الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة تيارت

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكّرة مقدّمة ضمن متطلّبات نيل شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: الفلسفة الحديثة والمعاصرة

ثنائية اللغة و الجسد في الفكر الغربي المعاصر

إدموند هوسرل أنموذجا

إعدادالطّالبتين :

- بريان كلتوم
- بلعيد ميمونة

إشراف الأستاذ :

- طاهر حفصه

الموسم الجامعيّ: 2022/2021

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمـــــــة شكـــــــــر:

بسم الله الذي تتم به الصالحات و الصلاة و السلام

على أشرف الخلق سيدنا و حبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم و من اتبع هداه إلى يوم الدين و بعد

فإن الشكر لله تعالى أولا و أخرا و ظاهرا و باطنا على ما أمدنا من عون لإنجاز هذا البحث، كما نتقدم بالشكر و التقدير إلى الأستاذ المشرف الدكتور طاهر حفصه بما تفضل به من نصح و إرشاد وأيضا على وقته و جهده و الكثير من صبره رغم التزاماته الإدارية وكان داعما معنويا من بداية الدراسة حتى إتمامها فندع الله أن يحفظه لأسرته ويجعله ذخرا لكل طالب علم

قم للمعلم ووفه التبجيل كاد المعلم أن يكون رسول

ونتقدم بالشكر الجزيل للسادة أعضاء اللجنة المناقشة لتفضلهم بقبول مناقشة هذا العمل داعين من المولى عز و جل أن يأخذ بأيديهم إلى خدمة الدين و العلم وأن يجزيهم خير الجزاء، نشكر كل أساتذة كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية عامة و أساتذة قسم الفلسفة خاصة فجزا الله الجميع كل خير

أخر دعوانا الحمد لله ربي العالمين

الإهداء

بسم الله الرحمان الرحيم و الصلاة و السلام على حبيبنا و سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم

أولا أهدي هذا العمل إلى روح والدي رحمه الله وأسكنه فسيح جناته و إلى جدي و جدتي رحمهم الله ،إلى حبيبة قلبي الغالية التي لو خيروني بينها وبين الدنيا و ما فيها لخترتها هيدون تردد أمي، و إلى من لا استغني عنهم سندي و عوني أخوتي و أخواتي وجعل ما تقدمونه لي في ميزان حسناتكم و أسعدكم المولى عز و جل، و إلى كل أقربائي من كبيرهم حتى صغيرهم، و إلى أساتذتي كل التبجيل و التوقير لكم يامن صنعتم لي المجد و إستقيت منكم المعرفة و التجارب لأقف في هذه الحياة،

وإلى صديقاتي ورفيقات الدرب فلو غبتم عن ناظري فأنتم في القلب فسعادتي كبيرة بكم، و إلى كل من ساعدني في هذا العمل شكرا

بريان كلتوم

إهداء

إلى من تعهداني بالتربية في الصغر و كانا لي نبراسا يضيء فكري بالنصح و التوجيه في الكبر أمي و أبي حفظهما الله

إلى من شملوني بالعطف و أمدوني بالعون و حفزوني للتقدم إخوتي و أخواتي رعاهم الله

إلى كل من علموني حرفا و أخذ بيدي في سبيل تحصيل العلم و المعرفة إليهم جميعا أهدي ثمرة جهدي و نتاج بحثي المتواضع

و إلى جميع أصدقائي

و إلى كل طلبة الفلسفة

بلعيد ميمونة

مقدّمة

مقدمة:

ظهرت الفلسفة المعاصرة بعد الزوال التدريجي لعصور القرون الوسطى و القديمة وقد كانت الفلسفة منذ القدم علما منفصلا و متطورا لكنها اختلفت تقريبا في العصور المظلمة ، ثم ظهرت بشكل صريح في بداية القرن السابع عشر مع نهوض أوروبا من عصور الظلام و انتشار العقلانية و العقيدة التجريبية فقد حاولت الفلسفة المعاصرة فصل علم اللاهوت و الخرافات الدينية و دعت لاكتشاف النفس و الذات و في القرن العشرين اتسعت آفاق المعرفة بشكل كبير بسبب وسائل الاتصال الحديثة، إضافة إلى ذلك فقد تناولت الفلسفة المعاصرة عدة قضايا و مواضيع لعل أهمها اللغة و الجسد ، فاللغة بما أنها طاهرة بشرية عجيبة و موضوع بحث معقد فقد يدرسها علماء و باحثين ينتمون لمجالات معرفية مختلفة و منها الفلسفة ، فالفلاسفة يدرسوها قصد اكتساب معرفة حولها تساعدهم على معالجة المشكلات المحورية في الفلسفة و يعد موضوع اللغة ذات أهمية بالغة كونها تمثل شرطا ضروريا في تكوين الفكر البشري كما لا يمكن معالجة أي مسألة كانت دون وسيلة التعبير عنها إلا باستعمال الألفاظ اللغوية كما أنها حظيت باهتمام عدة فلاسفة سواء الغربيين أو حتى العربيين، أما موضوع الجسد الذي كان سجينا في الفلسفة القديمة على حساب النفس أو الروح فقد أصبح و بفضل الفلسفة المعاصرة محط انظار و اهتمام العديد من الفلاسفة الذين اهتموا به وذلك بسبب كثرة الابحاث و الدراسات المتناولة له و كذا الممارسات الجسدية التي عدت تكتسح مختلف مجالات حياتنا اليومية مما يدعو إلى التساؤل عن المنزلة التي أصبح يحتلها الجسد بحيث أصبح المحور الضروري في الثقافة المعاصرة

أما أهم الاتجاهات و الحركات الفلسفية المعاصرة التي ركزت ة اهتمت بمسألتي اللغة و الجسد هي الحركة الفينومينولوجية التي أرسى دعائمها الأولى الفيلسوف **إدموند هوسرل** الذي كرس حياته لتعبيد الطريق إلى الفينومينولوجيا بالإضافة إلى فلاسفة آخرون لعبوا دورا

بارزا في الساحة الفلسفية المعاصرة. و تعتبر التفسير الفينومينولوجي للغة و الجسد أهم التفسيرات و أكثرها خصوبة و حداثة

ومن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع و سعينا إلى دراسته هو فضولنا لمعرفة الحركة الفينومينولوجية عند هوسرل و النظرة الجديدة للتصور اللغوي و سبب تسليط الضوء على مسألة الجسد بعد أن كان مهمشا على حساب الروح، ومن هنا يتناول هذا البحث موضوع اللغة و الجسد في الفكر الغربي المعاصر بالدراسة و التحليل و تتمثل الإشكالية الرئيسية فيه **فيما تتجلى و تتمثل التصورات حول مسألتي اللغة و الجسد في خضم التطورات التي شهدتها الفلسفة المعاصرة؟** و من هذا الإشكال تتفرع عدة أسئلة منها

ما الجسد؟ و ما هي اللغة؟ وما هو التاريخ الفلسفي لكل منهما؟ و كيف نظرت لهما الفينومينولوجيا؟ و ماذا نقصد بهذه الحركة الفينومينولوجية؟

و فيما يخص الهيكل العام للبحث فقد قسمنا موضوع الدراسة إلى مقدمة البحث تطرقنا فيها إلى الإحاطة الجزئية بالموضوع و إلى أربعة فصول كل فصل يحتوي على مبحثين و هي مفصلة كما يلي:

مقدمة و فيها قدمنا لمحة عمة حول موضوع البحث و الفصل الأول:تم تخصيصه لضبط المفاهيم حيث نستعرض في المبحث الأول جينيالوجيا و كرونولوجيا اللغة و الجسد و الفصل في كل واحد منهم وتبيان الخلفية الخاصة بكل موضوع وصولا إلى تحديد وضعيتهم في الفكر الغربي، أما المبحث الثاني فيتمثل في المرجعية الفكرية للفيلسوف إدموند هوسرل ،أما الفصل الثاني كان تحت عنوان اللغة و الجسد في الفكر الإنساني تطرقنا فيه إلى دراسة بعض الفلاسفة للغة و الجسد في الإسلام و في المسيحية و أيضا عند الإغريق فالمبحث الأول كان مخصص لدراسة اللغة في الثقافة العربية و الثقافة المسيحية و المبحث الثاني كان الجسد من منظور الإغريق و العرب و أما الفصل الثالث الموسوم باللغة و الجسد عند الفلاسفة الغربيين فتناولنا في هذا الفصل آراء و دراسات بعض الفلاسفة الكبار لموضوعي

اللغة و الجسد فالمبحث الأول تمثل في فكرة الجسد عند كل من نيتشه، ديكارت و مير لوبونتي، أما المبحث الثاني فتمثل في التصور اللغوي عند كل من راسل، فريجه، و فتجشتاين ،

الفصل الرابع تمثل في التصور الفينومينولوجي للغة و الجسد عند هوسرل وقد تضمن المبحث الأوّل في التصور الفينومينولوجي للّغة، والمبحث الثاني تمثل في التصور الفينومينولوجي للجسد، و في النهاية لابد من خاتمة لاستخلاص أهم الأفكار الرئيسية في البحث و محاولة طرح الحلول و الرؤى التي عولجت و هذه المحاولات لا تعني الفصل في الموضوع و إنما فتح المجال للنقاش.

أمّا المستوى المنهجي فقد تنوعت المناهج المتبعة في عملية البحث لهذه الدراسة إيمانا بأن الحقيقة لا يستوفيها منهج واحد فكان لابد من الاعتماد على المنهج التاريخي في دراسة الأبعاد التاريخية للغة و الجسد و تتبع مسارهم في الفلسفة و بطبيعة الحال لا يستقيم البحث الفلسفي من دون اتباع المنهج التحليلي و ذلك بقراءة النصوص الفلسفية و تحليلها اما الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث هي قلة الدراسات الاختصاصية وكذا صعوبة استخلاص الأفكار الأساسية من النصوص الفلسفية الخاصة بهوسرل وذلك بسبب تعقيدها و طابعها المجرد مما جعل المهمة ليست بالأمر الهين.

أمّا من حيث الدراسات السابقة فقد تناولنا عدة مذكرات و أطروحات ناقشت موضوعي اللغة و الجسد نذكر منها: مداني سهام، قراءة مسألة الجسد عند جان بول سارتر، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية – قسم الفلسفة– جامعة أبي بكر بلقايد–تلمسان–2019–2020.

يحياوي عبد القادر، إشكالية الجسد في الخطاب العربي المعاصر فريد الزاهي أنموذجا، مذكرة لنيل شهادة الماستر ، تخصص فلسفة عامة و تعليميتها – كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية– شعبة فلسفة، جامعة عبد الحميد بن باديس ،2011–2012.

مخلوف سيد أحمد، التصور الفينومينولوجي للغة- قراءة في فلسفة اللغة عند إدموند هوسرل-، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية – قسم الفلسفة-، جامعة وهران، 2012-2013 .

و أما بالنسبة للمصادر و المراجع فنذكر منها: ،1- فلسفة الجسد في الأخلاقيات البيولوجية،(2009) تأليف سمية بيدوح، في هذا الكتاب يتحدث المؤلف عن إعادة القيمة للجسد و إبراز المشكلات البيوإتيقية المتعلقة بالجسد

2- الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام (1999) تأليف فريد الزاهي، و يتناول هذا الكتاب تاريخ الجسد في الثقافة الإسلامية القديمة و أيضا العلاقة بين الجسم و الصورة و المقدس

3- أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، (2008)، إبراهيم أحمد، يتناول هذا الكتاب فلسفة اللغة عند هيدغر و علاقتها بالأنطولوجيا و دورها في فهم الوجود

الفصل الأول : الضبط المفاهيمي

المبحث الأول: جينيالوجيا و كرونولوجيا اللغة و الجسد

1-الجسد

2-اللغة

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية لإدموند هوسرل

-الفينومينولوجيا

- القصدية

- ظاهريات الشعور

- الغيرية

إنّ عملية ضبط المفاهيم عملية مهمة في أي نوع من الدراسات لأنها تمكننا من معرفة خلفية المصطلح سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية أو حتى مسارها الكرونولوجي الذي يساعدنا في فهم فحوى المفهوم و تحديد تاريخه ، فنحن أمام مصطلحين يحتاجان إلى التعمق في ضبط معانيهم و التعرف على إمداداتهم التاريخية ، و أيضا سنكون في حاجة إلى الفصل في المصطلحين.

أما بالنسبة لهذا الفصل فقد تناولنا فيه شرح مفصل للمصطلحين و عليه وجب التساؤل ماذا نقصد بالجسد؟ و ما هي اللغة؟ وكيف نظر لهما تاريخ الفلسفة الكبرى؟

جينيالوجيا الجسد:

كلمة الجسد في اللاتينية مشتقة من المصطلح *Corpus،oris* و بالفرنسية *le Corp* هي كلمة عامة ولا ترتبط بالإنسان إلا عندما يخلق بها صفة الإنسانية *Le corps humain* *،لكن لكثرة الاستعمال أصبحت حتى عندما تنطق لوحدها تدل على الإنسان* ، بالنسبة للانجليزية هناك مرادفين هما Corps،Body ونجد أن مصطلح Body هو الأخص لأنه يعبر عن الجانب الفيزيولوجي و البيولوجي للإنسان،[1] أما في الألمانية نجده بعبارة Lip أي اللحم و يوجد أيضا Kopek المستعمل في الفيزياء و تعني الجسم[2]

أما في اللغة العربية توجد ثلاثة مرادفات تعبر كلها عن مصطلح واحد هو الإنسان وتمثلت في كل من الجسد ،الجسم والبدن لهذا وجب علينا التفصيل في هذه المرادفات و تبيان معناها

_ **الجسم:** هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة الطول، العرض و العمق و هو ذو شكل و وضع و له مكان إذا شغله منع غيره من الدخول فيه معه،و المعاني المقومة للجسم يحمل الكثير من المعاني و تمثلت في الجسم الحي متصل بالحياة كالنبات و الحيوان و قد ميز الفلاسفة و علماء النفس المعاصرين بين الجسم البشري من حيث هو جسم مادي بيولوجي

[1]–جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر،تونس، (دط) 2004 ،ص135

[2]–أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط2، 2001ص231

قابل للوصف و التشريح الموضوعيين و الجسم البشري من حيث هو جسم دائي لا يشعر به صاحبه شعورا باطنيا مباشر، فجسم الإنسان ليس مجرد جسم مادي أو بيولوجي بل هو جزء من شخصيته و إنيته ولقد ظهرت عبارة الجسم أول مرة في كتاب **فختة** (نظرية الحق الطبيعي 1796) وترجع أولى التحليلات النفسية للجسم الخاص و هي تحليلات تتعلق أساسا بقابلية التحرك بالخبرة الباطنية و الحركات العضوية[1]

_**البدن:** هو ما أعلى من جسم الإنسان و أغلظه قيل لمن غلظ من السمن تبدن و هو بدين والبدن في الإبل المسمنة، كما بدن الرجل بدنا و بدانة إذا ضخم وأما إذا أسن واسترخ نقول بدن تبدينا، انطلاقا من التعريف المعجمي يمكننا أن نفهم البدن أنه أكبر جزء محدد من جسم الإنسان وبهذا يكون أكثر خصوصية وفعل التبدان يعبر عن صفة معينة و خاصة بفئة محددة من الناس التي نالت تغذية جديدة البدانة هذا ما يقودنا إلى فهمه.

و في حديث النبي صلى الله عليه وسلم " **لا تبادروني بالركوع ولا بالسجود فإنه مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركوني إذا رفعت مهما أسبقكم إذا سجدت تدركوني إذا رفعت إني بدنت** " وهي كثرة اللحم و بدنت أي سمنت وهذا يدل على حالة الجسم الضخمة [2]

ومن جهة أخرى وعندما نعود إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة نجد أنها تعبر عن فعل محدد وليس كل جوانب الحياة الإنسانية ففعل تبدن يعبر عن صفة محددة كما اشرنا سابقا وبهذا تصبح كلمة بدن تعبر عن جزء من الجسم الإنسان الحي.

_**الجسد:** تحمل هذه الكلمة في طياتها العديد من المعاني ففي ترتيب قاموس المحيط للعلامة اللغوي مجد الدين محمد بني يعقوب **الفيروز أبادي** أن الجسد هو جسم الإنسان و الجن و الملائكة[3] ذلك لاشتراك هذه الكائنات الثلاث في صفة امتلاكها لشكليين شكل حقيقي خلقها الله تعالى عليه وشكل خاص هو ما يمكن أن يظهر به للإنسان هذا ما هو واضح في مقام أخر فالجسد هو الشكل الذي تأخذه الروح لكي تتمظهر وتتجلى سواء تعلق الأمر

---

[1]-جلال الدين سعيد، مرجع السابق،ص135

[2]- ابن منظور ، لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة- مصر-، (دط) ، (دس) ، ص 232

[3]- الفيروز أبادي السيرازي، قاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت ،ط08، 2005، ص 273

بالإنسان أو الملائكة أو الجن أو كان مجرد تمثيل لخيال إبداعي وفي كتاب سرح الأربصين في كتابه عن عمر رضي الله عنه _ "بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه أحد منا حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه..." [1]كان جبريل عليه السلام هي الهيئة التي يظهر فيها إلى الرسول حيث يكون مع الصحابة الكرام، و الجسد و الجاسد و التجسيد هو الدم اليابس فجسد به الدم يجسد إذا لصق به، كما يقال عن الثوب المشبع صبغتها فيقال عنه لباس مجسد و الجسد والجسيد هو الزعفران و نحوه من الصبغ و الثوب مجسد مصبوغ بالزعفران[2] .

أما **طيبي عماري** ير**ى** أن الجسد يؤدي دلالة تنظيم الصوت، و بالشكل نفسه يمكن اعتبار الجسد تنظيما للمعيش الاجتماعي و الثقافي و الفكري و الرمزي للإنسان ، فالتجسيد هو عبارة عن استثمار للمساحة المتاحة أمام الإنسان و إخراجها في شكل جديد فالجسد يخرج كل إنتاجات المحيط و المجتمع في شكل جديد ذا صبغة فردية لأن الفرد لا يكتفي بإعادة إنتاج ما هو موجود بل يسعى لتحقيق الإبداع الذي لا يستقل كلية عن الوجود[3]

أما في **نظر شيخ أحمد بن محمد بن عجيبة الحسي الصوفي** هي الصورة التي سيظهر عليها الجسم (إنسان، ملائكة،و الجن) حيث يقول " **النفس و الروح من الأجساد اللطيفة كالملائكة الشياطين و هما ساكنا في الإنسان**"ويشير أيضا إلى أن ما يحدد الجسم هويته هو الجسد عينه التي بها يتميز عن باقي الهويات.

كما عرف **فرانسوا شريباس** Francois Chripas على انه الصورة المعيشية و الفعالة و المتحركة التي تتلاقى و تتألف فيها العناصر الحسية مع العناصر الحركية إنه الإحساس

---

[1]– صالح بن عبد العزيز بن محمد آل شيخ، شرح الأربعين نووية، دار ابن الجوزي ، القاهرة– مصر –،ط1،(دس) ص 18

[2]– الفيروز أبادي الشيرازي، قاموس المحيط، مرجع سابق، ص 273

[3]–طيبي عماري، الفروق بين الجسم و البدن و الجسد من خلال التراث الصوفي–أحمد بن عجيبة أنموذجا– أعمال المؤتمر الفلسفي في إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، ص 61

الذي يجعلنا نحيا و نشعر بكل حركات عضلاتنا و مفاصلنا، كما تذكر صوفية السجيري في تعريفها للجسد كونه هو نظام من العلاقات الدالة و المنتجة للمعاني فهو موطن التعبير و قراءة الجسد كنص تفهم من خلال الجدلية للفرد و المجتمع[1]

أما **فريد الزاهي** فيرى أن الجسد هو الوحدة الأنطولوجية التي تتم وجود الكائن في العالم ويزيد على ذلك بأن الجسد كما سبق هو بالضبط الجسد الفينومينولوجي الذي اهتمت بدراسته السيكولوجية و التحليل النفسي ثم الأنثروبولوجيا و علم الأديان و الفلسفة و الفينومولوجيا ، إنه معطى حيوي حياتي يتمفصل فيه البيولوجي و السيكولوجي ليشكلا أنا جسدية تدخل علاقات مباشرة مع الأخر وتصوغ لنفسها ما تسميه الممارسة التحليلية

صورة أو خطاطة الجسد السلوك وتفاعل الحركة، النفسي ، الوظيفي ، التواصل الاجتماعي ، المعاناة، التعبير، و اللغة[2].

وعليه فإن الجسد هو الصورة الواضحة التي يظهر عليها الجسم الذي هو عبارة عن خلايا بيولوجية التي تحتاج إلى شكل تظهر به إلى العيان وهذا الشكل لا يكون مجسد إلا في الجسد الذي يصبح بهذا شرطا وجوديا للجسم و سمة إنسانية محضة.

كرونولوجيا الجسد:

إن المعطيات الطبيعية تختلف في حين نجد أن الجسد ذو اختلاف ثقافي الذي يميز به الفرد عن الجماعة كما تتميز المرأة عن الرجل و الشباب عن الشيوخ و عليه أصبح الجسد معلما لهويتنا الذي به تستطيع تفسير خصوصياتنا واتخاذ قراراتنا من هذا المنبر نجد أن الفلسفة القديمة كانت تصب جل اهتمامها حول الوجود الإنساني و البحث فيه لذا وجب علينا أن نقارب موضوع الجسد من ناحية المنظور الفلسفي.

[1]– صوفية السحيري، الجسد و المجتمع ، –دراسة انثربولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد–، دار محمد علي حامي ، تونس، ط1 ،2008، ص353

[2]– فريد الزاهي، الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، المغرب/ لبنان،(دط)،1999، ص 30

ـأفلاطون: جاءت محاورة فيدون ببيان يقوم على تأسيس مشروعية إقصاء الجسد عن الفعل التفلسفي و هذا ما نقله أفلاطون عن لسان معلمه سقراط ، وتعلم أن ممارسة الجدل كان نشاطا رئيسيا في أكاديمية أفلاطون الذي كان ينتمي إليها أرسطو[1]

وكون أن الإنسان مركب من جوهرين وهما الروح و الجسد فيرى أأن الروح تسكن في عالم المثل أما الجسد فعالمه الحس، فهذا ما جعل أفلاطون يرفض فكرة السفسطائيين الذين ينادون بالحس من خلال قول **بروتاغوراس** " **الإنسان مقياس كل شيئ و الحقيقة تدرك بواسطة الإحساس المباشر نفسه أي أأن الإحساس هو معيار الحقيقة** [2]"، و هنا نجد السفسطائيين قاموا بربط الحقيقة بالنسبة الذاتية التي تقوم على حواس الفرد دون الاعتماد على الأخر أي على أساس معارفهم تقوم على الحواس فمن هنا نجد أن مركز المعرة عندهم يكمن عند الإنسان نفسه و المعارضة التي جاء بها االسفسطائيون نقدهم لتصور العقلاني لعلاقة الجسد بالروح فقد قام أفلاطون بعرض محاورته المعروفة بمحاورة فيدون التي لخصت أمرين مهمين وهما: أولا تعريف سقراط للموت المؤكد وذلك حين تنفصل الروح عن الجسد، وثانيا جاء ردا على أناكسجوراس و تصوره أن الفكر المادي مرفوض من قبل أفلاطون كونه يعتبر أن العقل هو العلة الحقيقية لسلوك الجسد عكس السفسطائيون الذين أرجعوها إلى النفس كونها تفسد الجسد.

ـأرسطو : استعمل أرسطو الجوهر بمختلف المعاني فالهيولي و الصورة يشيران إلى وجود فردي وليس وجود إنساني فقط، و الصورة هي الأهم وهي الجوهر الأساسي و الماهية وهي العنصر العقلي في مقابل العنصر المادي هو الهولي ، أي أن الصورة هي جوهرة الشيء و تكون مرتبطة بالهيولة بالنسبة لأرسطو فالمادة لا معنى لها لأن الصورة هي التي تحددها "

---

[1]–محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو و كنط،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت–لبنان ط1 ،1415–1995م ،ص16

[2]–محمد عبد الرحمن مرحبا، الموسوعة الفلسفية الشاملة–من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر و الطباعة ،بيروت–لبنان–،(دط)،2007،ص127

إن أحد الموجودات ما نسمه ولكن الجوهر أول ما يقال عليه هو الهيولي ويقال ثانيا على الهيئة و الصورة التي بمقتضاها تشتخص الهيولي" [1]

وهنا نجد أن الجسد يرتبط بمجموعة من الأحاسيس التي تصاحب الروح وعليه فالجسد هو المركب من الهيولي والصورة ، فتبرر لنا علاقة التشابه الموجود بين الروح و الجسد وعلاقة الصورة بالهيولة.

سبينوزا ولقد جاء بنظرية جديدة ومختلفة عن ممن سبقوه من الفلاسفة وهو كون أنه يرى أن العقل و الجسد هما شيء واحد قائم على مبدأ وجود جوهر واحد يحمل صفتي الفكر و الامتداد في آن واحد، وسعى **سبينوزا** في دراسته الإنسانية من ناحيته الطبيعية من حيث كونه عقلا و جسدا وذلك لفهم علاقة النفس بالجسد و على هذا النحو يكون تصور الطبيعة البشرية و خاصيتها فالإنسان مركب من جسم و نفس، وقد يذل **سبينوزا** قصار جهده ليوضح كيف يمكن أن نتصور في وسط هذه الآلية الكلية لفردية الجسم من الأجسام فهي فردية آلية .[2]

وقد قام **سبينوزا** بإعلاء من قيمة الجسد وذلك كونه يتمتع بالغموض الذي يجعله محور الدراسات " لا الجسم يستطيع أن يدفع النفس إلى التفكير ولا النفس تستطيع أن تدفع إلى الحركة أو السكون أو إلى أي حال أخر[3].

جنيالوجيا اللغة:

اللغة أصلها لغو من باب دعا وسعى ورضا حذفت لامها وعوض عنها هاء التأنيث **وابن جني** يزنها على فعله من لغوت إذا تكلمت ويلزم على ذلك الجمع والعوض والمعوض عنه

---

[1]–أرسطو طاليس، النفس، تر: أحمد فؤاد الأهوائي، دار احياء الكتب العربية،ط3 ،2005، ص 41

[2]–أميل برهييه، تاريخ الفلسفة–القرن السابع عشر، دار طرايشي للنشر و الطباعة ، بيروت، ط2 ،1993، ص 209

[3]– باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1، 2009، ص 149

وهو غير جائز ،لكن **القاني** يبرره بقوله "وقد يذكر الأصل مقرونا بهاء ونية العوصة وتكون الحذف[1]

وتجمع على لحن ولغات ولغوت أي أنها ألحقت بجمع المذكر السالم، وأعربت بالحرف حبرا لما فاتها من ردها لامها في الجمع[2]

ومعنى اللغة الصوت مطلقا و اللهج (الولوع) بالشيء والخطأ والسقط مالا يمتد به والنطق والهذيان والباطل، جاء لكل ذلك في كتب الأقدمين من علماء.

تكاد أغلب المعاجم المشهورة والمراجع اللغوية كلسان العرب **لابن المنظور والأزهر** في علوم اللغة **للسبوطي** و غيرهم تتفق حول المعنى اللغوي لكلمة اللغة لكننا فضلنا الاعتماد على أهم كتب علماء اللغة العرب وهي شرح معنى اللغة ومشكلاتها وهو كتاب الخصائص **لابو الفتح عثمان ابن جني** (322-392) الذي يقول في باب القول على اللغة "**إنما اشتقاق هذه الكلمة من لغوت لغوا إذا تكلمت واصلها لغوة ككرة وثبت وقلة وجمعها لغات ولغوت وقيل منها لغا يلغى ومصدرها اللغو وفي من قال في الجماعة فقد لغا**"[3] يظهر لنا هذا التعريف أن معنى اللغة في اللسان العريف يرتبط بالكلام كما أن اللغة ترتبط بالأصوات التي تصدر عن المتحدث لكن هذا المعنى لغوي وان اتفق حوله اغلب علماء اللغة إلا انه لا يحيلنا إلى المعنى الحقيقي للغة خصوصا بما هي خاصية إنسانية[4]

ورد تعريف اللغة **لابن المنظور** في لسان العربي اللغة من الأسماء الناقصة أصلها لغوة من لغا كان قول عائشة "**إن اللغو ما يجزي في الكلام على غيره عقد**" وقال «**هو أشبه ما قيلا بكلام العرب**» ولا فلقول يلغى وبعضهم يقول « **يلغوا و لغى ويلغي ويلغى لغة ولغا ويلغوا لغوا**» تكلم **ابن المنظور** لسان العرب أن التداع اللغة واستعمالها يهد من أكثر الانجازات البشرية تأثيرا إذ أن ما يقارب من عشرة آلاف لغة ولهجة متميزة يجري استعمالها

---

[1]- توفيق محمد شاهين، علم اللغة-العام، دار التضامن للطباعة، مصر القاهرة،سنة ط 1، 1980،ص 13

[2]- المرجع نفسه، ص 13

[3]-ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة ، (دط) ، 2006 ، ص26

[4]-ابن جني، الخصائص مرجع سابق،ص26

هذه الأيام وكل نظام من هذه الأنظمة اللغوية فريد ومتميز في عدة نواحي فلكل لغة نمط معروف وحدد لها مجموعة من القواعد[1]

يجب التأكد على انه لن يحصل اتفاق حول تعريف محدد للغة ويمكننا إرجاع هذا الاختلاف أو تنوع في تعريفات اللغة إلى عدة أسباب أهمها ارتباط اللغة بعدة مجالات أو علوم مثل علم الاجتماع وعلم النفس ولفلسفة و فيزيولوجيا وغيرها حيث أن كل فرع معرفي يقدم تصوره الخاص حول اللغة دون مراعات الجوانب السابقة الذكر، التعريف القائل بان اللغة " **ظاهرة سيسيولوجية اجتماعية ثقافية مكتسبة لاصقة بيولوجية ملازمة للفرد تتألف من مجموعة رموز صوتية لغوية تكتسب عن طريق الاختبار معاني مقررة في الذهن وبهذا النظام الرمزي الصوتي تستطيع جماعة ما أن تتفاهم وتتفاعل**"[2]، يتضح لنا أن اللغة جملة من الرموز ذات الطابع صوتي تميز جماعة بشرية معينة عن غيرها وتكون وظيفتها الأساسية هي تبليغ والتواصل مع الآخر وهذا ما يؤكده **الجرجاني** في التعريفات قائلا عن اللغة «**كل ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم**»[3]

لكننا نلاحظ أن هذا التعريف يشمل كل وسائل التعبير التي تعتبر اللغة الاصطلاحية واحدة منها، ذلك انه إذا كانت كل إشارة لها معنى فإن الإشارة أو العلامة اللغوية هي إحدى هذه الإشارات وان كانت أهمها إلى الإنسان لكن يبقى أهم ما تؤكد عليه هي إطار ضبط دلالة مصطلح اللغة هو أن اللغة هي أهم ما يختص به الإنسان دون غيره من الكائنات.[4]

لقد ارتبط الإنسان منذ القدم باللغة وفعل التكلم في الفكر اليوناني القديم لأن اليونان كان يعرفون الإنسان **(حيوان يمتلك اللوغوس)** وهي عبارات تترجمها منذ القرون الوسطى اللاتينية بعبارتي الحيوان العاقل إذ أن اللوغوس يأتي من الفعل **Legein** ويعني حكا وقال و ما اهتمام **أرسطو (Aristot**(384ق-م-322ق-م) بالمنطق إلا لإدراكه أهمية مسألة

---

[1]- ابن جني، مرجع نفسه ،ص 26

[2]-أنيس فريحة، نظريات اللغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط1، 1973، ص 14

[3]-أنيس فريجه ، نظريات اللغة ، مرجع سابق، ص14

[4]-الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية ، القاهرة-مصر-، ط1، 1985، ص 59

اللغة ومدى ارتباطها بالفكر وضرورة الوصول إلى التعبير الصحيح عن الأفكار والتصورات، فاللغة لا تقتصر على مجال محدد فهي تمتد إلى كل مجالات الحياة بدون استثناء أو تمييز فكل الناس يتفاهمون عن طريق الأصوات الكلاسيكية وهذا يعني أن اللغة جامعة بمعنى أنها توجه و تصاحب كل نشاط إنساني يشترك فيه اثنان أو أكثر، فهي تعتمد على الاتفاق والاصطلاح الجماعي والسابق بين أعضاء الجماعية اللغوية[1]

لذلك تعرف اللغة أيضا بأنها نظام من العلامات الصوتية الاعتباطية التي تستخدم في التواصل بين بني الإنسان [2] إن هذه الصفات التي تحملها اللغة هي ما اتفق حولها اغلب علماء اللغة المعاصرين على اختلاف توجهاتهم فاللغة الاصطلاحية جانبين احدهما صوتي والأخرى دلالي، يعبر الجانب الأول عن انتظام الكلمات في سياق نحوي سليم، أما الثاني فهو المعنى المرتب عن هذا الانتظام القائم بين العلامات اللغوية.[3]

تسعى العلامة اللغوية إلى الهدف ذاته الذي تسعى إليه العلامات الأخرى ألا وهو أداء المعنى والتعبير عن موضوعات معينة، لكن ما يميزها هو أنها تعتمد على الأصوات بالرغم من أن الصوت أو الكلمة لا يشكلان لوحدهما اللغة الإنسانية، فنحن لا نتكلم كلمات مفردة ولكننا نشكل منها تراكيبا أي عبارات أو جمل ووحدات اكبر من ذلك،إذ تكون وظائف هذه الوحدات بين الارتباطات والعلاقات بين الأشياء. أما الأشياء فيرمز لها بالكلمات المفردة، وعليه فإن الصوت والكلمة والتركيب النحوي هي الوحدات الثلاث للكلام.[4] وهذه الوحدات تدخل في النظام اللغوي الخاص بكل عضو من أعضاء الجماعة اللغوية[5]

وبما أن الإنسان هو من يستعمل اللغة فإن اللغة ميراث اجتماعي، وهنا تبرز بالأخص من نواحي الكلمة فنحن نساءل الأشياء خلال هذا الميراث، وفي لحظات نعدله بعض تعديل.

---

[1]–ماريو باي، أسس علم اللغة، تر: أحمد مختار، دار علم الكتب، القاهرة– مصر–، ط2 ،1998،ص 40

[2]–صلاح حسين، دراسات في علم اللغة الوصفي و التاريخي و المقارن، مكتبة الآداب، القاهرة–مصر–، ط2، 2011،ص 07

[3]–مرجع نفسه، ص 07

[4]–صلاح حسين ، دراسات في علم اللغة الوصفي و التاريخي و المقارن ، مرجع سابق، ص 07

[5]–ستيفن اولمان، دور الكلمة في اللغة، تر: كمال محمد بشير، مكتبة الشباب، القاهرة–مصر–،(دط)، 1975، ص32

هذا الميراث يضع حدودا عن مسائلتنا وهكذا نجد أن الإنسان في مناطق كثيرة من مساءلة الحقيقة يجاوز نفسه في الإطار الذي تأذن به اللغة خصوصا عندما يتعلق الأمر بالنشاط التواصلي[1]

تعتبر اللغة وسيلة تواصل أكثر من أنها وسيلة اتصال لأنها تقتضي وجود طرفين أو أطراف للتحاور وهذا ما يميزها عن أنظمة الاتصال الأخرى ويجعلها أهم هذه الأنظمة وذلك أن بعض الدراسات الحديثة أثبتت إمكانية وجود لغة عند بعض الحيوانات كالدلفين والقرد وعند بعض الحشرات كالنحلة، مثلا فقد توصل **فون فريش Von Frish(1886-1982)** إلى نتيجة مثل هذه في دراسة لسلوك النحلة إذ برهن بطريقة اختبارية على أن النحلات المكتشفات تستطعن أن تعلمن نحلات أخرى بموقع الزهور الذي استدلت عليه، وذلك بواسطة شكل الرقصة التي تقوم. بها وميل محور هذه الرقصة بالنسبة لموقع الشمس،[2] لكن ما يميز اللغة في هذه الحالات وغيرها إن اعتبرناها فعلا لغة أنها تتكرر بطريقة آلية لا إبداع فيها، عكس ما نجده في لغة الإنسان التي يقول عنها **نعوم تشومسكي Naoom Chomasky**(1928)" **يبدو لي أن اللغة واحدة من الخصائص المقصورة على النوع الإنساني في مكوناتها الأساسية**"[3] وهي جزء من إعدادنا الإحيائي المشترك الذي لا يختلف فيه أعضاء النوع الإنساني إلا قليلا من استثناء من يصاب بعيب عضوي شديد، يضاف إلى ذلك أن اللغة تدخل بطريقة جوهرية في الفكر والفعل و العلاقات الاجتماعية[4]

إن هذا الموقف الذي يعتبر اللغة المنطوقة خاصية إنسانية يأتي من عالم اللغة لأسس نظرية "**النحو التحويلي التوليدي**"التي تبين لنا أن اللغة جهاز فطري يشترك فيه كل البشر وهذا

---

[1]-مصطفى ناصف، اللغة و التفسير و التواصل- عالم المعرفة-، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت، (د ط)، 1995، ص 28

[2]- سيلفان أورو،جاك ديشان، جمال كولوغلي، فلسفة اللغة، تر:بسام بركة،المنظمة العربية للترجمة،توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2012 ، ص 77

[3]-نعوم تشومسكي، اللغة و مشكلات المعرفة، محاضرات ماناجوا، تر: قبلان المزيني، دار توبقال ، الدار البيضاء،ط1، 1990، ص 13

[4]-صلاح حسين، دراسات في علم اللغة الوصفي و التاريخي و المقارن ، مرجع سابق، ص 16

يتضمن التواصل، وتعتبر الوظيفة التواصلية أهم الوظائف التي تؤديها اللغة الإنسانية إلى جانب الوظيفة الندائية والوظيفة الاخبارية وغيرها، فاللغة تسمح لنا بان ننقل المعلومات للأشخاص الآخرين وان نعبر عن حاجاتنا لهم.

واللغة هي أساس الحياة الاجتماعية فهي تجعل الإنسان يعيش ويعمل مع الآخر، ومن وظيفة اللغة الاتصالية كذلك أنها توضح موقف الإنسان من الحياة بشكل عام و أنها تساعد على طرح أفكار أو عواطف بين المتحدثين، فاللغة تسمح بان يتكلموا عن أي شيء يشعرون به أو يريدون الحديث عنه بشرط أن يكون ذلك في نطاق معرفتهم أي أن يكون المتحدث والمستمع على معرفة مسبقة بألفاظ وعبارات اللغة المتكلمة لأنك لا تستطيع التكلم مع قوم لا تعرف لغتهم يقول ابن جني " **حدها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم**"[1] ومن هذا نستخلص أن اللغة ترتكز على الوظيفة التواصلية.

و يقول **جون ديوي(Jean Dubois) 1764-1842**اللغة ملكة خاصة بالجنس البشري وذلك من اجل التواصل بواسطة نظام العلامات الصوتية واللسانية مستعملا في ذلك تقنية جسدية معقدة[2]. لابد لنا أن نحدد اللغة إثمولوجيا حيث أنها مشتقة من كلمة لاتينية **(Langue)** والتي تعني مجموعة الأصوات المفيدة.

كما عرفها **لالاند André Laland1867-1963**في المعجم التقني والنقدي للفلسفة بأنها كل نظام علامات يمكن استعماله وسيلة اتصال، فاللغة تعتبر مجموعة من الإشارات والرموز تستعمل للتعبير و الإفصاح عن حالات نفسية شعورية فكرية وجسدية بمعنى أن اللغة هي وسيلة نستطيع بواسطتها توضيح أي فكرة في ذهننا أو ذهن الآخر وذلك من خلال إعداد وتأليف كلمات.

واللغة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي **اللغة الطبيعية** Longue naturel وتتمثل في تلك الإشارات والحركات و الأصوات الطبيعية و التقليدية الناتجة عن الانفعالات و الأفكار.

---

[1]- صلاح حسين، مرجع نفسه ،ص16

[2]- إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر،الدار العربية للعلوم ناشرون الجزائر العاصمة،،ط1، 2008،،ص 21

ثانيا **اللغة الوضعية** Longue artificiel وهي تلك الإشارات و الرموز التي وضعت من قبل جماعة أو هيئة معينة كرموز الجبر وإشارات الموسيقى، **ثالثا لغة الكلام Longue** articulé هي الألفاظ الطبيعية والوضعية معا أي أنها ليست وحي أو الهام ولا هي غريزة ولا نتيجة اتفاق جماعة ما وإنما هي نتيجة تطور تدريجي الذي أدى إلى تحويل الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ وكلمات لها معنى معين.

كرونولوجيا اللغة:

لابد من تتبع مسار اللغة من خلال البحث عن أسسها تاريخيا فاللغة في تاريخ الفكر الإغريقي ترتكز على مسألتين هما البحث عن أصل اللغة والعلاقة القائمة بين اللفظ و المعنى، و افلاطون428ق-م/347ق-م) هو أول من بحث في اللغة بأسلوب مجرد إذ أكد أن الاسم يعكس المسمى وينبثق من طبيعته بمعنى الدال يملك القدرة على محاكاة المدلول والتعبير عنه، فالعلاقة بين الأسماء و الأشياء ليست علاقة عادة عرف وتوافق بل هي علاقة عضوية.[1] وفي العصر الحديث اعتبرت اللغة خاصية إنسانية تميز عن الحيوان كونه كائن ناطق أي مفكر وحيوان مدني اجتماعي بالطبع هذا ما دعا إليه الفرنسي **روني ديكارت**، وفي المقام نفسه يرى الانجليزي **جون لوك Jon Locke**(1632-1704) أن اللغة أمر مهيء وهي تعبر عن علاقات حسية و أفكار موجودة في الذهن. أما **كوندياك**Condillac(1714-1780) فاللغة عنده ليست وسيلة اتصال فحسب و إنما هي أداة للفهم والتحليل بواسطتها يستطيع الإنسان الانتقال من المعلوم إلى المجهول من خلال المحاكاة.

أما **القديس أوغسطين Augistain (430-354م)**: يرى أن اللغة قاصرة و محدودة في إيصال المعنى الحقيقي وهي ليست وسيلة سليمة للتعليم و التعلم، كما أنها ليست دائما ضرورية للتعبير إذ يمكن لنا استعمال أساليب أخرى كالإيماءات، الحركات، الإشارات.

[1]- إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر ، مرجع سابق،،ص28

أما في **مرحلة العصور الوسطى عند العرب** فان الدراسات اللغوية عندهم ارتبطت بالقرآن الكريم حفاظا على كلام الله تعالى و صونه من التحريف و التزييف إذ فتن العرب بإعجاز القرآن و بلاغته ، كما اهتم فلاسفة الإسلام ببعض قضايا اللغوية كمسألة نشأة اللغة إذ هناك من قال بأنها وضعية اصطلاحية وجدت من أجل تلبية مطالب اجتماعية ، ومنهم من قال بأنها إلهامية من وحي الله تعالى إلى **أدم عليه السلام** من خلال قوله تعالى" ***وعلم أدم الأسماء كلها***" [1]،

هذه هي النظرة الموجزة عن مفهوم اللغة عند فلاسفة العصر الحديث فيا ترى فيما يتمثل مفهومها في الفكر الفلسفي المعاصر؟

وعلى سبيل المثال نجد **فرديناند دي سوسير Ferdinant Desaussure** (1857-1913) يرى بأن العلم الذي يدرس الأحداث اللغوية في الغرب مر بثلاث مراحل هي مرحلة دراسة النحو و تنظيم القواعد ووصف الواقع دون الاهتمام باللغة في ذاتها، ثم عرفوا فقه اللغة و توثيق النصوص و دراستها و كانت هذه المرحلة تمهيدا لعلم اللغة التاريخي ، ثم مرحلة النحو المقارن و ذلك لاكتشاف العلاقات بين اللغات[2]

أما بالنسبة لأفكار **دي سوسير** يمكن أن توضح في ثلاث عناصر وهي:

أولا: صاغ و أوضح ما تجاهلوه اللغويون السابقون وهو أولا الدراسة التزامنية التي تعالج فيها اللغات بوصفها أنظمة اتصال تامة في ذاتها في أي زمن بعيد، و ثانيا الدراسة التعاقبية(التاريخية) التي تعالج فيها تاريخيا عوامل التغير التي تخضع لها اللغات في مسيرة الزمن، وفقد ميز دي سوسير بين هذين البعدين لعلم اللغة: البعد التزامني الوصفي و البعد التعاقبي التاريخي وكل منهما يستخدم منهاجه الخاص به في أي مقرر تعليمي[3] ،

---

[1]. سورة البقرة، الأية 31

[2]-محمد شاهين، علم اللغة العام، دار التضامن للطباعة، القاهرة-مصر-، ط1، 1980، ص44

[3] - هنري روبنز، موجز تاريخ علم اللغة-في الغرب-، تر: أحمد عوض،المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت،ط1، 1998،ص319-320

ثانيا: ميز بين المقدرة اللغوية للمتكلم وبين الظواهر الطبيعية أو مادة علم اللغة(المنطوقات) بوصفهما لانج(Langue)وبرول(Parole) وبينما يشكل البارول المادة التي يمكن الحصول عليها مباشرة، فإن الهدف الصحيح للغوي هو لانج كل جماعة لغوية أي الواعد المغروسة في كل فرد بسبب نشأته في المجتمع وتنشئته على أسس التي وفقا لها يتكلم لغة هذا المجتمع، ثالثا: أكد أن أي لغة يجب أن ترى و توصف تزامنيا بوصفها نظاما من العناصر المترابطة و ليست بوصفها مجموع الكيانات مكتفية بذاتها،و المصطلحات اللغوية يجب أن تعرف بالنسبة لبعضها البعض و ليس بشكل مطلق حيث يقول" اللغة عبارة عن صيغة وليست مادة[1]"

فلو أجمعنا إلى نظرة مفكرو العرب نجد اللغويين العرب القدامى وبعض المستشرقين و أدباء وفلاسفة العرب المعاصرين كتبوا فيما يسمى فلسفة اللغة العربية ، نذكر على سبيل المثال **الثعالبي**(961-1038) قدم كتاب فقه اللغة و سر اللغة، وحديثا **جورجي زيدان**1914 - 1861**Jorge Zeydan** والمرحوم **عباس محمود العقا**(د(1889-1964) أيضا **عبد الله العروي** الذين يرون أن اللغة مجموعة مفردات و تراكيب تشير إلى مجالات و ميادين مختلفة

أما إذا توجهنا إلى الطرح الفلسفي الغربي المعاصر نجده يتميز بتيارين متناقضين ، تيار يرى أن اللغة العربية عبارة عن منهج لتفكيك الفلسفة الذي يمثله كل من **فريديريك نيتشه** ، **جاك ديريدا** ، **وأودلف كرناب** ، **ولودفيغ فيجنشتاين** ، وتيار أخر يعبر عن المعنى من خلال أخذ بعين الاعتبار تعددية أشكال الخطاب الذي يعد من أهداف البحث الفلسفي و يمثل هذا التيار كل من **بول ريكور**، **مارتن هايدغر**، **أرنست كاسبير**

المرجعية الفكرية لإدموند هوسرل:Edmund Husserl

هو فيلسوف ألماني مؤسس المنهج الظاهرات، ولد في 8أبريل سنة 1859 في مدينة بروسنتيز Prossnitz بإقليم مورافيا و توفي في27 أبريل سنة 1938في مدينة فرايبورج-

[1]- هنري روبنز، موجز تاريخ علم اللغة-في الغرب ، المرجع السابق، ص 320

ان-برايسجاو Freiburg-in-Breisgau في جنوب غربي ألمانيا،وهو من أسرة يهودية ولكنه اعتقن سنة 1887 المسيحية البروتستنتية ، درس الرياضيات في قيينيا وتعرف على فرانتس برنتانو و تتلمذ عليه و تأثر به فكان توجهه إلى المباحث الفلسفية و حصلت لديه قناعة أن الفلسفة لا تقوم إلا في علم مثالي مثل الرياضيات، حصل على شهادة الدكتوراه سنة 1883 و درس الفلسفة بجامعتي جيتنجن Gottingen و فرايبورج الألمانيتين [1].

الفينومينولوجيا:

تتكون كلمة فينومينولوجيا من قطعيين **Phenomena** و تعني الظاهرة، و**Logy** و تعني الدراسة العلمية لمجال ما و المقصود من الظواهر هو ظواهر الوعي أي ظهور موضوعات و أشياع العالم الخارجي في الوعي

كان **هوسرل** أول فيلسوف أعطى لكلمة فينومينولوجيا هذا المعنى العميق وحدد طريقها العام لتصبح علما كليا مفتوحا وليس مذهبا جزئيا ، إلا أن هذه الكلمة كانت قد استخدمت من قبل في معاني متعددة فقد وردت لأول مرة عام 1764باسم "نظرية الظاهر" وذلك كعنوان للجزء الرابع من كتاب **الأورجانون الجديد لأمبير** الذي وضع هذا المصطلح في صورة نظرية عامة وليس مذهبا خاصا، أيضا **كانط** استخدم نفس المصطلح في كتابه **نقد العقل الخالص** عام 1780، ثم جاء الفيلسوف **هيغل** ليستخدم نفس الكلمة بمعنى مخالف وهي **فينومينولوجية الروح** عام 1807.[2]

لكن منذ بداية القرن العشرين نجد أن **هوسرل** قد استخدم اصطلاح الفينومينولوجيا بطريقة جديدة و ذلك في محاولته الجادة لتأسيس علم كلي جديد قائم على مبادىء يقينية عامة فقد اقتبس من كل فيلسوف تأثر به فكرة و قام بتحويلها و تغييرها لكي تتناسق مع بقية آرائه و تتوافق مع أفكاره ، فقد أخذ من **أفلاطون** فكرة الماهيات الثابتة واقتبس من **برنتانو** و **ماينوج** فكرة القصدية و تأثر ببعض آراء **كانط** في محاولته لتأسيس العقل على مبادىء يقينية ثابتة

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية- الجزء الثاني- مرجع سابق، ص 539

[2]-- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل-دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر-، دار الشؤون الثقافية العامة -ىفاق عربية-،العراق-بغداد، ط1 ،1991، ص58

بالإضافة إلى أنه أخذ الفكرة الجوهرية لفلسفته من المذهب الظاهري حيث جعل ظاهر الشيء هو موضوع الإدراك و مجال المعرفة دون أن يكون وراءه باطن خفي، وينطبق نفس الشيء على المصطلحات بحروفها اللفظية لكنه غير من مدلولها في المعنى و المحتوى كل هذا جعل من الفينومينولوجيا تمثل حاليا تيارا فلسفيا متطورا وهي التي أعطت هوسرل مكانة بارزة في تاريخ الفلسفة المعاصرة.

ومنه فإن الفينومينولوجيا هي مصطلح **هوسرلي** يرى أن الظاهرة هي ما يظهر مباشرة في الشعور أي أنها تدرك في الحدس قبل كل تفكير أو حكم و ما علينا إلا أن نتركها تظهر فهي ما يعطي نفسه بنفسه وهذا ما يسميه **هوسرل** بالإعطاء الذاتي[1]، إذا تسعى الفينومينولوجيا لان تكون العلم الكلي الدقيق للمعرفة الإنسانية لذلك فإنها تحدد مقدما نقطة بداية لهذا العلم الكلي الذي يدور في مجال محايد

هو الشعور و تكتفي بدراسة الشعور من الناحية الوصفية فقط دون أي محاولة لتفسيره، و لهدف من ذلك هو أدراك الماهيات الكامنة في الشعور اعتمادا على الحدس للتوصل على المعرفة اليقينية الشاملة وتأسيس العلم الكلي الدقيق الذي يمثل الغرض الحقيقي للفينومينولوجيا [2].

أما مفهوم ظاهريةPhénoménisme فهو مذهب يقول بعدم وجود شيء سوى الظواهر، أما مصطلح **ظهوريةPhénoménologie** فيحمل في معناه العام على الدراسة الوصفية لمجموعة الظواهر كما تتجلى في الزمان أو المكان بالتعارض إما مع القوانين المجردة و الثابتة لهذه الظواهر و إما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها أما في معناها الخاص فيطلق على منهج **هوسرل** و نسقه.

القصدية Intentionalitat:

[1]–نادية بونفقة،فلسفة ادموند هوسرل –نظرية الرد الفينومينولوجي–، ديوان المطبوعات الجامعية، (دط)،(دس) ص60

[2]–سماح رافع محمد، مرجع سابق، ص93

من المعاني التي عنى بها **فرانتس برنتانو** الذي تأثر بالفلسفة السوكولائية في العصور الوسطى في أوروبا و يعد أول من أدخل تعبير القصدية إلى الفكر الحديث قصد التمييز بطريقة صارمة بين الظاهرة الطبيعية و الظاهرة النفسية " **فعندما نفكر في شيء ما، و عندما نعتقد فإن ثمة شيئا ما يكون موضوعا لاعتقادنا، أما موضوعات هذه الفاعليات القصدية فليست في حاجة إلى أن توجد لنتيجة هذه الفاعليات نحوها بل إن هذا الأمر نفسه هو الدليل على أنها ليست فاعليات طبيعية أو فيزيقية**"[1]

أما **هوسرل** فإنه يطبق كلمة القصدية على الأفعال متعددة الدالة على قصد نظري أو علمي حر و مفهوم عامة [2]، و هو يرى أن القصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات و يعرفها بأنها خاصية كل شعور، و تتمثل القصدية عنده في التمييز بين المضمونات الواقعية و المضمونات القصدية(غير واقعية) فالأولى هي أفعال القصد الجارية في الزمان و يستعمل **هوسرل** التعبير Noisis للدلالة على المضمونات الواقعية و تعبير Noema للدلالة على المضمونات غير الواقعية الموجودة في الشعور إذا هي مزيج بين التعقل و المعقول، و الموضوع المعقول Noema هو نتاج تركيب متعدد الدرجات، فيه تبلغ التعقلات المتعددة وحدة الشعور بالموضوع، و يحيط بالموضوع المعقول أفق من المقصودات الجانبية المقترنة، وأخيرا القصدية تعني اتجاه الشعور نحو إعطاء الذات أو اكتساب ذات الموضوع المقصود.[3]

إن الشعور بالنسبة **لهوسرل** يرادف الوعي ، فالشعور بالشيء هو وعي بالشيء ، هذا الوعي هو ذو طابع قصدي أي القصدية تتيح لنا الالتفات إلى الأشياء ذاتها الذي جعله **هوسرل** مبدأ من المبادىء في الفينومينولوجيا و يحدث ذلك من خلال إقامة جسر قصدي بين وعي

---

[1]–يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا –المنطق عند هوسرل–، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع بيروت،، دط، 2007، ص 109

[2]– إدموند هوسرل، مباحث منطقية، تر: موسى وهبه ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1 ، 1430–2010ص 378

[3]– عبد الرحمن بدوي، لموسوعة الفلسفية–ج 2 مرجع سبق ذكره،ص 542

–Noésis Noéma: مصطلحيين إغريقيين وقد ظهرا في أعمال هوسرل في مؤلفه " أفكار أساسية "1913و كتاب تأملات ديكارتية

الإنسان و موضوعاته ذلك أن كل شعور هو شعور بشيء و بهذه المثابة يمكن وصفه مباشرة ، و الشعور بشيء هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بجميع أنواعها و بين الموضوع المقصود ، من هنا تعد فكرة القصدية بوصفها ماهية الذهن مناوئة لنظرية **ديكارت** الثنائية إلى العقل باعتباره جوهرا مستقلا قد يوجد بمعزل عن كل موضوع شعوري ، ذلك أنه وفقا لدعوى القصدية يعد الكوجيتو و موضوعات الفكر وحدة لا انفصام فيها[1] ، و ما نلاحظه عبر مؤلفات **هوسرل** هو أنه لم يكتفي بالطرح الذي قدمه برانتانو في مجال القصدية وإنما عمل على تطويره حيث أن القصدية تطورت بتطور المنهج الفينومينولوجي وأهم هذه المراحل هي:

المرحلة الرياضية: حيث اتخذت القصدية في هذه المرحلة طابعا رياضيا و ظهر ذلك خاصة في كتاب "فلسفة الحساب" أين ارتبطت بحوث هوسرل بطبيعة الأعداد و المعرفة الحسابية.

المرحلة المنطقية: حيث انتقلت القصدية إلى الصبغة المنطقية و ذلك في كتابه " البحوث المنطقية" فقد كان للقصدية حضور بارز في هذا الكتاب وخاصة في الجزء الخامس من الكتاب.

المرحلة الفينومينولوجية: حيث أصبح لها في هذه المرحلة دور محوري في بناء المعرفة الفينومينولوجية و ظهر ذلك في مؤلفات أفكار أساسية و تأملات ديكارتية و أزمة العلوم الأوروبية.[2]

الايبوخية و الرد الفينومينولوجي: استخدم هوسرل كلا من الايبوخية و الرد الفينومينولوجي ضمن قالب واحد لذلك نجدهما أحيانا يعبران عن نفس الشيء ، لكن بالرغم من ذلك فهما مفهومين متمايزين.

الايبوخية:

---

[1]–عادل مصطفى، فهم الفهم – مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، لبنان بيروت– ط1، –، 2003، ص131

[2]–مباركي عبد العزيز، القصدية كأساس لبناء المعرفة الفينومينولوجيا، مجلة لوغوس مخبر الفينومينولوجيا و تطبيقاتها ، جامعة تلمسان، العدد 10–2020، ص 43

الايبوخي هو مصطلح مشتق من الاغريقية يترجم على أنه تعليق الحكم ووضع العالم المكاني الزماني بين أقواس و عدم اعتماد الاعتقاد الطبيعي لهذا العالم واستعمل بكثرة من طرف هوسرل في القرن العشرين والذي قدم له تعريفا بسيطا، حيث يرى أنه الموقف الذي يسقط عن هوسرل في القرن العشرين والذي قدم له تعريفا بسيطا، حيث يرى أنه الموقف الذي يسقط عن الموضوع جميع الأحكام الخارجية عنه كما يوقف اتخاذ المواقف النهائية قصد تحرير رؤيته و الايبوخي هو أحد الركائز الثلاث التي تقوم عليها الظاهراتية، و الركائز الثلاث هي الايبوخية(تعليق الحكم) والرد الفينومينولوجي و القصدية .

الرد الفينومينولوجي:

هو منهج جديد و أصيل في تاريخ الفلسفة لأن هوسرل قد أسسه بنفسه وذلك من خلال تأثره بالمناهج الشكية كمنهج **ديكارت** المنهجي **و**مذهب الشك المعتدل أو الأكاديمي **لهيوم** ، و بهذا فأقرب المناهج الفلسفية إلى الرد الفينومينولوجي هي المناهج الشكية، لكن يفصل هوسرل بين الرد الفينومينولوجي و عن الشك الديكارتي شكلا و مضمونا فالشك ينفي الحقائق في حين يعمل الرد على تعليقها فقط،[1]و الرد الفينومينولوجي هو الاسم المفرد و الموحد لجملة من العمليات الفينومينولوجية التي تتمايز و تتجاوز بعضها البعض لتكوين الدرجات و المحطات المنهجية التي سيرتقي عبرها و بواسطتها الفينومينولوجي المبتدىء من الحياة طبق موقف الطبيعي إلى الكشف الفلسفي عن منطقة الوعي المحض الذي سيتولى التقويم المتعالي و لا يتم إلا بعد جراء الرد فقط و بحث بناه الأساسية و مشاكله الوظيفية[2]

ظاهريات الشعور:

[1]–قايد سليمة، مقال في الرد الفينومينولوجي بوصفه المنهج الفلسفي الوحيد الصيح عند هوسرل، المدرسة العليا للأساتذة، حوليات جامعة الجزائر1، الجزء الثالث، العدد33، سبتمبر،2019، ص'486

[2]–مباركي عبد العزيز، القصدية كأساس لبناء المعرفة الفينومينولوجيا، مخبر الفينومينولوجيا و تطبيقاتهاا، جامعة تلمسان، العدد2020–10، ص 49

يبحث هوسرل في بنية الشعور فميز بين الأنا المتعالي أي الوجود في طبيعة العقل و بين الأنا النفسي و يستخدم في ذلك عملية(الابوخية) أي تعليق الحكم بقول هوسرل "**بواسطة الإبوخية الظاهرياتية أرد أناي الإنساني الطبيعية والحياة النفسانية- و هما ميدان التجربة النفسانية الباطنية ،إلى أناي المتعالي الظاهرياتي ، و العالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إلي و الذي وجد أو سيوجد بالنسبة إلي ، هذا العالم بكل موضوعاته يستقي من**

ذاتي ،كما قلت انفا كل المعنى و كل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إلي، يستقيها من أناي المتعالي الذي تكشف عنه الابوخية الظاهرياتية المتعالية"[1]و هنا وجد أن التركيب الموحد في الأنا هو الإحالة المتبادلة أو القصدية(وهي وحدة بين من يفكر و ما يفكر فيه) و الرد الظاهرياتي هو الشعور الأساسي التي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود و تبعا لذلك تجعل الموقف الظاهرياتي ممكنا و الرد يتجلى أولا على أنه تعديل جذري فيما يسمى **الموقف الطبيعي** و المقصود به الموقف الجوهري الخاص بطبيعة الإنسان، الموقف المتقدم لوجود الإنسان نفسه، وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم.

و التحليل الظاهرياتي يتصف بالصفات التالية:

- كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره مؤقت أي يحال إلى طابعه الخاص وهو أنه صورة إجمالية على المستوى الارتدادي الذي توقف منه.
- كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره زماني أي كشف عن التاريخ المترسب
- كل تحليل ظاهرياتي يقتضي جوهريا دليلا هاديا أي موقف الرد [2]

الغيرية: -قراءة في المفهوم:

ثمة خطأ إبستيمي يقع فيه الكثير من الباحثين عند دراستهم لمفهوم الغيرية لدى فيلسوف ما، والخطأ هذا يتمثل في الخلط بين مفهوم" الغيرية" عنده مع مفاهيم أخرى تشترك معه في

[1]-عبد الرحمن بدوي، لموسوعة الفلسفية-ج 2 مرجع سابق، ص 541

[2]- عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية-ج 2-،مرجع سابق، ص541

الأصل الإيثيمولوجي، وأقصد بذلك مفاهيم الغير، الآخر، المغايرة، التغاير...الخ. صادفنا الكثير من المقالات التي تتناول بالدراسة مفهوم الغيرية عند بعض الفلاسفة، فوجدنا بأن مضمون تلك المقالات يختلف تماما عن العنوان الذي خصص لها الغيرية، حيث يتم تقديم قراءة لمفهوم الآخر/الغير بدلا من القراءة في الغيرية معتمدا أصحابها في ذلك على كم هائل من النصوص الأصلية للفيلسوف والدراسات التي خصصها الباحثون لذلك المفهوم ، وفات على هؤلاء بأنه ثمة اختلافات جوهرية بين مفاهيم الغيرية، الآخر والغير سنعم على الإشارة إليها بغية تصحيح الفهم و تعديل مسار البحث الفلسفي[1].

يقول **بول فولكيي** بأن الآخر (L'Autre) مشتق من الجذر اللاتيني(Alter) ومنه تنحدر ،Altérité والغيرية(Altruisme) وهو أحد المفاهيم الأساسية يمكن أن يحمل معاني مختلفة منها :المختلف،(Le Différent) المتميز Le) (Le Distinct) المنفصل(Le Séparé) .) أما الغيرية(Altruisme) فهي كلمة مشتقة من Alter اللاتينية أي الآخر، وهي مصطلح وضعه **أوغست كونت** في مقابل الأنانية.

ومصطلح الغيرية في" العربية "كترجمة لي Altruisme بدلا من Altérité التي تعني (لا هوية/مغايرة) أو سمة ما هو آخر، غير، أو تقابل الهوية وهو مفهوم يتعارض مع المفهوم الأول Altruisme ولقد أشار **رينوفييه** إلى مفهوم Altérité بقوله"**هي سمة ما هو آخر سواي**"[2]

ثمة مفاهيم أخرى تتحرك في مجال Altérité كمفهوم التبدل(التغير)،altération ومفهوم Alternative تعاند (تمانع).

أما الغيرية Altruisme فهو كما أشرنا سابقا مصطلح ابتكره كونت ويحمل دلالات جديدة لما كان سائدا في الفلسفات القديمة، يشير إلى الإيثارية، عكس الأنانية، وفي علم النفس

[1]– مجاهد عبد الناصر، مفهوم الغيرية عند هوسرل، إشراف: سواريت بن عمر، ص 171

[2]– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية مج1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط2، 2001، ص46

تعني الغيرية الشعور بالحب اتجاه .الآخر، وتنطوي تحتها مفاهيم الإيثار، إنكار الذات، تبجيل الآخر، الطيبة أما في الأخلاق فيعتبر مفهوم الغيرية مفهوما وظيفيا لمقابلة بعض التوجهات الفكرية والنزعات القائمة على أساس النفعية و البراغما والذاتية.

إنها عقيدة أخلاقية تعاكس مفهوم الإمتاعية hédonisme والنفعية utilitarisme وفي الأخلاق دائما تشير الغيرية إلى نظرية في الخير تضع في مقدمة مبادئها مصلحة الآخر كهدف للمسلك الأخلاقي، وهذا ما نجده متجسدا في صيغ **أوغست كونت** الشهيرة **[العيش لأجل الآخر، الحب ، هو المبدأ النظام هو الأساس، التقدم هو الهدف**[1]**]**

حاول **كونت** نقل مفهوم الغيرية من مجال علم النفس والأخلاق ليشمل كل المجالات الإنسانية الأخرى خصوصا النظام الاجتماعي والأخلاقي، حيث يعتقد أن الشرط الوحيد لتطوير الجنس البشري وتحقيق قيم السلم والاستقرار لن يكون إلا بعد القضاء على الأنانية والنفعية والفردية التي طغت على العلاقات بين البشر ليحل محلها مفاهيم الغيرية ونكران الذات.

أيضا لا بد من الاحتراز من الوقوع في الخلط بين اللاهوية والمغايرة كترجمة لكلمة Altérité الفرنسية وبين الغيرية Altruisme، ولقد وجدنا بعض الدراسات العربية

لا تفرق بين المفهومين على الرغم من وجود مفارقة بينهما، فلو عدنا إلى المعجم الفلسفي للسيد **جميل صليبا** لوجدنا النصوص التالية: الغيرية(Altérité) مشتقة من الغير (Autre) كون كل من الشيئين خلاف الآخر و يقابلها الهوية...والعينية...الخ "ثم يقول":والغيرية (Altruisme)عند المحدثين هي الإيثار وهي مقابلة للأنانية[2] (Egoïsme)

قد يعترض أحدهم بالقول أن ترجمتنا لمفهومي Altérité و Altruisme بالغيرية له ما يبرره، فالمفهوم الأول يعني الغيرية في شقها السلبي أي ما تحمله من معاني الصراع

[1]– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية مج1 ، مرجع سابق، ص 47–'48

[2]– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية مج1 مرجع السابق ، ص 48

اللاهوية المغايرة إقصاء الآخر، وهو مفهوم كان سائدا في الفلسفات الكلاسيكية من **أفلاطون** إلى **هيغل** ، أما المفهوم الثانيAltruisme فهو الشق الإيجابي منها وما يحمله من مفاهيم كالحوار والتواصل و التذاوت وقبول الآخر

الغيرية عند هوسرل :

كان اهتمام **هوسرل** في مؤلف تأملات ديكارتية ومؤلف المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي موجها لدحض التوحدية والتأسيس لفلسفة الغيرية عبر مفهوم التذاوت وعبر تحليلاته المرتكزة في الأساس على مونادولوجيا ليبنتز المعدلة.

بعد إنجاز المشروع في مؤلف الأزمة عتقد **هوسرل** بأنه استطاع حل مشكلة التوحدية حين جعل الاستعانة بالآخر كمدخل جديد للولوج إلى "عالم الحياة" بعدما كانت التحليلات الفينومينولوجية السابقة مرتكزة فقط على الأنا الترنسندنتالي[1]

إننا لا ندرك العالم كما هو بل كل ما ندركه هو في الحقيقة مجرد ظواهر للوجود .إن العالم كما يتجلى لنا هو عبارة عن مركب لعلاقات داخلية بين المونادات أو الجواهر الفردية ، وبما أن الآخر موجود في العالم فإن حضوره لن يكون حضورا في العالم كظاهرة عينية تجريبية فحسب بل كشرط ضروري وحاسم لوحدة هذا العالم الذي يتجلى لوعي و لغناه[2]

يمكننا تأويل مفهوم الغيرية عند هوسرل أو تعويضه بمصطلح البينذاتية، (intersubjectivité) لما يحمله هذا المصطلح من مفاهيم الالتقاء الإدراك الموضعن، التشارك، الامتلاك التذاوتي، المونادية..الخ و يتحدد المعنى العام للفظ التذاوت بوحدة ممكنة لذوات يصل بينها انشغال واحد هو التفلسف.

فاللفظ يعني بدء حقلا نظريا يجمع ذوات متفلسفة، ذوات تتعدد أمبيريا لكنها تتضايف أو

على الأقل تلتقي ترنسندنتاليا .ولذلك يحد **هوسرل** التذاوت بتقابله مع الوجود الفردي للانا، فهو يدل عنده على خاصية للنحن الترنسندنتالي[3] يسلك هوسرل انطلاقا من التأمل

---

[1]–مجاهد عبد الناصر، مرجع سابق، ص 175

[2]– مجاهد عبد الناصر، مرجع سابق، ص 175

[3]–محمد محسن الزراعي، إدموند هوسرل– الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع– لبنان– ، بيروت ، ط1 ، 2010،ص 245

الخامس من التأملات الديكارتية منهجية جديدة لتحقيق المطلب الفينومينولوجي التأسيس لفلسفة ترنسندنتالية وفلسفة أولى ذلك المطلب كان مدفوعا بسؤال البحث عن ماهية الآخر بصفته كيانا مغايرا لي، فإذا كان الآخر وفقا للمسعى الفينومينولوجي يخضع لعمليات التعليق والرد والتقوم كان من الضروري البحث أولا عن الكيفية التي يتقوم بها معنى الآخر في الذات، يقول هوسرل" **ففي أي قصديات وأي تأليفات وأي داع وكيف يثبت ذاته ويبررها بصفته تواجدا، بل كيف له أن يثبت ذلك ويبرره بأسلوبه الخاص كما لو أنه حاضر لي بذاته**"[1]

[1]– محمد محسن الزراعي،المرجع السابق، ص263

الفصل الثاني: اللغة و الجسد في الفكر الإنساني

المبحث الأول: اللغة في اليونان و الثقافتين الإسلامية و المسيحية

المبحث الثاني : الجسد في اليونان و الثقافتين الإسلامية و المسيحي

اهتمام الفلاسفة باللغة ليس وليد عصرنا وحسب، إنما منذ القدم و يظهر ذلك من خلال اهتمام الإغريق بالبلاغة و الجدل الذي تميز به السفسطائيين مما جعل الفلاسفة أمثال سقراط،، أفلاطون و أرسطو يسلطون الضوء حول اللغة ،بالإضافة إلى العرب و المسيحيين ، أما الجسد فالفكرة حوله كانت مختلفة كلية عن اللغة لا سيما في الفلسفات القديمة التي وضعته في مرتبة اقل من النفس ،فالنفس هي التي كانت محور الدراسات و الأفكار في مقابل الجسد، إضافة إلى أن هناك من أقر بأهميته .

المبحث الأول: اللغة في اليونان و الأواسط الدينية

في الفكر اليوناني:

بدا اهتمام الإغريق باللغة في القرن 9 ق .م، حين .شراعو في التفكير حول نظام كتابة لغتهم فظهرت الأبجدية اليونانية المشتقة من الفينيقية[1] ثم ازداد هذا الاهتمام بها مع ظهور الفلسفة في القرن 6ق .م،

إذ أضاف فلاسفة اللغة إلى مجال اهتمامهم بالفلك اهتمامهم بالفلك والطبيعة والرياضيات و الأخلاق والميتافيزيقيا .[2] تحولت الفلسفة من الاهتمام بالطبيعة والكون إلى الاهتمام بالإنسان، ومن ثم بالمجتمع

فابغض النظر إلى الحكم القيادة، والحاكم والقائد، فكانت الحاجة التعليم والمعلمين ليلقنوا المواطنين فنون حكم وسياسة الإدارة، بعد أن تطور نظام الحكم وتسيير المدينة والمجتمع من الارستوقراطية فظهرت الحركة السوفسطائية sophisme التي تفيق رجالها الفلاسفة في فنون البلاغة الخطابة و أساليب الإقناع بل اللعب

باللغة للمغالطة والتضليل والخداع فتحولت اللغة والكلام من أداة موحدة للحقيقة و الحكمة و المعرفة لارتباطها

بالأسطورة وتعني بمراقبه الآلهة وقوتها متذبذبة للإغراء والفتنه التضليل والمخادع فتطور ذلك الاهتمام أكثر مع أولئك البلاغيين السوفسطائيين معلمي البيان في القرن الخامس قبل الميلاد وكان من أشهرهم الفيلسوفان **بروتاغوراس و جورجياس** وتلك الفترة أدرك الفلاسفة الإغريق أن اللغة البشرية هي وسيلتهم للتفكير والتعبير

عن المعتقدات والأفكار والعلوم وتبلغيها ونشرها، فجعلوها همهم الأكبر، كان لهم الحظ الأوفر من هذا وذلك من خلال بحوثات تركز عموما حول محورين أساسين هما أصل اللغة، والعلاقة بين اللفظ والمعنى تلك الحقبة التي عرفت بفترة السفسطائين وسقراط وأفلاطون و أرسطو .إذ نقدوا الفلاسفة الثلاثة افكار السفسطائيين وطريقتهم وتصدوا لها

---

[1]–مها عيسى عبد الله، اللغة لدى أفلاطون، مجلة أبحاث البصرة و العلوم الإنسانية، جامعة البصرة، كلية الآداب، مجلد39، العدد2 ،2014 ، ص354

[2]–الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة– نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة–، دار الطليعة،بيروت–لبنان–ط1، 2005، ص 11

وبينوا للناس زيفها وبعدها عن الحقيقة والمعرفة والحكمة مع اعتراف كثير من مؤرخي الفلسفة و الباحثين بفضل الحركة السفسطائية في بيان أهمية اللغة و دورها في حياة الفرد و المجتمع اليوناني.

يعد **الفيلسوف ديمقريطوس** democrite d'abdére (370 –460) من أوائل من تكلموا في أصلها، وردها إلى المواضعة والتواطؤ بين البشر، فهم من يصطلحون عليها ويتفقون بحسب أعراضهم، أو هي نتاج اصطلاح وضع عشوائيا[1] فهي عنده مظهر اجتماعي بداية وانتقاء لكنه لم يتطرق إلى حقائق أخرى للغة من حيث تحقيقها ومكوناتها ووظيفتها فلم يعد رآية الإطار الخارجي للغة لكونها مظهرا أو نظاما اجتماعيا بين البشر الناطقين بها وكانت له أراء مبكرة حول الكلام وأقسامه والنحو والبلاغة والخطابة.

–يذهب غالبيه الدارسين للفلسفة اليونانية إلى صعوبة التمييز بين أراء المعلم **سقراط** وتلميذه أفلاطون خاصة

في المرحلة الأولى من كتابات أفلاطون المبثوثة في محاوراته التي سميت محاورات السقراطية. [2] حيث نجده يتحدث عن اللغة باسم **سقراط** وعلي لسانه،مثلما يظهر في محاضرات غورغياس Gorigaias ومحاورة

السفسطائي sophiste ، ومحاوره كراثيلGratylus [3]، على سبيل المثال التي يفحص فيها أفلاطون عن أصل اللغة هل نشأت من محضر اصطلاح أم محاكاة الأشياء وأفعالها.

شغلت اللغة حضرا كبيرا من تفكير أفلاطون، يبدو ذلك واضحا من عدد المحاورات التي ناقش فيها مشكلاته

عبر تطوره الفكري ورؤيته الفلسفية للغة وقد عبر عن اللغة بلفظ الكلام والحديث بين محاوراته الكثيرة، أشهرها

---

[1]–مها عيسى العبد لله، ، اللغة لدى أفلاطون، مجلة أبحاث البصرة و العلوم الإنسانية ، مرجع سابق، ص 960

[2]– المرجع نفسه، ص 362

[3]– الزواوي بغورة، ، الفلسفة و اللغة– نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق، ص 15

محاورة لكراتيليوس، ومحاورة سقراط لغورغياس عن الخطابة والبلاغة لدى السفسطائيين المتلاعبين باللغة ورديها إلى الطبيعة والوجود بما أنها من أنواع الأفعال و الأفعال من الموجودات التي لها طبيعة

و حقيقة وماهية، تنتمي إلى عالم الطبيعة والكون و الإنسان فليس" كل إنسان بإمكانه أن يطلق الأسماء لكن فقط صانع الأسماء، وهذا هو المشرع الذي هو الأندر في العالم وفي تلك المرحلة سادت لدى الفلاسفة فكرتان أو نظريتان حول نشأة اللغة واصلها كما يقول الباحث **الزواوي بغورة** "فمثلت في أراء المتحاورين خصوصا

في محاضرة كراثيل cratylus الأولى تنسب إلى الفيلسوف هراقليدس بلسان كراتيليوس, وتزعم أن اللغة التي تمثلها الأسماء الدالة على الأشياء، توجد في الطبيعة وتعطى من قوه إلهية فهي إذن توفيقيه عد كراتيلوس

عن هذا بقوله " **.يوجد بالطبيعة اسم صحيح لكل كائن في الحياة، الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشيء بعد التواطؤ، لكن ثمة بالطبيعة لليونان والبرابرة طريقة صحيحة للتدليل على الأشياء هي ذاتها عند الناس."**[1]

يعني هذا أن علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء، وهكذا ننتقل من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة، الكلمات إلى الماهيّة فالأسماء اللغة مهما بالطبيعة من قوة الآلهة وحكمتها، فجاءت وقفا على مسمياتها وتلك هي

التوقيفيه في اللغة أما الفكرة الثانية تعتبر منشأ اللغة بالتواطؤ والتواضع لان الشيء الواحد ذاته كثيراً ما

يقبل عدة أسماء وإن الشخص الواحد ذاته هو هو، هذا أن ذلك المتحاورين هارموجنيس hormogenes

الذي يمثل نظرية ديمقريطس بقوله" **اسم الذي يطلق على الأشياء هو الاسم الصحيح، رغم طوره وتنازله عن اسمه، فإذا استعضنا عنه أتى الثاني صحيحاً كالأول نغير أسماء عبيدنا بدون أن يكون الاسم الجديد أقل خطأ من في الدقة عن السابق لان الطبيعة لا تأخذ على عاتقها أن يطلق أأسماء خاصة على أشياء خاصة التسمية وليد التكرار و العادة عن الدين زاولوا فعلها"**[2] .

الكلمات لا تتصل ضرورة بالأشياء، ولا ترتبط ضرورة بالوقائع، وعن الأسماء لا يقودنا لها علم الأشياء

[1]–الزاوي بغورة ، الفلسفة و اللغة– نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة–، المرجع السابق،ص 16

[2]– الزواوي بغورة، مرجع نفسه ،ص 16

، بل الأسماء تعطى من لدن الإنسان، لا من لدن الإلهة وهي النظرية التواطئية أو الاصطلاحية في منشأ اللغة.إلا أن الباحث انتهى إلى أن أفلاطون وقف موقفا بين التراويح بين التوقيفيه و تواطئية[1] ومما يدل

على اهتمام أفلاطون بالمسألة اللغوية أيضا مناقشة مسائل الخطابة والشعر والبلاغة في محاوراته

العديدة، ليمتد ذلك الاهتمام إلى تلميذه البارز ارسطوطاليس.

ارسطو طاليس:أما تلميذ أفلاطون البارز أرسطو ، فقد وسع في نظره إلى اللغة واعتبرها رموزا و دلائل تشير إلى ما يعتمل بداخلها أثار وانفعالات تعبر عن قدراته العقلية وهذه الرموز مختلفة من إنسان لأخر

[1] ا الزواوي بغورة ، لفلسفة و اللغة، ،ص 16

من الأمة إلى أخرى رغم أن المعاني النفسية والانفعالات والعواطف هي نفسها عند البشرفما قام به أرسطو في موضوع علم اللغة يعد تطويرا متميزا للافتراضات التي توصل إليها **أفلاطون**[1] فقد تغير وضع اللغة وحلها في زمن أرسطو إذ أصبحت اللغة اليونانية لغة الإدارة و المهن و الرقي الاجتماعي و ذلك في عصر الاسكندر الأكبر المقدوني[2] العصر الهيليني أو الكلاسيكي أسهل العصور اليونانية في القرنين الخامس والرابع ق-م وانتهى بوفاته عام

323ق.م و اتسعت دائرة تعليمها حتى لغير اليونانيين لأنها صارت لغة الإمبراطورية و حضارتها .فكان

للفيلسوف دورا في ذلك التطور. جاء في كتاب تلخيص كتاب **أرسطو طاليس** في العبارة **لابن رشد"**

الالفاظ التي ينطق بها دالة أولا على المعاني التي في النفس ,والحروف التي تكتب دالة أولا على هذه الألفاظ،وكما أن الحروف المكتوبة أعني الخط ليس هو واحدا لجميع الأمم كذلك الألفاظ التي تعبر بها عن المعاني ليست هي واحدة عند الجميع الأمم لذلك كانت دلالة هاتان بتواطؤ لا بالطبع،و أما المعاني التي في النفس فهي واحدة يعنيها للجميع."[3]

علق الأستاذ بغورة على هذا النص واصله بقوله :"يطرح هذا النص إشكالات لغوية فلسفية منها ما يتصل

بعلاقة اللفظ بالمعنى، ومنها ما يتصل بأصل اللغة ومنها ما يتصل بعلاقة اللغة بالكتابة، وهكذا فان أرسطو يرى أن الألفاظ والحروف المكتوبة تختلف باختلاف الأمم والشعوب واللغات، أما المعاني فواحدة وان

الألفاظ والحروف أمور متفق عليها أو متواطؤ عليها، أي ليست طبيعية وهو ما يدل على أن موقف

---

[1]- كمال يوسف الحاج، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت-لبنان-(دط)،18،1967

[2]- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، ص18

[3]- ابن رشد،تلخيص كتاب أرسطو طاليس في العبارة، تر:محمد سليم سالم،الهيئة المصرية العامة، القاهرة-مصر-، (دط)،1978،ص12-13

أرسطو على اللغة هو التواطؤ والاتفاق والاصطلاح ، لا الوقف والطبيعة والضرورة، التواطؤ القائم على التناسب والملائمة لا القائم على العبث" [1].وهو بذلك يخالف رأي أستاذه أفلاطون اصل اللغة، أو يكون قد طوره على اعتبار أن أفلاطون كان موقفه من منشأ اللغة بين كما تقدم.

أما المسألة اللغوية الثانية التي اهتم بها أرسطو فتتمثل في علاقة اللفظ بالمعنى وهي علاقة تتصل

بعلمي المنطق والبلاغة عنده، فعلى مستوى المنطق تحدث عن هذه العلاقة بين زاويتين الصدق والكذب، والصحة والخطأ والسلب و الإيجاب .فمثلا فيما يتعلق بقضية الصدق والكذب فإن الألفاظ والمعاني لا تتصف

بأحدهما إلى حين تكون مركبة في جمل أو قضايا أو عبارات، أما إذا كانت مفردة منفصلة و معزولة غير

مدرجة في مركب فإنها لا تحمل قيمه الصدق أو الكذب ، فهي حينئذ تقوم فقط بدور العلامة على الشيء

والإشارة إليه دون أي دلاله على صدق أو الكذب يقول "الاسم والكلمة يشبهان المعاني المفردة التي لا تصدق أو لا تكتب .يقول ":إنسان وبياض. فإنه متى لم يقترن به فليس هو بعد لا صدقا ولا كذبا، بل إنما يدل على الشيء المشار إليه من غير أن يتصف ذلك الشيء بصدق ولا كذب"فالألفاظ تشبه المعاني من جهة الصدق و الكذب ولا ينطبقان عليها إلا حال التركيب. ما يعني أن قيمة الصدق والكذب مرهونة بالتركيب، أي أن الجملة أو العبارة هي المحكوم عليها بهذه القيم والجمل الخبرية على وجه التدقيق[2].

بالإضافة إلى اهتمامه بمشكلتين لغويتين آخرين هو مسألة اللغة والمجاز عامة والاستعارة من خلال كتابه

الخطابة وفن الشعر ويعني بالاستعارة نقل الاسم من شيء إلى شيء آخر. ومسألة اللغة والسياسة التي تتمثل

في علاقة بمشكلات سياسية مثل علاقة اللغة بالهوية والمجتمع والدولة والسلطة.

---

[1]– الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، مرجع سابق، 20

[2]– الزواوي بغورة ، الفلسفة و اللغة مرجع سابق ، ص22–23 بتصريف

_اللغة في الثقافة الإسلامية

إن اللغة من مظاهر الحياة العقلية عند العرب قبل الإسلام وإذا كانت هي نتاج تاريخ العرب، فإن اللغة الأداة

المعبرة عن هذه الثقافة ومعلم من معالمها البارزة، وأن أية لغة هي حصيلة اجتماعية ونتاج التاريخ الاجتماعي

وليس ثمة إمكان لوجود اللغة خارج نطاق المجتمع .فاللغة العربية هي إحدى اللغات السامية، وقد نبتت في

أرض واحدة، فلما خرج الساميون من مهدهم، اختلفت لغاتهم الأولى بالاشتقاق و الاختلاط، ومع الزمن انقسمت إلى عدة لهجات، وأصبح لكل قبيلة أو عشيرة لغة مستقلة بها[1]. وقد تفرعت اللغة العربية منذ القدم

إلى ألسنة ولهجات والسياسة والثقافية و الاقتصادية، ما جعلها تتلون بطبيعة الوسط الذي تعيش فيه وتتكيف حسب مقومات المحيط الذي يحيط بها .، ويحتمل أن تكون اللغة العربية هي اللغة السامية الأم، لأنها أدق اللغات السامية نظاما وأوسعها قاموسا وأسهلها قواعدا وأرقاها أدبا.

وقد قسم علماء اللغة العربية على تعدد و اختلاف لهجاتها إلى مجموعتين:

1/**لغة الجنوبين** :وهي العربية القحطانية، فقد حل القحطانيون بشمال الجزيرة العربية بعد سيل العزم، وتفرقوا في أرجائها واتصلوا بالعدنانين وكانت بينهم صلات تجارية وسياسية مما قرب بين اللغتين في الألفاظ والتجانس في المنطق وبقي الأمر على هذه الحال حتى القرن السادس الميلادي

2/.**لغة الشمالين** :وهي التي تكلمت بها القبائل العدنانية، ولكل مجموعة لهجات محلية متباينة فسكان

الحجاز كانوا يتكلمون لهجات مختلفة، ولغات متباينة قل من يفهمها عن الآخر، وبعضها بعيدا عن الأخر بعدا كبيرا [2].

---

[1]–أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار المعرفة، بيروت–لبنان–،ط4،(د.س)، ص15

[2]–برهان الدين دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام–جزء الأول– دار الفرابي، بيروت–لبنان– ،(دط)،1989، ص 202

يتعذر على الباحث أن يكشف أطوار النشأة الأولى للغة العربية، لأن التاريخ لم يسايرها إلا

وهي مرحلة الشباب والنماء إن ما يوحي بقدم اللغة وما بلغت من رقي يجب أن يكون نتيجة

تطورات مرتبط عبر العصور الموغلة في القدم، وقد مرت بثلاث مراحل حتى وصلت إلينا في هذه الصورة التي هي عليها اليوم، وهي:

1/**المرحلة الأولى** :يذكر الجاحظ إن إسماعيل عليه السلام كان أول من نطق العربية وأنه

أول من فتق لسانه بالعربية المبنية وهو ابن أربع عشرة سنة، وقد ألهم الله سبحانه وتعالى إسماعيل العربية إلهاما، وبعثه بلغة قومه الذين كانوا أول من فهم عنه ثم أصبحوا حجة من

غيرهم، وأضاف من لغة جرهم إلى لغة قومه، وبذلك انطلق لسانه، فكان تهذيب اللغة العربية إنما يعود إلى عهد إسماعيل عليه السلام[1]، وفي هذا السياق قال تعالى

"**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**"[2]

.2/**المرحلة الثانية:** تبدأ بخروج أبناء إسماعيل عليه و إشهارهم بين القبائل والأخذ بلهجاتهم مما أدى إلى تطوير اللغة وتهذيبها، فأخذت هذه القبائل عن بعضها البعض نتيجة الاحتكاك والمخالفة، لاسيما في الأسواق التي يقصدونها للتسويق والمقارنة بالقول والمفاوضة في الرأي و المبادهة بالشعر والمباهاة بالفصاحة فنشأت بذلك من اللغتين لغة ثالثة هي العربية الفصحى[3]

3/.المرحلة الثالثة :وتتمثل في دور قريش والتمكين لهجتها وقد اختلفت أراء المستشرقين في هذه اللهجة التي

---

[1]– محمد شاهين، مرجع سابق،ص 51

[2]–سورة إبراهيم، الاية4

[3]– أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي مرجع سابق، ص 17

كان الشعراء في العصر السابق للإسلام ينضمون بها شعرهم، وهي لهجة أدبية فصحى تسمو عن لهجات
القبائل المختلفة في البلاد العربية.

اللغة عند أبو حامد الغزالي:

تناول الغزالي القضايا العامة للغة مثل : نشأة اللغة، وكونها عرفية أم وضعية .والغزالي في هذا الأمر يسير على نهج الأصوليين إذ احتلت المقدمات اللغوية الصدر في مؤلفاتهم الأصولية بل يزيد الغزالي على الأصوليين في أنه يرى أن علم الأصول مستمد من ثلاثة أشياء هي : الكلام،،والفقه واللغة و في نظره أن وجه استمداد علم الأصول من اللغة متأت من كون الأصولي مدفوع للكلام وكل من القرآن الكريم،[1]فحوى الخطاب وتأويل أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ونصوص القرآن الكريم والحديث الشريف جاء بلغة العرب وعلى معهودهم في الخطاب .ولهذا جعل الإمام الغزالي اللغة العربية واحدا من مصادر الأصول والغزالي كغيره من الأصوليين تناول مباحث اللغة في مؤلفاته الأصولية. ومن المباحث العامة للغة التي تناولها ؛نشأة اللغة، وهل هي اصطلاحية أم هي توقيفية والغزالي بسط أقوال غيره في نشأة اللغة ثم عقب عليها وهو في ذلك يقول" وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية، إذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق ؟ وقال قوم إنها توقيفية إذ الاصطلاح لا يقوم إلا بمخاطبة ومناداة ودعوة إلى الوضع ولا يتم ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح .وقال قوم : القدر الذي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح, والمختار أن النظر في هذا إما أن يقع في الجواز أو في الوقوع .أما الجواز العقلي ...,فشامل للأنواع الثلاث والكل في حيز الإمكان،[2] فالغزالي من النص السابق أوضح إمكان وقوع كل واحد من مذاهب نشأة اللغة وجوازه وأهم ما أورده الغزالي في هذه المذاهب الخاصة بنشأة اللغة قوله" أما الواقع من هذه

[1]–أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول،دار الفكر ، (دط) ،(دس)، ص 60

[2]–عبد الله محمود محمد عمر، المستصفى، دار الكتب العلمية،بيروت–لبنان–، ط1 ،2008،ص 288

الأقسام فلا مطمع في معرفته يقينا إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع، ولا مجال لبرهان العقل،في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه
سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولنا في موضوع " نشأة اللغة وأصلها"
أن نسجل **للإمام الغزالي** قصب السبق في رأيه الجريء الذي قال به قبل أن يظهر علم الحديث ويخرج هذا
.المبحث من نطاق علم اللغة لما فيه من عدم كفاية الأدلة، ومجافاة المنهج العلمي فالغزالي يقول
..." :.ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم يتواتر نقل ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق ..."إلى اعتقاده حاجة فالخوض فيه إذن فضول لا أصل له[1].
ومن المباحث العامة في اللغة التي تناولها **الغزالي** في الأصول" اللغة بين الوضعية والعرفية,"وهذا الموضوع كما هو ملاحظ يرتبط بقضية نشأة اللغة ارتباطا شديدا، وهذا يدل على إدراك الإمام الغزالي أن اللغة تتبع
التطور الاجتماعي الذي يقع في الأمة مما يحتم الوقوف على مراحل هذا التطور تمهيدا للتحليل الأصيل للنصوص، حتى يمكن تحديد الحكم المراد فهمه وطريقة تطبيقه .وقد يرتبط اللفظ بما يطرأ عليه من استعماله في غير ما وضع له بطريق المجاز، والمجاز أخذ من الاعتبار عند علماء اللغة مكانة ملحوظة؛ لأن الاستعمال المجازي قد يشيع أكثر من الاستعمال الحقيقي، وهذا ما يتعلق بعرفية اللغة، أما الوضعية فهي أن يستعمل اللفظ فيما وضع له أولا في ،اللغة ولا يتجاوزه .وقد قال الغزالي في ذلك"اعلم أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية لاعتبارين : أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص . وعرف الاستعمال من أهل اللغة يخصص ذلك الاسم ببعض مسمياته، كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب، واختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام، مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم،والاعتبار الثاني : أن يصير الاسم شائعا في غير ما وضع له أولا، بل فيما هو مجاز فيه كالغائط للمطمئن من الأرض

[1]– المرجع نفسه ، ص 288

و العذرة للبناء الذي يستتر به وتقضي الحاجة من ورائه، فصار أصل الوضع منسيا والمجاز معروفا سابقا إلى الفهم بعرف الاستعمال.

فالاسامي اللغوية إما وضعية، وإما عرفية .أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لأدواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفيا؛ لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك، .فيلزم أن يكون جميع الاسامي اللغوية عرفية [1] ومن النص السابق نلاحظ دقة الغزالي في تناول التفرقة بين ما هو عرفي، وما هو وضعي. ونلاحظ أن التخصيص وشيوع الاستعمال في رأيه – يكسبان اللفظ عرفيته، وأيضا في رأيه المعاني المجازية التي اكتسبتها الألفاظ كانت وضعية في حالتها الأولى، ولا يعرف أن هذا الاسم أو ذاك يدل على معنى مجازي إلا إذا عرف الوضع الأول له. والغزالي في تقسيم الألفاظ من حيث الدلالة يورد رأي المعتزلة ثم يفنده إذ يقول" :قسمت المعتزلة الأسامي إلى :اللغوية، والدينية، والشرعية .فاللغوية ما لم يتصرف فيه، والدينية الإيمان والكفر والفسق ...والشرعية : كالصلاة والصوم والحج[2] " ... والغزالي يذهب إلى خلاف ما ذهب إليه المعتزلة

وإلى خلاف ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار إذ يقر الألفاظ اللغوية وهي التي بقيت على وضعها اللغوي ويقر كذلك الألفاظ الشرعية وينفي الدينية .ويذهب إلى أن الشرعية تصرف فيها الشارع بالتخصيص كتسمية

الخمر محرمة، والمحرم شر .والأم محرمة، والمحرم وطؤها .فهو يرى أن تصرف الشارع في اللغة كتصرف أهل اللغة على وجهين: أحدهما :ما غالب فيه التصرف الوضع بالتخصيص كما في تسمية والخمر محرمة والمحرم. الثاني :كتخصيص اسم عام كما في الدابة التي خصصت بها بعض الحيوانات حتى لا يسمى الآدمي دابة وإن كان يدب [3].

ومما تناوله الغزالي في المباحث العامة للغة، قضية المجاز إذ يقول" :القرآن يشتمل على المجاز، ودليله كثرة الاستعمالات، وعلى الحقيقة خلافا للحشوية.[4]

---

[1]– عبد الله محمود محمد عمر، المستصفى،مرجع سابق ، ص 290–291

[2]–أبو حامد الغزالي، المنخول مرجع سابق، ص 124'–125

[3]– مرجع نفسه ، ص 125

[4]–الحشوية طائفة بالغت في إجراء الآيات و الأحاديث التي توهم بالتشبيه على ظاهرة فوقوا في التجسيم

وفي كتاب آخر يشرح الحقيقة كما يشرح المجاز فيقول " **اعلم أن اسم الحقيقة مشترك إذ قد يراد به ذات الشئ وحده، ويراد به حقيقة الكلام، ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه، والمجاز ما استعمله العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع**[1]" وبعد ذلك يشرح الإمام الغزالي أنواع المجاز الثلاثة التي يمكن تلخيصها فيما يأتي

1-ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد، وللبليد حمار، فلو سمي
الأبخر أسدا، لم يجز لأن البخر ليس مشهورا في حق (الأسد)

2-الزيادة كما في قول االله تعالى﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءْ ﴾[الشورى١١ فإن الكاف وضعت للإفادة فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان خلاف الوضع.

3-النقصان الذي لا يتعذر معه التفهيم كما في قوله تعالى ﴿ وَاسأَلِ الْقريةَ﴾[يوسف : ٨٢]

والمراد : اسأل أهل القرية إذ حذف المضاف وهذا النقصان أمر اعتادته العرب فهو توسع وتجوز هكذا بحث الإمام الغزالي في الألفاظ ودلالتها بين الحقيقة والمجاز .إن تناول الإمام الغزالي المجاز بضروبه وأنواعه من استعارة إلى مجاز مرسل إلى كناية، كان تناولا قيما يتم عن فهم لغوي ثاقب ومعرفة بيانية راسخة في ثبات
الأسماء اللغوية قياسا عند الغزالي.

ومن المباحث اللغوية التي تناولها الغزالي والأصوليون؛ الأسماء اللغوية قاصدين بها ما تدل عليه ألفاظ اللغة بأصل وضعها المنقول عن العرب الذين يحتج بعربيتهم .هذه المسألة ثار فيها جدل طويل بين الأصوليين لعلاقتها بالدلالة والمعنى، ولعلاقة الدلالة والمعنى بالأحكام الشرعية التي يمكن استنباطها من النصوص قرآنا وحديثا .وقد أدلى الإمام الغزالي بدلوه في هذه المسألة إذ يقول" :اختلفوا في أن اللغات هل تثبت قياسا ؟ ووجه تنقيح حل النزاع أن صنع التصاريف على القياس ثابت في كل مصدر نقل بالاتفاق أو هو في حكم المنقول، وتبديل العبارات ممتنع بالاتفاق كتسمية الفرس دارا، والدار فرسا، ومحل النزاع القياس على عبارة تشير إلى معنى آخر، وهو حائد عن منهج

[1]- ،عبد الله محمود محمد عمر، المستصفى، مرجع سابق، ص 296

القياس، كقولهم للخمر خمر لأنه يخامر العقل أو يخمر، وقياسه أن يقال :مخامر، أو مخمر وهل تسمى الأشربة المخامرة للعقول خمرا قياسا؟ [1]."!

فالمسألة عند الغزالي منصبة على منع القياس على المعاني، وأن الألفاظ والأسماء اللغوية ذات الدلالة العرفية أو الوصفية لا تقاس على غيرها لشبه في المعنى ولم تصل إلينا من العرب قياسا هذه المسألة تحمل في طياتها ثلاث قضايا لغوية هي

١)مسألة القياس التصريفي .

٢)مسألة الاشتقاق الصرفي.

٣)مسألة القياس الدلالي .

فأما القياس الصرفي؛ **فالغزالي** يقر به وأنه ثابت عن العرب وهو في هذه المسألة يوافق اللغويين إذ يقول ..." أن صنع التصاريف على القياس ثابت في كل مصدر نقل بالاتفاق أو هو في حكم المنقول .**فالغزالي** يقصد بالتصاريف، تصريف الأسماء اشتقاقا من المصادر، أو من الأفعال مثل اسم الفاعل واسم المفعول، والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وغيرها ودليل ذلك قوله: "...كما أنهم عرفونا كل مصدر

فله فاعل، فإذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس[2].. "

فأما مسألة الاشتقاق الصرفي؛ فمربوطة بالقياس الصرفي، لأن النحاة عند دراسة التصريف يدرسون أبنية

الأفعال وأبنية الأسماء الجامدة وأبنية الأسماء المشتقة، وأبنية جموع التكسير وأوزان التصغير .وهذا يسمى عند اللغويين الاشتقاق العام أو الاشتقاق الصرفي .وإذا وازنا رأي الغزالي في ثبوت اللغة بآراء اللغويين نجد أن الغزالي لم يخرج عن مقولات اللغويين في هذا الشأن، فاللغة عنده لا تثبت بالقياس الصرفي والتصريف إلا فيما كان مقياسا يمكن تصريفه وما عدا ذلك فقد أخذ توقيفا عن العرب، وهذا نفسه يعد توقيفا لأن الأبنية التي نصرف الألفاظ عليها في المضارع والأمر وجمع التكسير وفي التصغير مأخوذة عن كلام العرب ومستخرجة منه بالاستقراء.

---

[1]– عبد الله محمود محمد عمر، المستصفى، مرجع سابق، ص 297

[2]–ا عبد الله محمود محمد عمر لمستصفى،مرجع سابق، 290

أما مسألة القياس الدلالي أو قياس الدلالة فإن الإمام الغزالي ينكره ويرده ويرى أن اللغة و الأسامي في هذا

الأمر قائمة على التوقيف و المواضعة ومنقولة عن العرب وهو رأي اللغويين إذ يقول ابن فارس" :وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه ولا أن نقيس قياسا لم يقيسوه لأن في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها

ونكتة الباب أن اللغة لا تؤخذ قياسا نقيسه الآن نحن."

اللفظ المفرد ودلالته عند الغزالي:

تناول الإمام **الغزالي** اللفظ المفرد ودلالته في مباحث متفرقة من كتبه في الأصول؛ ففي الفصل السادس الذي عنون له ب " في طريق فهم المراد من الخطاب[1] " ، نجده قد أشار إلى وسائل الدلالة من لفظ، وصوت،

وحرف، وحال، وإشارة، كما أشار إلى قرائنها[2].

وقد نص على أنواع الدلالة في اللفظ المفرد فيما دل عليه من المعنى، فإن تناول كل المعنى فالعلاقة علاقة

مطابقة، وإن دل على جزء المعنى فهي علاقة تضمن، أما إذا دل على شيء خارج كل المعنى أو جزئه فالعلاقة علاقة التزام .وهذا اتجاه واقعي في تحديد الدلالة؛ نجده في معرض ربطه بين مشكلة المعنى والقوة الإنسانية المدركة له إذ يقول" :إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه وهي : المطابقة، والتضمن، والالتزام فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق

التضمن، لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان. وكما يدل لفظ الفرس على الجسم إذ لا فرس إلا وهو جسم .وأما طريق الالتزام؛ فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فإنه غير موضوع للحائط... وإياك في نظر العقل أن تستخدم من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام،

[1]، مرجع نفسه، ص 295

[2]-عبد الله محمود محمد عمر المستصفى ، مرجع سابق ، ص 295-296

لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن .لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد[1]

وهكذا نجد أن الغزالي في تناوله الألفاظ المفردة ودلالاتها باحثا لغويا متمكنا وأصوليا مدققا

أفاد من مباحث اللغويين ومباحث البلاغيين، إضافة للنحاة والصرفيين .بيد أنه فاقهم بعدم أخذه اللفظ المفرد بعيدا عن السياق والتراكيب، إذ كان يرى أن القرينة هي التي تحدد الدلالة وليس مجرد اللفظ .وهو في ذلك يسبق علماء علم اللغة المعاصر.

_اللغة في الثقافة المسيحية:

تعد مسألة اللغة في الدين من المسائل التي اهتم بها الفلاسفة الدين كثيراً إذ تضعها الموسوعة المختصرة الفلسفة الدين جنبا إلى جنب مع قضايا الأساسية في فلسفة الدين من قبل وجود ا الله ومشكله الشر، لكنها تعرضت للإهمال الشديد من فلاسفة الغرب ومفكريه في الآونة الأخيرة،وذلك لأن هذه القضية كانت قضية مهمة .حيث أن الوضعيين المناطقة شنوا هجوما على لغة الدين وصفوها بأنها لغة غير ذات معنى، كما ذهب فيتجنشتاين لذلك أهتم المؤمنون من الفلاسفة محاولة إيجاد طريقة لتفسير اللغة الدينية بعيدا عن مزاعم هؤلاء الوضعيين أما عندما زال تهديد الوضعيين فلم يعد يأبهون بمناقشة هذه المسألة، وكانت أشهر ما كتب في هذا الموضوع هو ما كتبه الفيلسوف الأمريكي المعاصر ويليام ألستونwilliam alston 2009 /1921 الذي كتب عدة مقالات مهمة حول هذا الموضوع، جمعت هذه المقالات ونشرت في كتاب بعنوان الطبيعة الإلهية واللغة البشرية

كما يقول **بول تيليش** paul tilluch أن لغة الإيمان هي لغة الرموز إذا ما فهمناها على أنه حالة من الهم الأقصى فإنه ما من لغة لها سوى رموز[2] " .

---

[1]–مرجع نفسه ، ص 24–25

[2]–غصان السيد علي، فلسفة الدين– المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن–، المركز الإسلامي للدراسات الإسترتيجية،ط1 ،2019،ص 158

إذا كانت اللغة بوجه عام هي أداة عما يجول في ذهن الإنسان من أفكار، وعما يختلج في نفسه من مشاعر، وترتبط بصورة وثيقة بالإنسان وبيئته، وتكمن أهميتها في كونها الوسيلة التي يحتاج إليها الإنسان لإتمام عملية التواصل بينه وبين أفراد بيئته ومجتمعه. . والتي تتيح له بصورة طبيعية أن يعبر عن أرائه أو أحاسيسه محققا بذلك ذاته في المجتمع الذي يعيش فيه، فإن لغة الدين جميع المكونات اللغوية المستخدمة في النظرية والممارسة الدينية [1].، ويفرق بعض الكتاب بين مصطلحين لغة الدين the longuge of Religion

وبين اللغة الدينية Religious longuge اذ يرون أن اللغة تعني" :حديث الله مع الإنسان وخطابه إياه"، أما الثانية فتعني ":حديث الإنسان عن الله و مراداته من نصه المقدس" وتتمثل الأولى في لغة الكتب المقدسة والثانية في اللغة البشرية المفسرة لهذا الكتب المقدسة، إلى أننا لا نجد مثل هذه التفرقة في بلاد المنشأ فلا جدوى من التعويل عليها.

إن اللغة الظاهرة الدينية هي تعبير عن التجربة الدينية للفرد أو الجماعة بأنساقها المنطقية المنتمي الشكلية أو المضمونة الخاصة بنفس القضية، وكونها تنطوي على سمات البشرية والثقافية يشتغل عقل على بلورتها

بحسب قدراته التعبيرية والثقافية الخاصة .كما أنها تمثل ملامح النظام الفرق والطوائف بحسب خصوصياتها

التفسيرية و الإخبارية،وتحتكم لغة إلى صيغ التصورات الذهنية المولودة للغة الحاكية عن الدين، لذلك فإنها

تبقى لغة تعبر عن طبيعة فهمها للموضوع دون أن تمتلك القدرة أو الحق في التعبير عن موضوع ذاته

، وإن كانت بحسب الواقع هي لغة طموحة في نيل ودرك الحقيقة والذات[1]. فهي لغة تقوم على مبادئ من

[1]–شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية، بيروت – لبنان –، ط1، 2004، ص225

التعددية المعرفية التكثر الذهني والاعتبارات المتنوعة وهو تكثر قد تمت مراعاته من قبل الكتب السماوية

إذ فرق بين الحديث عن الكلام الإلهي بما هو كلام إلهي، وبين الكتب الإلهية وبين لغة الظاهرة الدينية

، لذلك يفرق أحد الباحثين في تناوله للغة الدينية بين ثلاث مستويات من اللغة الدينية هي لغة كلام الدين ولغة الكتب الدينية و اللغة الظاهرة الدينية[2] و من ثم كان انتقال المراد الإلهي عبر اللغة يصيب المعاني بشيء من التفاوت، بين حقيقتها لدى قائلها وبين صورتها عند سامعها أو قارئها ومفسرها في زمان ما، الأمر الذي أدى إلى تحميل اللغة الدينية من المعنى ما اختلف حوله البشر. وتعددت الرؤى والنظريات مما طرح

التساؤل ما طبيعة اللغة الدينية وما هي ماهيتها؟

وحلول هذا السؤال تعددت في النظريات الفلسفية حول طبيعة اللغة الدينية وتباينت الرؤى واختلفت من فيلسوف لآخر، وفيما يلي تناول نقدي موجز لأهم نظريات الفلسفية والتي يمكن حصرها على نحو

تقريبيّ بين خمس نظريات

_نظرية التمثيل(اللغة المجاز):

وتعود هذه النظرية إلى **القديس توما الإكويني** وترى أن الكلمات الدينية معاني غير المعاني المراد في اللغة العادية، وإنما تكون اللغة على نحو التمثيل فالكلمة الواحدة لها معنى مختلف في اللغة الدينية عن اللغة

العادية، خاصة حين تستند إلى الله وعلى سبيل المثال كلمة" خير"، تطلق على الإنسان وعلى الله، ولكن

معناها يختلف، فالخير من خصائص الموجود المطلق، لكنها عندما تطبق على الإنسان فإنها لا تكون بنفس

---

[1]–غصان السيد علي، فلسفة الدين– المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن ، مرجع سابق، ص 225

[2]– نفسه، ص 228

الكيفية، إذ هي في البشر ضعيفة ومشوهة عند مقارنتها بالصفة الإلهية،إذا التمثيل ليس أداة للمعرفة الحقيقية الدقيقة وإنما هو تفسير للطريقة التي تستعمل فيها التعابير الإلهية المتعلقة بالإله الذي نفترض وجوده مسبقا

فهي إذا عبارات بشرية تتكلم عن أشياء غير بشرية، تنطبق على مدلولاتها الإلهية بطريقة غير حرفية[1].

-نظرية اللغة اللا معرفية:

ويعد جون راندال من اشهر القائلين بهذه النظرية وذلك من خلال كتابه دور المعرفة في الدين الغربي،

حيث يرى أن اللغه الدينيه هي اللغة التي يراد منها عدم الإخبار عن شيء ولا توصف بالصدق او الكذب، وخالية من اي ابعاد معرفية فليس لها مدلولات في الواقع الخارجي، وهي خلاف اللغة المعرفية الخبرية

التي يمكن الحكم على مدلولاتها بالصدق والكذب القضايا التحليلية والتركيبية بل هي كلمات وجمل تعمل

فقط على تحريك مشاعر الناس وبث الروح من خلال فكرة المقدس وهي لغة مناسبة للتعبير عن تجارب الدينية التي تعجز اللغة العادية عن التعبير عنها[2].

_نظرية لعبة اللغة الألعاب اللغوية:

استخدم مصطلح ألعاب اللغة مع **فيتجنشتاين** في عام 1932 للتعبير عن نظرية تبحث في الطبعة اللغة الدينية، وترى هذه النظرية ان اللغة الدينية إلا نوع من الألعاب اللغوية، تجسد صورا مختلفة من المعرفة

بالحياة من خلال اللغة فكل دين عبارة عن شكل من أشكال الحياة تحمل معه لعبته اللغوية الخاصة به حسب أعراضه وتجربته الخاصة ورغم الجاذبية هذه النظرية في حل

---

[1]– غصان السيد علي، فلسفة الدين– المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن ، مرجع سابق، ص 161

[2]– غصان السيد علي، فلسفة الدين– المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن مرجع سابق، ص 162

معضلة التعارض بين الحقائق الأديان إلا أن هنا كمن يرى أنه حل الله شكلي فقط إحالة اللغة الدينية إلى الفضاء الثقافي الخاص بكل صلة دينية يجعل
اللغة هنا تتقدم النفس على الدين نفسه إن اللغة حسب فكره لعبة اللغة هي الثمرة المحفظة لا يقوم متأخرة عن تشكيل الدين و تجذره[1] .

نظرية الاستعارة

يعد بور ريكور paul Recoeur1913- 2005 من أشهر القائلين وتنطلق هذه النظرية من تحول الاستعارة والبلاغة شعار الدينية إعلان معنى مجازي الكلمة أو الجملة المعنى الحرفي الصريح مع مراعاة استخدام
اللغة على هذا النحو يخبرنا بشيء جديد عن الباقي المعنى ما كان يمكننا الوصول إليه بدون هذا الاستخدام
اللغوي الاستعاري، ولذلك يرى ريكور أننا بحاجة إلى لغة جديدة أو لغة موازية للغة اليومية الدارجة، بل إن ألفاظ هذه اللغة كافية للتعبير عن معاني ودلالات غير حسية وعلى توليد صور تشير إلى المتعالي شريط استخدامها على نحو مجازي استعاري والذي يتم بناء استخدام تراكيب وبناءات لغوية تؤدي إلى المعنى مطلوب و الاستعارة عند ريكور ليست مجرد طريقة لزخرفة الكلام وتزيين الأحاديث، بل طريقة جديدة لإدخال
معاني جديدة وغير مألوفة إلى اللغة العادية، فاللغة الدينية مليئة بالاستعارة والمجاز ووظيفة المجاز
تتحلى في صراع بين كلمتين عندما يتم استعمالها لا ينعكس معناهما الاعتيادي مما يحدث صدمة
عند القارئ، ويدفعه إلى البحث عن المعنى الحرفي، فهي تمثل فائض المعنى الذي وظيفته انفتاح النص
على عوالم جديدة. ومما لاشك فيه أن الاستعارة عند بول ريكور تختلف عن الرموز عند بول تيلتيش.

_لغة الدين الرمزية:

[1]–وجيه قانصو، الوحي و اللغة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد،العدد 47–48،صيف و خريف، 2011/1432، ص 171

ويعد **بول تيليتش** هو أبرز من قال بهذه النظرية .حيث يرى أن اللغة الدينية لغة رمزية، هي وحدها القادرة

على التعبير عن الهم الأقصى للإنسان تعبيرا رمزيا، لأنها وحدها التي بإمكانها التعبير عما هو أقصى[1].

، أما الرمز عند **تيليتش** فهو يشير إلى شيء أخر وراء ذاته، ويشارك فيما يشير إليه ويفتح أبعادا و عناصر

داخل أنفسنا تقابل تلك الأبعاد والعناصر من الواقع، وينبع من الشعور الفردي أو الجماعي وينمو كالكائنات الحية وتتبع الحاجة إلى اللغة الرمزية عند أصحاب هذه النظرية من اللغة العادية عاجزة عن أن تقول أي شيء عن الله، فكل ما تقوله اللغة العادية منتزع من مادة واقعنا المتناهي، فكيف نعبر عن اللامتناهي، بصورة مجازية ملؤها الرمز.

المبحث الثاني: الجسد في اليونان و الأواسط الدينية.

عند اليونان:

ارتبط الفكر اليوناني بالروح الميتافيزيقية التي تصبغ كل تفكير وكل تصور يظهر في الساحة الفلسفية اليونانية أن تحسم مسألة الجسد في مقابل النفس لكن ما يجب الانتباه إليه بخصوص التصورات الفلسفية وخصوصا اليونانية أن الأصل واحد والفرع يختلف ما يمكن الإشارة إليه أن الإغريق قد استفادوا بشكل أو بآخر من تجربة التفلسف حول النفس والجسد .كذلك الأمر الذي لا يمكننا تجاوزه هو أنه ما هو السبب الذي لم يسمح للفلسفة اليونانية أن تهتم بالجسد بنفس درجة اهتمامها بالنفس؟

الجسد عند سقراط

يرى سقراط socrate شهيد الفلسفة بأن النفس جوهر روح قائم بذاته، والجسد ليس إلا آلة الموت هو خلاصها وتحريرها و يؤكد أن معرفة الإنسان لنفسه ليس معناه معرفتها لجسد، من خلال المقولة المكتوبة على معبد دلفي" اعرف نفسك بنفسك" فمن خلال هذه العبارة السقراطية الشهيرة نلاحظ أهمية الإشارة إلى الاعتناء بالنفس على حساب الجسد

[1]–بول تيليش، بواعث الإيمان، تر: سعيد الغانمي ، منشورات الجمل، ط1 ، 2009، ص51

وهذا ما حاول أفلاطون التأكيد عليه من خلال أفكاره في محاضرات فيدون، أو في خلود النفس على لسان سقراط الذي اتهم بالتمرد وإفساد عقول الشباب وتسميم
أفكارهم، ولعلى هذا ما حاول إبلاغه من خلال فكر الأفلاطونيّ إذ يقول ":ليس لي عمليا عن هدف،وأن أعبر الشوارع، إلا أن أقنعكم شبابا وشيبا في أنه لا يجب ان تعطي الأهمية للأجساد والغني،بل أن يعمل بقدر المستطاع من الحماسة من أجل كمال النفس . "[1]

فمهمة **سقراط** كفيلسوف تعددت من خلال إقناع فئة الشباب من اجل الإقلاع عن الاهتمام بالجسد وإنما
ينبغي أن يلتفتوا بما فيه الكفاية إلى النفس باعتبارها هي الجوهر الذي يميز الإنسان مع اختلافها عن الجسد .فما دامت النفس السقراطية تتحكم في الجسد، وتتحدد من خلالها القيمة الإنسانية و الأخلاقية ولقد اعتبر الجسد داء ووباء لابد التخلص منه لأنه يعوق من وصول الإنسان إلى المعرفة الحقيقية ومن أخلاقية الإنسان كجزء من المنظومة الاجتماعية باعتباره فيلسوف لا يتصل عن مهمته الشريفة في إدانة الجسد على حساب النفس لأن الجسد عائق على بلوغ الفضائل وخصوص الحكم الذي ينشد بلوغها الفيلسوف.

أعتبر **سقراط** أن النفس والجسد جزءان يكونان الكائن الحي لكن جزءان مختلفان، تبقى النفس هي المحرك الأساسي لهذا الكائن الحي إذ يقول "سقراط "بخصوص مكانة النفس بأنها "**تنتشر فينا ولكن تعصي أبصارنا.**"[2] فالوجود البشري يتحدد من خلال اهتمامنا بالنفس لا بالجسد لأن ما يقودنا إلى الكمال هو النفس لا غير ذلك وما يجعلنا نرتقي إلى بلوغ المعرفة الحقة المحاطة بالدقة واليقين في النفس لا غير.

الجسد عند أفلاطون:

لقد أوضح أفلاطون من خلال قوله بثنائية النفس والجسد شيئا هاما هو تأكيده في خضم هذه الثنائية على وضع الجسم في مرتبة أقل من النفس يعبر الموقف الأفلاطوني عن

---

[1]– قاسم محمود، في النفس و العقل لفلاسفة الإغريق و الإسلام، مكتبة لاغلو المصرية ، الإسكندرية ط3، (دس) ص23

[2]مرجع نفسه،، ص 30

رؤيته وتصوره للجسد خلال قوله فالروح او النفس وهي منبع الحياة الخالد، تعود إلى عالم المثل، بعد أن تغادر الإنسان عند الموت إنها مصدر الانفعالات والفكر والوعي[1]".

يشير " أفلاطون" من خلال أسطورة الكهف أن الجسد لا قيمة له مقارنة بالنفس، ويعتبره كالسلاسل والقيود التي تكبل الإنسان وتمنعه من أن تلتفت باعتباره مرتبط بالعالم الحس والزيف، فلكي يكتشف الإنسان حقيقة العالم المزيف عليه إن يتصل من أغلال الجسد، فمهمة الروح هي مهمة شاقة كونها تسعى إلى التخلص من قيد الجسد باعتباره عبئ من الضروري تجاوزه فإذا كان الوجود الإنساني

يتحدد من خلال ثنائية النفس والجسد فإن أفلاطون في كتاباته ومحاوراته الفلسفية فصل الجسد عن النفس واعتبر الجسد فان أما النفس غير فانية.

لقد خصص أفلاطون الجسد للإدراك باعتباره مرتبط بالحس والغرائز في حين جعل من النفس وسيلة لبلوغ المعرفة أو بصفة أخرى الحقيقة التي يصعب لا وبل يستحيل على الجسم بلوغها وإن ما يتحقق لها ذلك فقط النفس عن الجسد كشرط أساسي لبلوغ المعرفة الحقة التي تتصف بالدقة واليقين. فإذا كان الجسم، بحسب تعريف المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة هو"**هذا الجوهر الممتد الجهات، أعني الصورة الجسمية، والأجسام موضوع الطبيعيات ويتألف الجسم من مادة أو حامل، ومن صورة تقوم في المادة وصور أخرى تدخل في باب المقولات كالهيئة والوضع، والأجسام صفات أولى لا وجود للأجسام إلا بها، وصفات ثانية لا تزول الأجسام بزوالها[2]**".

يصرح أفلاطون بأن النفس أو الروح تسمو بحياة الإنسان وترتقي بها، بينما الحس لا تنحاز له، فهو بذلك لا ينكر حقيقة إعجابه بالروح مقابل الجسد المهمش، وهذا التحليل هو ما نجده عندما نقول أن أفضل النفوس هي التي تدير ظهرها لشهوات الجسد فالنفس وحدها هي التي تصنع الخلود، أما الجسد فهو زائل وفان ولا يستحق من اهتمام يمكن أن يذكر[3]"

---

[1] – هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، نماذج و تصورات، منشورات الزمن ، الرباط، (دط) 2003،ص38

[2] –عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، مكتبة المدبولي، القاهرة–مصر –، ط3، 2000 ،ص 253

[3] – خديجة زتيلي، أفلاطون السياسة، المرأة، المعرفة، دار الأمان، الرباط، ط1 ، 2011ص 105

_الجسد عند أرسطو:

يلجأ أرسطو لحل مشكلة الصلة بين النفس والجسد إلى طريقته التقليدية وهي نقد أقوال الاقدمين أمثال أفلاطون وسقراط، حيث جعلا النفس شيئا عاليا لا يكاد أن يكون له صلة بالجسم، أرسطو قد أقرا بمبدأ الثنائية ولم يفاضل بين طرفيها واعتبر كلاهما جوهرين هامين في .تكوين الذات الإنسانية فالنفس للجسم الحي بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي، ..يقرر أرسطو أن الانفعالات مثل الغضب الخوف والرجاء الفرح والبغضاء والمحبة لا يمكنها أن تصدر عن النفس وحدها ولكنها تصدر عن مركب من النفس والجسم

وأن الإحساس فعل النفس بالمشاركة مع العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن، هذا ما يتضح في رده عن الزعم الأفلاطوني بقوله "**يحسن تجنب القول أن النفس تتعلم أو تفكر بل قل .أن الإنسان يفعل ذلك بفضل ما به من نفس**[1] ." حيث تكون هذه النفس صورة للجسم وأدائه لوظائفه كونها مجموعة من القدرات ...الخ

وقد صنف أرسطو ثنائية الجسد والروح كما سبق الذكر في إطار انطولوجي أساسه الهيولة التي هي مادة عضوية وموجودة بالقوة والصورة التي تعتبر لا عضوية وموجودة بالفعل كلاهما وجهان لعملة واحدة غير قابلة للتجزئة وهما متلازمان في الكينونة والقدم وبهذا يكون أرسطو قد وجه اللوم إلى كل أولئك الذين يتحدثوا عن الروح، وذلك لأنهم يقولون أي شيء عن الجسد. كما أنه يؤكد على أن النفس بسيطة تتجلى أفعالها في الجسد[2]

مما سبق يتضح أن فكرة الثنائية أي ثنائية الروح والجسد في صورتين متباينتين ،الأولى يمثلها كل من سقراط وأفلاطون حيث يعتبران أن الجسد والروح طرفين متباينين أما الصورة الثانية التي يمثلها أرسطو فهي تفرض وجود وحدة بين الروح والجسد.

الجسد عند أبيقور:

---

[1] – هشام العلوي، الجسد بين الشرق و الغرب، نماذج و تصورات ،مرجع سابق، ص 38

[2] –مها أحمد الثناوي، محاورات أرسطو أصول أفلاطونية، تقديم: فتحيي محمد عبد الله، دار الوفاء للطباعة و النشر،الإسكندرية–مصر،(دط)، 2008،ص 285

يصرح أبيقور بقوله" إنني لا أتصور الخير إذا غضضت النظر عن لذات الذوق ولذات الحب ولذات السمع وتلك الناجمة عن الصورة الجميلة المدركة بالعيون وبالجملة عن كل اللذات التي يحصل عليها الناس عن طريق الحواس، وليس صحيحا أن سرور العقل هو وحده الخير، وذلك أن العقل يسير برجاء اللذات الحسية التي بالتمتع بها يمكن أن نتحرر من لذات الألم"[1]،وهذا يعني في نظر الأبيقورية إلى الخير والشر مرهونين بتحقيق اللذات وان المعرفة نسبيه مأتاة من الحس مرتبطة بحاجيات الإنسان الهامة، وبهذا تسترد الفلسفة واقعيتها ومصلحتها من الجسد كونه مقر تحصيل اللذات، " **فلا مبرر لأمانة الجسد مادامت**

السعادة ملتصقة بقيمة أرضية تعمل على تجنب الإنسان الألم."[2]

الجسد عند الرواقيين:

أمن الرواقيين بإله واحد لهذا الكون، وهو موجود خالد كمال السعادة و امتد بالوحدة ليطال الإنسان لديهم المنفذ لإرادة الله على الأرض، وهو كون صغير، بل امتد الرواقيين بالوحدة إلى داخل الإنسان نفسه، فرغم أنه يتكون النفس والجسم، إلا أنه وحدة واحدة لا تتجزأ فالإنسان كيان واحد مادة كأي شيء آخر ويمكننا القول بلغة المغالطة النفس هي الجسم فقد ذكر كليانس " :أن غير جسمي لا يمكن أن يتأثر بالجسم، ولما كانت النفس تتأثر بالجسم في المرض والتعذيب، و يتأثر الجسم بها فيحمر من الخجل، فإن النفس هي الجسم"[3] وأيد

نفس الكلام كريسيبوس أيضا

الجسد في الثقافة الإسلامية

تناول الإسلام قضية الجسد، أما الأسئلة التي يجب طرحها ما هو الجسد في الإسلام؟وموقفه

في الرؤية الدينية.؟

---

[1]- هشام علوي،، الجسد بين الشرق و الغرب، مرجع سابق، ص 49

[2]- مرجع نفسه، ص 50

[3]-محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة و النشر،، الاسكندرية-مصر- ،ط1، 2004، ص 335

فالجسد في تاريخ الفكر الإسلامي يلاحظ أن موضوع الجسد استأثرت باهتمام الفقهاء الكلام والفلاسفة المتصوفة لذلك وجه الفكر الإسلامي اهتمامه صوب الجسد باعتباره المقابل الضدي لروح والموضوع

الأنسب للقياس أو المقارنة المفضية إلى معرفتها معرفة عقلية، وفي هذا السياق نجد أن أبرز العلماء لفظ كمعادل للروح وبديل لها، أو كدرجة أدنى تتوسط علاقتها بالجسد أحيانا.

فقصة الخلق والتكوين تخبرنا بأن الجسد كيان ذو طبيعة مادية خلقة الله من طين مأخوذة من تربة الأرض قال الله تعالى"**وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين**"[1] وعليه فإن الإنسان خلقه الله من طين أي من تراب وهكذا يتلبس الجسد بالكون من جهة طبيعته المادية ويخضع لقدر الأشياء

فقد ورد عن **جلال الدين السوطي** حديثا للرسول صلى الله عليه وسلم يقول فيه" **خلق الله الإنسان من الماء**

والطين والنار والريح أما إذا كثر الماء فيكون حافظا أو عالما أو فقيها أو كريما وأما إذا كثر الطين فيكون سفاكا خبيثا مفلسا في الدنيا والآخرة، وأما إذا كثر النار، فيكون ظالما وأما إذا كثر الريح فيكون كذابا"[2]

وعليه يبقى الجسد مجرد .جامد وغافل وتتحين استعدادته وتتحقق ملكاته بواسطة الحركة والفعل والإرادة هذا ما جاء في متن الحديث المنسوب إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد أوقف البحث في مسألة الروح إلى الله تعالى، فإن شغفة العالم بالمعرفة انفتاح المجتمع الإسلامي على ثقافات وشعوب أخرى يحفز إلى الاهتمام بالنفس التي لم يشملها التوفيق مستمرا الترادف الموجودة بينها وبين الروح في اللغة والاصطلاح معظم أهل الإسلام فالنفس جسم لطيف ذو طول وعرض، وعمق مثله مثل الأجسام الشياطين، الجن والملائكة التي تقع تحت حاسة من حواسنا[3]

---

[1]–سورة ص، الأية 70

[2]– جلال الدين السوطي، الرحمة في الطب و الحكمة،(دط)،(دس)، ص 3

[3]– هشام العلوي ، الجسد بين الشرق و الغرب ،ص12

إبن سينا :

لقد درج على المنهج الذي اختطته الميتافيزيقيا اليونانية وبما أن الإنسان هو لكائن الذي يزاوج في تركيبة عجيبة بين طرفي تلك القسمة من خلال روحه، من جهة وجسده من جهة ثانية. فإن **ابن سينا** كان له" إتيقا " لأثر الحكماء،اعتبر الإنسان جوهرا روحانيا خالصا يستعمل البدن للالتحاق بواجب وجود الله والاتصال به نظرا إلى طبيعة أهمية الروح، حيث هذه الأخيرة التي لن تحظى بتلك السعادة إلا بموت الجسد وخلاصها من علائقه تماما[1] .بمعنى أن تلبسها به يشكل عائقا إبستمولوجيا لإدراك المعقولات وتلقي الحقائق، واكتساب المعرفة النظرية المجردة عن المادة، فالموت ليس شيء أخرى سوى حالة انفصال نفساني بين الروح والجسد تترتب عنها فساد وتحلل الأول، وخلود للثاني في سعادة ولذة وشقاء وألم[2].

الجسد في الثقافة المسيحية:

إن التشديد على الجسد يمكن فهمها بالعدد الكبير من المفردات الدالة على معناه التي تعكس بجلاء وعيا شموليا بجسدية corporalite كل الأشياء والقيم الموجودة وفي مقدمتها الروح التي بلغت التضخم والتعالي

المطلق في الميتافيزيقيا اليونانية والديانة المسيحية، فقد تضافرت تعاليم الدين المسيحي، على إعدام الجسد

وإقصائه من الفكر والحياة معا [3].بحيث أن الجسد في الدين المسيحي كان مدنسا وجعله غائبا تماما عن الحياة فالجسد كانت تمثله الكنيسة

فالجسد يتخذ تجسد الرب بشكل الإنسان معاني رمزية متعددة، فالجسد الإنساني في المسيحية مؤنة مما يعني بالنسبة إلى الكنيسة أنه من الممكن أن يخلص الجسد، وهذا التأكد على خلاص الجسد أدى بالتالي إلى التشديد على القلب وفي الإيمان، أي تقبل

[1]– هشام العلوي، مرجع نفسه ، ص25

[2]– نفسه، ص 17

[3]– نفسه،ص 19

المسيح في القلوب، الأمر الذي يجمع بين العقل والعاطفة و بين الفكر والإرادة، أي أن التركيز على الإنسان بكليته وتعود ألهنة الجسد الإنساني إلى فعل الخلق والتكوين[1]

فالقول أن جسد الإنسان مصنوع من صورة الله فلقد ظهر الله للعالم في الجسد .الإنساني عبرت عنه صورة

الابن لذلك فإن صورة الإنسان من صنع الله فهذا المفهوم يتفق عليه من المسيحيون فهناك في المسيحية علاقة بين الله والإنسان في الخلق من الاتصال بالله عن طريق المناولة ووحدة الجسد فإن تجسد الجسد الرب

في شخص الابن اليسوع المسيح، حول الجسد الإنساني من واقع بكلمته وإلى كامل شخصه ومصيره فالجسد هو ذات والنفس والشخص كله مجموعة مرة واحدة[2]

[1]–فؤاد اسحاق خوري، إيديولوجيا الجسد– رمزية النجاسة و الطهارة،ط1، 1997،ص 32

[2]– فؤاد اسحاق خوري، مرجع نفسه، ص36

الفصل الثالث: اللغة و الجسد عند الفلاسفة الغربين

المبحث الأول: اللغة عند راسل، فريجه، فتنشجاين

المبحث الثاني: الجسد عند نيتشه، ديكارت، ميرلو بونتي

احتلت اللغة أعلى المراتب في الفلسفة المعاصرة إذ أصبحت جزءا أساسيا من الفكر و نموذجا للقياس و التطبيق و مثالا للبحث في مستويات الظاهرة الفكرية ، وفي خضم هذا التطور خصوصا من التطور الذي طرأ على العلوم الرياضية والطبيعية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ظهرت الفلسفة التحليلية، وهي اتجاه فلسفي معاصر، أُطلق ليوضح الأبحاث المنتشرة خصوصا في البلدان الأنجلوسكسونية.

لقد أعطت الفلسفة التحليلية لموضوع اللغة مكانة كبيرة بإقرارها أن الوظيفة المثلى للفلسفة مرتبطة بتحليل اللغة ، فاللغة في الفلسفة التحليلية ليست مجرد وسيلة للتخاطب والتواصل بل هي هدف للبحث الفلسفي. والواضح أن الاهتمام الكبير باللغة من جانب فلاسفة التحليل على شاكلة رسل، وفتغنشتين دفع بعض الباحثين إلى تعريف الفلسفة التحليلية بأنها"مدرسة فلسفية معاصرة تتخذ من دراسة اللغة موضوعا لها".

،أما بالنسبة للجسد فلا يقل أهمية عن اللغة إذ أنه عنى باهتمام كبير من طرف فلاسفة الغرب، رغم أنه قد تم تهميشه و نبذه من طرف الفلسفات القديمة على حساب النفس و هذا ما سنتطرق إليه في هذا الفصل و بذلك يجدر بنا التساؤل فيما تمثل التصور اللغوي عند الفلاسفة الغربيين؟ و فيما تمثلت نظرتهم حول موضوع الجسد؟

المبحث الأول: اللغة عند فلاسفة الغرب(المدرسة التحليلية أنموذجا)

1_ بيرتراند راسل Bertrand Russell 1872- 1970 :

فيلسوف و عالم منطق و رياضي و مؤرخ إنجليزي[1]ينظر راسل الى اللغة على أنها موضوع الفلسفة المفضل ، فقد أدرك أن دراسة الفكر مهما كان لابد أن يمر بدراسة اللغة بإعتبارها رداء الفكر ، كما أدرك تأثير اللغة على الفلسفة و العلم يقول راسل " إن تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقا و لم يول الإنتباه الكافي فإن كان علينا ألا ينخدع بهذا التأثير فمن الضروري أن نكون على وعي به و أن نسأل أنفسنا إلى أي مدي يكون هذا التأثير مشروعا [2] ".

فلسفة اللغة عند راسل تهتم بالمشكلات الفلسفية التقليدية مثل مشكلة الكليات و الجزئيات و مشكلة المعرفة كما تهتم بالمشكلات المنطقية و الرياضية و مشكلة المعنى هي الأساسية في فليفة اللغة حيث نرتبط إرتباطا وثيقا بالبحث في مشكلة طبيعة الرموز في اللغة و تكمن أهمية البحث في الرمزية symbolism في أنها ذات تأثير كبير على أرائنا إزاء ما هنالك من أشياء حيث يرى راسل أن الرمزية تؤثر سلبا في الإحساس العام من ناحيتين :

1: الألفاظ : vocabulary : إذ يعتقد الإحساس العام في وجوب أن يكون هناك شيء واحد لكل لفظ واحد في اللغة حيث يكون ذلك شئ كليا في حالة الصفة أو العلاقة و هكذا يكون لدينا عدد من الأشياء بقدر ما هنالك من ألفاظ في اللغة[3].

2: التركيب : syntax : فاللغات الأوروبية مثلا تألف من الكثير من القضايا التي ترد في الصورة موضوع _ محمول _ تقوم بينهما رابطة الموضوعات في تلك القضايا تدل على

---

[1] _ عبد الرحمان بدوي ، موسوعة فلسفية ، ج1 ، الموسوعة العربية للدراسات و النشر ، لبنان ، ط1 ، ص 517.

[2] _ جمال محمود ، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، مطابع الدار العربية للعلوم ، لبنان ، ط1 ، ص 20.

[3] _ المرجع نفسه ، ص 21.

جواهر و المحمولات تعبر عن أعراض ، و هذا التقسيم للأشياء إلى الجواهر و أعراض يجعل الإحساس العام يعتقد أن هناك في عالم الأشياء جواهر أو عناصر ثابتة تدوم في الزمان و المكان بينما الأعراض تتغير و تزول لكن الواقع لم يعد يحتوي على عناصر ثابتة[1]. و أكد راسل أن سوء فهم الرموز و توحيد الرمز بالشيء يجعل المعرفة باللغة مستحيلة بدون حضور الأشياء التي ترمز إليها . و كذلك من خطر اعتبار الرموز كأنها نوع واحد لأن في هذا مشاكل لغوية لا حصر لها و هنا يكمن التأثير السلبي للغة العادية ، أيضا في اللغة العادية يكون المتحدث معنيا في غالب الأحيان بالأشياء أكثر منه بالكلمات الدالة على تلك الأشياء ، لذلك نحتاج إلى لغة تسمح لنا بالحديث عن الأشياء و أيضا الكلمات الدالة على تلك الأشياء ، لذلك نحتاج إلى لغة تسمح لنا بالحديث عن الأشياء و أيضا الكلمات الدالة على تلك الأشياء لذلك نحتاج الى لغة تسمح لنا بالحديث عن الأشياء و أيضا الكلمات الدالة على تلك الأشياء فإنه وجب بناء لغة إصطناعية تكون قادرة على تحقيق الوضوح في الفكر و قادرة على التعبير الدقيق في الفكر العلمي لأن العادية في نظر راسل دليل مضلل ولا يمكنها أن تعبر بدقة عن الفكر العلمي .

و بهذا تصبح فلسفة اللغة مجموعة قواعد منطقية ترسم حدود التفلسف العلمي من خلال بيانها ما يمكن أن يقال ينبغي في هذه الحالة أن نصمت عنه ، لأنه لن يكون مما تعني الفلسفة بدراسته لأنه لا يمكن التعبير عنه في قضايا.

2_الفيلسوف لودفيغ فتجنشتاين Ludwig wittgenstein 1889 _ 1951 :

فيلسوف نمساويا بريطانيا عما أساسا في المنطق و فلسفة العقل و فلسفة اللغة [2] ، و يتضح تصور فتجنشتين في فلسفة اللغة من خلال فهمه لوظيفة الفلسفة بصفة عامة ، فهو بخلاف بعض الفلاسفة يرى أن مهمة الفلسفة لا تتمثل في إضافة معرفة جديدة الى معرفتنا ، و إنما تتمثل في توضيح ما نعرفه بالفعل و لذلك في **رسالة منطقية فلسفية**" إن موضوع الفلسفة

[1] جمال محمود ، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ،مرجع السابق، ص21.

[2] _ عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ج2 ، المرجع السابق ، ص 120.

هو التوضيح المنطقي للأفكار فالفلسفة ليست نظرية من النظريات بل هي فاعلية ، ولذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا ، فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح و تحديد الأفكار بكل دقة و إلا ظلت تلك الأفكار معتمدة و مبهمة إذا جاز لنا هذا الوصف"[1] و على هذا النحو فإن المهمة الأساسية للفلسفة عند فتجنشتين هي توضيح منطق اللغة ، و الفحص الدقيق لكيفية عملها إذ إن العجز عن فهم طريقة عمل لغتنا يؤدي الى نوع من القلق اللغوي الذي يكشف عن ذاته في إثارة مشكلات قد تكون في حقيقتها مشكلات على الإطلاق أي سوء فهم لقواعد الاستعمال الصحيح في اللغة العادية ، أكد أن المشكلات الفلسفية تنتج عن استخدام الفلاسفة لكلمات بمعاني خاصة بعيدة كل البعد عن الاستخدام المألوف فخلقوا بذلك لأنفسهم مشكلات مثل الشك في وجود العالم و في وجود بشر غيرنا لهم عقول و مشاعر و حالات نفسية و عمليات عقلية و نحو ذلك [2] .

ويمكن التحليل الإعلاجي عند فتجنشتاين في الوصف الصحيح للاستعمال الحقيقي للكلمة أو العبارة الذي أدى استعمالها الخاطئ إلى الغموض الفلسفي أو بعبارة أخرى يهدف الى علاج الفلاسفة بالعمل على عودتهم إلى اللغة العادية و الاستخدام المألوف للكلمات [3]

3_الفيلسوف فريجة جوثلوب Gottlod Frege 1848 _1925 :

فيلسوف ألماني و عالم منطق و رياضيات[4]، و من إسهامات فريجه في فلسفة اللغة أنها تعد مصدرا أساسيا تستفيد منه البحوث الفلسفية المعاصرة نظرياتها و أفكارها و ذلك من خلال الكتابات **رسل و كارناب و فتجنشتاين** حيث كان واضحا تأثير **فريجه** فقد قدم مجموعة من الأفكار الأساسية التي اعتمد عليها التحول اللغوي في عصرنا ، و إحداها الفكرة القائلة إن

---

[1] _ لودفيج فتجنشتاين ، رسالة فلسفية . تر: عزمي إسلام ، مراجعة و تقديم : زكي نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1968 ، ص 91.

[2] _ جمال محمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 36.

[3] _ المرجع نفسه ، ص37.

[4] _ عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ج2 ، المرجع السابق ، ص 126.

بعض المشكلات الفلسفية هي في حقيقة الأمر مشكلات زائفة تنشأ عن نقائض معينة في اللغة الطبيعية و نحن نستطيع حل مثل هذه المشكلات عن طريق بناء لغة مثالية تحل محل اللغة الطبيعية و أبرز مزايا اللغة المثالية هي أنها تمكننا من الاستدلال الدقيق ، لأن بناء اللغة المثالية بتأسيس على أفكار فنية من داخل المنطق ، و أيضا قدم **فريجه** تفرقة هامة بين معنى التعبير و إشارته و ذلك في مقالته " **المعنى و الإشارة** " 1892 و قامت هذه التفرقة على أساس أنه قد يكون لتعبيرين نفس الإشارة بينما لا يكون لهما معنى واحد بعينه بل معنيان مختلفان ، و المثال الكلاسيكي الذي قدمه فريجه هو" نجم الصباح " و " نجم المساء " فعلى الرغم من أنهما يشيران إلى نفس الشيء و هو الكوكب الزهرة فإنما يختلفان في المعنى ، و إذا لم ننتبه إلى هذا التمييز فستقع لا محالة في بعض المشكلات المنطقية و اللغوية التي تتجسد في نظريات ضعيفة تشوهها النقائض مثل النظرية الاشارية في المعنى و التي مؤداها أن معنى الكلمة هو ما تشير إليه و تخطئ هذه النظرية عندما تخلط بين المعنى و الإشارة و عند القول بأن أي كلمتين تعنيان نفس الشئ (مترادفتين) و عندما تشير إلى شيء بعينه و انتقد راسل هذا الخطأ بين المعنى و الإشارة في ما أسما بنظرية الفيدو في المعنى [1]. بفضل التميز بين المعنى و الإشارة استطاع فريجه أن يبين على أن العلاقة الهوية هي علاقة بين الرموز في اللغة و ليست علاقة بين ما تشير إليه تلك الرموز ، فنحن نستطيع الحديث عن الشئ الواحد بمعاني مختلفة أو بإصلاح فريجه " **طرائق العرض مختلفة** "

" و ما يهمنا هو أن الإشارة أو الاستخدام الاشاري للغة لم يعد مصدرا وحيدا للدلالة و إنما ترتبط أيضا بقدرتنا على استخدام اللغة استخداما صحيحا [2].

[1] _ جمال محمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 159.

[2] _ المرجع نفسه ، ص 159

المبحث الثاني: الجسد عند فلاسفة الغرب

فريديريك نيتشهFriedrich Nietzsch (1844-1900):

فيلسوف و عالم نفس و عالم لغويات ألماني[1]، أولى الفيلسوف العناية و الاهتمام بالجسد و خص فلسفته بهذه المسألة التي لم تلق اهتماما واسعا و ساهم في إحداث انقلاب في المنظور إلى الجسد و الروح بالنسبة لما كان عليه التقليد الفلسفي الذي كان يهتم بالنفس أكثر من الجسد و لذلك أعطى نيتشه الاهتمام للرغبات و الأهواء و الغرائز المتعلقة بالجسد و اعتبرها قوة تحفيزية للجسد و قوة دافعة للحياة و التفاؤل و لم يفكر بأن هذه الأهواء قد تسبب انحطاطا للجسد ، فهو موطن الغرائز التي بدورها تحدد حقيقة الإنسان و ماهيته، فالجسد حسب نيتشه"**عنوان انخراطنا في الحياة بكل مظاهرها و تجلياتها**"[2] و من هنا اعتبر الجسد هو الذي يمثل الذات الإنسانية بكل أبعادها و ما تحمله من معاني رمزية، فهو موطن الحقائق ووظيفته تسمو عن أية وظيفة عنصر أخر"**الجسد عقل عظيم و مظاهر متعددة لمعنى واحد، إن هو إلا ميدان حرب و سلام فهو القطيع و الراعي**"[3] في هذا القول يعبر ويوضح عظمة الجسد كعنصر لا غنى عنه ويوجه الإنسان.

بين نيتشه أهمية الجسد في مقابل العقل و النفس حيث اعتبر أن الفلسفة قد أدانت و احتقرت الجسد ولهذا خاطب المستهزؤون به بقوله"...إن واجبهم ألا يغيروا طرائق تعليمهم و لكن عليهم أيضا أن يودعوا أجسادهم ، فيستولي على ألسنتهم الخرس، يقول الطفل إن الجسد وروح،فلماذا لا يتكلم هؤلاء الناس كالأطفال؟أما الإنسان الذي انتبه و أدرك ذاته فيقول:غنني بأسري جسد لا غير، و ما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا **الجسد**،[4] يوضح من خلال هذا القول أن الإنسان ككل و الذات الإنسانية إنما تتشكل من جسد فقط و كأن تركيبة الإنسان مكونة من جسد فقط و تخلو تماما من العقل لما يسبب من تدهور هذه الذات عند نيتشه هو الروح.

---

[1] _ عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية-الجزء الثاني، مرجع سابق، ص508

[2] – ينظر: هشام العلوي، الجسد بين المشرق و المغرب، منشورات الزمن، الرباط، دط، 2003، ص47

[3] –مرجع نفسه، ص60

[4] –فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت،تر: فليكس فارس، دار الأهلية، عمان-الأردن،ط1 ،،2009،ص53

بين نيتشه في كتابه الموسوم "بجنيالوجيا الأخلاق" بأن الالتفات إلى الجسد أمر لابد منه لأنه " يبعث على الحياة و الرفاهية و المدح الكبير و الفرحة العارمة"[1] إذ تم رد الاعتبار للجسد بفضل هذا الفيلسوف المتمرد على التفكير التقليدي الذي اعتبر الجسد المحرك الأساسي للذات و لم يعتبره خطأ و غلطة و إنما هو بالنسبة إليه خطوة نبيلة للإقبال على الحياة.

نيتشه و العلاقة بين الوعي و الجسد:

أدان **نيتشه** كلا من الفلسفة و الدين و الأخلاق التقليدية التي تشبثت بموقف مسبق ألا وهو تفضيل النفس ليحتفل بالوعي احتفالا يصل إلى درجة الإعلاء و التمجيد و عطلت الجسد وفاضلت النفس مفاضلة أنطولوجية معرفية أخلاقية ليؤكد أنه " **علينا منذ الآن أن نمتنع عن كل الاختلافات التي تتعلق بالوحدة و النفس و الشخصية فمن الواضح أن مثل هذه الفرضيات تجعل المسألة معقدة بل حتى هذه الكائنات الحية المجهرية التي تكون أجسادنا (أو بالأحرى التي لا يمكن أن نرمز إلى تعاضدها بأحسن من لفظة جسدنا) فهي ليست بالنسبة إلينا ذرات روحية بل هي كائنات تنمو و تتصارع و تتكاثر أو تنقرض إلى درجة أن عددها يتغير دوما و أن حياتنا إنما هي مثل كل حياة في الوقت نفسه موت متوصل**"[2]، يظهر الجسد في رأي **نيتشه** أكثر إدهاشا من الوعي فالجسد الإنساني أصبح ممكنا بمعنى أنه أصبح حدثا لأنه قابل للتعيين و التحديد، لأن التعيين كما يقول **سبينوزا** " **و التحديد انتظام يحوله إلى موضوع يسعى لاستبعاد ما كان معروفا عنه من أجل إعادته لتربته الأصلية**"[3] فالوعي لا يشكل أصل سلوكياتنا حسب نيتشه وإنما هو مجرد سطح أما العمق فيكمن في الجسد و القوى اللامتناهية بل إن نشأة

---

[1]–فريديريك نيتشه، جنيالوجيا الأخلاق، تر: محمد الناجي،، أفريقيا الشرق، المغرب،،(د–ط)، 2006،ص33

[2]– سمية بيدوح، فلسفة الجسد،دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، / مخبر الفلسفة ،تونس،(د،ط)،2009، ص 84

[3]–مرجع نفسه، ص 84

الوعي ارتبطت بنقص في الجسد إذا الوعي و الفكر إنما هما عارض لنقص نسبي في الجسد إنه قلق نتاج عن نشاط عصبي مبالغ فيه ولذلك لا تعتبر أن الشيء يكون كاملا إلا إذا ما وقع إنتاجه بطريقة واعية،، و الوعي من ناحية أخرى هو بمثابة الرمزية للجسد فيكف الوعي من منطلق التأويل النيتشوي على أن يكون حدثا عقليا ليصبح انفعالا و نتاجا لم يحدث في مستوى الغرائز لكن هذه الغرائز ليست مدركة في شكلها الأصلي ، فما نسميه غرائز لا يمثل الصورة التي نكونها عنها في الوعي و لكن بالرغم من ذلك يمكن القول أن الغريزة تسقط منظورات محددة على العالم[1]

إذ أن ذكاء الغرائز يضمن حكمة الجسد في نظر **نيتشه** لذلك تظل الغريزة هي ماهية الإنسان و ا شيء يعطينا حقيقته سوى عالم الشهوات و الأهواء ، لان الفكر ليس سوى العلاقات المتبادلة بين هذه الغرائز[2] .

_روني ديكارت Rene Descarrtes(1596-1650):

فيلسوف وعالم رياضي و فيزيائي فرنسي [3] إن أي موضوع في الفكر الفلسفي يضطرنا إلى المرور عبر فيلسوف من طراز ديكارت و هذا لأنه من دعا إلى إحداث القطيعة الابستيمولوجية، ومن أهم هذه العوائق الابستيمولوجية التي ثار عليها ديكارت تلك الأفكار و الأحكام المسبقة التي كانت تستمد شرعيتها من الدين و أحكامه.

والجسد عند ديكارت يمثل **مجموعة الامتدادات مرتبطة بعضها مع بعض حسب العلاقات و القوانين الميكانيكية البحتة[4]**، فالجسد مادة و من طبيعة المادة أنها تمتد أي تشغل حيزا في المكان فالإنسان مركب من عنصريين منفصلين العقل و ماهيته التفكير و الجسد و ماهيته الامتداد باعتباره شيء مادي و هذه نفس الأفكار الأفلاطونية بمعنى أن النفس و الجسد هما جوهران متمايزان ووظيفتهما الأساسية الفكر و الامتداد حيث يقول" **إن النفس جوهر مفكر**

---

[1]- سمية بيدوح، فلسفة الجسد،مرجع سابق، ص 84

[2]-مرجع نفسه، ص 85

[3]عبد الرحمان بدوي، موسوعة فلسفية، -جزء الأول -، مرجع سابق ، ص 488

[4]_.حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية،دار التنوير،بيروت، ط2 ، 2005، ص14

متمايز أتم التمايز عن الجسم(...) والجسم بدوره متمايز عن النفس، ولا يحتوي في جوهره إلا ما يمكن أن يكون بذاته موضوع فكرة واضحة و متميزة و بمعزل عن كل فكرة أخرى، فخاصيتها أنها مفكرة"[1]

يذهب ديكارت إلى أن الجسد له قوانين تحركه دون أن يحتاج في ذلك إلى مبدأ خارجي عنه حتى و إن كان هذا المبدأ النفس حيث يقول "**عندما يكون للجسد كل الأعضاء منظمة و لديها حركة لا يكون بحاجة للروح حتى تنتجه**"[2]، يعرف ديكارت أن هناك اتحاد طفيف بين الروح و الجسد و لكن لا يمن ذلك اختلاف طبيعتهما ،ونلاحظ أن الجسد عند **ديكارت** ذو مكانة واقعية إيجابية وذلك ما لم يكن مع أفلاطون و لكن الجسد ليس إلا موضوعا من الموضوعات الأخرى، و علينا أن نتحكم فيه و أن نأمره و نقوده و ننظمه و هذه المكانة الجديدة تمثل تقدما إبستيمولوجيا

، "و بالتالي إن اختلاف الجسد الحي عن جسد الإنسان الميت مقدار اختلاف ساعة أو أي جهاز آلي أخر عندما يدور عن نفس الساعة أو الآلة إنه جسد آلة " Corps Machine" عندما تتوقف يكف مبدأ حركتها عن العمل كما ورد ذلك في بحث الإنسان ليعتبر بذلك ديكارت أن علم التشريح و علم الفيزيولوجيا هما علمان تقريبيان و فيهما العديد من الفجوات و بالتالي فان الجسد و الحياة لا يمكنهما الانقلاب من المحاولات العلمية حيث يصبح القرن 17 قرن اكتشاف الإنسان الغربي مشروع الذي يعد الإنسان سيدا و مالكا للطبيعة"[3]

المفهوم المادي الديكارتي هو اليوم بالفعل ما نجده في البيولوجيا الحديثة ، فالجسد وظائفه لا يخرج عن قانون المادة و الإنسان قد يتطور ليصبح المغير و المنتج للجسد البيولوجي الجديد.

---

[1]–نقلا عن: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر،تر: جورج طرابيشي، دار الطبيعة ، ط3،(لجزء الرابع)، 2004،ص104

[2]–سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع،تونس،دط،2009،ص24

[3]– سمية بيدوح، فلسفة الجسد المرجع السابق، ص24

الجسد الجثة/ Le corps cadavre: لقد مكننا علم التشريح من معرفة الجسد ، لذلك وجب أن نفتح أولا الأجساد و نفككها،أي أن نجعل بيننا وبينها مسافة للملاحظة فالجسد الموضوع بالنسبة للعالم هو الجسد الجثة يعني هو الذي ندركه على طاولة التشريح، فقد بدأ استغلال الجسد في الغرب منذ القرن السادس عشر والتي استعمل فيها ديكارت الجسد كمرجع حتى يعرف الجسد الموضوعي حيث يقول " **إني اعتبر نفسي أولا كوجه و يدين و أذرع و كل هته الآلة المتكونة مع عظام و لحم كما تظهر في الجثة والتي أطلق عليها اسم الجسد**"[1]، فالجسد الموضوع علميا يتحدد على الجسد الذات أو الجسد الحي بدون أن يمكننا من الجمع بين وجهتي النظر في وجهة نظر واحدة،و تجربة المريض هي الوحيدة التي تمكننا من فهم التناقض بين الجسد الموضوع و الجسد الذات لنعلم أن الجسد الذي نحس لا يلتقي مع الجسد الموضوع في الطب.

لم ترفض الديكارتية إذا ولم تقلل من قيمة الجسد رغم أنه عدته آلة من هنا كان منطلق البحث في جسم الإنسان من حيث هو جسد موضوعي يخضع للتشريح فالجسد الجثة أي الذي غادرته الحياة هو الذي يمثل النموذج الأساسي لعلم التشريح.[2]

_موريس ميرلو بونتي Merleau-Ponty(1908-1961)

الفلسفة الفينومينولوجية دشّنت انفتاحا للذات على تجربة العالم الذي هو قبل كلّ شيء مليء بالذوات التي بدورها تسعى إلى الانفتاح لتلتقي بالذوات الأخرى إمّا بطريقة مباشرة أو عن طريق الموضوعات . فالجسد الذي سيحاول **موريس ميرلوبونتي** تحيين الهيكلة الظاهراتية عليه و ذلك بتجاوزه لمفهوم البينذاتية، الذي يعني علاقة تداخل الذوات فيم بينها في تعالق وتواصل متشابك ومتداخل إلى ما لا نهاية، الذي دافع عنه أستاذه **هوسرل..** و استبداله بمفهوم أكثر حميمية و أكثر واقعية هو مفهوم البينجسدية أو البين-جسدانية ، الذي يستحضر علاقات متشابكة ومتداخلة للأجساد في تعالق إلى ما لا نهاية، و ذلك أوّلا:

---

[1]- سمية بيدوح،مرجع نفسه ، ص25

[2]-مرجع نفسه،ص 26

نظرا للإحراجات التي يمكن أن تحاصر مفهوم البينذاتية المعرّضة دائما لخطر اللا تواصل و الموضعة من طرف الآخر عن طريق النظرة كما هو الشأن بالنسبة لفلسفة **جون بول سارتر** أو عن طريق عدم الاعتراف بذاتية الآخر كما هو الشأن بالنسبة للتصوّر الهيڤلي كما يقول ميرلوبونتي: "**ينسحب كلّ منّا داخل طبيعته المفكّرة ويضحي كلّ منّا نظرة لا إنسانية بالنسبة إلى الغير و إذا أحسّ كلّ منّا بأفعاله لا من حيث أنّ الغير يستعيدها و يفهمها بل من حيث هو يلاحظها كما لو كانت أفعال حشرة و هذا ما يحصل مثلا عندما يسلّط عليّ نظر شخص مجهول:**"[1]

إنّ تصوّر **موريس ميرلوپونتي** للجسد قد سعى إلى تجاوز كلاسيكيات التفكير الفلسفي و الدارسة لمنظومتيْ الوعي والجسد على شاكلة انفصالية وثنائية(كما هو الحال عند **أفلاطون/ ابن سينا/ وديكارت/** وغيرهم من الميتافيزيقيين) تكون بمقتضاها الذات مُقيمة في الجسد ولديها قيمة أفضلية عليه لتتحوّل المعادلة لديه من أنا لديها جسد إلى أنا متجسّدة ومتداخلة تداخلا ليس بقابل للفصل أو التفاضل مع الجسد. فالجسد الخاص هو

كما يحدده حين يقول **موريس ميرلوپونتي** "**إذا كنّا ندرك بالجسد، فإنّ الجسد... بمثابة الذات التي تدرك**"[2]، نظرا لأنّ المفهوم القديم للنفس أو للوعي لا يمكن أن يدرك في معزل عن الجسد والجسد بمفرده الخالي من

الوعي لا يدرك هو الآخر لأنّه مجرّد جثّة فهو جسم لا أهمية له.

لذلك يميّز هذا الفيلسوف بين الجسد الموضوع الذي هو مجال الدراسة العلمية في المختبرات التشريحية والجسد الخاصّ المتفاعل مع مفهوم الوعي الذي يجعل منه ذاتا متجسّدة وجسد مذوّت الذي به: "**تتعارض تجربة الجسد الخاص مع الحركة التأمليّة التي تخلّص الموضوع**

---

[1]–موريس ميرلوبنتي، ظواهرية الإدراك، تر: فؤاد شاهين، معهد الأنماء العربي، دط، 1998 ص414

[2]– موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت–لبنان–،ط 1 ،2008، ص

من الذات والذات من الموضوع والتي لا تمنحنا إلاّ فكر الجسد أو الجسد في الفكرة لا تجربة الجسد أو الجسد على حقيقته" [1]

يحلل ميرلوبونتي في مؤلفاته الفلسفية العلاقة بين الإنسان و الوجود و أثر هذا الأخير على الصورة الجسدية بحيث **يقول** "...**عندما أقول حيوانا يوجد و أن له عالما، و أنه كائن في العالم فإن ذلك يعطي انطباعا بمعرفة جسدية، فالجسد لا يوجد إلا في نطاق العالم، و العالم محل الأجساد و الأجساد تتجه بطبيعتها نحو الانفتاح على العالم**"[2]

يتضح لنا من خلال هذا القول بأن الجسد مرتبط ارتباطا وثيقا بالعالم الخارجي ولا يمكن تصور الجسد إلا بوجود العالم، فمن غير الممكن أن ندرك الجسد و نحيط تمام الإحاطة بمضامينه و طبيعته في غياب العالم أو بعيدا عنه، وإنما تتحقق المعرفة الجسدية من خلال و في نطاق العالم لا غير.

فلقد عارض ميرلوبونتي تصور مدرسة التحليل النفسي بخصوص الجسد الذي أرجعته أنه مجرد آلة فيقول" **الصورة الجسدية هي أسلوب للتعبير عن وجود جسدي في العالم، و أنه قائم فيه، فكون جسدي في العالم يعني أنني بإزاء عمل معين، أستطيع إنجازه بالفعل أم بالإمكان**" [3] يتبين لنا بأن الصورة الجسدية والتي تتمثل في وجود الجسد في نطاق العالم، فبمجرد أن جسدي منخرط و موجود في هذا العالم و منخرط في أي عمل فإن هذا ما يحدد مدى إمكانية إنجازي لهذا العمل و هذا ما يعطي للإنسان حضوره في العالم كوحدة لا تنفصل ولا تتجزأ بين النفس و الجسد من جهة و والوجود في العالم من جهة أخرى.

---

[1] – موريس ميروبونتي، مرجع سابق، ص 231

[2] –علا محمد أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية–دراسة في فلسفة ميرلوبونتي، دار الثقافة، القاهرة– مصر – (د،ط)، 1994، ص131

[3] –محمد بن سباع وآخرون، الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس ميرلوبونتي–من أولية الوعي إلى مسألة الوجود–، دار الروافد، بيروت–لبنان–،ط1، 2014 ،ص 49

الفصل الرابع : التصور الفينومينولوجي الهوسرلي

المبحث الأول: التصور الفينومينولوجي للغة

المبحث الثاني: : التصور الفينومينولوجي للجسد

يعد "هوسرل" صاحب أكبر مذهب فلسفي تأثيرا على الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وهو تأثير عميق ودائم معا و تعتبر الفلسفة الظاهرية من أبرز الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي اهتمت بموضوع اللغة و الجسد حيث استطاعت أن تؤسس لمنظور جديد بخصوص الجسد يمثل ثورة على التصورات المثالية و العقلانية (أفلاطون، ديكارت...) فيما يتعلق بثنائية الجسد و الروح، ذلك أن رواد الفينومينولوجيا رفضوا القول بتأثير الروح في الجسد ،. وعليه وجب التساؤل: فيما تمثل تصور الجسد في الفيومينولوجيا؟

حاول هوسرل تناول مسألة اللغة بحرية أكثر من مسألتي الإدراك والمعرفة لأنها لم تأخذ الحيز الكبير والحظ الوافر في الفلسفات الأولى، وفق التقليد الفلسفي،. وعليه وجب التساؤل: كيف فهمت الفينومينولوجيا مسألة اللغة؟ وكيف تعاملت معها؟

التصور الفينومينولوجي للغة:

تهتم الفينومينولوجيا بوصف العالم في ظهوره الأولى التلقائي و فهمه بدون الاعتماد على المفاهيم الميتافيزيقية القبلية، إنها بهذه الطريقة تريد العودة بالفلسفة إلى طابعها البريء الذي يحاول الإمساك بظواهر الوجود و مساءلتها كما هي معطاة للوعي، فالوعي هو الذي يمنحنا الدلالة و المعنى،فلقد حدد الفينومينولوجيون عملهم بأن وصف المعاني و الدلالات هو وصف يخلو من كل أحكام الوجود فمثلا يحلل الفينومينولوجي المعنى الخاص لديانة ما دون أن يأخذ أي موقف من طبيعة هذه الديانة و قيمتها أو من وجود الإله المعبود ،[1] أي أن المبدأ الذي تنطلق منه الفينومينولوجية هو تحليل كل المعاني و الدلالات بهدف عدم إطلاق أي حكم سابق حتى يقوم الباحث بفهم ما يقوم به فهما جيدا.

العلامة عند هوسرل:

بالنسبة **لهوسرل** فيدرس بعمق مفهوم العلامة و هذا ما نجده في كتابه **مباحث منطقية**، و لا يمكن مناقشة موضوع العلامة من دون الرجوع إلى اللغة التي تشكل تحديا حقيقيا للوصف الفينومينولوجي و ذلك لأكثر من سبب منها أن الفينومينولوجيا منهج وصف الظواهر و اللغة التي هي وسيلة الفكر في عملية الوصف، و العلامة في الفينومينولوجيا تتصل اتصالا جوهريا بمسألة المعنى باعتبارها أنها ترى ان كل وعي هو وعي بشيء ما وبالتالي فإن المسألة الأساسية في الفينومينولوجيا كما بين **بول ريكور** هي مسألة معنى المعنى أو كما قال **إنه لمن الأهمية أن نلاحظ أن السؤال الفينومينولوجي الأساسي هو ما معنى المعنى؟**[2] و بالطبع المعنى لا يمكن فصله عن اللغة.

---

[1]–جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس ، (دط) ، 2004 ، ص 438

[2]–Ricour(P). Al'ecole de la phénomenologie ; op : cit , p186

إن مشروع **هوسرل** في تأسيس فلسفة علمية دقيقة لا يتم بمعزل عن اللغة لأنه لا يمكن التعبير إلا باللغة لأن على الوصف الفينومينولوجي أن يعود إلى المنبع و الأصل لكي يرفع اللبس و الغموض و بالتالي فإن الدافع عند هوسرل للبحث في اللغة و من ثم العلامة هو دافع علمي فلسفي

و جوهر اللغة يكمن في تعبيرها ، و التعبير كما حدده **هوسرل** هو علامة دالة و لا تتعلق هذه العلامة بالتعبير بوصفه مفهوما أو مؤشرا أو موضوعا أو شيئا و إنما نسمي العلامة الدالة تلك العلامة تعبيرا عندما تعطي قصدا دلاليا وخلف هذا القصد الدلالي تكمن فكرة أساسية هي أولوية الوعي بالنسبة إلى الفعل الدلالي

يرى **هوسرل** في تصوره لمفهوم العلامة بأنها كل "**علامة هي علامة لشيء ما**"[1] أي أن العلامة تحمل ماهية الشيء عندما يلتقي مع خبرة الذات و تصبح العلامة قادرة على أداء المعنى أكثر عندما ترتبط بصورة مباشرة بما تعبر عنه أو تشير إليه ذلك أن معناها يكون متضمنا فيها فهو ليس تصورا قبليا على التعبير، ولكي يتضح لنا ذلك أكثر يؤكد **هوسرل** على أنه في عملية التعبير تتعلق العلامة بأمرين فهنالك الجانب الفيزيائي (علامة محسوسة، تركيب صوتي، نطق، علامة مكتوبة على الورق...الخ) وعلى العموم كل ما تعلق بالجوانب الفيزيائية، أما الجانب الثاني فيتضمن مجموعة من المعيشات النفسية التي إذا ما اقترنت بالتعبير بالتداعي تجعل منه بذلك تعبيرا عن شيء ما .

و العلامة تتكون من مفهومين هما التعبير Expression و كذا الإشارة Indique فالتعبير هو ما يمثل الجوانب الداخلية للذات المتكلمة أي الوعي و التعبير هو مدلول حقيقة باطنية ، أما الإشارة فهي الشيء الخارجي أو الموضوع تكمن وظيفتها في الدلالة على شيء خارج

[1]-إدموند هوسرل، مباحث منطقية- مباحث في الفيمياء و نظرية المعرفة-،تر : موسى وهبة، دار النشر كلمة بالإشتراك مع المركز الثقافي العربي،بيروت-دار البيضاء-،ط1 ، 2010 ، ص29

الأنا و هي الدال عن حقيقة خارجية و على هذا نجد أن التعبير ذو طبيعة مفهومية تصورية في حين الإشارة ذات طبيعة مادية.

درس **هوسرل** الصلة بين التعبير و الدلالة و فرق بين العلامة و المعنى ، وجعل المعنى مستقلا من علامته واعتبره وحدة مثالية بالرغم من تغيير معاني الكلمات طبقا لأفعال الشعور المعطية لهذا المعنى[1]

و هنا نجد أن **هوسرل** يعطي أهمية للعبارة فهي ظاهرة تقوم في ذاتها على معنى أما بالنسبة للإشارة فهي تتغير و لا تصبح ذات دلالة عندما تقوم بتقويس العالم الخارجي أي التركيز على المعاني و الماهيات ، و يكون المعنى حاضرا في العبارة و لا نقوم بالانتقال من شيء إلى أخر كما يحدث في الإشارة و الاختلاف بين كل من العبارة و الإشارة ما هو إلا تنويع فينومينولوجي على الاختلاف بين المباشر و المتوسط و الحضور و الغياب ، فالفينومينولوجي يقوم بتعليق الحكم على كل من الوجود و الواقع و كذلك على كل ما ليس معطى مباشر فكل ما هو معطى مباشر فهو قائم على الوعي[2]،

فلسفة اللغة عند **هوسرل** لا تفهم إلا من خلال تبيان الاختلاف بين كل من المباشر و المتوسط و هنا نجد أن المنهج الفينومينولوجي هو منهج حدسي و ما يظهر لنا من خلال الحدس هو المعنى أي معنى الشيء ففي الحدس تكون الماهية وهو يأتي على شكل تصور عام، فقد قام **هوسرل بأخذ الفلسفة إلى الغوص في بحثها عن الماهيات و المعاني لأنها قبل كل شيء هي فلسفة في المعنى و الدلالة، و في بحثنا عن المعنى نرى أن مجاله قائم في الشعور الخالص و المطلق الذي من خلاله نستطيع معرفة أوليات كل ظاهرة**

[1] – حسن حنفي، في الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر و التوزيع،بيروت، ط4، 1990، ص254

[2] –أسماء رويبح،نظرية المعنى عند إدموند هوسرل،مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، اشراف لخضر حميدي،كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية–قسم الفلسفة–،جامعة المسيلة،2018–2019

فالأوليات دائما تكون من خلال القيام بالدراسة المباشرة[1] لهذا فالمعنى الفينومينولوجي مستقى من الحدس مع التركيز على ضرورة ربط المعنى بالوعي الفردي .

فينومينولوجيا الجسد:

عرفت الفينومينولوجيا و التحليلات الإبستيمولوجية عند **هوسرل** في أواخر مسيرته منعطفا تمثل في الولوج إلى عالم الحياة من خلال مفهوم التذاوت إذ يتساءل **هوسرل** كيف يتوفر لأنا مستقلة تختص بمجموعة من أحداثها المعيشية(الخبرة) أن تتواصل مع أنا غريبة عنه أو تقبل بوجودها في محيطها المعيش؟ و للإجابة على هذا التساؤل يقترح إدخال أبحاث جديدة في الفينومينولوجيا تعني بدراسة الجسد ، إذ يتوقف وعي وجود أنا مغايرة و قبولها إلى تجربتي الخاصة بالجسد.

إن الأخر كأنا يغايرني يسكن بدنه التابع لنظامه السيكو فيزيائي، إنه يمتنع على الأنا تحصيله وفقا لأحكام الوعي عنده بسبب كونه يشكل وجودا أصليا. إنني أدرك الأخر ببدني فهو يختلف عن وجود الأشياء الأخرى، بل سيشكل المرجع الأساسي لكل الأبدان التي تتحرك في محيط تواجده و على هذا الأساس سيحاول هوسرل تجاوز نظرية التماهي كما طرحت في الفينومينولوجيا الستاتيكية ليستبدلها بنظرية الإدراك بالمماثلة[2]

إن الأخر يماثل الأنا و لا يطابقها فهو يتقوم داخل الأنا وفق مبدأ التماثل و ليس وفق مبدأ التماهي و يكون التماثل بين الأبدان، لقد حاول **هوسرل** من خلال نظرية الإدراك بالمماثلة حل مشكلة الأخر إنها نظرية يتحدد رهانها بتحقيق مطلبين: احترام غيرية الأخر بفهمها خارج دائرة الأنانة و الحفاظ على المطلب المثالي بتجذير تجربة تعالي الأخر ضمن التجربة الأولية و بفضلها أمكن **لهوسرل** أن يتخطى الأنانة من دون أن يفرط في مذهب

[1]–فؤاد كامل ، إعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل ، بيروت، ط1 ، 1413–1993 ، ص 163

[2]– Edmund Husserl , Méditations Cartésiennes, op–cit,p :177

الإيغولوجيا .[1] و إن التأويل بالإدراك يفترض أن يكون بدني القطب الأساسي في ذلك التماثل، فالأبدان الأخرى يمكن ردها جميعا إلى حقلي الإنتمائي الأولي و هو يمثل بدء في البدن بالذات ، إنه معبري إلى أبدان الاخرين و هو حقل لانتماء الذوات المتبادل إلى بعضهم البعض

فالذات تدرك الأخر كما الأخر يدرك الذات، و يحظر الجسد باعتباره معطى مباشر بالنسبة لكل ذات فردية و كذلك جسد الأخر بالنسبة له ، لأن"**جسدي يحمل معنى البدنية النوعية إذ يظهر الآن في نطاق عيشوشي الأولية، بشكل بارز، جسم شبيه بجسمي ، أي له صفات تحتم دخوله في تزاوج ظاهر مع جسمي**"[2]، بمعنى أن الذات المفكرة حصلت على معنى الجسدية من خلال إدراكها لجسدها و من ثم لجسد الأخر، وكذلك بالنسبة للذات المفكرة لدى الأخر أي إن الأخر يحضر لي في دائرة إنيتي الأولية و كذلك أحضر للأخر في دائرة إنيته الأولية، لذلك حضور كل ذات مفكرة أو كل أنا هو إحالة حضور مشاركك مع أنوات أخرى .

فالفلسفة الفينومينولوجية قد أدركت أن الجسد ليس غطاء للذات، أو لكينونة الإنسان بل هو حضورها في العالم و أن وعي الذات لذاتها و للآخر يتم من خلال فعل الحضور ، إنه فعل التجسد بمعنى أن الوعي يتجسد في العالم فالجسد "**يشكل الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم**"[3] و هو انفتاح عن وعي قصدي إذ تحاول الذات بانفتاحها هذا

[1] – مجمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل –الفينومينولوجيا و المسألة المثالية–،التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت –لبنان–،ط 1 ، 2010 ، ص 271

[2] –يحياوي عبد القادر، إشكالية الجسد في الخطاب العربي المعاصر فريد الزاهي أنموذجا، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر تخصص فلسفة عامة و تعليمياتها ، كلية العلوم الاجتماعية– شعبة فلسفة–، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، 2011–2012، ص 30

[3] –فريد الزاهي ، الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام، مرجع سابق، ص 32

تحقيق وعيها بموضوع ما من موضوعات العالم و يتحقق هذا الانفتاح بفضل الجسد الذي يساعد الذات في إدراك جسدها و أجساد الآخرين.

من الفينومينولوجية إلى أنطولوجية الجسد بول ريكور أنموذجا

هل تتمثل هوية وجودنا في كوننا أجساد أم نمتلك أجساد؟. هذا هو السؤال الرئيس الذي امنيعتمده بول ريكور كمنطلق فينومينولوجي لفهم حقيقة الجسد ومحاولة إدراك مك الأبعاد الأنطولوجية المحددة للمسافة الكائنة بين ذات الجسد وذات الروح، وبين الذات الشخص والآخر الشخص.

تقتضي مقاربة مفهوم الجسد عبر هذا التساؤل الإحالة من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا، باعتبار أن أجسادنا تحيلنا دوما إلى العالم وموضوعاته لتضعنا في مواجهة مستمرة مع الثنائيات الميتافزيقية "النفس والجسد" و"المادة والروح"، لتنتهي هذه المقابلات الوجودية بين هذه الثنائيات بالفلسفة إلى طرح فينومينو–أنطولوجي، يُحَول بوصلة التساؤل حيال ثنائية الجسد والروح إلى جدلية الجسد والشخص، أين سيعزل الجسد عن عالم العقول المحضة ويتحول إلى مجرد موضوع من موضوعات المعرفة، تكمن وظيفته الفعلية في تحديد الهوية الشخصية لكائن ما، عن طريق الاحتكام إلى سلطة الصورة أو الشكل المادي للشخص، ليتم في الأخير تجزيء الإنسان وتشييئه.

تحويل الجسد إلى مجرد مظهر من مظاهر الوجود لا يمكنه أن يعبر عن حقيقة الشخص ومكامنه. بل –كما يقول ريكور " **أن التأكيد الذي يقول بأن الأشخاص هم أيضا أجساد هو مجرد قيد لغوي حين نتكلم على الأشياء كما نفعل دوما، ونحن لم نتوان عن القول بأن الأشخاص إن كانوا أجساما كذلك فلأن كل شخص بالنسبة إلى ذاته جسده الخاص به**"

1

[1] –بول ريكور، الذات عينها كآخر،تر:جورج زيناتي ،المنظمة العربية للترجمة ،لبنان،ط1، 2005، ص591

ومعنى الجسد هنا ليس ذاك الموضوع المنظور إليه من الخارج فقط، وليس ذاك الإسقاط اللغوي للجسد ضمن الحدود المادية للأشياء، فعلى سبيل المثال –كما يقول **ايمانويل مونييه** "**أن "قريبي مثلا، يملك في جسده إحساسا ما لست بقادر على التأكد من حقيقته، غير أني في المقابل أستطيع رؤية جسده من الخارج ومعرفة طباعه وميزاته البيولوجية والشكلية**"[1]. فكيف يمكن إذن تحديد هوية شخص ميزته الأساسية هي الجسد كموضوع منظور إليه من الخارج فقط، أي بمعنى الخضوع لسلطة الصورة في تمييز التركيبة المادية لشخص عن آخر، وعليه سيتم زحزحة وتحريك الشكل الثابت المحدد للهوية الشخصية إلى مجموعة مواصفات فيزيولوجية لظاهر جسد الشخص من لون وشكل وجنس وغيره، من الممكن أن أتقاسم مع شخص آخر نفس الجنس والاسم وتاريخ الميلاد وذات الملامح الفيزيولوجية، لتتطابق بياناته المُحملة ضمن بطاقته التعريفية مع بياناتي، في حين أنه من المستحيل أن أكون أنا، وشخص آخر في الآن ذاته، وبناء عليه سيكون الجسد هو الشكل المفترض للفهم المنتج لمعاني الذات

انطلق **بول ريكور** لتخليصه من فرضية العَرض التابع للنفس والمُثقل لكاهلها، إلى التفكير في الجسد كهوية للذات، فهو يعتبره كإمكانية فينومينولوجية لفهم الذات والكشف عن تكويناتها الأنطولوجية، المنتجة لإنسان الوعي والفكر، فالغرض الأساس في طرح موضوع الجسد داخل نسق الغيرية "يتمثل في صياغة نظرية فلسفية للذات، تنزاح بشكل واضح عن التصورات المتداولة عن الذات سواء في التصور الديكارتي للأنا، أو في المنظور الفينومينولوجي للأنا المتعالية، أو في التحليل النفسي اللاكاني منه بالأخص للذات"[2].

---

[1] – Emanuel Mounier , le Personnalisme ,Collection Que Sais je , Ed P.U.F,Paris,1975 ,p05

[2] –فريد الزاهي، النص و الجسد و التأويل،أفريقيا الشرق، بيروت،(د.ط)،2003، ص36

وبما أن الجسد يحيلنا إلى الذات والعالم في الآن ذاته، فيمكن أن نستحضر تصورات فلسفية ثلاث تعد كفلسفات كبرى للجسد، وهي فلسفات **مين دو بيران** (Maine de Biran) **وادموند هوسرل** (Edmund Husserl) **ومارتن هيدغر** (M. Heidegger

حين العرض لمفهوم الجسد نعمد إلى مقاربته مع مفهوم الألم، وتهدف هذه المقاربة إلى إيجاد نقاط التقاء ما بين السلبية الناتجة عن الميتا– مقولة للجسد الخاص مع الميتا –مقولة للآخر، بحيث أن فعل التألم مرتبط ارتباطا عضويا بفعل السرد وبالتالي بتحديد الهوية السردية، إذا ما أخذنا "بعين الاعتبار أشكالا خفية للتألم: عدم القدرة على السرد، ورفض السرد، والتشديد على ما لا يروى"[1]، ومقابلة هذه السلبية مع فكرة الجسد الخاص المرتبطة هي كذلك بالهوية الشخصية، أين يتلاقي التفكير في الذات المفكرة مع الإقرار بوجودها من خلال الآخر، بمعنى تطابق المفكر بالمفكر فيه وتحول الجسد الخاص إلى وعي خاص بمقولة الغيرية، أو كما يعبر عن ذلك **نتشه** حين يعرف الوعي على أنه :"**عقل صغير يتحكم فيه عقل أكبر هو "الجسد"، الذي لا يتبجح بكلمة الأنا لأنه هو الأنا**"[2].

هذا الأمر يدعونا إلى إعادة التفكير في مفهوم الإنسان الذي طالما ارتبط بصورة وهمية أساسها النظري تصور ثنائي للإنسان: نفس / جسد، والتي قد تبدو معقولة حينما تباشر الذات ذاتها فلا تحتاج إلى جسد وسيط تدرك من خلاله إنيتها، لكن لا يمكن الاستغناء عن وساطة الجسد الخاص حينما يتعلق الأمر بمباشرة الذات للآخر، وبالتالي لا بد من بلورة فينومينولوجيا خاصة بالأنا مرتكزها الجسد كفعالية وجودية، الأمر الذي سعت إليه فلسفة **مي دي بيران**، والذي "**أعطى بعدا أنطولوجيا مناسبا لاكتشافه الفينومينولوجي حين فصل**

[1]– بول ريكور، الذات عينها كأخر، مرجع سابق، ص592

[2]– فريديريك نتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص58

مفهوم الوجود عن مفهوم الجوهر وألحقه بمفهوم الفعل، القول "أنا موجود" يعني القول "أنا أريد، أنا أتحرك، أنا أفعل"[1].

وعليه كانت محاولة **بيران** (Biran) تتمثل في الخروج من دائرة الذاتية المغلقة داخل حدود الكوجيتو الديكارتي، إلى فرض جسد يتعالى عن هذه الذاتية ويندمج كفعل هوياتي داخل العالم المعيش، "مشكلا وحدة أنطولوجية بين النفس والجسم من جهة، ووحدة هذه الوحدة مع أشياء العالم، ليمنح هذا الجسد حسا واحدا يعطي أكبر يقين للوجود الخاص وأكبر يقين للوجود الخارجي، ومع تنوع درجات سلبيته يتبدى الجسد الخاص الوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم"[2]. وهي لحظة التقاء الذات والآخر داخل حدود تَمثُّل الهوية الشخصية ضمن نسق الغيرية، أين يُعبر الإنسان عن نفسه بقوله لست فكرا وجسدا بل أنا وعي متجسد في العالم.

هذا هو مقصد **فينومينولوجيا هوسرل** التي ساهمت حسب **بول ريكور** في إنشاء فلسفة أنطولوجية للجسد "هي أهم من مساهمة **هيدغر**[3]، باعتبار أنها انتبهت إلى شيء مهم في علاقات الجسد مع الذات ومع الآخر، إلى التمييز بين الجسد (Leib) والجسم*(korpers)

فالجسد الذاتي أو الجسد المعيش يوظفه **هوسرل** في مقابل الجسم الذي اعتبرته فلسفات الكوجيتو مجرد موضوع يتميز عن باقي موضوعات العالم، في حين يجب أن يكون العالم هو الامتداد الفعلي لجسدي الواعي أي لذاتي، التي تشكل وحدة عضوية بين أفعال الجسم ووعي الجسد، فأن أدرك الآخرين – كما يقول **هوسرل فأنا** "**أدركهم حسيا بوصفهم موجودين في الواقع في سلسلات من التجارب المتغيرة والمتفقة معا في الوقت نفسه،**

---

[1] ––بول ريكور، الذات عينها كأخر مرجع سابق،ص594

[2] ، مرجع نفسه،ص595

[3] – بول ريكور، الذات عينها كأخر، مرجع سابق ، ص 595

وأدركهم من جهة كموضوعات في العالم، لا كمجرد أشياء من الطبيعة (...)، ولما كانوا يرتبطون بأبدانهم بطريقة خاصة "كموضوعات نفسية- طبيعية"، فهم موجودون في العالم. ومن جهة أخرى فإنني أدركهم في الوقت نفسه كذوات لهذا العالم عينه: ذوات تدرك العالم –العالم عينه الذي أدركه–، ومن هنا فإن لها تجربة عني، كما أن عندي تجربة عن "العالم" وعن "الآخرين""[1].

يميز **هوسرل** من خلال نصه هذا أهمية حضور الجسد في تحديد الإنساني، فوعي الإنسان لا يمكن له أن يتحقق خارج إطار المعيش وتجربتنا الفعلية داخل العالم من خلال ما تنسجه ذواتنا من علاقات مع ذاتها كما مع الآخرين، فالذات حسبه ليست ماهية عقلية خالصة كما ليست وعيا متعاليا محضا، بل هي إدراك لتجربة معيشة، إذ أن العالم الذي تقصده الأنا تدرك موضوعاته حسب تجربتها المعيشة فيه، وتُبنى هذه الأخيرة وفق جدل الداخل والخارج، أي ضمن أنطولوجيا خاصة للجسد يتوحد فيها الأنا أفكر وموضوع التفكير، ما يعني وجود علاقة تضايف بين الذات والعالم توجهه القصدية، ف "المعيشات المعرفية تنطوي، بحسب طبيعتها، على قصد (intentio)، أي أنها تقصد شيئا ما وتتعلق بهذا النحو أو ذاك بموضوع[2]. فالوعي يتجه صوب –شيء والإدراك يدرك شيئا ما، لذا فتقاطب البدن والجسد هو ما سيوحد الأنا مع الآخر ضمن حياة قصدية فعالة ومنفعلة في الآن ذاته، تجعل من أناي "طبيعي نفسي له جسم وروح، أنا شخصي قد اندمج في هذه الطبيعة بجسمه"[3].

وأمام هذا التمييز بين الجسد والجسم، يعتقد **ريكور** على أن **هوسرل** وضع مسافة بين الذات والآخر من خلال تحديد الجسد كجسم بين أجسام أخرى، والذات هي واحدة من ضمن ذوات

---

[1] –إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية–المدخل إلى الظاهريات–، تر: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، مصر،(د.ط)، 1970،ص 213

[2] – إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 93

[3] – إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، مصدر سابق ، ص 221

أخرى، وهذا ما يعيدنا إلى إعادة طرح شكل سابق من أشكال الأنا تمثله الهوية الذاتية ipseité. وما يعيبه **ريكور** على تفكير **هوسرل** هذا على أنه "**فَكر في الآخر غيري فقط كأنا أخرى، ولم يفكر إطلاقا في الذات كآخر لذا فإنه لا يملك جوابا للمفارقة التي يختصرها السؤال: كيف نفهم أن يكون جسدي هو كذلك جسم؟**[1].

هذا السؤال نحاول أن نبحث له عن جواب مع **أنطولوجيا هيدغر** التي ترى أن المحدد لطبيعة وماهية الأشياء هو الوجود المتضمن فيه الزمان كما المكان المتجانس، إذ سيفهم الوجود مع هذا التصور الهيدغيري على أنه مجرد تكرار للحظات متجانسة مقيدة بالوجود – هنا– (الدازين)، أي وجود في زمان ومكان محددين بدقة متناهية، فليس الكائن منفصلا عن الزمان ولا عن الكينونة الآيلة إلى الإضمحلال، إذ أن الإنسان "يتميز عن الكائنات الأخرى من واقع أنه يقيم علاقة مع كينونته الخاصة، وهكذا فإن فهم الكينونة ينتمي إليه"[2].

مشروع **هيدغر** يتبلور حول فكرة رئيسة واحدة وهي أن الإنسان هو الكائن الذي يحقق فعل الوجود، مما يعني أنه كائن متزمن لا يمكن أن يكون هناك تصور لوجوده خارج الزمانية، فالموجود الإنساني هو ذاته الذي يحدد طبيعة الوجود العام ويكشف عن حركة وتناهي الزمان ويمنحه معنى ودلالة، كما يقول **هيدغر**: "**أن تزمن الزمان هو المؤسس للذات المفكرة**"[3]، أي بمعنى أن لا وجود للزمان خارج الذات، فكانت الأولوية مع الفلسفة الهيدغيرية هي للموجودات الزمانية الساعية دوما لتحقيق وجودها الفعلي والمشروع من خلال الدازين DASEIN

[1] –بول ريكور، الذات عينها كأخر، مرجع سابق، ص602

[2] – فرانسوا داستوز، هيدغر و السؤال الزمان ، تر: سامي أدهم ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، لبنان، ط2، 2002،ص45

[3] – Heidegger Martin, Etre et Temps , trad de l¢allemand par François vesin , Gallimard paris , 1986, p35

وبرغم هذه الأرضية الفلسفية المتميزة التي أبانت عن تجليات خاصة لمفهومي الوجود والإنسان من خلال وصل الكائن بالعالم، إلا أن وجودبة هيدغر "لم تترك مجالا لأنطولوجيا الجسد لتنطلق وتنتشر"[1]. على اعتبار أن **هيدغر** جعل من الكائن–هنا كائنا زمانيا وليس كائنا جسديا.

سيحاول **بول ريكور** استثمار مقولة الوجود في العالم وتوجيه مفهوم الدازاين نحو إحلال أنطولوجيا خاصة مرتكزها مفهوم الجسد الشخصي المحقق لوجود الذات الواعية الحاملة لكل صور الإرادة والشعور، كما يجعل من الهوية السردية أمرا ممكنا من خلال ما يسميه بالمشروع الواعد لأنطولوجيا الجسد "والذي يشير إلى إدخال الفينومينولوجيا التأويلية إلى سجل أنطولوجيا الغيرية"[2].

هذا الإنعطاف الريكوري من الفينومينولوجيا التأويلية إلى أنطولوجيا الغيرية، كان الغرض منه التأسيس لموقع خاص للجسد داخل تفاعلات الغيرية، واستدراجه إلى حيز الهوية السردية التي تقتضي تقعيد تجربتنا مع الآخر من خلال جعله يتواصل مع الذات بفعل تعبيرية تحويهما داخل بوتقة واحدة، فيكون الآخر هو انعكاس لصورة الذات قد تبلغ درجة التناظر، أي حين "يضفي الأنا على الآخر المعنى الوجودي الذي يجعله خارج المضمون العيني للأنا ذاته، الذي يقومه"[3].

قد لا يكفي استحداث توافق ظاهري بين الأنا والآخر من خلال هوية جسدية، بل ينبغي أن تكون هذه الهوية تَمثُّل لصيرورة وعي يحتل فيها الجسد المشهد الأكثر حضورا لا من جهة

[1] – بول ريكور، الذات عينها كأخر، مرجع سابق ، ص596

[2] – المصدر نفسه، ص 596.

[3] – ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية، مصدر سابق، ص 217.

كونه رمزا جسميا بل من جهة كونه فضاءَ للحرية والإرادة، ف "الجسد يسبق أنطولوجيا كل تمييز بين الإرادي واللاإرادي"[1].

و لربما كان هذا مقصد ريكور حينما استعان بكتاب الوجود والزمان **لهيدغر** بحثا عما يمكن أن يمنحه الجسد من حميمية ذاتية وانفتاح على العالم، لكن فكرة الوجود في العالم لم تكن أكثر ملائمة لتأسيس أنطولوجيا للجسد، لذا سيستعيض عنها بمقولة الوجود- المرمي، أو الملقى- هنا، التي تجعل "طابع حمل الوجود يعني مباشرة تسليم الأمر للذات عينها، وبالتالي الانفتاح الذي بفضله كل الأنغام العاطفية تقول في وقت واحد حميمية الوجود- هنا (الإنسان) مع ذاته"[2].

زحزحة مفهوم الدازاين من بعده الأنطولوجي إلى تأويلية لوعي الذات، يعد بمثابة البحث عن أفضل زخم ممكن لمفهوم الجسد. والتي ستمتد إلى البحث في شكل آخر من أشكال تمثلات الجسد، ألا وهو غيرية الغريب.

فمن هو الغريب ؟ و هل معنى إقصاء الآخر من ساحة فكر الذات يعني جعله غريبا؟ وهل يمكن أن نعتبر كل آخر للذات لا يحمل صفاتها الجسمية والنفسية، ولا يقاسمها نظرتها إلى الوجود غريبا عنها؟.

يفهم الجسد بما هو جسد خاص عل أنه المحقق لوجوديتي و به أباشر هذا العالم وشرط إنّيتي، كما قد يفهم بمعنى آخر على أنه غريب أو مجرد موضوع فيزيائي وبيولوجي يتعين في وضع أنطولوجي، يمكن أن تندرج تحته مسألة الغيرية كسلبية معلنة "تتضمنها علاقة الذات مع "الغريب" بالمعنى الدقيق للآخر غير الذات، وبالتالي الغيرية الملازمة للعلاقة البينذاتية"[3].

---

[1] – بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص 598.

[2] – بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مرجع سابق ، ص 604.603

[3] -- بول ريكور ، مرجع نفسه ، ص 590.

يبدو الغريب الأكثر تمثيلا لعلاقتي مع الآخر، باعتباره مفهوما ديناميكيا للهوية، لأنه يحتل مكانا وسطا بين الذات وغيرها، فحين نتحدث عن غريب الأنا نحن نحاكي شعورا يتملك هذه الأنا في معرفة تناقضاتها وحواراتها الذاتية وصورها الوجودية، وبما أن هذا النوع من المحاكاة هو هاجس تعايشه كل أنا تعمد دوما إلى إقصاء الغير من مجال التفكير، وتحاول أن ترسي أسس العلاقة وفق منطق السيد والخادم، أين يَمثُل الخادم كغريب يسكن هذه الأنا ويعتبر سلب ونفي لها.

في مسعى دؤوب للذات كي تحقق ذاتها داخل ثنايا صراع لا ينتهي مع كل ما هو غير، أين سيحل محل الشعور باندماج الغير في الذات، شعور بلامبالاتها تجاه ما هو مغاير وغريب عن خصوصيتها.

هذه الرؤية الضيقة للذات تجعل **بول ريكور** يطرح أكثر من تساؤل حول حقيقة الذات نفسها وعلاقتها بما تسميه غريب الذات، محاولة الإنوجاد داخل عالم محدود وضيق تتشابك فيه الذات مع انغلاقيتها التي رسمتها لنفسها، وهنا ستظهر تساؤلات **ريكور** لتطرح داخل سياق تأسيس أنطولوجيا للجسد تستهدف مجاوزة نظرة الذات للآخر على أنه غريب، إذ يقول: "**هذا التعولم يقوم على تشبيك حقيقي أصيل أرى نفسي كشيء من أشياء العالم، بهذا الواقع ألا تكون اللعبة كلها قد تمت؟ أن يكون جسدي هو أيضا جسم، ألا يتضمن هذا بأنه يبدو كذلك في أعين الآخرين؟ فقط جسد (بالنسبة إليّ) الذي هو جسم للغير (للآخر) يمكن أن يلعب دورا كأول حد للمماثلة للتحويل التماثلي من جسد إلى جسد**"[1].

وهنا ستعايش الذات لحظة اغتراب ذاتية، تؤسس لها مسافة فاصلة بينها وبين الآخر، ما ينجر عنه إسكان الذات في ثنايا هوية شخصية متطابقة (Mémeté) l'identité–idem، انحلالها في مسرح الوجود يتباين بين انسجام ووفاق ذاتي وغربة عن عالم الأشياء، لتتحقق فعليا حينما تنتفي الوحدة القائمة بين الفرد ومجموع البنى الاجتماعية الأخرى، ف "حينما

[1] –بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق ص 613.

تغترب البنية الإجتماعية عن الفرد فإنه ذات الفرد الحقيقية –متموضعة– هي التي تغترب عنه"[1].

وعليه سيتحدد غريب الذات من خلال إحساس أو شعور بآخرية شيء ما، سواء إن وجد خارجا عن الذات منذ اللحظة الأولى أو اكتسب صفة الغرابة نتيجة التحدي الذي يفرضه الصراع القائم بين الذات والغير، وهنا سيفتق الغطاء الرومانسي الذي شكل هذه العلاقة الهوياتية التي عمدت دوما على أن تمتثل هوية وجودنا في كوننا أجساد ونمتلك أجساد في الآن ذاته

[1] – ريتشارد شارت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، دار شرقيات القاهرة، ط2، 1995، ص 79.

خاتمة

خاتمة:

نقدم في خاتمة هذا البحث بعض النتائج التي تبلورت من خلال الدراسة و القراءة و التحليل و يمكن جملها في الآتي:

الفينومينولوجيا هي أحدث الفلسفات و أصغرها عمرا و لكنها رغم ذلك تبقى من أهم الفلسفات، بدأت تلمع في سماء الفكر عند مطلع القرن العشرين وقد تأثرت باتجاهات عدة إلى أن استكملت وسائلها في ثلاثينيات من القرن العشرين، فهي طريقة للبحث و الاكتشاف كما لاحظنا أن أغلب كتابات **إدموند هوسرل** حول الفلسفة و الفينومينولوجيا تميزت بطابعها التأسيسي و النقدي، فقد دعا **هوسرل** إلى إعادة تأسيس الفلسفة كعلم دقيق و انصبت هذه الدعوة إلى ضرورة العودة إلى الأشياء و الماهيات و إلى الوعي بوصفه قصدية تتفتح على تلك الأشياء لندرك ماهيتها الخالصة، و شعار الفينومينولوجيا الهوسرلية هو الاتجاه إلى الأشياء ذاتها و ذلك من خلال الوعي البشري الخالص فقد انتهج **هوسرل** الإيبوخية أي التوقف عن الحكم ووضع العالم المكاني الزماني بين أقواس و عدم إعتماد الاعتقاد الطبيعي لهذا العالم و التوقف كذلك عن اتخاذ أي موقف إثبات أو نفي إزاء وجود الموضوعات.

تبين لنا أن. مفهوم اللغة عند اليونان حمل أفكارا مختلفة و متباينة حول الفهم العام لمعنى اللغة و لم يكن البحث في اللغة بحثا مستقلا عن المذهب الفلسفي بل كان من أجل الوصول إلى ترسيخ ما تهدف إليه مذاهبهم الفلسفية، فاللغة أهم وسيلة لإيصال أفكار الآخرين ولعل أول إسهام فلسفي في اللغة كان في الفلسفة اليونانية مع السفسطائيين الذين أدركوا الإمكانيات التي تحملها اللغة كالمغالطة و القدرة على التمويه و إيقاع الخصم في الخطأ و دور الخطابة في تغيير الرأي و الموقف و لتلك الأسباب تخفى السفسطائيون في ثوب لغوي لكن تصدى لها لاحقا سقراط و أفلاطون و أرسطو، فأعتبر أفلاطون اللغة محاكاة للطبيعة على اعتبار أن الكلمات ينبغي أن تكون من جنس الأشياء المعبر عنها و بهذا المعنى تكون الكلمات هي الشكل المادي للأفكار و أن الفيلسوف هو من يعرف كيف يصنع الكلمات، فقد شهد الموضوع اللغوي قديما

طرق مختلفة في نقل الألفاظ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية التي تطورت إلى اللفظ و المعنى و التي اعتبرت أول قضايا البلاغة

إضافة إلى اهتمامهم حول نشأة اللغة و أصلها غير ما يميز تلك المحاولات هو الانطلاق من نصوص مغلقة كالأسماء و الصفات و الحكم و خلق القرآن، أما المسيحية فقد انصبت في الاهتمام بالنصوص اللاتينية خاصة الدراسات النحوية من خلال تطبيق القواعد و النظريات التي توصل إليها علماء الإغريق.

كما تبين لنا بالنسبة للجسد أنه قد حظي باهتمام كبير، فتناولته الفلسفات القديمة كاليونان و الفلسفات الإسلامية و المسيحية اعتبروا مسألة الجسد إشكالية فلسفية بالدرجة الأولى وقد أثيرت هذه الإشكالية حول ثنائية النفس و الجسد.

اعتبرت الفلسفة اليونانية الجسد الإنساني جسدا دونيا في مقابل الجسد الأعلى للآلهة الذي هو جسد خالد، فتصورات اليونانية بشأن الجسد كانت مختلفة بل تصل إلى حد التناقض بحيث تم تسجيل اختلافات بين الطرح الأفلاطوني و الأرسطي و كذا الأبيقورية، فبينما قام أفلاطون بالرفع من قيمة النفس و الحط من قيمة الجسد و أقر بمبدأ الثنائية على العكس من ذلك تم التأكيد على اتحادهما مع تلميذه ارسطو اذ لا تكتمل الكينونة إلا بهما معا أما الابيقورية فأعلنت تصالحها مع الجسد ورفعت من قيمته، و مع ذلك فان الإرث اليوناني له أهميته في التأسيس لمعرفة الجسد.

تبين لنا أن الفلسفة الإسلامية قد أفضت في كل أشكالها لصالح النفس أو الروح على حساب الجسد، فمعظم الفلاسفة المسلمين أعطوا الجسد المرتبة الأدنى فالغزالي مثلا يولي النفس عناية خاصة مقارنة بالجسد فهو ليس سوى خادم للروح بل إنه مسخر من طرفها و اعتبر أن الجسد منزل أو مسكن للنفس و أنها تحل به لعناية إلهية و تظل في ذلك الجسد لمدة محددة إلى أن ينتهي أجلها، وأكد أن سعادة الإنسان تكتمل بعد أن تتحرر الروح من قيود الجسد، اما بالنسبة للمسيحية فهي مثلها مثل الفلسفة الإسلامية واليونانية فقد اعتبرت هذه الأخيرة الجسد حاملا للنجاسة و الغرائز المفسدة، فقد تضافرت تعاليم الدين المسيحي على إعدام الجسد و إقصائه من الفكر و الحياة على حد سواء.

كما إرتئينا أنه تم إعادة الاعتبار للجسد و النظر إليه نظرة فلسفية جديدة تقوم على أساس سيادة النزعة العقلية في الفكر الفلسفي و تطور الفكر العلمي في مطلع عصر النهضة و نجد بذور هذا الموقف الايجابي من الجسد بدأت مع الفيلسوف ديكارت الذي تصور الإنسان وفق طبيعة مزدوجة أي أن الإنسان يتكون من الفكر الذي هو ماهية الإنسان و الجسد الذي هو امتداده المادي، و ازداد الإعلاء من قيمته مع الفيلسوف نيتشه فقد استطاع أن يحرر الجسد من النظرة الارتكاسية الكلاسيكية فقد أكد أن الجسد ليس جسدا زاهدا ولا كيانا مدنسا أو اقل قيمة من الروح بل هو عنوان انخراطنا في الحياة بوصفه جسدا راغبا في الحياة،.

أيضا من أبرز الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي اهتمت بموضوع الجسد نجد الظاهرية التي استطاعت أن تؤسس منظور جديد بخصوص الجسد التي مثلت ثورة على التصورات المثالية و العقلية (أفلاطون، ديكارت...) فيما يتعلق بثنائية الروح و الجسد، ذلك أن رواد الفينومينولوجيا و على رأسهم ميرلوبنتي رفض القول بتأثير الروح في الجسد في المقابل يقر بأهمية الجسد في الوجود مؤسسا بذلك لكوجيتو جديد " أنا جسد إذن أنا موجود".

أما فلسفة اللغة فكان أيضا القرن العشرين بالنسبة لها هو عصر التحليل و فلسفة اللغة حيث عرفت الفلسفة المعاصرة ما يسمى«بالمنعطف اللغوي» Le Tournant Linguistique و الذي يعنى الانعطاف باتجاه الفلسفة اللغوية فأصبحت اللغة موضوعا رئيسيا في الفلسفة و قد ارتبط التحول اللغوي بالفيلسوف فريجيه غوتلوب الذي جعل من التحليل بنية الفكر هدفا للفلسفة و اكتمل مسار هذا التحول مع برتراند راسل ثم كانت أهم خطوة نحو هذا التحول مع لودفيج فتجنشتاين في كتابه رسالة فلسفية منطقية" وبعدها صار التحليل اتجاها فلسفيا قائما بذاته مع فلسفة التحليل المعاصر.

وفي الأخير يبقى البحث مفتوحا و تبقى فيه فراغات_ وهي كثيرة_ يمكن أن يملأها باحث آخر أو نعود إليها في دراسات أخرى تكون معلوماتنا حول الموضوع قد نضجت

ملحق بالبحث

فهرس المصطلحات

العربية	Français
الفلسفة	Philosophie
اللغة	La Langue
الجسد	Le Corps
الفينومينولوجيا	Phénoménologie
القصدية	Intentionnalité
الغيرية	Altrusme
الماهية	Qiuddité
الظاهرة	Phénoméne
الشعور	Sentiment
الفكر	Pensait
المنطق	Logique
الحدس	Intuition
الحس	Sens
الأنطولوجيا	Ontologie
الإبستيمولوجيا	Epistémologie
العلم/ المعرفة	Savoir
اليقين	Certitude
الشك	Doute
الإدراك	Perception
النفس	Soi
الذات	Sujet
الغير	Les autres

المتعالي	Transcendanatal
الوجود	Existence
الموضوع	Objet
ميتافيزيقا	Métaphysique
الوضع بين قوسين	Mise entre parenthése
الوعي	Sensibilisation
الأنا	Moi
الإبوخية	Epochism
التحليل	Une analyse

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

المصادر والمراجع باللّغة العربية

أ/ المصادر

1. إدموند هوسرل، مباحث منطقية-مباحث في الفيمياء و نظرية المعرفة-، تر: موسى وهبة، دار النشر كلمة بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي، بيروت/دار البيضاء، ط1، 2010
2. إدموند هوسرل،تأملات ديكارتية-المدخل إلى الظاهريات-،تر:نازلي إسماعيل حسين،دار المعارف،مصر ،(د.ط)،1970
3. إدموند هوسرل،فكرة الفينومينولوجيا،تر:فتحي انقزو ،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1، 2007

ب/ المراجع:

1. أنيس فريحة، نظريات اللغة، دار الكتب اللبناني، بيروت، ط1، 1973
2. أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار المعرفة، بيروت، ط4،(د. س)
3. الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية، القاهرة، ط1، 1985
4. ابن جني، الخصائص، تر: محمد النجار، دار الكتب المصرية، مصر،(د. ط)،(د. س)
5. إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون الجزائر، الجزائر العاصمة، ط1، 2008
6. ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تر: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة،(د. ط)، 1978
7. الزواوي بغورة، فلسفة اللغة_نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005
8. ارسطو طاليس، النفس، تر: أحمد فؤاد الاهواني، دار احياء الكتبالعربية، ط3، 2005
9. إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، دار طرابشي للنشر و الطباعة، بيروت، ط2، 1993
10. برهان الدين دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام، ج1،دار الفرابي، بيروت،(د. ط)، 1989
11. بول تيليش، بواعث الإيمان، تر: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط1، 2009
12. بول ريكور،الذات عينها كأخر،تر: جورج زيناتي ، المنظمة العربية للترجمة،لبنان،ط1 ، 2005
13. توفيق محمد شاهين، علم اللغة العام، دار التضامن للطباعة، مصر، ط1، 1980

14. جمال محمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مطابع الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1،(د. س)
15. حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005
16. خديجة زتيلي، أفلاطون السياسةالمرأة، المعرفة، ظار الأمان، الرباط، ط1، 2011
17. ريتشارد شارت،الاغتراب ،تر:كامل يوسف حسين،دار شرقيات القاهرة،ط2، 1995
18. ستيفن اولمان، دور الكلمة في اللغة، تر: كمال محمد بشير، مكتبة الثبات، القاهرة،(د. ط)، 1975
19. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافة العامة –آفاق عربية–، العراق–العراق، ط19911 ،
20. سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع/مخبر الفلسفة، تونس،(د. ط)، 2009
21. شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية، بيروت، ط1، 2004
22. صوفية السحيري، الجسد و المجتمع، دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد، دار محمد علي حامي، تونس، ط1، 2008
23. صلاح حسين، دراسات في علم اللغة الوصفي و التاريخي و المقارن، مكتبة الادب، القاهرة، ط2، 2011
24. علا محمد أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة ميرلوبنتي، دار الثقافة، القاهرة،(د. ط)، 1994
25. عادل مصطفى، فهم الفهم–مدخل الى الهرمينوطيقا–، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003
26. غصان السيد علي، فلسفة الدين – المصطلح من الارهاصات الى التكوين العلمي الراهن، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2019
27. فريدريك نتشه،، هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، دار الاهلية، عمان، الاردن، ط1، 2009
28. فريدريك نتشه، جنيالوجيا الاخلاق، تر: محمد الناجي، افريقيا الشرق– الغرب،(د. ط)، 2006
29. فريد الزاهي، الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام،أفريقيا الشرق–الغرب، لبنان،(د. ط)، 1999
30. فريد لزاهي،النص و الجسد و التأويل،أفريقيا الشرق،بيروت،(د.ط)، 2003

31. فرانسوا داستوز، هيدغر والسؤال عن الزمان،تر:سامي أدهم،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، لبنان، ط2، 2002
32. كمال يوسف الحاج، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت،(د. ط) ، 1967
33. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين ارسطو و كانط، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت،، ط1، 1995/1415
34. مها احمد الثناوي، محاورات ارسطو –اصول افلاطونية، تقديم: فتحي محمد عبد الله، دار الوفاء للطباعة و النشر، الاسكندرية–مصر، (د. ط)، 2008
35. محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة و النشر، الاسكندرية. مصر، ط1، 2004
36. موريس ميرلوبنتي، ظواهرية الادراك، تر: فؤاد شاهين، معهد الانماء العربي،(د. ط)،(د. س)
37. موريس ميرلوبنتي، المرئي و اللامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008
38. مصطفى ناصف، اللغة و التفسير و التواصل–علم المعرفة–، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت،(د. ط) 1995
39. محمد محسن الزراعي، ادموند هوسرل–الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2010
40. نعوم تشومسكي، اللغة و المشكلات المعرفة، محاضرات ماناجوا، تر؛: قبلان المراييني، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1990
41. نادية بونفقة، فلسفة ادموند هوسرل نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية،(د. ط)،(د. س)
42. لودفيج فتجنشتاين، رسالة فلسفية منطقية، تر: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة،(د. ط)، 1968
43. هشام العلوي، الجسد بين المشرق و المغرب، نماذج و تصورات، منشورات الزمن، الرباط،(د. ط)، 2003
44. هنري روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، تر: احمد عوض، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، ط1، 1998
45. يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا –المنطق عند هوسرل–، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت،(د. ط)، 2007.

ج/قائمة المذكرات :

1- أسماء روييح، نظرية المعنى عند إدموند هوسرل، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، تحت اشراف /حميدي لخضر، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية -قسم الفلسفة-، جامعة المسيلة، 2019/2018

2- يحياوي عبد القادر، إشكالية الجسد في الخطاب العربي المعاصر فريد الزاهي أنموذجا، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر تخصص فلسفة عامة. وتطبيقاتها، كلية العلوم الاجتماعية -شعبة الفلسفة -جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2012/2011

د/المقالات و المجلات:

1. قايد سليمة، مقال في الرد الفينومينولوجي بوصفه المنهج الفلسفي الوحيد الصحيح عند هوسرل، المدرسة العليا للأساتذة، حوليات جامعة الجزائر 1، الجزء 3، العدد33، سبتمبر، 2019
2. مباركي عبد العزيز، القصدية كأساس لبناء المعرفة الفينومينولوجيا، مخبر الفينومينولوجيا و تطبيقاتها، جامعة تلمسان، العدد10، 2010
3. مها عيسى عبد الله، اللغة لدى أفلاطون، مجلة أبحاث البصرة و العلوم الإنسانية، جامعة الصرة، كلية الآداب، مجلد39، العدد2، 2014
4. وجيه قاصو، الوحي و اللغة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد48/47، صيف و خريف، 2011/1432

ه/ المعاجم و الموسوعات :

2. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001
3. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد، دار الجنوب للنشر و التوزيع.، تونس،(د. ط)، 2004
4. عبد الرحمان بدوي، موسوعة فلسفية، ج1، الموسوعة العربية للدراسات و النشر، لبنان، ط1، 1984
5. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، مكتبة لسان العرب، بيروت، ط1، 1984
6. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، مكتبة المديولي، القاهرة، ط3، 2000
7. محمد عبد الرحمان مرحبا، الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، عويدات للنشر و التوزيع و الطباعة، بيروت،(د. ط)، 2007

و/ القواميس:

الفيروز ابادي السيرازي، قاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005

1. Emanuel Mounier ,Le Personnalisme ,Collection Que sais je,Ed P .U .F ,Paris,1975.
2. Heidegger Martin Temps , , Etre et trad de l¢allemand par François vesin , Gallimard paris , 1986.
3. Ricour(P), Al'ecole de la phénomenologie; op: cit.Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, op−cit,.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
كلمة شكر	**–**
إهداء	**–**
مقدمة	**أ**
الفصل الأول: الضبط المفاهيمي	**–**
المبحث الأول: جينيالوجيا و كرونولوجيا اللغة و الجسد	**07**
المبحث الثاني: المرجعية الفكرية لإدموند هوسرل	**19**
الفصل الثاني: اللغة و الجسد في الفكر الإنساني	**–**
المبحث الأول: اللغة في اليونان و الثقافتين الإسلامية و المسيحية	**32**
المبحث الثاني : الجسد في اليونان و الثقافتين الإسلامية و المسيحية	**52**
الفصل الثالث: اللغة و الجسد عند الفلاسفة الغربين	**–**
المبحث الأول: اللغة عند راسل، فريجه، فتتشجاين	**62**
المبحث الثاني: الجسد عند نيتشه، ديكارت، ميرلو بونتي	**65**
الفصل الرابع : التصور الفينومينولوجي الهوسرلي	**–**
المبحث الأول: التصور الفينومينولوجي للغة	**72**
المبحث الثاني: : التصور الفينومينولوجي للجسد	**79**
خاتمة	**91**
قائمة المصادر والمراجع	**98**
فهرس المحتويات	**104**

ملخص الدراسة:

تناولنا في هذه الدراسة موضوع مهم في الفلسفة الغربية المعاصرة الذي يتمثل في ثنائية اللغة والجسد في الفكر الغربي المعاصر، وكيف كانت الفكرة الفلسفية لهذين المفهومين وكذا التصورات التي تطرق إليها الفلاسفة بالخصوص مسألة اللغة والجسد وانطلقنا من هذه الدراسة من عدت تساؤلات أهمها ماذا نقصد باللغة؟ وما هو الجسد؟ وكيف كانت نظرة الفلسفة الغربية المعاصرة لهذين المفهومين؟.

ركزت هذه الدراسة على اتباع المسار التاريخي للغة والجسد منذ الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ففكرة الجسد مرت بإرهاصات فكرية عبر مختلف مراحل تاريخ الفلسفة فاتخذنا نماذج لعدة فلاسفة امتدت لفكرة الجسد فأفلاطون ديكارت نيتشه، أما الموضوع اللغوي فحظي باهتمام كبير مع ظهور الفلسفة الكبرى، فحاولنا تحليل نشأتها وتطورها منذ الفلسفة القديمة وصولا إلى الفلسفة الغربية المعاصرة وظهور ما يسمى بالمتعطف اللغوي.

وعليه فإن أهمية هذه الدراسة تكمن في محاولة استثمار القيمة الفلسفية لموضوعين اللغة والجسد ودورها في الفلسفة عامة والفلسفة الغربية المعاصرة خاصة، ودلك لما يحمله موضوع اللغة والجسد من دلالات فلسفية عميقة.

الكلمات المفتتاحية: اللغة – الجسد – المدرسة التحليلية.

Study summary:

In this study, we dealt with an important topic in contemporary Western philosophy, which is represented in the bilingualism of the language and the body in contemporary Western thought. And what is the body? How did contemporary Western philosophy view these two concepts?

This study focused on following the historical path of language and the body from ancient philosophy to modern and contemporary Western philosophy. The idea of the body passed through intellectual harbingers through the various stages of the history of philosophy, so we took models for several philosophers that extended to the idea of the body, Plato, Descartes Nietzsche. As for the linguistic topic, it received great attention with the emergence of major philosophy. We tried to analyze its origin and development from ancient philosophy to contemporary Western philosophy and the emergence of the so-called linguistic sympathy.

Accordingly, the importance of this study lies in an attempt to invest the philosophical value of the two subjects of language and the body and their role in philosophy in general and contemporary Western philosophy in particular, and that is because the subject of language and the body carries deep philosophical connotations.

Keywords: language - the body - the analytical school.