العلاميَّة

Semiotics

محمد عبد المطلب*

mmotaleb2009@yahoo.com

الملخَّص:

يمكن تحديد مفهوم العلاميّة أو علم العلامات على أساس من كونه منوطًا بتحليل رموز الرسالة اللُّغويَّة كمًّا وكيفًا؛ إذ إنه يهتمُّ بالناحية الكمية كاهتمامه بالناحية الكيفية في بناء النَّصِّ، ورصد الخيوط الدِّلاليَّة التي تتحرك طولًا كما تتحرك عرضًا فتتشابك عناصرُها لتصنع لنا في النهاية النَّصَّ المتكامل شكلًا ومضمونًا.

والبحث الذي بين أيدينا يحاول استجلاء مسألة الرَّمز والعلامة في مجال الدراسات اللُّغويَّة ومن ثَمَّ إلى مجال الدِّراسة الأدبيَّة؛ إذ إن العلامة يمكن أن تتداخل مع كل أشكال التعبير اللُّغويّ وغير اللُّغوي على مستوياته المختلفة سواء ما يتصل منها بالأداء الفني المشبع بالقيم الجمالية، أو ما يتصل بالأداء النَّفعي الذي يستهدفُ الإخبار أو التقرير، أو مجرد التوصيل.

فعرَّف بداية (العلامة) بأنَّها رمز يحلُّ محل شيء آخر، كمدخل لعلم العلامات (Smologie)، مستعرضًا كيف بدأ هذا العلم في العصور الوسطى ثم عصر النهضة، ثم استعرض العلاقة بين الرَّمز وما يدلُّ عليه، مستعرضًا قضية اللَّفظ والمعنى.

ثم خلص إلى أن المنهج الفنمنولوجي هو الجدير بمهام مجال علم العلامات في الدراسات اللغوية؛ إذ فلسفة اللُّغة لا يمكن أن تكون بعيدة عن

* أستاذ البلاغة والنقد الأدبي – كلية الآداب – جامعة عين شمس.

اللُّغة، ومن ثَمَّ لا بد من تقصي الحقيقة اللُّغويَّة في أبعادها المختلفة، سواء منها ما يتصل بالجانب النفسي، أو الجانب الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: العلامية؛ علم العلامات؛ الرمز؛ العلامة؛ دي سوسير.

Abstract:

Semiotics, or the science of signs, is dedicated to analyzing the symbols of linguistic messages both quantitatively and qualitatively. It delves into both the quantitative and qualitative aspects of text construction, identifying the semantic threads that weave their way through the text both vertically and horizontally, ultimately intertwining its elements to create a cohesive text in form and content.

This research aims to shed light on the concept of symbols and signs in the field of linguistic studies and, consequently, in the field of literary studies. Signs can interact with all forms of linguistic and non-linguistic expression on various levels, whether related to artistic expression imbued with aesthetic values, utilitarian expression aimed at informing or reporting, or mere communication.

The paper begins by defining a "sign" as a symbol that replaces something else, introducing the science of semiotics (Smologie). It traces the development of this science from the Middle Ages to the Renaissance, then explores the relationship between the symbol and what it signifies, delving into the issue of the word and its meaning.

The paper concludes that the phenomenological approach is most suited to the tasks of semiotics in linguistic studies. The philosophy of language cannot be divorced from language itself; therefore, it is necessary to explore linguistic truth in its various dimensions, including both psychological and social aspects.

Keywords: Semiotics, Symbol, Sign, De Saussure.

(1)

نستطيعُ أن نجدَ مدخلًا إلى (علمِ العلامات) من خلال رصدنا لمفهوم العلامة؛ ذلك أن الحدود التي يتحركُ فيها المتكلمُ غالبًا ما تكون حدودًا بشريَّة فرديَّة أو جماعيَّة يريدُ بكلامه أن يصلَ إلى عقلها وفكرها أو إلى مشاعرها وعواطفها، وعليه لا بد من محاولة رصد حدود هذا التَّعاملِ اللُّغويّ وكشف خواصِّه الفرديَّة التي تعود إلى المفردات، لا باعتبارها كيانًا لغويًّا مستقلًا فحسب، لكن باعتبارها جزءًا من كلٍّ نطلق عليه الجملةَ أحيانًا، ونطلق عليه الفقرةَ أحيانًا أخرى، وقد نتجاوز هذا وذاك إلى القطعة بأكملها أحيانًا ثالثة، وقد يتعدى كلُّ ذلك إلى العمل الإبداعي بأكمله.

ذلك أن الدِّراسة النَّصيَّة اليوم تعطي جهدًا خاصًّا للكشف عن جماليات العمل الأدبي واستجلاء خواصه، وكل ذلك لن يتمَّ إلا من خلال شبكة العلاقات التي تربط اللَّفظ بمدلوله أولًا، ثم التي تربط اللَّفظ بما يجاوره ثانيًا، ومثل ذلك هو ما يطلق عليه (العلامية)، أو علم العلامات (Smologie) الذي يهتمُّ بالناحية الكمية كاهتمامه بالناحية الكيفية في بناء النَّصِّ، ورصد الخيوط الدِّلاليَّة التي تتحرك طولًا كما تتحرك عرضًا فتتشابك عناصرُها لتصنع لنا في النهاية النَّصَّ المتكامل شكلًا ومضمونًا.

ومن المسلَّم به أن استيعاب كلِّ جزئية في بناء النَّص أمر في غاية الصعوبة إن لم نقل إنه قريب من المحال؛ لأن تتبع كلِّ جزئية ورصد صلتها الدِّلاليَّة بغيرها أمر لا يحكمه العقلُ فحسب، بل تلعبُ الخبرةُ والحدسُ دورًا مزدوجًا يجعلُ الكشفَ عن الدِّلالة الكلية مرهونًا بالقارئ والمحلل كما هو مرهون أولًا بالمبدع ذاته، وبرغم الجهد المبذول في مجال العلامة اللُّغويَّة تظلُّ بعض الجوانب التي تنصب على التطبيقات عملية عسيرة يعتمد فيها المحللُ أحيانًا

على التخمين الذي قد يصيب وقد يخطئ، وربما لهذا كان القول بأن علم العلامات قد اكتملت أركانه وانكشفت أبعاده أمرًا مستبعدًا من الدارس المنصف.

وربما استطعنا أن نتوصلَ مع هذا التجاوز إلى تحديد مفهوم لهذا العلم على أساس من كونه منوطًا بتحليل رموز الرسالة اللُّغويَّة كمًّا وكيفًا، ولكن علينا أولًا أن نتوصل إلى ربط هذا التحليل بالمحيطات الدِّلاليَّة الأخرى التي تحيط به.

والحقُّ أن هذه النظرة المجملة لا تكفي في حملنا إلى أعماق هذا العلم؛ لأن هناك فارقًا مستمرًّا بين النظرة السريعة الخاطفة التي يفوتها أكثرُ مما تراه، وبين النظرة الناضجة التي تتوقف عند لحظة بعينها لتتأمل جوانبها ثم تتابع المسيرة لاستكمال عناصر الرؤية، وبمعنى آخر نقول: إن هناك فارقًا دقيقًا بين النظرة المجملة والنَّظرة التفصيلية.

وكما يقول الدكتور زكي نجيب محمود إن هذا الفرق يتمثَّل في رؤية الأشياء أو المواقف بتفصيلاتها التي يتشابك بعضها مع بعض كأنها الخيوط في رقعة النسيج، فرؤية الشيء أو الموقف بتفصيلاته هي الخطوة الضرورية الأولى التي يمكن أن تتبعها خطوة القياسات الكمية والضبط العددي وهذه بدورها هي الطريق الوحيد إلى صياغة معرفتنا بذلك الشيء أو بذلك الموقف صياغة علمية، أما الرؤية التي تقف من الأشياء عند أسطحها لتدركها في جملتها لا بتفصيلاتها الداخلة في تقويم كيانها، فهي كالشارع المسدود من أحد طرفيه، فلا ينفذ منه السائر إلى بعيد، ولا بد له أن يرتد إلى نفسه حيث كان. إن هذه الرؤية الإجمالية هي طريقة الأطفال في النظر؛ حيث يتعذرُ عليهم مجاوزة السطح إلى ما قد يخفى على البصر العادي من مكنون خبيء، وعندئذ يتبين أن أشد الكائنات أو المواقف بساطة في مظهره، قد يخفي طي كيانه من التفصيلات المركبة ما قد يحتاج إلى دراسة متأنية صابرة قبل أن يلمَّ بها الدارس إلمامًا يمكنه من التَّصرُّف حيالها وهو بمأمن من الزلل[1]، والواقعُ أن العلامة يمكن أن تتداخل مع كل

أشكال التعبير اللُّغويّ وغير اللُّغوي على مستوياته المختلفة سواء ما يتصل منها بالأداء الفني المشبع بالقيم الجمالية، أو ما يتصل بالأداء النَّفعي الذي يستهدفُ الإخبار أو التقرير، أو مجرد التوصيل.

وتكاد العلامةُ تتوازى مع الرَّمز في الإحاطة بكثير من وسائل الاتصال بين البشر، وربما كان مرجع ذلك إلى حركة الثَّقافة اليونانيَّة القديمة عندما ارتبط الرَّمز في بدايته بما كان يستخدمه الأطباء للإشارة إلى الدواء المرتبط بتشخيص الأمراض وكيفية علاجها، وكان علم الرموز – في الفلسفة الرواقية يتضمن المنطق والبلاغة ونظرية المعرفة، كما كان يعتبرُ أحد فروع الفلسفة الثلاثة (الرموز – الفيزياء – الأخلاق)، وقد انصرفت المدرسةُ الأبيقورية والشكية إلى مناقشة قضايا هذا العلم وحدوده.

وفي العصور الوسطى ظلَّ لهذا العلم أهميته برغم نفوذ السلطة الكنيسية، فلم يستطع هذا النفوذُ أن يفعل شيئا سوى تغيير التسمية من اليونانية إلى اللاتينية، وكان يتضمن داخل حدوده المعرفيَّة تحليلات الرموز والمنطق والنحو والبلاغة، وربما كان ذلك بتأثيرات أفلاطونيَّة وأرسطيَّة ورواقيَّة.

لقد كان الفلاسفة – خلال عصر النهضة – من أتباع المدارس المختلفة يناقشون الرموز على وجه العموم، ويمكننا أن نذكر منهم في هذا المجال (لا يبتز، وهوبز، وجون لوك، وبركلي، وهيوم وغيرهم). وفي الأزمنة الحديثة تطور السلوكيون والمحللون النَّفسيّون وعلماء اللُّغة والمجتمع والمنطق والأنثروبولوجيا بعلم الرموز، وعلى هذا يمكن أن نحدد اتجاهين رئيسيين: اتجاه سيكولوجي تبناه المفكرون الإنجليز، واتجاه فلسفي تبناه أتباع أرسطو وتوماس أكونياس[2].

ولا شكَّ أنَّ مسألةَ الرَّمز والعلامة قد انتقلت من ميادين أخرى إلى مجال الدِّراسة اللُّغويَّة، ومن ثَمَّ إلى مجال الدِّراسة الأدبيَّة، فالمصطلحان يمثِّلان حقيقة

فلسفية شغلت فكر الباحثين قديمًا، ثم تسربا إلى الأحاديث الجارية، ثم في مرحلة أخيرة وجدا طريقَهما إلى البحوث المتصلة بالعقل والتفكير عمومًا.

ولا شك أن تميُّز الإنسان بالعقل أمر بديهي له أهميته، وتأتي هذه الأهمية من تحليل كلمة العقل، حيث أثارت جدلًا ونقاشًا حول المقصود بها، فنجد مواضع الاختلاف بين الفلاسفة، فهيوم الفيلسوف الإنجليزي في القرن الثامن عشر يجري على سنة الفكر الإنجليزي في نزعته الحسية التجريبيَّة، ويحلل العقلَ مستلا منه كيانه الذاتي، ويجعله حصيلة انطباعات حسية تجيء متفرقة وفرادى ثم ترتبط بالقوانين التي تتكون منها العادات البدنية، فليس هناك فرق جوهري بين أن أكوِّن فكرة العدالة – مثلًا – وأن أكوِّن عادة السباحة، فكلتا الحالتان ربط بين مقومات بسيطة حتى يتكون منها بناء مركب وإن تكن الحالة الأولى ربطًا بين انطباعات حسية، والثانية ربطًا بين حركات سلوكية، ولو كان الأمر كذلك لاستحال علينا أن نصف أي فكرة كائنة ما كانت بأنها ضرورة عقلية محتومة، إذ لا ضرورة هناك، ما دام الأمر كله يرتدُّ إلى بسائط تجتمع معًا، وكان من الممكن ألا تجتمع.

وهنا نهض (كانت) ليردَّ للعقل كيانَه ووجوده من جديد على صورة تشبه ما كان عليه الأمر عند أرسطو، وهو أن يجعلَ قوامه مبادئ أولية ومقولات فطرية، فإذا قلنا عن الإنسان إنه كائن ذو عقل، أردنا بذلك أن إدراكه للعالم من حوله لا يقتصر على مجرد انطباع حواسه بألوان وأصوات وما إليها، بل هو إدراك لا بد له من شيء آخر وراء هذه المحسوسات لينظمها ويرتبها ويصل بينها بحيث تصبح معرفة علمية عقلية[3]. فطبيعة الفكر الفلسفي أخذت مسلكين متباينين أحدهما يرى العقل بمعنى المبادئ والمقولات الفطرية الأولية، والآخر يفهم من العقل معنى التجربة الحسية.

وكانت المدرسة الأولى تسمى على وجه الإجمال بالمدرسة المثالية، وتسمى الثانية –على وجه الإجمال أيضًا– بالمدرسة التجريبيَّة، حتى كان هذا العصر فالتفتت الأنظارُ إلى أن العقلَ لا يقتصرُ على الوظائف المنطقيَّة برغم تنوُّعِها، بل إن العقلَ النَّظريَّ المنطقي نفسَه إن هو إلا فرع واحد من فروع كثيرة تتدرج تحت طابع آخر، هو الرَّمز والقدرة عليه، بحيث نجعل من الشيء رمزًا دالًّا على شيء آخر.

فما من نشاط إنساني ذي بال إلا والرَّمز لبُّه وصميمه، فالنشاط العلمي يرتد آخر الأمر إلى رموز وعلامات، والأدب والفن يرتد إليهما أيضًا، وكذلك الدين والأخلاق والحياة الاجتماعية.

وسواء كانت الرُّموز والعلامات في مجال الفن والدين أو في مجال العلم، فهي ضرورة لا بد منها للتفاهم بين أفراد المجتمع الواحد، ولولا ذلك لما كان هناك مجتمع بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة؛ لأن الاتصالَ بين أفراد هذا المجتمع محال بغير رموز متفق على مدلولاتها ولئن كانت اللُّغة بطبيعة الحال هي أهم هذه الوسائل الرَّمزيَّة على الإطلاق، حتى أصبحت طابعًا مميزًا للإنسان بالرَّغم من أنها ليست الرموز الوحيدة المستخدمة في عملية التفاهم، فهناك إلى جانبها رسومٌ وصورٌ وإشاراتٌ وتماثيل واحتفالات ذات مراسم معينة وشعائر، وما إلى ذلك من وسائل الاتصال.[4]

وعلى قول من يرى أن الحواسَّ هي أبواب المعرفة فإنَّ كلَّ حاسة لها دورٌ مرسوم ومحدد تقوم به، وتحمله بطريقتها الخاصة، ولا شك أن السمع والبصر أكثر الحواسِّ اتصالًا بالرَّمز واعتباره وسيلتها الأساسيَّة في الحصول على المعرفة، وربما لهذا كثَّف الإنسانُ جهدَه في إعطاء هاتين الحاستين طاقة أوسع وأعمق سواء جاء هذا الإعطاء بطريق مباشر أو غير مباشر، فقدرة العين محدودة بحدود مدى معين لا تستطيع تجاوزه، ومثلها في ذلك بقية الحواس ومن

هنا كان ما يختبئ، أو ما يغيب عن الإدراك أكثر بكثير مما يقع عليه ويتوصل إلى إدراكه، وليست وسائل المساعدة على الإبصار أو السمع إلا دلالة أهمية هاتين الحاستين في الحصول على المعرفة.

ومن أجل هذا كان الرَّمزُ وسيلةً إلى استحضار الغائب تصورًا وإدراكًا لكن كيف يتم ذلك؟ أو بمعنى آخر، ما العلاقة بين الرَّمز وما يدل عليه؟

يذكر الدكتور تمام حسان ثلاثة أنواع من هذه العلاقات:

النوع الأول: هو العلاقة الطبيعية، ومثالها أن تحسَّ بتقلص معدتك فتعلم أنك جائع، وقد جاء هذا العلم عن طريق علاقة طبيعية موجودة بين الرَّمز الذي هو الإحساس بتقلص المعدة وبين معناه الذي هو الجوع، وإنما كانت هذه العلاقة طبيعية لأن المنطق والعرف كلاهما لا يدخلان في التفريق في المعنى بين تقلُّص يدلُّ على الجوع، وبين آخر يدلُّ على المغص ويبقى بعد ذلك على الإحساس الطبيعي أن يفرق بينهما، وإنك لتسمع النغمة الموسيقية العالية القويَّة فتفهمها على طريقة الرموز السمعية غضبًا أو ثورة أو نشاطًا أو فرحًا، أو أي معنى يحدده محيطها في القطعة الموسيقية المعزوفة التي تستمع إليها، وإنما كانت العلاقة بين الرَّمز الذي هو النغمة، وبين معناها الذي هو الغضب علاقة طبيعية؛ لأن المنطق والعرف لا يدخلان في شرح هذه النغمات. أما المنطق فواضح، وأما العرفُ فلأنه محلي والموسيقى عالمية وهذه العلاقة الطبيعية بين الرَّمز والمعنى لا توجد في اللُّغة إلا عند الكلام عن دعوى استدعاء أصوات بعض الكلمات كالفحيح والحفيف والخرير والزئير، والقطع والقضم، وهذه الدِّلالة الاستدعائيَّة هي التي يقول بها أصحاب المذهب الرَّمزي في الأدب، ويجعلونها في مقابل الدِّلالة العرفيَّة، أما علماء اللُّغة فيسمونها ظاهرة الاستدعاء الصوتي.

النوع الثاني: هو العلاقة المنطقية، فإذا نظرنا فوق رؤوسنا نرى سحابة، فإذا كانت داكنة حافلة توقعنا المطر، وإن كانت بيضاء صافية كان لها معنى

آخر، والربط بين لون السحابة ومعناها هنا ربط منطقي علمي فكري، وتمرُّ بشخص تعرفه فتلقي إليه بالتحية، فإن أعرض عنك دلَّ ذلك على الجفوة، وإن ردها إليك كان ذلك دليلًا على المسالمة، وما دلالة آثار الأقدام على رمال الصحراء والأدلة التي يتركها الجناة في مكان الجريمة إلا دلالات منطقية يتوصل إليها بتفكير منطقي بسيط أو مركب، فالعلاقة هنا علاقة منطقية.

النوع الثالث: هو العلاقة العرفيَّة، وهي أهمُّ من سابقتيها لوجودها في الدِّلالة اللُّغويَّة، فالعلاقة بين الاسم والمسمى غير طبيعية ولا منطقية لكنها عرفيَّة، ونتيجة من نتائج الوضع، وإن العرفَ ليختلف باختلاف المجتمعات وباختلافه تختلف اللُّغات، ولو كانت العلاقة بين الاسم والمسمى طبيعية أو منطقية لكانت المسميات واحدة في جميع اللُّغات، لكن اختلاف العرف من مجتمع إلى آخر جعل لكل مسمى علامة تدلُّ عليه تختلف من لغة إلى لغة أخرى[5].

(2)

وللفيلسوف برتراند رسل نظريَّة في المعرفة يبني عليها كثيرًا من أركان فلسفته. فهي عنده نوعان: نوع يسميه المعرفة بالاتصال المباشر، ونوع آخر يسميه المعرفة بالوصف، أما الأولى فهي تلك المعرفة التي نلمسها في الأشياء مباشرة، فبياض الورقة التي أمامي يأتيني بالرؤية المباشرة وصلابة القلم في يدي تأتيني باللمسة المباشرة وطعم الحلوى في فمي يأتيني بالذوق المباشر، وصوت العربات في الطريق الآن يطرق سمعي بطريق مباشر، وهكذا هذه كلها شذرات من معرفة مباشرة أو معرفة بالاتصال المباشر بيني وبين الأشياء التي أحسها بحواسي، فإذا تناولت هذه المعطيات الحسية وركبت منها أشياء في ذهني كان هذا التركيب الناشئ معرفة بالوصف، فأنا أقول (ورقة) لكنني في الحقيقة لا أرى ورقًا ولا ألمس ورقًا، وإنما أرى لمعة بيضاء وألمس ملمسًا لينًا، فإذا أضفت هذه اللمعة الضوئيَّة المعينة إلى هذا الملمس اللين إلى غير ذلك من سائر المعطيات الحسية التي تأتيني من مصدر خارجي معيَّن ثم أطلقت على التركيبة التي ركبتها اسم (ورقة) كان هذا الاسم في الحقيقة إنما يسمى تصورًا، أنا الذي أنشأته لنفسي من المادة الخامة التي جاءتني متناثرة في معطيات حسية مباشرة، وإذن فهي معرفة يدخلها استدلال وليست هي بالمعرفة المباشرة، فكل معرفة مباشرة هي من قبيل المعرفة الجزئية؛ لأن حواسنا بالبداهة لا تمسُّ إلا موجودًا مفردًا فريدًا ماثلًا أمام الحواس، وأما المعرفة الكلية بشتى درجاتها فمعرفة من الضرب الثاني، وهي المعرفة بالوصف، فليس في وسعك أن تكوّن كلمة كلية مثل (ورقة) أو (شجرة) إلا إذا كان لديك قبل ذلك حصيلة من معرفة جزئية حسية مباشرة، ثم بنيت منها تركيبات في ذهنك أسميت تركيبًا منها (ورقة) وتركيبة أخرى (شجرة) وهلم جرا. ويؤدي هذا التحليل بنا إلى نتيجة خطيرة، وهي أن الكلمة الكلية ليست في الحقيقة اسمًا واحدًا يطلق على شيء بعينه كما قد يتبادر إلى

الذهن، بل هي رمز تكوَّن في الداخل ولا يقابله شيء في الخارج، فليس في الخارج شيء معين قائم في نقطة مكانية معينة، وفي لحظة زمانية معينة اسمه (شجرة) على سبيل الإطلاق والتعميم، بل الذي في الخارج هو هذه الشجرة المفردة المعينة، وأما الكليات والتعميمات فمقامها في الذهن لا وجود لها في الخارج، ومعنى ذلك أن كل كلمة كلية تظل تركيبة صورية معلقة بغير مدلول حتى نعثر لها على الفرد الجزئي الذي ندركه بالحس المباشر، فيحول الوجود الذهني الصوري إلى وجود فعلي واقعي[6].

ومن قبل (رسل) دقق ابن سينا الإدراك الكليَّ والجزئيَّ من خلال حديثه عن تحقيق أصناف الإدراكات.

فكل إدراك يقوم على أخذ صورة المدرك على نحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك لشيء مادي جاءت صورته مجردة عن المادة تجريدًا ما، وأصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة، فإنَّ الصورة تعرض لها بسبب المادة أحوالٌ وأمورٌ ليست بذاتها، فتارة يكون النزع عن المادة نزعًا مع بعض العلائق، وتارة يكون النزع كاملًا، وذلك بأن يجرَّد المعنى عن المادة واللواحق التي لها من جهة المادة.

والإدراك المادي بطبيعته يقترن بقدر من الكم والكيف والوضع والأين، وهو ما يجعله شيئًا مميزًا غير مشارك لسواه.

فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، وذلك لأن نزع الصورة عن المادة مع لواحقها لا يؤدي إلى ثبات تلك الصورة إن غابت المادة.

أما الخيال والتخييل فإنه يُبرِئ الصورةَ المنزوعة من المادة تبرئة أشد، وذلك لأنه يأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادتها؛ لأن المادة وإن غابت عن الحس، أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في

الخيال، فيكون أخذه إياها قاصمًا للعلاقة بينها وبين المادة قصمًا تامًّا، إلا أن الخيال لا يكون قد جرَّدها عن اللواحق المادية، فالحس لم يجردها عن المادة تجريدًا تامًّا، ولا جرَّدها عن لواحق المادة، وأما الخيال فإنه قد جرَّدها عن المادة تجريدًا تامًّا. فالصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة على تقدير ما وتكييف ما، ووضع ما.

أما الوهم فإنه قد يتعدى قليلًا هذه المرتبة في التجريد؛ لأنه ينال المعاني التي ليست هي ذاتها بمادية، وإن عرض لها أن تكون في مادة، وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك، أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية، وهناك أمور تقع تحت هذا الإدراك، ولكنها لا تنتمي إلى المادة كالخير والشر وما أشبه ذلك، إذ هي في أنفسها غير مادية، والوهم يدرك هذه الأمور ويأخذها على حالها.

فالوهم يدرك أمورًا غير مادية ويأخذها عن المادة، كما يدرك أيضًا معاني غير محسوسة وإن كانت مادية.

وإذا كان الإدراك لتصور جزئي، فإن جزئيته تعود به إلى لواحق المادة أما إذا تغيَّر إلى تصور كلي فإن علائق المادة تغيب عنه، فإدراك الصورة يكون بأخذها أخذًا مجردًا من كلِّ وجه، فأمَّا ما هو متجرد بذاته عن المادة فالأمر فيه ظاهر، وأما ما هو موجود للمادة فنزعه عن المادة وعن لواحق المادة معه وأخذه أخذًا مجردًا يؤدي إلى أن يأخذ طبيعة واحدة تبعده عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي، ولو لم يتجرد عن ذلك لما صلح أن يقع في منطقة الإدراك الكلي.

فسوق الكلام هنا يؤكد أن الحاس في قوته يصيرُ مثل المحسوس بالفعل إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة من مادته فيتصور بها الحاس، فالمبصر هو مثل المبصر بالقوة، وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك، والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذي ارتسم في آلة الحس، وإياه يدرك، ويشبه أن

يكون إذا قيل أحسست الشيء الخارجي، كان معناه غير معنى أحسست في النفس، فإن معنى أحسست الشيء أن صورته تمثلت في حسي، ومعنى أحسست في النفس أن الصورة نفسها الخارجي تمثلت في نفسي[7].

ومن قبل هذا وذاك استرعت اللُّغةُ نظرَ المفكرين في اليونان القديمة وثارت بعض التساؤلات عن هذه المجموعات الصَّوتية التي ينطق بها المرء فتعبر عما يدور في خلده، وتحقق له غرضًا دنيويًّا نافعًا، بل وتصله ببني جنسه صلةً وثيقة، وتجعل منهم مجتمعًا إنسانيًّا متعاونًا متفاهمًا، وتميزهم عن سائر المخلوقات الأخرى.

ومن هنا سارت بحوث اليونانيين في اتجاهات مختلفة بعضها يجعل الصلة بين اللَّفظ ومدلوله صلة طبيعية، وبعضها يجعلها صلة ذاتيَّة ونلحظ تأثيرَ كلِّ ذلك فيما يرويه أفلاطون في محاوراته عن أستاذه سقراط الذي كان يميلُ إلى القول بطبيعية الصلة، ولما تبين لهم غموض الصلة بين اللَّفظ –باعتباره علامة– وبين ما يدلُّ عليه، ولم يجدوا التبريرات المقبولة التي تستريح إليها النفسُ أخذوا يفترضون أن تلك الصلة الطبيعية كانت واضحة سهلة التفسير في بدء نشأتها، ثم تطورت الألفاظ، ولم يعد من السهل اكتشاف هذه الصلة، أو التعليل لها.

وقد أخذ سقراط في محاوراته يمني النَّفسَ بتلك اللُّغة المثالية التي تربط بين الألفاظ ومدلولاتها ربطًا طبيعيًّا وذاتيًّا، كتلك الأصوات المشتقة من أصوات الطبيعة من حفيف وخرير وزفير.

وبجانب هؤلاء كانت هناك طائفة أخرى من فلاسفة اليونان يرون أن الصِّلة بين اللَّفظ والدِّلالة لا تعدو أن تكون اصطلاحيَّة عرفيَّة تواضع عليها الناس، وتزعَّم أرسطو هذا الفريق فيما بعد[8].

وتبدو قضية (اللَّفظ والمعنى) وقد أثارت جدلًا متشعبًا عن وجود فكر مجرد بدون لغة أو علامات، وذلك على الرَّغم من أنَّ الفكر واللُّغة ليسا إلا مظهرين لشيء واحد، وتشعب الاتجاهات أدى إلى جدل يصل إلى حد التناقض أحيانًا، حتى أصبح من العسير التوفيقُ بين هذه الاتجاهات لأنه من العسير العثور على جواب واحد متفق عليه.

"ليس هناك فكر مجرَّد بدون رموز. وظاهر إلى وقتنا هذا أن المسألة لا تتحمل الجزم سلبًا أو إيجابًا، فإن كثيرًا من الكلام لا يدخل في نطاق الفكر كما نفهم اللَّفظة بمفهومها العام، فإنني عندما أقول: (نمت الليلة نومًا هادئًا) فإنني لا أعبر عن الفكر، إنَّما هو ردُّ فعل بسيط لحالة جسيمة شعرت بها، فكأن اللُّغة مولِّد كهربائي ضخم يمكن استخدامه لتحريك آلات ضخمة، أو جرس كهربائى صغير"[9].

فالواقع أن مفردات اللُّغة على صلة بالفكر وهي وسيلة نقله إلى المتلقي، وإذا كانت حركة الفكر خفية غير ملموسة فإنَّ مفردات اللُّغة تمثِّل الامتدادَ الطبيعي لهذه الحركة الخفية فتجسِّدها وتحيلها إلى أشياء مدركة بالحواس، ومن هنا يمكن القولُ إنَّ جميع جزئيات التفكير تستكن في اللُّغة ومفرداتها على نحو من الأنحاء.

والذي يعنينا أنه لا وجود لفكر بلا لغة حتى تلك الحقائق الرياضيَّة أو الطبيعيَّة لا يمكن التوصُّل إليها إلا من خلال علامات ترتبط بها وتدلُّ عليها، وهي علامات قائمة على عنصر الصَّوت الذي منه تأتي مفردات اللُّغة على شمولها، فالعلاقة بين الفكر واللُّغة علاقة جدليَّة بينهما أخذ فيها وعطاء، ولذا كان (سابير) يقول: "إن اللُّغة طريق ممهد، أو أخدود كالأخاديد التي تراها على سطح أسطوانة تمهد وتحدد السبيل للإبرة لتمر فيه لترد الصوت"[10]. فاللُّغة

تسهِّل الفكرَ وتساعد على نموه، ونمو الفكر ذاته يعود فيؤثر في اللُّغة ونموها وتطورها فالتفاعل بين اللُّغة وبين الفكر حقيقة لا مفر منها.

فالعلاقة بين العلامة وما تدلُّ عليه شغلت جانبًا كبيرًا من تفكر الدارسين من خلال ما أثير حول اللَّفظ والمعنى خاصة في بيئات الفكر الديني عند المسلمين وغيرهم.

ففي المجتمع الإسلامي القديم ثارت قضيةُ (الذات والصفات) ومن ورائها ظهرت قضية الكلام الإلهي (القرآن) وهل هو مخلوق أم غير مخلوق، وبمعنى آخر هل قديم أم حادث؟

ويتدخل أبو الحسن الأشعري قائلًا بوجود الكلام النفسي وهو القديم والكلام اللَّفظي وهو الحادث.

وعند هذه النقطة طرح سؤالٌ نفسَه تلقائيًّا حول وجود فاصل بين ما يخطرُ في النفس من أفكار وبين تلك الأصوات اللُّغويَّة التي نستخدمها ونتعامل بها.

وإن مَن ينظرُ في النقاش الذي دار حول قوله تعالى: {وعلَّم آدم الأسماء كلها} ليجد خلافًا حول تعليم الأسماء أو تعليم المسميات، وخلافًا حول كون اللُّغة توقيفية أو مواضعة، فأبو علي الفارسي –مثلًا– يحتج بهذه الآية على أن اللُّغة من عند الله، وابن سيده يرد هذا الاحتجاج لأنه غير قاطع، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع على اللُّغة، فإذا كان هذا الاحتمال واردًا سقط الاستدلال[11].

والأسماء وما تدل عليه كانت من أكبر القضايا التي شغلت المفكرين في القرون الوسطى "حين وردت فقرة في ترجمة بوينثيوس لمقدمة فورفوريوسي على مقولات أرسطو فأثارت مشكلة الأجناس والأنواع، وما إذا كان لها وجود خارجي أم لا، فإذا كان لها وجود خارجي فهل مجسمة أم لا؟ وهل قائمة عن المحسوسات أم هي قائمة بها؟ وقد رأى الواقعيون أن الكليات فقط هي التي لها حقيقة جوهريَّة موجودة من قبل التسمية، وأصر الاسميون على أن الكليات ليست

إلا أسماء صيغت لتعبِّر عن صفات في أشياء معينة، وأنها توجد بعد التسمية"[12] ويجعل ابن سيده الكلام النفسي أسبق وجودًا من الحدث اللَّفظي، فالسمة التي تميز الموسوم وتحدده كانت منطلقة في تحديد مفهوم اللُّغة، وأنها أصوات يعبِّر بها كلُّ قوم عن أغراضهم، "وهذا حدٌّ دائر على محدود محيط به لا يلحقه خلل إذ كلُّ صوت يعبَّر به عن المعنى المتصور في النفس لغة، وكل لغة فهي صوت يعبر به عن المعنى المتصور في النفس"[13]. فالألفاظ لا تعدو في حقيقتها أن تكون بمثابة الرموز على الدِّلالات الذِّهنية، ولا يفترق لفظ عن لفظ في دلالته على المعنى لكن المواضعة اقتضت تخصيص الألفاظ بمسميات محددة، وإلا فإن كان الواضع من الممكن أن يطلق على (الزهرة) نخلة، أو يطلق على (النخلة) عجلة، وهكذا فليس في اللَّفظ ما يوحي بدلالتها كما نرى.

فالإنسان قد اصطنع لغته للتعبير عن حركة المعنى الداخلية عنده ثم مع تكرار الاستخدام نشأ نوع من التلازم بحيث يمكن القول إن هذا الارتباط والتلازم أخذ مسحة فيها شيء من القداسة وأصبح من المجازفة محاولة التغيير في الدوال وصلتها بالمدلولات لأن اهتزاز الدِّلالة غير مسموح به إلا في مجال الإبداع الفني وخاصة في المجاز.

ولا شك أننا لا يمكن أن نحصر اللَّفظ في دائرة الرَّمز وحده، ذلك أن الاستخدامَ قد شحنه بكثير من الدِّلالات الهامشيَّة التي تتوارد معه في مجال التَّعامل اللُّغوي في المستوى الإبداعي أو المستوى الإخباري لكن المؤكد أنه من العسير أن نتصورَ وجود نوع من التفكير دون أن يوازيه ويلازمه تصور للألفاظ الحاملة له. فالإنسان يفكر من خلال ألفاظ يتعامل بها، ومن هنا لا يمكن القول بوجود دلالة بلا لفظ حتى فيما يسمى بحركة النفس، والتأمل الصامت؛ ومن هنا ارتفعت رموز اللُّغة عن غيرها من الرموز التي يتعامل بها الإنسان وهي غير لغويَّة.

(3)

حين نطرح سؤالًا "ما العلامة؟" تأتي الإجابةُ لتجعل العلامة رمزًا يحل محل شيء آخر، وكأنَّ حركة الذِّهن تعملُ أساسًا على تحويل التَّعامل اللُّغوي إلى علامات، تستدعي العلامة بها ما تشير إليه عند التعامل بها، ومع تداعي الفكر يأتي التعاملُ الموضوعي الذي يحرِّك الألفاظَ إلى محور الرَّمزيَّة، ومن ثَمَّ يصبح ذا قدرة خاصة على استدعاء العلامة لكثير من مرادفاتها، وبمعنى آخر يمكن أن نعتبر (المستوى الصوتي) هو داعية الدِّلالة من المخزون البشري لتصير إلى التعامل مع المتلقي سامعًا كان أو قارئًا.

فالعلامات ليست سوى إشارات عقليَّة تتحوَّل إلى أصوات منطوقة تستدعي مدلولها، مثلها في ذلك مثل أي رمز من الرموز التي يتعامل بها البشر فيما بينهم، أو مع ما يحيط بهم.

والعلامة هي الحافز الذي يحرِّك الصورةَ الذهنيَّة ومن ثَمَّ يتبع ذلك تحرك الأفعال لتحقيقها، إذ ليس من الضروري أن يحضر المرموز إليه حالة استعمال العلامة، ومن هنا يكون التعامل بها مرهونًا بتوفر تصور مشترك بين طرفين (متكلم ومستمع).

"والفرق الأساسي بين الرموز عامة والرَّمز اللُّغوي، هو اعتماد الأخير على الطابع الصوتي والسمعي. ولعل ذلك هو الذي جعل (أوجدن ورتشاردز) في كتابهما (معنى المعنى) يحولان الفكرة في عبارات أكثر مرونة. فحينما نعالج الأنواع المختلفة لأوضاع العلامات التي يستخدمها الناس في اتصالاتهم كوسائل للتفكير، فإننا نتحقق من أن تلك العلامات تحتلُّ منزلة خاصة. ومن المفيد أن نجمعها تحت اسم مميز، ونختار لها الرموز، وهي التي تؤثِّر على حياة الناس وأفكارهم في مجالات لا حصر لها"[14].

فتعبير (علامة) لا يرتبط بمفهوم (الإشارة) إلا في حالة الاصطلاح على المدلول الذي يربط بينهما، ومن هنا يمكن اعتبار اللَّفظتين ترجمة لكلمة (Signe)، وبذلك يكون معناهما بالإضافة إلى ما سبق متطابقًا مع معنى الرَّمز بالمعنى العام، أي الإشارة المصطلح عليها.

أما تعبير (مؤشر) المشتق من أشر، القريب من أشار فيمكن أن نطلق عليه ما يسمى بـ(Signal) ومعناه منبه إشاري.

وتعبير شارة نطلقه على ما يسمى بـ(Marque) وهو مثل دليل على شيء، ويكون معناه الدِّلالي الكاشف عن كذا.[15]

يطلق على علم العلامات (السيميولوجية) الذي يدرس الأنظمة الرَّمزيَّة في كلِّ الإشارات الدالة وكيفية هذه الدِّلالة، وقد اقترح تسميته في العربية (السيمائيَّة).

ولهذه الدِّراسة تاريخ طويل نسبيًّا؛ إذ بدأت كعلم في القرن الماضي على يد (بيرس) الذي أخذ يدرس الرموز ودلالاتها وعلاقاتها في جميع الأشياء والموضوعات الطبيعيَّة والإنسانيَّة. وقد بشَّر دي سوسير بمولد هذا العلم في أوائل هذا القرن، وحدد موضوعه بكل علامة دالة، وجعل اللُّغة جزءًا من هذه العلامات الدَّالة، أي أن علم اللُّغة أصبح –عنده– جزءًا من علم السيميولوجية العام.

وقد عمل (بيرس) في أواخر القرن التاسع عشر على إيجاد نظريَّة عامة للإشارات تكون بمثابة علم كلي لها، فقسَّم الإشارات إلى أصناف رئيسية يندرج تحتها كثير من الأصناف الفرعيَّة.

وكان بيرس ذا فلسفية عمليَّة تجريبيَّة، فحقيقة الشيء في نظره هي الفكرةُ التي تقدمها آثار هذا الشيء، ونميزها نحن وفق دلالتها العمليَّة، كما كان رجل

منطق يؤثره على أي شيء آخر، ومن هنا حاول ربط العلامية بالمنطق باعتباره مجالها الخالص.

وقد راعى بيرس في دراسته للإشارات عاملين هامين:

الأول: عامل الطابع الطبيعي، أو الاصطلاحي للإشارة.

والثاني: عامل تفسيرها أي فَهمها من قبل المتعامل معها.

وأهم الإشارات في نظره ثلاث: (الرمز) بالمعنى العام، أي الإشارة المصطلح عليها، و(الأيقونة) أي الصورة أو الشكل المشهديان، و(القرينة) وهي كل ما يلفت انتباهنا.

وفي نظره أن الرَّمز بالمعنى العام أي الإشارة المصطلح عليها، تعود خصيصته الإشارية إلى (المفسر) ومعرفة هذا المفسر للمصطلح.

ولذلك قابل بيرس (الرَّمز) بالأيقونة، ثم بالقرينة:

والأيقونة صورة للأشياء ونسخة منها، أو مخطط هندسي لها، وتظل لها خصيصتها الإشاريَّة، برغم أن موضوعها يمكن أن يكون غير موجود.

وأما القرينة، فهي عنده كل ما يلفت انتباهنا ويثيرنا، وتفقد خصيصتها الإشاريَّة إذا لم يكن موضوعها موجودًا، ولكنها لا تفقدها إذا لم يوجد المفسر.

مثال ذلك:

شكل الشجرة، أو الطائر في دلالتهما على الثروة النباتيَّة أو الحيوانيَّة في منطقة ما، إنهما أيقونتان أي صورتان مشهديتان من الموضوعات التي يفهمها الناس.

في حين أن (الدُّخان) في دلالته على النَّار، يمثِّل قرينةً لموضوع، وإذن فهو دال سواء وجد المفسر أو لم يوجد.

وكذلك الحال بالنسبة للأعراض المرضيَّة، أو الحوادث التي تنبئ بحدوث شيء في المستقبل فهي (قرائن) وهكذا.[16]

وقد أخذ الباحثون المحدثون يبرزون فضل اللُّغةِ على الدِّلالة السيميولوجيَّة، فإذا كانت الأشياء والصور ومظاهر السلوك ذات دلالة محتملة وقويَّة فإنها لا يمكن أن تكون مستقلة؛ إذ إن أي نظام سيميولوجي لا بد أن تكون له علاقة باللُّغة، فالعناصرُ المرئية مثلًا تقتضي رسالةً لغويَّة كما يحدث في السينما والإعلانات وغيرهما، كما أن مجموعة الأشياء في الملبس والمأكل مثلًا لا تصبح نظمًا إن لم تمر من خلال اللُّغة التي تعزل دلالتها وتسميها، وبالرغم من أن الحضارة المعاصرة قد غرقت في بحر الصور المرئيَّة، فإنها لم تتخلَّ في أية لحظة عن الكتابة، إذ يظلُّ من الصَّعب تصور أي نظام مكوَّن من الصور أو الأشياء يتمتع بدلالة خارج نطاق اللُّغة، فلا يوجد معنى ليس له اسم، وعالم الدلالات ليس سوى عالم اللُّغة.

وبرغم أن الباحث السيميولوجي يباشر عمله من خلال مواد غير لغويَّة فإنه لا يلبث أن يجد اللُّغة محيطة به من كل جانب، وهذه اللُّغة تمثِّل عنصرًا لا غنى عنه كوسيط للدِّلالة، وعلى هذا فإنَّ السيميولوجيَّة قد تجدُ نفسَها وهي تعمل في ظلِّ نوع من اللُّغة المجاوزة لحدود اللُّغة المعروفة تمتصها وتخضع لها، ومهما تنوعَّت مادتها من أسطورة إلى مقال صحفي أو إشارات مرور، فإنها أشياء يتمُّ الحديث عنها لغويًّا مما يضطر بعضَ الباحثين إلى أن يعكسوا في نهاية الأمر مقولة (دي سوسير) ويرون أن السيميولوجيَّة تمثِّل جزءًا من علم اللُّغة، على اعتبار أن موضوعها لا يخرجُ عن كونه الوحدات الدَّالة الكبرى. وبرغم ذلك يظلُّ الرأيُ السَّائدُ حتى الآن هو أنه إذا كانت الرَّسائل اللُّغويَّة تقوم بدور رئيسي في مجال الرسائل المتعلقة بالتواصل الإنساني العام، فإنَّه لا ينبغي أن نغفل بقية أنواع الرسائل التي يستخدمها البشر، وأن ندرس خصائصها الداخلية دون أن ننسى أن اللُّغة هي وسيلة التواصل الأولى، وأن ترتيب الرَّسائل في الأهميَّة، يقتضي بالضرورة توقُّف الأنماط الثانويَّة الأخرى على النمط اللُّغوي.[17]

فاللُّغة عند دي سوسير تمثِّل مجموعةً من العلامات المرتبطة بمجموعة من الأفكار، ولهذا أمكن المقارنة بينها وبين الكتابة وبينها وبين غيرها من الطُّقوس والقوالب والإشارات، غير أنَّها تتميَّز على غيرها من النُّظم، ومن ثَمَّ كان من طبيعة الأمور أن ينشأ علمٌ له اهتمام خالص بالعلامات اللُّغويَّة، وهذا العلم له مدخل إلى السيكولوجية الاجتماعية، كما له مدخل إلى السيكولوجية العامة وهو (السيميولوجية) التي سوف تعطينا منظورًا شموليًّا لعملية الاتصال والقوانين التي تحركها.

فالعلامة إذن لا تخرج عن كونها محرّكًا يثير معنى فكريًّا ما، وهو نفس ما تؤديه العلامة الكتابية أو الحركية، لكن من بين ذلك تنفردُ العلامة اللُّغويَّة بقدرتها الخاصة؛ لأنها تستند أساسًا إلى إثارة العقل أكثر من استثارتها لغيره من الحواس، ومن ثَمَّ صحَّ القولُ بأن العلامة اللُّغويَّة لا تجمع بين شيء واسم، ولكنَّها تجمعُ بين تصوُّرٍ وصورة سمعيَّة أو صوتيَّة.

أي أنَّ نظريَّة دي سوسير في العلامة اللُّغويَّة أدت إلى اعتبار اللُّغة نظامًا من العلامات، والبحث العلمي يؤمن بوجود (أشياء) محددة ومعينة رآها هو في العلامة اللُّغويَّة، ويعلِّق على ما يعبِّر به النَّاسُ عن اللُّغة أنها (مستودع العلامات) بأنهم فهموا العلامات على أنها مفردات اللُّغة، أو على أنها الصلة بين اللَّفظ والشيء الطبيعي، وهذا كله خطأ، إنَّ العلامة عنده لا تصل الشيء باللَّفظ، ولكنها تصل التصوُّر بالصورة السمعية، إنها وحدة طبيعية ذات وجهين.

والعلامة ليست هي الشيء المعني أو الصُّورة السَّمعيَّة، إنها كلاهما معًا، أو هي كالورقة لا يمكننا أن نقطع وجهًا دون أن نقطع الوجه الآخر، إن أيَّ تغيير في الصورة السَّمعيَّة لا بد أن يؤدي إلى تغيير في التصوُّر، وأي تغيير في التصور لا بد أن يؤدي إلى تغيير في الصُّورة السَّمعيَّة.

إن فكرة (العلامة) هي التي كان يبحثُ عنها لوضع منهج علميٍّ وصفيٍّ؛ لأنَّها هي الشيء الذي يمكن تحديده وتعيينه، وهي تتسع عنده لتشمل كلَّ ما يمكن تمييزه كالجمل والعبارات والكلمات[18]. وتبعًا لذلك فإنَّ موضوع (علم اللِّسان) هو (اللُّغة منظورًا إليها في ذاتها ولذاتها).

صحيح أن اللُّغةَ تنطوي بالضرورة على مجموعة من العناصر، لكن هذه العناصر نفسَها تفترضُ نظامًا أو نسقًا يجعلُ منها صورة لا جوهرًا، ومن ثَمَّ يصبحُ التَّعريفُ هو أنَّها (نسقٌ عضويٌّ منظمٌ من العلامات)، وهذه العلامات عند دي سوسير ذات وجهين، لأن العلامة اللُّغويَّة لا تربط شيئًا ما باسم ما، كما أن اللُّغةَ بعيدة كلَّ البعد عن أن تكون مجرد تحويل أو نقل للواقع من المجال العيني إلى المجال المجرد، وإنما العلامة عبارة عن اتحاد لصورة صوتية هي الدال، بتصور ذهني هو المدلول، وعلى حين يندرج الدال تحت النظام المادي لأنه عبارة عن أصوات وإيحاءات أو حركات أو صور محسوسة، نجد أن المدلول يندرج تحت النظام الذهني؛ لأنه يتحدد على مستوى المحتوى أو المضمون كفكرة أو معنى، لا لشيء أو موضوع.

ولما كانت العلامة هي عبارة عن هذا التآلف الكلي من الدال والمدلول فإنَّ الدِّلالة تصبحُ مجرد علاقة تتحقق من تأليف هذين العنصرين ولا يمكن بحال القضاء على الدَّال إلا بالقضاء على المدلول؛ لأن بينهما تلاحمًا لا يمكن فصله، وكذلك الأمر بالنسبة للقضاء على المدلول، فلا يمكن فصل الصوت عن الفكر، أو فصل الفكر عن الصوت، اللهم إذا قمنا بضرب من العزل أو التجريد.

ولما كانت اللُّغة نسقًا من العلامات، بل لما كانت العلامة لا العبارة هي الوحدة اللُّغويَّة، فقد ذهب دي سوسير إلى أن المهمةَ التي تقع على عالم اللُّغويات هي تحديد ما يجعلُ من اللُّغة نظامًا نوعيًا خاصًّا داخل مجموعة الوقائع السيميولوجية، والسيميولوجيا ليست سوى ذلك العلم الذي يدرس حياة

العلامات في كنف الحياة الاجتماعية، ومن المعروف أن هذه الدِّراسة قد أصابها كثير من التطور ابتداء من سنة 1930 على يد (بارت) و (بريتو) وغيرهما.

ويجب أن نضع في الاعتبار دائمًا أنه مهما تعددت موضوعات البحث السيميولوجي فإن اللُّغويَّات تحتفظ لنفسها بالأهمية الأولى داخل هذا المجال؛ لأن اللُّغةَ بين سائر أنسقة العلامات هي الأكثر شمولًا والأشد تركيبًا وتعقيدًا.

ومن الواضح أن الأسسَ التي وضعها دي سوسير قد امتدت إلى خارج نطاق البحث اللُّغويّ، بحيث اتصل ببقية العلوم الإنسانيَّة، وأصبح كل علم منها على وعي بمدى علاميّته، وبدلًا من أن تذوب اللُّغةُ في المجتمع فقد أخذ المجتمع يتعرفُ على نفسه باعتباره لغة، وهكذا راح بعض محللي المجتمع يتساءلون عن مدى إمكانية تفسير البنيات الاجتماعية، أو على مستوى آخر تفسير الأشكال الأسطوريَّة بوصفها مجموعة الدالات التي لا بد من البحث لها عن مدلولات، وكل هذه المحاولات –كما لاحظ بنفنست– هي التي تدفعنا إلى التساؤل عن مدى احتمال كون الطابع الأساسي للغة وهو تألفها من علامات صالحًا لأن يكون طابعًا مشتركًا يميز مجموع الظواهر الاجتماعية التي تتألف منها الثقافة.[19]

وجملة الأمر أن اللُّغةَ تعتبرُ مجموعةَ علامات، والعلامة تتميز بحسيتها رؤيةً أو سماعًا أو لمسًا، والعلامة الألسنيَّة مفهوم مركب من مظهر حسي فيزيائي تدركه العين كتابة ويدركه السماع ملفوظًا، وهو ما يسمى (الدال) ومظهر مجرد هو التصوُّر الذهني الذي يدلُّنا عليه ذلك الدال، والذي بحصوله نقول إننا فهمنا الدال، ويسمى هذا المظهر: المدلول، أما العملية التي يقترن فيها الدال بالمدلول في أذهاننا فهي التي تسمى (الدِّلالة) ومن الجدير بالذكر أن وجود الدِّلالة – أو ما يمكن أن نسميه بحصول المعنى، أو حدوث الفهم مرتبط بعملية ثلاثية، فسماعنا سلسلة أصوات معينة يحدد لنا الدال، ثم إن ذلك الدال

يحيلنا على متصور قائم من مخزوننا الذهني، وذلك المتصور هو المدلول، ثم إن هذا المدلول يحيلنا على ما هو صورته، أي على الشيء الموجود فعلًا في العالم الخارجي المحسوس أو الخيالي، وذلك الموجود فعلًا هو ما يسمى بالمرجع، فإذا سمعت صوت الفاء والكسرة الطويلة واللام (فيل) انتبهت على قرع حسي هو ما يمثل الدَّال، وبحصول السماع يرتسم في الذِّهن متصور هو عبارة عن صورة ذلك الحيوان الذي يكون قد سبق لي رؤيته ولو مرة واحدة، أو يكون قد سبق لي وصفه، وذاك المتصور الذي يحصل في الذهن هو المدلول، أما ذلك الحيوان فهو المرجع، وهو ضروري الوجود الحصول الدِّلالة وإن لم يتحتم حضوره في كل مرة اسمع فيها كلمة (فيل). وقد ألح دي سوسير على اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول؛ إذ لا يتحدد أي دال بمدلول طبقًا لاقتضاء منطقي، وليس من دال في ارتباطه بمدلوله بأولى من أي دال آخر كان يمكن أن يقوم بدلًا منه.[20]

ويكاد يكون المنهج الفنمنولوجي هو الجدير بمهام هذا المجال اللُّغوي؛ إذ فلسفة اللُّغة لا يمكن أن تكون بعيدة عن اللُّغة، ومن ثَمَّ لا بد من تقصي الحقيقة اللُّغويَّة في أبعادها المختلفة، سواء منها ما يتصل بالجانب النفسي، أو الجانب الاجتماعي، لكن يظل لهذين الجانبين بُعدٌ هامشيّ بالقياس إلى التناول الظاهري للغة مجردة عن كل هذه العوامل، فلا بد من تناول اللُّغة تناولًا محدودًا بحدود القصد والوعي، وما يتبع هذا القصد من ارتباط بأطراف الدِّلالة من متكلمين أو متلقين. ولا شك أن التناولَ الفنمنولوجي للغة يختلف عن تناولهما من الزوايا النفسيَّة أو الاجتماعيَّة أو المنطقيَّة؛ إذ إن الثلاثة الأخيرة تبتعد إلى حد ما عن جوهر اللُّغة وحقيقتها الذِّهنيَّة أو الحسيَّة، ولا تعرض الدِّلالة في مستوياتها المتعددة، ولا شك أن الدِّلالة هي جوهر العملية اللُّغويَّة وبدونها لا يتأتى أن يكون لمفردات اللُّغة فاعلية وظيفيَّة.

ويبدو أن فكرة الدِّلالة عند العرب "آلية مبناها على الانتقال من الدال إلى المدلول، فمطلق الدِّلالة على ما عرفها القوم، أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، ودلالة اللَّفظ عندهم كونه إذا أطلق فُهم المعنى منه للعلم بالوضع، والقول بالوضع يقتضي وجود معانٍ سابقة توضع الألفاظ بإزائها، سواء قلنا هذه المعاني من قبل الصور الذهنيَّة على ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا، أم من قبيل الصور الخارجية، أم المعاني من حيث هي هي مع قطع النَّظر عن وجودها في الخارج أو في الذهن على ما هو مذهب المتأخرين"[21].

الهوامش

(1) هذا العصر وثقافته – د. زكي نجيب محمود – دار الشروق – الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ – 80:79.

(2) انظر: المدخل في النقد الأدبي – نجيب فايق أندراوس – الأنجلو المصرية – سنة 1974 – 62.

(3) من زاويَّة فلسفية – د. زكي نجيب محمود – دار الشروق – ط 3، سنة 1982 – ص98:97.

(4) انظر السابق: 99.

(5) اللُّغة بين المعياريَّة والوصفيَّة – دار الثقافة – الدار البيضاء – سنة 1980 – 110:108.

(6) من زاوية فلسفية – 196:194.

(7) كتاب الشفاء – الفن السادس من الطبيعيات – ابن سينا – مطبعة التُّراث العربي الإسلامي – باريس سنة 1982 – 63:59.

(8) دلالة الألفاظ – 63:62.

(9) نظريات في اللُّغة – أنيس فريحة – دار الكتاب اللبناني – بيروت – الطبعة الأولى – سنة 1973 – 58.

(10) السابق: 59.

(11) المخصص: 1/4.

(12) اللُّغة بين المعيارية والوصفية: 110–111.

(13) المخصص: 1/6.

(14) اللُّغة بين العقل والمغامرة – د. مصطفى مندور – المعارف بالإسكندرية – سنة 1974 – 114.

(15) أنظر اللُّغة والدِّلالة – عدنان بن ذريل – منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق – سنة 1981 – 27.

(16) اللُّغة والدِّلالة: 29 – 31.

([17]) انظر نظريَّة البنائية في النقد الأدبي 58. صلاح فضل – الأنجلو المصرية – الطبعة الثانية – سنة 1980 – 445:448.

([18]) انظر: النحو العربي والدرس الحديث – د. عبده الراجحي – دار نشر الثقافة – سنة 1977 – 30:31.

([19]) مشكلة البنية – د. زكريا إبراهيم – مكتبة مصر – 48:50.

([20]) الأسلوبية والأسلوب – عبد السلام المسدي – الدار العربية للكتاب لبيبيا – تونس – سنة 1977 – 184 : 150.

([21]) التركيب اللُّغوي للأدب – د. لطفي عبد البديع – النهضة المصرية – سنة 1970 – 434.