

متى تتكلم السيميائيات العربية؟

When does Semiotics speak Arabic?

أ. د أحمد يوسف *

جامعة السلطان قابوس (سلطنة عُمان)

ahyoussef@yahoo.fr

تاريخ النشر: 2020/09/01

تاريخ القبول: 2020/07/21

تاريخ الإرسال: 2020/07/19

ملخص: إنّ الهدف من السؤال المطروح سالف الذكر يريد أن يقدّم معالم في الطريق للإجابة عن توقّعاتنا الكامنة في أفق انتظارنا. لا نتوقّع أن تتكلّم السيميائيات العربيّة أو غيرها من المعارف والعلوم الأخرى إلّا إذا استهدفنا بناء الإنسان وليس "نصف الإنسان" كما قال مالك بن نبي، والقيام بتحديث أفكاره حتى نتمكّن من التخلّص من حالة التكديس التي طالت واستمرت، ونتطلّع إلى حالة البناء التي لمّا تُشرق شمسها علينا. ويمكننا أن نستفيد من بعض مُتصوّرات فلاسفة العلوم التي تمنحنا جرعة قويّة من الأمل، والتي ترى على سبيل المثال، أنّه ليس من الضرورة أن نقارن نظريّة بأخرى من منطلق أنّ التراكم شرط لازم للتطوّر وقاعدة لازمة لتقدّم المعرفة. إنّ هذا السؤال بصيغته الإنشائية دالٌّ من وجوه على طلب الإنجاز من المنظور التداولي، وراغبٌ عن منطق الصدق والكذب من المنظور الصوري، وراغب في منطق الفلاح كونه طريقًا للنجاح. إنّ سؤالنا ليس ماهويًا بقدر ما هو سؤال تاريخيٍّ ومصيريٍّ متعلّق بزمن الاستقبال الذي لا يتقدّم دون حوار مع الماضي، ويترتّب عليه البحث عن السبيل الذي سيسلكه هذا الزمان ليتماهى مع المكان. إنّ وجهة السؤال هي المستقبل، وليس وجهة الماضي الذي انقضى. ولا يفهم من هذا أنّ الزمن يمكن تقطيعه إلى كيانات زمنيّة منفصلة حتى نفصل الماضي عن الحاضر والمستقبل. إنّ السؤال موجّهٌ إلى الزمن الحاضر الذي يتطلّع إلى وجهة الاستقبال، ويمكن لهذه الحركة التي تبدأ منطقيًا من الحاضر أن تلتفت إلى الماضي لكي تقفز قفزة ناجحة، وتتخطّى الفجوة التي يُزعِبُنا حجمها وهول غيابات جيّها، ولا نقع في اجترار ما حصل فيما نحن بصدد إنجازه.

إنّ الإنسان دون لغة حسب هردر لا عقل له، وفي الوقت نفسه لا عقل من دون لغة، ولا سبيل إلى التفكير إلّا بالكلمات. في حين كان جيل هيغل يربط اللغة بالسياسة ووحدة الأمة؛ ولهذا أضحت الألمانّيّة عند الشاب هيغل لغة الجماعة والسياسة والدولة والتحرّر الوطني، بل كان الحديث بها شكلاً من أشكال التعبير عن الإحساس بالحرية في ظلّ التنافس الشديد بين القوميات الأوروبيّة والنزعات الوطنيّة والهويّات المتطاحنة. الكلمات المفتاحيّة: السيميائيات، العربية، التكلم، القوميات، الإكراه، الإنسان، السيميائيات العربية، المنطق، النسق، الكليّات، الطبيعة، التعليمية، المعارف، لغة الجماعة.

Abstract: The aim of asking the aforementioned question is to provide milestones on the way to answering our expectations in our waiting horizon. We do not expect that semeiotics or any other discipline to speak Arabic unless we targeted the human construction and not the "half human construction", as said by Malik Ben Nabi, and replace his old thoughts with updated ones to prevent accumulation of thoughts and welcome the sun of new the construction. We can benefit from some philosophers' conceptualizations which would give us enough dose of hope that, for example, does

not consider accumulation of thoughts as a necessary for knowledge development. This question, in its form, signifies the development from the deliberative perspective, rejects the logic of disguise and dishonesty from the formal perspective, and supports the logic of prosperity as it is the way to success. Our question is not that interrogative but a historical and fateful question that is related to the future which that does not happen without discussing the past, thus it seeks its spatial and temporal paths. The destination of our question is the future but not the past that passed. This, however, does not indicate the separability of the time. The question is for the present time that stand in the doorstep of the future, and this movement that logically starts from the present can turn to the past in order to make a successful leap overcoming the gap whose size terrifies us so that we do not fall before achieving what we are about to achieve. According to Herder, a human without language has no mind. At the same time, there is no mind without language, and no process of thinking can be done without words. Whereas the generation of Hegel linked the language with politics and the unity of the nation. For this reason, German became, for the young Hegel, the group language, politics, the state, and national liberation. Speaking German was a form of expressing freedom in times where European nations, national fanaticism, and identity conflicts were intensely dominant.

Key words: Semiotics, Arabic, Speaking, Nations, Coercion, Human, Arabic Semiotics, coherence, patterns, perspectives; nature of education, knowledge, group language.

كان لدعوة مارتن هيدغر [1976-1889] (Martin Heidegger) الشهيرة للفلسفة "أن تتكلم الألمانية"¹ وقعٌ شديدٌ في نفسنا، وقد صدعنا بها في مفتتح محاضرتنا ذات يوم في مؤتمر بجامعة فاس بالمغرب بقسم اللغة الفرنسية بمناسبة تكريم السيميائي الفرنسي جورج موران (Gorges Maurand) من قبل بعض طلبته الذين درّس لهم السيميائيات النصية. وكُنّا ندرك أنّ لهذه العبارة سياقها الخاص المرتبط بالتمركز حول الذات بعبارة جاك دريدا [2004-1930] (Jacques Derrida)، وذلك أمر لا جدال فيه، وطرح لا ريب فيه؛ لأنّ للفلسفة في ألمانيا تاريخًا خاصًا.

كانت الفلسفة تُدرّس في ألمانيا باللغة اللاتينية كونها لغة الدين والعلم والفكر في أنحاء العالم المسيحيّ آنذاك؛ فإنّ أوّل من عقد العزم على أن تُدرّس الفلسفة باللغة الألمانية هو ذلك الفيلولوجيّ والفيلسوف المغمور كرستيان توماسيوس [1728-1655] (Christian Thomasius) بداية من عام 1687 مقتديًا بالأنموذج الذي اجترحه الفرنسيّون في تدريسهم للمعارف والفلسفة باللغة الفرنسية. وإذا كانت الفلسفة استجابة لنداء الحقيقة، فهي فنّ لغويّ لفعل الدهشة الحامل لها والمنظّم لخطابها.

يجعل هيدغر هذه الاستجابة كلامًا، ويرى أنّ وظيفتها تكمن في خدمة اللغة؛ علمًا أنّه نبّه على ما أصاب التصوّرات الفلسفيّة للغة من تغييرات وتحويرات يصفها بالغريبة. ومن آيات ذلك الاعتقاد السائد أنّ اللغة هي وسيلة للتعبير؛ ولهذا يعتقد أن الأصوب القول إنّ ((اللغة في خدمة التفكير، لا القول بأن التفكير—من حيث هو استجابة—في خدمة اللغة))². فاللغة شرط ضروريّ ولازم لفهم الفلسفة والعلوم.

وعلى الرغم من أنّ اللغات الأوروبيّة حينذاك كانت تعدّ من اللغات الشعبيّة غير العامّة التي يتحدّث بها القوم، ويتواصلون بها من دون أن ترقى إلى المنزلة التي تُكتب بها العلوم، وتُنظم بها الأشعار، وتُنثر بها الأمثال باستثناء محاولات قليلات لا يُقاس عليها. فلم تكن هذه اللغات لسان العلم؛ ولكن ما شجّع توماسيوس على خوض هذه المغامرة الجريئة هي تلك الروح القوميّة الألمانيّة الناشئة في ذلك العهد. ولا سيّما أنّ يوهان فيخته [1814-1762] (Johann Gottlieb Fichte) صنّف الألمانيّة من اللغات الحيّة، وأخرجها من العائلات

اللغوية المشتقة؛ لأنها لم تنفصل في نظره عن جذورها، ولم تُؤثّر اللغات الأخرى في نسيجها المعجمي، وبنياتها التركيبية والصرفية، وظلت تتطور داخل صيرورتها التاريخية المغلقة. ولعلّ هذا ممكن الصعوبة التي يتكبدها المترجمون في نقل نصوص الفلسفة الألمانية إلى لغاتهم إلى درجة الاعتقاد أنّها لغة غير قابلة للترجمة.

لقد تقفّى هذا النهج بالمتابعة كانط وهردر وهيجل، حتى ارتفعت عقيرة مارتن هيدغر وهو يتساءل عن ماهية الفلسفة³ التي يلج بها الناس مرارًا وتكرارًا؛ إذ لاحظ أنّه بمجرد النطق بكلمة "فيلوسوفيا" تتداعى إلى أذهاننا "اللغة اليونانية" ((الآن كلمة "فلسفة" تتكلم اليونانية. والكلمة اليونانية -من حيث هي كلمة يونانية- طريق. هذا الطريق يمتد من ناحية أمامنا؛ لأن الكلمة سبق أن نطقناها منذ زمن بعيد، ومن ناحية أخرى يمتد الطريق من خلفنا؛ لأننا قد سمعنا هذه الكلمة ونطقناها دائمًا. إذًا: الكلمة اليونانية (فيلوسوفيا) طريق، على طولها نسير. و المعرفة التي لدينا على هذا الطريق معرفة غامضة))⁴. فالفلسفة كانت تتكلم اليونانية⁵؛ لأنها "اللوغوس" الدال على أنّ الموجود كلّه كامن في الوجود، ويعتقد هيدغر أنّ ذلك يجعل ((اللغة تتناغم مع وجود الموجود))⁶، والدارسون يتوافرون على معلومات تاريخية غزيرة في هذا المجال. إنّ ولع هيدغر بالعودة إلى الإغريق مردّه إلى كونهم ((المهندسين الأوائل للكينونة))⁷. وقد خاض معركة التحديّ معهم بكل بسالة من أجل تجاوز الاجترار التاريخي لتصوراتهم.

صارت كلمة "فيلوسوفيا" تحدّد تاريخ الغرب، بله تاريخ الإغريق. وينتهي إلى الخلاصة الآتية: إنّ ((الفلسفة هي في جوهرها يونانية. وكلمة يونانية معناها هنا أن الفلسفة - في أصل حقيقتها- كان من شأنها أنها تملك في بادئ الأمر العالم اليوناني، والعالم اليوناني وحده، ابتغاء أن تتّضح وتتكشّف. (...)) فعبارة (الفلسفة هي في جوهرها يونانية) عبارة لا تقول شيئاً سوى أن الغرب وأوروبا وحدهما فلسفيان أصلاً في مجراهما التاريخي الباطن. ويشهد على ذلك نشأة العلوم وسيادتها؛ لأن العلوم لم تنبثق إلّا من أعماق المجرى التاريخي للغرب الأوروبي، أي من المجرى الفلسفي؛ لذلك ففي مقدورها اليوم أن تطبع تاريخ الإنسان على وجه الأرض بطابع خاص مميز))⁸. والذي نستخلصه من هذه النزعة التي تتمركز على الذات أنّ مدار الأمور على مقام الذات المتكلمة المتفلسفة التي تدبر شأن العقل كما سنبين ذلك لاحقاً.

أكّد هيدغر في "مدخل إلى الميتافيزيقا" أنّه لا توجد لغة للفلسفة في العالم غير اليونانية والألمانية. ((فإلى جانب اللغة الألمانية، تعتبر اللغة الإغريقية - في ما يتعلق بقدرتها إمكانياتها على التفكير في الوقت الراهن- من أكثر اللغات قوة ومن أكثر اللغات التي تحمل طابعاً روحياً صرفاً يميزها عن باقي اللغات الأخرى))⁹؛ ولو صحّ هذا الاعتقاد ما كان لغيره أن يفكر في وجود لغة عالمية إسبرانتو¹⁰ (Esperanto) من أسلافه أمثال غوتفريد لايبنتز¹¹ [1716-1646] (Gottfried Wilhelm Leibniz)، ثم ماذا لو قدّم أحدنا في هذا العهد مديحاً بهذا المستوى إلى اللغة العربية (لغة الضاد)؛ وبهذا الأسلوب المتعالي المزهو بذاته والمُعجب بأمجاده، فكيف كانت ستقابله تلك الفئة "التائهة" صاحبة "الوعي الشقي" من المثقفين التي استمرت جلد الذات؟ والرأي عندنا أنّ جلد الذات عند هؤلاء والدعوة إلى العيش في الماضي عند أولئك كليهما مرضٌ خبيث ومزمنٌ وقاتلٌ، ولا يسمح لهذه الأمة أن تستيقظ من سباتها العميق مهما أتت على رؤوسها مطارق هيوم.

تمخضت الفلسفة الغربية في اعتقاد هيدغر من رحم اللغة اليونانية، وليس من بلاد الإغريق، واستثنى من ذلك اللغة الألمانية التي أصبحت لغة الإبداع الفلسفي. وبلغ بهيجل اعتداده القومي بالفلسفة الألمانية حتى

رسخ لديه ما يُشبه الاعتقاد أنّها بعد طول رحلة من بلاد اليونان استقرّ بها المقام عند الألمان، وصار لا موطن لها إلا في بيت الجرمان. والحاصل أنّ المخرج اللطيف هو العودة إلى مصادر النفس، وعلى رأسها اللغة العربية للتخلص من بؤس الوعي، ومناهة الشقاء الفكري والاستلاب النفسي من دون الوقوع في تلك "الشوفينية القومية" التي لا تزيدنا إلا تواءماً وضلّالاً، وتلقي بنا خارج دوائر التاريخ. ونحن نعتقد مع مالك بن نبي أنّنا ينبغي أن نعقد العزم لنصبح من صنّاع التاريخ بالبناء لا بالتكديس، ونجتاز لحظة إنسان ما بعد الموحدين، وتبعات هزيمة معركة العقاب 1212م.

كانت مسألة اللغة في زمن هيغل [1831-1770] (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) مرتبطة بالثقافة؛ وعلى وجه التحديد بالفلسفة الشعبية التي أرسى قواعدها الفيلسوف يوهان هردر [1803 - 1744] (Johann Gottfried von Herder) الذي وجّه نقداً لاذعاً لفلسفة كانط النقدية. إنّ الإنسان دون لغة حسب هردر لا عقل له، وفي الوقت نفسه لا عقل من دون لغة، ولا سبيل إلى التفكير إلا بالكلمات. في حين كان جيل هيغل يربط اللغة بالسياسة ووحدة الأمة؛ ولهذا أضحت الألمانية عند الشاب هيغل لغة الجماعة والسياسة والدولة والتحرر الوطني، بل كان الحديث بها شكلاً من أشكال التعبير عن الإحساس بالحرية في ظلّ التنافس الشديد بين القوميات الأوروبية والنزعات الوطنية والهويات المتطاحنة.

إنّ دعوة هيدغر للفلسفة لكي تتحدّث الألمانية نابعة من تصوّره أنّ اللغة في مجموعها عبارة عن خصائص إيجابية لنشاط العقل، ولها دور فاعل في الإبداع الفلسفي؛ إذ كان هيغل يعتقد أنّه من الصعوبة بمكان أن تجد في لغة كلمة واحدة لها معنيان متناقضان. ((إن الفكر التأمليّ لتخصّل له السعادة بلغته إنّ ظفر بكلمات تحظى بذاتها بمعنى تأمليّ، واللغة الألمانية تتوافر على كثير من هذه الكلمات))¹². لم يأخذ هيدغر وهو يمجّد اليونانية والألمانية نسبية اللغات في حسابه، وهو الذي كان يقف على مناهج الفيلولوجيا التي استجار بها في الإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ وهو الذي وقف على التأثيل الاصطلاحيّ لكلمة الفلسفة. وقد اضطلع بالفيلولوجيا علماء اللغة والفلاسفة الألمان مثل هردر ولايبنتز وهومبلدت وكاسيرر وفرانز بوب... إلخ.

لم يكن فلاسفة الألمان الذين تشرّبوا الدرس الفيلولوجي على مذهب سواء في تمجيد الألمانية، وتفضيلها على اللغات الأخرى، بل هناك من كان معتدل النظرة، يهيم بها حباً، ولكن لا يتردد في نقد معياريتها ونمطيتها مثل تيودور أدورنو [1969-1903] (Theodor W. Adorno) أحد فلاسفة مدرسة فرانكفورت، وفي المقابل نجد ذلك الفيلسوف المتمرد والفيلولوجي الحصيف فريدريك نيتشه [1900-1844] (Friedrich Nietzsche) لا يرى اللغة الألمانية بتلك العيون التي هام بها هيغل وهيدغر حباً، ولم يكن مؤمناً بإمكاناتها في إثراء الثقافة. وأنّ الحقيقة في تصوّره ليست بحاجة إلى أدلة منطقية؛ كونها تثبت ذاتها عبر العلامات التي هي آثار دالة عليها. ولعلّ نيتشه بهذه القراءة السيميائية لم يُجانِب الصواب من أنّ كثرة الإدمان على المنطق يُورث صاحبه قسوة القلب وغلظة الطبع ما لم يدفعه إلى البحث والاستقصاء وتبنيته مع متطلبات مرجعيته الفكرية والثقافية؛ ولهذا تعددت اتجاهاته ومناحيه إلى أن جعل منه بورس نظرية سيميائية قائمة بذاتها، وما زال القوم يسهرون جرّاًها ويختصمون.

لقد عيب على هيغل عوار التفكير "الآلي" حتى لاحظ دريدا¹³ أنّ الحساب قد تراجع في تفكيره؛ ولعله كان ينظر إلى فلسفة الإغريق على أنّه هرم فلسفيّ مكتمل البناء، كما اعتقد قبله إيمانويل كانط [1724-1804] (Emmanuel Kant) بأنّ ((مأثي المنطق الحالي من تحليلات¹⁴ أرسطو، ويمكن أن نعدّ هذا الفيلسوف أبّ المنطق))¹⁵. وما هو لافت للنظر أنّه من الصعوبة بمكان أن نفصل بين اللغة والمنطق في فلسفة أرسطو، وإلى هذه الأرسطية يُرجع هيدغر¹⁶ بناء المنطق والنحو.

لم يمانع دريدا أن تنسجم الفلسفة مع اللغة الطبيعية، وهي ليست بحاجة إلى أن تخضع إلى الصورة المنطقية. فالسيمائيات شأنها شأن الفلسفة إنّ غناها في تعدد لغاتها، وثناء مرجعياتها، حتى وإن كان بورس يعتقد أنّ المصطلحات المنطقية¹⁷ اكتملت لغتها الواصفة في العصور الوسيط، وصارت الإنجليزية خير حامل لقاموسه الاصطلاحي. وأنّ اللغة الإنجليزية اجتاحت اللغات الأخرى، وكادت تُبعدها عن المشهد الحضاريّ حتى وصفت باللغة المُميتة (Killer language). ومن يقوم بحفريات فيلولوجية في تاريخ الترجمة في العصور الوسطى سيرى أنّ علماء الإسلام وفلاسفته كانوا أسياداً في العلوم، ومراجع نهلت منها الإنسانية؛ ولكن ما ينبغي أن نتحوّل إلى "بُكَائين" يجرفنا الحنين إلى هذا الماضي "المُشرق"، فنظّل نتغنى بأمجاده، ونتباهى بإنجازاته؛ وفي الوقت نفسه ما ينبغي للفئة التي استمرأت جلد الذات أن تدسّ رأسها في الرمال، وتُنكر على هذه الأمة ما تحقّق لها.

سيكون لبعض النظريات في فلسفة اللغة تأثير في المتصورات العلمية؛ ولهذا ألفت بول فايرابند¹⁸ [1924-1994] (Paul Feyerabend) بوصفه فيلسوفاً عنيداً وخصماً شرساً للنسقية وداعياً مُتطرفاً للاعقلانية -كما سيأتي ذكره لاحقاً- يؤيد أطروحة وورف (Whorff) التي تزعم أنّ اللغات تُسهم في تشكيل الحقائق عند متكلّمها في صور أفكار وآراء. فاللغات من منظور التداوليات أفعال¹⁹، وليس أقوالاً فقط، فهي تُنجز، ولا تصف فحسب. إنّها تعبّر عن رؤية هؤلاء للحياة، وتستجيب لنداء الحقيقة بتعبير هيدغر، فتؤثّر في إدراكهم للعالم حسياً وذهنياً، بل تعمل على توجيههم نحو أنواع مخصوصة من الملاحظات. ولا تكاد تختلف النظريات العلمية عن حقيقة اللغات الطبيعية.

متى تتكلّم العربية السيمائيات؟

إنّ هذا السؤال بصيغته الإنشائية دالٌّ من وجوه على طلب الإنجاز من المنظور التداوليّ، وراغبٌ عن منطق الصدق والكذب من المنظور الصوريّ، وراغب في منطق الفلاح كونه طريقاً للنجاح. إنّ سؤالنا ليس ماهوياً بقدر ما هو سؤال تاريخيّ ومصيريّ متعلّق بزمان الاستقبال الذي لا يتقدّم دون حوار مع الماضي، ويتربّط عليه البحث عن السبيل الذي سيسلكه هذا الزمان ليتماهى مع المكان. إنّ وجهة السؤال هي المستقبل، وليس وجهة الماضي الذي انقضى. ولا يُفهم من هذا أنّ الزمن يمكن تقطيعه إلى كيانات زمنية منفصلة حتى نفصل الماضي عن الحاضر والمستقبل. إنّ السؤال موجّه إلى الزمن الحاضر الذي يتطلّع إلى وجهة المستقبل، ويمكن لهذه الحركة التي تبدأ منطقياً من الحاضر أن تلتفت إلى الماضي لكي تقفز قفزة ناجحة، وتتخطّى الفجوة التي يُرعبنا حجمها وهول غيابات جيّها، ولا نقع في اجترار ما حصل فيما نحن بصدد إنجازهِ.

لقد أتينا بالظرف (متى) غير المتمكّن للدلالة على الامتداد الزمني، وهو ((الحصول في الزمان))²⁰. فمتى يُسأل بها -هنا- عن الوقت الذي وقع فيه الإنجاز ماضياً (متى + فعل ماض)، أو سيقع فيه مُستقبلاً (متى + فعل مضارع). وبهذا لم يُوصد السؤال الباب أمام أولئك الذين يتقصّدون البحث في تراث الأسلاف، ويجرفهم الحنين إليهم طلباً للإجابة عن فحوى السؤال، وإن كان استعمالها في المدونة التراثية ملازماً -في الغالب- للماضي؛ كما تركنا السؤال مُشرعاً على المُستقبل، وهو الذي بيّتنا النية عليه. إنّ السؤال بمتى وفق ما تداوله الخطاب القرآني ((إنما هو عن المدة بين وقوعه وبين وقت السؤال. وتحديد زمن الوقوع يحدّد تلك المدة، أي ذلك الامتداد. {وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ} [البقرة: 124]))²¹. إنّ الإجابة عن سؤال متى تتكلم السيميائيات العربية مفتوح، وغير مقيّد بمدّة زمنية مُعيّنة؛ إذ زمن الإجابة موقوفٌ على جهة إرادة الذات المتكلّمة وقدرتها وعلمها واجتهادها ورؤيتها للمستقبل.

لا يروم سؤالنا -أيضاً- العودة إلى ذلك النقاش الذي دام أكثر ممّا ينبغي، والذي نخشاه أنّه لا ينتهي بخصوص السجال بين "التراث والحداثة" أو "الأصالة والمعاصرة" أو "النقل والعقل" أو "الأنا والآخر"، ولا يُريد أن يشتبك مع هؤلاء في خصومات خاسرة لا تُغني من الحقّ شيئاً. ولسنا معنيين بالخوض في هذه الثنائيات الجاثمة على تفكيرنا والضاغطة على وعينا التاريخي كالأورام الخبيثة. صحيح أنّ مدار المسألة برمتها على الوعي بالتصوّر الظاهراتي للمفهوم بعيداً عن النزعتين العقلية والوضعية.

يتنكّب هذا السؤال ما استطاع إلى ذلك سبيلاً السجال الإيديولوجي "العقيم" والمقاربات السياسية المطروحة في منجز التفكير العربي الحديث، ولكن لا يتنكّر في الوقت نفسه لإكراهاتهما في التناول والطرح؛ ولهذا سيكون طرحنا موجّهاً إلى المتكلم لا إلى اللغة، وإلى المستقبل لا إلى الماضي، وإلى الثقافة لا إلى العرق؛ وإلى الأمة لا إلى القبيلة؛ لأننا لا ننكر أنّ هذه اللغة كانت حاملة لواء العلم والحضارة، فانصهرت فيها الأعراق والقبائل والثقافات والحضارات تحت لواء دعوة الإسلام السمحاء؛ وترانا نشايح البعد الاجتماعي لهذه المسألة من منظور مالك بن نبي (1905-1973)، والبعد النفسي من منظور عبد الله العروي (1933-).

فقبل الخوض في النقاش حول إمكان بناء "سيميائيات عربية" وإن كان الشكّ لا يساورنا في وجود "سيميائيات إسلامية" في مقابل وجود "سيميائيات مسيحية" تبلورت في القرون الوسطى، وكان لها امتدادها في السيميائيات الغربية (بورس وإيكو وكريستيفا ودو سوسير وغريماص...) فلا بد من تناول ماهية الذات المتكلّمة بالعربية من الزاوية النفسية والاجتماعية، وتأمّل وضعها التاريخي وتصوّراتها المنهجية ودورها الحضاري؛ ذلك أنّ معالجة الموضوع تقتضي أن ننقل حسب الجابري من حالة "الانفعال" إلى حالة "الفعل"، ومن حالة الاستقطاب الإيديولوجي إلى النقاش الحضاري المسؤول.

ومن المؤسف أنّ الانفعال هو الغالب على سلوكنا في مواجهة هذه الأسئلة الشائكة سواء أكان ذلك برفض التراث رفضاً جذرياً وكأنّ السيميائيات لم تولد إلّا عند اليونان مثلما كانت الفلسفة وغيرها، واستوت على سوقها عند الغرب (دو سوسير وبورس...)، وما علينا إلّا أن نحذو حذوها النعل بالنعل دون أن يكون لنا الحق في استلهاهم التراث بالمراجعة والنقد وحتى "التقويض" مثلما استلهم بورس واقعيته من جون دونيس سكوت [1266-1308] (Jean Duns Scot) في العصر الوسيط، ولم يكن للأقوام الأخرى حظّ منها، أم برفض

الحدث "الغريبة" رفضاً مطلقاً إلى حدّ الخروج من التفكير إلى التكفير، وإن كان ولا بد من الحديث عن السيميائيات في نظر هؤلاء؛ فلنبحث عنها عند الجاحظ وسيبويه وعلماء المنطق والدلالة والأصول والتفسير. وهذا مطلب ليس مخطوئاً بالمرّة وبالمطلق؛ ولكن ألا تكون للسيميائيات وغيرها من المعارف موطن إلا عندنا؛ فذاك من الشطط وعمى البصيرة والخلل الذي يُعيب من يُداويه. وبهذا التصوّر يضيع "دم السيميائيات" بين أدعياء التراث والحدث في حروب مقبلة يغيب فيها العقل والمنطق وحتى الوجدان، ولا نجني من سياسة "الولاء والبراء" إلا الخصومات المشينة التي لا طائل من ورائها، فهي لا تُقدّم ولا تؤخّر في معركتنا الحضارية الكبرى وهجرتنا إلى الحق.

ومهما ادّعى بعض المفكرين العرب مثل محمد أركون (1928-2010) ونصر حامد أبو زيد²² (1943-2010) تطبيقات المنهج السيميائي²³ على تراث الفكر الإسلاميّ فيما عُرف بالإسلاميات التطبيقية، فإنّ آليات استعمال المنهج لم تسلم من إكراهات الترسيبات الإيديولوجية في اللاوعي؛ ولذلك أسباب ليس مقام تفصيلها هنا؛ بيد أنّ ما قدّمه هؤلاء جدير بالفحص العلميّ والدراسة الموضوعية في تطبيق آليات المنهج السيميائي على النصوص الدينية لنقد العقل الإسلاميّ، وكانت هذه الأبحاث التي أنجزها محمد أركون تعود إلى 1976 و1984.

لا نكتفي بالمديح الذي يحجب عنّا الإفادة بالمعرفة عن طريق نقدها، وتفكيك "الألغام الإيديولوجية"²⁴، وأنّ الامتياز الذي يحظى به هذا الفكر ليس لأنّه يحرث "في حقل معرفي لم يُسبق إليه"، فالعبرة ليس بالريادة أو الجرأة في خلع القداسة أو التعالي عن الخطاب القرآنيّ واقتحام "اللامفكر فيه"²⁵؛ وإنّما في النزاهة العلمية ذاتها التي تتصدّى لأيّ تحريك إيديولوجي يتقنّ بالعلموية الماكرة، ما عدا ذلك فالمجد للحق، والحق لا يُضاد الحق أو هكذا تكلم ابن رشد.

صرّح أركون أنّه تأثر ((بالمناقشات التي دارت آنذاك بين علم الألسنيات والدلالات السيميائية والنقد الأدبي وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والمؤرخين))²⁶. ونظراً لرغبة أركون في إضفاء البعد التاريخي على النص القرآنيّ وفضح ((التلاعبات الإيديولوجية بالقرآن والحديث والسنة النبوية وسير الصحابة ومفهوم الشريعة والفقه))²⁷ تبنى ما أطلق عليه بـ"الإبستمولوجيا النقدية" التي جعلته يعارض بعض أطاريح المستشرقين، وكان الغرض من هذا المسعى المنهجيّ "أرخنة الخطاب القرآنيّ نفسه"²⁸ وإضفاء النسبية على "كلام الله"، وللوصول إلى هذا الهدف استعان بالمقاربة السيميائية للإمساك بالمعنى. فالسيميائيات من جملة المقاربات الأخرى كانت تؤدي خدمة وظيفية لإنجاز حدث فكريّ عالقة في الذهن. وهو في ذلك يريد أن يتخلّص من إيديولوجيا "ماضوية"، ويستبدلها بإيديولوجيا "حدثية". وهذا الدافع الإيديولوجيّ الخفيّ هو من كان يحدّد موضوعات الدراسة، ويُرَتب أولوياتها.

إنّ الهدف من السؤال المطروح سالف الذكر يريد أن يقدّم معالم في الطريق للإجابة عن توقّعاتنا الكامنة في أفق انتظارنا. لا نتوقّع أن تتكلّم السيميائيات العربية أو غيرها من المعارف والعلوم الأخرى إلا إذا استهدفنا بناء الإنسان وليس "نصف الإنسان" كما قال مالك بن نبي، والقيام بتحديث أفكاره حتى نتمكّن من التخلّص من حالة التكديس التي طالت واستمرّت، ونتطلّع إلى حالة البناء التي لمّا تُشرق شمسها علينا. ويمكننا أن نستفيد من بعض مُتصوِّرات فلاسفة العلوم التي تمنحنا جرعة قويّة من الأمل، ونأخذ على

سبيل المثال أطروحة فايرابند "ضد المنهج" (Against method) في نزعتها المعرفية الفوضوية التي ترى أنه ليس من الضرورة أن نقارن نظرية بأخرى من منطلق أن التراكم شرط لازب للتطور وقاعدة لازمة لتقدم المعرفة. لقد وجد فايرابند ضالته في حالة غاليليو مثلاً على تلك الثورة الفلكية التي قام بها، وهي تخالف جذرياً ما طرحه أرسطو. إنها أطروحة تنقض تلك الدعوى التي فحواها "ليس أبدع ممّا كان": فليس شرطاً أن نخضع لسيف التراكم المعرفي حتى نتقدم.

المنطق وإكراهات اللغة:

سبق أن أشرنا إلى العلاقة المتضايقة بين المنطق واللغة في أرغانون أرسطو، وعطفنا الحديث على ما أثاره بنفينست في دراسته لهذه المسألة؛ وإن كانت ثمة بعض الملاحظات النقدية عليها. فليس بالضرورة أن تكون لمتصورات منطق العلامة عند الأصوليين والمتكلمين والفلاسفة واللغويين المسلمين المتصورات نفسها التي ارتبطت بالمنطق الأرسطي وحتى الرواق، وقد مزج الأشعريون بين المنطقيين مزجاً عجيباً؛ ولهذا ألفينا بعضاً من علماء الإسلام يتنكبون عن استعمال كلمة المنطق²⁹، ويستبدلونها بمصطلح "النظر" أو "آداب الكلام" أو يستحسنون بدلها "آداب الجدل"، وهم يبحثون في علوم المقاصد (الفقه وأصوله والتفسير...) والآلة (اللغة والمنطق)، والعلماء ليسوا سواء في هذا التصنيف. وفي المقابل هناك من دعا إلى استعماله مثل أبي حامد الغزالي³⁰ (ت 505 هـ) -قبل تأليف تهاافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال- الذي كانت مقدمته للمستصفي تؤكد أنّ من لم يُحط بالعلوم المذكورة لا يوثق بعلمه³¹، وكذلك الرازي وأبي الحسين البصري والسيف الأمدي وابن الحاجب وشراح كتابه، ومن دون إغفال من لا يحتاجون إلى ذكر في هذا المقام كما أتى ابن خلدون³² على ذكر بعضهم مثل أبي نصر الفارابي³³ (257 هـ - 339 هـ) وابن سينا³⁴ (370 هـ - 427 هـ) وابن رشد (520 هـ - 595 هـ) وتقي الدين السبكي³⁵ (683 هـ - 756 هـ).

لقد ادّعى متى بن يونس (ت 328 هـ) في المناظرة الشهيرة مع أبي سعيد السيرافي (284 هـ - 368 هـ) تلميذ ابن السراج (ت 316 هـ)، على نحو ما تداولته سرديات التوحيد في مجلس الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر أنه ((لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشرّ والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حوينا من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدنا من واضعه على مراتبه وحدوده، فاطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه))³⁶. وبدأ النظر بالبصيرة بين أبي سعيد ومتى بن يونس في النسبة بين المنطق والنحو بإظهار الصواب والحق عن طريق سؤال الماهية: "حدثني عن المنطق ما تعني به؟" الذي بادر السيرافي بتوجيهه إلى متى؛ وعلى الرغم من محاباة الوزير ودعّمه الصريح لأبي سعيد السيرافي الذي أحاطه بخطاب المديح، وجعل مخالفته "هجنة"، فمال الوزير إلى التشهير بخصم السيرافي، وتحامله على إجاباته. وفي البدء كان الإخلال بآداب المناظرة.

والملاحظ أنّ ردود أبي سعيد انصرفت عن المطلوب، وتعجّلت في الاستنتاج، وانتهت إلى اتهامه بأنّه يدعو إلى تعلّم لغة اليونان بدل تعلّم منطقهم، وهو يُنكر عليه معرفة اليونانية؛ لأنّه ينقل من السريانية، ثم إلى العربية³⁷، وما هو لافت في هذه المناظرة هو النية المبيتة لإعلاء النحو على المنطق، وإثارة معرفة اللغات ودور الترجمة؛ ولكن من أين لأبي سعيد معرفة هذه اللغات حتى يشنّ على خصمه بأنّه مجرد ناقل من

الوسائط لا من المصادر، وأنّ الترجمة العربيّة لا تتناغم مع النص اليونانيّ. ولهذه المسائل صلة بموضوع دراستنا.

أمعن السيراقيّ في اتّباع إستراتيجية تعجيز الخصم بطرح مسائل في الألفاظ اللغويّة والقضايا النحويّة، وتاهت مناظرته في تفاصيل شواهد اللغة، فلم يكن هناك توزيع عادل في الحديث بين المتناظرين أو تكافؤ في الفرص، وتناسب في السّن³⁸، فكانت الغلبة في المناظرة لأبي سعيد السيراقيّ حديثاً لا إقناعاً، ودعماً من الجمهور لا من حجة أو برهان من نفسه؛ وكأنّ السارد بيّنت القول لكي ينتصر البيان على البرهان -إذا استعزنا صنافة الجابريّ- في هذا المجلس بإظهار متى عاجزاً وضعيف الحُجّة ومتسامحاً بغير إرادته، وفي غير موضعه وإيّانه. وبدا السيراقيّ متحصّناً بسلطة المشهور من المنقول، وغير آبه بالمعقول، ومحتمياً بقاعدة الاكتفاء الذاتيّ ((...لعلمت أنّك غنيّ عن معاني يونان كما أنّك غنيّ عن لغة يونان))³⁹. وهذا إمعان في تبكيت الخصم وتعجيزه في حوار غير عادل، لم يُراعِ شروط المناظرة وأدائها وقواعدها.

الطريف في هذه المناظرة التي صارت أشهر من نار على علم أنّها أثارت مسألة الهوية الثقافيّة وعلاقة المنطق بنحو اللغة العربيّة، وعلاقة الذات العربيّة بالآخر؛ حتى وإن انتصر فيها البيان على البرهان، والزهد على الاستهتار⁴⁰، وشكّكت في كونيّة المنطق الأرسطيّ وعموميّته وشموليّته، وأظهرت عوار من يجهل فقه اللغة العربيّة وأسرارها وهو يشتغل بالمنطق والفلسفة. وفي هذا حق من وجوه. وقد حفّرت هذه المناظرة أن يخوض الفارابيّ تلميذ متى بن يونس في المسائل التي عجز عنها أستاذه أو أريد له أن يكون عاجزاً. ولاحظ مرتضى الزبيديّ⁴¹ أنّ أبا سعيد السيراقيّ النحويّ كان أوّل من بيّن فساد المنطق وتناقضاته.

ولعلّ ذلك ما حاول أن يستدركه أبو نصر الفارابيّ في (كتاب الحروف)⁴²، ويُجيب عمّا عجز عنه متى بن يونس، فتفسّح في الحديث عن أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة. وسنستأنس بهذا النصّ للفارابيّ، وهو يتعامل مع اللغة على أنّها علامات في المواضع والتركيب؛ ((ولأنّ هذه الحروف إذا جعلوها علامات <أ> ولا كانت محدودة العدد، لم تف بالدلالة على جميع ما يتفق أن يكون في ضمائرهم. فيضطرون إلى تركيب بعضها إلى بعض بمو<ا> لآلة حرف حرف، فتحصل في ألفاظ من حرفين أو <حروف>، فيستعملونها علامات أيضاً لأشياء أخرى. فتكون الحروف والألفاظ الأولى علامات لمحسوسات يمكن أن يشار إليها ولمعقولات تستند إلى محسوسات يمكن أن يشار إليها، فإنّ كلّ معقول كلّ له أشخاص غير أشخاص المعقول الآخر. فتحدث تصويّات كثيرة مختلفة، بعضها علامات لمحسوسات -وهي ألقاب- وبعضها دالة على معقولات كلّية لها أشخاص محسوسة))⁴³. والفارابيّ ينتصر لكونيّة اللغة العربيّة، وهو أميل إلى فكرة المواضع في أصل اللغة لطبيعتها الوظيفيّة "...فيضطرون إلى تركيب بعضها إلى بعض بموالة حرف حرف، فتحصل في ألفاظ من حرفين أو حروف، فيستعملونها علامات أيضاً لأشياء أخرى؛ وذلك بحسب الحاجة. ومنشأ الملكة اللسانيّة من تلازم الفطرة والعادة.

كان لعلم اللسان (اللغة والنحو والصرف والشعر والكتابة والقراءة) منزلة خاصة في كتاب إحصاء العلوم⁴⁴ للفارابيّ سبقت منزلة المنطق في ترتيب فصول الكتاب، وانتهى بعلم الكلام، والرأي عنده أنّ صناعة المنطق ((تناسب صناعة النحو: ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في

المعقولات))⁴⁵. وهذه الأسبقية امتداد طبيعي لمكانة اللغة كما وردت في المناظرة بين السيرافي ومتي؛ ولكنه ترك للقارئ بعد عرضه للعلوم المشهورة أن يحكم على أيها أفضل وأتقن وأنفع. لقد برع في باب المنطق لأنها صناعته وحرفته الذي بدّ فيها أقرانه من أهل الحكمة، وبزّهم بزّا، فسبر أغوار المنطق وأتى على غامضه بالشرح والتفصيل، والحاجة إليه في الفصل بين الحقّ والباطل.

ووجدنا من أمثال هؤلاء العلماء السهروردي والنوبختي⁴⁶ (ت 350 هـ) وابن تيمية (661 هـ - 728 هـ) وابن سبعين (ت 669 هـ) وحتى السيوطي (849 هـ - 911 هـ) بتلخيصاته ونقولاته ينتقدون انتقاداً علمياً منطق أرسطو في مسائل منطقية دقيقة متعلقة بالإلهيات والطبيعات، وبخاصة الحدود والقياسات، وهم درجات في هذا النقد؛ إذ اشترط السهروردي أن يكون الذوق ملازمًا للعقل خلافاً لما روج له المشاؤون من أشياعه، وجعل ابن سبعين يكتفي بالفطرة والمشاهدة.

ومن جملة المآخذ التي رآها علماء الإسلام على المنطق الأرسطي أنه كُتب بلغة اليونان، وأنه يختلف عن "عبقريّة اللغة العربيّة"، فتدرّجوا من حال "القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق": لأنّ في نظر بعضهم "من تمنطق - في نظرهم - فقد تزندق"، فهو عند المتكلمين الأوائل بدعة وكفر⁴⁷، وقال علي القاري إنّ المنطق ((يسمى دهليز الكفر))⁴⁸، ثم النصح لمن "أبتلي بحب المنطق" لسراج القزويني، إلى حال "الرد على المنطقيين"⁴⁹ رداً علمياً رصيناً استخلص منه ابن تيمية ((أنّ المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه))⁵⁰، وأفاد ابن تيمية من النوبختي ومن كتاب "المعتبر" لأبي البركات البغدادي⁵¹، ومن القاضي الباقلاني⁵²، ثم إلى حال "صون المنطق" على نحو ما ذهب إليه السيوطي وهو يتطلّع إلى أن تكتمل له أسباب الاجتهاد؛ إذ اشترط الجصاص (ت 370 هـ) أن يكون المجتهد "عالماً بوجوه الاستدلالات"⁵³ أو ((عالماً بشرائط الحد⁵⁴ والبرهان)) حسب القرافي⁵⁵، وهو الراغب في أن يكون من الأئمة المجتهدين في عصر الماليك؛ وإن أظهر في سيرته بأنه لم يكن يحبّ المنطق، فتعلّمه ليظهر لخصومه أن له حظاً منه، وانتهى بهم الحال إلى "الخمسین مسألة في كسر المنطق" لأبي النجا الفارض.

ما الفائدة من المنطق؟

الشائع الذائع في المظان المتقدّمة والمتأخرة أنه آلة (الأرغانون)⁵⁶ تعصم التفكير من الخطأ؛ إذ ذكر ابن خلدون (784 هـ - 808 هـ) الأشعري في الفصل الرابع والعشرين من المُقدِّمة أنّ المنطق ((قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المُعرِّفة للماهيات والحجج المُفيدة (...)) وكان العلم إمّا تصوّراً للماهيات، ويعني به إدراك ساذج من غير حكم معه، وإما تصديقاً أي: حكماً بثبوت أمر لأمر (...)) وإذا تأملت المنطق وجدته كلّه يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس (...))⁵⁷. فأرجع هذا العلم إلى أرسطو المعلم الأوّل الذي أتى على جمع مسائله، وتهذيب مباحثه، وتصنيف أبوابه وفصوله، فصار - في نظره - من العلوم "الحكميّة"، التي بسطت الكلام في الكليات، وحصرته في خمس هي: (الجنس والفصل والنوع والخاص والعرض العام)؛ وذلك لطلب الحقيقة حتى يتطابق ما في التصوّرات الذهنيّة مع الماهيات التي هي في الواقع. ولاحظ أنّ فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا وابن

رشد من فلاسفة الأندلس ساروا على منواله، فتعهدوا الأرغانون بالتلخيص والشرح، وإن جرى التركيز على الكتب الخمسة (البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة).

تنكّب المنطق -في نظر ابن خلدون- عن وظيفته المنهجية المتمثلة في كونه "آلة للعلوم"؛ إذ استفاض القائمون عليه في الإبحار في أصوله وفروعه حتى انتهى بهم المطاف؛ لأنّ يحولوه إلى "فن مستقل قائم بذاته" ذي طبيعة تعليمية مدرسية. ((وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخونجي، وعلى كتبه معتمد المشاركة لهذا العهد، وله في هذه الصناعة كتاب كشف الأسرار وهو طويل، واختصر فيها مختصر الموجز، وهو حسن في التعليم، ثم مختصر الجمل في قدر أربعة أوراق أخذ بمجامع الفن وأصوله، فتداوله المتعلمون لهذا العهد فينتفعون به، وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن، وهي ممتلئة من ثمرة المنطق وفائدته كما قلناه))⁵⁸. إنّ ما رصده ابن خلدون يدلّ على انتفاء الفائدة منه في عهده، فاكتمى المتأخرون بالساقط من الفروع، وصدفوا عن نهل الثمار من الأصول؛ وإن لم ينكر البعد التعليمي لهذه الصناعة في تأليف المختصرات على نحو ما قام به في (لباب المحصل في أصول الدين)⁵⁹؛ بيد أنّ الإقبال عليها من دون العودة إلى المظان (الممتلئة من ثمرة المنطق) مسلك لم يستحسنه.

وظاهر القول من رأي ابن خلدون أنّ علم الكلام قد تراجع صيته في ذلك العهد، وقلّت الحاجة إليه، وأفل نجمه حتى صار قليل النفع، وتراجع وجهه. ومن يتدبّر مؤلفات ابن خلدون ولا سيما كتابه (لباب المحصل في أصول الدين) قد لا يظفر له بموقف مؤحّد من الحاجة إلى علم الكلام؛ إذ نرى أنّه يقرّ بمشروعيتها في نشأته الأولى الذي أدّى فيها وظيفته، أمّا من انتهى إليه فلم يعد علمًا نافعًا، ورفض إقحام المنطق في مسائل الغيبيات. والذي نريد أن نجنّبه من كلّ ذلك أنّ موقف علماء الإسلام متعدد الآراء. فقد اختلفوا في النظر إلى المنطق كلّ حسب تصوّره ومرجعياته الفكرية والمذهبية، ولكن أخرجوا كما سنرى من أرسطيته، ونقدوه وحوّروا فيه حتى كاد يتكلّم العربية. في حين كان لا يبرح النقل والترجمة مع العي والعبارة الركيكة.

لقد عرّف معجم لالاند المنطق بأنّه ((علم موضوعه الحكم التقديري، التقويهي، بقدر انطباقه على التمييز بين الصدق والكذب (...)) يحدّد من بين كل العمليات العقلية النازعة إلى معرفة الحقيقة، ما هو صالح منها، وما هو طالح))⁶⁰. وبهذا الحدّ يغدو علمًا نسقيًا معياريًا ينهض على مبادئ قارة يهتدي بها التفكير السليم إلى صحة الاستنباطات، ويفحص كذلك العمليات الاستقرائية (الفرضية والمنهج). بمعنى أنّ وظيفته وقف على تنظيم العمليات العقلية وفق قوانين الفكر وصوره التي هي عبارة عن معارف ومعتقدات؛ ولهذا لازم المنطق الحكم والبحث والنظرو فحص الاستدلالات والاستنباطات، وجواب السائل بالدليل عن مسألته.

أي منطق⁶¹ تروم السيميائيات؟ الأرسطي أم الصوري أم الرواق أم المتعالي أم الجدلي أم الرمزي أم الرياضي أم الطبيعي أم الضبابي أم الغامض (vague)؟ ليس هدفنا أن نتفّسح في هذه الدراسة في الحديث عن المنطق وحدوده ومدارسه وأعلامه، وعلاقاته بالسيميائيات؛ لأنّنا تفسّحنا في هذا الموضوع بالتأليف⁶²؛ وإنّما الغرض هو معرفة إلى أي حدّ كان وعي الأسلاف بالسيميائيات، وهم يتخاصمون ويتناظرون في موضوع المنطق، ويربطونه بخصوصية اللغات؟ وهذا السؤال مبني على فرضية إميل بنفينيست⁶³ [1976-1902] (Émile Benveniste) التي تُقرّ بالعلاقة بين العمليات الفكرية والعمليات اللغوية، بل رأى منطق أرسطو كان سجين

اللغة اليونانية؟ واللافت في نتائج هذه الدراسة اللسانية أنّ قام منطق أرسطو على خصائص اللغة اليونانية؛ ولكن للنحو التوليدي رأي مخالف لكون أنّ اللغات الطبيعية تتباين في البنيات السطحية، وتتقارب في البنيات العميقة. ومثل هذا المنطق الواصف (métalogique) تكمن قيمته في طبيعته الإجرائية؛ ولا سيما عندما ينصرف إلى مُدراسة القوانين الحدسية للبرهان⁶⁴.

مثلاً دافع نفرٌ من علماء الإسلام عن المنطق، ودفعوه دفعاً إلى أن يتكلم العربية بعد أن وقفوا في وجه من أنكر على انتحاله من الأسلاف والمتكلمين المتقدمين الذين أفرطوا "في الطعن عليه، والتحذير منه"⁶⁵؛ فإنّه يمكن للسيميائيات التي تجابه مثل هذه الشُّبهات أن تحذو حذوه، حتى وإن قابلته -كما لاحظنا- بعض علماء الإسلام بالتحريم⁶⁶ والتحذير من الاشتغال به؛ فإنّ بعضهم تحمّس له، وشرحه، وجعله شرطاً من شروط الاجتهاد، ولم ير بأساً في تحصيله، ورأى فيه منفعة، ومنهم من انتقده بدراسة وعلم؛ لأنّ أساسه الإبستمولوجي لا يستجيب لطبيعة المعرفة الإسلامية مثل أبي محمد النوبختي وأبي الفتح السهروردي وابن تيمية، فجعلوا المنطق يستجيب لمقتضيات علومهم؛ ولا سيما ما تعلّق بالعلوم الشرعية. وما تلك المناظرة التي أوردها أبو حيّان التوحيدي في الليلة الثامنة من الإمتاع والمؤانسة بين أبي بشرمّي بن يونس القنائي وأبي سعيد السيرافي في مجلس الفضل بن الفرات وزير المقتدر إلا دليل على أنّ وعي علماء الإسلام كان يقظاً، وكانت اللغة في أعلى سنام عنايتهم وانشغالهم.

فلكي تتكلم السيميائيات العربية ينبغي أن توافر بعض الشروط حتى يحصل لها الفضل بالعمل والاختصاص، ومن جملتها ما يأتي:

المتكلم المؤهل ذاته:

إنّ مدار عزة أيّ لغة وقوّتها ومجدها على مقام من يتكلمها؛ فإذا امتلك الكفايات اللازمة في النظر والفهم والتأمّل والوصف والتخريج والإبداع، وارتفع مقامه في العلم والمعرفة والاقتصاد والسياسة ارتفع معه مقام لغته؛ وإذا انحط مقامه أصابت لغته ما أصابه من انحطاط؛ وعليه فإنّ اللغات في ذاتها بريئة من القوة والضعف، والرفعة والضعّة، والتقدّم والتخلّف. وأنّ السيد هيدغر كان مجانباً للصواب فيما ذهب إليه من الإقرار بتراتبية اللغات في مجال الفلسفة؛ إذ لا تفاضل بين اللغات كما قال شيخ الإسلام ابن حزم (384 هـ - 456 هـ) قبل علماء اللسانيات الحديثة. ((وقد توهم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات، وهذا لا معنى له لأنّ وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص ولا عمل للغة، ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة، وقد قال تعالى: (وما أرسلنا من رسولٍ إلاّ بلسان قومه ليبين لهم) [إبراهيم آية (4)] وقال تعالى: (فإنّما يسرناه بلسانك لعلّهم يتذكّرون) [الدخان آية (58)] فأخبر تعالى أنه لم ينزل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومه عليه السلام لا لغير ذلك))⁶⁷. مما أدى به إلى تخطئة رأي جالينوس عندما اعتقد أنّ اليونانية أفضل اللغات، وادعى أنّ ((سائر اللغات إنما هي تشبه إما نباح الكلاب أو نقيق الضفادع))⁶⁸. وبخلاف الإمام الشافعي الذي رأى أنّ لسان العرب ((أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يُحيط بجميع علمه إنسانٌ غير نبي...))⁶⁹. ولا ندري من أين تأتّى للإمام هذا الحكم؟! فإن كان على دراية بألسنة الأقوام الأخرى، فحكمه مقبول وإن لم

يُشْفَعُ ذلك بالأدلة أم هو اعتزاز فقط بلغة القرآن؛ وإن كان الشافعيّ لغةً يُحتجُّ بها على نحو ما زعم عبد الملك بن هشام النحويّ صاحب السيرة.

سبق للتوحيدي أن أورد ما يندرج في باب المقارنة إن سلمنا جدلاً بصدق سرديّاته. وقد ورد على لسان من يمدح العرب: ((وقد سمعنا لغاتٍ كثيرةً – وإن لم نستوعبها- من جميع الأمم، كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاّب وأندلس والزنج، فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوغ العريّة، أعني الفُرج التي في كلماتها، والفضاء الذي نجده بين حروفها، والمسافة التي بين مخارجها، والمعادلة التي ندوقها في أمثلتها، والمساواة التي لا تُجحد في أبينتها؛ وإذا شئت أن تعرف حقيقة هذا القول، وصحة هذا الحكم، فالحظ عرض اللغات الذي هو بين أشدها تلابسا وتداخلا، وتراذفا وتعاضلا وتعسرا وتعوصا، وعلى ما بعدها ممّا هو أسلس حروفا، وأرق لفظا، وأخف أسما، وألطف أوزانا، وأحضر عيانا، وأحلى مخرجا وأجلى منهجا وأعلى مدرجا...))⁷⁰. وهذا النص وإن كان ظاهره المقارنة بين اللغات المذكورة إلا أن الجملة الاعتراضية الواردة في سياق النص أفسدت حسن ظننا في صدق السرديات التي وردت في سياق تاريخي كان فيه خطاب التشنيع على العرب من قبل الشعوبيين على أشده، وليس أدلّ على ذلك ما ذكره الجّهانيّ في كتابه وهو يسبّ العرب.

وهذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال أن ننكر على الناس اعتزازهم بلغاتهم؛ وإنما ننظر إلى هذا الطرح على أنّه سبيل يرفع عنا اليأس والقنوط من أنّ العريّة ليست بلسان علم، ويمكن لها أن تتكلّم السيميائيات وغيرها في قادم الزمان من دون أن تُشيع على لغات الأمم الأخرى حقها في الوجود. وقد ذكر التوحيدي في الليلة السادسة ما هو في حكم المديح للعريّة في معرض الجواب عن سؤال السائل في المجلس: أتفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب؟ وما يعيننا من هذا الجواب ما نثره في أمرسة لغة العرب ((وتصاريف كلامها في أسمائها وأفعالها وحروفها، وجولانها في اشتقاقاتها، ومآخذها البديعة في استعاراتها، وغرائب تصرفها في اختصاراتها، ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها، وفنون تبحُّبها في أكناف مقاصدها، وعجيب مقاربتها في حركات لفظها...))⁷¹. وهذا النصّ يضاف إلى سابقه من أنّ سؤال اللغة كان حاضرا في وعي السلف، ولا يقلّ عنه حرصا في وعي الخلف، وهو ذو صلة بالمنطق والعلم.

لكي يصل المتكلّم في السيميائيات إلى هذه المنزلة يُفترض أن يُجدّد وعيه، ويُعزّز كفاياته الإدراكية والوصفية والتفسيرية والتأويلية، ويتمتع بسلامة العقل وحرية التفكير والجرأة على ممارسة النقد الذاتي والاستعداد لتقبّل الآراء النقدية الأخرى بأسانيد العلم والحقائق المنطقية وأطاريحها الموضوعية، ويمتلك الرغبة في نقد الذات⁷²، وأن يتدرج في منازل العلم بالتكوين السليم في أطوار التعليم، ويعرف السيميائيات على ما هي بها؛ حتى ينتفي عنها الخفاء، وأن يتلقاها من أساتيد اتقنوا العلم، وحفظوا حرمة، وتحققت لهم أسباب الحكمة من التحصيل، ولهم من الطرافة نصيب، والعلم عند المناطقة إمّا تصور ومعرفة وهو علم بمفرد يحصل بالحدّ، وإمّا تصديق وهو علم بنسبة يحصل بالقياس البرهانيّ؛ إذ لا علم إلا بحدّ، ولا حدّ إلا بتصنيف، ولا تصنيف إلا باستقراء⁷³، وكلا العلمين ((ضروريّ ومطلوب)) عند تقي الدين السبكي⁷⁴. وسنرى أنّ الاستقراء اعترض عليه بعض فلاسفة العلم.

وهذا المذهب في العلم قديم انتقد ابن تيمية أساسه المنطقيّ. ولا نكاد نختلف أنّ السيميائيات في مدارسنا الثانوية وجامعاتنا حديثة العهد، بل هناك جامعات عربيّة لا تتعهدا بالتدريس أصلاً، ولا تخصص لها حجماً ساعياً في خططها الدراسية، وتدرّجها في مقررات عامة قد لا يتلقاها المتعلّم وهو يدرس هذه المقررات تلقياً حسناً. والأسباب عديدة لا يتسع المقام لبسطها. فمتى تلقى المتكلم بالعربيّة السيميائيات من مظاهرها تلقياً سليماً إنّ في الجامعات الأجنبية، وإنّ في الجامعات العربيّة أمكنه هذا المسعى الطيّب أن يقدّمها لغيره بسلاسة ويسر؛ ولا سيّما إنّ كان حظّه من اللغات الأخرى وافراً، ومن العربيّة أوفر.

هناك أمثلة كثيرة من هذا الصنف في العالم العربيّ، وبخاصة في بلدان المغرب العربيّ من دون ذكر الأسماء، فهي نماذج في العلم يُمكن أن تُحتذى. فمن هؤلاء من درس في الجامعات الغربيّة، وتلقى تعليمه على أعلام السيميائيّين، وبعضهم الآخر كان حظّه في تلقي السيميائيات على أيدي هؤلاء تدريساً وتأليفاً وترجمة. والملاحظ أنّ التأليف بالعربيّة في السيميائيات منذ الثمانينيات إلى الآن حتى لا نجلد ذاتنا -ولفرط ما جلدت لم يعد متسع فيها لمزيد من الجلد حتى تورّم جسمها- حقق نتائج طيّبة ومحمودة إذا غضضنا الطرف عن أخطاء البدايات. وصارت بعض المؤلفات القليلة تتكلم السيميائيات بلسان عربيّ مبين. وهناك نظريات العلم التي ترى أنّ التقدّم الثوريّ للعلم مرده إلى أسلوب الخطأ والصواب في التجارب التي يجريها العلماء في بحوثهم.

إن رام هذا المتكلم أن يتحدث السيميائيات العربيّة، وأن تنتهي إلى مجتمع المعرفة إنتاجاً وتداولاً؛ فإنّ من اشتراطات هذا المجتمع لكي يقبل انتماءه أن يمتلك لغة قادرة على إنتاج المعرفة والتعليم بها، وأن تكون مرنة وطّيعة في إيجاد الأسماء للمبتكرات العلميّة والتقنيّة المعاصرة. وكثير من اللغات العريقة مثل العربيّة يعيق تاريخها الثقيل والطويل بعض الشيء سرعة حركتها وتطوّرها ومواكبتها لكل ما يُستجد تحت سلطة القواعد المعيارية (قل ولا تقل). فعلى العربيّة أن تتوافر على مناعة قويّة ومتجدّدة للصمود والتحمّل والتكيّف أمام اللغات الأخرى؛ ولهذا ألفينا هيغل يستعمل المفردات الفلسفيّة الأكثر شعبية في اللغة الألمانية؛ على الرغم من أنّها حمّالة أوجه.

يمكن أن تكون العربيّة لسائناً مُبيناً للخطاب العلميّ إنّ هي استثمرت مواطن النماء فيها، ولها في كتلتها التاريخيّة أمثلة ناصعة من الإنتاج الحضاريّ والثقافيّ والعلميّ ما يدفعها إلى أن تكون منافساً قوياً في أسواق مجتمع المعرفة. ولكي يتحوّل هذا الأمل والطموح إلى واقع نحياه لا بد من إحداث "قطيعة إبستمولوجيّة" مع منوال التفكير التقليديّ في بيئة العقل العربيّ أملاً في تحقيق الأصالة في الإبدال والفرادة في الإضافة. يحتاج هذا المتكلم الذي يتطلّع إلى الارتقاء بالسيميائيات حتى تتكلم العربيّة- إلى أن يُطوّر وعيه، ويجدّد أدواته المنهجية، ويخضعها إلى النقد والتقويم والتحديث، وأن يجعل من التراث حريّة لا قيداً، ولن يتمتّع بهذه الحريّة إلّا إذا انخرط في حوار مُثمر معه، لا ضرر فيه ولا ضرار. وهو المسلك الوحيد للتطوير والتحديث والتجاوز والإبداع، وينبغي أن يُنصت إلى أسئلته لا إلى أجوبته. وأيّ إبداع لا يكاد يخلو من رنين الماضي. إنّه الصدى الذي لا يغيب عن التقدّم.

العربيّة واللغات الأخرى:

إذا سمنا جدلاً بالأ تفاضل بين اللغات كما مرّ سابقاً مع ابن حزم، والعلم ليس وقفًا على إحداها دون أخرى؛ فإنّ اللغة العربيّة بإمكانها أن تعود إلى الدورة الحضاريّة، وتسهم من جديد في التقدم العلميّ من دون أن تخاصم اللغات الأخرى أو تُنقص من منزلتها ما دام أنّ ذلك الحلم الطوباويّ بوجود لغة عالميّة يتواصل بها جميع البشر لم يتحقّق إلى الآن. لقد تطلّع إلى هذا الحلم فرنسيس بيكون [1561-1626] (Francis Bacon) منذ مطلع القرن السابع عشر، وروني ديكارت [1596-1650] (René Descartes) واشرباب إليه لايبنتز وهو يأمل أن توجد لغة يتحدثها النّاس، فيتعاملون بها ويتفاعلون بها على غرار لغة الرياضيات.

والحال أنّنا لما نصل إلى تحقيق هذا الحلم وهذا التطلّع؛ فعلى الباحث العربيّ أن يسعى إلى إتقان لغات أجنبيّة عديدة ليمتلك بها المعرفة الرصينة، فيتمكّن من الاطّلاع على العلوم والمعارف في مظانّها الأصيلّة. فإنّ في طلب هذه اللغات تلقياً لعقله، وتنقيحاً لفهمه، وتطعيماً لذكائه، وتطهيراً لجهله. فليبدأ هذا المتكلّم باللغة الأجنبيّة التي تعلّمها مهما كانت، ثم يقبل على اللغة المهيمنة في عصره كما هو حال اللغة الإنجليزيّة في عصرنا هذا؛ وإذا وجد في نفسه الإقبال على تعلّم لغات أخرى فليبدأ باللغات التي تتحدّث السيميائيّات، ويوزّعها من حيث الترتيب في التعلّم حسب ميوله والحاجة في نفسه.

ونزعم أنّه قد تحقّق لنا بعضاً من هذا الطموح في عام 2002 حينما فرضنا على طلبتنا في سلك الماجستير أثناء التكوين في مشروع السيميائيّات الذي ترأسناه آنذاك بجامعة وهران أن نُقبِل على مدارس أُمّات المصادر السيميائيّة باللغة الفرنسيّة، فالزمناهم بقراءة عشرة مصادر رئيسة في السيميائيّات باللغة الفرنسيّة المتأخّرة لنا آنذاك، بل شقّت بعض طالباتنا النجيبات طريقها إلى اللغة الإنجليزيّة. وعلى الرغم من عسر المشقة على بعض الطلبة الذين كان حظهم من اللغات الأجنبيّة قليلاً حتى لا أقول منعداً؛ فإنّهم تمكنوا من تجاوز هذه الصعوبات كلّ حسب مقدّراته وطاقته واجتهاده في مسار تعلّمه وبحثه العلميّ.

الترجمة والمصطلح:

وعود على بدء إلى هيدغر فإنّ الترجمة كانت تعني لديه بالدرجة الأولى موقفاً من الذات ((قل لي ما موقفك من الترجمة أقول لك من أنت؟))⁷⁵. والمسألة أكبر من أن تكون مجرد نقل أو تعريب أو ترجمة من لغة إلى العربيّة، مهما امتلك المترجم دراية واسعة ومهارة سحرية. فثمّة نصوص عصيّة على ترويض المترجمين وإن أوتوا الحكمة في الترجمة. وليس أدلّ على ذلك من تأخر ترجمة الأعمال الكاملة لتشارلز سندرز بورس [1839-1914] (Ch. S. Peirce) في الفلسفة والمنطق والسيميائيّات.

من المعلوم أنّ حركة الترجمة مقياس لا جدال فيه على تنافس الأمم وتقدّم الشعوب؛ ولهذا أولتها هذه الأمم عبر الأعصار والأمصار اعتناء خاصّاً وعموم الحاجة إليها. فإذا توافرت لنا أسباب إتقان لغات أجنبيّة عديدة استطعنا - ما وسعنا الجهد - إغناء اللغة العربيّة بالدراسات السيميائيّة ومحتوياتها المعرفيّة ومفاهيمها ومصطلحاتها؛ وذلك بوضع خطط علميّة وواقعيّة مدروسة بعيدة المدى، ومتوسطة المدة، وقريبة المدى لتحقيق الأهداف التي من أجلها يمكن أن تكون العلوم ومنها السيميائيّات قادرة على أن "تتكلم العربيّة"، ويتحقّق هذا المسعى بالتفاعل والتفاوض مع هذه اللغات حتى نصل إلى طور الإبداع المنشود.

هناك من علماء عصر النهضة مثل جرجي زيدان ويعقوب صرّوف من انتصروا إلى التعريب بدل الترجمة. وحاول كثيرٌ من علماء العربيّة منذ الإحساس المبرر بوجود الفجوة الحضاريّة أن يفيدوا من طاقة النماء التي

تتوافر عليها لغتهم العربيّة مثل: الاشتقاق والقياس والنحت والمجاز والاقتراض والتعريب والتوليد والدخيل؛ وذلك لإغناء العربيّة بثروة مصطلحيّة في العلوم كافة.

أُقِرَّ في اجتماع وزراء الثقافة في بغداد عام 1981 إنشاء مؤسسة عربيّة للتأليف والترجمة والنشر، وكان لا بد من انتظار عقد من الزمن حتى عام 1991 لتأسيس مركز للتعريب والترجمة في دمشق، وإحداث مكتب تنسيق التعريب⁷⁶ في الرباط التابع للمنظمة العربيّة للتربيّة والثقافة والعلوم، وإنشاء المعهد العالي العربيّ للترجمة⁷⁷ التابع لجامعة الدور العربيّة في الجزائر عام 2003. ينضاف إليها تلك الجهود العربيّة الفرديّة في وضع المعاجم المختصّة ترجمةً وتأليفاً التي تحتاج فعلاً إلى التنسيق حتى تُحقّق المُراد.

ويمكن حينئذ لنا أن نُسهّم في تطوير المعرفة السيميائيّة وتقدّمها، وندفعها برفق لأن تخطو خطوات منهجيّة سليمة لكي تتكلّم العربيّة، وتجد في لسانها من البيان ما لا تجده في لغات أخرى، أو هكذا نريد لها أن تكون. ولا سيما أنّ علماء العربيّة كانوا رحماء بها، فلم يتنازعوا في الأسماء إنّ هي حققت القصد، واستوفى الفهم المعنى، فلا مشاحة في الألفاظ⁷⁸. ولكننا قد نختلف مع هؤلاء الأسلاف فيما ذهبوا إليه؛ لأنّ الترجمة صارت لها في عصرنا هذا مدارس ومعاهد وأقسام ولها نظريّات تُدرّس وتُتَّبَع، فلم تعد معقودة على الاجتهاد الفرديّ بقدر ما باتت تخضع إلى اعتراف مؤسسات المجتمع العلميّ؛ لأنّ المصطلح هو مواضعة مجتمع خاص من الباحثين على أمر مخصوص، يتفقون على إخراج اللفظ من معناه اللغويّ الصريح الذي وُضِعَ له في الأصل إلى معنى اصطلاحيّ آخر من أجل بيان المُراد كما قال صاحب التعريفات. فالتنسيق والمواضعة أساس تداول المصطلح واستعماله وانتشاره من دون أن تكون وراء تسويقه عصبيّات مقبّنة ونزعات فرديّة أو حتى جماعات ضيقّة أو طوائف انعزاليّة. وهذا الذي عليه عقلاء القوم من العلماء في أيّ معرفة من المعارف.

وعلى الرغم من أنّنا من أشياع ابن حزم في عدم القول بتفاضل اللغات، وعدم التعصّب للغات القوميّة مع الاحتفاظ بحقّ الاعتزاز بها، ونكون بذلك مثل حال أهل الكلام الذين ((اصطلحوا على تسمية ما لم يكن في لغة العرب...))⁷⁹. فلكل علم جديد مفاتيحه، ومن لا يمتلك هذه المفاتيح لا يلج الدار، ولا يعرف ما في الدار. فإنّ لكل علم من العلوم اصطلاحاته لا يُعرف إلّا بها، ((إذا لم يعلم بذلك لا يتيسّر للشارع فيه إلى الاهتداء سبيلاً ولا إلى فهمه دليلاً))⁸⁰. فلا يمكن أن يهتدي القارئ والمتعلم دون هذا الدليل من المصطلحات التي هي أسماء مشتقة من كلام العرب. والأسماء إذا اخترعت في نظر قدامة ابن جعفر ((لا منازعة فيها إذا كانت علامات))⁸¹، ولم يوصد الباب في وجه من أرادوا أن يخترعوا من الأسماء ما يرونها أنسب لهذا العلم أو ذاك، وهو ما شايعه ابن وهب الكاتب، فأجاز لكل من ابتدع علماً، واستحدث ما لم تكن للعرب به علم ((أن يضع له اسماً من عنده، ويواطئ من يخرج به إليه عليه. فله أن يفعل ذلك))⁸². والناس مذاهب في الاجتهاد؛ ولكن للاجتهاد قواعده وأصوله حتى لا تصبح البضاعة مجزأة في سوق المصطلحات.

صحيح أنّ ثمة مسعى طيّباً في ترجمة بعض المراجع في السيميائيات إلى العربيّة من لغات أخرى من قبيل مؤسسات عربيّة وجهود فرديّة ينبغي أن نثمن ما أنجزته؛ ولكن ما زال فعل الترجمة في غاية الاحتشام تدلّ عليه إحصاءات ما يُترجم في العالم العربيّ⁸³، وتصحب هذه الترجمات أخطاء جسيمة وهفوات شنيعة؛ والسبب في ذلك أنّ من يتصدّى للتعريب والترجمة هم أولئك الذين يُقبلون عليها من غير أهل الاختصاص،

فلا يكفي المترجم أن يتقن لغات عديدة؛ وإنما عليه أن يكون على دراية بالمعرفة التي نقلها من لغات أخرى إلى العربية. والمطلوب أن تكون اللغة العربية هي لغة الترجمان، فلا يُدخل عليها ضميم اللغات المنقول منها، فتصير جاذبة له أكثر من العربية. وقد بين الجاحظ هذه الصعوبات التي تعترض سبيل المترجمين على نحو دقيق. اشترط أبو عثمان عمرو بن بحر إمام العبارة على التُرجمان أن يكون: ((بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواءً وغاية. ومتى وجدناه أيضاً قد تكلم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما؛ لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها، وتعارض عليهما. وكيف يكون تمكُّن اللسان منهما مجتمعين فيه، كتمكُّنه إذا انفرد بالواحدة، وإنما له قوَّة واحدة، فإن تكلم بلغة واحدة استغرقت تلك القوَّة عليهما، وكذلك إن تكلم بأكثر من لغتين، على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات، وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقل، كان أشدَّ على المترجم، وأجدر أن يخطئ فيه. ولن تجد ألبتة مترجماً يفي بواحدٍ من هؤلاء العلماء))⁸⁴، ولهذا نرى بعض العجائب فيما نقرأ من قصور لهؤلاء المترجمين قد يصل إلى درجة الفحش العلمي؛ لأننا نلفي تناقضاً بين المنقول والمعقول فيما يُترجمون.

لا جديد في القول إن ثمة صعوبات جمّة تعترض المصطلح السيميائي وصناعته المعجمية في الدراسات العربية أدناها التعدّد وأعلها التناقض. وهو أحد المعوّقات في التلقي السليم للمعرفة السيميائية في العالم العربي. وليس أدلّ على ذلك من تعدد ترجمة مصطلحي (semiotics) و (semiology) على سبيل المثال لا الحصر. ومن هنا ندرك أن الترجمة مسؤولية تتطلب صبراً جميلاً من أهل الاختصاص، وهي عمل مؤسّساتي لا عمل أفراد مع تامين جهود هؤلاء الأفراد، فما ينبغي أن تُبخس. ونكتفي أن نترجّي بها المثال:

علم العلامات – العلاماتية – العلامية – علم الدلائل – الدلائلية – الدليلية – الدليليات – علم الدلالات – علم المعاني – علم الألفاظ – علم الإشارات – علم الرموز – السيميولوجيا – السامبولوجيا – السيميوطيقا – السيميوتيك – السيميوتيكس – الأعراضية – السيمياء – السيميائية – السيمياوية – السيمائية – السيميائيات...

هذا غيض من فيض مما يصادفه المتعلّم في قراءاته للدراسات السيميائية العربية. وليس المقصود بهذا المسرد أن نفاضل – هنا – بين مصطلح أو مصطلح آخر؛ وإنما الشاهد في ذلك أن هذا الوضع الذي تسبّب في إغراق سوق السيميائيات بمثل هذه البضاعة المزجاة يُلقي بتبعاته على التلقي السليم للمعرفة السيميائية مترجمة إلى اللغة العربية، فكيف يدرك المتعلّم على سبيل المثال لا الحصر وهو يقرأ محاضرات دو سوسير، ويقف على مصطلح الأعراضية أمّا في مقابل "السيميولوجيا" من قبل يوسف غازي؟ ولا يشفع هنا ما سبق ذكره من رفق في وضع الأسماء واختراعها لدى الأسلاف. ففي هذا المقام لا يكون أمام المتعلّم إلا اللغة الأجنبية سبيل لتلقي المعرفة الرصينة، فيتخلّص من الشحوم الاصطلاحية الزائدة في جسم السيميائيات التي تُحدّثها هذه الأسماء الغريبة. فنحن بحاجة إلى مقصّ أوكام لبتّرها حتى تؤدي وظيفتها على النحو المطلوب.

التلقي السليم للمعرفة الرصينة:

من أبسط شروط المعرفة اللازمة الدقّة في النظر واليقين في النتيجة، والعلم إلى هذا القدر ينتهي، والمدار فيه على جلال العقل السليم وفوائح الحكمة الرشيدة. فعندما تحصل للباحث العربي الدراية

الواسعة بلغات أجنبية عديدة، ويتمكن من أن يقرأ في مظانها ما يُنتج في مجال اختصاصه في السيميائيات، ويحيط بدقائقها القريبة والبعيدة، ولا يجعل الكلفة فيها شاقة، فيحصل حينئذ المعرفة الرصينة والثقافة المكيّنة إن توافر له الذكاء الوقاد والفتنة الظاهرة الحصيفة، والفرع إلى كل نظرية لطيفة بالدربة والمران. وللتلقي مدخلان: عظامي وعصامي. وكلاهما نهج في الظفر بالدرر من لطائف السيميائيات؛ بيد أن التلقي العظامي المباشر من العلماء والحكماء والخبراء نهج أسلم ومسلك أقوم. فإذا أشكلت على المتعلم مسألة من المسائل العويصة في السيميائيات وما أكثرها بادر بسؤال الأستاذ لاستجلاء العويص منها، وتبديد كل عجمة عالقة، والاستئناس لكل ترجمة مقترحة، فيتدرب على حسن النقل، وسلامة الطرح، ولطيف الاستدلال، ودقيق الاستنباط، وطلب الصواب، وسلاسة العبارة. أما التلقي العصامي فيحصل به الطالب ما قد يُجنيه العظامي؛ لكن قد يخالطه الزهو بما ظفر به من غير معلمٍ إمّا بقوة الحفظ وإمّا بكثرة النقل، فيصير إلى الإعجاب بنفسه، فيمنعه الكبر من النظر إلى أخطائه، وتصحيح زلاته إلى أن تعلق أحياناً بالبلادة بفهمه، فيلازم العناد طبعه، فيعتقد الظن حقاً و يقيناً.

وصفوة القول في هذا المذهب أن ((الناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به))⁸⁵. وفي ذلك فليتنافس المتنافسون في أن يكونوا من حُذّاق السيميائيات وجهابذتها، ويستكثروا من طلب هذا العلم، ويتحلّوا بالصبر الجميل في تحصيل دقائقه وتفصيله. وكمال العلم في كليّاته وجزئياته، وأصوله وفروعه. والعلامات عند الشافعي مخلوقات ((فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه. وإنما توجّههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدّلوا بها على معرفة العلامات...))⁸⁶. وإذا استطاعت السيميائيات أن تتكلم العربية فتلك من نعمة البيان وكمال البرهان وارتقاء المتكلم بها إلى درجات العرفان.

الاستيعاب الحسن للمعرفة السيميائية:

تحيا اللغة بطاقة استيعابها وقدرتها على احتواء كل ما يستجد في الزمان والمكان؛ وكلما ضاقت طاقة الاستيعاب وقدرتها فقدت حيويّتها وقدرتها على الاستمرار في النشاط. فعندما يضعف استيعاب المتكلم بالعربية للسيميائيات نلاحظ تشويهاً في الترجمة، ورداءة في العبارة، وركاكة في الأسلوب، وخطأ في الفهم، وسوءاً في التخرّيج، وغرابة في المصطلح، وشرحاً لا روح فيه في التطبيق. ومن علامات استيعاب السيميائيات التكوين الفلسفي والمنطقي؛ ذلك أن تاريخ الفكر هو تاريخ فلسفة العلامة؛ وكذلك التكوين في مجال اللسانيات وفلسفة اللغة.

ولا بأس أن يتوسّط بين هذه العلوم حتى يتدرّج في طلب الحكمة؛ لأنّ الحكمة صورة المعلوم في نفس الحكيم. فالمتعلم يحصل الحكمة بالقوة، والحكيم يظفر بها بالفعل. وقد ذكر أبو حيان التوحيدي أن ((التعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل، والتعلم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل))⁸⁷. ومن باب تحصيل الحاصل القول إنّ التعلم طريقه التعليم. فمتى كانت مدارسنا وجامعاتنا بيوتاً للحكمة تُقدّم كلّ ما استجدّ في باب المعرفة تطلّعنا حينها إلى بروز جهابذة يدفعون السيميائيات وغيرها برفق لتتكلم العربية.

العلم: من التكدّيس إلى البناء

لا يتحقق شرط الإبداع في العلم إلا إذا انتقلنا -حسب مالك بن نبي- من طور التكديس إلى طور البناء. ومن المعلوم أنّ فلسفة العلم التقليديّة تشترط التراكم المعرفيّ في مجال الإبداع. فهذا المبدأ سليم إلى حد ما؛ ولكنه ليس بشرط كافٍ في إحداث الإبدال في الثورة العلميّة. إنّ الإبدالات العلميّة تنهض في تصوّراتها على علاقات غير منطقيّة كما يشير إلى ذلك كون مثل علاقة الاحتواء (inclusion) وعلاقة الاستثناء (exclusion) وعلاقة التراكب (overlap)، وتتضمن كذلك الإدراكات الحسيّة؛ وليس أدل على ذلك من نلفيه في الدراسات السيميائيّة الحديثة؛ إذ تزامن ظهور السيميائيّات في أمريكا (بورس) وسويسرا (دوسويسر) من دون تواصل معرفيّ عكس ما حدث من ترأسل بين بورس والليدي ويلبي. وفي هذا المثال بين بورس ودوسويسر يُغنيانا فايرابند من أي مقارنة؛ لأنّها أصلاً غير منطقيّة بالمرّة (logical disjointen)؛ فثمة ما يُسمّيه بالانفصال المنطقيّ الاستدلاليّ (deductive disjontedness).

سبق لشيخ الإسلام ابن تيمية أن انتقد منهج المناطقة الذين حصروا العلم في الحدود (طريق التصوّرات) والقياس (طريق التصديقات)؛ إذ رأى أنّ ((مدار الاستدلال على مادة العلم، لا على صورة القياس))⁸⁸. وهذا وجه من وجوه نقد ابن تيمية لقياس أرسطو قبل فرنسيس بيكون. ومن الحكمة ألا نتوقّف عند ما انتهى إليه ابن تيمية والسهروودي والنوبختي من اجتهد محمود ومأجور، بل علينا أن نستمر في الاجتهاد طلباً لاستحداث طرائق جديدة في العلم والمنطق.

إنّ على هذا المتكلّم الذي تكدّست له المعرفة عبر التراكمات، وهو يتطلّع إلى الإبداع والابتكار أن يفكّر بالعربيّة حتى يتحقّق له شيء من هذا الإبدال، فيُبدع بها عندما تحصل له ملكة التمثّل الحسن والاستيعاب الدقيق لنظريّاتها، ويُفيد من التراكم في مسالك المعارف في التكوّن حتى ينتقل إلى طور النقد والإبداع. وهذه الخطيّة مطلوبة في التكوين الذي يكون على سبيل التكديس؛ وليس في الإبداع الذي يكون على سبيل البناء. ونُعَدُّ من الأسباب المكملّة لتكوين الباحث في آجلته أو عاجلته ليحقق مرامه، فالفضائل لا تُفتنى بالأمانى؛ وإنّما تُقَرَّب بالمعاني.

إذا تعاملنا مع السيميائيّات على أنّها "علم" أو "علم العلم" أو "مشروع علمي"؛ فلا بد من فهم صيرورة العلم وأنساقه ومجال تراكماته وإبدالاته، ووضع السيميائيّات في سياق "علم اجتماع المعرفة". فإذا ربطنا ميلاد مصطلح (semiotics) بما أجترحه جون لوك [1632 – 1704] (John Locke) وهو يتوخّى الوقوف على طبيعة "الفهم البشري" من أجل إدراك دور العلامات في إنتاج المعرفة، فَوَضَعَ مذهب العلامات (المنطق) ضمن صناعة العلوم بعد علم الطبيعة وعلم الأخلاق. وهذا الذي أضفى عليه تشارلز بورس نسقاً نظريّاً متكاملًا. والمراد من ذكر لوك أو حتى هوبز هو ربط السيميائيّات بالنزعة الفرديّة التي انبثقت من سياق الفلسفة السياسيّة القائمة على مبدأ العقد الاجتماعيّ. والعلم لا يخضع لمنطق الاتصال الذي يقبل الانفصام، بل إنّ تطوّر العلم ينهض على نظريّة الكوارث. وهذا يجعلنا نشكّك مع توماس كون حتى في قانون الكهرباء الذي تقول معادلته:

شدة التيار X الجهد = المقاومة

$$V \text{ (Volts)} = R \text{ (Ohms)} \times I \text{ (Amps)}$$

أثار هذا الموضوع فلاسفة العلم. فمنذ أن أيقظت مطرقة دفيد هيوم كانط من سباته العميق؛ لم يتغيّر وضع العلم كثيراً؛ إذ جرد كانط مفهوم السببية من بعدها الحسي، وأرجعها إلى النزعة الواقعية المتعالية. وصارت السيميائيات إنتاجاً فاعله العالم بالعلامات وأنساقها المخيرة عن الدلالة المنصوبة. والذي عليه شأن النظرية السيميائية إذا استحضرنّا المفهوم الكانطي للعلم فإنّها تعدّ منهجاً في النظر إلى العالم سبيله العلامات أو المجموعات الدالة. ولهذا المنهج آثاره وبصماته في تفكيرنا ومعتقداتنا وتجاربنا وسلوكنا وطرائق رؤيتنا للعالم، ولغتنا الواصفة التي تعبّر عن استعاراتنا التي بها نحيا، وعلينا نموت، فتستحدث الأسماء لتعبّر عن المعاني الجديدة، وقد يُبقّى على الكلمات المتداولة؛ ولكنّها تكتسب دلالة لم تكن معلومة في معهود العرب. ويمكن أن نُعيد صوغ فكرة ستيفن ملارمي من أنّ ((العلم الذي وجد في اللغة تأكيداً لذاته، عليه أن يصبح الآن، تأكيداً للغة))⁸⁹. فعلى السيميائيات بوصفها علماً أن تصبح توكيداً للعربية.

إنّ ما يحدد قوانين العلم ليس الأفراد؛ وإنّما مدار الأمر على مجتمع العلماء الذين يتواضعون على هذه القوانين، فيتفقون على ما يرتأون أنّه صالح وحقّ. فاللسانيات والسيميائيات ثورات علمية قامت على قطيعة إبستمولوجية مع المعارف التي سبقتها، وصارت علماً يُتداول بين معشر العلماء وجمهور المتعلّمين. فللعلم كما يرى توماس كون خصيصة ثورية؛ إذ إنّ شرط التراكم غير كاف في تقدم العلوم ما لم يحدث انقطاع معرفي يحصل به الإبدال. وقد برهن كون في كتابه الشهير "الثورات العلمية" الصادر في عام 1962 أنّ تطوّر العلم لا يتبع خطأً ثورياً متّصلاً. إذا سلمنا أنّ الطبيعة لا تقبل الفراغ، وأنّ لها نظاماً مستقرّاً لا يتغيّر؛ إذ لم نعهد أنّ الشمس أشرقت ذات يوم من المغرب. وقد بُهت الذي كفر عندما دعاه نبيّ الله أن يأتي بها من المغرب؛ فمن المفترض أنّ المنطق العلمي لا يعجز عن فكّ سُنن الطبيعة؛ ولكنّا ندرك بالاستقراء أنّ الشمس ستشرق غداً حسب برتراند رسل.

بعد أن شهد العالم أزمة اليقين الرياضي صار العلماء ميّالين إلى النسبية في وصف القوانين وإدراجها في المشكلات التي يصعب على العالم حلّها مثل "تربيع الدائرة" على نحو ما ارتأى ذلك ماكس بلاك [1909-1988] (Max Black)، وذهب هـ. راخينباخ [1891-1953] (Hans Reichenbach) أنّ حقائق الفيزياء لا يمكن وصفها بالصدق والكذب. وكل ما نحن أمامه أفكار مثالية تروم تسخير الطبيعة للإنسان والسيطرة عليها بالإرادة الإنسانية (إرادة الحياة "شوبنهاور"، وإرادة القوة "نيتشه"). وظلّ أمر العلم يتنازع الاستقراء (من الجزئيات إلى الكليات) من وجهة، والافتراض (من الكليات إلى الجزئيات) من وجهة أخرى.

والباحث العربي في السيميائيات قلّما أخذ هذه المسألة في حسبانها، وكثيراً ما يتداول أنّ السيميائيات علم، ويلهج بذلك فيما يتحدث، ويكتب. فإذا وقفنا على بعض هذه الكتابات وجدنا فيها العلم سرّاً، والفلسفة خراباً. ولهم من الشواهد عند رؤاد السيميائيات في الغرب ما يُنبههم على هذه الغفلة المقيتة؛ إذ ما كان لدو سوسير أن ينتهي ما انتهى إليه من فتح عظيم في اللسانيات الحديثة والتطوّر الحاصل في التفكير الأكسوماتي في علم الأصوات الوظيفي (phonologie) لولا غلبة التفكير الرياضي والمنطق على طرائقهم في

البحث العلميّ. وسبق للمعجم المعقلن في نظرية اللغة أن نبّه على ((الإشكالية المشتركة بين المنطق والرياضيات واللّسانيّات والنّظرية السّيميائيّة))⁹⁰.

ولنا مثال آخر في الفيلسوف والعالم الموسوعيّ بورس الذي له صولات وجولات في الرياضيات؛ إذ اجترح منهجاً خالف فيه من سبقه، وشيّد عليه نتائج في الطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق، ونعني به منطق العلاقات والاستدلال الافتراضيّ (abduction)، وبقي مثال ثالث من السيميائيين الذين لم ترتق السيميائيّات في نظرهم إلى رتبة العلم، فاكتفى غريماص أن يُزَلِّها منزلة "المشروع العلميّ" (scientific project).

وفي المقابل تعرّض منهج الاستقراء إلى نقد حاد من قِبَل كارل بوبر [1994-1902] (Karl Raimund Popper) الذي كان ينهض عند الوضعانيّين المناطق على مبدأ التحقيق (verifiability) ((لا طائفة من إدخال مبدأ استقراء لأنه لا محالة يقود إلى تناقضات منطقية))⁹¹، وعندما تطرّق إلى العلاقة بين "منطق الاستقراء" و"احتمال الفرضيّة" انتهى إلى القول إنّ نظرية الاستقراء ((غير مجدية ولا وظيفة لها في منطق العلم))⁹²، ثم استبدل ذلك بمبدأ "الدحض" في مقابل مبدأ "التأييد" عند كارناب. إنّ تاريخ العلم كارثيّ، ليس له مسار خطيّ مُطرّد؛ وإنّما تحدّث فيه انقطاعات فجائيّة وانعطافات "كارثيّة" تنبثق منها النظريّات العلميّة الجديدة في شكل ثورات وإبدالات (كون وفايربند).

جعل هذا المسلك حدود العلم ضيقة؛ لأنّه لا يستطيع أن يُشفي غليل السائلين في أمور ذات الصلة بما وراء الطبيعة. وهل معنى ذلك أنّ الميتافيزيقا من حيث إنّها العلم بالمبادئ الأولى غير مرخّب بها في مملكة السيميائيّات إنّ هي تبنت هذه الفلسفة في العلم؟ ولهذا ألفت غريماص وبعض أشياعه متوجّسين خيفة من كل ما يخرج عن النص، ورأوا أنّ السلامة كلّ السلامة في التقيّد بمبدأ المحايثة، ومن خرج من سياجها تاه، وصار إلى الضلال العلميّ، وتفرّقت به السبل في إنتاج المعنى والإمساك بها؛ بل إنّ من الضلال العلميّ أن نعتقد أنّ هذا السياج الإبستيقيّ لا يصدأ، ولا يُصيب بناءه التأكسد؛ بيد أنّ عقلاء السيميائيّين من "مدرسة باريس" بما في ذلك شيخهم لم يوصدوا باب الاجتهاد؛ وإنّما المُصيبة كلّ المُصيبة في الأشياع والاتباع الذين يكونون ملكيّين أكثر من الملك.

ذهب العلماء في تاريخ تطوّر العلم مذهباً تدرّجوا فيه من مبدأ الحتميّة التي تحكم الظواهر الطبيعيّة. وممن دافع فيها برتراند رسل [1970-1872] (Bertrand Arthur William Russell) في دعوته لإجراء منهج الاستقراء والقول بقانون السببيّة؛ ثم انتقلوا إلى مبدأ النسبيّة مع أنشتاين وكذا نظرية الكوانتوم، ثمّ إلى القول بمبدأ اللاتحديد واللاحتميّة مع هيزنبرغ (Heisenberg) حتى فزع هؤلاء العلماء، وخشوا على العلم أن ينتهي إلى الهباء، ويصير إلى عالم الفوضى. وهذه الحيرة امتدت إلى العلوم الإنسانيّة منذ ذلك السجال الذي حدث في ألمانيا بين علوم الطبيعة وعلوم الروح؛ وتمخّض عنه كتاب غادامير "الحقيقة والمنهج".

يمكن إدراج طرح غريماص في خانة ما يُعرّف بـ"الواقعيّة العلميّة"، وهي في نظرنا نزعة "علميّة" سبق أن وصفها جاك جيناسكا⁹³ [2010-1930] (Jacques Geninasca) بالرتق العلميّ، وهو الذي شقّ طريقه لبناء سيميائيّات الكلام⁹⁴، وقد أحدث مسافة بينه وبين ما يُسمّى بمدرسة باريس. والحقّ أنّ غريماص نفسه كان على درجة من التواضع إن لم يكن "مُزيّفاً"⁹⁵؛ إذ وسم ما قام به بالمشروع العلميّ، ولم يدّع أنّ السيميائيّات التي اشتغل عليها أنّها علم مكتمل الأركان؛ ولكن ما كان محيّرًا هو الحذر المبالغ فيه إلى درجة "الفوبيا" من

اللغة وعلم النفس والفلسفة. وسرعان ما تحوّل السيّاج الإبستيميّ الذي أحاط به نفسه، وأشياعه إلى "مشهورات سيميائية" بها تُدرك أنّك في مدرسة باريس السيميائية.

إذا كان العلماء وفلاسفة العلماء لم يُجمعوا أمرهم على وجود أسس ثابتة ومبادئ قارّة للعلم، وأرجعوها إلى المصلحة العامة وإرادة الإنسان؛ فإنّ السيميائيات ليست ذلك "العلم المُحايد" في جميع أطواره وطرائقه، فهو يتأثر بالمصلحة الخاصة التي يتوخّاها المتكلّم بالعربية عندما يكون عالمًا بقدره، فيستطيع أن يُخضعها إلى إرادته الإنسانية. وهذا نهجٌ لطيف المسلك، قريب المأخذ، والمأتى إليه سهلٌ والقيام عليه أوجب. وبعبارة أخرى يمكن أن تستجيب السيميائيات لمنطق العربية إن كان لها منطق، وتخضع لإرادة المتكلّم بالعربية الذي تشغلها قضايا وموضوعات لا تشغل غيره؛ ولكنته عليه أن يزود عن حوضه بسلح العلم حتّى لا يُهدم كيانه.

وتعلمنا من فايربند أنّ "إرهاب المنهج العلميّ" سرابٌ يحسبه الظمآن أداة سحرية لحلّ المشكلات. فلا توجد موضوعية ولا حتى واقعية كما يُعبّر عنه عنوان كتابه الفرعيّ (Outline of an anarchistic theory of knowledge)، وحجته لخصه في تلك الدعوى القائلة بـ "عدم قابلية المقارنة" (incommensurability)؛ وهو بذلك يُخالف أطروحة بوبر القائمة على مبدأ "الدحض". والذي عليه مذهب فايربند التعدد في النظريات العلمية، وهو ما يُطمئن المتكلّم بالعربية أنّه يمكن أن يبتدع مسلکًا في السيميائيات ليس بالضرورة أن يكون فيه مريدًا لهذه المدرسة أو تلك؛ ولا سيما أنّه لا توجد -حسب كون وفايربند- مبادئ علمية ثابتة ومطلقة. وهذا مذهب يُشجعنا على ارتياد آفاق الإبداع من دون أن نلتزم بحفظ المتون، وترجييعها بالتطبيقات التي لا حياة فيها.

لا يمكن الاطمئنان إلى سيميائيات لا تتدرّج في فعلها من العالمية إلى المحلية، فتحدث العربية كما تتحدّث غيرها من اللغات العالمية لتخرج من العموم إلى الخصوص؛ لأنّ العلم والفلسفة كليهما نسق من العلامات يُعبّر عنه بلغة طبيعية حتى إن جنح العلم إلى اللغة الاصطناعية. فهما ليسا بمجموعة من البيادق تُدار بها لعبة المعرفة؛ وإنّما يكتسبان هويتهما بطبيعة اللغة التي يستعملانها. ولم يُجانب لودفيغ فتغنشتاين [1951-1889] (Ludwig Wittgenstein) الصواب عندما قال إنّ حدود لغتي هي حدود عالمي.

إنّ الأسلوب معلم من معالم السيميائيات التي تتوخّى التكلّم بالعربية، والمقصود بالأسلوب هنا ذلك ما عناه غرانجر، فرأى أنّ ((تنظيم العلامات الفلسفية هي مسألة أسلوب))⁹⁶. وقد سبق أن ذكر السيوطي في ترجمته لنفسه أنّه تبخّر في علوم سبعة ((على طريقة العرب والبُلغاء، لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة))⁹⁷. فالأسلوب نسق سيميائي يمنح المعرفة السيميائية هويتها على مستوى التركيب والدلالة والتداول. وقد سبق أن لاحظنا ذلك الاحتفاء باليونانية والألمانية لدى هيغل وهيدغر بوصفها لسانًا للفلسفة حتّى قيل إنّ الفلسفة الألمانية غير قابلة للترجمة. أما أن للعربية أن تترجّل لتصبح بدورها قبلّةً للسيميائيات، ونريد أن نُوصّل القول للمتكلّمين بها لعلمهم يتدكّرون ويتفكّرون ويتدبّرون ويتطلّعون إلى الغد المُشرق بسلح العلم والإيمان والأمل.

على سبيل الختام:

لا ندعي أننا نحيط بكل ما كُتِب ويُكتب في العالم العربي في مجال الدراسات السيميائية، وما ينبغي لنا أن ندعي شيئاً من هذا القبيل، وإن كنا نحرص أشد ما يكون الحرص، وما وسعنا الجهد إلى ذلك سبيلاً على متابعة ما يُنشر ويُعرض في أسواق المعارض والمكتبات؛ لأن هذه من لوازم الجِرفة، ومُتطلّبات الصناعة ومُقتضيات الاختصاص، وبناء على ذلك لا نزعم أنه بإمكاننا أن نُصدر حكماً على واقع الدراسات السيميائية ومستقبلها حتى نستخلص البسائط الأوائل، ولكن يمكننا أن نبدي وجهة نظر متواضعة قابلة للأخذ والردّ أن الكثير في حدود ما أطلعنا عليه ما زال الطريق أمامه طويلاً لكي يكون من السالكين إلى قافلة الباحثين الذين وضعوا على عاتقهم الارتقاء بالدرس السيميائي حتى تتحقّق له فضيلة النسقية والتماسك النظريّ والأصال والإبداع؛ ذلك أن الوحدة النظرية كما لهج بذلك كانط هي ما ((تقوم بتحويل المعرفة المشتركة إلى علم؛ بمعنى آخر ما يضفي على التراكم البسيط لهذه المعارف نظرية))⁹⁸. يمكن أن نستفيد مما أنجز عالمياً ومحلياً، فنتتبّع في ذلك كل واصله وفاصله، ونقدّم إضافات حتى وإن كانت متواضعة.

العلم لا وطن له، ولا تحدّه الجغرافيا الطبيعية والبشرية. والأمل معقود على الباحثين في مغارب الأرض ومشارقها، وعلى مجلة "سيميائيات" أن تحقق هذا المبتغى، وأن تجعل السيميائيات تتكلّم العربية بلسان مُبين عن طريق الأبحاث الرصينة التي تجيزها للنشر بعد تحكيم علمي دقيق، وإلزام أصحابها بمراجعة سلامة اللغة من حيث قواعد الإملاء واللغة وعلامات الترقيم ومراعاة الأمانة العلمية في التوثيق.

الهوامش:

- ¹ - وكنا نعتقد آنذاك أنّ المقولة لهيغل، ونشكر للفيلسوف الفرنسي جاك بولان (Jacques Poulain) توكيده لنا بأنّها لهيدغر، والشكر موصول ومضاعف لصديقنا الزواوي بغورة الذي زودنا بالمرجع.
- ² - مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدلرلن وماهية الشعر، تر. فؤاد كامل ومحمود رجب، وممر. عبد الرحمن بدوي على الأصل الألماني، القاهرة، دار النهضة، 1964، ص. 56.
- ³ - ما الفلسفة؟ (Was ist das-die Philosophie) محاضرة ألقاها مارتن هيدغر بالألمانية في فرنسا شهر أوت عام 1955، بقاعة سيريزي (Cerisy-la-Salle).
- ⁴ - مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ تر. فؤاد كامل ومحمود رجب، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط. 2، 1974، ص. 54-55.
- ينظر طبعة دار النهضة 1964، بعنوان ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدلرلن وماهية الشعر، ومراجعة عبد الرحمن بدوي على الأصل الألماني، ص. 35.
- ⁵ - قال عنه أستاذه سيباستيان هاهان في اليونانية: ((لم يكن هناك أحد يُضاهيه في اللغة اليونانية)). ينظر مارتن هيدغر وآخرون، قريباً من هيدغر، اختيار وترجمة حسونة مصباحي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط. 1، 2018، ص. 7.
- ⁶ - مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدلرلن وماهية الشعر، تر. فؤاد كامل ومحمود رجب، مرجع سابق، ص. 51.
- ⁷ - غي باسيت، هيدغر والعودة إلى الإغريق، ضمن كتاب مارتن هيدغر وآخرون، قريباً من هيدغر، اختيار وترجمة حسونة مصباحي، مرجع سابق، ص. 63.
- ⁸ - مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدلرلن وماهية الشعر، مرجع سابق، ص. 36.
- ⁹ - مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر. عماد نبيل، بيروت، دار الفارابي، ط. 2، 2015، ص. 280.
- ¹⁰ - حاول لودفيغ زامينهور (Ludwik Lejzer Zamenhof) أن يبتكر في نهاية القرن التاسع عشر (عام 1887) "لغة عالمية" اصطناعية ليتواصل بها البشر، ووقع هذه المحاولة باسم مستعار هو Doktoro Esperanto أي الطبيب الذي يأمل.
- ¹¹ - Voir Gilles G. Granger, Remarques sur l'usage de la langue en philosophie. In: Langages, 8^e année, n°35, 1974, Problèmes et méthodes de la sémiologie, p. 22.
- ¹² - G. W. Hegel, science de la logique, pp. 93-95.
- ¹³ - J. Derrida, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », in *Marges de la philosophie*, Paris, les éditions de Minuit, 1972.
- ¹⁴ - التحليلات الأولى (القياس)، والتحليلات الثانية (البرهان). يُنظر أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، حققه، وقدم له، وعلق عليه: عثمان أمين، مصر، دار الفكر العربي، ط. 2، 1949، ص. 70 و 71.

¹⁵ - Emmanuel Kant, Logique, Paris, éd. Vrin, 1997, p. 20.

لقد قدّم كانط دروساً في المنطق ما بين 1755 و 1797، ونُشر كتاب المنطق بعد ثلاثة أعوام 1980.

¹⁶ - Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, Paris, éd. Gallimard, 1967, p. 69.

- ¹⁷ - اختلفوا علماء الإسلام في تسميته، ونورد رأي محمد عبد الكريم المغيلي التلمساني (ت 909 هـ). ((هل هو علم أو آلة؟ والتحقيق أنه علم بالنظر لنفسه، آلة بالنظر إلى غيره، فعلى الأول قالوا: المنطق علم يتكلم فيه كيفية الانتقال من أمور حاصلة في ذهن لأمر مستحصلة فيه، وعلى الثاني قالوا: المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الذهن من الخطأ في الفكر، فهو المتكفل ببيان ترتيب النظر الصحيح؛ ولذلك قال فيه الإمام الغزالي: ((مقدمة للعلوم كلها، ومن لم يحط به علماً لا ثقة له بفهمه أصلاً)). محمد بن عبد الكريم المغيلي الجزائري، لبُّ اللُّباب في رد الفكر إلى الصَّواب، تج. وتق. وتغ. أبو بكر بلقاسم ضيف الجزائري، الجزائر، دار ابن حزم، ط. 1، 2006، ص. 25.
- ¹⁸ - من مؤلفاته: "ضد المنهج"، و"وداعاً للعقل"، و"العلم بوصف فناً".
- ¹⁹ - ((dire une chose, c'est la faire)), J. L. Austin, Quand dire, c'est faire (How to do things with words), Introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane, Postface de François Récanati; éd. Seuil, 1970, p. 47.
- ²⁰ - السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تج. محمد إبراهيم عبادة، القاهرة، مكتبة الآداب، ط. 1، 2004، ص. 71.
- ²¹ - محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، مكتبة الآداب، ط. 1، 1432 هـ/2010. مادة [متى]
- ²² - عالج القرآن بالمنهج اللغوي، وانطلق من فكرة العلاقة الجدلية بين النص والثقافة، وهو يعتقد أنها تتجاوز كل الأطروحات الإيديولوجية، وهو ما لا نراه واضحاً كل الوضوح في تحليلاته. ومن أجل ذلك لما كانت اللغة في نظره (نظاماً من العلامات، فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي)). يُنظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ومؤمنون بلا حدود، ط. 1، 2014، ص. 25.
- وينظر أيضاً نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 2005، ص. 262.
- ²³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، تر. هاشم صالح، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، ط. 2، 1996، ص. 94-93.
- ²⁴ - قدّم علي حرب قراءة نقدية لـ"ورشة" محمد أركون الفكرية، وأشار إلى التحليل الحفري والسيميائي الذي أعمله على النص القرآني (الوحي)، وهو يسائل "الحدث القرآني" والعقل نفسه. ينظر علي حرب، نقد النص، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 4، 2005، ص. 61-68.
- ²⁵ - علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص. 63.
- ²⁶ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر. وتغ. هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص. 34.
- ²⁷ - المرجع السابق، ص. 50.
- ²⁸ - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، تر. هاشم صالح، مرجع سابق، ص. 93.
- ²⁹ - المنطق ((بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه))، مرتضى الزبيدي، إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 1994، 1/175.
- ³⁰ - ينظر مؤلفاته: معيار العلم ومحك النظر والقسطاس ومقدمة "المستقصى" في أصول الفقه، وكذلك في مقدمة "مقاصد الفلاسفة".
- ³¹ - ينظر مرتضى الزبيدي، إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مصدر سابق، 1/176. وقد جمع بين الأشعرية والصوفية.
- ³² - ذكر بعد أن أشاد بأرسطو في تحصيل مسائل المنطق وتدوين علمه قال: ((ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل، إلا في القليل. وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة، وأخذ من مذهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها. وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بإصبعها، وغيرهما)) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، م. م.، ص. 121
- ³³ - من أبرز مؤلفاته إحصاء العلوم والمنطق واللغة (كتاب الحروف).. إلخ. والمنطق عنده ((رئيس العلوم ولكونه آلة في تحصيل العلوم الكسبية النظرية والعملية لا مقصوداً بالذات)). ينظر إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مصدر سابق، 1/176.
- ³⁴ - يسي المنطق بخادم العلوم. ينظر إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مصدر سابق، 1/176.
- ³⁵ - لم ينكر تقي الدين السبكي على من وجد في نفسه صحة في الذهن وذكاء وفطنة حتى لا تروج عليه الشبهة؛ وذلك بعد تحصيل العلوم الشرعية (القرآن والسنة والفقه)، ويتمكن منها، ويعظم الشريعة وعلمائها، يمكنه أن يمضي في طلب المنطق والاشتغال به والانتفاع به ((وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث، إقال: وفصل القول فيه: إنه كالسيف يجاهد به شخص...)). ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تج. وتغ. ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب، 282/1.
- ³⁶ - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تج. مرسل فالج العجي، دمشق، دار سعد الدين، ط. 1، 2005، ص. 103.
- ³⁷ - المصدر السابق، ص. 106.
- ³⁸ - وهو آنذاك في الأربعين من عمره، ومتى بن يونس في الخامسة والسبعين.
- ³⁹ - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ص. 108.
- ⁴⁰ - إن أبا سعيد كان إنساناً زاهداً جاداً، وكان متى بن يونس مستهتراً ((يملي ورقة بدرهم مقتدرتي وهو سكران لا يعقل)). ينظر مقدمة محسن مهدي، محقق ومقدم وملحق على كتاب الحروف لأبي نصر الفارابي، بيروت، دار المشرق، ط. 2، 1990، ص. 48.
- ⁴¹ - ينظر مرتضى الزبيدي، إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مصدر سابق، 1/176.
- ⁴² - وهو عند ابن أبي أصيبعة في كتاب عيون الأنباء في أخبار الأطباء، بعنوان "كتاب الألفاظ والحروف".

- ⁴³ - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تج. وتق. وقع. محسن مهدي، بيروت، دارالمشرق، ط. 2، 1990، ص. 137.
- ⁴⁴ - وعده أقوام من الكتب الموسوعية، ولم يُشايح هذا التوصيف أقواماً آخرين. ويندرج هذا الكتاب في إحصاء العلوم والتأليف بماهيتها وقوانينها ووظيفتها على نحو ما نلفيه لدى ابن سينا (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات)، وابن حزم (مراتب العلوم وكيفية طلبها).
- ⁴⁵ - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، حققه، وقدم له، وعلق عليه: عثمان أمين، مصدر سابق، ص. 54.
- ⁴⁶ - له كتاب مفقود (الرد على أهل المنطق)، وقد أفاد منه ابن تيمية، واستشهد به في الرد على المنطقيين.
- ⁴⁷ - ابن خلدون، المقدمة، حقق نصوصه، وخرّج أحاديثه، وعلق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار البلخي، ط. 1، 2004، 266/2.
- ⁴⁸ - ينظر مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مصدر سابق، 176/1.
- ⁴⁹ - وقد لخصه السيوطي على ما ذكره صاحب كشف الظنون في "جهد القرية في تجريد النصيحة".
- ⁵⁰ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، تج. الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مر. محمد طلحة بلال منيار، تق. السيد سليمان الندوي، بيروت، مؤسسة الريان، ط. 1، 2005، ص. 45.
- ⁵¹ - ينظر مقدمة الدكتور سليمان الندوي لكتاب الرد على المنطقيين، ص. 17.
- ⁵² - صاحب كتاب دقائق الكلام في الرد على من خالف الحق من الأوائل ومتحلي الإسلام.
- ⁵³ - ينظر أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول، تج. عجيل جاسم النشعي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994، 21/4.
- ⁵⁴ - الحدّ ((هو القول الدال على ماهية الشيء، وقيل: إنه قول دال على ما به الشيء هو ما هو، وقيل: هو قول يقوم مقام الاسم في الدلالة على الماهية))، ينظر السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، مصدر سابق، ص. 34.
- ⁵⁵ - ينظر شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، بيروت، دار الفكر، 2004، ص. 343.
- ⁵⁶ - ويشتمل على ثمانية أسفار: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر.
- ⁵⁷ - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، 262/2، و265.
- ⁵⁸ - المصدر السابق، 262/2، 263.
- ⁵⁹ - وإن هذا الكتاب عبارة عن تلخيص لكتاب المحصل (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين) لأبي عبد الله فخر الدين الرازي، تج. وتق. حسين أتا، القاهرة، مكتبة دار التراث.
- ⁶⁰ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر. خليل أحمد خليل، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ط. 2، 2001، ص. 742، 743.
- ⁶¹ - لقد تعددت صفات المنطق: العاطفي، الأخلاقي، الميتافيزيقي، التوليدي... إلخ.
- ⁶² - ينظر السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات، وكتاب الدلالات المفتوحة: مقاربة في فلسفة العلامة.
- ⁶³ - Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, vol. 1 (ch. VI), Paris, Gallimard, 1966. L'article s'intitule « Catégories de pensée et catégories de langue ».
- ⁶⁴ - - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص. 745.
- ⁶⁵ - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، 265/2.
- ⁶⁶ - تعمل ناديا جيرمان (Nadja Germann) مع فريقها البحثي في فرايبورغ- إم بريسغو (Freiburg-im-Brigau) ((على اللغة والمنطق في اللغة العربية الفصحى)).
- [Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive](https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/al-farabi/), Al-Farabi, First published Fri Jul 15, 2016.
- ⁶⁷ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تج. أحمد محمد شاكر، 33/1.
- ⁶⁸ - المصدر نفسه.
- ⁶⁹ - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، 1939، 42/1.
- ⁷⁰ - أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ص. 74.
- ⁷¹ - المصدر السابق، ص. 73.
- ⁷² - Karl R. Popper, Objective knowledge: An approach, Oxford, Clarendon press, 1975, p. 175.
- ⁷³ - دافع برتراند رسل عن الاستقراء أيما دفاع استمر أكثر من نصف قرن. وقد أفاد كثيراً في موضوع الاستقراء من ج. م. كينز. وهو يرى أن ((مهمة العلم أن يكشف حالات الاطّراد، مثل قوانين الحركة والجاذبية التي ليس فيها شذوذ إلى الحد الذي تمتد إليه تجاربنا)). برتراند رسل، مشكلات فلسفية، تر. سمير عبده، دمشق، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط. 1، 2016، ص. 69.
- ⁷⁴ - تقي الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تج. ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مصدر سابق، 283/1.
- ⁷⁵ - ينظر مقدمة فتحي المسكيني في ترجمته للكينونة والزمان، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط. 1، 2012، ص. 7.
- ⁷⁶ - كان يسعى في السابق المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي. وقد شرع في تشغيل بوابة مشروع المعجم التقني التفاعلي ARABTERM على الشبكة (الأنترنت) منذ 11 مايو/أيار 2010. وقد ورد التعريف به في موقعه الرسمي ((وقد اقتنعت الدول العربية بدور هذا الجهاز بأهمية إحداثه، فانعقدت - تنفيذاً لتوصيات مؤتمر التعريب الأول الذي التأم بالرباط سنة 1961- الدورة الأولى لمجلسه التنفيذي بالرباط في 19 فبراير 1962، ثم ألحق بالأمانة العامة

لجامعة الدول العربية للثقافة والعلوم كوكالة متخصصة في نطاق جامعة الدول العربية في يوليو 1970، ألحق بها هذا الجهاز في مايو/أيار 1972، وكان يسمى آنذاك (المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي)، وتم إقرار نظامه الداخلي من قبل المجلس التنفيذي للمنظمة في دورته الثامنة المنعقدة بالقاهرة من 1/27 إلى 2/3/1973، ووفق قرارات المجلس التنفيذي للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، في دورته الرابعة والستين لسنة 1996، في موضوع دراسة أوضاع الأجهزة الخارجية للمنظمة، وتقييم أدائها واستشراف مستقبلها، تمت الموافقة على الهيكل التنظيمي للمكتب في الدورة السابعة والستين للمجلس التنفيذي للمنظمة سنة 1998)).

www.arabization.org.ma

⁷⁷ - اقتصر دوره على تكوين طلبة ما بعد التدرج ماستر في الترجمة، وتقديم برامج تدريب في هيئات علمية في الجزائر وفي الخارج، وترجمة مراجع الثقافة العربية إلى اللغات الأجنبية بهدف التعريف بها في العالم العربي، ومنها القيم الإنسانية الموجودة في القرآن الكريم إلى خمس لغات، دفعا للشبهات وسوء فهم حقيقة الإسلام وتعاليمه من قبل الأجانب.

⁷⁸ - حازم القرطاجي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد بن الحبيب بن الخوجة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. 3، 1986، ص. 252.

⁷⁹ - الجاحظ، البيان والتبيين، تح. عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، د. ت. 1/139.

⁸⁰ - ينظر محمد علي بن علي التهنائي، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، 5/1.

⁸¹ - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، قسطنطينية، مطبعة الجوائب، ط. 1، 1302، ص. 6.

⁸² - ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تح. أحمد مطلوب وخديجة الخديثي، بغداد، مطبعة العاني، ط. 1، 1967، ص. 22.

⁸³ - ينظر شوقي جلال، الترجمة غب العالم العربي: الواقع والتحدي في ضوء مقارنة إحصائية واضحة الدلالة، القاهرة، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

⁸⁴ - الجاحظ، الحيوان، تح. عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الحلبي، ط. 3، 1983، 76-77.

⁸⁵ - الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص. 19/1.

⁸⁶ - المصدر السابق، ص. 38/1.

⁸⁷ - أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، تح. مرسل فالح العجمي، مصدر سابق، ص. 40-41.

⁸⁸ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، مصدر سابق، ص. 250.

⁸⁹ - ينظر رومان ياكبسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، تر. علي حاكم صالح وحسن ناظم، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2002، ص. 9.

⁹⁰ - A.J. Greimas et J. Courtés, Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris, éd. Hachette, Sémiotique, .

⁹¹ - كارل بوبر، منطق البحث العلمي، تر. وتق. محمد البغدادي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط. 10، سنة هذه الطبعة غير معلومة. 2006 سنة الطبعة الأولى، ص. 64. وحتى تستقيم العبارة وجب تعريف كلمة "استقراء".

⁹² - المرجع السابق، ص. 339.

⁹³ - J. Geninasca, « Les acquis et les projets », Hommages à A.J. Greimas, Nouveaux Actes Sémiotiques, 25, 1993, p. 25.

⁹⁴ - ويكاد يتفرد بهذا الاتجاه محمد الداوي في العالم العربي.

⁹⁵ يُنظر محمد الداوي، سيميائية الكلام الروائي، الدار البيضاء، المغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط. 2006.

⁹⁶ - يرفض غريماص ذكر الإحالات والتوثيق في أبحاثه إلا قليلاً. وحجته في ذلك أنه مُنظّر حسب رواية جاك فونتاني.

⁹⁷ - Gilles G. Granger, Remarques sur l'usage de la langue en philosophie. In: Langages, 8^e année, n°35, 1974, Problèmes et méthodes de la sémiologie, p. 24.

⁹⁸ - جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط. 1، 1967، 338/1. اللون الغامق من وضعي.

⁹⁹ - E. Kant, Critique de la raison pure, in Œuvres philosophiques t. 1, Paris, éd. Gallimard, 1980; p. 1384.

مكتبة البحث:

أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول، تح. عجيل جاسم النشي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994.

أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة: المنطق السيميائي وجبر العلامات، الجزائر وبيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، والدار العربية للعلوم، ط. 1، 2005.

أحمد يوسف، كتاب الدلالات المفتوحة: مقاربة في فلسفة العلامة الجزائر وبيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، والدار العربية للعلوم، ط. 1، 2005. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر. خليل أحمد خليل، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ط. 2، 2001.

برتراند رسل، مشكلات فلسفية، تر. سمير عبده، دمشق، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط. 1، 2016.

تقي الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تح. وت. ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب.

- ابن تيمية، الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، تج. الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مر. محمد طلحة بلال منيار، تق. السيد سليمان الندوي، بيروت، مؤسسة الريان، ط. 1، 2005.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تج. عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، د. ت.
- الجاحظ، الحيوان، تج. عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الحلبي، ط. 3، 1983.
- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تج. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط. 1، 1967.
- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تج. محمد إبراهيم عبادة، القاهرة، مكتبة الآداب، ط. 1، 2004.
- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تج. محمد بن الحبيب بن الخوجة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. 3، 1986.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تج. أحمد محمد شاكر.
- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تج. مرسل فالج العجي، دمشق، دار سعد الدين، ط. 1، 2005.
- ابن خلدون، المقدمة، حقق نصوصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار البلخي، ط. 1، 2004.
- رومان ياكبسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، تر. علي حاكم صالح وحسن ناظم، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2002.
- شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، بيروت، دار الفكر، 2004.
- شوقي جلال، الترجمة غب العالم العربي: الواقع والتحدّي في ضوء مقارنة إحصائية واضحة الدلالة، القاهرة، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.
- أبو عبد الله فخر الدين الرازي، تج. وتق. حسين أتابي، القاهرة، مكتبة دار التراث.
- علي حرب، نقد النص، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 4، 2005.
- غي باسيت، هايدغر والعودة إلى الإغريق، ضمن كتاب مارتين هايدغر وآخرون، قريباً من هايدغر، اختيار وترجمة حسونة مصباحي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط. 1، 2018.
- فتحي المسكيني، مقدمة كتاب الكينونة والزمان، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط. 1، 2012.
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، قسطنطينية، مطبعة الجوائب، ط. 1، 1302.
- كارل بوبر، منطق البحث العلمي، تر. وتق. محمد البغدادي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط. 10، سنة هذه الطبعة غير معلومة، 2006 سنة الطبعة الأولى.
- مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، تر. فؤاد كامل ومحمود رجب، وممر. عبد الرحمن بدوي على الأصل الألماني، القاهرة، دار النهضة، 1964.
- مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر. عماد نبيل، بيروت، دار الفارابي، ط. 2، 2015.
- مارتين هايدغر وآخرون، قريباً من هايدغر، اختيار وترجمة حسونة مصباحي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط. 1، 2018.
- مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 1994.
- محسن مهدي، محقق ومقدم ومعلق على كتاب الحروف لأبي نصر الفارابي، بيروت، دار المشرق، ط. 2، 1990.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، تر. هاشم صالح، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، ط. 2، 1996.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر. وت. هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.
- محمد حسن حسن جيل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، مكتبة الآداب، ط. 1، 1432 هـ/2010.
- محمد الداوي، سيميائية الكلام الروائي، الدار البيضاء، المغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط. 2006.
- محمد بن عبد الكريم المغيلي الجزائري، لبّ اللباب في رد الفكر إلى الصواب، تج. وتق. وت. أبو بكر بلقاسم ضيف الجزائري، الجزائر، دار ابن حزم، ط. 1، 2006.
- محمد علي بن علي التهنوي، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998.
- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، حققه، وقدم له، وعلق عليه: عثمان أمين، مصر، دار الفكر العربي، ط. 2، 1949.
- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تج. وتق. وت. محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط. 2، 1990.
- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 2005.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ومؤمنون بلا حدود، ط. 1، 2014.
- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تج. أحمد مطلوب وخديجة الخديثي، بغداد، مطبعة العاني، ط. 1، 1967.

مراجع أجنبية:

A.J. Greimas et J. Courtés, Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Sémiotique.

Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, in Œuvres philosophiques t. 1, Paris, éd. Gallimard, 1980.

Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Paris, éd. Gallimard, 1966.

Emmanuel Kant, Logique, Paris, éd. Vrin, 1997.

Gilles G. Granger, Remarques sur l'usage de la langue en philosophie. In: Langages, 8^e année, n°35, 1974, Problèmes et méthodes de la sémiologie.

G. W. Hegel, science de la logique, trad. A. Véra, Paris, éd. Librairie philosophique de Ladrance, 1859.

https://hegel.net/fr/pdf/Hegel1859-Logique_de_Hegel-Tome1-traduit_par_Vera.pdf

Jacques Derrida, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », in Marges de la philosophie, Paris, les éditions de Minuit, 1972.

Jacques Geninasca, « Les acquis et les projets », Hommages à A.J. Greimas, Nouveaux Actes Sémiotiques, 25, 1993.

John Langshaw Austin, Quand dire, c'est faire (How to do things with words), Introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane, Postface de François Récanati; éd. Seuil, 1970.

Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, Paris, éd. Gallimard, 1967.

Karl R. Popper, Objective knowledge: An approach, Oxford, Clarendon press, 1975.

Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive, Al-Farabi, First published Fri Jul 15, 2016.

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/al-farabi/>