحيي) على فرض حركة بالاتجاه المعاكس، فهما متقابلان حقيقيان.

إننا هنا نتعامل مع الأفعال في حالتها المطلقة على أساس أنها تعبير عن حركات تختلف في الاتجاه والسرعة ويمكن أن تتقابل على هذا الأساس أيضاً بعضها مع بعض. ونحن هنا ننظر إلى كيفية تعامل اللغة معها في السياقات وهي تعبّر عن وعي الإنسان. إن أي نص لغوي يضع "يحيا" مقابل "يموت" يدل قطعاً على أن كاتبها لم يتحرر من أوهام الوعي.

9. 4) أفعال السكون

قد يبدو نظام الأفعال أكثر تعقيداً من أن يفسره التعبير عن الحركة وعن اتجاهها وسرعتها، إذ أن هناك أفعال لا تعبر عن حركة بل عن سكون، أو قد تبدو وكأنها لا علاقة لها بالحركة والسكون أصلاً. هذا غير صحيح. انظر مثلاً في الأفعال في الجمل التالية:

كان تعباً **فتوقّف** عن المشي.

القاعة **تغصّ** بالحاضرين.

إنه **يحبّ** الحياة.

هم **يشعرون** بالفرح.

هي **تتفكّر** كثيراً.

رأينا سابقاً أن حالة السكون في الكون ليست إلا وهماً؛ إنها تعبير عن العلاقة بين سرعات متباينة للموجودات المادية (وقد تكون أيضاً تعبيراً عن حالة تتطابق فيها السرعات والاتجاهات). والسكون،

كما قلنا، حالة سجلها الوعي الإنساني قبل أن يكتشف (يدرك) أن كل موجود مادي هو في حالة حركة دائبة. وهذا الوعي للواقع انعكس في اللغة، فجاءت فيها أفعال تبدو خالية من الحركة ومن خواصها. دعنا ننظر في الأفعال أعلاه وفي غيرها:

الفعل **يتوقف** يعبّر عن انتفاء الحركة أو القيام بقطع وإيقاف الحركة. أية حركة؟ المشي أو السير أو العمل، وليست الحركة عموماً. فالفعل هذا (بمعنى التوقف عن حركة ما) يكون نقيضه هو "يستأنف" تلك الحركة، أي يواصل تلك الحركة بعد أن وقع عليه فعل آخر هو الفعل: "يقطع" الحركة. ونعني بهذا أن فعل السكون "يتوقف" يعني ضمناً "يقطع الحركة" الذي يعبر عن وقوع حركة "أخرى" على الحركة الأصلية (المشي أو العمل).

الفعل **يغصّ** يبدو وكأنه لا يعبر عن حركة تقع وإنما عن حالة بلغتها القاعة بأنها أصبح فيها عدد كبير من الحاضرين. في الواقع إن الفعل **يغص** يعني **يختنق** أي أن الفم (أو القاعة هنا) يصل إليها عدد أو تصل إليها كمية تجعلها تسير نحو الاختناق، فهي تعبر عن حركة باتجاه الامتلاء، ومقابلها هو الفعل "يفرغ".

الفعل **يحبّ** والذي يقابله الفعل **يكره** ينطوي على حركة واضحة الاتجاه وهي حركة الاقتراب من شخص أو شيء محبوب، كما ينطوي الفعل **يكره** على حركة هي الابتعاد عن شخص أو شيء مكروه.

كذلك الفعل **يشعر** فإنه ينطوي على حركة هي الملامسة، فأنت لا تشعر بشيء حتى تلامسه، فتشعر بالفرح عندما تلامس الشخص أو الشيء أو الخبر المفرِح، أي تقوم بحركة باتجاهه، التلامس؛ كذلك

يحزن الإنسان عندما يقترب "يسير باتجاه" الشخص أو الشيء أو الخبر المحزِن. والشيء نفسه يصح على الفعل "يفرح". أما هل أن "يفرح" هو مقابل "يحزن"، فلا، إلا بمفهوم أن الإنسان يضع الحزن مقابل الفرح كحالتين نفسيتين متناقضتين؛ وقد صنفنا الإسمين سابقاً ضمن المتقابلات الحسية. ونحن ما نزال لا نعرف الحركة أو الحركات التي تقع في النفس حين "نحزن" والحركة أو الحركات التي تقع حين "نفرح". إن مقابل يحزن هو لا يحزن وليس يفرح، ومقابل **يفرح** هو **لا يفرح** وليس يحزن.

هناك الفعل **يتفكّر**، والذي بينا سابقاً كونه تعبيراً عن نقل الذهن من حالة إلى أخرى ولكن باتجاه غير معلوم (إذ أنه يعني نقل الذهن بين الأفكار وباتجاهات غير معروفة حتى الآن) ويتميّز أيضاً بخاصية السرعة، مع أن هذه السرعة لا يمكن قياسها ـ لكنها هائلة، على أية حال. إنه إذن فعل يعبّر عن حركة مجهولة الاتجاه ذات سرعة مهولة في إطار تصورنا. وهو بهذا ربما لا يعود أصلاً إلى الأفعال التي سجلها الوعي. إنه يسجل بداية بروز الفكر المجرد.

هناك أيضاً مجموعة من الأفعال لا تتعلق بتسجيل الوعي الإنساني لحركات في الطبيعة المحيطة بالإنسان، بل بتسجيل حالات في دواخل الانسان نفسه غير الفعل "يتفكر"، مثل "يتأمل"، "يحلل"، وغير ذلك. هذه الافعال مجهولة الاتجاه والسرعة.

9. 5) البعد الزمني للفعل

أكدنا خلال هذا البحث على أن الزمن ظاهرة غير حقيقية أو غير موضوعية، وأنه، شأنه شأن السكون، له قيمة عملية في حياة الإنسان.

إن جوهر الفعل (الحدث) هو أنه يقع، أي يحصل تغير في الموقع المكاني لشيء أو أشياء ـ تحصل حركة. وهذا الحدث، التغيّر، الحركة، الفعل، نطلق عليه كلمة، مثلاً يصعد أو يأكل، أو يقوم. إن أي حدث أمر موضوعي، يقع خارج وعينا، وليس له أي بعد زمني، فهو نفسه يقع. إن هذا الحدث يكتسب في اللغة فقط بعداً زمنياً، ذلك أن وعي الإنسان، كما ذكرنا آنفاً، سجل في البداية وجود الأشياء فأطلق عليها أسماءً، ثم سجل أن لها صفات، ثم سجل أن الأشياء تتحرك، نعم تتحرك وحسب. إن الحركة الآن، والحركة في الماضي، والحركة في المستقبل ليست من أصل اللغة، بل أن الإنسان أسقط مفهومه عن الزمن عليها. إننا حين نقول "بلغ المتسابقون قمة الجبل"، فإننا نعني بـ "بلغ" نفس ما نعنيه بـ "يبلغ". إننا نعبر عن الحدث نفسه، فحدث بلوغ قمة الجبل هو نفسه، وقع مرة واحدة. إن ما يتغير في وصفه هو بالنسبة لنا، لمفهومنا عن الزمن، لا غير.

9. 6) دور الأوزان في تقابل الأفعال

يبدو أن لأوزان الفعل العربي أثراً في تحديد الأفعال التي لها مقابل واضح ودقيق من تلك التي تتميز بالغموض، فنحن نرى أن الأفعال من وزن "أفعلَ" هي الأفعال الأكثر وضوحا في التقابل (أبدى ـ أخفى، أمات ـ أحيا)، تليها الأفعال من وزن "فعّل": "قرّب ـ بعّد"، "كسّر ـ جبّر". وواضح أن هذه هي أوزان الأفعال التي تتطلب وجود فاعل يوقع فعلاً على شيء، أو يقوم بالفعل بنفسه، وفي كلتا الحالتين يمكنه أن يوقع الحركة، وفي الأعم الأغلب، عكسها أيضاً. ويُلاحظ بشكل عام أن بعض الأفعال تعبر عن حركة معقدة يصعب

معها تحديد اتجاهها أو سرعتها وبالتالي نقيضها. وهذا ما نلاحظه بوضوح أكبر مع الأفعال من وزن "فعلَ" (قتل، نام، أكل، ضحك، بكى، فرح، حزن، إلخ). لذلك حاول الإنسان التعبير عما يقابلها إما بالنفي أو باختراع مقابل افتراضي، كما هي الحال مع الأفعال: "ضحك ـ بكى"، "فرح ـ حزن". لكن يلاحظ على الأفعال من هذه الأوزان الثلاثة أن بعضها تضم أحياناً مقابلات لأفعال من بعضها الآخر تكون واضحة، مثل "كتم ـ أبدى". كما أن حالات من التقابل تنشأ بين فعلين من وزنين مختلفين من هذه الأوزان ولهما فاعلان مختلفان، فمثلاً الفعل "خرج" يقابله الفعل "دخل"، لكن الفعلين يتقابلان أيضاً في عبارة "خرج منها" و"أدخله فيها" أو "أعاده فيها".

9. 7) من المفردات إلى النصوص

إن التعامل مع النصوص ينقلنا من المستوى العام لمعاني الأفعال إلى مستوى الاستخدامات في السياقات المحددة. ورغم أن ما هو مهم في هذا الصدد هو استخدام الأفعال في علاقة تقابل، إلا أن هذا، مع ذلك، ليس بالأمر الهيّن. هناك حالات عديدة نجد فيها أن النص قد يحوي في جانب فعلاً وفي المقابل تراكيب لغوية أخرى. تأمل المثال التالي: "يحُي الله الإنسان من بعد موته". كما أن من الصعب مراراً تحديد أن المقصود من استخدام فعلين في سياق معين هو وضعهما في علاقة تقابل، إذ كيف نعرف ان النص يضع الفعلين في علاقة تقابل؟ أباستخدام (واو العطف، أم، أما، . . .)؟ مثلاً:

واو العطف: "خلقَ السماوات والأرض" هل هنا علاقة تقابل بين السماوات والارض؟ إن التمحيص في آيات القرآن تكشف بوضوح

أن القرآن لم يضع الأرض مقابل السماء، بل إنه يشير دائماً إلى علاقة تعاقب في خلقهما، وحتى حين ترد في القرآن تعبيرات من قبيل "ربّ السماوات والأرض" فإن العلاقة هنا ليست علاقة تقابل. ولعل استخدام صيغة الجمع مع "السماء" يفسر الشمولية بصورة أوضح، فالأرض لا تعلوها سماء واحدة، بل تحيطها السماء من كل جهة، فهي بذلك سماوات، والسماوات والأرض تعني "الكون" كله. ونلاحظ الشيء نفسه في سورة (الأعراف: 25): ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾، حيث العلاقة بين "تموتون" و"تحيون" هي علاقة تعاقب وليس تقابل.

أم التخيير: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا﴾ (النازعات: 27). فإن العلاقة هي علاقة تدرج في الشدة بين خلق السماوات وخلق الإنسان، وليس وضع السماوات مقابل الإنسان.

أما: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ و ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ (القارعة: 6-9) أو: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الرعد: 17) حيث تقابل عبارة ﴿ما ينفع الناس﴾ كلمة ﴿زبَد﴾ و عبارة ﴿يذهبُ جفاءً﴾ عبارةَ ﴿يمكث في الأرض﴾.

سلام على لغة القرآن

إن الأمثلة التي ضربناها في هذا الكتاب جاءت في جلها من القرآن، وهذا قد يكون موضع تساؤل، إذ أن أي باحث يريد أن ينفي في أوساط الباحثين صفة العلمية عن عمله البحثي فقد يكون أسهل وأقصر طريق إلى ذلك هو أن ينطلق في بحثه من نص ديني ليستخدمه إثباتاً أو نفياً، فليس في العصر الحديث (من وجهة نظر الكثير من الباحثين - الغربيين بشكل خاص) من تناقض بين العلم واللاعلم، بكل أشكال الأخير، مثل الذي بينه وبين الدين ـ فالدين مجال لا يقوم البحث فيه على أسس نظرية ولا يعتمد منهجاً غير الإيمان بالغيب، وغير لغة صبت أفكار الغيب ذلك في قوالب يُراد لها أن تكون الناطقة بالحقيقة الأزلية الأبدية. لكن لا بأس، من وجهة النظر نفسها، في أن يبحث المرء في نص ديني بقصد تفنيد مضمونه أو قراءته من منطلق أنه نص تاريخي ينطبق عليه كل ما ينطبق على أي نص فيما يتعلق بالتحليل والتفسير. ومن جهة ثالثة، فنحن نعرف أن النظرة إلى العلاقة بين العلم والدين تسير في أوساط بحثية أخرى، غير الجامعات الغربية، في الاتجاه المعاكس تماماً، إذ نجد الكثير من الباحثين المسلمين مثلاً منهمكين في محاولة إضفاء صفة الحقيقة العلمية على كل ما ورد في القرآن الكريم، سواء كانت آيات تتعلق بالخلق أو الخليقة أو أخرى تتعلق بتفاصيل الحياة الاجتماعية. وقد يكون من الصعب على باحث

محايد أن يفند وجهة نظر الغربيين بشكل مطلق أو يستخف بمحاولات علمنة محتوى النصوص القرآنية.

إن ما يفوت الفريقين ذكره هو شيء أهم من النظرية ومن المنهج. فالدين، وهنا أقصد تحديداً الدين الإسلامي، يرتبط بكل قوة بنصوص مصاغة بلغة لا تطغى في قوة دورها على دور النظرية والمنهج وتحتويهما وحسب، بل إنها تبتلع النظرية والمنهج لتصبح هي نفسها النظرية والمنهج واللغة معاً. إنها مفارقة حقاً أن تكون هذه النصوص قد وضعت أسس نظرة إلى اللغة تتحدى في العصر الحديث نظريات المنظرين وتشكيكات المشككين، فالله علم آدم الأسماء كلها وتركه يكتشف الباقي بنفسه، ولو قدم له كل اللغة على طبق من ذهب لما كان أمامه أي مجال للتطور والرقي. وقدمه بذلك على الملائكة الذين لا يعرفون الأسماء التي علمها الله آدم. هل يمكن لأحد أن ينكر اليوم أن بدء اللغة عند طفل الإنسان يبدأ بإطلاق الأسماء على الأشياء؟

لقد حسم القرآن بشكل قاطع مسألة اللغة بأن آدم تعلمها بعد خلقه مباشرة، الأمر الذي يعني أيضاً أن اللغة كانت موجودة قبل خلق آدم، بينما لم يقل لنا لا داروين ولا من جاء بعده من الباحثين شيئاً عن نشوء اللغة، كيف بدأت وإن كانت قد تطورت عبر ملايين السنين أيضاً، أو أقل من ذلك. لكن بما أن الوسط الداروينى يقدر أن الإنسان قد ظهر، أي انفصل عن بقية فصائل القردة، قبل مليون سنة، فأغلب الظن أن عمر اللغة الإنسانية يُقدّر، في هذا الوسط نفسه، بأقل من مليون سنة. وليس لدينا ما نقوله عن هذا الأمر، أو عن الكيفية التي كانت تلك القردة تتواصل أو تتخاطب بها قبل أن تصبح بشراً، سوى أن أجدادنا لم يتركوا لنا أي أثر لغوي يزيد عمره عن خمسة آلاف

سنة، مع أنهم تركوا آثاراً عن وسائل تعبير أخرى، كالرسوم على جدران الكهوف، يصل عمرها إلى أكثر من خمسة عشر ألف سنة. على أية حال، إن ما نعرفه بشيء من التأكيد هو أن هناك ألفا سنة بين ظهور الكتابة المسمارية في بلاد ما بين النهرين والهيروغليفية في مصر وظهور أولى النصوص القانونية (قبل خمسة آلاف سنة تقريباً) وبين ظهور وازدهار الفلسفة والمنطق وأرقى أشكال الأدب (ناهيك عن الرياضيات والعلوم الأخرى التي تحتاج إلى لغة مطواعة لغاياتها) في اليونان قبل ثلاثة آلاف سنة. كذلك فإن ما نعرفه من تاريخ اللغة العربية لا يعود إلى أبعد من قرنين قبل ظهور الإسلام، أي أقل من ألفي سنة. ومعروف أن العربية سجلت بظهور الإسلام أول كتاب في تاريخها، وهو قمة في البلاغة والبيان، ناهيك عما يجد فيه الناطقون بالعربية من آيات يخشعون لها، إلا قلة ضئيلة منهم. إن الألفي سنة بين سومر وأثينا لم تكن عصر تكنولوجيا الاتصالات والأبحاث، وفي ذلك آية لأولي الألباب.

والأهم من هذا وذاك هو ما نعيشه مع لغاتنا اليوم، فاللغة الإنسانية اليوم لا تقتصر على ما بدأت به من الاسم والصفة والفعل، بل إنها توسعت وتعمقت وضمت في ثناياها وتحت أجنحتها عناصر من كل أنظمة التعبير والاتصال الكونية الأخرى. لقد احتوت الإيقاع واللحن في الشعر، والرموز والإيماءة، ولغة الجسد، خاصة لغة العيون، وتفاعلت مع الأرقام نفسها حتى حولتها إلى عنصر من عناصرها الأساسية. وتفاعلت مع كل الفنون وصارت دليلاً لها في التعبير وفي صياغة نفسها؛ بل إن اللغة الإنسانية جعلت حتى الصمت نفسه جزءً من أساليب تعبيرها. وقد يرى البعض أن اللغة ربما بلغت

بالتجريد منتهاها حتى قطعت صلتها بأرض الواقع، وصارت تكوّن واقعاً أو حقيقة فوق الواقع الذي يوجد خارج وعي الإنسان. إنها أصبحت قادرة على إعادة خلقهما أو تصويرهما كما يشاء المرء، وحتى تزييفهما عمداً. إن الإنسان لم يعد يستخدم لغته للتعبير عن وعيه الذي هو انعكاس للعالم الخارجي، بل صار يستخدمها لجعل العالم الخارجي يتحول إلى انعكاس لوعيه وإدراكه.

ولعل الإعلام المعاصر خير دليل على السلطة التي اكتسبتها اللغة في العلاقة بين الوعي والعالم خارجه. إن اللغة الإنسانية أصبحت أم كل أنظمة التعبير والإشارة والإتصال في العالم المعروف لنا.

وأخيراً فإذا وجد القاريء العزيز في هذا العمل المتواضع الذي بين يديه ما قد يوحي له بأنه بحث في الإعجاز القرآني، فإنه سيجد في آخر المطاف بالتأكيد أنه ليس كذلك. وقد يوحي للقاريء شيء آخر في هذا العمل أني أريد أن أبين المصدر الإلهي للغة العربية، خاصة حين يشعر القاريء بأني أقول إن اللغة العربية أصلاً لغة إدراك وليست لغة وعي، مما يدل على أصلها السامي. إنه بهذا يكون قد وصل بيت القصيد وأصاب كبد الحقيقة إلا قليلاً. فأنا إذ أعني هذا، فلسبب بسيط هو أني أبني هذا العمل على أساس واحد هو اللغة العربية، أي أني لا استثني اللغات الأخرى من المصدر السماوي، بل إنه لو انطبقت تصنيفات الدراسة هذه على اللغات الأخرى فذلك يعني المصدر الإلهي للغة بشكل عام.

المصادر والمراجع

المصادر العربية

د. أحمد عبدالرحمن حماد

العلاقة بين الفكر واللغة، دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة، دار المعرفة الجامعية ـ الأسكندرية، 1985 .

د. أحمد عزت راجح

أصول علم النفس، دار الكاتب العربي، الطبعة السابعة، القاهرة، 2007 .

الشيخ الأكبر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد

الطائي الحاتمي المعروف بابن عربي، المتوفى سنة 638 هـ، تفسير القرآن الكريم، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى 1422 هـ - 2001 م، (ضبطه وصححه وقدم له الشيخ عبدالوارث محمد علي).

د. نوري جعفر

اللغة والفكر، تونس، 1971 .

مقالات من مواقع الكترونية

حسقيل قوجمان (ترجمة ونسخ)

المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية

كتبه: جوزيف ستالين، سنة: 1938، نشر لأول مرة: سبتمبر 1938، من أجل الحوار المتمدن

http\\www.marxists.org\arabic\reference\stalin\1938\dialectical_and_historical_materialism.htm

جواد البشيتي

الفيزياء تنضم إلى الفلسفة في تعريف المادة: الحوار المتمدن - العدد 1766 - 16/ 12/ 2006)

http//:www.rezgar.com/debat/show/art/asp?aid

محمد شحرور

http//:www.shahrour.org interview_details.

موسى الديب

اللغة والمعنى

http//:maaber,50megs.com/nineth_issue/epistemology_2.

منذر خدام

المادية الجدلية وسؤالها الأول: الحوار المتمدن ـ العدد 761 ـ 2/ 3/ 2004)

http://:www.rezgar.com/debat/show.art.asp

ساسي سفيان:

مناهج البحث العلمي

http//:www.rezgar.com/debat/show.art.asp

عمر أبو رصاع:

المدخل إلى المادية الجدلية والتاريخية(2) جوهر المسألة الفلسفية: الحوار المتمدن ـ العدد 1719 ـ 30/10/2006

http://:www.rezgar.com/debat/show.art.asp

المصادر الأجنبية

Baghramian, Maria (ed.) (1998), Modern Philosophy of Language, J. M. Dent - London.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (1999), Den samfundsskabte Virkelighed: En videnssociologisk afhandling
På dansk ved Anne Diemer og Erik Lyng
København: Lindhardt og Ringhof

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (2004), Den sociale konstruktion af virkeligheden: En videnssociologisk afhandling
Oversat af Morten Visby
København: akademisk Forlag

Burr, Vivien (2003), Social Constructionism
London: Routledge

Burr, Vivien (1995), An Introduction To Social Constructionism
London: Routledge

Chomsky, Noam (1966), Topics in the theory of generative grammar
The hague: Mouton

Cook, V. J. (1988), Chomsky's Universal Grammar: An Introduction
Oxford: Basil Blackwell

Cozzo, Cesare (1994), Meaning and Argument: A theory of meaning centred on immediate argumental role, Almqvist & Wiksell International _ Stockholm

Cunningham, Suzanne (1996), Philosophy and the Darwinian Legacy
Rochester, N. Y:. University of Rochester Press

Fodo, Janet Dean (1977), Semantics: Theories of Meaning in Generative Grammar, The Harvester Press _ USA.

Gorlée , Dinda L (1994), Semiotics and the problem of translation: With special reference to the semiotics of Charles S. Peirce Amsterdam : Rodopi

Harison, Bernard (1979), An Introduction to the philosophy of Language, Macmillan _ Hong Kong.

Harnish, Robert M (ed.) (1994), Basic topics in the Philosophy of Language, Harvester - Wheatsheaf.

Hjørnager-Pedersen, Viggo (1988), Essays on Translation København, Nyt Nordisk forlag

Hjørnager-Pedersen, Viggo (1979), Oversættelsesteori: En vurderende redegørelse for de vigtigste synspunkter og forskningsresultater siden 2 _ 1950. korrigerede udgave København: Samfundslitteratur

Holdcroft, David (1991), Saussure: Signs, systems and arbitrariness Cambridge: Cambridge University Press

Katz, Jerrold J. (1966) ., The Philosophy of Language, Harper & Row, Publishers _ New York & London.

Gergen, Kenneth (2000), An Invitation to Social Construction - Reprinted, London, Sage

Harker, Richard et. al.. (ed) (1990) (, An Introduction to the work of Pierre Bourdieu: The prctice of theory, London: macmillan

Khatchadourian, Haig (1995), Philosophy of Language and Logical Theory, Collected Papers, University Press of america, Inc _ Lanham / New york / London.

Kutschera, Franz Von (1975, 2nd edition), Philosophy Of Language, D. Riedel Publishing Company _ Holland / USA.

Larsen, Richard and Gabriel segal (1995), Knowledge of Meaning, An Introduction to Semantic Theory, A Bradford Books _ London, England.

Löwith, Karl (1949), Meaning in History, The University of Chicago Press _ Chicago

Mahmoudian, Morétz (1993), Modern Theories of Language, the Empirical Challenge, Duke University Press _ Durham and London.

Martinich, A. P. (2001,4th edition), The Philosophy of Language, Oxford University Press _ New York / Oxford.

Medina, José (2005), Language _ Key Concepts In Philosophy, continuum - London . New York, 2005.

Moravcsik, J. M. E (1975), Understanding Language, Mounton _ The Hague / Paris.

Olshewsky, Thomas M. (1969), Problems In The Philosophy Of Language, Holt, Rinehart and Winston, Inc _ New York.

Parkison, G. H. R. (1968), The Theory Of Meaning, Oxford University Press _ London.

Patai, Raphael (1983), The Arab Mind _ revised edition
New York: Scriber

Searle, John (1995), The Construction of Social Reality
London: Allen Lane, The Penguin Press

Sarles, Harvey B. (1985), Language and Human Nature, University of Minnesota Press - Minneeapolis

Sapir, Edward (1978), Language: An Introduction to the study of Speech (reprinted), London: Granada Publishing, Published first in 1921

Schumacher, E. F. (1976), Small Is Beautiful: a study of economics as if people mattered, London _ Blond Briggs (originally 1973) .

Strathem, Paul (1998), Darwin and Evolution, London: Arrow

Velikovsky, Immanuel (1956), Earth In Upheaval
(The Danish translation "Da Kloden Kæntrede"_ 1981 _ Bogans, Denmark)

Vejleskov, Hans (1999), Tænkningens Udvikling: En Introduktion til Piaget
København: Dansk psykolgisk Forlag

Whorf, Benjamin Lee (1956), Language, thought and reality
Cambridge, Mass:. M.I.T. Press

مقالات من مواقع الكترونية

Abhik Roy and William J. Starosta (2001), Hans-Georg Gadamer, Language, and Intercultural Communication
Human Communication Studies, Howard University
http//:www.channelviewpublications.net/laic/0006/001/laic0010006.pdf
http//:www.jernesalt.dk/vaerdier16.asp

ترجمة من الدنماركية:

إن وعي الأشياء هذا له طبيعة غير لغوية وهو مشترك بين الحيوان والإنسان. ويفهم من هذا ضمناً أن اللغة والوعي ليسا الشيء نفسه. إن الوعي يعمل أيضاً بالارتباط بالانطباعات البصرية والسمعية واللمسية والشمية وغيرها بشكل مستقل عن الكلمات.

وبالنسبة للإنسان فإن الوعي بالأشياء يبدأ بفترة طويلة قبل تعلم اللغة. إن الطفل الرضيع يندفع بسرعة كبيرة نحو الجلد الدافيء، وبعد ذلك نحو الصوت؛ وبسرعة يستطيع هذا الطفل الرضيع أن يلاحظ الأشياء وفي وقت لاحق يستطيع أن يتعرق على الأشياء والأشخاص.

اللغة لها أبعاد كثيرة. البعد السميائي يتعلق بالطبيعة البنيوية للغة. والبعد الغائي يربط اللغة بالتعامل وعلم النفس والمجتمع. والبعد الظواهري يتعلق بالعلاقة بين اللغة وذلك الفهم للشمولية الذي يحاول الإنسان دائماً أن يحققه في عالمه. وأخيراً فإن البعد التفسيري (الهرمنيوتي) يخص العلاقة بين اللغة وتفسير الوجود. إن البعد الأول وحده يقع ضمن اختصاص العلوم الطبيعية.

عمر ظاهر

ولد في العراق عام 1951 وغادره عام 1981، حيث يعيش منذ أواسط الثمانينيات في الدنمارك. حائز على الدكتوراه في الترجمة من جامعة جنوب الدنمارك، ويعمل حالياً أستاذاً للغة العربية في جامعة أورهوس في الدنمارك. له مؤلفات في اللغة الدنماركية، ونشاطات أدبية مختلفة، خاصة في المجال الصحفي.

E-mail: omardhahir@hotmail.com
Homepage: http//:www.omardhahir.dk

المحتويات

الإهداء ٥

البحث في اللغة: عوائق وإمكانيات ٧

أركان البحث العلمي ٧

الركن الثالث ١٠

المفارقة الكبرى ١١

ما العمل؟ ١٢

نظرية البحث ١٤

منهج البحث ١٥

الغاية من البحث ١٦

الفصل الأول: اللغة والفلسفة ١٧

١.١) الاعتباطية كفرضية لغوية ١٩

١. ١. ١) علاقة اللغة بالمعنى ٢٤

١. ٢) المعنى وطبيعة الشيء الموجود خارج الوعي ٣٥

١. ٣) قدرة اللغة على التعبير ٤٠

الفصل الثاني: الفلسفة واللغة ٤٧

٢ . ١) المادية الديالكتيكية ٤٩

٢ . ٢) الواقع والحقيقة ٥٣

٢ . ٣) مفاهيم فلسفية بين الواقع والحقيقة ٥٦
٢. ٣. ١) المكان و الزمان ٥٦
٢. ٣. ١. ١) العلاقة بين الزمن والفعل أو الحدث ٦٤
٢. ٣. ١. ٢) العلاقة بين الزمن والمادة ٦٥
٢. ٤) الحركة ٧٣

الفصل الثالث: البيئة واللغة ٧٥

٣. ١) التطور ٧٧
٣. ٢) اللغة ومنطق التطور ٨٥
٣. ٣) العربية والداروينية ٨٨

الفصل الرابع: العلاقة بين الكون واللغة ٩١

٤ . ١) كونية اللغة وفهم العالم ٩٣
٤. ٢) الوعي واللغة ما بعد الأسماء ٩٩
٤. ٣) الوعي والإدراك والتفكر ١٠١
٤. ٣. ١) التلقائية التصادفية ١٠٥
٤. ٣. ٢) ماذا عن التجربة المنظمة؟ ١٠٦
٤. ٣. ٣) نقل (أو انتقال) التجربة ١٠٨
٤. ٣. ٤) التفكّر والتفكير ١٠٩
٤. ٣. ٥) الإلهام أو العرفان ١١٦
٤. ٤) ما بعد الوعي والإدراك ١١٧
٤. ٥) الإبداع واللغة ١١٨
٤. ٦) علاقة الفكر بالمعنى ١٢٠

الفصل الخامس: الأنساق اللغوية ١٢١

٥ . ١) اللغة وسيلة الوعي للتعبير عن نفسه ١٢٣

٥. ١. ١) النسق الأول (السكون والحركة والظواهر) ١٢٤
٥. ١. ١. ١) الاسم وعلاقته بالسكون ١٢٤
٥. ١. ١. ٢) الفعل (اسم الحركة) ١٢٤
٥. ١. ١. ٣) الصفة ١٢٦
٥. ١. ٢) النسق الثاني (القواعد) ١٢٨
٥. ١. ٣) النسق الثالث (العلاقة المتبادلة بين العناصر) ١٣٠
٥. ٢) اللغة والواقع والحقيقة ١٣٣
٥. ٢. ١) اللغة والواقع ١٣٣
٤. ٢. ٢) اللغة والحقيقة ١٣٥

الفصل السادس: الأضداد في فلسفة اللغة ١٣٧
٦ . ١) النسق الثالث مرة أخرى ١٣٩
٦ . ٢) التقابل في الكون ١٤٢
٦ . ٣) مفهوما التناقض والتضاد ١٤٥

الفصل السابع: التقابل في الأسماء ١٥٧
٧. ١) العلاقات التقابلية بين الأسماء ١٥٩
٧. ٢) أسماء الكيانات المادية الملموسة ١٦١
٧. ٣) أسماء الكيانات المادية غير الملموسة ١٦٥
٧. ٣. ١) الطبيعية ١٦٦
٧. ٣. ١. ١) الفراغ والظلام والبرد ١٦٦
٧. ٣. ١. ٢) الفراغ والظلام والبرد والمادة ١٦٨
٦. ٣. ١. ٣) الفراغ والظلام والبرد والحركة ١٦٩
٧. ٣. ١. ٤) الفراغ والظلام والبرد والقوانين ١٧١
٧. ٣. ١. ٥) المادة والحركة والقوانين ١٧٣
٧. ٣. ١. ٦) مصدر القوانين ١٧٦

٧. ٣. ٢) الإنسانية ١٧٨
٧. ٣. ٣) الصيرورات ١٧٩
٧. ٤) التقابل بين أسماء المحسوسات ١٧٩

الفصل الثامن: التقابل في الصفات ١٨١
٨. ١) أصناف الصفات ١٨٣
٨. ١. ١) الصفات من الماديات الملموسة ١٨٣
٨. ١. ٢) الصفات من الكيانات المادية غير الملموسة ١٨٥
٨. ١. ٣) الصفات من أسماء المحسوسات ١٨٦

الفصل التاسع: التقابل في الأفعال ١٨٩
٩. ١) مستويات الفعل ١٩١
٩. ٢) تبعات العلاقة بين الفعل والحركة ١٩١
٩. ٣) طبيعة التقابل في الأفعال ١٩٥
٩. ٤) أفعال السكون ١٩٩
٩. ٥) البعد الزمني للفعل ٢٠١
٩. ٦) دور الأوزان في تقابل الأفعال ٢٠٢
٩. ٧) من المفردات إلى النصوص ٢٠٣
سلام على لغة القرآن ٢٠٥

المصادر والمراجع ٢٠٩
المصادر العربية ٢٠٩
مقالات من مواقع الكترونية ٢١٠
المصادر الأجنبية ٢١٢
مقالات من مواقع الكترونية ٢١٥

This book

This book is a contribution in Arabic to the discussion about the relation between language and philosophy. The central themes are the hypotheses on how language reflects nature, the mischief of the Marxist thesis on the relation between nature and human consciousness, and the place of language in the theory of evolution. The book presents a critique of each of these hypotheses.

Under these three headlines the book offers some ideas on language and meaning; how language reflects reality; definition and meaning; surface and deep reality; time and space; thinking, creativity, etc.

The point of the departure of the book is that language is a system of expression developed simultaneously with the rise of the human consciousness. Man uses language to express his consciousness. Language also reflects not only how Man has perceived nature, but also nature itself. The components of language nouns, verbs, etc. (are a reflection of what exists in nature. As such, language is an effective system. It has its shortcomings, though, and these lie in the notion that the human consciousness has always reflected the surface reality of things in nature. Examples of such surface realities are the notions of time and stillness. Many others are named in the book.

However, Man has undergone a revolution of consciousness by which he has been able to realize the deep or true reality of things in nature. This difference, sometimes conflict, between surface reality and true reality, is existent in the body of language, in vocabulary, grammar, but mostly in the dichotomies (pairs of words with opposite meaning).

The book builds on the notion that nouns represent statics, verbs

movement, and adjectives phenomena. It discusses the dichotomies within names, adjectives and verbs. The book finds that especially with regards to verbs, this approachis very useful. As a verb is defined as a description of a movement with two aspects, direction and speed, to perceive the opposite of a verb is a sign of perceiving the deep reality of things outside the human consciousness. This is also why using dichotomies is a reliable measurement of the state of mind of the author of any written text, whether or not the writer is aware of the deep reality of things going beyond the historical consciousness. A wrong use of dichotomies would reveal that the author does not perceive reality and is reflecting the state of a conscious mind only perceiving the surface reality of things. The book suggests using this measurement to assess the relation between texts, especially historical, to nature.

دار الرافدين
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت ص.ب 25/309 الغبيري
تلفاكس : 541980 1 961+ خليوي : 03/445510
e-mail . daralrafidain@yahoo.com