

سيمولوجيا الرمز ووظيفته في الفكر السياسي

دراسة تحليل للأسس والمرجعيات الفلسفية لمفهوم الرمز السياسي

د. حمدي عبد الحميد محمد محمد الشريف

أستاذ الفلسفة السياسية المساعد

كلية الآداب- جامعة سوهاج

المخلص:

تستهدف هذه الدراسة تحليل المنطلقات والمرتكزات الأساسية لمفهوم الرمز في الفلسفة السياسية، في ضوء الكشف عن دلالاته المعرفية، ووظائفه. وقد انطلقت الدراسة من فرضية أساسية تحاول البرهنة عليها، وتتمثل في وجود اختلاف يصل في كثير من الأحيان إلى تضارب شبه تام بين مواقف الفلاسفة من الرمز، ودوره في بناء النظرية السياسية، وذلك راجع - أساساً - إلى اختلاف رؤاهم وتصوراتهم عن الرمز، سواء جاءت هذه الرؤى والتصورات من منطلقات وجودية، أو ماركسية، أو ليبرالية، أو فينومينولوجية، أو بنيوية، أو تفكيكية. ولذا حددنا نطاق بحثنا بتناول مواقف فلاسفة السياسة من الرمز، من خلال ثلاثة مداخل أساسية، هي: المدخل السيميوطيقي، والمدخل الإبستمولوجي، والمدخل الأيديولوجي.

الكلمات المفتاحية:

الرمز، السيمولوجيا، تسييس العلامات، التأويل، الإبستمولوجيا، الأيديولوجيا.

**Semiology of the Symbol and its Function in Political
Philosophy:
An Analytical Study of the Philosophical Foundations and
References of the Concept of Political Symbol**

Dr. Hamdi AbdelHamid Mohamed Mohamed

**Assistant Professor of Political Philosophy, Faculty of Arts, Sohag
University**

Abstract:

This study tries to analyze the basic premises and bases of the concept of the symbol in political philosophy, in light of revealing its cognitive semantics and its functions. The study started from a basic hypothesis that it tries to prove it, I mean that there is a complete difference between the positions of philosophers in regarding the meaning of the symbol and its role in building political theory, this mainly due to the difference in their visions on the symbol, whether these starting points and premises are Existential, or Marxist, or liberal, or phenomenological, or structural, or deconstructive. Therefore, we have defined the scope of our research by studying the attitudes of certain group of political philosophers about the symbol, in the light of three basic approaches: the semiotic, the epistemological, and the ideological one.

Keywords:

Symbol, Semiology, Politicization of Signs, Hermeneutics, Epistemology, Ideology.

- مقدمة

يمثل الرمز جزءاً من البناء الثقافي الذي يشكل هوية الأفراد والجماعات، بل هو مكون أصيل في بناء معارفهم وتجسيد خبراتهم وتأطير نظراتهم وتصوراتهم؛ فلم تكن الإلهة «ماعت» في نظر الإنسان المصري القديم سوى رمز الحق والعدل، وقد اتخذت بعض الجامعات الأوروبية صورة الإلهة «منيرفا» Minerva رمزاً لها بوصفها راعية العلوم والفنون، وكذلك اتخذت حضارات الشرق من صورة طائر «البومة» رمزاً للخراب والدمار، وبالتالي للنحس والتشاؤم، بسبب ميله الى العزلة والبعد عن دنيا الناس، والعيش في أماكن مهجورة، في حين اتخذ منه الغرب رمزاً للحكمة لأن البعد عن الحياة والنفور من الضجيج، والميل الى التفكير الهادئ هو من شيمة الحكماء.

وإذا كان الرمز قد ظهر مع وجود الإنسان، فإنه صاحب تطور الحضارات الإنسانية، وهو بذلك يُشكّل دعامة أساسية للفعل، لأنه يرتبط بالذات الإنسانية التي تبده في ضوء ممارساتها الاجتماعية والثقافية. والرمز بذلك ليس مجرد شكل أو هيئة خارجية حاملة لتصور ما فقط، وإنما هو فضاء مشترك يعيش الإنسان ويحيا ويتواصل من خلاله، ولعل بسبب ذلك تكمن صعوبته وخصوبته في الوقت نفسه؛ فهو يقترن قبل كل شيء بعالم الحياة والمعنى والفعل، ويعكس أساليب تفكير البشر ليمنحهم الضوء لفهم عالم الأفكار والأشياء من حولهم.

وقد تنوعت مجالات الاهتمام بالرمزية Symbolism، واختلفت اتجاهات الدراسة حولها حيث تخطت نطاق الفلسفة إلى علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلوم اللغة والبلاغة، والدين واللاهوت، والتاريخ وغير ذلك. وفي ضوء هذا يمكن القول: إن الرمز كلمةٌ حيرت الفلاسفة والعلماء والأدباء والمؤرخين منذ أقدم العصور؛ فهو ليس مجرد وسيط لتجسيد الأشياء أو نقلها أو التعبير عنها، بل هو وسيلة لفهمها وتمثلها، ويحوي معاني حيّة ومنتوّعة يصعب الوقوف عليها على نحو كامل، وبالتالي يؤدي التأويل فيه الدور الرئيس. وإذا سلمنا بأن

الإنسان «حيواناً رمزاً»، على حدّ تعبير «كاسير» (١٨٧٤-١٩٤٥)، ويسبح في بحر الرموز، فإن رمزيته تقتضي تأويله "وجودياً"، و"حضارياً". لكن ظل للفلسفة نصيب كبير من دراسة الرمزية، وقد اهتم الفلاسفة ببحث مفهوم الرمز، ودوره في الحياة الإنسانية والاجتماعية بصفة عامة، وتمييزه عن أساليب التعبير والتمثيل الأخرى كالعلامات والصور والإشارات، كما لا يزال يحظى بنصيب مهم من البحث لدى العديد من التيارات الفلسفية المعاصرة وعلى رأسها: الماركسية، والوجودية، والاتجاه الإنساني، والفينومينولوجية، والبنوية، والتفكيكية وغيرها.

من هذا المنطلق جاء اختيارنا لموضوع الرمزية ليكون منطلقاً لنا في هذه الدراسة، رغم أنه من الموضوعات المعقّدة والشائكة؛ إذ الرمز لا يمكن التعامل معه كمجرد أداة لغوية أو وسيلة أدبية وجمالية فحسب، وإنما يتعين النظر إليه بوصفه إبداعاً إنسانياً ينطوي على العديد من الدلالات والمعاني التي يصعب التعبير عنها باللغة المعجمية، وهو الأمر الذي يفرض علينا تأويل منظومته الدلالية في ضوء أبعاده الثقافية وسياقه الاجتماعي والحضاري.

ومن الجدير بالذكر أنه رغم اهتمام الفلسفة بدراسة الرمز، فإن آراء الفلاسفة ووجهات نظرهم اختلفت حول تعريفه، وأبعاده، وبنيته، كما اختلفت آراؤهم كثيراً حول دوره في الفكر وبناء المعرفة الإنسانية والحضارية عموماً، وانعكاساته السياسية والأيدولوجية، وتجلياته في مجال الاجتماع الإنساني. وبالتالي جاءت مستويات تناول الفلسفي للرمزية متعددة، بل ومتضاربة في بعض الأحيان. ولذلك فعندما شرعنا في دراسة هذا الموضوع، واجهنا قيضاً من المعطيات في التعامل مع مفهوم الرمز ودراسة أساليب التفكير الرمزية بين الفلاسفة، إضافة إلى تنوع المداخل اللغوية، والسوسيولوجية، والدينية، والأدبية والجمالية حول الرمز، رغم قلة الدراسات والأبحاث الفلسفية- على وجه الخصوص- التي رصدت دور الرمز في الفكر السياسي بصفة عامة.

ولكي نخرج من هذا المأزق المتمثل في إيجاد نقطة انطلاقنا، حددنا إطار الدراسة بمفهوم الرمز وعلاقته بالفكر السياسي، وإن كان هذا الأمر يشكل صعوبة بالغة لدى الكثيرين وخاصة بالنسبة لدلالات الرمز ودوره في صياغة الرؤى والخطابات السياسية، في ضوء آراء وتصورات مجموعة من الفلاسفة ممن لا يزال بعضهم على قيد الحياة. وبالتالي فإن هدفنا هو فحص وتحليل: **(المنطلقات والمرجعيات الفلسفية للرمزية السياسية)**؛ كمحاولة للوقوف على أصل الرمز، وماهيته، والكشف عن دوره في الفكر السياسي انطلاقاً من إيماننا بأن العلاقة بين "السياسة" و"الرمز" علاقة وثيقة للغاية، بل إن هناك من الفلاسفة المعاصرين - مثل «هانز بلومبرج» (Hans Blumenberg) (١٩٢٠-١٩٩٦) - من انصب جل اهتمامه على تأويل هذه العلاقة القديمة والضاربة بجذورها في التاريخ حتى أننا نكاد نلمح عنده صلة تلازم قوية بينهما.

من هنا يتناول هذا البحث الأسس الفلسفية والمرجعيات الأيديولوجية التي شكلت الأطر والأبعاد الأساسية لمفهوم الرمز السياسي. وبعبارة أخرى أكثر إيضاحاً فإننا نحاول الكشف عن مفهوم الرمز ومكانته في عالم السياسة من خلال عدة محاور تتشابه معه، ومن خلالها يكتسب دلالاته ومعناه في ضوء السياق السياسي والثقافي العام، وأول هذه المحاور هي المحور السيميوطيقي الذي يهتم بدراسة أنظمة العلامات والرموز والإشارات والأيقونات والدوال وغيرها. وبعد ذلك سننتقل إلى محورين آخرين، هما: محور المحمولات الأيديولوجية، ومحور الأسس الإبيستيمولوجية والحضارية للرمز، حيث تُشكّل هذه المحاور مجتمعة الأبعاد الكبرى لخاصة المواقف والمداخل التي انطلق منها الفلاسفة في تناول مفهوم الرمز وعلاقته بالفكر السياسي.

ويسير البحث في ثلاثة اتجاهات: فأولاً سنحاول الكشف عن المنظومة السيميوطيكية (النسق الدلالي) لمفهوم الرمز بصفة عامة، ودوره في بناء النظرية السياسية بصفة خاصة، وفي ضوء هذا سننتقل إلى تحليل المرجعيات

الإبستمولوجية والأيدولوجية التي تمثل قوة الدفع لاستعمال الرمز في السياسة، بل وأن يكون لهذه المرجعيات الغلبة في الفكر السياسي في بعض الأوقات. وإذا شئنا خطة أخرى موازية لموضوع الدراسة، فإننا سننطلق من جانبين: جانب تنظيري يتناول الأبعاد السيميوطيقية لمفهوم الرمز؛ للكشف عن فضاءاته الإبستمولوجية والأيدولوجية في ميدان السياسة، وجانب تطبيقي يدرس نماذج منتقاة من الفلسفة السياسية المعاصرة والتي تناولت مفهوم الرمز وأبعاده، في ضوء رؤية تأويلية تراعي السياق التاريخي والاجتماعي لعملية تشكل الرمز واستعماله وتوظيفه في السياسة، بما يساعدنا على الكشف عن طبيعة المنظومة الرمزية الأكثر قوة وذيوعاً في الفكر السياسي، ومدى حضورها وأهميتها وقوتها في السياسة.

وانطلاقاً من هذه الخطة، كان من الطبيعي أن نبدأ بتناول مفهوم الرمز من المنظور السيميوطيقي، أو في الاصطلاح السيميولوجي؛ كمحاولة للبحث في دلالاته الإبستمولوجية والأيدولوجية، ولاسيما انعكاس هذه الدلالات على التوجهات والمواقف السياسية للمفكرين والفلاسفة. فمن المنظور السيميوطيقي، تحاول الدراسة الوقوف على المعاني والدلالات المختلفة التي يحملها الرمز في ضوء كتابات بعض علماء السيميوطيقا، ومن الناحية الإبستمولوجية، تبحث الدراسة في المرجعيات الإبستمولوجية لفلسفة الأشكال الرمزية، خاصة عند «كاسيرر»، ومن الزاوية الأيدولوجية تحاول الدراسة تسليط الضوء على إمكانية توظيف الأيدولوجيا كنوع من الرمز لتمرير مصالح وامتيازات معينة، في ضوء رؤى بعض المفكرين الماركسيين، وكذلك من خلال الكشف عن مواقف الفلاسفة الليبراليين المعاصرين من الرمز.

- إشكالية البحث.

تدور إشكالية البحث حول عدد من التساؤلات التي يقف على رأسها: إذا كان الرمز منتجاً إنسانياً يحوي العديد من المعاني، فما هي المنطلقات والمرجعيات الإبستمولوجية والأيدولوجية لمفهوم الرمز السياسي؟ وبصيغة أكثر تحديداً؛ ما الأسس التي يستند إليها الفلاسفة المعاصرين في استعمال الرمز في ميدان السياسة؟

ويتفرع عن هذا التساؤل مجموعة من التساؤلات الفرعية المرتبطة به، منها على سبيل المثال - لا الحصر:

١. ماذا يعني مفهوم الرمز؟ وما العناصر التي تُشكّل ماهيته وخصائصه؟ وما أوجه الاختلافات الجوهرية بين الرمز من جهة، والصور والاستعارات والعلامات من جهة أخرى؟

٢. هل ثمة ارتباط بين الرمزية السياسية، والأشكال الرمزية الأخرى: الأدبية، والفنية، والعلمية، والدينية؟

٣. كيف نفسّر وجود الرمزية السياسية؟ وهل اختفت الاتجاهات الرمزية بصعود التيارات العلمية والتجريبية، وعلى رأسها الاتجاهات الوضعية؟

٤. ما الدور الذي يؤديه الرمز في إنتاج الأيدولوجيات السياسية، وتبويرها، وتدعيمها؟ ولماذا يلجأ الحاكم (أو النخبة الحاكمة) إلى الرمز؟

٥. كيف نؤول القوة التي اتخذتها الفلسفة الرمزية لدى بعض الاتجاهات والمذاهب السياسية المعاصرة؟ وهل الوظائف الفلسفية للرمزية السياسية واحدة بين الفلاسفة؟

٦. ما الأصول التي اعتمد عليها الفلاسفة الماركسيون والليبراليون في نظرتهم للرمز - سواء بالنقد، أو بالقبول والتوظيف، أو بالرفض التام؟

٧. متى تكون الرموز وسائل للتححرر؟ ومتى تكون آليات للإخضاع والقهر الاجتماعي؟

- منهج البحث.

في الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها سأستخدم المنهج التحليلي النقدي؛ لبحث مواقف الفلاسفة المعاصرين من الرمز وعلاقته بالسياسة، وكذلك في تحديد معاني المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي تقوم عليها الدراسة في هذا الموضوع، وعلى رأسها مفهوم الرمز، ومفهوم السيميوطيقا أو السيميولوجيا. كذلك سأستخدم منهج "التأويل الفلسفي"^(١) كمحاولة للوقوف على الأطر التي انطلق منها الفلاسفة في مواقفهم من الرمز؛ عبر قراءة أفكارهم وتصوراتهم في ضوء السياق التاريخي الذي ظهرت فيه، وفي ضوء الإطار الفلسفي العام الذي عالجوا من خلاله فكرة الرمزية، ولكن بما يتلاءم مع أهداف البحث.

- تقسيم البحث.

ينقسم البحث إلى خمسة محاور أساسية، على النحو الآتي:

المحور الأول: سيميوطيقا الرمز بين مجال الصيغ المجازية. ويتضمن

لمحة عن الرمزية، وأهم روادها، وتعريف السيميوطيقا، وأهم التعريفات الفلسفية للرمز، وماهيته والخصائص والسمات المشتركة لهذا اللون من التعبير الإنساني

(١) لعل «جادامر» (Hans-Georg Gadamer) (١٩٠٠-٢٠٠٢) من أهم الذين أسهموا في تأسيس هذا المنهج، وهو منهج يركز على خصوصية الوجود الإنساني في العالم المعاش من ناحية، ويتأسس على الاختلاف بين المعرفة العلمية التي تتعلق بالطبيعة المادية، والمعرفة التاريخية التي تنصبّ على تأويل جوانب الوعي وخبرات الحياة الإنسانية من ناحية أخرى. (غادامير، هانس غ.: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط. ٢، ٢٠٠٦، ص. ١٠٤). واستخدام هذا المنهج له ما يبرره نظراً لكون الرمز إبداعاً إنسانياً، ومحاولة للكشف عن طبيعة تشكله في السياسة، وبحث أدواره ودلالاته الاجتماعية ضمن إطاره الحضاري والثقافي، ومقاربة ثقله بالنسبة للوعي الإنساني، والكشف عن محمولاته المعرفية وغيرها. وهذا كله راجع إلى إيماننا بأن أهمية الرمز لا تكمن في كونه أداة للمعرفة فحسب، وبالتالي لا يمكن فهمه أو تفسيره على أساس علاقته بالأشياء وظواهر الكون المادي، كما لا يمكن الاقتصار في دراسته بطريقة أدبية أو جمالية فقط، بل ينبغي قراءته وتأويله في ضوء وظيفته الاجتماعية والحضارية.

وذلك في ضوء كتابات «سوسير»، و«تشارلز بيرس»، و«كاسيرر»، و«ليفي شتراوس»، و«سوزان لانجر»، و«بول ريكور»، و«أمبرتو إيكو» وغيرهم.

المحور الثاني: المنظر السيميوطيقي في دراسة الرموز والعلامات.

ونوضح من خلاله أبعاد النظرية التفاعلية في تحليل الاستعارات والرموز والعلامات، كما نكشف فيه عن الدلالات الكبرى للرمز من الناحية السياسية وإمكانية توظيفه أيديولوجياً.

المحور الثالث: دور الرمز في بناء النظرية السياسية.

خلاله عن علاقة الرمز بالنظرية السياسية، ووظيفته الحيوية وقوته التوجيهية، كما يبين المواقف الرئيسية من الرمز في الفكر السياسي، بداية من أفلاطون وأرسطو، كمحاولة لاستكشاف أفق الرمزية في الفكر السياسي المعاصر.

المحور الرابع: الرمزية الأسطورية: من الأبعاد الإستمولوجية إلى

نقد المرجعيات السياسية. ويتناول الأبعاد الإستمولوجية للرمزية الأسطورية بوصفها أدوات للمعرفة الحضارية الإنسانية، في ضوء من فلسفة أرنست كاسيرر في الأشكال الرمزية. كذلك نتناول في هذا المحور خطورة التوظيف السياسي للأساطير الرمزية لتدعيم الأنظمة الشمولية.

المحور الخامس: المرجعيات الأيديولوجية للرمز السياسي.

قسمين: الأول يتناول طبيعة العلاقة بين الأيديولوجيا والرمز عند الماركسيين في ضوء نظرتهم للأيديولوجيا بوصفها أداة رمزية لتشويه الصراع الطبقي وتبرير سيطرة الطبقة الحاكمة. أما القسم الثاني فيلقي الضوء على تشكيلات الرمز عند بعض الفلاسفة الليبراليين، للكشف عن الدلالات التي تكمن وراء استعمالهم للرمز.

المحور السادس: التداخل بين الرمزية السياسية والرمزية

اللاهوتية. وفيه نحاول أن نستكشف التوظيف الأيديولوجي والتكليف النفعي للرمزية الدينية، حيث نلتقي بالتقاطعات التي تجمع بين الرمزية السياسية والرمزية اللاهوتية.

المحور الأول

سيميوطيقا الرمز بين مجال الصيغ المجازية

من الملاحظ أن الدراسات التي تناولت مفهوم الرمز ودوره في الفكر السياسي قليلة للغاية، وهذا راجع- في جزء منه- إلى أوجه الغموض والقصور المفاهيمية الخاصة بالفلسفة الرمزية ذاتها. كذلك فإن تعدد دلالات الرمز، ومن ثمّ قابلية تأويله إلى أكثر من معنى، كان من بين الصعوبات الأخرى التي حالت دون الاهتمام الكافي بدراسة فلسفة الرمز السياسي، ودور العلامات والاستعارات في بناء النظريات السياسية.

ومن أجل الكشف عن مفهوم الرمز وخصائصه، وإمكانية توظيفه أيديولوجياً في ميدان السياسة، ثمة خطوة منهجية يتعين القيام بها أولاً، وهي تحديد معنى السيميولوجيا وضرورتها، فهذه الخطوة تُعدُّ نقطة انطلاق أساسية لأي مناقشة وتحليل يأتي بعدها لفلسفة الرمز ومكانته في الفكر الفلسفي ودوره ووظيفته في الفكر السياسي. لكن يجب التنويه إلى أننا لن نستطرد في تناول التعريفات الاصطلاحية التي طُرحت حول الرمز؛ وبدلاً من هذا سنكتفي- في هذا المحور- بتحليل المنطلقات والأبعاد المشتركة بين التعريفات الفلسفية للرمز كمحاولة لتلمس ماهيته وخصائصه العامة من الناحية السيميوطيقية، والكشف عن المعاني والدلالات التي يتضمنها، والفرق بينه وبين أشكال العلامات من ناحية، وبينه وبين صور الاستعارات والمجاز من ناحية أخرى.

أولاً: طبيعة الرمز بين الإطار الحسي وعالم المعنى.

(أ) معنى الرمز في اللغة.

الرمز لُغةٌ يعني الإيماء و"العلامة" Sign، وعلى نحو أدق الإيحاء الذي عن طريقه يدل به الرامز على المرموز إليه^(٢). وبالتالي لا توجد علاقة تشابه أو قرينة

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، ج.٦، بيروت: دار صادر، ط.٣، مادة: رَمَزَ،

٢٠١٠، ص.ص. ٢٢٢-٢٢٣، مَجْمَع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة: مكتبة

الشروق الدولية، ط. ٤، ٢٠٠٤، ص. ٣٧٢.

سببية بين الرمز والمرموز إليه، فالعلاقة بينهما يبتكرها الإنسان بذاته أنثروبولوجيًا^(٣). ومن هذه الزاوية فالرمز أداة للتواصل، ومكون أساسي من مكونات بنية الكلام الإنساني، بل ووسيلة مميزة للتعبير والتمثيل والإشارة.

بيد أن الرمز في أساسه ليس مجرد علامة أو أداة للإشارة فقط، وإنما هو نظام خاص من أنظمة العلامات؛ فهو ما دل على غيره دلالة معانٍ، وله وجهان: الأول دلالة المعاني المجردة أو الصور الذهنية على الأمور الحسية؛ كدلالة الأعداد على الأشياء ودلالة الحروف على الكميات الجبرية. والثاني دلالة الأمور الحسية على المعاني المتصورة؛ كدلالة الثعلب على الخداع، والأسد على الشجاعة، والكلب على الوفاء، والحرياء على الثقلب، والشعار على الدولة^(٤).

والم تأمل لكلمة الرمز يجدها قد وردت في بعض المواضع من القرآن الكريم، لكن المدقق يجد أن ثمة فرقًا أساسيًا بينها وبين «العلامة»؛ فالرمز قد يكون "إشارة" gesture بشيء مادي كالشفة، أو الصوت الخفي، أو الغمز بالحاجب، ويحمل دلالة أو معنى مقصودًا حتى يحترز عن البحث والجدل^(٥)، كما في قوله تعالى في قصة زكريا- عليه السلام- ﴿قَالَ آيَتُكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا﴾ [آل عمران: ٤١]؛ ما يفيد بأن الرمز- بمفرده- يعتمد على الإشارات وتقاسيم الوجه وحركات اليد والجسد في التمثيل والتعبير، لكنه يتضمن في الأساس دلالة فكرية أو ذهنية مقصودة أو يفيد مغزى معينًا. أما العلامة فيكفي أن تقتزن بشيء ما للدلالة عليها، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾

(٣) Burke, Kenneth: **Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966, P. 362.

(٤) صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، ج. ١، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص. ٦٢٠، وأيضًا: الحفني، عبد المنعم: **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط. ٣، ٢٠٠٢، ص. ٣٨٤.

(٥) المصطفوي، حسن: **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، الجزء الرابع، طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ١٣٩٣هـ (١٩٧٣/١٩٧٤)، ص. ٢٤١، ص. ٢٤٢.

[النحل: ١٦]، وقوله: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٩].

وإذا كان الرمز في معناه اللغوي يقترن بأنظمة الإشارات والعلامات، فإن ما يميزه أنه وسيلة للدلالة على معنى معين أو شيء ما يصعب التعبير عنه باللفظ الصريح أو باللغة المعجمية المستقرة. «ففي التعبير بالرمز دون الإشارة، دلالة على أن المعنى والتفاهم لازم أن يتحقق بصورة الرمز وهو أعم من الإشارة، فإن الإشارة تستلزم وجود ما يُشار إليه، وهذا بخلاف الرمز فإنه تحرّك لطيف يدل على معنى مقصود، والإشارة من مصادقاته»^(٦).

هذا التمييز بين الرمز والعلامة سيتضح بدرجة أوسع في ضوء الدراسات السيميوطيقية الحديثة، غير أننا نلاحظ أن المعنى اللغوي للرمز يجمع في آن واحد بين "الدال" و"المدلول" بصفة طبيعية وليست اصطناعية كالدلالة التي تحملها رمزية صورة الأسد على القوة والشجاعة، والدلالة التي تحملها رمزية صورة الثعلب على الخداع والمكر، وهكذا، أما خاصية الرمز فتتمثل في الكشف عن معنى ما يحمله.

(ب) معنى الرمز في الاصطلاح.

إذا نظرنا إلى معنى الرمز في الاصطلاح، فسنجد أنه لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي، حيث يركز على كونه علامة تدل على معنى ما؛ فكل لفظ أخذ عن معناه وأطلق على آخر مجازاً فهو - بمعنى ما - رمز له. وقد ورد في بعض التعريفات الاصطلاحية للرمز «أنه علامة يُتفق عليها للدلالة على شيء أو فكرة ما، ويقابل الحقيقة الواقعية»^(٧). ويعرفه «أ. لالاند» (André Lalande) بأنه «كل علامة عينية تشير، بعلاقة طبيعية، إلى شيء غائب أو يستحيل إدراكه،

(٦) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٧) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، تصدير د.ابراهيم مذكور، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص. ٩٢.

كأن نقول: "الصولجان رمز الملكية"^(٨). وكذلك يعرفه «مراد وهبه» بأنه «الموضوع أو التعبير أو النشاط الاستجابي الذي يحل محلّ غيره، ويصبح بديلاً مُمثلاً له»، وبالتالي فهو «علامة اصطلاحية أو نوع من أنواع العلامات التي تُستخدم استخداماً مضطرباً لتمثيل مجموعة من الأشياء»^(٩).

لكن يُلاحظ- بوجه عام- أن المعاني الاصطلاحية للرمز تركز على كونه نوعاً خاصاً من أنواع العلامات التي تُستخدم للإشارة إلى المعاني غير المتأصلة في الشيء نفسه والتي لا يمكن إدراكها من دونه. وأي شيء يمكن أن يكون- حرفياً- رمزاً بمعنى ما: كلمة أو عبارة، أو إيماءة أو حدث، أو شخص، أو مكان. لكن الشيء ذاته يصبح رمزاً عندما يضيفي البشر عليه معنى، أو قيمة، أو أهمية^(١٠). ومن هنا فإن الرمز يحمل في طياته معنى ومغزى؛ فهو كشيء حسي يعتبر كإشارة إلى شيء معنوي لا يقع تحت الحواس، وهذا الاعتبار قائم على وجود «مُماثلة» Analogy أو تشابُه بين الشئيين أحست بها مخيلة الرامز^(١١). وبالتالي فالرمز نوع من العلامات المفعمة بالدلالات والمعاني للتعبير عن فكرة ما، ولذلك فهو يتميز بأمرين:

أولاً:- أنه يستلزم مستويين: مستوى الأشياء أو الصور الحسية التي تُؤخذ قالباً أو شكلاً للرمز، ومستوى الحالات المعنوية المرموز إليها، وحين يندمج المستويان نحصل على الرمز.

(٨) لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت- باريس: منشورات عويدات، ط. ٢، ٢٠٠١، ص. ١٣٩٨.

(٩) وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧، ص ٣٢٨.

(١٠) Elder, Charles D. and Roger W. Cobb: "The Political Uses of Symbolism", London: Longman Publishing, 1983, P. 28.

(١١) أحمد، محمد فتوح: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، القاهرة: دار المعارف، ط. ٣، ١٩٨٤، ص. ٤٠.

ثانياً: - أنه لا بُدَّ من وجود علاقة مشابهة طبيعية بين هذين المستويين، لأن هذه العلاقة هي التي تَهَبُّ الرمز قوة التمثيل الباطنة فيه؛ ولا تعني علاقة «المشابهة» التماثل في الملامح الحسية، بل يُقصد بها تلك العلاقات الداخلية بين الرمز والمرموز مثل النظام والانسجام والتناسب وما إلى ذلك^(١٢).

نستنتج من هذا أن التعريفات الاصطلاحية للرمز تتفق على أنه لا يُعدُّ مجرد وسيلة لتجسيد الأشياء، وإنما هو وسيلة تمكننا من الكشف عن فضاءات جديدة، وأداة ذهنية للوصول إلى عالم المعاني والدلالات التي تعجز اللغة الدارجة والكلمات العادية عن التعبير عنها واستيعابها من الناحية الدلالية.

إن المعاني الاصطلاحية للرمز تُركِّز على كونه طريقة للتعبير عن عالم الفكر والمعاني المجردة، وبالتالي فإن من طبيعته أنه يقع في مكانة مميزة بين "الإطار الحسي" و"عالم المعنى"، كما أن العلاقة بين الدال (الرمز) و"المدلول" (المرموز إليه) لا تقوم بطريق المشابهة والمطابقة التامة، وإنما بطريقة "الإيماء" أو بوجود علاقة متعارف عليها بينهما تشكلها اللغة. وبهذا المعنى يصبح الرمز «شيئاً ما يحل محلّ شيء آخر في الدلالة عليه غير الرمز ذاته، كما أنه يثير فينا أيضاً موقفاً، أو مجموعة من الانطباعات، أو نمطاً من الأحداث المرتبطة عبر الزمان، وعبر المكان، ومن خلال الفكر، أو من خلال الخيال»^(١٣). وهنا تتجلى أهمية الرمز ودوره ومدى التعقيد الكامن في دلالاته الإبستمولوجية (المعرفية)، وكما يقول «أنطوني كوهين» (Anthony Cohen): «فإن معظم الرموز لا تحتوي فقط على تعبيرات أو صوراً بصرية أو حسية، بل هي بالأحرى صور لأفكار، وهذا ما يجعل معانيها أكثر صعوبة والغايراً»^(١٤).

(١٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٣) Edelman, Murray: **Constructing the Political Spectacle** Chicago: University of Chicago Press, 1988, P. 6.

(١٤) Cohen, Anthony P.: **The Symbolic Construction of Community**, London & New York: Routledge, 1985, P. 18.

ثانياً: تأصيل مفهوم الرمز في ضوء صلته بالاستعارة.

إذا كان الرمز يعني تمثيل شيء بشيء آخر عن طريق المشابهة بينهما، فإن شمة ارتباطاً بين الرمز و"الاستعارة" Metaphor من جهة اشتراكهما في فعل المشابهة. والاستعارة، كما يعرفها «أرسطو» (٣٨٤-٣٢٢ ق. م)، تعني «نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر»^(١٥)، ويتم هذا عن طريق دلالة التحويل أو الاستبدال؛ للتعبير عن فكرة ما في هذا الشيء. ويتفق هذا تعريف «القزويني» (١٢٦٨-١٣٣٨م)، الذي يقول فيه: «الاستعارة هي مجاز على سبيل التشبيه»^(١٦)، معتبراً إياها بمثابة عملية «نقل اللفظ من مسماه الأصلي وجعل اسماً له على سبيل الاستعارة للمبالغة في التشبيه»^(١٧).

وقد نزع «أرسطو» إلى التقريب بين الاستعارة والتشبيه، حيث يذهب إلى أن التشبيه (كقولنا: قفز أخيلوس على الأعداء كالأسد) ضرب من الاستعارة (كقولنا: قفز الأسد أخيلوس). ومن هنا ينبغي أن تخضع الاستعارة والتشبيه لنفس قواعد قياس الأشياء التي يتم عقد مقارنة بينها: فالألفاظ المستعملة ينبغي أن تنتمي إلى نفس الجنس، وما تُعَيَّن من أشياء ينبغي أن يكون في علاقة قياس متبادل. غير أن ميزة الاستعارة- على خلاف التشبيه- هي الاقتصاد في القول (الإيجاز): فهي أكثر اختزالاً من التشبيه، علاوة على أن تركيب الاستعارة يحمل معنيين أو دلالتين في آن واحد: «دلالة حرفية»، وهي دلالة كاذبة، و«دلالة مجازية» هي

(١٥) أرسطو: فن الشعر، ترجمه عن اليونانية وشرحه: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣، ص. ٥٨.

(١٦) القزويني، جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة، المجلد الرابع، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجيل، ط. ٣، ١٩٩٣، ص. ١٣.

(١٧) القزويني، جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة، المجلد الخامس، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجيل، ط. ٣، ١٩٩٣، ص. ٣٨.

المقصودة بالتشبيه الموافق لها^(١٨). ومن هنا يبدو التشبيه أقل أثرًا في النفس من الاستعارة، لأنه أطول منها، ولأنه لا يفيد مباشرة وحده المشبه بالمشبه به، في حين تبدو الاستعارة أقوى أثرًا من التشبيه، ولذا يجب ألا تكون واضحة كل الوضوح، وإلا كانت عديمة الأثر^(١٩).

ومن الملاحظ أن التعبير المجازي ليس رمزًا، وإنما هو مستوى آخر من مستويات التفسير يفارق المعنى المباشر والحقيقي، كما في قولنا: "أخشى أنيابك"، بمعنى أخاف غضبك، وكما في قول الشاعر علي بن الجهم: "أنت كالكلب في حفاظك للؤد، وكالتيس في قراع الخطوب"، فذلك ليس رمزًا، وإنما هو تعبير مجازي يتضمن دلالات معينة.

كذلك فبالرغم من وجود ارتباط بين الرمز من ناحية والمجاز والاستعارة من ناحية أخرى، بحيث يمكن النظر إلى الرمز بوصفه ضربًا خاصًا ومبتكرًا من الاستعارة، فإن ثمة اختلافات بينهما؛ منها أن الاستعارة تنتقل من فكرة مجردة لتصل إلى رسم أو صورة مادية، في حين أن الرمز ينطلق من الرسم أو من المحسوس ليكون مصدرًا لأشياء أخرى من بينها الأفكار (فالميزان بوصفه شيئًا محسوسًا يرمز إلى العدالة باعتبارها فكرة أو مفهوم). وبالتالي فخاصية الرمز هي أن يكون "انجذابيًا"، بالإضافة إلى طابعه الرفض للرسم بالنسبة للإحساس. وبذلك فإن الرمز أداة تواصل من المحسوس إلى الذهني، أو من الرسم الحسي إلى المدلول الفكري، أو هو نوع من "التجلي" لتصور مادي في معنى مجرد دائمًا^(٢٠).

(١٨) ريبول، أن: «المعنى الحرفي والمعنى المجازي: حالة الاستعارة»، ترجمة: سهيل الشلمي، ضمن: القاموس الموسوعي للتداولية، تحرير: جاك موشلر - أن ريبول، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠، ص ٤٣٠-٤٣١.

(١٩) هلال، محمد غنيمي: النقد الأدبي الحديث، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة مزيّدة ومنقحة، ١٩٩٧، ص ١٢٤.

(٢٠) دوران، جيلبير: الخيال الرمزي، ترجمة: علي المصري، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط. ٢، ١٩٩٤، ص ٩ بتصرف يسير.

ولعل من هذه الاختلافات ما تتضمنه الدلالات الشاملة والعميقة التي يحملها الرمز في الذهن وتشير إلى المرموز إليه، في حين أن التقاطع بين المشبه والمشبّه به في الاستعارة هو تقاطع جزئي لا يخرج عن هذا الإطار الضيق. وفي هذا الصدد يوضح «هيجل» (Hegel) (١٧٧٠-١٨٣١) أن الاستعارة لا يمكن أن تُفهم حرفياً، أو بمعناها الحقيقي، بل بمعناها المجازي، وهنا يأتي السياق الكلي للجملة أو العبارة ليوجهنا مباشرة نحو هذا التأويل المجازي. أما بالنسبة للرمز فليست العلاقات بين المعنى والشكل الخارجي للصيغة الرمزية مباشرة وضرورية كما هو الحال في الاستعارة^(٢١).

ومن أوجه الاختلافات التي يتميز بها الرمز عن الاستعارة أن الأخيرة ينبغي تفسيرها دلاليًا semantically (في ضوء ما تحمله من معانٍ)، كما ينبغي أن تخضع للتأويل المجازي، أما الرمز فعلى خلاف ذلك، وكما يوضح «أمبرتو إيكو» (Umberto Eco): «فإن الاستعارة لا يمكن أن تؤوّل حرفياً، لأنها لا تقول أبداً الصدق، أي أنها لا تقول أبداً شيئاً يمكن للمتلقّي أن يقبله باطمئنان على أنه حرفياً صادق، ومن ثمّ فهي "أكذوبة ظاهرة" (فالمرأة ليست بجعة، كما أن المحارب ليس أسداً) إلى حد أنه لو فهمت حرفياً "تعتّل" خطابها، الأمر الذي يفرض علينا تأويلها بوصفها صورة. ويختلف الأمر بخصوص الرمز أو الصيغة الرمزية، حيث أن ما يُقال ولو بمعناه الحرفي لا يعطّل التماسك الدلالي في خطابه»^(٢٢).

ومن ناحية أخرى فإن الاستعارة ظاهرة خاصة بالمضمون؛ بمعنى أنها لا تقيم مماثلة بين الإحالات References، وإنما تربط علاقة تطابق معين بين مضامين التعبير، ولا تُحيل على طريقة نظرنا للإحالات إلا بشكل غير مباشر. وبالتالي فإن كل محاولة لتطبيق المنطق "الشكلي" أو الصوري على الاستعارة من

(٢١) هيجل، ج. ف.: الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط. ٢، ١٩٨٩، ص. ١٥٢.

(٢٢) إيكو، أمبرتو: السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥، ص. ٣٨٣.

أجل فهم قيم الحقيقة التي تتضمنها، لا يلقي أي ضوء على ميكانيزماتها السيميوطيقية^(٢٣). وفي المقابل فإن الرموز يمكن الوقوف على دلالاتها من خلال صورتها أو من خلال "الدوال" التي تعبر عنها، كما أن الرموز تتولد وتتطور وتشتغل بالتكاثر انطلاقاً من دلالات أخرى: فإذا ما اقترح شخص ما رمزاً جديداً، ينبغي أن يتم هذا الأمر بواسطة أفكار تشمل تصورات، والرموز بهذا المعنى تتطور من الرموز نفسها، وعندما تصبح واقعاً موجوداً، فإنها تنتشر في الثقافات وبين الأمم، وتنمي دلالاتها بالعودة إلى الاستعمال وعالم الخبرة^(٢٤).

هذا يعني أن العلاقة بين "الفكرة" و"الرمز" الذي يمثلها علاقة "سببية"، وكما يوضح «أوجدن» (Charles K. Ogden) و«ريتشاردز» (I. A. Richards)، فإن الرمز الذي نستعمله تُسببه الإحالة التي نُنشئها من جانب، والعوامل الاجتماعية والسيكولوجية (الغرض الذي من أجله نُنشئ الرمز)، والأثر المفترض للرمز في الآخرين من جانب آخر. وبالتالي تُحدّث الرموز أمرين: أحدهما أداء فعلٍ إحاليّ، والآخر اتخاذُ موقفٍ يكون مشابهاً تقريباً لفعل المتكلم وموقفه. أما بالنسبة للعلاقة بين الرمز والمرجع أو الإحالة فهي علاقة غير مباشرة تتمثل في أن الرمز يُستعمل لتمثيل مرجع ما. أي أن الرمز والمرجع غير مرتبطين ارتباطاً مباشراً، والعلاقة بينهما مجازية وليست حقيقية^(٢٥).

وهكذا يتميّز الرمز عن الاستعارات والتشبيه وصور المجاز الأخرى في ضوء كونه فضاءً مفتوحاً يحوي العديد من الدلالات التي تدفع البشر إلى تجاوز عالم

(٢٣) إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بركراد، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٤، ص. ١٤٩.

(٢٤) الحداوي، طائع: سيميائيات التأويل: الإنتاج ومنطق الدلائل، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص. ٣٢٠.

(٢٥) أوغدن، تشارلز، وآ. أ. ريتشاردز: معنى المعنى "دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية"، تقديم: أمبرتو إيكو، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠١٥، ص ص. ٦٩-٧٠.

المحسوس بغية بناء عالم المعاني والتصورات المجردة. وتأسيسًا على ما سبق، يمكن القول إن موضوع "الرمزية" هو الأشياء الغائبة أو التي يصعب إدراكها أو فهمها باللغة العادية، وبعبارة أخرى فإن مجالها يكون في دائرة "اللامحسوس" بشتى أشكاله: اللاواعي، وما وراء الطبيعي، واللاواقعي وهكذا^(٢٦).

ومن هنا تُعرف الرمزية Symbolism بأنها دراسة للدور الذي تؤديه الرموز والعلامات بكل أنواعها في الفكر الإنساني. إنها تبحث بشكل خاص في الطرق التي تساعدنا بها هذه الأنظمة الدلالية على التفكير في الأشياء وتعوقنا عنه. وبالتالي ثمة ثلاثة عوامل يتضمنها أي تعبير رمزي وهي: الرمز (العلامة، أو الكلمة، أو الدال Signifier)، والمحتوى العقلي أو «العمليات العقلية» (Mental Processes)، والمشار إليه (الإحالة) أو الشيء نفسه الذي يرتبط ذهنيًا بشيء آخر، وهذا الشيء يسمى «المرتبط ذهنيًا»^(٢٧).

ومتى انتقلنا إلى طبيعة الرمز، فيمكن النظر إليه بوصفه «صورة» Image، رغم وجود اختلاف دقيق بين الاثنين؛ فالصورة التي رسمها «توماس هوبز» للإنسان في مقولته الشهيرة: «إنَّ الانسانَ ذُنْبٌ لأخيه الإنسان»، هذه الصورة إنما هي تعبير مجازي عن طبيعة الإنسان الشريرة، لكنها ليست رمزًا بالمعنى الدقيق. ومن هنا بدت الصورة مجازًا من نوع ما، رغم أنهما يختلفان قليلًا. وقد أكد أرسطو على هذا الاختلاف بين الرمز والصورة من ناحية، وبين الصورة والمجاز من

^(٢٦) دوران، جيلبير: الخيال الرمزي، مرجع سابق، ص ص. ٩-١٠.

^(٢٧) أوغدن، تشارلز، وآ. أ. ريتشاردز، مرجع سابق، ص ص. ٦٧-٧٠. وأيضًا النسخة الإنجليزية:

(C. K. Ogden and I. A. Richards: **The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism**, with Supplementary Essays by: B. Malinowski and F. G. Crookshank, New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 5th ed., 1938, PP. 9-11).

ناحية أخرى: فقولنا: «وثب أخيلوس وثبة أسد» هو مجاز أساساً، وهو أيضاً صورة من منظور شدة أخيلوس لدرجة تشبيه قوته بالأسد^(٢٨)، لكنهما ليسا رمزاً. هذا الاختلاف بين الرمز والصورة سيتضح أكثر في ضوء الدراسات السيميوطيقية الحديثة التي ميزت مفهوم الرمز عن كل صور الاستعارات والعلامات والمجاز، التي غالباً ما تتضمن جوانب بلاغية وجمالية، بالإضافة إلى مكوناتها وأبعادها الإبستمولوجية التي تتمثل فيما تشتمل عليه من معلومات تفسر أشياء أو تشرح أمور صعبة ومعقدة. أما الرمز فيعتمد على قدرة البشر على معرفة نوع العلامات التي يتضمنها في ضوء السياق الثقافي لتشكله، وبالنظر إلى دلالاته الإبستمولوجية وتأثيره القوي، لأنه أساساً أداة تتاغم بين عالم المعنى والفكر والوجدان من ناحية والعالم الخارجي الذي يعيش فيه الإنسان من ناحية أخرى.

ثالثاً: ماهية الرمز من الناحية السيميوطيقية.

(أ) في معنى السيميولوجيا^(٢٩).

ازداد الاهتمام بدراسة مفهوم الرمز في القرن العشرين، بفضل تطور "السيميوطيقا" (Semiotics) التي ركزت محور اهتمامها على دراسة الأنساق الرمزية. والسيميوطيقا (أو السيميولوجيا (Semiology) - كما يعرفها «بيير جيرو» (Pierre Giraud) - هي العلم الذي يدرس المشكلات العامة لأنظمة الإشارات والعلامات والرموز، وطبيعة دلالاتها ومعانيها، في ضوء استعمالها

^(٢٨) أرسطو: الخطابة، المقالة الثالثة، فصل ٤، ١٤٠٦ب، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص. ١٩٥.

^(٢٩) من الكلمة اللاتينية (Sēmeion)؛ بمعنى العلامة، و(Logos) التي تعيد معنى "العلم" أو المعرفة، وبذلك تشير الكلمة إلى علم العلامات أو علم الدلالات. (بان، ستيفن: «السيميوطيقا»، ترجمة: خيري دومة، ضمن: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، المجلد الثامن (من الشكلانية إلى ما بعد النيبوية)، تحرير: رامن سلدن، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦، ص. ١٥٢).

وتفسيرها داخل الحياة الاجتماعية^(٣٠). وفي هذا الصدد تذهب «سيزا قاسم» إلى أن ميزة هذا العلم تتمثل في أنه يساعد على فهم خصوصية كل نظام من أنظمة العلامات المختلفة، والطرائق التي تنتقل العلامات بها من مجال إلى مجال آخر. ومن هنا أخذت الدراسات السيميوطيقية تحل محلّ البحث عما كان يُسمى (بالأشكال الرمزية) بصفة عامة، لأن الرمز في اللغات الإنسانية له من التشعبات الدلالية ما يجعله غير صالح للتعبير عن الأشكال المختلفة من التنسيق والتنظيم في الحياة البشرية التي تضم إطارًا واسعًا من العلامات والصور غير الرمزية تحديدًا لكنها تمثل في حد ذاتها ظواهر سيميوطيقية تخضع لمجموعة من القواعد والأنساق^(٣١).

وتعدُّ السيميوطيقا من الفروع الحديثة نسبيًا، مع أن لها أصولًا راسخة في الفلسفات القديمة، وخاصة لدى الرواقيين الذين كانوا أول من بنى نظرية في تأويل العلامات على أنها عناصر رمزية- على حين لا توجد هذه النظرية عند أرسطو- وذلك عندما قالوا بأن هناك ثلاثة أشياء متصلة ببعضها البعض: "الدال"، و"المدلول"، و"المرجع" نفسه. وتعبّر هذه العلامات عن حضارة معينة لتفسير كثرة المعاني التي تتضمنها الرموز^(٣٢). ويمثل "الدال" الجانب المادي من العلامة، أما

(٣٠) جيرو، بيير: السيميائيات (دراسة الأنساق السيميائية غير اللغوية)، ترجمة: منذر عياشي، سورية- دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٦، ص. ٥.
(٣١) قاسم، سيزا: «القارئ والنص: من السيميوطيقا إلى الهيرومينوطيقا»، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٣، العدد ٣-٤، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥، ص. ٢٦٢.

(٣٢) بان، ستيفن: «السيميوطيقا»، مرجع سابق، ص. ١٤٩. وأيضًا: بير، هنري: الأدب الرمزي، ترجمة: هنري زغيب، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨١، ص. ٧.

"المدلول" فيمثل المحتوى أو ما يُعَبَّر عنه، وله شكل غير ملموس، في حين يمثل "المرجع" الشيء نفسه الذي تحيل إليه العلامة، وله شكل ملموس^(٣٣).

وفي هذا الإطار يذهب «تريفيتان تودوروف» (Tzvetan Todorov)، إلى أنه على الرغم من حداثة هذا النوع من العلم، فإن جذوره تمتد إلى «أوغسطين» Augustine (٣٥٤-٤٣٠ م)، الذي استوفى الشرطين أو المكونين اللذين تقوم عليهما السيميولوجيا، وهما: (١) كونها خطابًا موضوعه المعرفة (لا الجمال الشعري والأدبي، ولا التأمل الصرف)، (٢) إن موضوعها دراسة الدلالات المختلفة الأنواع (وليست ألفاظًا فحسب)^(٣٤).

كذلك يمكن الوقوف على جذور السيميوطيقا عند «جون لوك» (John Locke) (١٦٣٢-١٧٠٤) عندما نزع إلى تأسيس «مذهب العلامات» (Doctrine of Signs)، وهو مذهب يبحث في طبيعة العلامات التي يستخدمها الذهن الإنساني للوصول إلى فهم الأشياء أو في توصيل معارفه إلى الآخرين^(٣٥). غير أن الظهور الحقيقي لهذا العلم كان على يد العالم السويسري «سوسير» (F. De Saussure) (١٨٥٧-١٩١٣)، والفيلسوف وعالم الرياضيات الأمريكي «تشارلز س. بيرس» (Charles S. Peirce) (١٨٣٩-١٩١٤)، ثم برز بشكل واضح في مجال التحليل النفسي عند «فرويد» (Sigmund Freud) (١٨٥٦-١٩٣٩)، و«كارل يونغ» (Carl Jung) (١٨٧٥-١٩٦١)، و«جاك لاكان» (Jacques Lacan) (١٩٠١-١٩٨١)، وكذلك في كتابات المخرج الروسي «سيرجي آيزنشتاين» (Sergei M. Eisenstein) (١٨٩٨-١٩٤٨)، باعتبارهم

^(٣٣) بويسنس، إيريك: السيميولوجيا والتواصل، ترجمة: جواد بنيس، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٧، ص. ٧.

^(٣٤) تودوروف، تريفيتان: نظريات في الرمز، ترجمة: محمد الزكراوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢، ص. ١٩.

^(٣٥) عناني، محمد: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم إنجليزي-عربي، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط. ٣، ٢٠٠٣، ص. ١٥٤.

رواد المقاربة السيميوطيقية، كلٌّ بطريقته، ثم جاءت الدفعة الأخرى لتطوره على يد «يان موكاروفسكي» (Jan Mukařovsky) (١٨٩١-١٩٧٥)، و«جريماس» (Algirdas J. Greimas) (١٩١٧-١٩٩٢)، و«لوتمان» (Juri Lotman) (١٩٢٢-١٩٩٣)، و«جوليا كريستيفا» (Julia Kristeva) (١٩٤١-؟...) وغيرهم، باعتبار أنهم التجليات المعاصرة لهؤلاء السابقين^(٣٦).

وبوجه عام تهتم السيميوطيقا بدراسة أنظمة العلامات والإشارات وعلاقتها بعالم الأشياء وأنظمة الفكر؛ بغية استكشاف الأنظمة الدلالية التي تتضمنها الخطابات والأنشطة البشرية على ثلاثة مستويات: "البنية"، و"الدلالة"، و"الوظيفة" (أو القصد)؛ أي البحث عن آليات إنتاج المعنى بأشكالها المختلفة، وكيفية إنتاج الدلالة، وفهم خصوصياتها. فإذا كانت العلامات هي أشياء مادية محسوسة، فإنها- في الوقت نفسه- ترتبط بدلالة ما من حيث أنها تصورات ذهنية لأشياء موجودة في العالم الخارجي؛ وبالتالي تثير هذه الصفة المزدوجة للعلامات القضية الأساسية لعلاقة ما نعرفه بما هو موجود بالفعل^(٣٧).

والمتأمل في مصطلحي "سيمولوجيا" و"سيميوطيقا"، يلاحظ أن الاختلاف بينهما يرجع إلى استعمال «بيرس» "للسيميوطيقا" ليفيد بها (علم الدلالة العام)، واستعمال «سوسير» "للسيمولوجيا" في كتابه «محاضرات في اللسانيات العامة»، حيث ذهب إلى أن العلامات السيمولوجية لا تؤدي إلا وظيفة اجتماعية. لكن في الواقع إن المصطلحين بمعنى واحد، وإن حاول بعض الباحثين أن يفرضوا فروقاً بينهما مثل محاولة قصر "السيمولوجيا" على العلم النظري الشامل الذي يبحث في العلامات، وجعل "السيميوطيقا" تنصرف إلى القسم التطبيقي لهذا العلم وهو قسم يشتمل على منهجية تحليلية تشتغل على مقارنة النصوص والخطابات والأنشطة

(٣٦) بان، ستيفن: «السيميوطيقا»، مرجع سابق، ص. ١٤٩.

(٣٧) رشيد، أمينة: «السيميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر»، ضمن: سيزا قاسم، ونصر أبو زيد (المحرران)، مدخل إلى السيميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، القاهرة: دار إلياس العصرية، ١٩٨٦، ص. ٤٩.

البشرية تفكيكًا وتركيبًا، وتحليلًا وتأويلًا. لكن أيًا من المصطلحين السابقين يُعدُّ مفضلًا على ترجمته في العربية إلى كلمة (السيمياء)^(٣٨).

وعلى أية حال فمن الواضح أن هذا العلم لم يظهر في صورته المكتملة إلا في القرن العشرين، وخصوصًا بعد الحرب العالمية الأولى. وهو يختلف عن تراث علمي "البلاغة" و"الشعر"، اللذين لهما أصولهما في كتابات أرسطو. كما أنه ليس ثمة مدرسة أو اتجاهًا واحدًا محددًا للسيميوطيقا؛ فالمصطلح يشير إلى مجموعة مختلفة ومتنوعة وغير مترابطة من المدارس والاتجاهات^(٣٩).

وبدوره انعكس هذا الاختلاف في الفكر الغربي على مقارنة معنى الرمز، وطبيعته، ودوره. ولعل «كاسيرر» (Ernst Cassirer) (١٨٧٤-١٩٤٥) من بين آخرين قد أسهم في تطور هذا العلم، خاصة في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية»، محددًا الطبيعة الخاصة والفريدة للرمز، ومخالفًا الخط البنيوي الذي اختطه سوسير في دراسته لأنظمة العلامات بشكل عام، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل: ما خصائص الرمز عند بيرس وسوسير؟ وما مدى افتراق كاسيرر عن الفلسفة البنيوية التي تُعدُّ «اللسانيات البنيوية» (Structural Linguistics) من أبرز تجلياتها وتطبيقاتها؟

^(٣٨) عناني، محمد، مرجع سبق ذكره، ص. ١٥٣. وأيضًا: تشاندلر، دانيال: معجم المصطلحات

الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)، ترجمة: شاكِر عبد الحميد وآخرون، القاهرة:

وحدة الإصدارات بأكاديمية الفنون، ٢٠٠٣، ص. ١١.

ويُعدُّ مصطلح السيميولوجيا أكثر شيوعًا بالمعنيين في الكتابات الفرنسية، أما السيميوطيقا فأكثر شيوعًا في كل ما يُكتب بالإنجليزية، وربما كان اختيار الكُتّاب الفرنسيين لمصطلح السيميولوجيا راجعًا إلى استخدام «سوسير» لها، وربما كان تفضيل الكُتّاب الأمريكيين والإنجليز للسيميوطيقا راجعًا إلى إتياعهم لـ«بيرس» في استعماله لهذا المصطلح، حيث يرى أن وظيفة السيميوطيقا منطقية وفلسفية ليس إلا، وربما كان ذلك راجعًا أيضًا إلى استخدام «جون لوك» لها. (عناني، محمد، مرجع سبق ذكره، ص. ١٥٣-١٥٤).

^(٣٩) بان، ستيفن: «السيميوطيقا»، مرجع سابق، ص. ١٤٣، ١٤٨.

(ب) الفرق بين الرمز والعلامة بين بيرس وسوسير .

تُعَدُّ الرموز من المنظور السيميوطيقي علامات بالمعنى الواسع، ويمكن تعريف العلامة بأنها «الوحدة الأساسية التي تناظر "الكلمة" في اللغات المنطوقة، وتتألف من حركات مختلفة بالأيدي على جسم المشير أو قريباً منه»^(٤٠). وقد بدأ التمييز بين الرمز والعلامة يظهر بوضوح عند «سوسير»، في سياق محاولته لتأسيس علم مستقل يدرس أنظمة العلامات والإشارات داخل المجتمع، والقوانين التي تحكمها، وقد أسماه علم العلامات أو "السيميولوجيا"، وهو العلم الذي يبحث في أنظمة العلامات ذات البعد الاجتماعي سواء أكانت لسانية (لغوية) أم غير لسانية (أيقونية أو حركية)، وبذلك صارت السيميولوجيا تعني المجال الذي يدرس الأنساق المعرفية للعلامات القائمة على اعتبارية الدليل^(٤١)، بوصفها علامات دالة أو حاملة لمعنى.

وإذا كانت اللسانيات تدرس الأنظمة اللغوية، فإن السيميولوجيا تركز على دراسة أنساق العلامات غير الألسنية (غير اللغوية) التي تنشأ في حضان المجتمع. وبالتالي، فإن اللسانيات عند سوسير أخص - من ناحية الموضوع - من السيميولوجيا، بل هو جزء من هذا العلم الأعم والأشمل، لأن موضوع علم اللغة هو الكلام البشري أو اللغة بمعناها الإنساني العام، أما مجال السيميولوجيا فيدرس جميع أنظمة العلامات، كيفما كان سننها وأنماطها التعبيرية؛ لغوية أو غيرها^(٤٢).

(٤٠) كوربالييس، مايكل: في نشأة اللغة (من إشارة اليد إلى نطق الفم)، ترجمة: محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٢٥، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦، ص. ١٢١.

(٤١) مبارك، حنون: دروس في السيميائيات، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧، ص. ٧١.

(٤٢) من الجدير بالذكر أن «رولان بارت» (Roland Barthes) (١٩١٥-١٩٨٠) يرفض اعتبار اللسانيات فرعاً من السيميولوجيا حتى لو كانت فرعاً متميزاً. وعلى العكس من ذلك يذهب إلى أن السيميولوجيا - أو علم الدلالة - يمثل جزءاً من اللسانيات لأنه يستمد مفاهيمه

وعلى أية حالة فإن ما يعنينا بالنسبة للفروق السيميوطيقية بين الرمز والعلامة أن كليهما يستخدم للتعبير والدلالة على أشياء، لكن الرمز نوع خاص من أنواع العلامات التي يتم الاتفاق على دلالتها. وهنا يأتي «بيرس» ليميز بين العلامات الاصطلاحية (الرموز) من جهة، وبين العلامات الأيقونية والإشارية من جهة أخرى، وذلك في إطار تأسيس علم يدرس النظرية الشكلية للعلامات، وقد أطلق عليه "السيميوطيقا" أو علم العلامات^(٤٣)، وهو عنده أكثر ارتباطاً بالمنطق؛ معتبراً أن المنطق بمفهومه العام ليس إلا اسماً آخر للسيميوطيقا^(٤٤).

ومن هذا المنطلق يميّز بيرس بين ثلاثة أنواع من العلامات كما يلي:
النوع الأول: "العلامة الأيقونية" (Iconic Sign) (أو الصورة المصغرة)، وتشير إلى الموضوع الذي تعبر عنه من خلال الطبيعة الذاتية للعلامة فقط، ولذلك فإنها تشبه ما ترمز له أو ما تمثله، وبعبارة أخرى هناك نوعٌ من "المحاكاة" Imitation بينها وبين ما تدل عليه، كالصور والرسوم البيانية، والخرائط، والنماذج والمجسمات.

الإجرائية من اللسانيات ذاتها. وبالتالي لا يمكن أن تكون المعرفة السيميولوجية- كما يقول بارت- سوى نسخة من المعرفة اللسانية، لأن هذه المعرفة يجب أن تطبق، على الأقل كمشروع، على أشياء غير لسانية. وتتضمن المعرفة السيميولوجية أربعة عناصر أساسية تابعة من اللسانيات البنوية وهي: (١) اللسان والكلام؛ (٢) الدال والمدلول؛ (٣) المركّب والنظام؛ (٤) التقرير والإيحاء. (انظر: بارت، رولان: درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء- المغرب: دار توبقال للنشر، ط. ٣، ١٩٩٣، ص. ٢٠، وأيضاً: بارت، رولان: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة: محمد البكري، سورية- اللاذقية: دار الحوار للنشر، ط. ٢، ١٩٨٧، ص. ٣٠-٣١).

^(٤٣) ومن الملاحظ أن بيرس قد وضع نظريته العامة في (السيميوطيقا) في الفترة نفسها تقريباً التي استعمل فيها سوسير مصطلح "السيميولوجيا". (جيرو، بيير: السيميائيات، مرجع سابق، ص. ٦).

^(٤٤) بيرس، تشارلز س.: «تصنيف العلامات»، ترجمة: فريال غزول، ضمن: سيزا قاسم، ونصر أبو زيد (المحرران)، مدخل إلى السيميوطيقا، مرجع سابق، ص. ١٣٧.

النوع الثاني: "العلامة الإشارية" (Indexical Sign)، وتنصب على الموضوع الذي تعبر عنه عبر تأثرها الحقيقي بذلك الموضوع، أو هي العلامة التي ترتبط فعليًا بمدلولها، بحيث تكون هناك صلة تلازم بينهما، مثل عقرب الساعة، ودلالة الدخان على النار، وما إلى ذلك.

النوع الثالث: "الرمز" Symbol (العلامة الاصطلاحية)، وهو العلامة التي جرى العرف على ربطها بما ترمز له؛ وبمعنى آخر كل "علامة" اتفق عليها مجموعة من الناس بناءً على اصطلاح معين؛ مثل إشارات المرور، والعلامات الموسيقية، وكذلك الكلمات والألفاظ المفردة في اللغة^(٤٥).

ومن الملاحظ أن بيرس يوسع من دائرة الرمز، فهو «أي علامة تشير إلى الموضوع الذي يتم التعبير عنه بطريق العرف، وغالبًا ما يقترن بالأفكار العامة التي تدفع إلى ربط الرمز بموضوعه». وبالتالي فإنه «نمط عام أو عرف؛ أي أنه علامة اصطلاحية أو عرفية، ولهذا فهو يتصرف عبر نسخة مطابقة. وهو ليس عامًا في ذاته فحسب، وإنما الموضوع الذي يشير إليه يتميز بطبيعة عامة أيضًا»^(٤٦). والمقصود بالعام هنا، الحالات التي يعبر عنها الرمز ويتحقق من خلالها؛ وهي حالات الوجود الذهني الممكن الذي يشير إليه. وبإمكان هذه الحالات أن تؤثر في الرمز بشكل غير مباشر. ومن هنا يتضمن الرمز نوعًا من المؤشر (أي يأخذ شكل القرينة)، وإن كان مؤشرًا أو قرينةً من نوع خاص. غير أنه من الخطأ الاعتقاد بأن التغيرات الطفيفة التي ستقوم بها حالات التحقق هذه على الرمز، ستكون مؤثرة على طبيعة الرمز^(٤٧).

وهكذا يشمل مفهوم الرمز أي موضوع مُشار إليه بسبب وجود قانون أو اتفاق اجتماعي أو ارتباط اصطلاحي في الأفكار من حيث أنه يشير إلى ذلك الموضوع

^(٤٥) المصدر السابق، ص. ١٤٢. وأيضًا: عناني، محمد، مرجع سبق ذكره، ص. ١٥٥.

^(٤٦) بيرس، تشارلز، مصدر سابق، ص. ١٤٢.

^(٤٧) المصدر السابق، نفس الصفحة.

نفسه. وبالتالي تعتبر الكلمات والجمل والعبارات وسائر الإشارات المتفق عليها رموزاً. ولذلك فإن بيرس - على النقيض من علماء السيميولوجيا الذين عرفوا الرمز باستخدام معايير الاتفاق Conventuality والاعتباطية Arbitrariness والترميز Codedness - يقترح مفهومًا أوسع بكثير عندما يعرفه بأنه أي علامة تمتلك "قوة العادة المتنامية". ومع هذا المعيار الجديد والأصلي لمفهوم العادة، أسهم بيرس، كما يقول «فينفريد نوث» (Winfried Nöth)، في إثراء النظرية السيميوطيقية للرمز بمنظور تطوري جديد لم يتم أخذه على محمل الجد من جانب أولئك الذين نزعوا إلى تقييد مفهوم الرمز ضمن فئة العلامات التي تتميز بطابع الترميز والاعتباطية. وعلى نحو أكثر تحديدًا فإن مفهومه للرمز لا يتوافق مع فلسفة الأشكال الرمزية عند كاسيرر، والتي بموجبها يكون الرمز هو الخاصية الفريدة لعالم الإنسان وحده، في حين أن الطبيعة غير البشرية هي فضاء شبه خالٍ من الرموز. أما من منظور بيرس، فمفهوم العادة يعمل كرباط توافقي أو متزامن للتغلب على ثنائيتين متعارضتين سادتتا في التعريفات التقليدية للرمز، إحداهما بين "الثقافة" و"الطبيعة"، والأخرى بين "الاتفاقي" conventional و"الفطري" innate. فعلى خلاف الأولى، يقترح بيرس أن (العادة) التي يتم تفسير الرموز من خلالها هي "طبيعية" أو "اتفاقية"؛ وعلى خلاف الثانية يفترض بيرس أن (العادة) التي تحدد الرمز قد تكون تصرفًا "مكتسبًا" أو "فطريًا"^(٤٨).

هذا التمييز بين العلامات الاصطلاحية (الرمز) من ناحية والعلامات الأيقونية والإشارية من ناحية أخرى، نجده عند سوسير، وإن بصورة مختلفة وأكثر تحديدًا لمجال الرمز؛ حيث يعرف سوسير العلامات بشكل عام بأنها ارتباطات كلية بين تصور ما وصورة صوتية محددة - مثل كلمة شجرة وهي عبارة عن صوت مرتبط

(48) Nöth, Winfried: "The Criterion of Habit in Peirce's Definitions of the Symbol", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 46, No. 1, (Winter 2010), P. 83.

به تصور معين- ولذلك فهي تشتمل على عنصرين توحد بينهما: (١) عنصر صوتي وهو "الدال" Signifier أو الصورة السمعية التي تحدثها في دماغ المستمع سلسلة الأصوات التي تلتقطها أذنه، (٢) عنصر فكري وهو "المدلول" Signified أو التصور أو المفهوم أو الصورة الذهنية التي تستدعيها سلسلة الأصوات في ذهن المتلقي أو المستمع. ومن هنا فإن العلامات اللغوية ثنائية الأبعاد، وتتميز بالطبيعة التحكيميّة؛ أي أن العلاقة التي تربط بين الدال والمدلول علاقة جزافية وليست توقيفية. كما أن هذه الطبيعة الاعتبائية أو التحكيميّة مثل علاقة وجهي العملة الواحدة؛ لأن أمر اختيار "الدال" ليس متروكاً للمتكلم، كما لا يستطيع الفرد أن يغير شكل العلامة بعد أن تستقر في المجتمع اللغوي، الأمر الذي يعني أن الطبيعة الاعتبائية للعلامة لا ترتبط بدافع معين، وليس لها صلة طبيعية بالمدلول. وفي مقابل ذلك فإن "الرمز" يشير إلى نوع خاص من العلامات، وهو ليس اعتباطياً على نحو كلي؛ لأنه ليس فارغاً، بل هناك رابطة "طبيعية" أو علاقة ضرورية ومباشرة بين الدال والمدلول؛ فرمز العدالة- الميزان- لا يُمكن استبداله اعتباطاً بأي رمز آخر- كالعربة مثلاً- ومن هنا كان الرمز حاملاً لمعنى أو دلالة أو تصور ما في ذاته^(٤٩).

وهكذا يتضح أن العلاقة بين الدال والمدلول في العلامة علاقة اعتبائية، لا تقوم على المشابهة أو التطابق التام بين الدال والمدلول، وإنما نتيجة المواضع و"الاتفاق"، أما بالنسبة للرمز فمستوى العلاقة بين الدال والمدلول ضرورية أو طبيعية. وهنا يأتي «ليني شتراوس» (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨-٢٠٠٩) ليساير توجهات سوسير البنيوية في دراسته لمفهوم الرمز، لكن تحليله لأنظمة اللغة لا يتم من خلال البحث في دلالتها المباشرة أو غير المباشرة؛ فالبنيوية عنده وإن كانت ترفض النظر إلى عالم اللغة والعلامات والرموز ككيانات

(٤٩) دي سوسور، فردينان: علم اللغة العام، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطليبي، بغداد: دار آفاق عربية، ١٩٨٥، ص ص. ٨٥-٨٧.

مستقلة، إلا أنها تنزع إلى دراستها في ضوء "النسق" أو "البنية" بما تشمله من تحليل العلاقات بين الأصوات والكلمات والمفردات اللغوية، وبالتالي فهي تعتمد على فقه اللغة وحده^(٥٠).

(ج) سيميولوجيا الرمز عند كاسيرر ولانجر وريكور.

إذا كانت الحركة البنيوية، التي انطلقت من سوسيرر واستمرت مع ليفي شتراوس، قد ميزت بين الرمز والعلامة محددة العلامة بأنها مفهوم لغوي قبل كل شيء، إلا أن دعاة هذه الحركة يرون أن العلامة يمكن أن تتسع لتشمل أنواعًا مختلفة من الظواهر الإنسانية والاجتماعية. ومن هنا فإن مجال العلامة يحتوي بالإضافة إلى اللغة، أنظمة مماثلة لنظام اللغة، والصفة المشتركة لهذه الأنظمة أنها أنظمة من العلامات، وإن كانت اللغة أهم هذه الأنظمة. وهنا يأتي «كاسيرر» فيقدم دراسة شاملة دقيقة للعديد من أنظمة الرموز والعلامات. وتعدُّ فلسفة كاسيرر في الأشكال الرمزية في نهاية المطاف دراسة سيميوطيقية؛ فقد ميَّز بدقة بين "الرمز" و"العلامة" من منظور حضاري إنساني، وتناول العديد من الأنظمة الاتصالية الرمزية، وأدرك بوضوح طبيعة كل نظام سيميوطيقي على حدة، كما أدرك العلاقات المتداخلة بين الأنظمة السيميوطيقية كاللغة والأسطورة، أو اللغة والفن، أو الفن والعلم، وأدرك كذلك طبيعة الاختلاف بين لغة الشعر ولغة الاستخدام العادي، والاختلاف بين لغة الأسطورة ولغة العلم^(٥١).

ينظر «كاسيرر» إلى الإنسان بوصفه مُنتجًا لأشكال رمزية عدة، ويميِّز بين نوعين من العلامات بصفة عامة:

(١) علامات بوصفها "إشارات" يشترك فيها السلوك الإنساني مع السلوك الحيواني.

(٥٠) دوران، جيلبير: الخيال الرمزي، مرجع سابق، ص ص. ٥٤-٥٥.

(٥١) الجزيري، مجدي: السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند كاسيرر، الإسكندرية: طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٢٠، ص ص. ١٦٤-١٦٥.

(٢) علامات "دالة" تمثل العلامات الرمزية الحقيقية الخاصة بعالم الإنسان وحده^(٥٢).

ومن هذا المنطلق يُعدُّ كاسيرر أحد المؤسسين لنهج جديد في السيميوطيقا، وقد أكد «أمبرتو إيكو» أن كل شكل يحوي معنى ويضفي دلالة على خبراتنا وثقافتنا يُعدُّ وفقاً لكاسيرر شكلاً رمزياً، وبالتالي "الرمزي" عنده يشير إلى "السيميوطيقي" أو "الدلالي" Semiotical بوجه عام، والأساطير تُعدُّ أشكالاً رمزية مثلها مثل الفن، واللغة، وقوانين العلم^(٥٣).

ومن هذه الزاوية تكمن أصالة كاسيرر وجوانب تميزه، واقتراجه عن «اللسانيات البنيوية» عند سوسير. غير أنه يمكن القول - إجمالاً - بأن وجه الاختلاف الذي يميّز دراسة كاسيرر السيميوطيقية للرمز عن الرؤى البنيوية، يتمثل في تحديده أهم الخصائص التي تمتاز بها الرمزية الإنسانية، في مستويين أساسيين، وهما:

(١) القيمة الوظيفية: فالعلامات والرموز ينتميان إلى عالمين مختلفين من عوالم الخطاب الإنساني، وليست الرموز مجرد إشارات أو علامات حسية فقط: فالعلامة تُعدُّ جزءاً من عالم الوجود المادي، في حين أن الرمز مكونٌ أصيل لعالم الإنسان، بحيث يمكن القول إن العلامات "عاملة" أو "وسائط إجرائية للفعل" operators، بينما الرموز "دالة" أو "أطر محدّدة" Designators للفعل، وهي بمثابة فضاءات مفتوحة أمام البشر؛ فإذا فهمت العلامات واستعملتها على هذا النحو كان لها نوعٌ من الكيان أو الوجود المادي المحسوس، أما الرموز فليس لها إلا قيمة "وظيفية" فحسب.

(٢) الشمولية، والتنوع والحركية: يتميز الرمز بقوته وسعة انطباقه في عالم الحضارة الإنسانية. وهناك خاصية أخرى تميزه عن العلامات والإشارات

(٥٢) كاسيرر، أرنست: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة: إحسان عباس، مراجعة: محمد يوسف نجم، بيروت: دار الأندلس، ١٩٦١، ص ص. ٧٦-٧٧.

(٥٣) Eco, Umberto: "At the Roots of the Modern Concept of Symbol", *Social Research*, Vol. 52, No. 2, 1985, P. 383.

الحسية، وهي خاصية تصاحب خاصية الشمول وتكملها وتقف منها موقف القرين الضروري؛ أعني خاصية التنوع والحركية: فالرمز ليس شاملاً في ذاته فحسب، وإنما الموضوع الذي يشير إليه يتميّز بأنه شديد الثراء والتنوع أيضاً، ويمكن للإنسان التعبير عن المعنى الواحد بلغات أو رموز مختلفة، كما يمكنه التعبير عن رأي أو فكرة في حدود لغة واحدة بمصطلحات ورموز مختلفة، أما العلامات فمرتبطة بالشيء الذي تشير إليه على نحو ثابت لا يتغير ولا يتكرر، وكل علامة واحدة ملموسة تشير إلى شيء واحد فقط^(٥٤).

وفي ضوء هذا نلاحظ أن الرمز يتغير بتغير مدلوله الثقافي؛ فهو ليس ثابتاً، أو جامداً، بل هو متقل متحرك- إن جاز التعبير- وعلى هذا النحو تتضح أوجه تميزه عن العلامة من جانبين: مستوى القيمة الوظيفية، حيث يقتصر استعمال الرمز على الإنسان وحده (في حين أن العلامات ذات طابع عملي، وتُعدُّ مشتركة بين الحيوانات والإنسان على حد سواء)، ومستوى التنوع والشمولية. ويمضي كاسيرر موضحاً أن هناك مستوى ثالث يميز الرمز، ويتمثل في الطابع "العلائقي" Relational للرمزية. فهناك صلة تفاعل دينامية تجمع بين الفكر العلائقي والرمز؛ لأن الفكر الإنساني لا يمكن أن ينشأ من دون جهاز مركب من الرموز، فضلاً عن أنه لا يستطيع أن يبلغ تطوره الكامل من دونه. وبالتالي فإن أهمية هذه الخاصية العلائقية تتمثل في كون الوعي بالعلاقات يفترض مسبقاً عملاً عقلياً يُلازم أطوار ومستويات الإدراك كلها، باعتباره عملية تتضمن عناصر بنائية^(٥٥).

وهكذا فإذا كانت العلامة محددة بقالب واحد تظهر من خلاله، حتى وإن كانت تتضمن رمزاً أو توحى في طياتها بمعنى رمزي، فإن الرمز في حقيقته أداة للتعبير عن معنى عام، أو فكرة غير قابلة للإدراك أو على الأقل يصعب التعبير عنها

(٥٤) كاسيرر، أرنست: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ص ٨٣-٨٤ بتصرف طفيف.

(٥٥) المصدر السابق، ص ٨٧.

باللغة العادية، ولذلك فالرمز يحتوي على تضمينات غير واضحة، خاصة وأن أساسه هو تشابه الأثر النفسي وليس المحاكاة الخارجية. ومن هنا يصح القول: إن العلامة "تدل" على شيء "محدد" مشار إليه، أما الرمز فلا "يقرر" ولا "يصف"، بل "يومي" و"يوحى" إلى شيء ما ولكنه غير "محدد" ولا "معين" بوصفه- أي الرمز- تعبيراً غير مباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى اللغة في دلالتها الوضعية على أدائها، والرمز بذلك صلة بين الذات والأشياء بحيث تتولد المشاعر عن طريق الإثارة النفسية، لا عن طريق التسمية والتصريح^(٥٦).

وفي ضوء هذا يتميز الرمز بتعدد دلالاته ويخفي جانباً منها، في حين أن العلامة تتصف بوحدة المعنى، لأنها «أصغر عنصر، على المستوى الشكلي والدلالي في آنٍ واحد، يُمكنه أن يكون مشتركاً بين حقلين أو فضاءين دلاليين أو أن يميز بينهما»^(٥٧)، وكما توضح «إلين سeiter» (Ellen Seiter)، «تمثل العلامة أصغر وحدة للمعنى»، وتتكون من عنصرين: «الدال»، و«المدلول». ويمثل «الدال» الشكل أو الصورة المادية للعلامة؛ مثل الصور، والأشياء، والكلمات، والإيماءات، والأصوات الموسيقية، أما «المدلول» فيمثل المعنى أو المفهوم الذهني الذي تمثله العلامة^(٥٨). وفي مقابل ذلك فإن الرمز يخلق علاقات أو ارتباطات بين العلامات الحسية Perceptual Signs من ناحية وعالم المعاني Meanings من ناحية أخرى. وبعبارة أخرى، إذا كانت عملية التمثيل الرمزي تتضمن بعدين هما: الشكل الحسي، والمعنى، فإن من طبيعة الرمز أنه

(٥٦) أحمد، محمد فتوح، مرجع سابق، ص. ٤٠. وأيضاً: هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٩، ٢٠٠٨، ص. ٣١٥.

(٥٧) بويسنس، إيريك: السيمولوجيا والتواصل، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٥٨) Seiter, Ellen: "Semiotics, Structuralism and Television", in: Robert C. Allen, (ed.), Channels of Discourse, Reassembled: Television and Contemporary Criticism, London: Routledge, 2nd. ed., 1992, P. 24.

يخلق عالم يعلو على الإشارات الحسية ويغلفها به، وعلى الرغم من أنه يخضع للشكل الحسي، فإنه يتجاوز بنيته المادية الحسية ليشير بذلك إلى المعنى^(٥٩). وإذا كانت العلامات تعبيرات أو أشكال مادية تجسد واقعة أو حدث بعينه، فإنها من هذه الزاوية تمثل أدوات تقوم في حال تفسيرها بشكل صحيح مقام حامل المعنى بالنسبة للأفراد، وبعبارة أخرى فهي تمثل مجموعة من "الدوال" أو الإحالات التي تدل على أشياء، أو معلومات. وبهذا المعنى تُعدُّ الرموز أيضًا علامات وقد تُسمى بأسمائها؛ لكنها تتضمن - علاوة على ذلك - معاني أخرى غير معانيها الظاهرة، وهي بذلك تتجاوز التفسيرات الحرفية التي تحملها العلامات. ومن هنا لا يمكن فهم الدلالات الكلية والشاملة للرموز، دون الوقوف على بعض المعاني والدلالات المضافة؛ لأن الرموز علامات ذات أبعاد مضافة^(٦٠).

وخلاصة القول فإن الرموز تختلف عن "العلامات" من ناحية دورها في عملية الفهم أو بعدها "التمثيلي" Representative. وإذا كانت العلامات تشير إلى معاني على الأشياء الموصولة بها، فإنها لا تتضمن سوى دلالة واحدة مفردة لا تقبل الاختلاف والتنوع مادام الأفراد اتفقوا على دلالتها.

هذا التمييز نجده عند «سوزان لانجر» (Susanne Langer) (١٨٩٥-١٩٨٥) بصورة واضحة، وهي واحدة من تلاميذ كاسيرر الذين تأثروا به، وقد بلغ إعجابها به حد أن بلورت مجموعة من الآراء الوثيقة الصلة بفلسفته في الأشكال الرمزية. وتميَّز «لانجر» بين الرمز والعلامة من حيث مدى إسهامهما في بناء عالم المعنى، وعلى حد قولها: «العلامة هي شيء ما نعمل بمقتضاه، أو وسيلة لخدمة الفعل، أما الرمز فأداة ذهنية حاملة لفكرة معينة، أو مظهر من مظاهر

(٥٩) الجزيري، مجدي: «الرمزية»، ضمن: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، تحرير:

معن زيادة، بيروت: معهد الإنماء القومي، ١٩٨٨، ص. ٦٢٥، ٦٢٨.

(٦٠) Kowalewski, David: "The Protest Uses of Symbolic Politics: The Mobilization Functions of Protester Symbolic Resources", *Social Science Quarterly*, Vol. 61, No. 1 (June 1980), PP. 97-98.

فاعلية العقل البشري»^(٦١). وبمعنى آخر فإن الرموز "مشحونة" بالمعاني، وهي وإن كانت تشير إلى أفعال أو أشياء جسمانية، أو عقلية، أو اجتماعية، فإنها تؤدي العديد من الوظائف المهمة؛ وعلى رأسها أنها أدوات لنقل الأفكار والمفاهيم^(٦٢).

من هنا فإن الرموز مكونات في عملية تكوين المعنى، كما أن البشر يدركون ويفهمون ويتعايشون مع بيئتهم من خلال الرموز التي تلامس المعنى بالنسبة لخبراتهم^(٦٣). وبالتالي فإن قيمة الرمز وأهميته يكمنان في تأثيره على عالم الروح، وملامسته لعالم الخبرة، ومن كونه وسيلة للتعبير بعمق عن عالم الفكر والمعنى، وكما توضح «لانجر» فإن تفوق الإنسان في سياق الحضارة من أجل الحفاظ على ذاته، يُعزى أولاً إلى استعماله مجموعة واسعة من الرموز، وقدرته الكبيرة على دمج ردود الفعل الإنساني، وتعلمه السريع عن طريق التجربة والخطأ. ذلك أن الإنسان، على خلاف الحيوانات، يستخدم الرموز ليس فقط "للإشارة" إلى الأشياء، ولكن أيضاً "لتمثيلها". وبالتالي فإذا كانت بعض (العلامات) لا تشير فقط إلى أي مسألة مباشرة وحالية، ولكنها تثير أيضاً معنى حرفياً لأنها تساعدنا على تطوير بعض المواقف المميزة تجاه الأشياء في حالة غيابها - أي "التفكير في" أو "الإشارة إلى" ما ليس موجوداً هنا والآن - فإن "الإشارات" المستخدمة هنا ليست من أعراض الأشياء، ولكنها "رموز" بالمعنى الدقيق^(٦٤).

ومن هنا فإن أهمية الرمز تتبع من نزوع البشر إلى بناء عالم المعاني واستثمارها في حياتهم. لكن الرموز ذاتها ليست تجسيداً للأشياء، وإنما هي وسائل لفهمها وتفسيرها وإضفاء معاني ودلالات عليها، ولذلك تضيف «لانجر» بأن: «الرموز ليست بديلاً للموضوعات التي تجسدها، بل هي أكثر من ذلك، لأنها

(٦١) Langer, Susanne K.: **Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art**, New York: New American Library, 1954, P. 51.

(٦٢) Ibid, P. 231.

(٦٣) Burke, Kenneth: **On Symbols and Society**, ed. by: Joseph R. Gusfield, Chicago: University of Chicago Press, 1989, PP. 107-113.

(٦٤) Langer, Susanne, op. cit., P. 24.

أدوات للتعبير، والتصور، والفهم بشأن عالم المحسوسات والأفكار. ففي حديثنا عن الأشياء والموضوعات فإننا نُكوّن تصورات ومفاهيم عنها، ولا نقف على الأشياء ذاتها؛ وهذه التصورات والمفاهيم هي التي تتوجه إليها الرموز مباشرة وتمثلها وتجسدها^(٦٥). ومن هنا يصح القول: إن الرمز ليس مجرد أداة تحل محلّ شيء آخر لتمثله، لأنه إذا كان كذلك فقط، فسيكون حينئذٍ "زائداً" ولا قيمة كبيرة له. وفي المقابل، فإن الرمز يحوي دلالات ومعاني مميزة بالنسبة للجماعة التي تستعمله^(٦٦).

وفي هذا الإطار، يحدد «بول ريكور» (Paul Ricoeur) (١٩١٣-٢٠٠٥) مفهوم الرمز، حيث يذهب إلى أن أهم ما يميّزه أنه يتخطى حدود العلامة اللغوية، ويحوي فائض معنى، حيث يجمع بين عالمين للخطاب: أحدهما لغوي، يحيل دائماً إلى شيء آخر، وهنا يمكن تفسير دلالة الرمز وبنيته من خلال المعنى المباشر (أو المغزى) الذي يحمله، والآخر من مرتبة غير لغوية، وهو المعنى الكامن خلف ظاهر الرمز. وبالتالي فالرموز تحمل معنيين اثنين أو دلالة مزدوجة: فهي ذات معانٍ أوائل، ومعانٍ ثوانٍ^(٦٧).

هذه الدلالة الثنائية للرمز تشير إلى معاني حرفية وهي معاني ودلالات كاذبة، ومعاني مجازية وهي المعاني والدلالات الحقيقية أو المقصودة. وهذا يعني أن الرموز - وفقاً لبول ريكور - هي «تعبير لغوية ذات معنى مزدوج»، لأن إيصال أبعادها، والتعبير عن قصدتها في الدلالة، يتمّان عن طريق الخطاب والكلام والعلامات. وبالتالي يتميّز الرمز "بالبنية القصديّة": فالرمز مثل أي علامة أخرى يهدف إلى أبعد من شيء ما ويقدر بالنسبة إلى هذا الشيء. لكن القول إن كلّ رمز علامة لغوية لا يعني أن كلّ علامة هي رمز؛ لأن كل علامة لغوية تتضمن

(٦٥) Ibid, P. 49.

(٦٦) Cohen, Anthony, op. cit. P. 14.

(٦٧) ريكور، بول: نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت:

المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٦، ص. ٨٣، ٩٥.

نوعاً من "القصدية" أو هدفاً خارج ذاتها. وبالتالي تظهر خصوصية الرمز، التي تميزه عن العلامات اللغوية، في ما يستهدفه من قصدية مضاعفة بشكل دائم. ففي مقابل العلامات الأيقونية (الصور المصغرة)، التي لا تقول إلا ما تريد قوله حرفياً (القصدية الأولى)، فإن ماهية الرمز تكمن دائماً في قصدية الثانية، العميقة، الكامنة في ذاته (المعنى غير المعطى إلا في ذاته). ولا يمكن الوصول إلى هذه القصدية الثانية أو المعنى الثاني للرمز إلا بوساطة المعنى الأول^(٦٨).

وهكذا يتضح أن الرموز صورٌ زاخرة بالمعاني، وعلى حد تعبير «ريكور»: «كل رمز هو معطى للتفكير؛ أي أن "المعنى" مُعطى مسبقاً عن طريق الرمز، ولا أحد يضع المعنى، ذلك لأنه هو الذي يطلق المعنى. لكن هذا المعنى ليس مُعطى إلا من أجل التفكير فيه، والتفكير انطلاقاً منه. وبالتالي فالرمز يوحي بأن كل شيء كان قد قيل لغزاً، ومع هذا فيجب التفكير فيه دائماً، وإعادة البدء في التفكير من خلاله»^(٦٩).

ومن هذا المنطلق فإن فعالية الرموز تتوقف على وجود خبرة معاشة ينخرط فيها البشر، وبحيث يكون الرمز أداة مميزة للتعبير عن آمالهم وطموحاتهم. ولذلك يوضح «إريك فويجيلين» (Eric Voegelin) أن الرموز ليست مفاهيم تشير إلى أشياء أو موضوعات موجودة في الزمان والمكان، ولكنها حاملات لمعاني وحقائق بالنسبة لذلك الواقع الذي قد يكون غير موجوداً. وبالتالي فإن أهميتها تنبع من مدى ارتباطها بعالم الخبرة الإنسانية؛ كما أن معناها ينبع من كونها تجسيداً لهذا الواقع المعاش، وتتوقف مكانتها على قوة الخبرة ذاتها. وإذا كان من الصحيح أن للرمز - بمعنى الأداة الكلامية المكتوبة أو المقروءة - آثاراً مباشرة في عالم الخبرة

^(٦٨) ريكور، بول: صراع التأويلات "دراسات هيرمينوطيقية"، ترجمة: منذر عياشي، بيروت:

دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥، ص. ٣٤١. وأيضاً: درويش، حسام الدين: إشكالية

المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، الدوحة:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦، ص. ٥٣.

^(٦٩) ريكور، بول: صراع التأويلات، ص. ٣٤٠.

الإنسانية، إلا أن معناه ودلالته لا يمكن التعرف عليهما إلا في ضوء الخبرة الواقعية الناشئة في ذهن المستمع أو المتلقي، مثلما أن ما يُعطيه مكانته هو خبرات البشر المتصلة بواقعهم. وبالتالي يتوقف الرمز عن فعاليته عندما تغيب هذه الخبرة، بل وقد يتحول إلى مجرد شكل فارغ من معناه ودلالته^(٧٠).

هذا يعني أن وجود الرمز يرتبط بتجربة معاشة، وتتوقف قوته على مدى الخبرات الإنسانية التي يعايشها الأفراد، والتي تقرب بينهم وبين العالم المحيط؛ فكل رمز ينبع من خبرة معينة، لأنه وسيلة للوصل بين ما هو "وجداني" وما هو "مادي". «فإذا كانت الرموز موجودة دائماً في العالم المحسوس من حولنا، فإن حقيقتها تنتمي إلى عالم التجربة أو الخبرة غير المحسوسة التي يتم التعبير عنها من خلال الرمز»^(٧١). وهذا ما يوضحه «بول ريكور» في سياق مناقشته لما أسماه بالإطار الرمزي للثقافة، حيث لا يمكن النظر إلى الرموز إلا بوصفها أدوات للتفاعل في ضوء خبرات الأفراد، وبالتالي فالأشكال الرمزية هي التي تجعل الفعل الإنساني "مروياً"، وهي التي تضيف عليه قابلية القراءة والتأويل، وعلى حد تعبيره: «يمدّ النسق الرمزي الفعل الجزئي بسياق وصفي، بحيث يمكن من خلال "وظيفة" هذا الاعتقاد الرمزي تأويل إشارة ما بوصفها هذا المعنى أو ذلك: إشارة رفع الذراع، مثلاً، يمكن فهمها اعتماداً على السياق بوصفها تحية لشخص ما، أو إيقاف سيارة أجرة، أو رفع اليد للتصويت، وهكذا. ومن هنا فقبل أن تكون الرموز عرضة للتأويل، فإنها تمثل مؤولات ترتبط ارتباطاً داخلياً بفعل ما، وبهذه الطريقة تضيف الأشكال الرمزية مقروئية أولية على الفعل»^(٧٢).

(70) Voegelin, Eric: "Immortality: Experience and Symbol", in: The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 12, ed.: Ellis Sandoz, Baton Rouge & London: Louisiana State Univ. Press, 1990, PP. 52-53.

(71) Ibid, P. 53.

(72) ريكور، بول: الزمان والسرد، ج. ١، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٦، ص. ١٠٤.

كذلك فإذا كانت الرموز تتصف بتعدد معانيها وثراء دلالاتها، فإن هذا التنوع هو الذي يمنحها الفعالية والحيوية في التعبير عن تعددية الخبرات. وبالتالي فليس للرمز معنى ثابت أو مطلق، بل إن معناه يتوقف على ما يمثله بالنسبة للأفراد في مجتمع معين، وقبل ذلك بالنسبة لمبتكريه، وعلى حد تعبير «تشارلز إlder» (Charles Elder) و«روجر كوب» (Roger Cobb): «لا تتضمن الرموز - بحد ذاتها - أي معنى جوهري أو مميز. فبعضها أكثر غموضًا والتباسًا في مدلولاتها، وتثير ردود واستجابات عاطفية أكثر من بعضها الآخر، وهذا راجع إلى اختلاف معانيها ودلالاتها وتعدد مستويات الأهمية التي تُعزى إليها من مجتمع إلى آخر، ومن جيل إلى جيل، وليس إلى خاصية في الرمز ذاته»⁽⁷³⁾.

إن هذا يؤكد أن الرموز تمثل بناءات ثقافية واجتماعية وحضارية، وتتجسد في صور وتعبيرات، أو قواعد ومعايير، وهي بذلك تُعدُّ وسيطًا في العلاقة بين الفرد والنظام الاجتماعي الذي يحيا فيه، وهي يمكن أن تكون "أساسًا" للتمايز، أو للتماسك والالتحام الاجتماعي. ومن هذه الزاوية، يمكن النظر إليها بوصفها عناصر ومكونات إبستمولوجية وأيديولوجية. وعلاوة على ذلك فإن أوجه التشابه والاختلاف بين الأفراد والجماعات إنما هي مصدر قوة وفعالية الرمز في إيقاظهم وإعادة الطمأنينة إليهم⁽⁷⁴⁾.

نخلص من هذا كله إلى وجود فروق عديدة بين الرمز من جهة والعلامة من جهة أخرى، ولعل من أهم هذه الاختلافات أن خاصية الرمز تتمثل في كونه أداة للكشف عن معنى يحمله، ويمكن أن يحمل معاني ودلالات أخرى، كما أن خروج العلامة من دائرة "الاتصال" Communication و"الإشارة" Indication ذات الدلالة القصدية الأولى أو الحرفية لعالم الأشياء، إلى دائرة الشمول والقصدية

(73) Elder, Charles D. and Roger W. Cobb: "The Political Uses of Symbolism", *American Politics Quarterly*, Vol. 1, No. 3, 1973, P.309.

(74) Ibid, P. 306.

الثانية أو الحقيقية والانطباق الكلي على المستوي التصوري أو التمثيلي Ideational، هو الذي يجعلها تقع ضمن فئة "الرموز" بالمعنى الدقيق، وليس في إطار أو مجال العلامات. وبالتالي يمكن القول: إذا كانت الرموز تتطوي على معانٍ عديدة، فإنها ليست مجرد (علامات) تدل على أشياء، وإن كانت الرموز ذاتها تتضمن مجموعة فرعية من العلامات ذات مكون إضافي مُلحق بها، وتحتوي دلالات معينة يصعب تفسيرها على نحو كامل. وغالبًا ما تختلف دلالات الرموز وتتنوع حسب السياق الحضاري والاجتماعي والثقافي، للتعبير عن معاني إنسانية من قبيل: التضامن، والانقسام، والوحدة، والرضا، والقلق، والسلبية، والفعل... إلخ. وإذا صح القول أن الرمز ينتمي إلى عالم أوسع هو عالم الإنسان، فإن العلاقة بين الرمز وما يشير إليه علاقة جوهرية أو ضرورية، في حين أن علاقة المشار بالموضوع المُشار إليه بالنسبة للعلامة هي علاقة مصطنعة، وهذا يعني أنه لا يمكن تغيير الرمز (الدال) الذي نستخدمه للإشارة إلى شيء أو فكرة معينة دون أن يتبعه تغيير في مضمونه (أو دلالاته) بشكل متفق عليه اجتماعيًا أو عرفيًا. كذلك بالنسبة للعلامات والصور والاستعارات، فثمة إمكانية لتدخل الإنسان في تغيير دلالاتها بالإضافة أو الحذف، بالزيادة أو النقصان، بالتقبيح أو التحسين، بالتحريف أو التعديل. وعلى سبيل التبسيط، بالنسبة لإشارة المرور التي تساعد على تنظيم تدفق حركة المرور والسير في الشوارع، يُشير الضوء الأحمر إلى معنى "التوقف"، ويشير الضوء الأخضر إلى "السماح بالعبور". هاتان العلامتان تم الاتفاق على دلالتهما عرفيًا، بحيث إن تغيير "الدال" (شكل إشارة الضوء) لا بُدَّ أن يتبعه تغيير في معنى ودلالة الإشارة من الناحية العرفية. وفي مقابل ذلك فبالنسبة للرمز، ليس ثمة مجال للتعديل في معناه ومغزاه (تحويل الدلالة إلى موضوع أو شيء آخر مختلف) - على الأقل من الناحية النظرية. فرمزية "الصحراء" و"الواحة" (والتي سنتناولها في القسم الثاني من المحور الخامس)؛ للإشارة إلى المجتمعات السياسية المغلقة والمجتمعات السياسية المفتوحة، لا يمكن

تغييرها بصورة رمزية أخرى دون أن يتبع ذلك تغيير في المضمون والدلالة بشكل عضوي أو جوهري.

ويوضح الشكل الآتي - بنوع من التبسيط - بعض الفروق والاختلافات السيميوطيقية التي تميز الرمز عن صور العلامات الأخرى:

العلامة	الرمز	مستوى التمايز	
جزء من العالم الطبيعي أو المادي	جزء من عالم المعنى الإنساني	مستوى الخطاب	١
طبيعة اصطلاحية/ عرفية بين المشار والمشار إليه	طبيعة عضوية بين الدال ومدلوله	مستوى الماهية	٢
صورة أو شيء ما نعمل بمقتضاه	أداة ذهنية حاملة لفكرة	مستوى الشكل	٣
"تقريرية" أو "وصفية" لعالم الوجود المادي	"تمثيلي" للمفاهيم والأفكار	مستوى الواقع	٤
اتصالية أو إشارية - قيمة عملية أو نفعية فقط	مفهوم ذو طابع وظيفي	مستوى القيمة	٥
وحدة المعنى، والثبات	الشمول، والتنوع، والحركية	خصائصه	٦
دلالة حرفية أو مباشرة فقط	فضاء مفتوح يتضمن دلالة حرفية ودلالة حقيقية	مستوى الدلالة	٧

شكل رقم (١)

وهكذا سنتعامل مع الرمز على مستوى وظيفته ودوره في السياسة، وفي ضوء أبعاده الدلالية its cognitive semantics (أو المعرفية) والتداولية pragmatic؛ وهذا ما سيتضح أكثر في المحور الثاني.

المحور الثاني المنظور السيميوطيقي في دراسة الرموز والعلامات أولاً: دلالات الرمز وأبعاده التفاعلية والوظيفية.

اهتم بول ريكور^(٧٥) بتحليل بنية الاستعارات والرموز والعلامات، والكشف عن وظيفتها وأهميتها في الحياة الإنسانية، والمعنى المزدوج الذي تحمله، وطرق تأويلها فلسفياً وبلاغياً، وفي ضوء هذا ناقش التوتر الدلالي في هذه الصيغ المجازية بين المستعار والمستعار له، أو بين المشبه والمشبّه به، وهو توتر ناتج بسبب الاختلاف بين الاستعارات والرموز والعلامات اللغوية ومرجعها من ناحية، والاستعارات والرموز والعلامات اللغوية وتاريخها أو "حدثها" الدلالي من ناحية أخرى؛ أي ما اكتسبته من دلالة عبر أجيال الاستعمال المختلفة.

هذا التوتر يلزم التأويل في ضوء الخصوصية الإبستمولوجية للاستعارات والرموز والعلامات اللغوية، وعلى سبيل المثال فإذا كانت الاستعارة هي حاصل التوتر بين مفردتين في القول، فإن هذا التوتر هو في حقيقته توتر بين تأويلين متعارضين للقول، والصراع بين هذين التأويلين هو الذي يغذي الاستعارة. ويمضي ريكور حيث يذهب إلى التأويل الدقيق لفهم حقيقة خطاب الاستعارات ومضمونها يفرض علينا التخلي عن نظرية المماثلة والاستبدال التي وضعها أرسطو، الذي عرف الاستعارة تعريفاً اسمياً ويتناولها من حيث علاقتها بصيغ التشبيه والكناية والمجاز فقط. وفي مقابل ذلك يتعين استخدام "النظرية التفاعلية"^(٧٦)

^(٧٥) ريكور، بول: «الاستعارة والمشكل الرمزي للهرمنيوطيقا»، ترجمة: طارق النعمان، مجلة الكرمل، تصدر عن: جامعة حيفا- فلسطين، العدد ٦٠، ١٩٩٩، ص ص ١٦٩-١٨٥. وأيضاً: ريكور، بول: الاستعارة الحية، ترجمة: محمد الولي، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠١٦، ص ص ٤٧، ٧٧، ١٢٠-١٢٨.

^(٧٦) تُعرف نظرية ريكور في الاستعارة "بالنظرية التفاعلية"، في مقابل "النظرية الاستبدالية" (Replacement Theory) التي ترجع جذورها إلى السفسطائيين، وتستمر مع أرسطو وشيشرون و"كونتليان" Quintilianus (٣٥-١٠٠م)، حتى بدأت تنهار في القرن التاسع عشر، والنظرية الأخيرة تنظر إلى الاستعارة بوصفها مجازاً أو صوراً خطابية تعني بالتسمية

(Interactive Theory)، التي تركز على السياق العام للاستعارات بوصفه المصدر الفعلي الوحيد لبنائها؛ وبمعنى آخر التركيز على حركة إنتاج الاستعارات في الثقافة من ناحية، والتركيز على وظائفها في الخطاب من ناحية أخرى. ومن هنا نظر ريكور إلى الاستعارات والرموز على أنها تمثل أحد الدوافع الأصيلة لدى البشر بغية التوسع في الحقل الدلالية من ناحية، وتقريب الصراع المستمر بين اللغة والفكر من ناحية أخرى؛ ذلك الصراع بين اللغة بوصفها نظامًا مفروضًا على الإنسان، والفكر بوصفه قوة خلاقية تدفع إلى إنتاج معاني ودلالات جديدة من خلال هذه الرموز والاستعارات.

من هذا المنطلق ثمة ضرورة للوضع في الاعتبار السياق الاجتماعي لحركة إبداع الرموز وإنتاج الاستعارات، لفهم وتفسير مرجعيتها الثقافية والأيدولوجية؛ فالرموز والاستعارات «لا تقتصر بما تؤديه من وظائف بلاغية على تجسيد المجردات والمبالغة في الوصف أو تأكيده، بل تتجاوز ذلك إلى تمرير مقولات أيديولوجية، وتمثيل الواقع من خلال خلق علاقات بين فضاءات دلالية متباينة في سبيل إحداث تأثيرات بلاغية، وترسيخ مفاهيم معينة، وفي سبيل توجيه إدراك

فقط، وبالتالي تقصرها على عمليتي "النقل" و"الاستبدال" فقط، ومن هذه الزاوية فهي لا تولي أهمية لفكرة المعنى، وإنتاج الفكر، أو للفعالية المعرفية التي تتضمنها الاستعارة، بل تنظر إليها على أنها شيء ما يحل محل شيء آخر ويتطلب مهارة غير اعتيادية، ومن هذا المنظور اعتُبرت الاستعارات جمالاً أو زخرفاً أو قوة إضافية للغة، وليس على أنها الشكل المكوّن والأساس لها. وفي مقابل هذه النظرية التي تجعل الاستعارات محض مسائل لفظية أو لغوية؛ أي مسائل تقتصر على تحويل أو استبدال في الكلمات، ينظر أصحاب النظرية التفاعلية إلى الاستعارة من منظور وظيفي بوصفها ابتكارًا دلاليًا تقدم لنا معلومات جديدة عن الواقع، لأنها تمثل في الأساس علاقات بين أفكار، وعملية تبادل بين النصوص، وهو ما يمنحها مكانة أفضل من تلك التي كانت تحتلها في البلاغة التقليدية. انظر في ذلك:

- ريتشاردز، آ. أ.: *فلسفة البلاغة*، ترجمة: سعيد الغانمي وناصر حلاوي، بيروت: دار أفريقيقا الشرق، ٢٠٠٢، ص ص. ٩٢-٩٦.

- ريكور، بول: *نظرية التأويل*، ص ص. ٨٨-٩٤.

المتلقي إلى فضاءات دلالية لا تتاح إلا من خلال الاستعارة، والتعبير من خلال تلك الفضاءات عن مواقف ووجهات نظر وتصورات بعينها. ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى الاستعارة بمعنى "الاندماج" Fusion أو المزج بين عالمين أو فضاءين دلاليين ليتشكّل منهما فضاء دلالي ثالث جديد»^(٧٧).

إن التعامل مع الرموز والاستعارات من هذا المنظور من شأنه أن يخلصها من أسر الفهم الحرفي؛ لأنها ليست مجرد قوالب لنقل الأشياء بحرفيتها، وإنما هي صور مجازية تتطلب التأويل في ضوء بنيتها الثقافية وبموجب توترها الدلالي الذي تمتاز به. ومن هذه الزاوية يختلف الرمز عن (الصورة) بمعناها الدقيق، والتي تُمثل - في أبسط تعريفاتها - نوعًا من العلامات التي تشير إلى شيء حسي يستدعي إلى الذهن شيئًا معنويًا قد يكون - من حيث طبيعته - رسالة، أو شعورًا، أو إحساسًا^(٧٨). كذلك فإذا كانت صورة الشيء تقوم على أساس وجود تشابه بينها وبين الموضوع المُشار إليه، كالخرائط والرسوم البيانية، فإن رمزية الشيء - في المقابل - تنفذ إلى أعماق الجانب الوجداني، لأن الرمز إبداع إنساني يعتمد على قدرة الأفراد على معرفة نوع العلامات والصور التي يتضمنها، ومدى تأثيرها معرفيًا ووجدانيًا، وهو أيضًا رابطة بين عالم المعنى وعالم الأشياء الحسية.

وبالمثل يختلف الرمز من المنظور السيميوطيقي عن "الأسطورة"، رغم أن الأخيرة غالبًا ما تتضمن صورًا رمزية لها من التأثير ما يفوق اللغة العادية. وإذا كانت الأسطورة تحوي أفكارًا يتم التعبير عنها بصور رمزية، فإن «عالمها يتكون من شبكة معقدة من القصص الخيالية المتضمنة معاني ودلالات ثقافية وحضارية مهمة، والتي تنتقل عن طريق الخطاب المجازي والرمزي، والأشكال التصويرية،

^(٧٧) مزيد، بهاء: تبسيط التداولية: من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، القاهرة:

شمس للنشر والتوزيع، ٢٠١٠، ص ١٦٧. وأيضًا: مزيد، بهاء: «استعارات اللغة

واستعارات الترجمة»، دراسة منشورة على موقع: (Academia.edu) ومتاحة على:

(<https://www.academia.edu/>)

^(٧٨) قاسم، سيزا: «القارئ والنص...»، ص. ٢٦١.

والإقناع عن طريق تحريك العواطف واثارة المشاعر معًا، والمشاركة في الرؤى الأوليّة والتأسيسية لجوانب من العالم الحقيقي المعاش، في ضوء تحديد أدوار البشر ومكانتهم النسبية داخله»⁽⁷⁹⁾.

ومع هذا يمكن اعتبار الأسطورة نوعًا من القصة الرمزية، وبالتالي تشترك الأسطورة مع الرمز بصفة عامة في كونهما نشاطين إبداعيين إنسانيين يشغلان انطلاقًا من مبدأ التخيل والترميز. أما بالنسبة للأسطورة السياسية فإنها عادةً ما تشير إلى قصة قديمة تتحدث عن علاقة الآلهة أو الأبطال بالنظام السياسي الذي يعيش فيه الأفراد، وهي عادة ما تمتزج بالأيديولوجيا Ideology أو المعتقد والثقافة Culture، ولذلك يذهب «كريستوفر فلوود» (Christopher Flood) إلى أن الأسطورة السياسية هي تأليف يجمع بين "أيديولوجيا سياسية" و"أساطير دينية" في قالب واحد، وعلى حدّ قوله: «إنها حكاية ذات طبيعة محددة أيديولوجيًا، وتحوي تصورًا عن مجموعة من الأحداث السياسية على مستوى الماضي، والحاضر، والمستقبل، وهو تصور يحوز نوعًا من القبول الثقافي والاجتماعي من جانب الأفراد لما تُضيفه الأسطورة من قداسة دينية، وبوصفها بناءً متماسكًا على مستوى عناصره الأساسية»⁽⁸⁰⁾.

بهذا المعنى فإن الأسطورة السياسية تفسر بعض الظواهر أو تشرح بعض الحقائق السياسية، وتتضمن مجموعة من التقاليد والمعتقدات الأساسية بشأن النظام الاجتماعي، كما أنه غالبًا ما ترتبط بها مجموعة من الطقوس التي تمثل مظاهر أو تجليات لها في ميدان السياسة. ومن هذه الزاوية من الضروري التمييز

(79) Doty, William G.: **Mythography: The Study of Myths Rituals**, Tuscaloosa: Univ. of Alabama, 2nd ed., 2000, PP. 33-34.

نقلًا عن:

(Gentile, John S.: **Defining Myth: An Introduction to the Special Issue on Storytelling and Myth**, *Storytelling, Self, Society*, Vol. 7, No. 2, 2011, P.88).

(80) Flood, Christopher G.: **Political Myth: A Theoretical Introduction**, New York & London: Routledge, 2002, P. 44.

بين «الوظيفة السياسية للأسطورة»، وبين «الأسطورة السياسية»: تتمثل الأولى في الدور الخاص الذي تؤديه الأسطورة- بصفة عامة- في ميدان السياسة؛ على سبيل المثال دورها في ثورة الفلاحين (١٥٢٤-١٥٢٥) في ألمانيا، وهي مسألة تم التطرق إليها منذ بدايات عصر الحداثة الأوروبية. وتتمثل الثانية في الأساطير ذات الدلالة السياسية الخالصة، والتي قد تكون وظيفتها منح الشرعية لنظام ما أو لحزب معين، وهي مسألة أصبحت مهمة في القرن العشرين، ومن بينها أسطورة الإضراب العام عند سوريل، وأسطورة العرق الآري عند كاسيرر^(٨١).

وهكذا نخلص مما سبق إلى أن أنظمة العلامات والرموز والمجاز لا يمكن التعامل معها من منظور بلاغي أو بطريقة أدبية أو جمالية فقط، وإنما يجب التركيز على سياقها الثقافي والاجتماعي؛ للوقوف على مدى إمكانية توظيفها سياسيًا وتكييفها أيديولوجيًا، وهذا ما سنحاول الوقوف على معالمه العامة وخطوطه الرئيسية في العنصر التالي.

ثانيًا: التوظيف الأيديولوجي لأنظمة العلامات والرموز.

إذا كان من خاصية الرمز أنه يحوي معاني ودلالات حيّة ومنتوّعة، فإن هذه المعاني والدلالات من شأنها أن تدفع البشر إلى إثراء معارفهم وخبراتهم. ومن هذا المنطلق فإن أنظمة العلامات والرموز والصور اللغوية قابلة لإعادة التكييف وجعلها وسائل للخداع، وما ذلك إلا لأن اللغة مراوغة بطبيعتها، ويمكن أن تخدعنا، وصدق «فرانسيس بيكون» (Francis Bacon) (١٥٦١-١٦٢٦) عندما نادى بضرورة تحرير العقل وتنقيته من التصورات السابقة والآراء المتحيزة وجملة الصور والأوهام التي استبدت به، ومنها ما يتعلّق بتحكم اللغة في تصوراتنا

(٨١) Bottici, Chiara: *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, PP. 6-7.

للأشياء، فقد تُوجد ألفاظ لأشياء غير موجودة أو تكون الألفاظ غامضة ومتناقضة وملتبسة^(٨٢).

إذن فثمة إمكانية لتكييف العلامات والرموز اللغوية أيديولوجياً لتخدم أهداف سلطوية، بل إن الكثير من المصطلحات والعلامات والصور اللغوية يمكن توظيفها ليس بهدف تنمية وإثراء عالم المعرفة الإنسانية، وإنما بغية تكريس الاستبداد والقمع من قبل الدول والأنظمة التي تستخدمها لتخفي من خلالها أيديولوجية الهيمنة والاستعمار. كذلك فإن ابتداع واصطناع مفردات جديدة قد يخدم في كثير من الأحيان توجهات ومنطلقات سياسة الهيمنة والتسلط والقهر، وبالتالي نكون أمام ساحة من التلاعب بالمفاهيم والألفاظ والمفردات والرموز والعلامات، وتكييفها لخدمة الأيديولوجيا المتحكمة في الدولة أو النظام المسيطر، سواء على الصعيد المحلي، أو العالمي.

ومما له دلالة في هذا الصدد، ذلك المصطلح الذي ساد في الفكر السياسي المعاصر، ونعني به مفهوم "الدولة الفاشلة" للتعبير عن ماهية السياسات التي تسير وفقاً لها بعض دول العالم الثالث. إن التحليل والمناقشة الدقيقة لهذا المصطلح يقتضي منا عدم الاكتفاء بتقديم دراسة وصفية تحدد نشأته وتتناول المؤشرات التي بناءً عليها يمكن نعت الدولة بالفشل؛ بل علينا أن نتناوله من خلال نظرة علمية موضوعية، لا تكتفي بما شاع عنه في أدبيات الفكر السياسي؛ وإنما تتعامل معه من خلال علاقته بأطر مرجعية عن طريقها يكتسب دلالاته الحقيقية، ومن ثمّ (فالدولة الفاشلة) ليست مجرد مصطلح في أدبيات الفكر السياسي؛ بل هي في حقيقة الأمر تعبير عن ظاهرة بدت مستحدثة؛ لكنها متجذرة في الوعي الغربي إلى حد كبير، وهي تمثل في جوهرها توجهًا عامًا للثقافة الغربية

(٨٢) الجزيري، مجدي: «المرجعيات السيميوطيقية والإبستمولوجية والأيديولوجية لمفهوم الدولة الفاشلة»، مجلة "التفاهم" (عمان- وزارة الاوقاف والشئون الدينية)، المجلد ١٧، العدد ٦٤، ٢٠١٩، ص. ٢٦١.

تجاه الثقافات الأخرى المختلفة عنها والمغايرة لها، ومن هنا يمكن أن نتفهم علاقة مصطلح الدول الفاشلة في مقابل الدول الناجحة، في ضوء علاقة الشرق بالغرب، وعلاقة دول الشمال بدول الجنوب، وعلاقة الدول المتقدمة بالدول المتخلفة، وبالتالي فإننا في حقيقة الأمر أمام مصطلح يبدو جديدًا؛ لكنه قديم في معناه ودلالته^(٨٣).

هذا مثال بسيط يبرهن على إمكانية توظيف المصطلحات والرموز والعلامات وتكييفها أيديولوجيًا لتخدم أهدافًا معينة، والواقع أن التوظيف السياسي والتكيف الأيديولوجي لأنظمة الرموز والعلامات يتجه في كثير من الأحيان إلى تبرير عقائد سياسية فاسدة، كالصهيونية- على سبيل المثال- التي نزعت عبر تاريخها إلى توظيف مجموعة من العلامات والصور والأساطير والأكاذيب بهدف الحفاظ على الأصول التي قامت بترسيخها في الماضي البعيد الذي طمسته وحرفته، بما يخدم عقيدتها العنصرية.

في ضوء ما سبق صكَّ عالم السياسة الأمريكي «موراي إيدلمان» (Murray J. Edelman) (١٩١٩-٢٠٠١) مصطلحًا جديدًا وهو «السياسة الرمزية» (Symbolic Politics)، ويُعدُّ «إيدلمان» من أهم المفكرين الذين أفاضوا في شرح علاقة السياسة بالرموز، حيث يرى أن السياسة لا تتفصل عن فكرة الرمز، مركزًا على الأدوار التي تقوم بها الرموز في العملية السياسية؛ كذلك فهو يرى أن الصور الرمزية التي تتخلل المؤسسات السياسية تمثل مجموعة من الطقوس والأساطير للتحرر، أو الهيمنة، وبالتالي فإن السياسة الرمزية- في جميع صورها- نوع من الأساطير^(٨٤). ورغم نقده لهذا المصطلح، فإنه يؤكد على ضرورة الرمز، والنظر إلى السياسة بوصفها مجالًا رمزيًا، وعلى حد قوله، «إن قيام التفاعلات بين الأفراد هو وحده الذي يدفعهم إلى خلق أو ابتكار الرموز ذات المعاني

^(٨٣) المرجع السابق، ص ٢٥٨.

^(٨٤) Edelman, Murray: **The Symbolic Uses of Politics**, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1985, P. 16.

والدلالات الحية، وهي رموز تتضمن مفاهيم ومعتقدات مشتركة عن العالم الخارجي، كما تتضمن مفاهيم وتصورات ذات قبول اجتماعي مشترك»^(٨٥).
من هذا المنطلق فإن العلاقة بين السياسة والرمز علاقة جدلية تفاعلية، فالرمز في كثير من الأحيان وسيلة تجسد وتصوغ الوعي الجمعي لأفراد المجتمع. ولذلك نجد «إيدلمان» يركز على الأهمية الكبيرة التي تؤديها الرموز في ميدان السياسة، ويذهب إلى أنه عن طريقها يستطيع الإنسان من بين الكائنات الحية أن يعيد بناء ماضيه، ويفسر وضعه الحالي، ويتوقع مستقبله. ومن خلال الرموز أيضًا يتم تجريد الأشياء الملموسة والمحسوسة، إما بهدف وصفها، أو عقلنتها، أو تشويهاها، أو هجرها^(٨٦).

وتأسيًا على ذلك، فإن تشكيلات الرمز السياسي ليست انعكاسًا آليًا لما يحدث في المجتمع، فثمة علاقة دينامية بين الرمز والسياسة، ويوضح «أبнер كوهين» (Abner Cohen) هذه العلاقة التي يتفاعل فيها السياسي مع الرمزي، وأنه لا يمكن اختزال الرمز إلى السياسة أو العكس؛ فهما يختلفان نسبيًا عن بعضهما البعض، ويمثلان مجالين مستقلين ذاتيًا، لكل واحد منهما سماته وخصائصه، وشكل خاص في الفعل. وبالتالي ليست الرموز مجرد انعكاسات أو تمثيلات فظة لعلاقات السلطة والواقع السياسي، بل هناك وحدة يتفاعل فيها السياسي مع الرمزي والعكس. ذلك أن حياة الناس ونشاطاتهم اليومية تحوي في الغالب أبعادًا سياسية يمكن الكشف عنها من خلال التحليل السوسولوجي والأنثروبولوجي^(٨٧). ومن هذه الزاوية يؤكد «كوهين» على ضرورة الكشف عن الأبعاد والتضمينات السياسية للرموز، ويرجع ذلك إلى أن العديد من الرموز ذات الأهمية السياسية المباشرة تُعدُّ،

(٨٥) Edelman, Murray: **Politics as Symbolic Action**, New York: Academic Press, 1971, P. 174.

(٨٦) Ibid, P. 2.

(٨٧) Cohen, Abner: **Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbols in a Complex Society**, Berkeley: University of California Press, 1974, PP. 35-36.

في الواقع، غير سياسية في دلالاتها الصريحة. وفي المقابل فإنه وفي كثير من الأحيان، كلما كانت الرموز السياسية أقل وضوحًا، كان ذلك يصب في اتجاه فعاليتها السياسية! ومن هنا تأتي أهمية الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية عند دراسة الأنظمة السياسية من حيث تحليل الوظائف السياسية للمؤسسات الرمزية غير السياسية كالأسرة، ونظام القبيلة، والكنيسة، وما إلى ذلك^(٨٨).

وهكذا فلا يمكن تجاهل دور الرمز في إنتاج الأفكار والخطابات السياسية وتبريرها وتدعيمها. وفي هذا السياق نعود إلى «إيدلمان» حيث يوضح أن الرموز تؤدي أدوارًا أساسية في منح مزايا مادية ورمزية لذوي السلطة، ويمكن للنخب السياسية كذلك تكييف الرموز بفعالية في اتجاه طمأنة الجمهور والتخفيف من قلقهم المتزايد. وعلى سبيل المثال، فالاستخدام السياسي لمصطلح «الأزمة الوطنية» في الحالات العادية، يمثل نوعًا من التلاعب وإيهام الجماهير بوجود تهديد طارئ لإثارة مخاوفهم، وهو الأمر الذي يخلق أساسًا لقبول إجراءات سياسية قمعية^(٨٩).

كذلك فإن مفهوم «الأمن» يمثل مفهومًا سياسيًا رمزيًا لأي نظام حكم، لأن وجود تهديدات من شأنه أن يدفع الناس إلى الالتفاف حول السلطة والدفاع عن الشئون العامة. ومن خلال إثارة التهديد، وبث روح الطمأنينة مرة أخرى، يكتسب القادة السياسيون أتباعًا جددًا، ومن شأن ذلك أن يدفع الناس إلى قبول التضحيات، ويجعلهم في أشد الحاجة إلى الأمن والاستقرار. ولهذا فإن رغبة الجماهير في الانقياد، والتضحية، وقبول أدوارهم كما هم في الواقع، تمثل الضرورة الأولى لأي نظام سياسي. فمن دون تبعية، لا يمكن أن يوجد قادة. وبالنسبة للكثير من الحكومات، فمن المهم أن يشعر الناس بالقلق على فقدان الأمن، كما أنه من الضروري تهدئة قلقهم، على الرغم من عدم إمكانية حدوث ذلك على نحو

^(٨٨) Cohen, Abner: "Political Symbolism", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 8, 1979, P. 87.

^(٨٩) Edelman, Murray: **Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail**, New York: Academic Press, 1977, PP. 43-45.

تام. وبالمثل فإن تعبيرات ومفاهيم من قبيل «الأمن الاجتماعي»، و«الأمن القومي» وغيرها، تمثل مفاهيم رمزية فعّالة لإثارة استجابة الجماهير وتبرير سياسات معينة، على الرغم من أن المرادفات اللازمة لها ضرورية في بعض الأحيان لتجنب النظرة المبتدلة إلى النظام الحاكم^(٩٠).

والمأمل في مسألة توظيف أنظمة الرموز والعلامات يجد أن أخطر أشكال هذا التوظيف عندما يتأسس على بنية أيديولوجية استبدادية، وإيجاد مساحات لتطبيقات مختلفة له في السياسة، وهنا نجد أن التحول في معنى ودلالة الرمز يصاحبه تحول في الأدوار التي يؤديها في مجال السياسة، حيث يمكن إعادة تدوير أو تكيف الرموز القديمة لتخدم بعض الأهداف السياسية، وتبرير أيديولوجيات ذات طابع قهري، ويتم هذا- في أغلب الأحيان- في الدول الدينية والمحافظّة؛ حيث تنزع الحركات السياسية والدينية إلى توظيف الرموز الدينية للتعبير عن معاني سياسية، كما تُستخدم هذه الرموز كأسلحة في النزاعات السياسية والاقتصادية، والتحريض على الفعل، وما إلى ذلك.

إن هذا يدفعنا إلى القول بأن الصراعات الثقافية والأيديولوجية والسياسية لم تُعدّ تقتصر في عالمنا الراهن على مستوى النقاش والحجج فحسب، وإنما تعدته إلى مستوى تزييف الصور والعلامات والرموز وإعادة صنعها من جديد، وهي لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب والأساطير السياسية، وإن كان لها من الصدق نصيب كبير، خاصة فيما يتعلق بالطبيعة الفعلية لحرب أمريكا على العراق- مثلاً- بطريقة ألعاب الفيديو والاستعانة بالتطور في مجال تكنولوجيا الاتصال^(٩١). وهكذا تبدو بعض الصور والاستعارات والمفاهيم المغلوطة من قبيل «الحرب باسم الإنسانية»، و«الحرب الكونية على الشر»!، و«التهديد الشيوعي»، و«إمبراطورية الشر»، و«الدفاع عن العالم الحر» وغيرها- تبدو هذه الصور والمفاهيم

^(٩٠) Ibid, PP. 4-5.

^(٩١) Žižek, Slavoj: **Iraq: The Borrowed Kettle**, London & New York: Verso, 2005, PP. 2-4.

والاستعارات السياسية الرمزية على أنها تمثل في الواقع التطور الطبيعي للإمبريالية التي تخدم وتبرر الهيمنة الأمريكية من جانب، وتعزز المصالح النفعية للأنظمة الاقتصادية الرأسمالية^(٩٢).

ولعل من أخطر صور التلاعب بأنظمة المفاهيم والألفاظ والعلامات ما يكون عند كتابة الاتفاقيات والمعاهدات والمواثيق الدولية، وعلى سبيل المثال فعقب هزيمة الجيوش العربية أمام القوات الإسرائيلية في يونيو ١٩٦٧، أصدر مجلس الأمن الدولي التابع لمنظمة الأمم المتحدة قراره رقم (٢٤٢)، في ٢٢ نوفمبر ١٩٦٧. وقد ورد في المادة الأولى، من الفقرة (أ) من القرار: «انسحاب القوات الإسرائيلية من الأراضي التي احتُلت في النزاع الأخير». وقد حُذفت "أل" التعريف من كلمة "الأراضي" في النص الإنجليزي المكتوب؛ بغية المحافظة على الغموض في تفسير هذا القرار، وبالتالي خَلَفَ القرارُ جدالاً كبيراً حول بنوده الإجرائية، فيما يتعلق بالانسحاب الكامل لإسرائيل من "الأراضي" التي احتلتها سنة ١٩٦٧، أم انسحاب إسرائيل من "أرض" احتُلت في النزاع. صحيح أن الوثيقة المكتوبة تتحدث عن "انسحاب قوات إسرائيلية من أرضٍ محتلة"، وفي النسخة الفرنسية (وهي صيغة رسمية أيضاً) للقرار نجد أنها تتضمن أداة التعريف "الأراضي المحتلة"، إلا أن القادة الإسرائيليين والعديد من القوى المناصرة لإسرائيل أصروا على أن القرار لا يعني إلزامها بالانسحاب من جميع الأراضي التي احتلتها، وقد استشهدوا بالصيغة الإنجليزية للقرار التي تدعو إلى انسحاب إسرائيل من "أرضٍ محتلة" (occupied territories) بدلاً من: الأراضي المحتلة (the occupied territories)؛ ما يفيد بأن عدم وجود "أل" التعريف يعني أن إسرائيل لن تكون، خلال تفاوضها اللاحق مع الدول العربية للتوصل إلى "حدود آمنة ومُعترف بها"، إن إسرائيل لن تكون مجبرة على الانسحاب من كل الأراضي المحتلة سنة

(٩٢) Klatch, Rebecca E.: "Of Meanings & Masters: Political Symbolism & Symbolic Action", *Polity*, Vol. 21, No. 1 (Autumn, 1988), PP. 142-143.

١٩٦٧، بل من بعضها. ومما أثاره تطبيق القرار من جدل وخلاف متعمد، أنه لا يحدد (متى) يجب أن يبدأ الانسحاب، ولا (الخط) الذي يجب أن تتسحب القوات إليه، ولا (الزمن) الذي سيتم خلاله الانسحاب، كما أنه لا يذكر بالاسم (المناطق) التي يجب أن تتسحب منها^(٩٣).

وكانت المفاجأة، بل كان ما هو متوقع، فعندما أبرمت مصر معاهدة السلام مع إسرائيل في واشنطن العاصمة بالولايات المتحدة في ٢٦ مارس ١٩٧٩ في أعقاب اتفاقية (كامب ديفيد) لعام ١٩٧٨، أشارت المعاهدة إلى القرار ٢٤٢، ونصت على انسحاب إسرائيل حتى الحدود الدولية بين مصر وفلسطين الانتدابية (دون الإجحاف بوضع قطاع غزة). وقد دعمت هذه الإشارة كلاً من التفسيرين المتعلقين ببدء الانسحاب الإسرائيلي المنصوص عليه في القرار ٢٤٢. وبالفعل انسحبت إسرائيل من سيناء، وقد قيل بذلك أنها وفّت بالتزاماتها بموجب القرار ولم يُعدّ يتوجب عليها الانسحاب من المناطق العربية الأخرى!

وبعد هذا المدخل السيميوطيقي لتحليل مفهوم الرمز، وماهيته، وأبعاده، نود التنويه إلى أننا عندما نتحدث عن الرمز أو الرمزية في الفكر السياسي، فإننا نقصد الرمز بالمعنى العام والواسع، الذي يعني تمثيل الأفكار في قوالب مادية، أو صور حسية، أو شخصيات وهمية، لمحاولة استخلاص المعاني والدلالات الكلية من خلال هذه القوالب والصور والشخصيات. وهكذا فإننا نتعامل مع الرمز في إطاره الكلي والعام الذي يشمل كل الصور والعلامات والمفاهيم الرمزية بدءاً من العلامات المفردة وصولاً إلى عالم الأساطير، والأيديولوجيات، والسرديات الشمولية الكبرى، وذلك كمدخل أساسي للكشف عن طبيعة الرمز وعلاقته بالسياسة، وكذلك دوره في بناء النظرية السياسية، وهو ما سنتناوله في المحور الثالث.

(٩٣) الخالدي، وليد: «فلسطين والدراسات الفلسطينية بعد قرن من الحرب العالمية الأولى ووعده بلفور»، مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد ٢٥، العدد ٩٩، (صيف ٢٠١٤)، ص ١١-١٢.

المحور الثالث

دور الرمز في بناء النظرية السياسية

خلصنا في المحورين السابقين إلى أن مجال السيميولوجيا يعني بالتركيز على معنى الرمز ودلالته، وكذلك الكشف عن مرجعياته الإبستمولوجية والأيدولوجية. ومن هنا تختلف العلاقة بين الدال والمدلول في الرمز باختلاف الثقافات والحضارات الإنسانية، لأن الرموز لها سياق ثقافي خاص بها، وينبغي النظر إليها في ضوء قواعد الثقافة الخاصة التي أبدعتها. وعلى هذا النحو لا يمكن فهم المعاني والدلالات التي تحملها الرموز على نحو دقيق، دون الوقوف على السياق الاجتماعي والسياسي الذي ظهرت فيه وتشكلت من خلاله. أما في هذا المحور فننتاول دور الرمز في بناء الرؤى والتصورات السياسية، في ضوء آراء ومواقف بعض الفلاسفة الذين تناولوا فكرة الرمز - رفضاً، أو قبولاً، أو تعديلاً.

أولاً: علم السياسة بين اليوتوبيا والرسالة العلمية.

لعل «أفلاطون» (٤٢٧-٣٤٧ ق. م) يمثل النصير الأبرز للرمزية السياسية في تاريخ الفكر الفلسفي؛ انطلاقاً من نزوعه إلى توظيف الصور الأسطورية في السياسة أو ما يمكن أن نطلق عليه (الترميز بالأسطورة). وقد جاء استعماله للرمز للتعبير عن الأفكار والمفاهيم والحقائق وتقريبها إلى الأذهان، ذلك أن المعرفة الفلسفية لا تتحقق - في رأيه - عن طريقة اللغة العادية، وإنما تتم بأسلوب التصوير والمجاز والرمز، ومن هنا نزع إلى التدليل على الكثير من المفاهيم والحقائق الفلسفية من خلال أساطير رمزية بديعة. وفي هذا السياق توضح «أميرة مطر»: «إن أفلاطون لم يكتب المحاورات بقصد تعليم الفلسفة، ذلك لأن الفلسفة عنده لم تكن تُعلم بطريق نقل المعرفة عن طريق اللغة، فاللغة المحسوسة لا يمكن أن تتضمن الفكر المعقول والمجرد، وإنما اللغة رمز يثير الفكر ويوقظ الموهبة (...) ومن هنا كانت المحاوراة والتصوير بالأمثلة والأساطير الرمزية هي أنجح الوسائل بالنسبة له للتعبير عن الحقيقة لأنها توحى بالحقيقة، ولكنها لا تدعي

استيعابها، وهو لا يخاطب بها إلا الصفوة التي يمكنها أن تفهم حديثه وتفسر رموزه»^(٩٤).

والمتمأل لمحاورات أفلاطون يلاحظ إدخاله البنية الأسطورية في مجمل فلسفته، وفي ضوء هذا جاء استعماله للرمز من أجل تقديم فهمًا عميقًا وشاملاً لطبيعة القيم والوجود والمعرفة السياسية، أما استخدامه للرمزية السياسية فيتضح في العديد من المواضيع، ومنها عندما يتناول كيفية تأسيس المدينة الفاضلة، موظفًا بعض القصص والأساطير الرمزية، من بينها أسطورة الكهف، وأسطورة «المعادن الثلاثة».

وقد أدرك أفلاطون الدور الذي تؤديه الأساطير في الحياة الحضارية الإنسانية عامة؛ فبحث في مدى إمكانية توظيفها للكشف عن حقيقة المفاهيم الفلسفية الكبرى كمفهوم العدالة، ومُبررًا من ناحية أخرى استخدامها في السياسة، وخاصة تبريرها بوصفها صورة من صور «الأكاذيب النبيلة» (Noble Lies) التي تستهدف تحقيق الخير للدولة^(٩٥).

وعلى سبيل المثال، فإذا نظرنا إلى «أسطورة الكهف» سنجدها تصف البشر بأنهم أشبه بمن كُبلوا بالسلاسل في كهف مظلم، وهنا نلمح توظيف أفلاطون للأسطورة بغية بناء دلالات سياسية رمزية تتمثل في مدى قدرة الإنسان على كشف الحقائق بصفة عامة، والوصول إلى فهم شامل ودقيق للحقائق السياسية بصفة خاصة. وقد أشار أفلاطون نفسه - في بداية الكتاب السابع من «محاورة الجمهورية» - إلى أن هذه القصة مجرد وسيلة توضح طريقة الوصول إلى الفهم

(٩٤) مطر، أميرة: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص. ٤٤.

(٩٥) الشريف، حمدي: فلسفة الكذب والخداع السياسي، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٩، ص. ١٢٠-١٦٨.

والتنوير بصفة عامة^(٩٦)، والتنوير في جانب منه يمثل التنوير السياسي الذي يستهدف الفهم الصحيح للواقع السياسي، والبحث في التصورات المعيارية والمُثل السياسية العليا التي ينبغي إقرارها في المجتمع، وعلى رأسها مثال العدالة. وإذا كان هذا صحيحًا، فإن أسطورة الكهف (والكهف استعارة رمزية في الأساس) تمثل بالنسبة لأفلاطون وسيلة تربوية من ناحية، وأداة معرفية لملامسة الحقيقة من ناحية أخرى. كذلك فإذا كان أفلاطون قد استعمل «دلالة» رمز الكهف " لكي يقترب عن طريق الصورة القصصية الحية من معرفة ورؤية تحول النفس الإنسانية بكليتها وفي ماهيتها»^(٩٧)، فإن هذه القصة تسعى أساسًا إلى الوقوف على إمكانية قيام المعرفة بصفة عامة والمعرفة السياسية بصفة خاصة، وقد أكد «هيدجر» (Martin Heidegger) على ذلك بقوله: «إذا كانت رمزية الكهف تصور ماهية "التكوين" (تكوين النفس الإنسانية)، فإن هذا التفسير الذي نحاول تقديمه للرمز يهدف على العكس من ذلك إلى بيان "نظرية" أفلاطون عن الحقيقة»^(٩٨). وقد أكد «جوناثان لير» (Jonathan Lear) أن قصة الكهف مجرد إعادة صياغة للمضمون السياسي الذي تحويه أسطورة المعادن، ولكن بصورة أخرى؛ فإذا كانت أسطورة المعادن موجهة إلى الأطفال، فإن أسطورة الكهف موجهة إلى الأفراد البالغين^(٩٩).

ومن الملاحظ أن تسويغ أفلاطون للأسطورة هو تسويغ سياسي بالدرجة الأولى، وليس تسويغًا أخلاقيًا؛ الأمر الذي جعله يُعلق أهمية كبيرة على قدرتها

^(٩٦) أفلاطون: الجمهورية، فقرة ٥١٤، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص. ٤٣٢.

^(٩٧) هيدجر، مارتين: نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة: عبد الغفار مكاي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٧، ص ٣١٨.

^(٩٨) المصدر السابق، ص ٣١٩.

^(٩٩) Lear, Jonathan: "Allegory and Myth in Plato's Republic", in: The Blackwell Guide to Plato's Republic, edited by: Gerasimos Santas, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, PP. 34, 38.

على تحقيق أهداف سياسية وتربوية خالصة، ومن ثمَّ فإنَّ أهمية الأساطير - في هذه الناحية - نابعة من كونها عنصراً من عناصر التنظيم الاجتماعي، علاوة على كونها أسلوباً لاستكشاف حقيقة المفاهيم السياسية كمفهوم العدالة^(١٠٠). وهذا ما يؤكد توظيفه للأساطير بوصفها "أكاذيب نبيلة" تُعيد المجتمع والدولة؛ لأنَّ نموذج السياسة الحقيقية في نظره ينبغي أن يكون نشاطاً بين أفراد عقلانيين^(١٠١).

وفي هذا الصدد توضح «حنَّه آرندت» (Hannah Arendt) موقف أفلاطون من استعمال الرمزية الأسطورية بأن الحقائق الفلسفية عنده (كحقيقة العدالة) تقع فيما وراء القول والبرهان، ومن ثمَّ فإنَّها بطبيعتها واضحة بذاتها، ولا يمكن إظهارها ولا إثباتها إلاَّ عن طريق البرهان العقلي؛ الأمر الذي حدا به إلى الإيمان بضرورة غرس هذا الاعتقاد، النابع من الفكرة المُتضمَّنة في الأسطورة، في نفوس أولئك الذين يفتقرون إلى إدراك ما هو ثابت وبديهي ولا يقبل الجدل والنقاش، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإذا حاولت "القلة" الحكيمة، والعارفة أن تُنفع "الكثرة" (الجماهير) بحقيقة العدالة، فإنَّها تجد صعوبة في ذلك؛ لأنَّ الحقيقة ذاتها لا يمكن أن تكون موضع إقناع، رغم أن الإقناع هو الطريقة الوحيدة المتاحة للتعامل مع "الكثرة". لكن بما أن "الكثرة" تندفع دوماً إلى تصديق أيِّ شيء غير موثوق فيه تقريباً، فإنه يمكن إقناعها بتصديق الحكايات الزائفة التي يرويها الشعراء والتي تحمل دلالات رمزية مهمة لحقيقة معينة تعرفها "القلة" وحدها^(١٠٢).

وهكذا ارتبط موقف أفلاطون من الرمزية الأسطورية بالدور الذي تؤديه في بناء الدولة الفاضلة كما يتصورها، وخاصة تعزيز قيم التضامن والتماسك الاجتماعي بين الأفراد. ومن هنا كانت الرمزية الأسطورية عنده تؤدي وظائف

(100) Morgan, Kathryn A.: **Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato**, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000, P.163.

(101) Loraux, Nicole: **Born of the Earth: Myth and Politics in Athens**, trans. Selina Stewart; Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2000, P. 28.

(102) Arendt, Hannah: **Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought**, New York: The Viking Press, 1961, P. 132.

إبستمولوجية وسياسية مهمة، فهي تخلق دلالات مميزة في مجال السياسية من شأنها أن تحدد هوية الأفراد ومكانهم الطبيعي في المجتمع، والحفاظ على اللحمة الاجتماعية. وخالصة القول فإن الرمزية الأسطورية تُعدُّ، بالنسبة له، من أكثر الوسائل فعالية وحيوية في خلق الانسجام الاجتماعي بعيدًا عن المصالح الفردية والضيقة والخاصة. ولمَّا كان الأمر كذلك، فإن الأساطير تقوم بدور مهم في بناء النظام السياسي على النحو الذي تستلزمه العدالة، والأهم الحفاظ على استقرار الأوضاع الاجتماعية القائمة.

ومتى نظرنا إلى موقف «أرسطو» (٣٨٤-٣٢٢ ق. م) من الرمز السياسي سنجد موقفاً معارضاً لموقف أفلاطون، حيث نحا إلى رفضه؛ على أساس أنه ليست لها صلة بالمعرفة الحقيقية. وبوجه عام لم يدرس أرسطو الاستعارات والرموز من ناحية أبعادها السيميوطيقية أو الإبستمولوجية، مكتفياً بتناولها من الناحية الصورية والبلاغية؛ أعني قدرتها على إضافة طابعاً من الفعالية والحيوية إلى لغة الخطاب أو الكلام الإنساني، وعلى حد قوله: «إن معظم التعبيرات الرشيقة تنشأ عن التغيير أو المجاز، وعن نوع من التموه يدركه السامع فيما بعد، وهو يزداد إدراكاً كلما ازداد علماً، وكلما كان الموضوع مغايراً لما كان يتوقعه»^(١٠٣).

والمتمثل لموقف أرسطو من سيجه امتداداً لتوجهه الفلسفي الذي وقف فيه موقفاً سلبياً تجاه التراث الأسطوري بصفة عامة، وخاصة محاولته «تخليص الفلسفة من الأساطير» (Demythologizing of Philosophy). فمعه إذن جاءت محاولته الرائدة لتحرير الفلسفة بوصفها نمطاً للتفكير العقلاني المنظم من قبضة الأسطورة كنمط من التفكير اللامعقول تجاه الكون والحياة، ومعه أيضاً

(١٠٣) أرسطو: الخطابية، مصدر سابق، المقالة الثالثة، فصل ١١، ١٤١٢، أ، ص. ٢٢٠.

خضعت الرموز والاستعارات، وكذلك استخدامها ووظيفتها، للنقد المستمر، وتم التشكيك في قيمتها المعرفية من ثلاث نواحٍ على الأقل:

(١) أنها أدوات شكلية زخرفية، ولكنها غير ضرورية.

(٢) أنها وسائل تعليمية وتربوية، لكنها تفتقر إلى الرجاحة والفكرة الحقيقية.

(٣) أنها تقتصد في المعاني المركبة والمعقدة، لكنها من السهولة أن تؤدي إلى التضليل والخداع^(١٠٤).

إن هذا أدى بأرسطو إلى دراسة الاستعارات بكل أشكالها وصورها تحت مجال علم البلاغة بدلاً من دراستها من المنظور التفاعلي أو من الناحية الديالكتيكية بوصفها وسائل لبناء عالم المعنى، فاللغة بالنسبة له ينبغي أن تلتزم بالحرفية وبقواعد المنطق الصارم، وكذلك بسبب الغموض الذي ينطوي عليه المرجع المزدوج للاستعارة. ومن هذا المنظور ظهر التمييز بين اللغة المجازية التي لها مكانتها في ميدان البلاغة المتصف بالذاتية، وبين الديالكتيك كنمط لغوي للتفاعل العقلاني، وقد شاع هذا التمييز وتبناه معظم الفلاسفة منذ زمن أرسطو حتى اليوم، وقد كان له عدد من النتائج السيئة. فقد ركزت معظم المناقشات الفلسفية للاستعارات والرموز بشكل كامل على الإشكاليات المعرفية الناتجة عن الغموض المجازي فيها. أما بالنسبة للأبعاد الإستمولوجية والدلالات الاجتماعية والسياسية للاستعارات والرموز فكان يُنظر إليها على أنها ذات أهمية فلسفية محدودة للغاية^(١٠٥). وقد تطورت هذه النظرة السلبية تجاه الرموز والاستعارات فيما بعد،

(104) Measen, Sebine: “Metaphors in the Social Sciences: Making Use and Making Sense of Them”, in: Metaphor and Analogy in the Sciences, ed.: Fernand Hallyn, New York: Springer Science, 2000, PP. 199-200.

(105) White, Hugh C.: “Metaphor and Myth: Percy, Ricoeur and Frye”, in: Wise and Discerning Mind: Essays in Honor of Burke O. Long, ed.: Saul M. Olyan and Robert C. Culley, Providence- Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2000, PP. 245-246.

خاصة في ظل تطور علوم اللغة التي اعتبرت الاستعارات والرموز صورًا أو منطقتًا خالصًا ينتمي إلى عالم الشعر وفنون الأدب والبلاغة فقط.

وفي ضوء هذا نزع أرسطو إلى تأسيس المعرفة الفلسفية بصفة عامة على "أرض صلبة"، وأبدى تخوفه من الاستعارات والرموز بصفة عامة وهاجم التأثيرات الخادعة لها، ورفض استخدامها في خطابه السياسي والاجتماعي والفلسفي، الذي يميل كما يقول «جيمس بونو» (James J. Bono) إلى التوجه نحو سكان الأرض، بما يعني ذلك من قيام مجالات المعرفة على أسس ثابتة يمكن من خلالها تثبيت وإرساء وتوكيد نظام الأشياء السياسية والمعاني المحددة والصحيحة بعيدًا عن وسيلتي الرمز والاستعارة. ومن هنا كانت الرموز بالنسبة له تقع في علاقة تنافر مع نظام الأشياء وبنية الكلمات المحددة منذ البداية والمتفق على مدلولاتها اجتماعيًا، وهي أدوات غير ملائمة، لأنها تتلاعب بالمعاني والاستخدامات التقليدية، وفي أحسن الأحوال فإنه لا علاقة لها بالمعرفة الحقيقية، وإن كانت ثمة ضرورة لاستخدامها فذلك فقط بسبب دورها المتواضع للغاية⁽¹⁰⁶⁾.

إن هذه النظرة من جانب أرسطو تعتبر الرموز على أنها أيقونات ووحدات منحرفة في الكلام (اللغة) والفكر، ومتى بحثنا عن السبب الأساسي في هذا الموقف السلبي أو الراض للرمز سنجدناه نابعًا من توجهه العام الذي نزع فيه ناحية "الواقعية"، وتأسيس علم السياسة على أسس دقيقة ومنظمة، ليخرج بنتائج نافعة تفيد الإنسان والمجتمع معًا، ومن هنا بحث عن نظام الدولة المثالي الذي يستطيع تحقيق مصالح المواطنين، برؤية أكثر واقعية وبنظرة أكثر عملية، معارضًا في هذا أستاذه أفلاطون الذي نزع إلى إضفاء صبغة أخلاقية مثالية على الحياة السياسية سعيًا إلى بناء يوتوبيا والبحث عن معالم النظام السياسي الأمثل الذي يقف على رأسه (الحاكم الفيلسوف). ومن ثمَّ لم يهتم أفلاطون بمدى حقيقة الرمز أو لاحقيقته من الناحية التاريخية أو الحضارية، وإنما ركَّز على

(106) Measen, S.: "Metaphors in the Social Sciences..", P. 199.

أبعاده الإستمولوجية ومدى حضوره وتأثيره السياسي والاجتماعي، والأمر الذي دفعه إلى إعطاء الرمز مشروعية في النظام السياسي وفي حياتنا الاجتماعية. ومن هذا المنظور يمكن القول إنه تعامل مع الرمز بصفة عامة من منظور «فلسفة الفعل» (Philosophy of Action)، ليؤكد لنا فعاليتها في الفكر الفلسفي من جهة، وفي السياسة من جهة أخرى.

ثانياً: نقد الرمزية في الفكر السياسي الحديث.

على الرغم من محاولة أرسطو تخليص الفلسفة من الأسطورة، ورغم المحاولات التالية لنقد الأساطير، فإن الرمزية في الفكر السياسي لم تختف كآداة من الأدوات التي استعملها الفلاسفة اللاحقين في نظرياتهم السياسية. لكن ومع فجر العصور الحديثة، وصعود النزعات العلمية، والعقلانية الأوروبية التي تطورت الحداثة في أحضانها، وازدهرت بظهور فلسفات "كانط"، و"هيجل"، و"ماركس"، واجهت الرموز والاستعارات بصفة عامة تحفظات وانتقادات قوية، وكان ذلك راجعاً إلى ظهور المنهج التجريبي والفلسفة العلمية عند «فرانسيس بيكون» الذي يُعدُّ من أوائل الفلاسفة الذين دعوا إلى ضرورة إعمال العقل في جميع المجالات الإنسانية، ونبذ كل أنماط التفكير الأسطوري والخرافي الذي لا يقوم على أساس من العلم. ثم جاءت الموجة الثانية في نقد الرموز والاستعارات في العلوم الإنسانية والاجتماعية مع «توماس هوبز» (Thomas Hobbes) (١٥٨٨-١٦٧٩) و«جون لوك» (John Locke) (١٦٣٢-١٧٠٤) و«ديفيد هيوم» (David Hume) (١٧١١-١٧٧٦).

ويُعدُّ هوبز ولوك مثاليين بارزين في العصر الحديث على الموقف العدائي الصريح من استعمال الرموز والاستعارات، فبالنسبة لهوبز، فإن الاستعارة هي انحراف في لغة الخطاب الإنساني وفي استخدام الكلمات؛ بمعنى «أنها تخدع الآخرين وتحيرهم». وبينما يقر هوبز بأن الاستعارات تحوي نوعاً من عدم التجانس أو التناقض، وبالتالي يجب مواجهتها بصبر وهدوء، فإن لوك كان أكثر

صرامة منه، فبالنسبة له، «فإن كل فنون البلاغة، وكل ما ابتكرته الفصاحة من استعمال الكلام، يُعدُّ مجازاً وصنعةً؛ إما للإيحاء بأفكار مغلوطة، أو لتحريك المشاعر والعواطف، وهو ما يؤدي إلى نفوذ الرأي إلى الشطط أو تضليل الحكم، وبالتالي فهي أدوات للغش والخداع، وهي الوحيدة- من بين جميع الخطابات التي تتظاهر بالمعرفة والصدق- التي يجب تجنبها بالكامل»^(١٠٧).

لكن وفيما يبدو لي فإن هذا لم يمنع هوبز ومن قبله «مكيافيلي» (١٤٦٩-١٥٢٧) من لاستعمال الرموز؛ فثمة أبعاد وجوانب لتوظيف الرمز في مذهبهما السياسي. والواقع أن مكيافيلي وهوبز لم يكن أمامها سوى تبرير السلطة المطلقة، وكان هذا التبرير ضرورياً وطبيعياً نظراً لصورة الإنسان الشريرة التي فطنا إليها، وهي صورة رمزية ستطغى أكثر في فلسفة هوبز عنها في فلسفة مكيافيلي. ولذلك بالنسبة لمكيافيلي فقد استحضر الصورة الرمزية «للأمير» لكي يصور لنا طبيعة الحاكم القوي الذي يحافظ على دولته، ولكي يرسخ لبداية التحول من التقاليد السياسية للصور الوسطى إلى تقاليد الحداثة السياسية بدعوته لتأسيس الدولة المدنية العلمانية الحديثة، وكذلك الحال بالنسبة لهوبز فقد نزع إلى استعمال الرمزية في كتاباته السياسية، كرمز «اللفيathan» في تصويره الدولة القوية صاحبة السلطات المطلقة والتي يمكنها تحقيق الحماية لأفرادها.

من هنا يبدو الرمز حاضراً في الفكر السياسي عند مكيافيلي وهوبز، وفي هذا الصدد يذهب «مايكل ولتزر» (Michael Walzer) إلى أنه على الرغم من الاستعمال البارع من جانب مكيافيلي لبعض الصور الرمزية، من قبيل: "الأمير"، و"مثال الحرب"، فإن هذه الصور ظلت محدودة التأثير في الفكر السياسي اللاحق، مقارنة بما هي عليه عند هوبز، الذي جاء في عصر شهد تطور العلوم الطبيعية وظهور تيارات اللاهوت الجديد (خاصة اللاهوت الطبيعي). وربما يفسر هذا سبب عدم النجاح المنهجي الذي وقف أمام رؤية مكيافيلي للطبيعة البشرية بوصفها طبيعة شريرة؛ ذلك أنه هو نفسه بدأ وكأنه غير متأكد عما إذا كان

(107) Ibid, PP. 201-202.

يتحدث عن بعض البشر أم عن جميعهم؛ بل وقد أدعى أعداؤه ومنقدهوه بأنه لم يكن يشرح سوى جوانب مكتسبة من الشر لدى البشر في عصره فقط، ولم يكن يؤمن إطلاقاً أن طبيعة الإنسان في حد ذاتها عدوانية وفسادة. وقد ظل الحال كذلك إلى أن جاء هوبز الذي يُعدُّ أول نظّر - فلسفياً - للطبيعة الشريرة للإنسان، مستكشفاً الأبعاد المكيافيلية في الحياة السياسية والاجتماعية، وقد استعان في ذلك بنوع من الرمزية الجديدة المؤسّسة على نتائج العلوم الطبيعية، والتي تنظر إلى الأفراد "كذرات" منفصلة تختلف إلى حد ما في تكوينها، إلا أن لها نفس المظهر العام المتمثل في العدوانية، والشر، والنزوع إلى إيذاء الآخرين⁽¹⁰⁸⁾.

وهكذا فإن الأمر بالنسبة لـ"هوبز" وكذلك بالنسبة لـ"لوك" لم يكن - والحديث لـ«ولتزر»- يقتصر على ابتداء رموز جديدة لكي تؤدي وظائف معينة، فالواقع أن معظم المفكرين السياسيين في العصر الحديث لم يبتكروا رموزاً جديدة للتعبير عن مذهبهم وأفكارهم السياسية، بل نزعوا إلى استحضار الرموز القديمة وإعادة تأويلها لإضفاء معاني ودلالات جديدة عليها، وهو الأمر الذي دفع كل من هوبز ولوك إلى استكشاف معاني جديدة بالنسبة لفكرة السلطة والخضوع، وإعادة تحديد طبيعة الالتزام السياسي، وقد توصلوا إلى مفهوم جديد "للدولة" من خلال تصويرها "كجهاز سياسي" يقف على رأسه الحكومة؛ بالتوازي مع النظر إلى الكنيسة "كجسد ديني" على رأسه المسيح. وإن النظر إلى الدولة كجهاز سياسي - على هذا النحو - يجعل هناك علاقة وثيقة للسياسة مع العالم الاجتماعي العضوي الذي يعيش الإنسان ويحيا في ظله⁽¹⁰⁹⁾.

وفي ضوء هذا التفسير، نجد أن النظرة التقليدية للدولة بوصفها "الجهاز السياسي" الأعلى، تمثل إعادة صياغة رمزية للنظرة الموازية للكنيسة باعتبارها جسد المسيح أو ناسوته، الذي تتحد فيه جماعة المؤمنين. وإذا كان من الصعب

(108) Walzer, Michael: "On the Role of Symbolism in Political Thought", *Political Science Quarterly*, Vol. 82, No. 2 (Jun., 1967), P. 203.

(109) Ibid, PP. 191, 195-196.

قبول مثل هذا التوازي العجيب والغامض بين مجالي الدين والسياسة، إلا أن الملفت للنظر هو أن وحدة الكنيسة ورباطها الديني وتكاملها العضوي انعكست على وحدة الجسد السياسي ورباطه الدنيوي الذي يرمز إلى الكمال الذي تسعى الدولة إلى الاقتراب منه بقدر الإمكان. ولهذا فرغم أن مبدأ (حرية الإرادة)، الذي دعت إليها البروتستانتية وبعض نظريات العقد الاجتماعي الحديث، أضعف من قوة هذه الصورة الرمزية، إلا أنه لم يتجه بالضرورة إلى تقويضها ودحضها⁽¹¹⁰⁾.

وهكذا تتكشف ضرورة الرموز من حيث كونها عناصر ضرورية في فهم وتفسير الظواهر السياسية، وبالتالي صاغ بعض المفكرين المحدثين رؤاهم وتصوراتهم عن طبيعة الحياة السياسية وطرحوا صوراً رمزية مصغرة ومتميزة عنها. وتكمن أهمية ذلك في الحقيقة التي مفادها أن معظم المفكرين السياسيين واجهوا بعض القيود التي حالت دون طرحهم لرؤاهم بطريقة مباشرة، ولهذا وجدوا أنفسهم مجبرون على اللجوء إلى الرموز والاستعارات والصور الرمزية؛ للكشف عن طبيعة الترابط بين مختلف الظواهر الإنسانية. وبالتالي كان الخيال الرمزي هو وسيلة المفكر لفهم طبيعة العالم السياسي⁽¹¹¹⁾.

كذلك فمن الملاحظ أن جذور الاتجاه التجريبي الحديث قد أثمر ثماره المرة بالنسبة للموقف من الرمزية لدى الفلسفة الوضعية Positivism عند «كونت» (Auguste Comte) (1798-1857). ومع "الوضعية المنطقية" في القرن العشرين، أصيبت الاتجاهات الرمزية في مقتل، حيث نزع دعائها إلى تحليل الاستعارات والرموز باعتبارها ظاهرة «لغوية خالصة»، وبالتالي لم يهتموا بطبيعتها التصورية أو التمثيلية Ideational والمعرفية، وخاصة إسهامها في عملية الفهم وبناء المعنى، أو حتى بالنسبة لدورها في الواقع السياسي والاجتماعي، بل إن منهم من دأب على النظر إليها باعتبارها تعابير خيالية أو شعرية فقط، ولهذا

⁽¹¹⁰⁾ Ibid, P. 193.

⁽¹¹¹⁾ Wolin, Sheldon S.: **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**, London: Princeton Univ. Press, 2004, PP. 18-19.

تركزت نقاشاتهم حول إمكانية صدق الرموز أو عدم صدقها باعتبارها تعابير لغوية في ضوء هاجسهم نحو الوصول إلى الموضوعية التامة، وهم يخلصون إلى أن الاستعارات والرموز لا يمكنها أن تصرح مباشرة بالحقيقة، وأنه في حالة تصريحها بما هو صادق فإن ذلك لا يتم إلا بصورة غير مباشرة، عن طريق الاستعانة بشرح "حرفي" غير استعاري^(١١٢).

ومع تطور الاتجاهات الوضعية نمت التصورات الإستاتيكية للمجتمع واكتسبت أرضاً جديدة، بل وبدت الاتجاهات الوضعية في القرن العشرين، من خلال نزعتها التجريبية الخالصة، بمثابة أداة أيديولوجية محافظة للرأسمالية في اتجاه تعزيز وتبرير نظامها وتكريس الواقع القائم. ولعل «هربرت ماركيز» (Herbert Marcuse) (١٨٩٨-١٩٧٩) - من بين آخرين - من أبرز من انتقد الفلسفة الوضعية وهاجمها واصفاً إياها بأنها رد فعل (رجعي) ظهر بشكل واعي على الاتجاهات العقلانية (ديكارت)، والنقدية (كانط)، والمثالية (هيجل) في أوروبا، ودافع في المقابل عن الفلسفة المثالية، خاصة عند هيجل. فإذا كانت فلسفة هيجل تنزع إلى "نفي" أي واقع لا معقول ولا عقلي، فإن رد فعل الاتجاهات الوضعية يرى في محاولته على أنها بمثابة قياس الواقع وفقاً لمعايير العقل المستقل؛ أي أن المثالية تمثل تحدياً ونقداً وتقييداً للنظام القائم، وهو الأمر الذي دفعه إلى رد النقد الموجه للفلسفة المثالية بأنها فلسفة سلبية (أو نافية) لأنها تبحث عن إمكانات الأشياء، ولكنها عاجزة عن معرفة واقعها الفعلي، فهي تقتصر على (الصور المنطقية) ولا تصل أبداً إلى مضمونها الفعلي، الذي لا يمكن استنباطه من هذه الصور، وبالتالي فإنها لا تستطيع تفسير الأشياء على ما هي عليه، أو تبريرها. ومن هنا فإن الفلسفة المثالية، نظراً إلى بنائها التصوري، "تنفي" (أو تتكر) الأشياء على ما هي عليه، فالأمور الواقعة التي تؤلف الوضع القائم أو الحالة الراهنة، حين يُنظر إليها في ضوء العقل، تصبح سلبية، محدودة، عارضة - أي تصبح

(١١٢) لايكوف، جورج، ومارك جونز: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦، ص. ١٦٣.

صوراً زائلة داخل عملية شاملة تؤدي إلى تجاوزها، وهكذا تم النظر إلى الجدل الهيجلي على أنه أوضح أنموذج لكل سلب هادم لما هو معطى، إذ أن كل شيء معطى ينتقل فيه مباشرة إلى ضده، ولا يصل إلى مضمونه الحقيقي إلا بهذا الانتقال. وهذا النوع من الفلسفة، على حد قول نقادها، ينكر على المعطى شرف الواقعية، وهو ينطوي على "مبدأ الثورة"، وتكون عبارة هيجل القائلة: "إن الواقعي معقول"، معناها أن المعقول وحده هو الواقعي^(١١٣).

على هذا النحو دافع «ماركيوز» عن مثالية هيجل، واتخذ موقف شديد العداء للمقومات الأساسية للفلسفة الوضعية والعلم الاجتماعي المنبثق عنها، ومن ثمّ رفض حججها وبراهينها واتجه إلى الهجوم عليها ودحضها في العديد من كتبه مثل "العقل والثورة" عام ١٩٤١. فالفلسفة الوضعية تجمد حركة الواقع، كما تنزع إلى تأكيد ثبات المجتمع، بل وتحيله إلى صورة بسيطة، فظة، من صور الحتمية الطبيعية أو المادية، وهي تعمل على حل المشكلات الاجتماعية من خلال نسق تجريبي يستند إلى سياسة الإصلاح، لا التغيير الجذري.

لقد اتجه ماركيوز في تنديده بخطورة الفلسفة الوضعية في النواحي الاجتماعية والسياسية، اتجه إلى الدفاع عن مثالية هيجل لدعوتها للثورة والتغيير، ونقد الواقع، ورفض مادية الممارسة البورجوازية وتجاوزها، وبذلك فهو يستعيد روح الرمزية في الفلسفة المثالية. وهكذا تكون المثالية في مرحلة أكثر تقدماً للتطور عن الاتجاهات الوضعية، بما فيها الوضعية المنطقية التي وإن كانت تحارب الأفكار الميتافيزيقية فإنها لا تستأصل طبيعتها الميتافيزيقية فحسب، بل تستأصل أيضاً محتواها ومن ثمّ تربط نفسها بشكل حتمي بالوضع القائم^(١١٤).

(١١٣) ماركيوز، هربرت: العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة: فؤاد زكريا،

القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ص ٣١٣-٣١٤.

(١١٤) هربرت ماركيوز: فلسفات النفي (دراسات في النظرية النقدية)، ترجمة: مجاهد عبد

المنعم مجاهد، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط. ١، ٢٠١٢، ص ١١٠.

وهكذا نزلت الاتجاهات الوضعية إلى رفض الرموز، وبالتالي نفي أبعادها الإبيستمولوجية، ما يعني أن الاستعارات لم تُعد من السبل الأساسية لحصول الفهم والإدراك. ومن الناحية الأخرى هناك من يرد أصول هذا التوجه المعادي للرمزية إلى التيار العلمي المنطلق من الديكارتية، وحثهم في ذلك ليس لأن ديكارت (René Descartes) (١٥٩٦-١٦٥٠) رفض استخدام مفهوم الرمز، ولكن لأن الرمز الوحيد عنده هو الشعور نفسه "بالصورة والمظهر" لله. ولهذا ومع ديكارت بدأت الرمزية تفقد مكانتها في عالم الفلسفة، وبدأت نزعة "محرابة الرموز"، والانتصار (للعامة) على حساب (الرمز)، وبالتالي بدأ الديكارتيون يرفضون الخيال والإحساس باعتبارهما وسائل للخداع^(١١٥).

غير أنه يمكن القول أن الاتجاهات الوضعية بمختلف أشكالها هي التي كان لها الدور الأكبر في تقديم هذه النظرة السلبية، الضيقة، والمختزلة للرموز واعتبارها أدوات أو وسائل مجازية تقوم على مجرد المماثلة أو التطابق. ولذلك فمع صعود الفلسفة الوضعية في بداية القرن التاسع عشر، طغت النزعة العدائية تجاه الرمز، الأمر الذي أفضى إلى اختصار دور الرمزية وتضاءل قيمتها وقدرتها في عالم الوجود الإنساني. وستصاب الرمزية بنزيف مضاعف لدى بعض تيارات الفلسفة المعاصرة ذات التوجه الديكارتية، وعلى رأسها الفلسفة الفينومينولوجية التي تنزع إلى "رد الكائن الداخلي إلى الوعي"، واختزال الكوجيتو (أنا أفكر، فأنا موجود) إلى "تأملات"، وبهذا نحصل على إطار علمي لا تُؤخذ (العلامة) فيه إلا كطرف ملائم لعلاقة ما، ونحصل بالتالي على ظاهريات بعيدة عن التجاوز، والتي بموجبها لم تُعد تتجه تشكيلة الظواهر نحو قطب ما ورائي، ولم تُعد تهتم بدراسة الوجود العام (الانطولوجيا) بقدر ما لم تُعد تذكره أصلاً^(١١٦).

^(١١٥) دوران، جيلبير: الخيال الرمزي، مرجع سابق، ص ٢١-٢٢.

^(١١٦) المرجع السابق، ص ٢٣ وما بعدها.

وهكذا يتضح أن هذا التوجه الراض للرموز والاستعارات يمثله في القرن العشرين دعاة الوضعية المنطقية الذين حصروا وظيفة الفلسفة في التحليل العلمي للمفاهيم والتصورات السائدة في لغة الخطاب الإنساني من جانب ولغة الخطاب العلمي من جانب آخر. لكن ورغم هذه التوجهات الراضة للرمزية، فإن هناك في المقابل العديد من الفلاسفة الذين أكدوا على الأدوار المهمة للرموز والاستعارات باعتبارها من الوسائل الأساسية للفهم، وتقوم بدور مركزي في العديد من المجالات واليادين كالأدب والفن والسياسة والاجتماع وغيرها.

وبوجه عام يمكن القول إن الاتجاهات الرمزية نمت وتطورت في أوروبا والولايات المتحدة بين ثمانينيات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وقد حاول دعاؤها، بتأثير من الأساطير القديمة، الهروب من سطوة الفكر العقلاني الذي فرضه العلم، رغبة في تجاوز عالم المرئي والعقلاني، وتحقيق التغيير الاجتماعي المنشود.

ومن ناحية أخرى فإن ما ساعد أكثر على الاهتمام بالاتجاهات الرمزية تطور الاتجاهات السيميوطيقية، بمناهجها المختلفة، في القرن العشرين، والتي أضحت ميداناً معرفياً مستقلاً، وعملت على الاستفادة والتقريب من المجالات المعرفية التي كان يُنظر إليها فيما مضى على أنها متباعدة ومعزولة بعضها عن بعضها. لقد أفسحت السيميوطيقا المجال للاهتمام بدراسة أنظمة العلامات والرموز، كما أن العلم المعاصر بدوره قد زوّد الفلسفة بمفتاح جديد لمشكلاتها القديمة حين كشف عن سر الرموز ودورها في بناء المعرفة الإنسانية. وقد استُعملت الرموز والإشارات في الرياضيات، وعلم النفس، ونظم المعلومات، وعلم الاجتماع وغيرها. وقد بدأت معالم هذا الاتجاه الجديد تتميز خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، ومن أبرز المؤلفات التي كُتبت في هذا المجال، كتاب "أوجدن" (Charles K. Ogden) و"ريتشاردز" (I. A. Richards): (معنى المعنى)

١٩٢٣، و"فلسفة الأشكال الرمزية" لأرنست كاسيرر في ثلاثة أجزاء (١٩٢٣)،
١٩٢٤، ١٩٢٩)، وكتاب "اللغة والحق والمنطق" لآير (A. J. Ayer) عام
١٩٣٦، و"التركيب المنطقي للغة" لرودف كارناب (R. Carnap) عام ١٩٣٥،
و"الرمزية: معناها وأثرها" لألفرد نورث وايتهيد (١٩٢٧)، و"أسس الإشارات" لتشارلز
موريس C. W Morris (١٩٣٨)، و"الفلسفة من منظور جديد" لسوزان لانجر
(١٩٤٢)، وجميعهم كانوا مهتمين بالبعد الرمزي في الحياة الإنسانية. هذا
بالإضافة إلى إسهامات مميزة من جانب "جورج ه. ميد" (G. H. Mead)
(١٨٦٣-١٩٣١)، و"جون ديوي" (١٨٥٩-١٩٥٢)^(١١٧).

من هذا المنطلق نزعنا العديد من الاتجاهات الفلسفية إلى الاهتمام بدراسة
الرموز في العديد من الظواهر والفعاليات الإنسانية، كاللغة، والأسطورة، وعالم
الدين والأحلام، وعلاقات النسب والقربان والزواج وغيرها، الأمر الذي أدى إلى فتح
آفاق جديدة للفلسفة المعاصرة وهي آفاق لم تعدها الاتجاهات التقليدية من قبل،
خاصة أصحاب النزعات العلمية والتجريبية بصفة عامة والوضعية بصفة
خاصة^(١١٨)، وكان لكاسيرر - بوجه خاص - فضل كبير في دراسة الأشكال
الرمزية والكشف عن أدوارها الحضارية وليس فقط في مجال المعرفة العلمية، وهو
الأمر الذي دفع الفيلسوفة الأمريكية «سوزان لانجر» إلى التأكيد على أن الرمزية
هي المفتاح أو المنظور الجديد للفلسفة، لأنه - وعلى حد قولها - «من الواضح أن
عصر العلم قد وُلدَ منظورًا فلسفيًا جديدًا، لا شك أنه أكثر عمقًا من النزعات
التجريبية الخالصة: فمن بين المجالات العقلانية البحتة، تطورت الرياضيات
بشكل مذهل وحيوي مثلها مثل المجالات التقنية التجريبية، وخطوة بخطوة،

^(١١٧) بان، ستيفن: «السيميوطيقا»، مرجع سابق، ص ٢٢١. وأيضًا: مطر، أميرة: فلسفة
الجمال، مرجع سابق، ص ٢٢١.

^(١١٨) الجزيري، مجدي: «الرمزية»، مرجع سابق، ص ٦٢٥.

أصبحت قادرة على مواكبة الاكتشافات والفرضيات؛ لكن بقي أمامنا صرح المعرفة الإنسانية، لا من حيث أنه مجموعة واسعة من المعارف الحسية، ولكن من حيث أنه بنية للحقائق التي لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال الرموز والقوانين التي تستهدف الكشف عن معانيها ودلالاتها. ومن هنا انبثق هذا الموضوع الفلسفي الجديد لعصرنا وللعصور التالية، أعني: موضوع المعرفة، وفهم العلم. وبالتالي فإن قوة الرمزية تكمن في إشاراتها وإرشاداتها، كما أن محدودية المعطيات الحسية هي أقوى دليل على أن الرمزية كانت تمثل قوة إرشادية وتوجيهية في الحقب السابقة»⁽¹¹⁹⁾.

نخلص مما سبق إلى أن مواقف الفلاسفة من الرمز قد تأرجحت في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي بين القبول والرفض، بين النظرة السلبية والمدخل الوظيفي، بين الرؤية الحضارية والنظرة العلمية التجريبية. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: ماذا عن الأبعاد الإستمولوجية للرمزية السياسية؟

(119) Langer, Susanne: **Philosophy in a New Key**, P. 16.

المحور الرابع

الرمزية الأسطورية

من الأبعاد الإستمولوجية إلى نقد المرجعيات السياسية

من أهم المداخل الفلسفية لدراسة الرموز ذلك الذي ينظر إليها بوصفها أدوات للمعرفة، ويرتبط هذا المدخل بالمدخل السيميوطيقي، حيث يركز على الأدوار الإيجابية التي تقوم بها الرموز في عملية التكيف والتكامل والانسجام الاجتماعي. ويمثل هذا المدخل الفيلسوف الألماني «أرنست كاسيرر» (Ernst Cassirer) (١٨٧٤-١٩٤٥)، حيث خلص إلى أن رؤى الأفراد وتصوراتهم ومعارفهم تشكلت في جزء كبير منها من خلال الأشكال الرمزية، وتمثل هذه الأشكال والبنى أطرًا مرجعيًا يمكن للأفراد من خلالها تفسير الواقع الذي يحيون فيه.

أولاً: الرمز كصورة من صور التعبير الحضاري الإنساني.

يُعدُّ «كاسيرر» من بين الفلاسفة المعاصرين الذين تركوا أثرًا واضحًا على الدراسات السيميوطيقية في الفكر الغربي، وهو مفكر ألماني تمثل فلسفته - من الناحية النظرية - أوج عصر التنوير، وينتمي إلى (الكانطيين الجدد). والمتأمل لفلسفة كاسيرر يلاحظ أنه قد أحدث نقلة في دراسته للرمز، فانتقل بها من مجال سيميولوجيا اللغة إلى سيميولوجيا الثقافة، ومن دائرة المعرفة العلمية إلى دائرة الحضارة الإنسانية. «فإذا كانت الإستمولوجيا التقليدية ابتداءً من كانط قد اكتفت بنقد المعرفة العلمية، فإن كاسيرر جعلها تمتد إلى نقد المعرفة الإنسانية أو نقد الحضارة في كل أشكالها وتجلياتها وصورها من لغة وأسطورة وفن وتاريخ. وإذا كانت المشكلة الرئيسة بالنسبة للفلسفة الكانطية تتمثل في توضيح تطبيق التصورات على الخبرة الحسية، فإنه وبالنسبة لكاسيرر استحالت عملية التصور Conceptualization إلى مجرد حالة خاصة مما يطلق عليه "التمثيل الرمزي" (Symbolic Representation). ويمثل التمثيل الرمزي عنده عملية أساسية

في الوعي الإنساني، وهو الذي يوضح لنا كيفية فهمنا للعلم بل ولأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ»^(١٢٠).

ومع كاسيرر تصبح الرموز الوسيلة التي استعملها البشر منذ فجر الحضارات للتعبير عن أنفسهم. فإذا كان الإنسان يشترك مع الحيوان في العديد من الخصائص والوظائف، منها: التغذي، والنمو، والتناسل، والتكيف مع البيئة المحيطة من خلال الاستجابة والتأثير والتأثر، فإنه متى نظرنا إلى الخاصية النوعية للإنسان، سنجدها - كما يقول - تكمن في «الجهاز الرمزي»، فإذا قارنا الإنسان بالحيوانات الأخرى وجدناه لا يعيش فحسب في حقيقة أوسع، وإنما يعيش - إن صح التعبير - في «بعد جديد» من أبعاد الحقيقة. ومن هنا تتبع أهمية الرموز مما تؤديه من أدوار حضارية؛ فبغيرها تكون حياة الإنسان كحياة السجناء في كهف أفلاطون، وتصبح كذلك محصورة في حدود حاجاته البيولوجية ورغباته العملية ولا تجد منفذاً يوصلها إلى ذلك (العالم المثالي) الذي فتحته الأشكال الرمزية أمامه^(١٢١). وهذا يعني أن الأشكال الرمزية نتاج تفاعل بين الإنسان وعالم الواقع، وهي بذلك تمثل وسيطاً لمواجهة الواقع المعاش.

من هذا المنطلق تُعدُّ القدرة على "الترميز" الميزة النوعية للإنسان؛ فهو مخلوق لا يختلف عن بقية الكائنات العضوية الأخرى إلا في استعماله الرموز للبحث في عالم المفاهيم والأفكار والمعاني، والتكيف في العالم المحيط. ومن هنا يرى كاسيرر أن الخصائص المميزة للإنسان ليست ميتافيزيقية، أو مادية، بل تكمن في مجمل نشاطه وإنتاجه الحضاري الذي يمثل جهاز الفاعليات الإنسانية^(١٢٢).

في ضوء هذا نلاحظ إلى أي مدى يمثل الرمز الخاصية الأساسية التي تميز النوع الإنساني عن النوع الحيواني من جانب، وتميز عالم الإنسان عن عالم

^(١٢٠) الجزيري، مجدي: «الرمزية»، ص ٦٢٥.

^(١٢١) كاسيرر، أرنست: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ص ٦٦-٦٧.

^(١٢٢) المصدر السابق، ص ١٣٥.

الأشياء المادية من جانب آخر، فالرموز وسائط لتمثيل عالم الأشياء، والأفكار، والوجدان بعلامات حسية أو حركية أو بصرية أو صوتية، ولذلك يمضي كاسيرر حيث يذهب إلى أنه «ما دام الإنسان قد خرج من العالم المادي الخالص، فإنه يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين سوى عناصر وأجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية؛ أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية. وكل تقدم في فكر الإنسان وتجاربه يرهف ويعقد هذا النسيج ويقويه. وبالتالي لم يعد الإنسان قادرًا على أن يواجه الواقع وحقيقته بطريقة مباشرة؛ أي أنه لم يعد يراه وجهًا لوجه، بل إن حقيقة الواقع المادي بدأت تتقلص وتتراجع - فيما يبدو - كلما تقدمت فعالية الإنسان ونشاطه الرمزي. وبدلاً من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه، بمعنى من المعاني، يتحدث دائماً إلى نفسه، فقد تحصن بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية والشعائر الدينية، حتى أصبح لا يرى شيئاً ولا يعرف شيئاً إلا بوساطة من هذه الوسائل المصطنعة»^(١٢٣).

مما سبق يتضح أن الأشكال الرمزية عند كاسيرر تقوم على مجموعة من المنطقات الفلسفية الخاصة بطبيعة النوع الإنساني في تميزه وتفرده، فالإنسان يتميز بقدرته على إبداع الرموز واستعمالها. وفي ضوء هذا فإن اللغة، والفن، والأسطورة، والدين، والعلم تمثل عوالم رمزية صنعها وشيدها الإنسان عبر التاريخ، وهي التي تميزه عن غيره من الكائنات الأخرى. وبالتالي تمثل الرموز في الأساس أشكالاً وصوراً أصيلة تتبع أهميتها من كونها تؤدي مجموعة من الأدوار والوظائف الأساسية في حياة البشر، ومنها:

١. فهم وتقريب العلاقة بين الإنسان من ناحية وبيئته والعالم المحيط من ناحية أخرى.

(١٢٣) المصدر السابق، ص ٦٧ بتصرف طفيف.

٢. التعبير عن أفكار الإنسان، ومشاعره، وتصوراته، وآماله، ومخاوفه، وأحلامه.

٣. كونها تجسيداً لمحاولات البشر لتمثيل عالم الأشياء الموضوعية والكشف عن حقائق جديدة والتعبير عنها بصورة رمزية.

٤. تطوير الحضارة وحفظ تراثها وإبداعاتها الإنسانية.

إن الرمز يمثل دافعاً أصيلاً في حياة البشر ومحركاً لكل أنشطتهم، وهو أداة للمعرفة كما تجسدها الأشكال الرمزية المختلفة التي أبدعها الإنسان من لغة وأساطير وفنون ودين. ومن هذه الزاوية فإذا كان الإنسان يتميز بذلك "النسق الرمزي" الذي يبدعه، فإنه يعيش ويحيا في عالم رمزي ويُعبّر عن "طبيعته" البشرية بطريقة تلقائية أو عفوية من خلال هذه الأشكال الرمزية؛ وبالتالي فإن الرموز لها قيمة وظيفية مهمة، وهي تجسد الحالة المتسامية للروح الإنسانية، وتتكون عبرها الخبرات الإنسانية وفقاً لقوانين محايدة^(١٢٤). ومن هذا المنطلق أبدى كاسيرر تحفظه على النظرة التقليدية لطبيعة الإنسان عند أرسطو وديكارت، والتي تصوره بأنه «حيوان ناطق» أو عاقل، لأن العقل - أو النطق - في رأيه اصطلاح ناقص لا يُمكننا من فهم الطرق الجديدة التي هيأت الإنسان إلى حياة المدينة وفهم أشكال الحياة الحضارية في تراثها وتنوعها. وإذا كانت الأشكال والصور التي أبدعها الإنسان كلها أشكالاً رمزية في الأساس، فإن الوصف الأقرب والأخص هو أن نحدّ الإنسان بأنه "حيوانٌ رامزٌ" (Symbolic Animal) بدلاً من أن نحدّه بالعقل أو النطق^(١٢٥).

(124) Cassirer, Ernst: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol. I (Language), tr., by: Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1955, P. 186.

وأيضاً: (كاسيرر، أرنست: **اللغة والأسطورة**، ترجمة: سعيد الغانمي، أبوظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (مشروع كلمة للترجمة)، ٢٠٠٩، ص ص. ٨١، ١٥١-١٥٢).

(125) كاسيرر، أرنست: **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ص ص. ٦٨-٦٩.

وفي ضوء هذه الخصائص النوعية التي تميز طبيعة الحياة الإنسانية كلها يتضح أن الأشكال الرمزية ذات طابع وظيفي، في حين أن العلامات - التي تُعدُّ مشتركة بين الإنسان والحيوان - تنتمي إلى العالم المادي وبالتالي فإنها ذات طابع عملي أو نفعي فقط. ومن هنا فإن كاسيرر ينتقل في فلسفته من سيمولوجيا العلامات إلى سيمولوجيا الرموز، لأن الرمز يفوق العلامات اللغوية من حيث كونه يفتح آفاقاً شاملة جديدة أمام المعرفة الحضارية الإنسانية، وينتقل بالإنسان من عالمه المادي البيولوجي إلى عوالم أوسع وأرحب يستطيع أن يعبر من خلالها عن تفرد ذاته، وعلى حد قول كاسيرر: «إن الوظيفة الرمزية ليست قاصرة على بعض الحالات الخاصة، وإنما هي مبدأ نو انطباق شامل يحيط كل ميادين المعرفة الإنسانية»^(١٢٦).

وهكذا لم يُعدَّ الإنسان في نظر كاسيرر مجرد حيوان عاقل أو ناطق، بل أصبح خالقاً للرموز، وإن مفهوم الإنسان بوصفه "حيواناً رامراً" يعني قدرته على خلق دلالات جديدة لعالم الأشياء والواقع من حوله، ومن هنا تتضح سيموطيقا الأشكال الرمزية التي يبدعها البشر ليس فقط كوسيلة للمعرفة بل أيضاً كصور للتعبير الحضاري وكوسائل مهمة لتمثيل الأفكار، واستحضار الدلالات الثرية المتضمنة في ثقافتهم، ويعبر «يورجن هابرماس» (Jürgen Habermas) (١٩٢٩-؟...) عن هذا المعنى بقوله: «تساهم الأشكال الرمزية عند كاسيرر في خلق دلالات متطابقة ذاتياً لعالم الأشياء، وهي بذلك تمثل حاملاً أو وسيطاً لعالم

(١٢٦) المصدر السابق، ص. ٨٢. وانظر أيضاً: (مخوخ، فؤاد: «رمزية العالم الإنساني من منظور إرنست كاسيرر: الرموز اللغوية نموذجاً»، مجلة اللسانيات وتحليل الخطاب؛ تصدر عن جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال - المملكة المغربية، العدد ٢، سبتمبر ٢٠١٥، ص ١١٣).

الأفكار والمعاني، بحيث يمكن من خلالها تجاوز التدفق الزمني للخبرات الإنسانية وصور الوعي المتغيرة»⁽¹²⁷⁾.

وفي ضوء هذا التركيز على الرمزية التي تمثل الخاصية المميزة للإنسان، تتضح أهمية الجانب السيميوطيقي في الأشكال الرمزية، وهو ما يتجلى في نزوع كاسيرر إلى دراسة الرموز ليس فقط على أنها أدوات للمعرفة العلمية ووسائط لتجسيد عالم الأشياء والموضوعات، وإنما باعتبارها شبكة معقدة من الصور والأشكال التي تحوي مجموعة من المعاني والأفكار والتي تعبر عن مشاعر الإنسان وانفعالاته وآماله ومعتقداته وكل ما يتعلق به.

وبعد هذا العرض والتحليل للمدخل الحضاري الذي يركز على الأدوار المعرفية للرمزية الأسطورية وعلاقتها بالسياسة، تتبقى بعض الملاحظات، منها أن هذا المدخل يتعامل مع الأشكال الرمزية ليس بوصفها أدوات للمعرفة فقط، وإنما أيضاً بوصفها وسائل لإرشاد الإنسان إزاء العالم المحيط؛ فهي - إن جاز التعبير - «خريطة طريق معرفية؛ لأنها تُستعمل كمخطط لتنظيم الواقع المعقد للحياة الاجتماعية والسياسية»⁽¹²⁸⁾. ومن هنا فإن هذا ينظر إلى الرموز كأدوات للمعرفة وتنظيم عالم الموضوعات أو الأشياء وتركيبها، وكوسائل للتخفيف والتهدئة من حالة القلق ليس فقط من خلال خلق حالة من الطمأنينة لدى الأفراد، بل أيضاً من خلال توفير منفذاً للتعبير عن طموحاتهم وآمالهم ومعتقداتهم.

ثانياً: نقد التوظيف السياسي للأسطورة.

إذا كنا قد تناولنا كاسيرر من حيث هو صاحب رؤية خاصة في تناول الأشكال الرمزية من منظور سيميولوجيا الثقافة، وقد رأينا أن منهجه شامل في دراسة العديد من الفعاليات والأنشطة الحضارية الإنسانية من لغة وأسطورة وفن ودين وتاريخ، فكذلك الحال عندما يتناول الأشكال الرمزية حيث يتناولها في ضوء

(127) Habermas, Jürgen: **The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays**, trans.: Peter Dews, Cambridge: The MIT Press, 2001, P. 10.

(128) Klatch, Rebecca: “Of Meanings & Masters: Political Symbolism & Symbolic Action”, P.140.

وظيفتها الحضارية انطلاقاً من كونها الخاصة للصيقة بالإنسان وحده وإلى الدرجة التي ذهب معها إلى أن الإنسان لا يمكن التعامل معه إلا بوصفه حيواناً رامزاً أو خالفاً للرموز. وها نحن نعود إليه مرة أخرى في هذا المحور لا باعتباره صاحب منهج معين في تناول فلسفة الأشكال الرمزية ولكن باعتباره واحداً من الفلاسفة الذين أدركوا إمكانية التوظيف السياسي لأنظمة الرموز والعلامات بما في ذلك الرمزية الأسطورية والفنية وحتى رمزية العلم، وهنا ينبغي أن نشير إلى مرحلتين متميزتين تمثلان مجمل تطوره الفكري، فهو في بداية أمره واحد من الفلاسفة الكانطيين الجدد حيث يؤمن مثلهم بأن المعرفة العلمية عاجزة وحدها عن الوصول إلى عالم الأشياء في ذاتها (النومينون).

غير أن كاسيرر بدأ فيما بعد يلتفت إلى فعالية الأساطير في السياسة، وبعبارة أعم خطوة تسييس أنظمة الرموز والعلامات، خاصة في ظل صعود الأنظمة الشمولية في بداية القرن العشرين، وعلى رأسها النازية، التي نزعت إلى توظيف الأساطير للترويج لأكاذيبها وتبرير أهدافها العنصرية. والواقع أن النازية لم تترك أي نوع من أنظمة الرموز والعلامات إلا وظفته لصالحها، وقد مثل توجيهها العنصري مقوماً بارزاً في سياستها، وعلى سبيل المثال، نجدها قد وظفت صورة "اليهودي" كرمز لتفسير الأزمات التي يمر بها المجتمع الألماني في ذلك الوقت، حيث تشير صورة اليهودي إلى المتحكمين في رؤوس الأموال العالمية. ومن هنا احتلت الرموز مكانة مهمة بالنسبة للحركة النازية، ولا أدل على ذلك من أن الرمز - بصفة عامة - قد جرى استغلاله لإضفاء نوعاً من القداسة على الصرح السياسي للنازية بأكمله.

وحينها أحس كاسيرر بأن خطراً من نوع جديد بدأ يغزو العالم، ومن ثم بدأ اتجاهه نحو نقد الرموز والأساطير والميثولوجيات السياسية، خاصة عندما ألف آخر كتبه «أسطورة الدولة»^(١٢٩) (The Myth of the State) قبيل وفاته في

^(١٢٩) تَرجم هذا الكتاب الدكتور أحمد حمدي محمود تحت عنوان: الدولة والأسطورة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

عام ١٩٤٥، والذي انتهى فيه إلى سهولة تحول الصور الأسطورية الرمزية إلى "دوجماتيكيات سياسية" تخدم مصالح الأنظمة الشمولية الاستبدادية، وهكذا بدأت نزعتها المنهجية والفكرية أكثر واقعية، وإن ظل في نفس الوقت متمسكاً بأرائه النظرية حول «فلسفة الأشكال الرمزية» التي طرحها في كتاب يحمل نفس العنوان في الفترة ما بين ١٩٢٣ إلى ١٩٢٩ (أي قبل أن يكتسح الحزب النازي البرلمان الألماني في ديسمبر ١٩٢٩، وقبل صعود هتلر والحركة النازية إلى سدة الحكم عام ١٩٣٣).

وإذا كنا قد رأينا أن كاسيرر قد أعطى للأسطورة في أعماله المبكرة مكانة خاصة ومتساوية مع مكانة الفن، والدين، والعلم، محاولاً تفسير بنيتها المعرفية وأبعادها الحضارية والثقافية، فإن تركيزه في المرحلة الثانية بدأ ينصب على نقد التفسيرات الأيديولوجية المغلوطة للأساطير القديمة من جانب النازيين، خاصة وأن النازية قامت بعملية إحياء للأساطير خارج نطاق الأدب والفن والشعر، ووظفتها كأدوات لا غني عنها في فرض قبضتها على المجتمع الألماني. لقد مثلت الأسطورة- على حد وصف كاسيرر- "شيئاً يتربص في الظلام، وينتظر وقتها وفرصتها"، ولذلك فهي تتجح في الإمساك بزمام الأمور السياسية عندما يضعف التنظيم الاجتماعي ولا يُعدُّ قادراً على محاربة القوى الأسطورية المضادة للعلم. ومن هنا بدت الأساطير السياسية على أنها نوع من القوى والبنى الثقافية الرجعية، التي يجب على الفكر العقلاني أن يكافحها. وبقدر ما تكون العقلانية في أزمة مستمرة، ستكون الأسطورة أكثر إقناعاً، وتبدو مفضلة عن العلم والتفكير المنطقي^(١٣٠).

لكن المتأمل في المرحلتين لا يجد أي تعارض بين روى كاسيرر الأولى وتطبيقاته المتأخرة بالنسبة لدور الأسطورة في السياسة؛ بحيث يمكن القول إنه إذا كان في المرحلة الأولى قد انتقل من نقد العقل الخالص إلى نقد الفعاليات الثقافية والحضارية، فإنه في المرحلة الثانية ركّز على نقد الأدوار التي تؤديها الأساطير في ميدان السياسة. وقد أكدت «أورسولا رينز» (Ursula Renz) على أن هناك

(130) Wallace, Robert M.: **Translator's Introduction**, in: *Work on Myth* by: Hans Blumenberg, Cambridge: MIT Press, 1985, xxiv, xxvi.

استمرارية ملحوظة بين آرائه النظرية الأولى التي تتعامل مع الأساطير في ضوء بنيتها المعرفية، كما جاء في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية»، ونقده للاستخدام السياسي للأساطير كما جاء في كتابه «أسطورة الدولة»^(١٣١). ومن هنا فإن وجه الاختلاف بين المرحلتين يتمثل في أن كتاباته المتأخرة تنزع إلى التنديد بالتوظيف المغلوط للأسطورة، وتركز على نقد أبعادها السياسية، وهي أبعاد يمكن توظيفها لإفساح المجال أمام نوع من "الشيطنة" والتخويف لأنها ترتبط بحقبة من التاريخ؛ الأمر الذي يجعل "إعادة تمثيلها" مرة أخرى نوعاً من الارتداد إلى الماضي وهو ارتداد محفوف بالمخاطر^(١٣٢).

لقد مال كاسيرر في المرحلة الثانية إلى نقد الدور الخطير الذي تؤديه الأساطير في السياسة، وهو وإن كان في دراسته لفلسفة الأشكال الرمزية قد سبق وأن ميز بين هذه الأشكال على أساس أهدافها الخاصة وربطها بتجسيديات نوعية معينة للكشف عن تكوينها وفهم طبيعتها وبنيتها^(١٣٣)، فإنه لم ينحاز إلى أي شكل من الأشكال الرمزية على حساب الآخر، لكنه في وقت لاحق هاجم الأسطورة وذهب إلى أنها ليست فقط بعيدة عن هذا الواقع التجريبي، ولكنها بمعنى ما متناقضة تناقضاً تاماً معه: فهي تبدو وقد أنشأت عالماً فانتازياً من تخيولاتها، وبالتالي فإن طبيعتها وأساسها الرمزيين يعملان على إخضاع عالم الوجدان الإنساني إلى نوع من الموضوعية أو ما يسميه كاسيرر "إضفاء الموضوعية على المشاعر الذاتية" (Objectification of Feeling)، في حين أن الرموز اللغوية والعلمية تقودنا إلى تحقيق نوعاً من الموضوعية السليمة لعالم الحس، أو ما يسميه

(131) Renz, Ursula: "From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth", *Synthese*, Vol. 179, No. 1 (March 2011), P. 135.

(132) Wallace, R. M.: *Translator's Introduction*, xxvi.

(133) Cassirer, Ernst: *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. III (The Phenomenology of Knowledge), tr., by: Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1957, PP. 55-57.

"موضوعية الإدراكات أو الانطباعات الحسية" - (Objectification of Sense- Impressions)^(١٣٤).

وهكذا فإن تأملات كاسيرر حول خطورة الأسطورة في السياسة في ظل سطوة النظام النازي هو الذي دفعه إلى معالجة هذا الموضوع بشكل أكثر واقعية، ومبتعدًا - نسبيًا - عن معالجته المنهجية لفلسفة الأسطورة كما ورد في كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية"، باعتبار أن الأسطورة تحوي دلالات مهمة ومعاني ثقافية وحضارية سامية، وهذا يعني أن تحليل الظروف الاقتصادية والاجتماعية في ألمانيا، حتى قبل استيلاء النازيين على السلطة، يبرهن على أن العوامل "اللاعقلانية" من نوع ما تؤدي دورًا رئيسيًا في صعود الأساطير. وإن السمة المميّزة "للأساطير" التي وظفتها النازية هي أنها بخلاف الأساطير التقليدية، كانت "مُختلقة"؛ أي أنها "أساطير صُنعت وفق خطة سياسية محكمة". ومن ثمَّ فإنها ابتعدت عن كونها من الأشكال الرمزية - على الأقل بالمعنى الذي ينظر إليه الرومانتيكيون إلى الأسطورة على أنها إما تقاليد موروثية، أو منتجات للخيال الشعري الحر^(١٣٥).

(١٣٤) كاسيرر، إرنست: *الدولة والأسطورة*، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص. ٧٠. وأيضًا:

(Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*, New Haven: Yale Univ. Press, 1946, P. 45).

(١٣٥) Wallace, R. M.: *Translator's Introduction*, xxv.

وحول آراء كاسيرر في الأسطورة سواء في مرحلته الأولى أو المتأخرة، انظر:

(Coskun, Deniz: "The Politics Of Myth. Cassirer's Pathology Of The Totalitarian State", in: idem, *Law As Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht: Springer, 2007, PP. 135-172; Barash, Jeffrey A.: "Myth in History, Philosophy of History as Myth: On the Ambivalence of Hans Blumenberg's Interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth", *History and Theory*, Vol. 50, No. 3 (Oct. 2011), PP. 331ff).

وإذا كان كاسيرر قد هاجم التوظيف السياسي للأسطورة، مبيناً مدى خطورة مثل ذلك التوظيف، فإن «هانز بلومبرج» (Hans Blumenberg) (١٩٢٠-١٩٩٦) يتفق مع كاسيرر في هذا الصدد، وإن كانت محاولة الأخير قد انصبت على الكشف عن الإمكانية النظرية للتوظيف الأيديولوجي للأسطورة. فعلى خطى كاسيرر، رغم اختلافه النسبي عنه، ركز بلومبرج في تأويله للأسطورة على فكرة "استقبالها" أو استحضارها في السياسة، وقد بلغ اهتمامه بهذا الأمر حدًا جعله يرى فيه السبيل الوحيد للكشف عن وظيفتها الأصلية من ناحية، وإمكانية التوظيف الأيديولوجي النفعي لها من ناحية أخرى، ويُعبّر عن ذلك بقوله: «يمكن لأي أسطورة أن تتحول إلى أداة للبناء، أو أداة للشر والتدمير في أي وقت، دون أن تكون كذلك في أصلها التاريخي. وعلى الرغم من أن التوثيق التاريخي لعملية الاستقبال الأصلية للأسطورة من شأنه أن يكشف عن زيف هذا التحول في الاستخدام السياسي، فإن عملية تنظيم وتكييف مثل هذا الاستقبال الأخير قد يصعب تمييزه عن تأليف النص الأصلي للأسطورة»^(١٣٦).

وقد أكد بلومبرج على أن الأسطورة تُعدُّ من بين الأدوات الأكثر تأثيرًا في إقناع الأفراد والجماعات؛ لأنها قادرة على التغلغل إلى نفوسهم وعقولهم، وتجسيد مخاوفهم، وأكثر قدرة على كشف المزيد من المعارف في كلِّ من المحتوى والطريقة، في شكل قالب أو "استعارة" فلسفية^(١٣٧)، وبالتالي فإنها أكثر قدرة على تمرير الخداع والتلاعب بالعقول. ولذلك وانطلاقاً من اعتقاده بأن الأسطورة أكثر حيوية وأكثر سرعة في التأثير على الجمهور، يذهب بلومبرج إلى أن النازيين لم يكن باستطاعتهم - والحال كذلك - أن ينجحوا في السياسة من دون إنتاج "أساطير

⁽¹³⁶⁾ Blumenberg, H.: **Work on Myth**, trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1985, P. 271.

⁽¹³⁷⁾ Blumenberg, Hans: "Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation", Trans. Joel Anderson, in: David M. Levin (ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley: University of California, 1993, P. 31.

جديدة"، وعندما تحدث "الفلاسفة" النازيون عن أسطورة العرق الآري، أو "أسطورة القرن العشرين"، وما إلى ذلك، فإنهم كانوا يحاولون - بطريقة ملتوية - استحضار دلالة الأساطير القديمة، مثلما كانوا يوظفون العلم في كثير من الأحيان بطريقة ملتوية، وذلك في اتجاه تدعيم سياستهم العرقية^(١٣٨). وهنا يكمن الجانب الأكثر خطورة في الأسطورة؛ أعني تحويل العقيدة السياسية، بل وأي شيء آخر يدعمها، إلى مقدس ديني يجب الامتثال له ولا يجوز الخروج عليه بتاتاً، وبالتالي نكون وجهاً لوجه أمام الأنظمة الشمولية الاستبدادية المغلقة، سواء كانت تحركها أيديولوجية دينية محافظة أو أيديولوجية علمانية.

وهكذا فإذا كانت الأشكال الرمزية تمثل بناءات مهمة في تكوين المعنى، فإن ثمة علاقة جدلية بين السياسي والثقافي والاجتماعي من ناحية مع الرموز الإنسانية من ناحية أخرى، لكن هذه النظرة الجدلية التفاعلية يواجهها صراحة الموقف الماركسي التقليدي من الرموز، وهو موقف جامد حيث يوحد بين الرمز وبين الأيديولوجيا، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن: ماذا عن الموقف الماركسي من الرمز ووظيفته في السياسة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في المحور الخامس.

(138) Blumenberg, H.: **Work on Myth**, PP. 61-62.

المحور الخامس

المرجعيات الأيديولوجية للرمز السياسي

نتناول في هذا المحور المدخل الأيديولوجي في دراسة الرمزية، وينقسم إلى قسمين: في الأول نعرض للمنظور الماركسي في دراسة الرمزية، والذي يركز على التماثل أو المماهة بين الأيديولوجيا والرمز، بما تؤديه الرموز من أدوار مهمة في تثبيت ديناميات السلطة القائمة. أما في القسم الثاني فسنسرد بعض النماذج للرمزية السياسية عند ثلاثة مفكرين ليبراليين معاصرين، وهم: حنّه آرندت، وليو شتراوس، وجون رولز.

أولاً: الأيديولوجيا بوصفها إطاراً رمزياً.

من الملاحظ أن الماركسيين لم يعالجوا مسألة الرمزية بشكل مباشر أو على نحو مستقل، وإنما كان تناولهم لها ضمن إطار البناء الفوقي، ومن هنا سنتناول نظرتهم للأيديولوجيا وعلاقتها بالرمزية، حيث سنتعرض لرؤية «ماركس» (١٨١٨-١٨٨٣) للأيديولوجيا بوصفها نوعاً من الرمز بهدف إحداث (الوعي الزائف)، ثم نتناول فكرة الهيمنة الرمزية عند كل من «جرامشي» و«ألتوسير». ويركز المدخل الماركسي على الطرق التي تصبح عندها الرموز أدوات في الصراع السياسي والاجتماعي. وعندما نقول إن أهم اتجاه في دراسة الرمزية من هذا المنظور هو الفلسفة الماركسية، فذلك لأن الماركسيين نزعوا إلى معالجة الرموز في ضوء كونها أدوات لتبرير امتيازات الطبقة الحاكمة وتشويه الصراع الطبقي، وبالتالي فهي أدوات أو وسائل للسيطرة الطبقيّة وتعزيز الانقسامات بدلاً من محاربتها، كما أنها تدفع إلى إعادة إنتاج العلاقات الطبقيّة باستمرار عن طريق التعايش السلمي، وتؤكد نظرة أحادية عن الواقع الاجتماعي.

(أ) ماركس: الأيديولوجيا والوعي الزائف.

بالنسبة «لماركس» ثمة تماهي مُترسّخ بين الرمز ومفهوم الأيديولوجيا؛ حيث ينزع إلى تعريف الأخيرة بكونها مجموعة من المفاهيم والتصورات النظرية التي تستهدف الخداع، والسيطرة الطبقيّة في ظل البناء الاقتصادي والاجتماعي القائم،

أو هي "منظومة القيم، والمفاهيم والتصورات الكلية: الاجتماعية، والسياسية، والقانونية، والجمالية، التي ترتبط بمصالح طبقة أو جماعة معينة". ولما كانت الطبقة الحاكمة في كل عصر تمتلك وسائل الإنتاج المادي، فإنها تتحكم بالتالي في وسائل الإنتاج الفكري، وبذلك فإن الأيديولوجيا- أو بالأحرى منظومة الأفكار السائدة في المجتمع- ليست سوى أفكار الطبقة الحاكمة التي تُعبر تعبيرًا تامًا عن العلاقات الاجتماعية السائدة^(١٣٩). ومن هنا يمكن النظر إلى الأيديولوجيا، طبقًا لهذا المنظور الماركسي، بوصفها نظامًا رمزيًا لتبرير مصالح الطبقة الحاكمة، والتي من شأنها أن تُناقض طموحات وأهداف الطبقات المُستغلة.

من هذا المنطلق نزع ماركس إلى المساواة والمماثلة بين الأيديولوجيا كمنسق من المفاهيم والأفكار والتصورات وبين «الوعي الزائف» (False Consciousness)، مُعتبرًا إياها وسيلة لتشويه الوعي لدى طبقة البروليتاريا (طبقة العمال الصناعيين) في صراعها ضد الطبقة الرأسمالية، وقناعًا للزيف والتعمية Mystification يستخدمه الرأسماليون لتحريف الوعي الطبقي^(١٤٠).

هذا يعني أن الأيديولوجيا تمثل أداة من الأدوات الرمزية التي تُستخدم لإخفاء واقع الصراع الطبقي، أو حجب التناقضات الاجتماعية؛ من أجل تبرير سيطرة الطبقة الحاكمة. ولأن الطبقة الحاكمة تسيطر على المؤسسات الرئيسية في المجتمع، فهي بذلك توظف وتحتكر كل الرموز الاجتماعية والسياسية الأخرى ضمن منظومتها الأيديولوجية. وعلى هذا النحو تكون الأيديولوجيا إطارًا نظريًا رمزيًا، وقناعًا فكريًا تتخفى وراءه الطبقة الحاكمة لتبرير امتيازاتها. وهكذا جاءت نظرة ماركس إلى الأيديولوجيا سلبية، لأن بنيتها تحوي تمثيلات زائفة تستهدف تحريف الوعي الطبقي والتناقضات الاجتماعية؛ الأمر الذي يجعل منها نموذجًا

^(١٣٩) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دمشق:

منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦، ص. ٥٦.

^(١٤٠) المصدر السابق، ص. ٥٧ وما بعدها.

اجتماعيًا مبنياً بطبيعته على أسس وتخيلات رمزية، فهي تشكيل للون وبنية الخطاب الفكري السائد في كل عصر. لكن هذا لا يعني أن الأيديولوجيا في نظر ماركس، كنظام رمزي، مجرد أوهام، أو أدوات للكذب المُتعمد، رغم كونها نظاماً نظرياً للتلاعب والخداع غير المباشر، ووسيلة لإخفاء الموضوعي للتناقضات الاجتماعية؛ من أجل إضفاء المشروعية على النظام القائم وتبرير مصالح الطبقة الحاكمة. وبهذا المعنى فالمنظومة الأيديولوجية الرمزية تعمل كجزء من البناء الفوقي الذي يشمل الأفكار والتمثيلات التي يُنتجها المُسيطرون (الطبقة الحاكمة)، بطريقة مُغرِضة، من أجل ضمان استقرار النظام الرأسمالي، وتقديم مفاهيم عصر التنوير عن الحرية والمساواة والعدل، في صور شكلية، لكنها تخفي في حقيقتها أساس الصراع الطبقي بين الرأسماليين (المستغلين) والعمال (المستغلين)، بل إنها تنزه إلى تشويه هذا الواقع الاستغلالي.

(ب) جرامشي: المجتمع المدني والسلطة الرمزية للهيمنة الأيديولوجية.

على خطى ماركس، تعامل الفيلسوف والمنظر السياسي الإيطالي «جرامشي» (Antonio Gramsci) (١٨٩١-١٩٣٧) مع الأيديولوجيا كنظام رمزي، لكن نقطة تميزه تتمثل في نظريته للمجتمع المدني بوصفه فضاءً للهيمنة والسلطة الرمزية. ففي تحليله لظاهرة (الهيمنة)، يميز جرامشي بين مفهوم "السيطرة" Dominance المرادف لسلطة "الإكراه" عن طريق القوة أو التهديد بالقوة، ومفهوم "الهيمنة" Hegemony المرادف لسلطة "الإقناع" عن طريق تحكم الطبقة الحاكمة من خلال صناعة الأيديولوجيا والرموز، لفرض معاييرها التي تبرز الوضع الاجتماعي القائم. وفي ضوء هذا يفرق بين السلطة السياسية للدولة من ناحية، والسلطة الرمزية للمجتمع المدني من ناحية أخرى؛ فإذا كانت سلطة الدولة تنصب على استعمال القسر وقوة الإكراه المادي أو التهديد بالقوة، فإن سلطة المجتمع المدني ينبغي أن تُفهم بمعنى قوة الهيمنة الأيديولوجية لجماعة أو طبقة ما على المجتمع كله، باعتبارها المضمون الأخلاقي للدولة. وبالتالي فإذا كان المجتمع السياسي (الدولة) يمثل فضاءً للسيطرة واستخدام العنف المادي بواسطة سلطة

الدولة، فإن المجتمع المدني يمثل فضاءً رمزيًا للهيمنة الأيديولوجية والعنف الرمزي والصراع الثقافي^(١٤١).

ويمضي جرامشي حيث يذهب إلى أن الدولة تمارس هيمنتها بطريقة رمزية عن طريق احتضان واحتواء كل مؤسسات المجتمع المدني وتنظيماته الأخرى. فمن بين البنية الاقتصادية للمجتمع، والدولة بتشريعاتها وقهرها، ينتصب المجتمع المدني كإطار للهيمنة الأيديولوجية والعنف الرمزي، وتصبح الدولة بذلك أداة تكييف المجتمع المدني ليلائم البنية الاقتصادية^(١٤٢).

ومن هنا فإن نقطة انطلاق جرامشي بالنسبة لمفهوم الهيمنة هي أن الطبقة الحاكمة وممثليها يمارسون السلطة على الطبقات الخاضعة عن طريق الجمع بين قوة "الإكراه المادي" Coercion وقوة "الإقناع" Consent معًا. ولذلك فإن جرامشي، في ملاحظاته على كتاب الأمير لمكيافيلي، يستعيد أسطورة "السنثور"^(١٤٣) كرمز لهذا "المنظور المزدوج" في السياسة- حيث تكون هناك مستويات مختلفة تتكون من قوة الإكراه وقوة الإقناع: من طريقة السيطرة المادية إلى طريقة الهيمنة الرمزية، ومن أسلوب العنف المادي إلى أسلوب العنف الحضاري، وهكذا. ومن هذه الزاوية تمثل الهيمنة "علاقة" Relation؛ لا بمعنى أنها سلطة إكراه عن طريق القوة والقسر، وإنما علاقة موافقة ورضا وإقناع بواسطة القيادة أو الهيمنة السياسية والأيديولوجية، وهي بذلك تعمل على تنظيم هذه الموافقة^(١٤٤).

^(١٤١) جرامشي، أنطونيو: *كراسات السجن*، ترجمة: عادل غنيم، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص ٢٢٧.

^(١٤٢) المصدر السابق، ص. ص. ٢٢٧، ٢٢٨.

^(١٤٣) "السنثور" Centaur: مخلوق في الأساطير اليونانية نصف جسده إنسان، والنصف الآخر على هيئة حيوان.

^(١٤٤) Simon, Roger: *Gramsci's Political Thought*, London: Lawrence & Wishart, 1999, P. 24.

وهكذا يُعدُّ المجتمع المدني في نظر جرامشي بمثابة سلطة أيديولوجية وفضاءً رمزيًا للهيمنة والقهر، ومن هنا نزع جرامشي إلى تغيير التصور النظري والدلالة الهيكلية والماركسية للمجتمع المدني بوصفه امتدادًا للصراع الطبقي وفضاءً للتنافس الاقتصادي، ليصبح بدلًا من ذلك مجالًا للهيمنة الرمزية والأيدولوجية. وتُقاس وظيفة الهيمنة (أو القيادة) بتطور الحياة الداخلية للمجتمع ذاته، فإذا كانت الدولة تمثل قوة القهر المادي والعقاب اللازمة للانضباط القانوني بطريقة مباشرة، فإن المجتمع المدني يعمل في اتجاه تعزيز هذا الخضوع والانضباط من تلقاء نفسه باعتباره نمطًا من الحياة الاجتماعية^(١٤٥)؛ أي أنه يعمل على تكييف الواقع القهري بطريقة رمزية جماعية. ومن هنا كانت وظيفة المجتمع المدني ذات طبيعة توجيهية للسلطة الرمزية التي تُمارس بواسطة التنظيمات والمؤسسات التي تدعي أنها ذات طبيعة خاصة ومحايدة مثل النقابات والمدارس ودور العبادة والهيئات الثقافية المختلفة، وما إلى ذلك^(١٤٦).

على هذا النحو يركز «جرامشي» على أبعاد الهيمنة الأيدولوجية التي يعمل من خلالها المجتمع المدني، عبر تنظيماته المختلفة، كأداة للتعمية على طبيعة الصراع الطبقي وتميرير مصالح الطبقة الحاكمة. فالأيدولوجيا ترتكز على بني الهيمنة، وتشغل من خلال الأنماط القانونية والسياسية والجمالية السائدة، ولهذا تستخدم الطبقة الحاكمة كل المؤسسات الاجتماعية والثقافية كأدوات للهيمنة الرمزية الأيدولوجية، وإضفاء المشروعية على الاستغلال والقمع الذي تمارسه على الطبقات الأخرى، الأمر الذي يجعل من هذه الطبقات أكثر خضوعًا وتبعية للطبقة المسيطرة اقتصاديًا^(١٤٧).

^(١٤٥) جرامشي، أنطونيو: كراسات السجن، ص ص. ٢٧٨-٢٧٩.

^(١٤٦) المصدر السابق، ص. ٢٥٨.

^(١٤٧) Schwarzmantel, John: **Ideology and Politics**, London: SAGE Publications Ltd, 2008, P. P. 11, 27.

تأسيسًا على ذلك فإن الأيديولوجيا عند جرامشي تمثل شبكة أو منظومة رمزية تُستخدم لتغطية وتبرير الممارسات القسرية للدولة^(١٤٨)، وهذا نابع من رفض جرامشي النظر إلى الأيديولوجيا كمجرد تشويه للواقع أو انعكاسات زائفة تُمرر الطبقة الحاكمة من خلالها مصالحها، وبدلاً من ذلك يراها مجموعة من الأفكار والتمثيلات والقواعد والمعاني الرمزية وطرق السلوك العملية التي يعيش الأفراد من خلالها واقعهم.

وختلاصة القول: إن وجه تميّز جرامشي في دراسته للأيديولوجيا بوصفها فضاءً رمزيًا يتمثل في تحليله للاستقلالية النسبية للأيديولوجيا، وهي الاستقلالية الكامنة في أبعاد الهيمنة الثقافية المفترضة حيث لا يُرجعها إلى حالة السيطرة المباشرة لسلطة الدولة المادية، ولكنه يراها كامنّة في فضاء المجتمع المدني وتنظيماته المتجانسة، وبذلك تكون الهيمنة الأيديولوجية والعنف الرمزي أكثر تحكماً وخطورة من قوة الإكراه أو العنف المادي الذي يتسنى للأفراد مواجهته بطريق الصدام المباشر.

(ج) ألتوسير: القوة الرمزية للأيديولوجيا.

إن نظرة ماركس للأيديولوجيا على أنها صورة من صور الرمزية يؤكد على ضرورة دراستها في ضوء بنيتها "التحتية" اللاواعية، وهذا ما لم يهتم به ماركس نفسه، إذ اقتصر مفهومه على المطابقة والمماثلة بينها وبين الوعي الزائف. وهنا يأتي «ألتوسير» (Louis Althusser) (١٩١٨-١٩٩٠) ليؤكد أن المنظومة الأيديولوجية الرمزية تشتغل على اللاوعي أكثر من الوعي، لأنه إذا كانت «الرمزية الاجتماعية، والتي هي على توافق تام مع التحليل النفسي، تمر من دراسة الظواهر الواعية إلى دراسة بنيتها التحتية اللاواعية، فإن اللاوعي يمثل بذلك وسيلة البناء الرمزي»^(١٤٩). وبالتالي فإن صلة "التحويل" والتشويه في الأيديولوجيا

⁽¹⁴⁸⁾ Gramsci, Antonio: **Selections from Political Writings (1921-1926)**, trans.: Quintin Hoare, London: Lawrence and Wishart, 1978, P. 39.

^(١٤٩) دوران، جيلبير: **الخيال الرمزي**، مرجع سابق، ص. ٥٤.

(كنوع من الرمزية) لن تعود مطلوبة مباشرة، ولكنها مطلوبة بشكل غير مباشر وبعيدًا جدًا عن الدلالة المباشرة للمفاهيم والتصورات الأيديولوجية. وهذا ما أدركه ألتوسير جيدًا، حيث ينظر إلى الأيديولوجيا كنوع من القوة الرمزية المرنة، لكنه على خلاف ماركس لا يراها تعمل على تحريف الوعي أو على مستوى العمليات الذهنية والفكرية، وإنما يراها تشغل على اللاوعي ومن خلال الممارسة المادية لأنها أساسًا توجيه عملي يعكس التخيلات المفروضة على الأفراد من أعلى إلى أسفل، وعلى حد قوله: «الأيديولوجيا هي "الدال"، أو البنية الجوهرية الخاصة في تاريخ المجتمعات، وتتألف من مجموعة من الصور، والرموز، والعلامات، والتمثيلات (أساطير، وأفكار أو تصورات)، وهي لا تُعبر عن علاقة البشر مع ظروف عيشهم؛ بل عن الكيفية التي يعيشون بها في تلك الظروف، علاوة على أنها تقرض نفسها عليهم وفقًا لعمليات يجهلون مدلولها»⁽¹⁵⁰⁾.

هذا يعني أن وظيفة الأيديولوجيا تتمثل في كونها بمثابة قوة رمزية تبرر الهيمنة في ظل الأوضاع الطبقيّة القائمة، وبالتالي فإنها تعترف بالواقع، وتتجاهله في الوقت نفسه. وإذا كان ماركس لا يرى الأيديولوجيا سوى أنها تُجسّد وعيًا زائفًا بطبيعة الواقع الاجتماعي-الاقتصادي، فإن «ألتوسير» يرى الأيديولوجيا تنتمي إلى مجال "اللاوعي"، ولا علاقة لها "بالوعي"؛ ذلك أنها تحول (وعي) الناس بواقعهم الاجتماعي إلى وعي (خيالي). والأيديولوجيا بذلك نسق من التمثيلات الوهمية، وهذه التمثيلات في معظم الحالات لا ترتبط "بالوعي": فهي عادة ما تكون صورًا ورموزًا، وأحيانًا مفاهيم يتم فرضها على الأغلبية المستعلة دون أن تمر بوعيهم؛ الأمر الذي يجعل من الالتزامات الأيديولوجية مجموعة من التمثيلات الخيالية والعلاقات اللاواعية بين الأفراد وبين واقعهم، حتى عندما تظهر هذه التمثيلات وهذه العلاقات في صور واعية⁽¹⁵¹⁾ من خلال الاتصال والعلاقات بين الأفراد.

(150) Althusser, Louis: **For Marx**, trans.: Ben Brewster, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1969, P. 231.

(151) Ibid, P. 233.

ويمضي «التوسير» حيث يميّز بين معنيين للأيديولوجيا: المعنى الإيجابي ويشير إلى الأيديولوجيا كوسيلة للتلاحم والانسجام بين الأفراد، وبينهم وبين شروط وجودهم الاجتماعي. ومن هذا المنظور فإن بنيتها (أو الأساس الذي يحركها) واحدة، وكذلك وظيفتها واحدة وثابتة عبر العصور، وهي تعزيز التماسك الاجتماعي. أما المعنى السلبي فيشير به إلى كون الأيديولوجيا تحريفًا لطريقة إدراكنا للواقع. ومن هذا المنظور فإنها تُعدُّ "تمثلاً" للعلاقات الخيالية بين الأفراد وبين ظروف عيشهم، وبالتالي فإنها تمثل مجموعة من الرموز والأفكار والأساطير، على افتراض أن الأفراد لا يعيشونها كحقيقة، وإنما "كمثال" يجب الاقتداء به، ومعنى هذا أنها "لا تتوافق مع جوهر الواقع الحقيقي"، كما يظهر في الأيديولوجيات الدينية، والأخلاقية، والقانونية، والسياسية^(١٥٢).

وإذا كانت الأيديولوجيا عند ألتوسير نوعًا من القوالب الرمزية، فإن وظيفتها القمعية تتضح من خلال ما يدعوه: «أجهزة الدولة الأيديولوجية» (Ideological State Apparatuses)، والرموز نفسها تُعتبر جزءًا من البناء الأيديولوجي للمجتمع. فإذا كانت الرأسمالية تتجه إلى إعادة إنتاج نفسها بمرور الوقت، فمن أجل أن تتجح في ذلك، فمن الضروري عدم تركيزها فقط على الربح، بل لا بُدَّ من وجود بعض الشروط كأن تهتم بشكل متواصل بتدريب العمال، وأن يكون لدى الرأسماليين أسانيد قانونية لتعزيز حقوقهم في الملكية الفردية، وما إلى ذلك. ولهذا يتعيّن علينا، وفقًا لألتوسير، نقد المؤسسات التي تتجسّد فيها الممارسات المادية للأيديولوجيا؛ مثل المدارس، ودور العبادة، والأسرة؛ لأنها تعمل كوسائل "للإقناع"، أو "القوة المرنة"، جنبًا إلى جنب مع السلطة القسرية للدولة (المتتمثلة في جانب

(152) Althusser, Louis: "Ideology and Ideological State Apparatuses", in: idem, Lenin and Philosophy and Other Essays, trans.: Ben Brewster, London & New York: Monthly Review Press, 1971, PP. 161-162.

منها في القمع والإكراه من جانب قوة الشرطة والبوليس). فهذان الجانبان للبناء الأيديولوجي يعملان معاً لتبرير نمط الإنتاج السائد وإعادة خلقه من جديد^(١٥٣).

وهكذا تعامل جُل المفكرين الماركسيين مع مفهوم الأيديولوجيا بنظرة سلبية حيث تعكس صورة خاصة من صور (الرمزية) التي يتم من خلالها توظيف المفاهيم النظرية للديمقراطية، والحرية، والعدالة والمساواة، على أنها مفاهيم كلية، لكنها تخفي أو تحرف طبيعة الصراع الطبقي. وبهذا التوظيف الرمزي يتم التأثير في وعي الأفراد وتوجيههم نحو الاستجابة والامتثال للنظام القائم، ويتم ذلك في الغالب عن طريق تشريعات وقوانين تحمي نظام السوق الحر.

إن رؤية الماركسية للرمز على هذا النحو تسلط الضوء على الطرق التي تعمل من خلالها الأيديولوجيا وتوجه سلوك الأفراد من خلالها، فالرموز من هذا المنظور يمكن اعتبارها بمثابة «حصان طروادة»: فهي "مخفية" - إذا جاز التعبير - وإن كانت تتغل بشكل فعال أيديولوجيات أخرى ذات أبعاد سلطوية تحكم الخطابات من "أعلى"^(١٥٤). وهنا تتكشف الطرق التي توجه بها الرموز آرائنا ووجهات نظرنا الفكرية والاجتماعية والسياسية. وإذا كانت الأيديولوجيا بوصفها قوة رمزية لها من الأدوات والوسائل التي يمكنها تكوين "عوامل ثقافية" (Cultural Cosmologies) مختلفة، من خلال التحكم في الخطابات المتعددة في وقت واحد، فإنها غالباً ما تظل صامتة أو غامضة بشأن الكيفية التي تنتشر من خلالها في العديد من الخطابات المختلفة. ويبدو أن المحرك الذي يُسير هذه العملية هو المناخ الأيديولوجي العام الذي يفضل بعض الرموز، ويهمل البعض الآخر^(١٥٥).

وهكذا جاء هجوم الماركسية على الرمز بوصفه تمثيلاً لواقع غير عادل، وقد تعددت المحاولات الفكرية من جانب الماركسيين في القرن العشرين بغية إسقاط

(153) Kotsko, Adam: *Žižek and Theology*, London: T. & T. Clark, 2008, P. 23.

(154) Measen, S.: "Metaphors in the Social Sciences..", op. cit., P. 202.

(155) Ibid.

الأقنعة الأيديولوجية وتحطيم الأوهام الرمزية وكشف الأستار وفضح التعمية والزيف الذي تتخفى وراءه العديد من الاتجاهات الليبرالية التي تصب في مصلحة النظام الرأسمالي.

وإذا كانت المواقف الماركسية من الرمزية جاءت سلبية تمامًا، حيث انطلقت من رؤية ارتيابية تشكيكية تساوي بين الرمز والأيديولوجيا، أو هي تنظر إلى الأيديولوجيا بوصفها نظامًا رمزيًا وكأدوات للتلاعب والخداع غير المباشر بالنسبة لحقيقة الواقع، فإن التساؤل الآن: ماذا عن مواقف الفلاسفة الليبراليين من الرمز؟

ثانياً: الأسس الرمزية في الفلسفات الليبرالية.

انطلاقاً من كون الرموز من وسائل التعبير التي تحوي جوانب من القوة والثراء الدلالي، اهتم بعض الفلاسفة الليبراليين المعاصرين بتوظيف الرمز واستعماله بغية توصيل أفكارهم وتحقيق مقاصدهم من جانب، وإحداث ما يمكن وصفه بالتأثير الفكري والدلالي العميق من جانب آخر. وسندلل على ذلك بثلاثة أمثلة من الاتجاه الليبرالي، وهي أمثلة تكشف لنا الأدوار الإستمولوجية للرمز، والدلالات التي تكمن وراء استخدام بعض الفلاسفة الليبراليين للأبعاد الرمزية في فلسفاتهم.

(أ) الدلالات الرمزية لفلسفة الفعل في السياسة عند آرنندت.

انصب اهتمام «حنه آرنندت» (Hannah Arendt) (١٩٠٦-١٩٧٥) في كثير من كتاباتها على الدفاع عن قيمة الحرية الفردية لدرجة أنها تربط بين السياسة والحرية برباط لا ينفصم، بحيث أصبحت دلالة السياسة الحقيقية عندها كامنة في مبدأ الحرية^(١٥٦). ومن هنا نحاول أن نكشف عن الدلالات التي تكمن وراء استخدامها لبعض الأبعاد الرمزية في حديثها عن مفهوم الحرية في إطار فلسفة الفعل. فإذا كانت آرنندت تساوي بين الحرية والفعل، فإن هذا يقودنا إلى التساؤل عن الأسس التي اعتمدت عليها في ذلك، والنتائج المترتبة عليه؟

(156) Arendt, Hannah: **The Promise of Politics**, ed. and with an Introduction by: Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2005, P. P. 108, 120.

(١) الحرية بوصفها قدرة إبداعية على الفعل.

يتمثل جوهر الحرية عند أرندت في مشاركة الأفراد في الحياة السياسية عن طريق التواصل والحوار والنقاش، فالسياسة تجسد الفضاء أو المجال العام الذي بدوره يُشكّل أصل الفعل الديمقراطي؛ أو هي- على حد تعبيرها- «القدرة على استدعاء شيء إلى الوجود لم يكن موجودًا من قبل، ولم يكن مُعطًى، حتى أنه لا يمكن إدراكه أو تصوّره»^(١٥٧). وبهذا المعنى تتجسد الحرية في القدرة على الفعل الإبداعي في السياسة؛ لأنه الميدان الذي تظهر فيه الحرية كحقيقة من حقائق الحياة اليومية. ومن ثمّ فلا بُدَّ عند الحديث عن مشكلة الحرية أن نضع نُصْبَ أعيننا موضوع السياسة، باعتبار أن الإنسان مخلوقٌ وهب موهبة "الفعل" Action. وإن "الفعل" و"السياسة" هما الوحيدان من بين مجموع قدرات الحياة البشرية وإمكاناتها اللذين لا يمكننا حتى تصورهما من دون أن نفترض على الأقل أن الحرية موجودة^(١٥٨).

ومن هنا تتضح أهمية الفعل في المجال العام، باعتباره السبيل الوحيد للتحرك السياسي والاجتماعي؛ فعن طريقه يكون في وسعنا دائمًا أن نبتكر شيئًا جديدًا، ومن دونه سيكون كل مسعى بشري مجرد سلوك تلقائي، أو سيرورة بقاء بيولوجي لا أكثر، ولذلك تضيف أرندت: «إن قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله مواطنًا سياسيًا بالدرجة الأولى، وهي التي تُمكنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصل معهم إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان له أن يقوم بها لو أنه لم يتمتع بتلك الهبة»^(١٥٩).

^(١٥٧) أرندت، حنة: بين الماضي والمستقبل؛ ستة بحوث في الفكر السياسي، ترجمة: عبد الرحمن بشناق، مراجعة: زكريا إبراهيم، بيروت: طبعة دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٤، ص ٢١١.

^(١٥٨) المصدر السابق، ص. ٢٠٤.

^(١٥٩) أرندت، حنة: في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢، ص ٧٤.

ومن الملاحظ أن اهتمام آرنندت بالفعل يمثل جزءًا من تيار أساسي في الفلسفة المعاصرة، أعني تيار «فلسفة الفعل» (Philosophy of Action)، وبعبارة أخرى فإن تركيزها على الفعل - بوصفه الخاصية التي تميز الإنسان عن غيره ويثبت من خلاله وجوده الحقيقي - لا ينفصل عن هذا التيار الذي تبلورت ملامحه وأبعاده بشكل متكامل في القرن العشرين، سواء عند الوجوديين، أو عند الماركسيين، أو عند البراجماتيين.

لكن إذا كانت السياسة عند آرنندت تُمثّل مجالًا للإبداع لأنها تُعلم البشر كيف يخلقون ما هو عظيم ومشرق، ويتجرؤون على فعل ما هو خارق للعادة، فإنه ومن هذه الزاوية هاجمت الأنظمة الشمولية المغلقة لأنها تدمر أساسًا خاصية "الفعل" التي تميز كل ما هو مشرق وإبداعي من الناحية السياسية، وقد صورت هذه الأنظمة بصورة «الصحراء»، في حين رمزت إلى المجتمعات الليبرالية المفتوحة بصورة «الواحة». وهنا نطرح تساؤلًا مؤداه: لماذا لجأت آرنندت إلى رمزية الصحراء والواحة في طرحها الفلسفي لإظهار طبيعة عمل الأنظمة الشمولية من ناحية والأنظمة الليبرالية من ناحية أخرى؟

(٢) رمزية "الصحراء" و"الواحة" في السياسة.

انطلاقًا من كون اللغة عاجزة عن التعبير عن المحتوى والمضامين الفكرية بعمق، نزعت آرنندت إلى استعمال الرمز كوسيلة لاستحضار دلالات الحرية كفعل من جانب ودلالات القهر من جانب آخر، ولم تجد أفضل من صورة "الصحراء" لأنه يغيب فيها التنوع والاختلاف، وتتلاشى فيها قدرة الإنسان الوجودية على الفعل، نظرًا للخضوع التام للصوت الواحد⁽¹⁶⁰⁾. ومن هنا تكشف هذه الصورة الرمزية «الصحراء» عن مدى القهر السياسي والتسلط الاجتماعي والفقر المعرفي في الأنظمة الشمولية المغلقة، التي لا تستهدف سوى الهيمنة والتحكم، فالصحراء أرض قاحلة، مقفرة؛ يعم فيها الخوف والهلع، وينتشر فيها الجوع، وينعدم

(160) Arendt, H.: *The Promise of Politics*, PP. 201-202.

الاستقرار، وتستنزف قدرات الإنسان وتدمرها، وبالتالي تمثل هذه الأنظمة أدوات لإرهاب الناس وتخويفهم وقمعهم تحت سيادة الحزب الواحد.

وفي المقابل ترمز آرندت إلى المجتمعات الليبرالية بصورة «الواحة»، ففيها يتجسد الوجود الإنساني الأصيل الذي يحقق ماهية "السياسي" كفعل، وفيها تتوفر شروط الحرية بمعنى الفعل الإبداعي، ومن هنا فلصورة الواحة دلالات رمزية مهمة تعبر عن التعددية على صعيد الفكر والثقافة، ويتحقق في ظلها التسامح والحوار، وتسود فيها مبادئ المواطنة التي لا تميز بين الأفراد على أساس من العرق أو الدين، أو الجنس^(١٦١). الواحة إذن هي الساحة المفتوحة، وهي الملجأ الوحيد لتبادل المعلومات، وتعلم العلوم والفنون والفلسفات، وهي الإطار أو المكان المناسب الذي يمكن من خلاله تبادل الحوار والنقاش بين الأفراد والمشاركة فيما بينهم فيما يخص مسائل الحياة العامة والمجال العام.

وهكذا فإذا كانت رمزية الواحة عند آرندت تجسد النظام الديمقراطي الليبرالي الذي تتحقق فيه قيم الحرية والمساواة، فإن الإنسان بذلك يستطيع أن يعيش وجوده الذاتي الحقيقي بعيداً عن أي هيمنة، أو تنميط كلي. وفي المجتمع الليبرالي المفتوح، يتحقق الأمن، ويسود السلام الاجتماعي، وتعم السكينة، وآرندت بذلك تتفق مع «كارل بوبر» (Karl R. Popper) في دفاعه عن المجتمع الديمقراطي الحر (المجتمع المفتوح)، ورفضه «للنزعة الكلية» «Holism» التي تهيمن على مجمل أنظمة الحكم الشمولي المغلق، وهي الأنظمة التي يصفها بأنها تستهدف التحكم في المجتمع وإعادة إنشائه "ككل" طبقاً لخطها الأيديولوجي^(١٦٢).

وفي الحقيقة إن مضاهاة آرندت بين المجتمعات الشمولية والصحراء المقفرة، والمجتمعات الليبرالية والواحة المفتوحة، تمثل مجازاً أو تشبيهاً، حيث تقصد

(161) Ibid, PP. 202-203.

(162) بوبر، كارل: عقم المذهب التاريخي، ترجمة: عبد الحميد صبره، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٩، ص. ١٠٢.

بالصحراء المجتمعات التي تحرم الأفراد من الحرية ومن ضرورات الحياة، كما تشير بالواحة إلى تلك المجتمعات التي توفر لأفرادها كل متطلبات الحرية التي تمثل القيمة العليا في تجسيد ماهية الإنسان. ومن هنا لم يكن هذا رمزاً بالمعنى الدقيق بقدر ما هو مجاز أو تشبيه، وقد سبق أن رأينا- في المحور الأول من هذا البحث- أن المجاز ليس رمزاً رغم وجود ارتباط وصله بينهما.

وعلى أية حال، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: هل ثمة أسس ومرجعيات معينة اعتمدت عليها آرندت وانطلقت منها في استعمال رمزية الصحراء المقفورة لتقديم هذه الدلالات السلبية عن الأنظمة الشمولية، وكذلك استعمال رمزية الواحة المفتوحة للتعبير عن أهمية وضرورة الأنظمة الديمقراطية التي تجسد ماهية الوجود الإنساني وقدرة الإنسان على الفعل؟ وإذا كان ذلك كذلك، فما النتائج المترتبة على ذلك؟

(٣) المرجعيات الأيديولوجية لرمزية فلسفة الفعل.

يبدو لي أن استعمال آرندت لهاتين الصورتين الرمزيتين ينطلق من أسس سيميوطيقية وفكرية معينة، وتتضح هذه الأسس إذا وقفنا على السياق التاريخي الذي أسس لفكر آرندت السياسي، حيث معاشتها- باعتبارها مواطنة ألمانية- للممارسات النازية الوحشية وسياساتها التحكيمية الاستبدادية. ومن هنا اتجهت إلى نقد الأنظمة الشمولية ودلالاتها الرمزية بل وفضحها والتنديد بها، خاصة في كتابها الأشهر «أصول الشمولية» عام ١٩٥١، فكان الرمز- صورة الصحراء- وسيلة من الوسائل التي اعتمدت عليها لتصوير مثل هذه الأنظمة والهجوم عليها. من هنا فإذا كانت «آرندت» قد اتخذت موقف العداء السافر ضد الأسس والمقومات الأساسية للأنظمة الشمولية، ومن ثم رفضت جميع حججها وأسانيدها واتجهت إلى الهجوم عليها ودحضها وتعرية ممارساتها القمعية، فإنه يجب الوضع في الاعتبار أن ثمة نقطة تحول أساسية في حياة آرندت وفكرها السياسي؛ حيث

عانت في وطنها الأم - ألمانيا - من تنامي النزعة المعادية للسامية^(١٦٣)، التي بلغت ذروتها في ممارسات الاضطهاد والإبادة الجماعية ضد اليهود في ألمانيا فور صعود النازية إلى سدة الحكم سنة ١٩٣٣. وعلاوة على ذلك، فإن تجربتها المؤلمة في المنفى، في باريس خلال الفترة من ١٩٣٣ إلى ١٩٤١، فرضت عليها الابتعاد عن البحث الفلسفي حول السياسة بمفهومه النظري التقليدي والتوجه صوب التفكير السياسي العملي.

وفيما يبدو كذلك أن هناك مرجعيات أخرى تنطلق منها آرندت في استعمال هاتين الصورتين الرمزيتين، وهي مرجعيات أيديولوجية في الأساس: فرمزية الصحراء التي توظفها تذكرنا في جنب كبير منها بقصة نزوح بني إسرائيل من مصر إلى أرض كنعان (فلسطين وما إليها) كما وردت في سفر الخروج من الكتاب المقدس، وعندئذ عاش بنو إسرائيل في صحراء سيناء المقفرة ما يقرب من أربعين سنة، وقد استبدَّ بهم الجوع والعطش، وهي الفترة التي تُعرف باسم (التيه)؛ حيث ضياع بني إسرائيل في هذه الصحراء القاحلة، ومنها نزحوا إلى أرض كنعان وما فيها من خيرات، بحيث مثلت بالنسبة إليهم "الواحة" - المجتمع المفتوح الذي تم فيه توحيد قبائلهم وتم تأسيس مملكة إسرائيل.

ومما يدعم هذه القراءة التي نقدمها لأرندت أنه انطلاقاً من أن الحرية تتجسد من خلال الفعل الإبداعي في السياسة، فإنها اعتبرت أن التحرر القومي لليهود يمثل في الأساس محاولة لاستعادة الفعل الإبداعي لليهود في السياسة عن طريق

(١٦٣) يجب أن يكون واضحاً أن «معاداة اليهودية» تعني "العداء الديني لليهود"، وهي حركة مسيحية تكافح اليهودية على أساس ديني وثقافي بسبب عدم اعتراف اليهود بأن "يسوع المسيح هو المُخلص"، وهي حركة قديمة ترجع إلى أوائل القرن الرابع الميلادي واستمرت حتى منتصف القرن التاسع عشر أما «معاداة السامية» فتعني العداء العرقي، أو البيولوجي، للجنس السامي عموماً، وهي حركة عنصرية حديثة العهد نسبياً. والنازية كانت تعادي الاثنين معاً على المستوى السياسي والمستوى الثقافي.

انخراطهم ومشاركتهم السياسية في المجتمعات التي يقطنون فيها، وليس عن طريق القوة والعنف- كما تصور هرتزل وغيره. ومن هنا وفي ضوء عقيدتها اليهودية، نزعت آرندت إلى الاعتقاد بأن السبيل الأوحى لتحرير اليهود يتمثل في إيمانهم "بالحرية" التي تعني القدرة على الفعل الإبداعي. ولما لم يكن التاريخ اليهودي- بالنسبة لليهود أنفسهم- تراثاً ماضياً للدرس والتاريخ فحسب، بل هو محرك وملهم لهم، عولت آرندت على "الفعل" السياسي كوسيلة لإعادة مكانة الشعب اليهودي في العالم.

من هنا فإن استعمال آرندت لهاتين الصورتين لا يخلو من مرجعيات وركائز أيديولوجية تمثل المحرك والدافع الأهم لفكر آرندت. وبالتالي ورغم وجهة هذا التمثيل الرمزي للتمييز بين (مجتمعات القهر) من جانب، و(مجتمعات الحرية) من جانب آخر، فإنه يعكس في حقيقة الأمر توجُّهاً الصهيوني، وهو توجه يَطْبَع فكرها السياسي بطابع مميز، كما يعكس في ذات الوقت تعصبها للحرية بالمفهوم الليبرالي المحافظ (الحرية بالمعنى السلبي، الذي يعنى غياب القيود التي تُكَبِّل فعل الأفراد ونشاطهم).

وهكذا فعلى الرغم من أن رمزية الصحراء ورمزية الواحة تتضمنان دلالات إبستمولوجية في مجال السياسة، فإن توجه آرندت- على النحو السابق- يضعها في المدخل الأيديولوجي في دراسة للرمزية السياسية، من حيث مدى قدرة هذين الرمزيتين على الإسقاطات الواقعية للأنظمة السياسية التي كانت قائمة وقتئذ، واستنفار الطاقات الانفعالية الإيجابية (على مستوى القبول بالمجتمعات الليبرالية المفتوحة)، أو السلبية (على مستوى رفض الأنظمة الشمولية المغلقة).

(ب) الماسونية العالمية ورمزية "النخبة" عند ليو شتراوس .

يُعَدُّ الفيلسوف اليهودي «ليو شتراوس» (Leo Strauss) (١٨٩٩-١٩٧٣) من بين الفلاسفة السياسيين المهمين والمؤثرين في خريطة السياسة العالمية،

ويكفي أن نشير إلى أن أفكاره مهدت لظهور أطروحات «المحافظين الجدد»^(١٦٤) (Neo Conservatism) الذين يتحكمون في صوغ السياسة الخارجية الأمريكية منذ أوائل التسعينيات من القرن العشرين، وذلك عن طريق تأثرهم بنظرياته وأفكاره السياسية. ولا يزال هذا التيار موجودًا حتى الآن، كما مارس ولا يزال تأثيره الداخلي والخارجي بقوة وفعالية كبيرة.

وقد تأثر شتراوس بنخبوية أفلاطون السياسية، وخاصة بفكرة الحاكم الفيلسوف، وتبنى هذه الفكرة ودعا إليها في فلسفته، حيث ادّعى أن الحقائق الفلسفية «قاسية»، وليس من الملائم الإفصاح عنها لكل الناس؛ لأنها تُمثّل - في حد ذاتها - وقائع غير سارة للجمهور العادي، ومن شأنها كذلك أن تؤثر على استقرار الحياة الإنسانية والاجتماعية، وأن تُشكّل تهديدًا للنظام والاستقرار السياسي، وأن تهدد توازن الشروط الخاصة بالبنى المؤسسية في الدولة. ولذلك ذهب شتراوس إلى أنه لا بُدّ أن تكون في كل دولة ديمقراطية ليبرالية نخبة مثقفة تمتلك الحقائق السياسية، وقد برّر من خلال هذه الفكرة - بتأثير من أفلاطون أيضًا - استخدام (النخبة المثقفة) للأكاذيب بوصفها خداعًا نبيلًا يستهدف تدعيم النظام الديمقراطي الليبرالي بوصفه الخير السياسي الأعظم للمجتمعات الغربية. ومن ناحية أخرى برّر شتراوس للنخبة المثقفة خداع الجماهير وعدم الإفصاح لها عما أسماه «الحقائق المرّة» 'Hard Truths'، مُسوِّغًا ذلك بأن الحقائق التي تمتلكها النخبة «ليست جميعها صالحة للاستهلاك العام». ومن هنا ذهب إلى أنه يجب على النخبة المثقفة أن تكذب على الجماهير، وأن تُخفي عنها بعض الحقائق السياسية

^(١٦٤) ظهر هذا التيار في الولايات المتحدة في أوائل الثمانينيات من القرن العشرين، وهو من تيارات اليمين المتطرّف، حيث ينزّع إلى سياسة العنف والهيمنة الشاملة على العالم، ومن بين الأفكار التي تأسس عليها فكرة الحرب. ولاشك أن أنصار هذا التيار قد استفادوا من فلسفة شتراوس، كما كان هذا التيار المحرك الرئيسي لسياسة جورج بوش الداخلية والخارجية، وقوة دافعة وراء غزوه للعراق في مارس ٢٠٠٣.

المهمة؛ أيّ أن تمارس خداعًا لها من أجل مصلحتها. ولذلك، وفي رأيه فإنّ توظيف النخبة المثقفة «للأكاذيب النبيلة» لا يستهدف سوى تدعيم الإيمان بالله، وتحقيق العدالة والخير في المجتمع. ومن هنا يتعيّن عليها «أن تُمارس الكذب النبيل ليس فقط على الشعب بأسره، ولكن أيضًا على رجال السياسة العاديين». فهذه الأكاذيب ضرورية- على حدّ قوله- «من أجل اصطفاف الجماهير (غير المثقفة) وانقيادها»⁽¹⁶⁵⁾. وهكذا نصح شتراوس النخبة المثقفة، التي ينبغي أن تضع الأطر العامة الحاكمة للقيادة السياسية، باتّباع سياسة الخداع النبيل!

بهذه الطريقة، نجد شتراوس يسير على نفس الخط الذي اختطه أفلاطون في احتقاره الجمهور أو الأفراد العاديين لافتقارهم لمعرفة الحقائق. لكن إذا كان شتراوس قد أخذ عن أفلاطون فكرة «الأكاذيب النبيلة» في السياسة، فإنه وبتأثير من فكرة التقية عند الشيعة عمومًا، و«الفارابي» (٨٧٤-٩٥٠م) بصفة أخص، نجده يسوّغ هذا النوع من الخداع المتصف بصفة النبل في السياسة. ويوضح شتراوس مشروعية ذلك النوع من الخداع بتلك القصة الرمزية التي يذكرها الفارابي، والتي يجيز من خلالها للإنسان المسلم التقّي أن يتظاهر بالنفاق من أجل حماية نفسه من الهلاك في مجتمع منحل أخلاقيًا ودينيًا، وهذا ما يُعرف بـ(احتياطات الأتقياء) 'Pious Frauds'، وهذه الدلالة متضمنة في قصة «الزاهد الورع» التي يسردها الفارابي، والتي تحكي ملامح من سيرة أحد الزاهدين الورعين، وقد أراد يومًا ما أن يعتزل حياة الفسق والصخب التي يعيش فيها أهل بلده. وقد كان هذا الزاهد معروفًا باستقامته، وتفانيه في تأدية الصلوات والعبادات الدينية؛ الأمر الذي أثار غضب حاكم البلدة، وقد كان ظالمًا مستبدًا. وخوفًا من بطش الحاكم، أراد الزاهد أن يهرب من المدينة لكي يحمي نفسه من الاضطهاد، ولكن الحاكم أمر بأن يتم القبض عليه، وبأن يتخذ الحراس كافة الاحتياطات والتدابير لكي لا يهرب من

(165) Zuckert, Catherine H. and Michael P. Zuckert: **The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy**, Chicago: Chicago Univ. Press, 2006, P. 7.

المدينة. ولم يجد الزاهد سوى حيلة واحدة وهي أن يتنكر فيرتدي ملابس السكر والعريضة، وأن يتظاهر بالفسق والمجون لكي لا يتعرّف عليه أحد. وقد ظل حاله كذلك حتى اقترب من بوابة المدينة في أول الليل، وعندما سأله الحُرّاس: "من أنت؟" ردّ عليهم: "أنا الزاهد الورع الذي تبحثون عنه!" فظن الحُرّاس أنه شخص مجنون يُداعبهم ويمازحهم، فتركوه يمضي خارج المدينة. وبهذه الحيلة استطاع الزاهد الورع أن يهرب من المدينة بطريقة آمنة دون أن يكون قد كذب في حديثه مع الحُرّاس^(١٦٦).

توضح هذه القصة الرمزية- على ما فيها من طرافة- دلالة ومشروعية هذا النوع من الخداع في الحياة السياسية والدينية، كما توضح أن الكذب يمكن أن يكون يحوي في طبيّاته قول الصدق ذاته؛ وبمعنى آخر فإن قول الحقيقة كاملة قد يكون بنية الخداع النبيل! وبالمنطق نفسه، يجوز للحاكم المسلم وفقاً للفارابي، أو (للنخبة المثقفة) وفقاً لشتراوس، ممارسة هذا النوع من الخداع في السياسة، في حربه أو حربها ضد أعداء الدولة، من أجل التعرف عليهم وإبادتهم! فإذا كان يجوز للمسلم- شرعاً- أن يتظاهر بالفسق والمجون وعدم اعتناقه الإسلام خوفاً من الاضطهاد في مجتمع يضطهد الأقلية المسلمة، فإنه وبالمنطق نفسه يجوز بل يتوجب على الحاكم استعمال أساليب الكذب والخداع النبيل من أجل تحقيق الأهداف السياسية النبيلة والسامية- أو بالأحرى تلك الأهداف التي تبدو بالنسبة له نبيلة وسامية!

وهكذا استفاد شتراوس من فكرة «التقية» (أو التخفي والاستتار) عند الفارابي، وعند الشيعة عموماً، مركزاً على دلالاتها السياسية، فأفلاطون والفارابي وشتراوس وغيرهم ينزعون إلى توظيف هذه الفكرة لاستحلال الكذب السياسي والديني تحت مظلة التقية والتعريض، ومن ثمّ يصبح من المشروع- بالنسبة للفارابي- أن يُظهر

(166) Strauss, Leo: "How Fārābī Read Plato's Laws", in: What is Political Philosophy? And Other Studies, Chicago: Chicago Univ. Press, 1988, P.135.

الإنسان المسلم خلاف ما يُبطن، أو أن يُخفي ما يعتقد، من أجل الحيلولة دون وقوع ضرر في عقيدته أو دنياه، أو من أجل حماية نفسه وحياته من الهلاك في ظل وجود حاكم ظالم جائر. ومن هنا اعتبر الشيعة فكرة التقيّة، في الأمور الدينية والسياسية، من أصول الدين، ومن الأمور الضرورية لحياة الإنسان المسلم الشيعي.

لكن النزعة الفاشية عند شتراوس تتضح في هذا الجانب - تحديداً - في ضوء تبريره لهذا النوع من الخداع في السياسة، وكذلك من خلال دعوته لاستعمال الدين كأداة سياسية نافعة لمحاربة العدو؛ لأن ذلك من شأنه أن يخدم السياسة بشكل أفضل، بل ويبدو ذلك بوضوح من خلال إقراره بمشروعية توظيف الأساطير الدينية من أجل تحقيق الأهداف السياسية العليا، وعلى سبيل المثال فإذا كانت فكرة الإيمان الديني بالمصير الكوني للأمة هي محض خرافة، أو أسطورة، فإن شتراوس يراها أسطورة مفيدة - أو على حدّ تعبيره «أكذوبة نبيلة»، واحتيال "تقوي" ضروري لإثارة الحماسة والتضحية بالنفس ورفع عزيمة الجنود والمحاربين في قتالهم ضد العدو حتى إبادته^(١٦٧). ولا شك أن شتراوس، بوصفه صهيونياً، يُقدّم بهذا النهج للتوظيف السياسي النفعي والتكييف الأيديولوجي النفعي للدين والأساطير الدينية - يُقدّم بهذا النهج المشروعية السياسية للدعائم التي قامت عليها الصهيونية في القرن العشرين.

بيد أن الأهم من ذلك كله أن النزعة الصهيونية عند شتراوس وفكره السياسي يمثلان - في رأينا - مدخلاً صلباً ودستوراً نظرياً لتدعيم أركان الماسونية العالمية التي يتسم تنظيمها بالطابع السري والغموض، وتستهدف الهيمنة العالمية والسيطرة على مقدرات الشعوب، ضمن منظومتها الشمولية الأحادية. وهذا ما لا يتسع المجال لتفصيله هنا، وإن كنا نود الإشارة السريعة إليه.

(167) Drury, Shadia B.: *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, xxxvi.

وختلاصة القول: إن شتراوس كرس فلسفته السياسية- في جانب كبير منها- لتبرير سطوة وهيمنة النظام الرأسمالي الأمريكي، والماسونية العالمية من جهة أخرى، وهذا واضح من خلال دعوته لتوظيف الدين والأساطير والرموز بطريقة نفعية خالصة لتبرير الديمقراطية الليبرالية بوصفها النظام الأمثل للحكم، ومحاربة أعدائها في الخارج، وهو ما يمثل في نهاية المطاف صورة من صور الكذب والخداع السياسي. وهكذا بدت فلسفته ركيزة للتبرير وتدعيم وحشد الدعم الدولي وراء السياسة الخارجية الأمريكية، بل وتبدت مواقفه- وهو الذي سبق له أن نقد العديد من الأنظمة الشمولية كالنازية والستالينية- تبدت هذه المواقف كتعبير صادق عن روح البراجماتية السياسية للنظام العالمي الجديد، وهنا تتكشف نزعة الأيديولوجية الفاشية في اتجاه توكيد شرعية النظام العالمي المتغطرس على العالم أجمع.

(ج) الدلالة المجازية لاستعارة "الموقف الأصلي" عند جون رولز.

تمثل نظرية الفيلسوف الأمريكي «جون رولز» (John Rawls) (١٩٢١-٢٠٠٢) في العدالة إحدى الإسهامات البارزة في الفلسفة السياسية، وقد طرحها في كتاب مستقل يحمل عنوان "نظرية في العدالة" عام ١٩٧١ وقد لقي قبولاً واسعاً باعتباره الإسهام الأكثر أهمية حول مشكلة العدالة الاجتماعية منذ «جون ستيوارت مل» (John Stuart Mill) (١٨٠٦-١٨٧٣) و«هنري سيدجويك» (Henry Sidgwick) (١٨٣٨-١٩٠٠)، علاوة على أنه أسهم في تشجيع العديد من الفلاسفة في التركيز على مشكلة (المجتمع العادل)، كما أثار في الوقت ذاته مجموعة كبيرة من الانتقادات.

وسنتناول هنا- باختصار شديد- استعارة "الموقف الأصلي" عند "رولز" ودورها في بناء نظريته في العدالة، ذلك أن رولز أسس نظريته في العدالة عن طريق اللجوء إلى الاستعارة الرمزية- أو المصادرة على وجه التحديد- وإن لم يوضح أو يشير إلى ذلك الاستخدام صراحة. ويتضح استخدامه للرمزية في ضوء

فكرته عن «الموقف الأصلي» (Original Position) الذي يمثل المحور الرئيسي لنظريته، والذي حاول من خلاله اشتقاق مبادئ العدالة من ذلك الموقف المشروط بالموضوعية والحيادية الصارمة تجاه ما يُعدُّ خَيْرًا بالنسبة للأفراد. ومثل هذه الفكرة- أو بالأحرى الفرضية المستعارة- تُعتبر نقطة انطلاق موضوعية تُجيز للأفراد أنه إذا ما قَبِلَ كُلُّ شخص هذه الفرضية، فسيقبل بالضرورة المبادئ المنبثقة منها، ومن ثَمَّ فإن المبادئ التي سيخرجون بها هي مبادئ عامة وكلية للعدالة⁽¹⁶⁸⁾.

والملاحظ أن رولز يقوم بعمل مصادرة أكثر من أنه يقدم رمزًا في تشييد نظريته في العدالة، ولذلك فسره شراحه بأنه يقصد بالموقف الأصلي حالة الطبيعة، وحالة الطبيعة نفسها مصادرة، وبمعنى آخر فإن حالة الطبيعة ليس رمزًا وإنما هي مستوى آخر من مستويات التفسير يفارق المعنى المباشر والحقيقي.

لكن المدقق يجد أن الموقف الأصلي يمثل في حقيقة الأمر استعارة رمزية يوظفها رولز لكي يعبر من خلالها عن نشأة المجتمع الأمريكي ويجسد ظروفه الحالية وتطلعاته المستقبلية، وكما يوضح «نصار عبد الله»، فإن "الموقف الأصلي" ما هو في حقيقة أمره، وفي جوانب كثيرة منه، إلا صورة رمزية مصغرة للمجتمع الأمريكي ذاته في بدايته ونشأته الحديثة نسبيًا⁽¹⁶⁹⁾. ذلك أن هذا الموقف

(168) Rawls, John: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1971, PP. 17-21.

(169) أضف إلى ذلك أن عمر المجتمع الأمريكي لا يكاد يتجاوز القرنين أو ثلاثة قرون منذ أن بدأت ملامحه تتشكل تدريجيًا في أعقاب حركات الاستيطان التي كانت بذرتها الأولى إنشاء مستوطنة جيمستاون (فيرجينيا Virginia حاليًا) سنة 1607، ثم تتابع بعد ذلك إنشاء المستوطنات التي أصبحت فيما بعد الولايات الأمريكية؛ تلك الدولة التي يمكن أن نحدد تاريخ مولدها السياسي باليوم الرابع من يوليو سنة 1776، أي تاريخ صدور وثيقة إعلان الاستقلال. (عبد الله، نصار: مفهوم العدل بين تصور المفكرين الليبراليين

الأصلي- كما طرحه رولز- ما هو إلا مجموعة من الأشخاص الذين يستهدفون تحقيق مصالحهم الذاتية، ولا يستهدفون من تجمعهم هدفاً آخر غير هذا الهدف، وهم في نفس الوقت يعلمون أن مصالحهم متضاربة وأن أفكارهم ومعتقداتهم متضاربة كذلك، غير أنهم يعلمون أن التعاون الاجتماعي ممكن رغم هذا التضارب، وأنه سوف يعود بالخير على جميع الأطراف متى أحسن وضع المبادئ التي تكفل التوفيق بين أوجه التضارب في المصالح والمعتقدات، وهم يعلمون كذلك أن المبادئ العامة التي يميل شخص ما إلى اقتراحها إنما تجيء دائماً متحيزة إلى ظروف وأوضاعه الشخصية، وبالتالي فإنها لا تكون محايدة إلا إذا كان المرء جاهلاً بظروفه وأوضاعه الشخصية، إنهم يعلمون أن التحيز إلى المصالح الخاصة هو السبب الأساسي في تضارب المعتقدات الأخلاقية والسياسية. وهكذا كلما أفاض رولز في الحديث عن خصائص الموقف الأصلي، وأطرافه، وشروطه، يتكشف لنا بشكل مباشر تارة أو غير مباشر تارة أخرى أنه لا يتحدث عن موقف أصلي عام يمكن أن ينطبق على أية مجموعة من البشر، بل هو يتحدث بوجه خاص عن ذلك الموقف التاريخي الذي انبثق منه المجتمع الأمريكي ذاته^(١٧٠).

كذلك فإذا كان رولز في طرحه للموقف الأصلي يقسم "الخيرات الأولية"^(١٧١) التي يدور التفاوض بشأنها إلى نوعين من الخيرات، هما الحرية من ناحية، وسائر

والماركسيين؛ دراسة لنظرية الفيلسوف الأمريكي جون رولز في العدل، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الآداب، ١٩٨٢، ص. ٣٨٤).

^(١٧٠) عبد الله، نصار: مفهوم العدل بين تصور المفكرين الليبراليين والماركسيين، مرجع سابق، ص. ٣٩٢-٣٩٣.

^(١٧١) (الخيرات الأولية) (Primary Goods) عند "رولز" هي تلك الأشياء المادية والمعنوية التي تَمُدُّ أفراد المجتمع بوسائل للحصول على الخيرات الأخرى، وتقوم بدورٍ فَعَالٍ في تحقيق وتلبية مطالبهم المتنوعة. ومن أمثلة الخيرات الأولية عند رولز: الحقوق، والحرية

الخيرات المادية الأخرى من ناحية ثانية، فإننا حينما نصل إلى مبدأيه في العدل اللذين يتضمنان تفضيلاً للحرية على سائر الخيرات الأخرى، نجده كذلك يعبر عن روح المجتمع الأمريكي من حيث هو مجتمع قام على أكتاف مجموعة من الأفراد الذين هجروا مجتمعاتهم الأصلية ينشدون الحرية أولاً وينشدون الثروة وسائر المطالب المادية ثانياً. وعلاوة على ذلك فإن رولز حينما يورد استثناءً معيناً على هذه الأولوية يتمثل في حالة المجتمعات المتخلفة التي يجوز بالنسبة لها- كما يقول- أن تضحى بهذه الأولوية في سبيل تحقيق الرفاهية المادية، فإنه كذلك يعبر عن النظرة التي تنتظر بها السياسة الأمريكية المعاصرة إلى شعوب العالم الثالث حيث لا ترى هذه السياسة بأساً في تأييد الحكومات الديكتاتورية لهذه الدول، ولا ترى غضاضة في سائر أساليب القهر وكبت الحريات التي يتبعها حكام هذه الدول ضد شعوبهم ومواطنيهم بحجة توفير الاستقرار وتأمين المناخ الملائم للتنمية والتقدم^(١٧٢).

والأكثر من ذلك أن رولز عندما قصر نظريته على العدل التوزيعي داخل المجتمع الواحد ولم يتكلم عن العدل الاجتماعي الدولي؛ أي ذلك النوع من العدل المتعلق بالعلاقات بين الدول، فإنه كان يعبر عن روح أبناء المجتمع الأمريكي الذين لا يعينهم أن يشغلوا أنفسهم بقضية العدل إلا فيما يتصل بالعلاقات بين بعضهم البعض، أما العلاقة بين مجتمعهم وسائر المجتمعات الأخرى- وهي علاقة ظالمة في كثير من الحالات- فهي أمر لا يعينهم كثيراً إذ أن لديهم من

الأساسية بكافة أشكالها؛ كحرية التفكير، وحرية الضمير، وحرية الحركة، وحرية الاختيار، وكذلك الفرص، والقوة، والدخل والثروة، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات.

(Rawls, John: *A Theory of Justice*, op. cit., P. 92.

^(١٧٢) عبد الله، نصّار: مفهوم العدل بين تصور المفكرين الليبراليين والماركسيين، مرجع سابق، ص ص. ٣٩٤-٣٩٥.

القوة ما يكفل سيادة هذه العلاقات واستمرارها دون الحاجة إلى التساؤل أهي عادلة أم غير عادلة!^(١٧٣).

من هنا يظهر الإطار الموضوعي لنظرية رولز في العدالة، كما تتضح دلالاتها الرمزية، خاصة إذا ما نظرنا نظرة أعمق من ظاهر الأبعاد والأسس التي تقوم عليها، وهي النظرية التي حاول تبريرها انطلاقاً من الركائز الفلسفية لنظرية العقد الاجتماعي، بحيث يمكن القول إن نظريته تمثل بشكل أو بآخر نوعاً من المقاربات الرمزية الجديدة في الفلسفة السياسية، لكنها تصب في نهاية المطاف - من الناحية الاقتصادية والأيدولوجية - في اتجاه تدعيم المفهوم الرأسمالي التقليدي للعدل، وتنتصر لليبرالية الاقتصادية قلباً وقالباً وتشد من أزرها في عصر ساد فيه صراع عالمي بين معسكر الفكر الليبرالي الذي ينتصر بقوة للرأسمالية معتبراً إياها النظام الاقتصادي الوحيد الأمثل، ومعسكر الفكر الاشتراكي - والماركسية خصوصاً - الذي لا يرى في الرأسمالية إلا كونها نظاماً يتسبب في مظالم اجتماعية صارخة.

وهكذا يتضح لنا الهدف الأساسي لرولز يتمثل في إنقاذ الرأسمالية الصناعية؛ في ذلك الوقت الذي شهدت فيه الليبرالية أزمت حادة ناجمة عن البنية الاستغلالية للرأسمالية ونزوعها المستمر إلى الاحتكار. ومن هنا يجوز لنا القول إن نظريته تمثل محاولة للخروج من مأزق الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية، إلا أنها لا تخلو من العديد من المآخذ والتناقضات التي تجعلها غير قادرة على الإفلات من أسر الرأسمالية، أو كونها محاولة لتقديم حلول تفصيلية للعدالة في إطار الرأسمالية.

(١٧٣) المرجع السابق، ص. ٣٩٥.

المحور السادس

التداخل بين الرمزية السياسية واللاهوتية

متى نظرنا إلى الرمز السياسي سنجد أنه يتشابه ويتداخل مع غيره من الأشكال الرمزية، ومن هذا المنطلق نتناول في هذا المحور طبيعة التداخل بين الرمزية السياسية واللاهوتية عند الفيلسوف الألماني «كارل شميت» (Carl Schmitt) (١٨٨٨-١٩٨٥)، الذي ينطلق في فلسفته من فرضية مؤداها أن الدين والسياسة مكونان متلازمان في أي اجتماع إنساني، الأمر الذي دفعه إلى تحليل دور الرمزية اللاهوتية وانعكاساتها في الجانب السياسي.

وقد رأينا أن نقطة البداية الطبيعية والدقيقة لتناول فكرة الرمزية عند شميت تتمثل في الوقوف على رؤيته لللاهوت السياسي أولاً. وبحكم تركيزنا على هذه النقطة المحددة، فلن ندخل في تفاصيل فرعية حول العلاقة بين اللاهوت والسياسة، فغاية ما نحاول الوقوف عنده- في هذا السياق- هو طبيعة رؤيته للأصول والأبعاد اللاهوتية الرمزية للمفاهيم السياسية، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: كيف يسير اللاهوت السياسي أفق السياسة الأوروبية منذ العصور الحديثة إلى الآن؟

أولاً: رمزية «علمنة» الدين وتسييس الرمز عند كارل شميت.

تحالف «شميت» مع الحركة النازية في بداية ظهورها، وانضم إلى الحزب النازي عام ١٩٣٣، لكنه سرعان ما أبعد عن الحزب لأسباب مختلفة، موجهاً نقده الصريح للنازية في كتاب ألفه عام ١٩٣٨ أوضح فيه أهمية دراسة رمزية "اللفياتان" Leviathan في نظرية هوبز عن الدولة، كما ألمح فيه أيضاً إلى قرب زوال الرايخ الثالث- ألمانيا النازية- بسبب سرعة تحول الدولة الألمانية في ذلك الوقت إلى نظام حكم استبدادي يصب في صالح الحاكم وحده. ويوضح شميت أنه إذا كان مبدأ هوبز في نظريته عن الدولة يتمثل في "الحماية" من جانب الدولة للأفراد، و"الطاعة" من جانب الأفراد للدولة، فإن الدولة النازية مالت بشدة لصالح

"الطاعة" على حساب "الحماية"، الأمر الذي من شأنه - كما يقول شميت - أن تصبح «سلطة الدولة مجرد قوة خارجية فقط، وحكمًا أجوفًا وميتًا من داخله»^(١٧٤). من هذا المنطلق كانت محاولة «شميت» لتفسير دور الرمز في الفكر السياسي في إطار نظرية الدولة، حيث يذهب إلى أنه لا يمكن فهم فكرة «العلمنة» وغيرها من المفاهيم الأخرى التي شكلت مفهوم الحداثة السياسية، دون الوقوف على البنية اللاهوتية التي تستند إليها. ووفقًا له، فإن كل المفاهيم السياسية المرتبطة بالدولة هي بالدرجة الأولى مفاهيم لاهوتية مُصاغة في قالب علماني، وعلى حد قوله: «كل المفاهيم المحورية في النظرية الحديثة عن الدولة ما هي إلا مفاهيم لاهوتية مُعلمنة»^(١٧٥). وتتضح هذه الطبيعة اللاهوتية للمفاهيم الحديثة من ناحيتين:

الأولى، من ناحية تطورها التاريخي؛ أي من حيث انتقالها من دائرة اللاهوت إلى دائرة السياسة، كما هو الحال مثلًا بالنسبة لمفهوم "الله القادر على كل شيء" "Omnipotent God"، الذي أصبح يشير، في السياسة، إلى "المشرع القادر على كل شيء" "Omnipotent Lawgiver".

الثانية، من ناحية بنيتها أو منهجيتها الفلسفية، التي يُعدُّ فهمها ضروريًا لكي نستطيع تفسيرها من الناحية السوسولوجية. فمفهوم "الاستثناء" Exception، في الفقه القانوني الحديث، مماثل لمفهوم "المعجزة" في الفكر الديني^(١٧٦). وانطلاقًا من هذه المنهجية، حاول شميت أن يكشف عن الطبيعة اللاهوتية لتطور المفاهيم السياسية الحديثة، خاصة المفاهيم الفلسفية المرتبطة بالدولة في

(174) Schmitt, Carl: **The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol**, trans. by: George Schwab and Erna Hilfstein, Westport CT: Greenwood Press, 1996, P. 61.

(175) Schmitt, Carl: **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, trans.: George Schwab, Foreword by: Tracy B. Strong, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, P. 36.

(176) Ibid.

القرون الحديثة، وذلك من خلال ما يمكن تسميته بـ"عَلْمَنَة المقدس" "Secularizing the Sacred"، كما يظهر في الشكل التالي الذي يوضح رؤيته الفكرية، من ناحية انتقال المفاهيم من مجال اللاهوت إلى مجال السياسة:

"الديني"	حول الديني في السياسي	"السياسي"
«الإله»	←	«الدولة»
«الإله المطلق»	←	«الدولة - القومية»
«السيادة الإلهية»	←	«سيادة الأمة»
«الإله صاحب السيادة»	←	«الملك صاحب السيادة»
«الكتاب المقدس»	←	«الدستور» (أو القانون الأساسي)
«المعجزة الدينية»	←	«حالة الاستثناء»
«الرباط الديني»	←	«العقد الاجتماعي»
«الأخوة في الدين»	←	«المواطنة»
«الشعائر الدينية» ممثلة في: الشعار الديني (الصليب) - الترانيم والتسابيح الدينية التي ينبغي تعظيمها وتوقيرها.	←	«الطقوس العلمانية» ممثلة في: الشعار القومي (العلم الوطني) - النشيد الوطني الذي ينبغي على المواطنين احترامه وتوقيره وإجلاله.

شكل رقم: (٢)

على هذا النحو تكون المفاهيم السياسية الحديثة في نظر شमित مجرد عَلْمَنَة رمزية لمفاهيم لاهوتية دينية، وهو ما يجعل الفعل السيادي للحاكم مماثل لفعل المعجزة التي جاء بها النبي؛ فكلاهما يعكس التدخل للسيطرة على الأحداث وتغيير مسارها. وبالتالي فالحدثة السياسية - كما يؤهلها شमित - مرتبطة أوثق الارتباط بالدين، والعلمانية لا تعني الفصل بين الدين والدولة، بل هي في جوهرها انعكاس لمفاهيم دينية في السياسة.

معنى ذلك، أن النظريات الحديثة عن الدولة لا تنفصل عن أصولها في الأفكار والنظريات اللاهوتية القديمة، وبالتالي لا يرى شमित فرقاً جوهرياً بين ما يُسمى المفاهيم السياسية العلمانية عن الدولة الحديثة، والمفاهيم الدينية القديمة

عنها، إلا من حيث "الدرجة" و"موضوع التقديس": ففي نظرية الدولة الحديثة يجري الحديث عن تقديس الرابطة بين الفرد والشعب والدولة بما يؤسس لشرعية الدولة الكلية، والنظام المطلق الذي يحمي حياة المواطنين وأمنهم. وعلى سبيل المثال فإن النظرية المطلقة في الدولة صاحبة السيادة عند هوبز، والتي وردت في كتابه الشهير "التنين"، وكذلك نظرية هيجل في الدولة الكليّة التي تتجسد فيها الروح المطلقة، وغيرها من النظريات الحديثة، ليست - وفقاً لشميت - سوى تجلي لنسق اللاهوت حول فكرة "المطلق" في إطار الدولة الحديثة، بحيث تبدو الدولة - القومية وكأنها قد أخذت محل السلطان المقدس للإله في القرون السابقة. وبعد أن كان الإله في الأنساق اللاهوتية القديمة هو صاحب السيادة الكليّة أصبحت السيادة للأمة وحدها. وبالمثل فإن مفاهيم من قبيل "السيادة"، والذي بموجبه تحتكر الدولة جميع السلطات، ليس مفهوماً علمانياً جاء كنتاج لتأملات "جان بودان" (١٥٣٠-١٥٩٦) الفلسفية والعقلية، بل هو مفهوم مستمد من النظريات الدينية واللاهوتية عن السيادة الإلهية بعد أن يتم استبدال الطابع السياسي بالطابع الديني. ويوضح شميت أن أهمية هذا التماثل بين المفاهيم السياسية والمفاهيم اللاهوتية يكمن في الوقوف على الأبعاد السوسولوجية للمفاهيم السياسية. فنظرية "السيادة الشخصية للملك" في القرنين السابع عشر والثامن عشر ترتد سوسولوجياً إلى أساس لاهوتي كامن في مفهوم "الإله القادر على كل شيء"، ومفهوم "الاستثناء" في النظام القانوني يرتد - سوسولوجياً - إلى أصل ديني يتمثل في مفهوم "المعجزة"، وهكذا. لكن وكما يلاحظ "جورج شواب" (George Schwab)، أنه على الرغم من هذا الربط بين السياسة والدين عند شميت، فإن دلالة المفاهيم السياسية قد تغيّرت بشكل كبير على مرّ القرون^(١٧٧).

(177) Schwab, George : **Introduction**, in: Carl Schmitt, Political Theology, xlii.

من هنا نجد وحدة بين اللاهوت والسياسة عند شميت، لكن الجانب المشترك بينهما يتمثل في سطوتهما في عصور تاريخية مختلفة، ومن الملاحظ أن نزعته تُعدُّ نزعة "حلويّة" بالدرجة الأولى؛ إذ إن المفاهيم السياسية الحديثة ظهرت كنتيجة لتخلق "الديني" أو تجليه في السياسي. وهذا يعني وفقاً له أن المفاهيم السياسية انبثقت من رحم اللاهوت، الأمر الذي يدفعنا إلى ضرورة بحث المفاهيم السياسية كالدولة القومية، والسيادة، والشرعية، والاستثناء، وما إلى ذلك، ضمن أصولها في اللاهوت المسيحي. ومن ثَمَّ فلا يمكن بحال من الأحوال فهم «السياسي» دون الوقوف على نظيره «اللاهوتي».

لكن محاولة اقتفاء أصول المفاهيم السياسية ضمن إطار الدين لا يعني في نظر شميت أن الأولى مجرد صياغات لاهوتية مُعلّنة وحسب، بل هي أعمق من ذلك بكثير. ذلك أن هذا الانتقال على مستوى المفاهيم من اللاهوت إلى السياسة لا يعني الانتقال من مجال إلى مجال آخر، أو من مفهوم إلى مفهوم آخر مماثل له، وإنما هو بالدرجة الأولى انتقال على المستوى "البنية" التي تعمل من خلالها هذه المفاهيم. فالمفاهيم السياسية تقوم على نفس البنية المنهجية القديمة المستمدة من علم اللاهوت. وعلى سبيل المثال فإذا كان مفهوم "القدرة الكلّية" "Omnipotence" لدى صاحب السيادة في النظام القانوني والسياسي الحديث، مشتقاً من الناحية السوسولوجية من مفهوم "السلطة الكلّية" لله، فإن هذا لا يعني القول بأن هذا المفهوم مماثل من ناحية التعريف لمفهوم سلطة "الإله القدير" وحسب، وإنما يعني أنه يقوم على نفس البنية اللاهوتية للمفهوم الأخير.

وهكذا فإن نظرة شميت للعلمانية لا تقوم على أساس فكرة الفصل بين الدين والدولة، وإنما هي تعني حلول المفاهيم الدينية واللاهوتية في المفاهيم السياسية والإجرائية. ومن ثَمَّ فإن المفاهيم السياسية والمعايير القانونية الوضعية الحديثة لا تتعارض مع المفاهيم والمعايير الدينية واللاهوتية القديمة، بل هي انعكاس وترجمة لها في الأنظمة السياسية والقانونية الحديثة. ووفقاً لهذه الرؤية فإن المذاهب

السياسية الحديثة عند مكيافيلي وهوبز وبودان وغيرهم، تمثل - إذا استعرنا المفهوم الذي صكه «إريك فويجيلين» - مجموعة من «الأديان السياسية» (Political Religions) التي تتنافس فيما بينها على مجالات السلطة، وذلك في مواجهة الأديان التقليدية^(١٧٨).

ثانياً: التوظيف السياسي للرمزية اللاهوتية.

يجعل شميت اللاهوت أصلاً للسياسة، فالسياسة الحديثة حينما استعارت موضوعاتها ومفرداتها ومفاهيمها من داخل اللاهوت المسيحي فإنها صبغتها بصبغة علمانية خالصة باستخدام اللاهوت الطبيعي الذي ظهر في كتابات فلاسفة عصر التنوير الأوروبي. ومن هنا فإن نظرة اللاهوت المسيحي إلى الله بوصفه الكائن المطلق والكامل والقادر بأكمل معاني القدرة، تحولت في السياسة الحديثة إلى الحاكم الذي يمتلك السلطة المطلقة، والذي يستطيع أن يتخذ القرار في الأوضاع الحاسمة التي تشكل خطراً على الدولة أو الكيان السياسي. وبهذه الطريقة التي يربط بها شميت بين المفاهيم السياسية والمفاهيم اللاهوتية، تكون العلمانية ذات أساس لاهوتي، ويكون اللاهوت السياسي في نظره - وليس الفلسفة السياسية - هو الذي يُسير أفق السياسة في الدولة - القومية الحديثة. لكن لا يخفي علينا أن هدف شميت من هذه المحاولة يتمثل في توحيد الشعب أو الأمة الألمانية تحت راية واحدة، وبذلك كانت الرمزية على هذا النحو الذي يتصوره أهم وأنجح وسيلة لتوحيد الفرد مع الجماعة، والفرد مع قوة أعظم منه؛ سواء كانت هذه القوة المجتمع، أو الله، أو الحاكم نفسه!

وفي الواقع إن محاولة شميت للكشف عن الأصول اللاهوتية للسياسة، في ضوء أفكاره هذه التي تجمع بين الدين والسياسة في قالب واحد، تُمثل توليفة لأية

(178) Voegelin, Eric: "The Political Religions", trans. Virginia Ann Schildhauer, in: idem, The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5, ed. by: Manfred Henningsen, Columbia and London: University of Missouri Press, 2000, P. 27.

ديكتاتورية سياسية؛ الأمر الذي يجعل الهدف المركزي من نظريته- كما يُؤسّس لها- واحد في كل العصور، وهو أن يتم حكم "السياسي" من خلال (الديني). والعلاقة بين الدين والسياسة عبر التاريخ تُثبت ذلك؛ حيث يتوارى "الديني" أحياناً خلف "السياسي"، وأحياناً أخرى يتوارى "السياسي" خلف "الديني"، وفي الحالتين تكون النتيجة واحدة، وهي: الطغيان والتسليم بالسلطة الديكتاتورية والحزب الواحد. كذلك فإذا كان شमित قد جعل من الدين أصلاً للسياسة، فإن الدولة تمثل بهذا المعنى تجلّي اللاهوت على الأرض، ويصبح الحاكم مثل الإله يمتلك سلطات مطلقة وصلاحيات غير محدودة لاتخاذ القرار في الحالات الاستثنائية التي تُشكّل خطراً على الدولة. وهكذا فإننا بإزاء صورة من صور التداخل بين الرمزية السياسية والرمزية الدينية، لكن هدفه الأساسي يتمثل في واقع الأمر في محاولة «تسييس الدين» (Politicization of Religion) بغية تحقيق أهداف أيديولوجية نفعية خالصة، حتى وإن كان شमित يتظاهر بأن تحليله للحادثة والعلمنة والعقلانية الأوروبية وغيرها يستند إلى أسس منهجية وسوسيولوجية.

وهكذا تأتي رؤية شमित حول العلاقة بين الدين والسياسة كصفحة أخرى من صفحات الثورة المضادة لعصر التنوير وفكر الحداثة، حيث تنصب محاولته على البحث عن الجذور اللاهوتية للحداثة السياسية. كما أن التناول الدقيق لنظرياته السياسية يكشف لنا عن أن مُنتجها في النهاية قائم على أساس توظيف الرموز اللاهوتية لأغراض سياسية نفعية، وقد بدا ذلك واضحاً في كتاباته اللاحقة التي ركّز فيها على تطبيق الرمزية في ظل صعود الدولة النازية، وتوظيف مفاهيم من قبيل: الأمة، والإيمان، والكفاح.

نتائج البحث

تناولنا في هذا البحث الأبعاد الإبستمولوجية والأيدولوجية لمفهوم الرمز السياسي، من خلال الكشف عن المنطلقات الأساسية للرمزية عند مجموعة من فلاسفة السياسة، وبالإضافة إلى النتائج الجزئية التي توصلنا إليها خلال محاور البحث وعناصره الأساسية والفرعية، نورد هنا أهم نتائجها العامة على النحو الآتي:

أولاً: ينتمي الرمز إلى عالم الوجدان والمشاعر، والأفكار والمعنى، لأنه أساساً يخاطب البشر؛ الأمر الذي يجعل منه أداة مهمة لها القدرة على اختراق عالمهم. وإذا كان الرمز مرتبطاً بالسياسة، بحيث يغذي كلٌّ منهما الآخر، فإن هذه العلاقة بينهما ستظلّ - على ما فيها من مواطن نزاع وجدل وإشكاليات - علاقة معقدة شائكة، لكنها في الواقع علاقة كاشفة ومُلهمة لسبر أغوار السياسة ومكوناتها. وهكذا فإذا كانت ثمة روابط وثيقة الصلة بين السياسة والرمز، بحيث يمكن القول: أينما كانت السياسة، كان الرمز حاضرًا، فإن هذا يجعل منهما وحدتين أو جانبيين لا ينفصلان، وما يحدث في أي من المجالين يؤثر على المجال الآخر بالضرورة. هذه العُرى التي لا تنفصم بين السياسة والرمز تظل، رغم كلّ الصعوبات التي يواجهها الدارس لهذا الموضوع، محتجبة، ساكنة، راكدة، خاملة، من دون نظرة فلسفية ورؤية تأويلية تكشف عن أبعاد توظيف الرمز في ميدان السياسة.

ثانياً: خرج البحث بتعريف موجز للرمز ويتمثل في كونه أداة أو شيئاً ما يقوم مقام الفكرة التي تنتقل من الدال الكامن في العقل واللاشعور؛ لتجسد مدلولاً معيناً، سواء كان هذا المدلول متحققاً، أم متخيلاً. والرمز بذلك نوع من العلامات المميزة الخاص بمجال معين من مجالات المعرفة الإنسانية، في السياسة والتاريخ والدين والفن.. إلخ. ولعل أهم ما يميّزه أنه إذا كانت الدلالة التي تحملها الصور والعلامات والاستعارات الأخرى يرتبط فيها الدال مع المدلول بعلاقة اعتباطية، فإن الدلالة (أو الدلالات) التي يتضمنها الرمز يرتبط فيها الدال مع المدلول بعلاقة اتفاقية أو اصطلاحية.

ثالثاً: إذا كان "الدال" في الرمز يمثل صورته المادية أو الذهنية، فإن "المدلول" هو ما تمثله هذه الصورة بالنسبة لعالم الإنسان، وهذا يقتضي حضور كل من الدال والمدلول في وقت واحد، والرمز بذلك يمثل أداة لا بهدف المحاكاة ونقل الواقع في صورة فكرة، وإنما بهدف اختراق ما وراء الواقع وصولاً إلى عالم الأفكار، في صورة عينية أو تضمينية معينة. فالرمز لا يقوم على فكرة التطابق بين الدال والمدلول وإنما على قدرة (الدال) على استحضار معاني إنسانية ووجدانية عميقة، الأمر الذي يفرض علينا التعامل معه - أي الرمز - ليس بوصفه نوعاً من المحاكاة لتمثيلات الواقع المادي أو الذهني، وإنما بوصفه حاملاً لمعني وكفضاء أكثر ثراءً ومرونة من الناحية السيميوطيقية أو الدلالية.

رابعاً: تتضح ضرورة الرمز في كونه أداة للتعبير عن عالم الفكر والمعنى وهو عالم تعجز اللغة العادية أو التقريرية عن إدراكه، ولاسيما عندما تتزامن أنماط خبرة صانعه مع خبرات غيره من البشر المحيطين به. ومن هذا المنطلق يمكن تفسير سيادة الرمز في العديد من مجالات الفكر والثقافة والحضارة، ولاسيما في تجارب الصوفية، من حيث نزوعهم إلى اصطناع أسلوب الرمز في التعبير عن آرائهم وخبراتهم، فللرمز خصوصته الدلالية وإمكاناته اللامحدودة.

خامساً: تعددت المداخل الفلسفية والمنطلقات العامة في دراسة الرمزية، وبالتالي اختلفت مواقف الفلاسفة من الرمز السياسي، لكن بوجه عام يمكن القول إن هناك مدخلين أساسيين في تناول مفهوم الرمز ووظيفته في السياسة، وهما: المدخل الإبستمولوجي، والمدخل الأيديولوجي. فالأول يعتبر الرمزية صورة من صور التمثيل والتعبير عن عالم الفكر والمعنى. أما المدخل الآخر فيتعامل أصحابه مع الرموز بنظرة سلبية أو تشكيكية بوصفها أدوات للتلاعب والخداع السياسي، ويمثل هذا المدخل في أبرز صورته الفلسفة الماركسية؛ ومن هذه الزاوية يتعين نقد الرموز في ضوء سياق الهيمنة الكلي والشامل الذي تمثله الأيديولوجيا.

سادساً: اختلفت مواقف فلاسفة اليونان وتباينت رؤاهم من استعمال الرمز في السياسة، وقد وقفنا عند أفلاطون وأرسطو باعتبارهما يمثلان موقفان متعارضان؛ فبالنسبة لأفلاطون وجدنا أن للرمز عنده مساحة مهمة في بناء رؤيته الفكرية ونجاح تصوراتهِ السياسية، ولهذا فقد أعلى من قيمة الأساطير الرمزية في مجال السياسة، بل إنه يوحد أحياناً بين السياسة والأسطورة. أما أرسطو فجاء موقفه من الرموز والاستعارات سلبياً من منطلق نظرة علمية خالصة ترى أنه لا مجال لها في عصر التجربة والعلم، وعلى أقل تقدير فهو يتعامل معها من منطلق بلاغي خالص شأنها شأن الإبداعات الفنية والجمالية والأدبية.

سابعاً: مثلت الرموز أدوات مهمة في بناء النظريات السياسية لدى العديد من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وهي لا تتحدد قيمتها وكذلك معناها من خلال صورتها المادية، بل عن طريق من يستعملها، وبالتالي فهي تعمل على إنتاج أفكار ومعاني ودلالات مميزة في مجال السياسة، وهذا واضح عبر تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي بدءاً من رمزية الصور الأسطورية عند أفلاطون، مروراً برمزية «الأمير» عند مكيافيلي، ورمزية «اللفيathan» عند هوبز، وصولاً إلى «نيتشه» (١٨٤٤-١٩٠٠) الذي نتقابل معه برمزية «السوبرمان» أو الإنسان الأعلى؛ ذلك الإنسان الذي يتجاوز الإنسان العادي، ويعيش حياة المغامرة والحرب، وتتحد فيه إرادة الحياة مع إرادة القوة، بحيث يصيران شيئاً واحداً، وهي الصورة نفسها التي ستعود مرة أخرى في سينما «هوليوود» الأمريكية التي لا تزال مغرمة بالبطل الخارق، الذي يمثل التطور المعاصر للإنسان الأعلى عند نيتشه.

ثامناً: يؤكد البحث على وجوب الجمع بين المدخلين (الإبستمولوجي والأيديولوجي) عند دراسة الأسس والأبعاد التي تتركز عليها الرمزية السياسية. فعلى الرغم من أن كل مدخل منهما يسهم في تحليل جانب مهم من جوانبها، فإن التفسير الأشمل للرمزية السياسية ينبغي أن يراعي الجمع والتكامل بين المدخلين في وحدة واحدة تؤكد على تعددية الأبعاد التي يتضمنها الرمز للوقوف على أدواره

المختلفة في السياسة، وخاصة دوره في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية، أو دوره في التغيير. وبعبارة أخرى فإن المدخلين ضروريان لتكوين رؤية فلسفية متكاملة الأبعاد عن ماهية الرمزية السياسية.

تاسعاً: ثمة موقف آخر مغاير للموقفين السابقين في تناول الرمز، وإن كان هذا الموقف يقترب أكثر من المدخل الأيديولوجي، وهو موقف تبريري في الأساس حيث ينزع أصحابه نحو تكييف الرموز لأهداف سياسية نفعية، ويمثل هذا الموقف تيارين متعارضين في تاريخ الفكر السياسي: تيار الفلاسفة الشموليين (كارل شميت)، وتيار الفلاسفة الليبراليين (آرندت، وليو شتراوس، رولز).

عاشراً: برهن البحث على أن الرموز السياسية لا تمثل فقط مجرد صور تؤثر - سلبيًا، أو إيجابيًا - على بناءات السلطة القائمة، بل تمثل كذلك أدوات تؤدي دوراً كبيراً ومهماً في خلق واقع سياسي واجتماعي بديل، كما أن لديها من القوة ما يكفي لإقناع الأفراد وتوجيههم وجهة تتفق مع قناعات مبدعيه أو مروجيه لتثبيت وجهة نظر ما، أو حتى التلاعب بوعيهم وبأفكارهم.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع الأجنبية:

(أ) كتب كاملة.

1. Allen, Robert C., (ed.): **Channels of Discourse, Reassembled: Television and Contemporary Criticism**, London: Routledge, 2nd. ed., 1992.
2. Althusser, Louis: **For Marx**, trans.: Ben Brewster, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1969.
3.: **Lenin and Philosophy and Other Essays**, trans.: Ben Brewster, London & New York: Monthly Review Press, 1971.
4. Arendt, Hannah: **Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought**, New York: The Viking Press, 1961.
5.: **The Promise of Politics**, ed. and with an Introduction by: Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2005.
6. Blumenberg, Hans: **Work on Myth**, trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1985.
7. Bottici, Chiara: **A Philosophy of Political Myth**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
8. Burke, Kenneth: **Counter-Statement**, Berkeley: University of California Press, 1984.
9.: **Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.
10.: **On Symbols and Society**, ed. by: Joseph R. Gusfield, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
11. Cassirer, Ernst: **The Myth of the State**, New Haven: Yale Univ. Press, 1946.
12.: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol. I (Language), tr., by: Ralph Manheim, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1955.

13.: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol. III (The Phenomenology of Knowledge), tr., by: Ralph Mankeim, New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1957.
14. Cohen, Abner: **Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbols in a Complex Society**, Berkeley: University of California Press, 1974.
15. Cohen, Anthony P.: **The Symbolic Construction of Community**, London & New York: Routledge, 1985.
16. Coskun, Deniz: **Law As Symbolic Form: Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law**, Dordrecht: Springer, 2007.
17. Drury, Shadia B.: **The Political Ideas of Leo Strauss**, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
18. Edelman, Murray: **Constructing the Political Spectacle** Chicago: University of Chicago Press, 1988.
19.: **Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail**, New York: Academic Press, 1977.
20.: **Politics as Symbolic Action**, New York: Academic Press, 1971.
21.: **The Symbolic Uses of Politics**, Urbana, IL: University of Illinois Press, 1985.
22. Elder, Charles D. and Roger W. Cobb: **“The Political Uses of Symbolism”**, London: Longman Publishing, 1983.
23. Flood, Christopher G.: **Political Myth: A Theoretical Introduction**, New York & London: Routledge, 2002.
24. Gramsci, Antonio: **Selections from Political Writings (1921-1926)**, trans.: Quintin Hoare, London: Lawrence and Wishart, 1978.
25. Habermas, Jürgen: **The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays**, trans.: Peter Dews, Cambridge: The MIT Press, 2001.

26. Hallyn, Fernand (ed.): **Metaphor and Analogy in the Sciences**, New York: Springer Science, 2000.
27. Kotsko, Adam: **Žižek and Theology**, London: T. & T. Clark, 2008.
28. Langer, Susanne K.: **Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art**, New York: New American Library, 1954.
29. Levin, David M. (Ed.): **Modernity and the Hegemony of Vision**, Berkeley: University of California, 1993.
30. Loraux, Nicole: **Born of the Earth: Myth and Politics in Athens**, trans. Selina Stewart; Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2000.
31. Morgan, Kathryn A.: **Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato**, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.
32. Ogden, C. K. and I. A. Richards: **The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism**, with Supplementary Essays by: B. Malinowski and F. G. Crookshank, New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 5th ed., 1938.
33. Olyan, Saul, and Robert Culley (Eds.): **Wise and Discerning Mind: Essays in Honor of Burke O. Long**, Providence- Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2000.
34. Rawls, John: **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1971.
35. Santas, Gerasimos (ed.): **The Blackwell Guide to Plato's Republic**, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
36. Schmitt, Carl: **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**, trans.: George Schwab, Foreword by: Tracy B. Strong, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
37.: **The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political**

Symbol, trans. by: George Schwab and Erna Hilfstein, Westport CT: Greenwood Press, 1996.

38. Schwarzmantel, John: **Ideology and Politics**, London: SAGE Publications Ltd, 2008.
39. Simon, Roger: **Gramsci's Political Thought**, London: Lawrence & Wishart, 1999.
40. Strauss, Leo: **What is Political Philosophy? And Other Studies**, Chicago: Chicago Univ. Press, 1988.
41. Voegelin, Eric: **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol. 5, ed. by: Manfred Henningsen, Columbia and London: University of Missouri Press, 2000.
42.: **The Collected Works of Eric Voegelin**, Vol. 12, ed. by: Ellis Sandoz, Baton Rouge & London: Louisiana State Univ. Press, 1990.
43. Wolin, Sheldon S.: **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**, London: Princeton Univ. Press, 2004.
44. Žižek, Slavoj: **Iraq: The Borrowed Kettle**, London & New York: Verso, 2005.
45. Zuckert, Catherine H. and Michael P. Zuckert: **The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy**, Chicago: Chicago Univ. Press, 2006.

(ب) مقالات ودراسات من الدوريات والمجلات الفلسفية:

46. Barash, Jeffrey A.: "Myth in History, Philosophy of History as Myth: On the Ambivalence of Hans Blumenberg's Interpretation of Ernst Cassirer's Theory of Myth", *History and Theory*, Vol. 50, No. 3 (Oct. 2011), PP. 328-340.
47. Cohen, Abner: "Political Symbolism", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 8, 1979, PP. 87-113.
48. Eco, Umberto: "At the Roots of the Modern Concept of Symbol", *Social Research*, Vol. 52, No. 2, 1985, PP. 383-402.

49. Elder, Charles D. and Roger W. Cobb: “**The Political Uses of Symbolism**”, *American Politics Quarterly*, Vol. 1, No. 3, 1973, PP. 305-338.
50. Gentile, John S.: **Defining Myth: An Introduction to the Special Issue on Storytelling and Myth**, *Storytelling, Self, Society*, Vol. 7, No. 2, 2011, PP. 85-90.
51. Kasimis, Demetra: “**Plato’s Open Secret**”, *Journal of Contemporary Political Theory*, No. 1 (March 2016), PP. 1-19.
52. Klatch, Rebecca E.: “**Of Meanings & Masters: Political Symbolism & Symbolic Action**”, *Polity*, Vol. 21, No. 1 (Autumn, 1988), PP. 137-154.
53. Kowalewski, David: “**The Protest Uses of Symbolic Politics: The Mobilization Functions of Protester Symbolic Resources**”, *Social Science Quarterly*, Vol. 61, No. 1 (June 1980), PP. 95-113.
54. Nöth, Winfried: “**The Criterion of Habit in Peirce’s Definitions of the Symbol**”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 46, No. 1, (Winter 2010), PP. 82-93.
55. Renz, Ursula: “**From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer’s Concept of Myth**”, *Synthese*, Vol. 179, No. 1 (March 2011), PP. 135-152
56. Tae-seung, Lim: “**Signs of the Sacred: The Confucian Body and Symbolic Power**”, *Philosophy East and West*, Vol. 65, No. 4, 2015, 1030-1052.
57. Walzer, Michael: “**On the Role of Symbolism in Political Thought**”, *Political Science Quarterly*, Vol. 82, No. 2 (Jun., 1967), PP. 191-204.

ثانياً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

(أ) كتب كاملة.

١. أحمد، محمد فتوح: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، القاهرة: دار المعارف، ط. ٣، ١٩٨٤.
٢. أرسطو: الخطابة، حققه وعلّق عليه: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.
٣.: فن الشعر، ترجمه عن اليونانية وشرحه: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.
٤. آرندت، حنة: بين الماضي والمستقبل؛ ستة بحوث في الفكر السياسي، ترجمة: عبد الرحمن بشناق، مراجعة: زكريا إبراهيم، بيروت: طبعة دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.
٥.: في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.
٦. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
٧. الجزيري، مجدي: السيميوطيقا وفلسفة اللغة عند كاسيرر، الإسكندرية: طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٢٠.
٨. الحداوي، طائع: سيميائيات التأويل: الإنتاج ومنطق الدلائل، الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.
٩. الشريف، حمدي: فلسفة الكذب والخداع السياسي، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٩.
١٠. العيادي، عبد العزيز: فلسفة الفعل، صفاقس: دار نهى للطباعة والنشر، ٢٠٠٧.

١١. القزويني، جلال الدين: الإيضاح في علوم البلاغة، المجلدان الرابع والخامس، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجيل، ط. ٣، ١٩٩٣.
١٢. المصطفوي، حسن: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الجزء الرابع، طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ١٣٩٣ هـ (١٩٧٣/١٩٧٤).
١٣. أوغدن، تشارلز، وآ. أ. رتشاردز: معنى المعنى "دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية"، تقديم: أمبرتو إيكو، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠١٥.
١٤. إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٤.
١٥.: السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.
١٦. بارت، رولان: درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ط. ٣، ١٩٩٣.
١٧.: مبادئ في علم الأدلة، ترجمة: محمد البكري، سورية - اللاذقية: دار الحوار للنشر، ط. ٢، ١٩٨٧.
١٨. بوبر، كارل: عقم المذهب التاريخي، ترجمة: عبد الحميد صبره، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٩.
١٩. بير، هنري: الأدب الرمزي، ترجمة: هنري زغيب، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨١.
٢٠. بويسنس، إيريك: السيميولوجيا والتواصل، ترجمة: جواد بنيس، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.
٢١. تودوروف، تزفيتان: نظريات في الرمز، ترجمة: محمد الزكراوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢.

٢٢. جرامشي، أنطونيو: **كراسات السجن**، ترجمة: عادل غنيم، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٤.
٢٣. جيرو، بيير: **السيمائيات** (دراسة الأنساق السيميائية غير اللغوية)، ترجمة: منذر عياشي، سورية- دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٦.
٢٤. درويش، حسام الدين: **إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦.
٢٥. دوران، جيلبير: **الخيال الرمزي**، ترجمة: علي المصري، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط. ٢، ١٩٩٤.
٢٦. دي سوسور، فردينان: **علم اللغة العام**، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلبي، بغداد: دار آفاق عربية، ١٩٨٥.
٢٧. ريتشاردز، آ. أ: **فلسفة البلاغة**، ترجمة: سعيد الغانمي وناصر حلاوي، بيروت: دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.
٢٨. ريكور، بول: **الاستعارة الحية**، ترجمة: محمد الولي، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠١٦.
٢٩.: **الزمان والسرد**، ج. ١، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٦.
٣٠.: **صراع التأويلات "دراسات هيرمينوطيقية"**، ترجمة: منذر عياشي، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥.
٣١.: **نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"**، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٦.

٣٢. عبد الله، نصّار: مفهوم العدل بين تصور المفكرين الليبراليين والماركسيين؛ دراسة لنظرية الفيلسوف الأمريكي جون رولز في العدل، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الآداب، ١٩٨٢.
٣٣. غادامير، هانس غ.: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط. ٢، ٢٠٠٦.
٣٤. قاسم، سيزا، ونصر أبو زيد (المحرران): مدخل إلى السيميوطيقا: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، القاهرة: دار إلياس العصرية، ١٩٨٦.
٣٥. كاسيرر، إرنست: الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
٣٦. اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، أبوظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (مشروع كلمة للترجمة)، ٢٠٠٩.
٣٧. مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة: إحسان عباس، مراجعة: محمد يوسف نجم، بيروت: دار الأندلس، ١٩٦١.
٣٨. كورباليس، مايكل: في نشأة اللغة (من إشارة اليد إلى نطق الفم)، ترجمة: محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٢٥، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦.
٣٩. لايكوف، جورج، ومارك جونس: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦.
٤٠. ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦.
٤١. ماركيز، هيربرت: العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

٤٢.: فلسفات النفي (دراسات في النظرية النقدية)، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط. ١، ٢٠١٢.
٤٣. مبارك، حنون: دروس في السيميائيات، الدار البيضاء- المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧.
٤٤. مزيد، بهاء: تبسيط التداولية: من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، القاهرة: شمس للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.
٤٥. مطر، أميرة: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
٤٦. هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٩، ٢٠٠٨.
٤٧.: النقد الأدبي الحديث، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة مزيدة ومنقحة، ١٩٩٧.
٤٨. هيجل، ج. ف.: الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط. ٢، ١٩٨٩.
٤٩. هيدجر، مارتن: نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٧.
- (ب) مقالات ودراسات من الدوريات والمجلات:**
٥٠. الجزيري، مجدي: «المرجعيات السيميوطيقية والإبستمولوجية والأيدولوجية لمفهوم الدولة الفاشلة»، مجلة "التقاهم" (عمان- وزارة الاوقاف والشئون الدينية)، المجلد ١٧، العدد ٦٤، ٢٠١٩، ص ص. ٢٥٧-٢٧٠.
٥١. الخالدي، وليد: «فلسطين والدراسات الفلسطينية بعد قرن من الحرب العالمية الأولى ووعد بلفور»، "مجلة الدراسات الفلسطينية"، المجلد ٢٥، العدد ٩٩، (صيف ٢٠١٤)، ص ص. ٧-١٩.

٥٢. ريكور، بول: «الاستعارة والمشكل الرمزي للهرمينوطيقا»، ترجمة: طارق النعمان، مجلة الكرمل، تصدر عن: جامعة حيفا- فلسطين، العدد ٦٠، ١٩٩٩، ص ص. ١٦٩-١٨٥.

٥٣. قاسم، سيزا: «القارئ والنص: من السيميوطيقا إلى الهيرمينوطيقا»، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٣، العدد ٣-٤، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (يونيو ١٩٩٥)، ص ص. ٢٥١-٢٨٢.

٥٤. مخوخ، فؤاد: «رمزية العالم الإنساني من منظور إرنست كاسيرر: الرموز اللغوية نموذجًا»، مجلة اللسانيات وتحليل الخطاب؛ تصدر عن جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال- المملكة المغربية، العدد ٢، سبتمبر ٢٠١٥، ص ص. ٩٧-١١٤.

٥٥. مزيد، بهاء: «استعارات اللغة واستعارات الترجمة»، دراسة منشورة على موقع: (Academia.edu) ومتاحة على:

(<https://www.academia.edu/>)

ثالثاً: القواميس والمعاجم والموسوعات:

١. ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، ج. ٦، بيروت: دار صادر، ط. ٣، ٢٠١٠.

٢. الحفني، عبد المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط. ٣، ٢٠٠٢.

٣. تشاندلر، دانيال: معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)، ترجمة: شاعر عبد الحميد وآخرون، القاهرة: وحدة الإصدارات بأكاديمية الفنون، ٢٠٠٣.

٤. زيادة، معن (المحرر): الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، بيروت: معهد الإنماء القومي، ١٩٨٨.

٥. سلدن، رامان (المحرر): **موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي**، المجلد الثامن (من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية)، ترجمة: مجموعة من الأساتذة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦.
٦. صليبيا، جميل: **المعجم الفلسفي**، ج.١، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
٧. عناني، محمد: **معجم المصطلحات الأدبية الحديثة**، دراسة ومعجم إنجليزي-عربي، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط.٣، ٢٠٠٣.
٨. لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الثالث، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت- باريس: منشورات عويدات، ط.٢، ٢٠٠١.
٩. مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، تصدير د.ابراهيم مذكور، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣.
١٠.: **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط. ٤، ٢٠٠٤.
١١. موشر، جاك، وأن ريبول (المحرران): **القاموس الموسوعي للتداولية**، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠.
١٢. وهبه، مراد: **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧.