**مسلك الدراسات العربية**

**سيميائيات الخطاب**

**الفصل السادس**

**الأستاذ محمد مريني**

**تعريفات أولية:**

يمكن اعتبار كلا من فردينان دي سوسير Ferdinand de Saussure  (1857 - 1913)  وشارل ساندز پيرس  Charles SandersPeirce( [1839](http://ar.wikipedia.org/wiki/1839) [-](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D8%A8%D8%B1%D9%8A%D9%84) [1914](http://ar.wikipedia.org/wiki/1914)) المؤسسين للعلم الذي نحن بصدده هنا. لقد كانت بين الرجلين اختلافات كثيرة في تحديد مفهوم السيميولوجيا. بل يبدو أحيانا أنه لا يجمع بينهما شيئا سوى تعريفات أولية ذات علاقة بالعلامة، ودورها في بلورة الفكر وإشاعته، أو الرغبة في الخروج من دائرة العفوي والمباشر والحسي لولوج عوالم التجريد. لذلك فإن التأريخ للسميائيات لا يستقيم إلا من خلال الفصل بين تجربة كل من هذين العلمين، من أجل صياغة تصور عام يستند إلى منجزات المؤسسين معا.

لقد أطلق دوسوسير على هذا العلم، الذي بشر به في بداية القرن العشرين"**السميولوجيا**". وحدد له مجالا يتمثل في دراسة "حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية، وسيكون هذا العلم جزءا من علم النفس العام"[[1]](#footnote-2).

في حين أطلق "بيرس" على علمه الجديد "**السميائيات**". وقد رصد له مهمة تتمثل في تتبع حياة الدلالات التي ينتجها الإنسان من خلال كل ما يحيط به؛ أي ما يمسه، أو يجربه، أو يحيط به: سواء من خلال جسده، أم لغته، أم فضائه، أم وزمانه. وقد قضى بيرس نصف حياته تقريبا في صياغة مفاهيم هذا العلم الذي استبد باكتشافه، إلى حد اعتباره الأساس الذي قامت عليه كل العلوم، وسيصنفه ضمن المنطق، "فالمنطق في معناه العام ليس سوى تسمية أخرى للسميائيات"[[2]](#footnote-3) . وقد شكلت هذه الإضاءات النظرية نقطة انطلاق لإرساء نشاط معرفي يكاد يستوعب كل ما له علاقة بالوجود الإنساني بشكل عام.

لقد تحدث سوسير عن ضرورة وجود السميائيات، أما بورس فقد قدم لنا علما متكاملا مستقلا من حيث الأسس المعرفية ومن حيث المفاهيم، ومن حيث الإجراء التحليلي المصاحب لكل التصنيفات الخاصة بالعلامات.

وبين المصطلحين: "سيميوطيقا" في الثقافة الأنجلو ساكسونية و"سيميولوجية" في الثقافة الأوروبية، بدا واضحاً أن الثقافة الغربية حسمت في المصطلحين مبكراً من الناحية المفهومية، مؤكدة ما ورد في المعجم الموسوعي لدى تودوروف (T.Todorov) وديكرو (Ducrot) حيث ورد ما نصه باللغة الفرنسية: "la Sémiotique (Ou Sémiologie) est la science des signes"[[3]](#footnote-4): "السيميولوجيا علم العلامات".

إن التفكير في العلامات قديم قدم الظواهر السميائية ذاتها، ولكنه لم يتخذ شكل علم مستقل إلا مع المؤسسيين بورس وسوسير. لذلك سنقوم من خلال الفقرات الموالية بتتبع بعض "الأفكار السميائية" التي حفل بها التراث الإنساني.

**الأفكار السيميائية عند اليونان**

لقد بين **أرسطو** أن الحياة الاجتماعية للإنسان مشروطة بظهور اللغة؛ إذ من خلالها يتم التواصل بين الأجيال وتتراكم المعارف وتتنوع وتنتقل الإنسانية من مرحلة إلى أخرى، ويحصل التقدم، فمن خلالها تستقيم الحياة الجماعية. وقد عبر عن فكرة الترميز التي هيأت الإنسان للتميز والتفرد بخصائص تتحقق من قدرته على تلمس الفوارق بين الصالح والطالح والضار والنافع، وهي فوارق لا يمكن أن تظهر إلا من خلال الكلام: "فأن يكون الإنسان كائنا سياسيا أكثر من النحلة أو أي حيوانا آخر يعيش حياة جماعية فهذا أمر بالغ الوضوح. فالصوت دال على الألم والفرح؛ فلهذا فإن الحيوانات الأخرى قادرة أيضا على استعماله (فهي بالغة التطور لدرجة أنها قادرة على الشعور بالألم والفرح والتعبير عن ذلك).  إلا أن الكلام يستخدم من أجل التمييز بين النافع والضار، وبين العادل وغير العادل"[[4]](#footnote-5)   
وقد كان أرسطو بهذا التمييز سباقا إلى تحديد فحوى التوسط الإلزامي بين الحدود المكونة للعلامة. فقد لاحظ، وهو يتأمل الوظيفة الكلامية، أن الحوار الإنساني يشترط وجود العناصر التالية: "الكلام" و"الأشياء" و"الأفكار": **فالأشياء** هي ما تراه حواسنا وما تدركه عقولنا، أما **الأفكار** فهي أداتنا لمعرفة الأشياء، وأما **الكلام** فهو الأصوات المتمفصلة في وحدات، وهي ما يخبر عن الأفكار؛ فبدون علامات لا يمكن تصور أي شيء. وسيضيف أرسطو عنصرا رابعا اعتبر في مرحلة من مراحل تاريخ البشرية عنصرا حاسما في شكل الإبلاغ وأدواته، ويتعلق الأمر **بالكتابة**[[5]](#footnote-6)

وقد شرح **ابن رشد** أفكار أرسطو في هذا المجال، وبين أن الحالات الوجدانية الإنسانية واحدة رغم تنوع الكائنات واختلافها، إلا أن التعبير عنها صوتا أو كتابة لا يمكن أن يكون واحدا. يقول في كتابه تلخيص كتاب العبارة: "فالألفاظ التي ينطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس، والحروف التي تكتب هي دالة أولا على الألفاظ. وكما أن الحروف المكتوبة - أعني الخط- ليس هو واحدا بعينه لجميع الأمم كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم. ولذلك كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بالطبع"[[6]](#footnote-7)

قرونا بعد ذلك سيميز **الرواقيون** بين ثلاثة عناصر في كل علامة: "فالعلامة تجمع بين ثلاثة عناصر: مضمون العلامة، والعلامة، وما هو موجود فعليا. ف" ديون" علامة لأنه يتضمن مضمونا للعلامة وهو الشيء الذي تكشف عنه العلامة وندركه باعتباره حاضرا في أذهاننا، في حين لا يدركه المتوحشون رغم أنهم يسمعون الصوت، وما هو موجود فعلا، ويتعلق الأمر بديون ذاته.

كما ميزوا -بعد ذلك- بين العناصر النفسية والعناصر غير النفسية، فالصوت والشيء الفعلي محسوسان، أما مضمون العلامة، وهو ما يتطابق مع المدلول السوسيري فنفسي، لأنه صورة مجردة عن الشيء.

كما تبلورت بعض الأفكار السيميوطيقية **من خلال المناظرة الفلسفية بين الرواقيين والأبيقوريين**، وذلك عام 300 ق ب. وكانت نقطة الخلاف بينهما هي أوجه الاختلاف بين العلامات الطبيعية والعلامات العرفية. وقد أكد بعض الباحثين أن المصطلح المذكور sémeion أصبح منذ ذلك التاريخ يدل على المعنى العرضي المرتبط بعلم الطب symptomes. كما انتقل المصطلح من المجال الطبي إلى المجالات العلمية الخاصة بشرح النصوص المقدسة.

**الأفكار السميائية في التراث المسيحي**

من المهم الإشارة هنا إلى ما قدمه **القديس أغسطين** ضمن التراث المسيحي؛ حيث يعرض نموذجا لغويا من منظور لاهوتي؛ يعتبر فيه اللغة أداة لاحقة للفكر. إن اللغة من منظور القديس أغسطينعبارة عن مستودع من ألفاظ وضعها الله في نفس المتكلم؛ وظيفتها الكشف عن مكنون الفكر. يقول:

"إننا لا يمكن أن نقول أي شيء دون أن نفكر، وإننا نفكر  بالكلمات رغم أن الفكر سابق في الوجود على الكلمات المنطوقة منها أو المتخيلة فقط، فالشخص يمكن أن يفهم كلمة قبل النطق بها وقبل أن تتشكل الصور الصوتية الضرورية لذلك. إن هذه الكلمة لا تنتمي إلى أي لسان، إلى أي من تلك التي نطلق عليها الألسنة الإثنية (...) فعندما ندرك فحوى فكرة الشيء، فإن اللفظ الدال عليها سيكون لفظ نابع من القلب لا باليونانية ولا باللاتينية ولا بأية لغة أخرى"

وكل شيء في هذا البناء يعود إلى التصور الذي يتبناه أوغستين عن الفكر. فهناك أولا **سلطان الله** الذي لا تحده حدود، وهناك ثانيا **معرفة محايثة** مرتبطة بملكوته، وهناك أداة للتوسط توصل هذه المعرفة إلى عباده في الأرض، إن هذه الأداة هي اللفظ أي اللغة، والتوسط يتم من خلال سيرورة تتمفصل في الألفاظ التالية: "لفظ القلب وهو لفظ مفكر فيه خارج أي لسان، واللفظ الداخلي، أي لفظ القلب الذي تحول إلى لفظ داخلي مفكر فيه من خلال لسان إثني، ثم يأتي في المرتبة الثالثة اللفظ الخارجي، أي اللفظ الداخلي المجسد من خلال الكلام وهو بذلك لفظ محسوس"[[7]](#footnote-8).

وهكذا فإن هذه العناصر الثلاثة (أو الأربعة) لا يمكن أن تشتغل مجتمعة دون أن يكون هناك رابط يجعل منها كيانا قادرا على إنتاج دلالة تخص علاقتنا بالكون الذي يحيط بنا؛ فلا يمكن إدراك الأشياء خارج المفاهيم، كما لا يمكن صياغة مفهوم واحد خارج الحدود اللسانية، ولن تكون الأصوات وحدها دون الإحالة على مفاهيم سوى هواء بدون روح ولا معنى، وستظل المفاهيم جوفاء دون تصور معطيات تبنى استنادا إليها هذه المفاهيم. إن هذا الرابط هو ما سيطلق عليه بورس وسوسير لاحقا سيرورة التدليل، وهي السيرورة التي تجعل من هذه العناصر علامة مكتفية بذاتها.

**الأفكار السميائية في التراث العربي(الجاحظ نموذجا) :**

القضايا المذكورة سابقا هي ذاتها المسائل التي ناقشها الفكر اللغوي العربي بشكل مباشر أو غير مباشر. فوضع اللغة وطبيعتها وعلاقتها بعالم الأشياء وعوالم الفكر كانت عند المشتغلين بهذا الميدان هي المدخل إلى فهم الدلالات وتصنيفها. بل يمكن القول إنها حددت مواقف متشعبة اتخذت من آدم وقصة تعلمه لأسماء الأشياء –كما وردت في القرآن الكريم- منطلقا لتأويلات متباينة يضيق المجال عن الإشارة إلى بعضها.

نشير –في البداية- إلى ما قدمه **الجاحظ** من آراء اعتبرها الدارسون أفكارا متقدمة في الفكر السميائي:

1- **تعريفه البيان** بأنه: "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى. أي كل ما أوصل السامع إلى المعنى المراد. يستوي في ذلك كل أجناس الأدلة، فبأي شيء بلغت الأفهام ووضحت المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[[8]](#footnote-9).

2- **تعداده العلامات والإشارات** التي تدل على المعنى وهي خمسة أشياء: اللفظ، والإشارة، والعقد، والخط، والحال.

وفي ما يلي تفصيل لمعاني هذه المفاهيم الخمسة:

- **اللفظ:** وهو إحدى الدلالات الخمس على المعاني، ميزة الإنسان و خاصته الأساسية التي بها يتحدد نوعيا وهي قدرته على الكلام، والإبانة عن نفسه بالألفاظ. ويعتبر الجاحظ البيان باللفظ كالبصر. في حين أن من يعييهم الكلام عمي لا يبصرون "البيان بصر والعي عمى". وفي سياق آخر نراه يقرن البيان بالعلم، فتارة يعتبر "البيان من نتاج العلم"، وقد يعتبره ترجمان العلم وحياته وعماده. كما أن الجاحظ يجعل له الصدارة في الترتيب في حديثه عن الدلالات على المعاني.

- **الخط أو التدوين**: ويعني به كتابة الكلام وتدوينه، وقد جعله في الترتيب تاليا للحفظ مباشرة. و من فضائله عدا ما اختص به القرآن الكريم من ذكر وتعظيم، أن العلم هو أحد اللسانين على أن "القلم أبقى أثرا، واللسان أكثر هذرا". ومن فضائله كذلك قدرة الإنسان على تصحيح كلامه و تنقيح لفظه في حين لا يستطيع شيئا من هذا مع وسيلة اللفظ "فاستعمال القلم أجدر أن يخص الذهن على تصحيح الكتاب من استعمال اللسان على تصحيح الكلام"[[9]](#footnote-10).

وفي حين أن "اللسان مقصور على القريب الحاضر"، فإن "القلم مطلق في الشاهد و الغائب". وفي حين أن اللفظ لا يتعدى نطاقا محدودا جدا من المكان والزمان، فان الخط يتجاوز هذا الحيز إلى مكان وزمان: "والكتاب يقرأ بكل مكان، و يدرس في كل زمان، و اللسان لا يعدو سامعه، و لا يتجاوزه إلى غيره"[[10]](#footnote-11)

**- الإشارة**: وهي عند الجاحظ، في الاصطلاح البياني "إحدى الدلالات الخمس على المعاني"[[11]](#footnote-12)  
و قد كان لهذه الصفة عنده وعند غيره من البلاغيين اللاحقين معنى آخر يدخل في نطاق الجمالية الأدبية وبلاغة الإيحاء بالكلام الموجز[[12]](#footnote-13).

وكون الإشارة لغة من لغات البيان فان أداتها من أعضاء الجسم: كالحواجب، والأجفان، والشفاه، والأعناق، والأيدي، وقسمات الوجه، وغير ذلك مما يعبر بالحركة عن حاجة النفس، ومكنوناتها. إلا أن أثرها لا يتجاوز حدود النظر، فهي مع اللفظ دون مرتبة البيان بالخط، وفوق مرتبة "العقد" كما سنرى. وهي على ذلك كله ملازمة للبيان باللسان ومتممة له لا سيما "الإشارة باليد، ومكثفة لأبعاده، وكاشفة لما لا يستطيع اللفظ أن يبوح بسره في حال من الأحوال"[[13]](#footnote-14).

- **العقد:** وهو البيان بالحساب. وقد ألم الجاحظ إلماما عابرا بهذه الوسيلة البيانية مذكرا بمنافعها بشكل إجمالي من غير تحديد أو تفصيل، منوها بقيمة الحساب وفضله، مشيرا إلى الخسارة الفادحة التي يمنى بها فاقد القدرة عليه "من جهل بعدد السنين وبمنازل القمر وحالات المد والجزر"و جل ما تستطيع إدراكه من كلام الجاحظ أن العقد ""هو الحساب دون اللفظ و الخط"[[14]](#footnote-15).

-**النصبة أو الحال**: وفي تعريف "النصبة" يقول الجاحظ في "البيان والتبيين": "وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان"[[15]](#footnote-16).

ومن هنا فان "النصبة" هي ما توحي به الأشياء لعقل الناظر وذهن المتبصر. و من حق هذه "الحال" أن يكون المرجع فيها تدبيرا عقليا ذاتيا، لا صفة موضوعية في الأشياء نفسها.

والاعتبار- كما لا يخفى- من استنتاج العقل وقدرته على الاستيحاء و الإدراك. وهكذا تصبح "النصبة" أو الحال "وسيلة العقل إلى الاستبانة والاستيضاح، ومما تجدر الإشارة إليه أن "النصبة" كمصطلح بياني لم تستقر على هذا المدلول إلا في كتاب البيان و التبيين، وأما في التصانيف السابقة، ككتاب "الحيوان" فإن المصطلح لم يكن قد تكون بعد، وإن يكن مفهومه محددا بكل دقة ومعناه واضحا أتم الوضوح..

3- - **تفصيله في الإشارات الناقلة للمعاني** وشرحه لكيفيتها، وتطورها، وتحديده للمواقف الاجتماعية التي تستدعي التعبير بالإشارة كالرغبة في ستر بعض الأمور وإخفائها عن الحاضرين.

وقد نال مفهوم "الإشارة" اهتماما عند البلاغيين القدماء **كابي هلال العسكري**، حيث عرفه في كتابه ""الصناعتان" بقوله: "الإشارة أن يكون اللفظ القليل مشارا به إلى معان كثيرة بالإيماء إليها، ولمحة تدل عليها"[[16]](#footnote-17).

كما اهتم **ابن جني** بدراسة العلاقة بين الألفاظ والمعاني، وبيان المناسبة بينهما وكان التركيز الأول عنده على القيم الصوتية والصرفية ودلالتها، فقال في الخصائص في باب "باب إمساس الألفاظ أشباه المعاني": "هذا موضع شريف لطيف، وقد نبه إليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته. قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدا فقالوا: صر، وتوهموا في صوت البازي طيعا فقالوا: صرصر. وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفعلان، أنها تأتي للاضطراب والحركة، نحو: النقران والغليان والغثيان فقابلوا بتوالي حركات الأمثال توالي حركات الأفعال"[[17]](#footnote-18)

أما **ابن خلدون** فقد خصص فصلا في مقدمته لعلم أسرار الحروف، يقول عنه: "المسمى بالسيمياء نقل وضعه من الطلسمات إليه في اصطلاح أهل التصرف من غلاة المتصوفة، فاستعمال في الخاص وظهر عند غلاة المتصوفة عند جنوحهم إلى كشف حجاب الحس، وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم في تنزيل الوجود عن الواحد ...فحدث بذلك علم أسرار الحروف وهو من تفاريع السيمياء لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله، وتعددت فيه تآليف البوني وابن العربي، ومن فروع السيمياء عندهم استخراج الأجوبة من الأسئلة بارتباطات بين الكلمات حرفية يوهمون أنها أصل في المعرفة"[[18]](#footnote-19)

**الأصل المزدوج:**

السميولوجيا علم حديث النشأة[[19]](#footnote-20). فقد أعلن فردناد دسوسير[[20]](#footnote-21)، أنه ينبغي تشكيل علم جديد اقترح له تسمية "السيميولوجيا": "يمكننا، إذن أن نتصور علما يدرس حياة الدلائل داخل الحياة الاجتماعية، علما قد يشكل فرعا من علم النفس الاجتماعي وبالتالي فرعا من علم النفس العام، وسوف نسمي هذا العلم بالسيميلوجيا (من « semeîon » الإغريقية وتعني: "الدليل"). ومن شأن هذا العلم أن يطلعنا على كنه هذه الدلائل وعلى القوانين التي تحكمها. ولأن هذا العلم لم يوجد بعد، فإنه لا يمكننا التكهن بمستقبله، إلا أن له الحق في الوجود، وموقعه محدد سلفا. إن اللسانيات ليست سوى فرع من هذا العلم العام، والقوانين التي ستكشفها السيميولوجيا ستكون قابلة لأن تطبق على اللسانيات..."[[21]](#footnote-22).

وفي الفترة نفسها تقريبا، التي أفصح فيها سوسير عن هذه الأفكار في محاضراته بجنيف، أعلن تشارلز سندوز بورس بأنه رائد "السيميوطيقا": "إني، في حدود ما أعلم، رائد في العمل الهادف إلى إعداد حقل وفتحه، حقل أسميه ب "سيميوطيقا"، أي نظرية الطبيعة الجوهرية لكل سيميوزيس ممكن ونظرية تنوعاته الأساسية.."[[22]](#footnote-23). ("سيميوزيس": "السيرورة التي يشتغل فيها شيء ما بوصفه دليلا")[[23]](#footnote-24). إن السيميولوجيا أو السيميوطيقا قد ولدت إذن، مرتين في بداية هذا القرن. ومن شأن هذه النشأة المزدوجة أن تفسر تطور "مدارس" متباينة داخل هذا العلم الوليد. وسنتحدث عن ذلك فيما بعد. ولنبدأ بالإشارة إلى العناصر المشتركة بين مشروعي بورس وسوسير.

**العناصر المشتركة:**

ينبغي للعلم الجديد أن يهتم، في نظر مؤسسيه، بظواهر تشتغل فيها بعض الأشياء بوصفها "دلائل". إلا أن هذه الظواهر ظواهر شديدة التعقيد إلى درجة أن العديد من العلوم تطالب بدراستها: علم النفس، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، المنطق، اللسانيات، علم الحيوانات، نظرية الإعلام، إلخ.. غير أن هذه العلوم، حينما تهتم بالدلائل فإنها لا تدرس منها إلا بعض المظاهر المختارة بطريقة ملائمة ومعزولة عن مجموع الظواهر المرصودة. بينما تكون خاصية الغاية السيميولوجية، قبل كل شيء، وعلى عكس ما سبق، شاملة وعامة. فبدل انتقاء هذا المظهر أو ذاك من الظواهر العلامية، فإن على السيميولوجيا أن تدرك جوهرها نفسه دون إغفال أي مظهر من مظاهرها الأساسية. ومن جهة أخرى، فإن على السيميولوجيا ألا تقصي من مجالها، مسبقا، أية ظاهرة تكتنف، بالضرورة، وجود "دلائل" ما. إن الأمر يتعلق بمعرفة "كنه الدلائل" (سوسير)، وبتحديد "الطبيعة الجوهرية لكل سيميوزيس ممكن، ولتنوعاته الأساسية" (بوريس). وهذا يعني أن السيميولوجيا لا تقصي دراسة أنساق الدلائل الخاصة، كما لا تقصي دراسة الدلائل انطلاقا من مظاهر خاصة[[24]](#footnote-25). إلا أن هذه الدراسات ينبغي أن تواجه كدراسات تابعة (من زاوية نظر منطقية لا تكوينية) للسيميولوجيا العامة أو "الخالصة". إنها ستكون دراسات متصلة ب "السيميولوجيا التطبيقية" أو ب "السيميولوجية الوصفية"[[25]](#footnote-26).

إن لدينا، إذن، في المحاولة التقريبية الأولى، اتفاقا متعلقا بموضوع السيميولوجيا (مجموع "الدلال") بادعاءاتها النظرية والمنهاجية (كونها النظرية العامة والشاملة "الدلائل"). وفي نطاق هذا الاتفاق، يمكننا أن نضع مجهودات المؤلفين، كما يمكننا أن نضع مجهودات تلامذتهما، وذلك من أجل: إعطاء تعريف عام "للدليل"، وتمييز مختلف العناصر الحضارة حينما يشتغل شيء ما بصفته دليلا، ج) تحليل العلاقات الموجودة بين هذه العناصر، د) توفير تصنيف للدلائل وتوفير نمطية لأنساق الدلائل.

**الاتجاهات:**

ورغم هذه النواة المشتركة الهامة، ورغم أهمية المشروع وآمال مؤسسيه الكبيرة، فإنه ينبغي الاعتراف بأن "السيميولوجيا العامة"، اليوم، "كعلم ما تزال في طفولتها". وهذا يعني من ضمن ما يعنيه أنه لا توجد بعد سيميولوجيا واحدة، ذات مجموعة من المفاهيم والمناهج المتوفرة، على وجه الخصوص، على مشاكل تقويم الحلول ومعايير هذا التقويم؛ مجموعة من شأنها أن تكون مشتركة بين كل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم "سيميولوجيين".

**أولا، سميائية فرديناندوسوسير**

في بحثه اللغوي استطاع دو سوسير أن يكتشف أن المفردة اللغوية ليست معادلا بسيطا ومباشرا لمجسد مادي مرئي. كأن نقول –مثلا- إن الصورة الكتابية لكلمة شجرة، أو إن الأحرف: ش.ج.ر.ة التي نراها مصورة كتابة، تعادل صورة الشجرة الحقيقة. بل رأى أن العلاقة بين هاتين الصورتين تجري وفقا لعملية معقدة، وأن لهذه العملية أكثر من مستوى. وقد شرح ذلك بواسطة ما سمي ب Circuit المشهور، الذي يمكن أن نسميه بالعربية "الحلقة المقفلة" أو "المدار المقفل". يقول دي سوسير: إن التلفظ الصائت يرسل صورة سمعية Image acoustique هذه الصورة السمعية[[26]](#footnote-27) تصل إلى الأذن، وتنطبع على الحواس حيث تنتقل أو تتحول إلى مفهوم Concept.

السامع هو الذي يقوم بهذه العملية؛ أي ينقل الصورة السمعية إلى مفهوم. وحين يريد الكلام يقوم بعملية معاكسة، ينقل المفهوم إلى صورة سمعية يتلفظ بها تلفظا صائتا، ويرسلها إلى سامع، وهكذا دواليك.

نوضح ذلك كما عبر عنه سوسير في مداره المقفل:

سماع

Audition

تلفظ صائت

Phonation

نقل وتحويل

س – صورة سمعية

م - مفهوم

نقل وتحويل

**م**

**س**

**م**

**س**

تلفظ صائت

Phonation

سماع

Audition

هذه العملية، عملية النقل من الصورة السمعية إلى المفهوم وبالعكس، تحرك كما يرى دو سوسير، قسما نفسيا وقسما لا نفسيا، قسما فاعلا وقسما منفعلا، الفاعل هو ما يذهب من مركز عملية النقل عند شخص، إلى أذن شخص آخر (أي من المفهوم إلى الصورة السمعية). والمنفعل هو ما يذهب من أذن هذا الشخص إلى مركز النقل عنده.

نرمز إلى مفهوم ب (م) وإلى صورة سمعية ب (س).

الفاعل هو: م – س

المنفعل هو: س – م

وبهذا التحليل اكتشف دو سوسير أن الكلمة أو المفردة اللغوية بنية فسماها علامة (signe) وقال أن العلامة ليست مسطحة وبسيطة بل هي مكونة من:

مفهوم سماه: مدلول (signifié)

ومن: صورة سمعية سماها: دال (signifiant)

فالعلامة إذن ليست هي (الدال) بذاته ولا (المدلول) بذاته بل هي بنيتهما أي ما ينهض بهذه العلاقة بينهما وبهذه العلاقات بين الناس وموجودات العالم.

نوضح رسم العلامة كبنية بهذا الشكل الذي بينه دو سوسير:

Signifiant دال (صورة سمعية)

العلامة

Signifié مدلول (مفهوم)

هذه العملية التي شرحها دو سوسير تخص المفردة، ولكن اللغة ليست مفردة، لذلك رأى هذا العالم أنه لابد من أن نضيف إلى النشاط المتعلق بهذه العملية، نشاطا آخر هو نشاط الربط والتنسيق الذي يتجلى عندما يتعلق الأمر بما نسميه اللغة. إن هذا النشاط، نشاط الربط والتنسيق، هو الذي يقوم بدور إدراج العلامات في منظومة، وهو بقيامه بهذا الدور، يتجاوز بالضرورة، حدود العمل الفردي إلى العمل الجماعي؛ وهذا يحتم أن يكون للغة نظام.

بذلك ميز دو سوسير اللغة، أولا كنظام، ثانيا كعمل يخص الجماعة. كما أقام الفارق بينها وبين الكلام.

ما هي اللغة وما هو الكلام في نظرة دو سوسير؟

اللغة هي التي تربط بين الأفراد، هي نوع من الوساطة ينهض بينهم من منشأ اصطلاحي. إن الأفراد الذين يرتبطون كلهم باللغة يعيدون إنتاج –ليس تماما بل تقريبا– العلامات نفسها متحدة بالمفاهيم نفسها، وهذا يؤدي باللغة إلى التحجر.

إن نشاط فاعلية التلقي والتنسيق عند الأشخاص المتكلمين يكون قوالب متماثلة لدى الجميع، ولو أمكننا رؤية مجموعة الصور اللفظية التي يختزنها الأفراد للمسنا الرابط الاجتماعي الذي يؤلف اللغة. إنها ثروة تراكمت باستعمال الكلام بين أشخاص ينتمون إلى مجتمع واحد، وإنها نظام قاعدي موجود كانعكاس في أدمغة مجموعة الأفراد. ذلك أن اللغة ليست تامة عند فرد واحد، ولا توجد كاملة في المجموعة. إن اللغة هي الأساس وفيها النظام والثبات والعلاقات.

أما الكلام فهو نشاط فردي، هو نواة اللغة، نواة العمل الجماعي. ومنبت الكلام، في نظر دو سوسير، هو في القسم الفاعل من مداره المقفل؛ أي في عملية النقل المرسلة. في هذا المنبت يحصل التوليد الذي هو فعل إرادي وذكي. الكلام طارئ، متغير، عارض، وهو يأتي ضد التحجر. ضد النظام لأنه يهدده، يخلخله، ويخلق التشويش فيه. غير أن النظام، في اللغة، لا يلبث وبعد دخول الكلام فيه، أن يستعيد حركيته التي تستعيد بها البنية توازنها.

النظام يفترض حالة ثبات في البنية، أو يفترض حركة متكررة داخل البنية، حركة تنهض بين العناصر وتوازن بينها؛ بما يكفل استمرار النسق لهذه البنية: بنظامها تستمر اللغة قادرة على أن تكون واسطة تفاهم بين الناس في المجتمع الواحد.

الحركة الداخلية غير الخاضعة لإرادة الأفراد؛ استمرار الحركة بنظامها واستمرار النظام بهذه الحركة في الزمن بحيث يستمر التوازن بين منظومة العلاقات اللغوية؛ بحيث تستمر اللغة بتأدية وظيفتها.

تكمن أهمية هذا التحليل الذي يقدمه دو سوسير في قدرته على الدخول إلى ميادين النشاط الفكري المختلفة؛ وسيسعف في بلورة مفاهيم، نذكرها على النحو التالي:

- **مفهوم النسق:** يتحدد هذا المفهوم في نظرتنا إلى البنية ككل، وليس في نظرتنا إلى العناصر التي تتكون منها وبها البنية. ذلك أن البنية ليست مجموع هذه العناصر، بل هي هذه العناصر بما ينهض بينها من علاقات تنتظم في حركة. العنصر خارج البنية غيره داخلها. وهو يكتسب قيمته داخل البنية وفي علاقته ببقية العناصر أو بموقعه في شبكة العلاقات التي تنتظم العناصر والتي بها تنهض البنية فتنتج نسقها.

تتحدد العلامة (signe) في اللغة، وتأخذ قيمتها بموقعها داخل منظومة العلاقات. لإيضاح ذلك شبه دو سوسير موقع العلامة في المنظومة اللغوية بموقع الوزير مثلا على رقعة الشطرنج. في لحظة من لحظات اللعب؛ وحيث أن الأحجار على الرقعة محكومة بشبكة من العلاقات، وحيث أن تحركها يخضع لنظام ويؤدي إلى احتمالات، وحيث أن اللاعبين يدخلان في هذا النظام، وحيث أن كل ذلك يميز اللعبة كنسق، يمكن في لحظة كهذه أن نستبدل الوزير بأي شيء آخر (بعود كبريت مثلا). هذا الاستبدال لا يغير شيئا في نظام اللعبة ولا يبدل في نسقها. ذلك أن العنصر (الوزير هنا) ليس له قيمة بذاته بل بوجوده في هذا الكل، في هذه البنية وفي نسقها هذا.

- **مفهوم التزامن:** "التزامن" هو زمن حركة العناصر في ما بينها في البنية. تتحرك العناصر في زمن واحد هو زمن نظامها، فإذا كان استمرار النظام يفترض استمرار البنية وثبات نسقها، فإن التزامن يرتبط بهذا الثبات الذي يشكل حالة. أي أنه يرتبط بما هو متكون وليس بما هو في مرحلة التكون، بما هو مكتمل وليس بما يكتمل. بما هو بنية، وليس بما سيصير بنية. في مرحلة التكون تعاني البنية تفككا، يختل نظام الحركة بين عناصرها، يترجرج النسق. التفكك هو تعرض عنصر للسقوط أو هو سقوطه، انهدام عنصر يترك مكانه لعنصر آخر يجيء. ثم تستعيد البنية، بعد سقوط العنصر ومجيء غيره، توازنها فتعمل وفق نظامها ويتجلى نسقها من جديد.

التزامن يفترض إذن بنية متكونة، منتظمة الحركة، مبلورة النسق. بنية تعمل بقوانين لها. وهي في خصائصها هذه قابلة للعزل، ولكشف نظامها ولكشف قوانين هذا النظام، وحركة تلك العناصر المتعايشة في هذه البنية وفقا لهذا النظام.

**- مفهوم الاعتباطية:**

يحدد دو سوسير طبيعة "العلامة"، فيذكر أنها "اعتباطيةArbitraire ، بمعني أن الترابط الذي يحدث بين "الدال" و"المدلول"، لا يحدث وفقا لأية معايير أو إلزامات، وإنما يحدث بطريقة اعتباطية. فمثلا: ليس هناك مبرر معين يجعل مفهوم "شجرة" يعبر عنه في "اللغة العربية" بالدال "ش.ج.ر.ة". وأكبر دليل علي ذلك أنه يعبر عنها بدال آخر في اللغات الأخرى، كـ "ت.ر.ي" TREE في اللغة الإنجليزية، و"أ.ر.ب.ر" ARBRE في الفرنسية وهكذا.

هناك من يعترض على رأي "دو سوسير" –القائم على الاعتباطية- بتأكيد وجود أصوات تختار لكونها تبدو تقليدا للصوت المختار، كألفاظ مثل: wow بالإنجليزية ــ ouâ بالفرنسية ــ wau بالألمانية ــ bau بالإيطالية ــ واو يالعربية. يجيب دو سوسير بأن هذه الحالات قليلة، إلا أنها أيضا تحتوي جوانب "اعتباطية"؛ فهي لا تعدو أن تكون اختيارا لمحاكاة تقريبية شبه متفق عليها بين "اللغات"، لكنها ما إن تدمج في "لغة" ما، حتى تخضع لها صوتيا وصرفيا، كما تخضع المفردات الأخرى لها.   
يحتل مبدأ"الاعتباطية" مكانة خاصة في تفكير "دو سوسير"، إلي درجة أنه ينبه إلى أن أهمية مبدأ "اعتباطية" العلامة ربما لا تتضح من الوهلة الأولي. لكن إذا كانت "العلامة" في أساسها "اعتباطية" وليس هناك ما يحدد إلحاق "دال" بـ "مدلول" معينين، فما الذي يتحدد به "الدال" و"المدلول" ويمنع من تشوشهما؟

هنا يجيب سوسير بأن العامل الوحيد الذي يمنع تداخل وتشوش "الدال" و"المدلول" هو "الاختلاف" Difference أي اختلاف كل واحد منهما عن الآخر، يقول: "سواء كنت تتحدث عن "المعاني" أو عن عناصر "الدال" و"المدلول" فإنه لا يوجد إلا "الاختلاف" فقط (...) ففي الواقع لا توجد "علامات" وإنما يوجد فقط "اختلاف" بين "العلامات".

**ثانيا-سيميائيات شارل سندرس بورس:**

يقول بوس: "إن الإنسان علامة، إنه علامة خارجية، ويشكل جسده وأفعاله الوسيط المادي للإنسان/العلامة"[[27]](#footnote-28). ولقد أفنى حياته كلها في نحت مفاهيمه وتشذيبها وتطوير رؤاه من أجل استيعاب أكبر قدر ممكن من المساحات التي يغطيها الوجود الإنساني.

إن السميائيات عنده نشاط معرفي شامل، إنها تهتم بكل ما تنتجه التجربة الإنسانية عبر مجمل لغاتها ومن خلال كل أبعادها. وقد كتب بورس في لحظة من لحظات إشراقه المعرفي القصوى قائلا: "لم يكن بوسعي أن أدرس أي شيء سواء تعلق الأمر بالرياضيات أو الأخلاق أو الميتافيزيقا أو الجاذبية أو الديناميكية الحرارية أو علم البصريات أو الكيمياء أو علم التشريح المقارن أو علم الفلك؛ أو علم النفس أو علم الصواتة أو الاقتصاد أو تاريخ العلوم، وكذا الويست ( ضرب من لعب الورق) والرجال والنساء والخمر والميترولوجيا، إلا من زاوية نظر سميائية ".

يعتبر بورس السميائيات رؤيا للعالم تتلخص في النظر إلى الوجود الإنساني من خلال وضعه كعلامة في الكون. بل إن الكون ذاته ليس كذلك إلا في حدود اشتغاله كعلامة، فكل ما فيه من أشياء وكائنات وطقوس وأوهام وحقائق يشتغل كعلامة ويتسلل إلى الوجود الإنساني باعتباره كذلك.

تمتد جذور السميائيات –من منظور بوس- بشكل عميق في الإواليات الخاصة بالإدراك الإنساني: كيف يمكن الربط بين حالات الوجود الإنساني المتنوعة ضمن وجود واحد يشكل الآلة المثلى التي تقود إلى إنتاج المعرفة وتداولها واستهلاكها بعيدا عن إكراهات الإحالات المرجعية؟ وكيف ينظم الوجود الإنساني ويخرج من عالم التنافر والتداخل إلى ما يشكل ضربا من الوحدة؟

يقترح بورس ما يسميه: "**المقولات الفينومينولوجية**"؛ باعتبارها سبيلا لتحديد أنماط معينة للوجود، ويطلق عليها: الأولانية والثانيانية والثالثانية. إن الأمر عنده يدخل ضمن ما يسميه وصف الظاهر. وهو يشكل المعطى المباشر والعفوي، غير الخاضع لأي تسنين مسبق. إنه، بعبارة أخرى، ما ينتمي إلى التجربة شريطة أن تكون هذه التجربة بسيطة وعفوية وعادية وغير متمفصلة ضمن تجربة فكرية مركبة. إن الظاهر "هو المجموع الجماعي الحاضر في الذهن بأية صفة وبأية طريقة دونما اهتمام بتطابقه أو بعدم تطابقه مع شيء واقعي"[[28]](#footnote-29)

وبما أن إدراك الذات للعالم الخارجي ليس إدراكا عفويا وبسيطا يتم دون وسائط، فإن موجودات العالم الخارجي تتسلل إلى الذهن من خلال سيرورة تتضمن، في نظره، لحظات ثلاث :

" لحظة أولى خالية من أي قصدية فينومينولوجية، لأن خاصية الشعور أو الإحساس التي يتحقق من خلالها "الشعور البسيط" ليست موضوعية ولا ذاتية، لا فاعلة ولا منفعلة، وبطبيعة الحال فهي ليست قصدية"[[29]](#footnote-30).

وبما أن هذه الحالة الأولى هي حالة محتملة فقط، ولا يمكن التعامل معها باعتبار وجودها الفعلي، لأن الوجود يقود إلى عالم آخر غير عالم الأحاسيس، فإنها لا يمكن أن تدرك في ذاتها ولذاتها إلا ضمن حالات الاحتمال التي لا تستدعي لا برهنة تُثبت ولا حجاجا ينفي. إنها في ارتباطها بفاعل خارجي. وبطبيعة الحال، فإن الأمر لا يتعلق هنا بقصدية ما، فالمحسوس موجود هنا لأنه موجود فقط. إنه موجود في نظر العارف لا أقل ولا أكثر"[[30]](#footnote-31).

وعلى هذا الأساس، فإن كل ما ينتجه الإنسان أو يجربه أو يحيط به أو ينبعث منه على شكل انفعالات أو ردود أفعال يجب النظر إليه باعتباره يتمفصل ضمن سيرورة تضع للتداول ثلاثة أنواع من الوجود هو ما تغطيه المقولات السابقة: يصنف بورس ضمن "الأولانية" كل الأحاسيس والمشاعر والنوعيات بعيدا عن تحققاتها، أي تجسدها في واقعة ما تمنحها بعدا وجوديا. يصف مفهوم "الأوليانية" بقوله هي "نمط في الوجود يتحدد في كون شيء ما هو كما هو موضوعيا دون اعتبار لشيء آخر. ولا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا إمكانا"[[31]](#footnote-32). إنها ترتبط بالوجود النوعي الموضوعي، لذلك فهي مقولة الاحتمال والممكن. إنها إحالة على عالم موجود خارج الزمان والمكان.

ينظر بورس إلى "الأوليانية" باعتبارها نوعية خالصة. ويتحقق النظر إلى شيء ما باعتباره نوعية خالصة من خلال عزل هذا الشيء للنظر إليه في ذاته، ولذاته، مفصولا عن علاقاته بما يحيط به. حينها يتبدى العالم كله وكأنه مصنوع من نوعيات. فماذا يعني الأبيض قبل أن يكون هناك شيء أبيض، وماذا تعني السعادة في انفصال عن حالات إنسانية فعلية ومحددة، تجسدها وتمنحها قياسها ومجالاتها...إلخ؟ إنها مجرد احتمال لا أقل ولا أكثر، وستظل كذلك ما لم يتم الانتقال إلى وجود آخر، أي **الوجود الفعلي**. الذي يطلق عليه بورس **"الثانيانية".**

إن الثانيانية خروج من الإمكان إلى التحقق، فلا يمكن للشيء أن يوجد إلا إذا تخلص من عمومية الأول واستقر في خصوصية الثاني. إن الثاني يشير إلى وجود الواقعة الفعلية، وجود هذا الشيء مجسدا في "الهنا" و"الآن". لذلك فإن "**الثانيانية**" هي المقولة الثانية في التتابع والفعل والتعيين. ويعتبرها بورس"نمط وجود الشيء كما هو في علاقته بثان دونما اعتبار لثالث. إن الوجود الفعلي معناه صب المعطيات الموصوفة في الأول، داخل واقعة تمنحه بعدا فعليا. فالنوعيات والأحاسيس التي لم تكن ضمن الأول سوى إمكانات عامة ستصبح في الثاني وقائع فعلية: الثوب الأبيض، والسعادة، والطعام المر الخ.... هي بمثابة علاقة جديدة بين الأول والثاني، ولكنها علاقة دون توسط، إنها علاقة عرضية وهشة وتشير إلى تجربة صافية دون أمل في الاستمرار أو قدرة على تحديد شيء ثابت. وستختفي كما ظهرت بمجرد اختفاء الشروط التي أنتجتها. فلا شيء في الثاني يطمئن أو يحيل على وجود ثابت.

وللخروج من متاهات التعيين العرضي الذي لا يمكن أن يستقر على حالة بعينها، لا بد من تصور مقولة ثالثة تبرر الرابط بين الأول والثاني وتمنحه بعدا قانونيا، أي بعد الضرورة والفكر. إنها **الثالثانية**، ومهمتها هي الربط بين الأول والثاني استنادا إلى قانون سيتحكم في الوقائع المرتبطة بهما مستقبلا. إنها مقولة التوسط الإلزامي الذي يجعل العلاقة بين الأول والثاني علاقة يحكمها قانون لا مجرد رابط عرضي بين وجودين. ذلك القانون الذي سيحكم الوقائع استقبالا. فلكي تستمر حالة السعادة المتحققة هنا والآن، يجب تحديد السعادة من خلال شكل كلي ومجرد يستوعب داخله كل حالات السعادة الممكنة. ذلك أن "القانون هو الطريقة التي يستطيع من خلالها المستقبل الذي لا نهاية له الاستمرار في الوجود". وهو ما يعني، بعبارة أخرى، التخلص من الوجه المتحقق واستبداله بوجه مفهومي لا يتحقق من خلال الحالات الخاصة إلا باعتباره إمكانا ضمن إمكانات أخرى مدرجة ضمن نموذج لا يجب أن يتطابق أبدا مع النسخة.

وعلى هذا الأساس، فإن الإمساك بالبعد الرمزي للتجربة الإنسانية هو وحده الكفيل بإنتاج المعرفة وتداولها واستهلاكها وإعادة إنتاجها، وذاك هو عالم الثالثانية وتلك دائرة اشتغالها. فالسلسلة تتوقف بالضرورة عند الثاني، لكنها لن تكتسب طابع القانون والضرورة إلا مع دخول الثالث، فالأول يحيل على الثاني عبر الثالث، والثالث هو ما يبرر العلاقة بين الأول والثاني ويمنحه بعدا فكريا. "فالقول بأن سقراط إنسان معناه القول إنه إنسان يمتلك مجموع الخصائص التي تسند عادة إلى الفصيلة البشرية، والقول بأن الماس صلب، معناه القول مثلا إننا لا يمكن أن نحدث فيه خدوشا من خلال آلة مهما تعددت المحاولات من أجل الوصول إلى ذلك".

وهذه العوالم التي تغطيها المقولات ليست منفصلة عن بعضها البعض، كما قد يبدو ذلك في الظاهر، إن النظر إليها منفصلة عن بعضها البعض لا تمليه سوى الإكراهات التحليلية. فوجود النوعيات هو حالة وجود افتراضي، تماما كما هو وجود التحقق والقانون، فالتداخل بينهما هو الذي يحدد في نهاية المطاف الاشتغال النهائي لميكانيزمات الإدراك الإنساني.

ويمكن أن نقدم مثالا عاما يختصر الروابط الممكنة بين المقولات الثلاث، ويساعدنا على التمييز بين أشكال الوجود التي تحيل عليها كل مقولة. فإذا تصورنا حالة شخص توغل على متن سيارة داخل صحراء مفصولة عن عوالم التمدن والحضارة الآلية المعاصرة، وترك سيارته بعيدا، وتوجه إلى واحة، وبينما كان يتحدث إلى بدوي نطق بكلمة "سيارة " التي لا يعرف عنها هذا الأخير وعن تمفصلها الصوتي أو وجودها الواقعي أي شيء، حينها سنكون أمام الاحتمالات التالية :

1-قد يتلقى البدوي هذه الأصوات باعتبارها كيانا غريبا، فهي قد تثير عنده أحاسيس من النوع الذي تحدثه أغنية لا يعرف كلماتها، أو سماعه لشخص يتحدث بلغة يجهل عنها أي شيء. فتلك حالة الأولانية حيث الاحتمال والنوعيات والأحاسيس العامة. وقد يتوقف الأمر عند هذا الحد، وستظل هذه الكلمة مجرد احتمال ضمن عدد هائل من الاحتمالات التي مرت بذهن هذا البدوي.

2-قد يسأل: وما السيارة؟ حينها سيأخذ بيده هذا الرجل ويريه سيارة فعلية. وسينظر إليها مليا، يتفحصها ويلمسها ويتعجب من تركيبها وهيأتها، ويعود إلى حال سبيله. وفي هذه الحالة، لم يقم الرجل سوى بربط ما هو مثار من خلال كلمة بشيء موجود في العالم الواقعي. إننا فعلا أمام تحقق عيني، يمكن التأكد منه. وفي هذه الحالة، قد يعود البدوي أدراجه، وسينسى لاحقا هذه السيارة ولن يتذكرها أبدا، لأنه ببساطة لا يعرف بالضبط فحواها. إنها نسخة لا تندرج ضمن نموذج عام وبالتالي، ستسقط من تلقاء ذاتها لأنها تجربة صافية خالية من الفكر.

3- قد يسأل أيضا وما السيارة؟ سيرد الآخر إنها سيارة، أي وسيلة من وسائل النقل الحديثة تسير على أربع عجلات ولها مقود يحدد اتجاهها وتستعمل البنزين وقودا لمحركها. وفي هذه الحالة، ستتغير الأمور كلية، سيتخلص الرجل من النسخة ليمتلك النموذج، سيتخلص من التجربة الصافية ويعوضها بقانون عام. وهذا يعني أنه لن يحتفظ من السيارة سوى بالخصائص العامة التي تشكل الهوية الفعلية للسيارة، لن يلتفت إلى اللون والحجم وشكل الكراسي ونوع السيارة وطولها وعرضها، وسيحتفظ فقط بمجموعة قليلة من العناصر هي التي تشكل النموذج العام. وبعد ذلك سيطلق كلمة سيارة على كل الآلات التي تشبهها وتقوم بالوظيفة نفسها.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن التمثيل ينطلق من أداة هي ذاتها لا تشكل سوى إمكان لا أقل ولا أكثر (الأولانية في نظرية المقولات)، إذ لا يمكن للتمثيل أن يتخذ شكلا مرئيا إلا في حدود قدرته على التجسد في واقعة بعينها وهو ما تمثله الثانيانية. إلا أن هذا التجسد ذاته ليس سوى فعل عرضي زائل سينتهي بانتهاء الشروط التي أنتجته ( ما يطلق عليه بورس " التجربة الصافية" ). فلا بد إذن من قاعدة تجعل هذا الربط يتسم بالديمومة والاستمرار، أي يتحول إلى قانون ثابت. فالقاعدة يجب أن تنطبق على مجموعة لا محدودة من الوقائع، أي يجب أن تكون عامة للحديث عن فكر وضرورة وعن قانون يحكم كل الوقائع. فالقاعدة التي تنطبق على حالة واحدة لا يمكن أن تنتج فكرا أو إدراكا، إن هذه القاعدة هي الثالثانية ضمن نظرية المقولات.

وعلى هذا الأساس، فإن الإمساك بالبعد الرمزي في التجربة الإنسانية هو وحده الكفيل بإنتاج المعرفة وتداولها، وتلك هي الوظيفة الأساس التي تقوم بها الثالثانية. إن انفلات من النسخة، أي انفلات من الأبعاد المادية للوجود والاحتفاظ منه بنسخة هي كذلك ضمن تمثيل رمزي. الأول يفتح السلسلة على كل الاحتمالات الممكنة، أما الثاني فيغلقها، في حين يضع الثالث حدا للإحالات من خلال إدراج القانون الذي سيتم بموجبه الانتقال من الأول إلى الثاني وفق قانون محدد.

إن نظرية المقولات هاته تشكل الأساس الذي سينطلق منه بورس من أجل صياغة حدود علمه الجديد الذي سيطلق عليه السميائيات. فكل العناصر المكونة للعلامة وكذا نمط اشتغالها ووظيفتها ليست سوى الوجه المرئي لهذه القاعدة الإدراكية. بل إن الحقل المفضل للمقولات يجد حقل تطبيقه المباشر في ميدان السميائيات، فمنطق الإحالة والتمثيل وانبثاق القانون من سيرورة هذا التمثيل هو نفسه ما يحكم وجود العلامة واشتغالها وأشكال تجلياتها. ولا يشكل التعريف الذي يقدمه بورس للعلامة سوى الحدود المشخصة لقاعدة فلسفية ترى في التجربة الإنسانية كلها كيانا منظما من خلال مقولات ثلاث هي الأصل والمنطلق في إدراك الكون وإدراك الذات وإنتاج المعرفة وتداولها. فلا حدود تفصل في الظواهر بين المرئي والمستتر، بين الممكن والمتحقق، فكل ما يؤثث هذا الكون يشكل وحدة تامة. إلا أن التنظيم المفهومي للتجربة الإنسانية يقتضي منا الفصل بين المستويات والمظاهر والمجالات. وسيكون للعلامة السميائية الدور الرئيس في تنظيم التجربة الإنسانية واستيعاب قوانينها الخاصة والعامة.

فالسميائيات عند بورس، كما هي عند سوسير، تنطلق من تحديد وضع العلامة ومكوناتها ونمط اشتغالها. فكل شيء يبدأ من حالة التمثيل الأولى، وهي حالة الترميز التي تقود إلى الاستعاضة عن الشيء الواقعي بصيغة رمزية تنوب عنه وتحل محله. وكما كانت الحال مع المقولات، فإن العلامة تشتغل هي الأخرى باعتبارها بناء ثلاثيا يشتمل على أول يحيل على ثان عبر ثالث ضمن دورة مستمرة قد لا تتوقف عند حد بعينه. فالأول هو تمثيل عام ومجرد، أما الثاني فهو المعطى الخارجي، في حين يشكل الثالث حالة التوسط الإلزامي الذي يضمن للعلامة صحتها. وبعبارة أخرى، إنه يدرج القانون الذي يجعل الانتقال من الأول إلى الثاني يتم وفق قاعدة قانونية تلغي الصدفة والعبثية والانتقالات غير المبررة.

وعلى هذا الأساس، فإن العلامة تُبنى باعتبارها كيانا ثلاثيا يضع للتداول ثلاثة عناصر هي المكونات الأساس لاشتغال الدلالة وإنتاجها وتداولها واستهلاكها. ويقدم بورس التعريف التالي للعلامة "العلامة أو الماثول شيء يعوض بالنسبة لشخص ما شيئا ما بأية طريقة وبأية صفة. إنه يتوجه إلى شخص لكي يخلق عنده علامة موازية أو علامة أكثر تطورا. إن هذه العلامة التي يخلقها أطلق عليها مؤولا للعلامة الأولى. إن هذه العلامة تحل محل شيء: موضوعها. إنها تحل محله لا من خلال كل مظاهره، بل من خلال فكرة أطلق عليها عماد الماثول...". والعماد هو الزاوية التي يتم من خلالها انتقاء موضوع العلامة، فالتمثيل الواحد لا يمكن أبدا أن يستوعب مجمل معطيات الموضوع من خلال إحالة واحدة.

إن هذه العناصر الثلاثة تندرج ضمن ما يطلق عليه بورس السميوز (sémiosis) أو سيرورة التدليل، والسميوز عنده سيرورة يشتغل من خلالها شيء ما باعتباره علامة. فإذا كانت هناك علامة قادرة على الإحالة على معنى ما، فإن ذلك لا يعود إلى وجود طاقة معنوية مودعة بشكل حدسي داخلها، بل يعود إلى كوننا نستطيع الإمساك داخل هذه العلامة بسلسلة من العلاقات التي تقود وحدها إلى إنتاج دلالة. وهكذا، فإن الماثول يحيل على موضوع من خلال مؤول ضمن ترابط جدلي لا يمكن المساس بعنصر من عناصره دون الإخلال بنظام التدليل كله. إنه بناء ثلاثي لا يمكن أن يختزل في عنصرين، تماما كما هو البناء الخاص بسيرورة الإدراك التي لا يمكن أن تختصر في وجودين.

على أن الثلاثية هنا لا يجب أن ينظر إليها باعتبارها إضافة لعنصر ثالث غائب في نظريات أخرى، كما لا تتعلق بالإحالة الحرفية على مرجع مادي، أي على سلسلة من الموضوعات التي تتمتع بوجود فعلي وتشتغل في استقلال عن الذات المدركة، أي خارج العلامة. إن الأمر على العكس من ذلك؛ فالقضية هنا من طبيعة أخرى وتستند إلى أحكام نظرية تتعلق بطبيعة " الشيء" أو الموضوع. إنها تعود في واقع الأمر إلى تصور نظري يجعل العالم بكافة أبعاده علامة، ويعود من جهة ثانية إلى كون كل عنصر داخل العلامة قادر على الاشتغال كعلامة أي قابلا للتحول إلى ماثول يسقط خارجه موضوعا عبر مؤول، "فالموضوع هو في المقام الأول علامة، لأن الإمساك به يتم دائما من خلال عماد، وكل مرجع لا يشكل، في نهاية المطاف، سوى حالة قصوى لا حالة بعدها ". ويمكن تفسير هذا التصور من خلال خاصيتين أساسيتين في تصور بورس لاشتغال ووجود العلامة :

-الخاصية الأولى تعود إلى كون السميائيات عند بورس ليست مرتبطة باللسانيات، وهذا ما يميزها عن سميولوجيا سوسير، فموضوع دراستها لا يختصر في اللسان، ذلك أن التجربة الإنسانية (واللسان لا يشكل سوى جزء منها)، هي موضوع السميائيات ومهد الدلالات داخلها. فالعالم مكون ضمن حالة ترابط لا متناهي بين عناصر بالغة التنوع، وهو ما يسميه بورس بحالة الامتداد.

- الخاصية الثانية تعود إلى نمط التصور الذي يحكم، في فلسفة بورس، العلاقة الرابطة بين الإنسان ومحيطه. فهذه العلاقة تتميز بكونها غير مباشرة ويحكمها مبدأ التوسط (ما يطلق عليه كاسيرير الأشكال الرمزية). فالأشياء لا تدرك إلا من خلال بعدها الرمزي، أي باعتبارها جزءا من نسق من العلامات، فما تدركه الذات ليس أشياء مفصولة عن وعي هذه الذات، حتى وإن كان ما يمثل أمامها هو فعلا شيء. لذلك فالموضوع في تصور بورس لا يحيل على شيء، بل على قسم من الأشياء، والقسم أعم من النسخة المتحققة وأقل من النوع المجرد.

1. Ferdinand De  Saussure: Cours de linguistique générale, éd Payot, 1972, p : 33  [↑](#footnote-ref-2)
2. C S Peirce:  Ecrits sur le signe, éd Seuil , 1979, p.120 [↑](#footnote-ref-3)
3. Ferdinand De  Saussure: Cours de linguistique générale, éd Payot, 1972, p :52 [↑](#footnote-ref-4)
4. Georges Kalinovski: Sémiotique et philosophie, éd Hardes-Benjamins, 1985, p23 [↑](#footnote-ref-5)
5. ibid  
    [↑](#footnote-ref-6)
6. ابن رشد: تلخيص كتاب العبارة، حققه محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 57 [↑](#footnote-ref-7)
7. نفسه [↑](#footnote-ref-8)
8. الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق و شرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان/ (د-ت) 1/75،76. [↑](#footnote-ref-9)
9. المصدر نفسه 1/79. [↑](#footnote-ref-10)
10. المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-11)
11. المصدر نفسه: 1/79. [↑](#footnote-ref-12)
12. المصدر نفسه: 1/79 [↑](#footnote-ref-13)
13. المصدر نفسه [↑](#footnote-ref-14)
14. المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-15)
15. المصدر نفس 1/81. [↑](#footnote-ref-16)
16. أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1986م. [↑](#footnote-ref-17)
17. ابن جني، الخصائص،, تحقيق محمد علي النجار**،** عالم الكتب، ط1، بيروت، لبنان (1427هـ، ج: 1، ص67 [↑](#footnote-ref-18)
18. مقدمة ابن خلدون، ص: 492. [↑](#footnote-ref-19)
19. - غير أن لها تراثا مديدا بحيث إن تاريخها لم يتم عرضه إلا بشكل جزي لحد الآن (انظر جاكسون، 1965، ص: 98 وما يليها، موريس، 1955، ص: 285-287، كنيل وكنيل، 1962، بوشنسكي، 1961، كريتزمان، 1967، دونزي، 1967، ص: 47-59، بيركيل، 1964). وقد تم إغناء هذا التراث الذي يعود إلى أرسطو وأفلاطون (ذلك أن التأملات اللسانية في كراتيلوس تشكل جزءا لا يتجزأ من هذا التراث) من قبل الرواقيين، كما تناوله من جديد القديس أوغسطين، وقد حُفظ عليه وتبلور في المنطق المدرسي (خاصة عند Modistare، وتجدد في القرن 16 والقرن 17 (راموس، بيكون، أرنولد، هوبز، لوك، وبطبيعة الحال ليبتنز نفسه)، ولم ينطف أبدا بشكل تام خلال القرنين 18 و19 (ماينر، 1781، لامبير، 1764، هامبولدت، 1836، إلخ...). ومع ذلك فإن مؤسس السيميولوجيا المعاصرة، سوسير وبورس، لاي بدو أنهما قد اعترفا، بشكل واع من هذه المنابع القديمة جدا. ورغم إحالاتهما أحيانا على بعض المؤلفين المذكورين أعلاه، فقد كانا يعتقدان أنهما بصدد خلق جديد كل الجدة. واليوم، بطبيعة الحال، يمكننا أن نرى هذا "الخلق" الجديد يندمج في منظور تاريخي أكثر رحابة. [↑](#footnote-ref-20)
20. كان دي سوسير يدرس الألسنية العامة Linguistique Générale في جامعة جنيف وفي جامعة باريس، وقد جمع طلبته محاضراته، ونشرت سنة 1915 بعد وفاته، وقدمت اكتشافه العلمي. [↑](#footnote-ref-21)
21. Ferdinand De  Saussure : Cours de linguistique générale , éd Payot, 1972, p :52 [↑](#footnote-ref-22)
22. - S Peirce :  Ecrits sur le signe, éd Seuil , 1979 , p.120 [↑](#footnote-ref-23)
23. IBID [↑](#footnote-ref-24)
24. IBID [↑](#footnote-ref-25)
25. IBID [↑](#footnote-ref-26)
26. - الصورة السمعية ليست مجرد صوت فيزيائي. أي ليست هذه الذبذبات الفيزيائية، التي تكون في الفضاء وفي مرحلة مرور الصورة السمعية بين الفم الذي يرسلها وبين الأذن التي تصل إليها، بل هي صوت فيزيولوجي للإنسان، أو صوت لإحساسه أثر فيه. [↑](#footnote-ref-27)
27. David Savan : La sémiotique de C S Peirce, in Langages 58, p 10 [↑](#footnote-ref-28)
28. C S Peirce : Ecrits sur le signe, éd seuil, p 67 [↑](#footnote-ref-29)
29. Deledalle ( Gérard ) : La philosophie Américaine , éd, Nouveaux horizons, 1978 p : 38 [↑](#footnote-ref-30)
30. S Peirce : Ecrits sur le signe, p : 37 [↑](#footnote-ref-31)
31. Ibid [↑](#footnote-ref-32)