سلسلة نصوص

فلسفة اللغة

تأليف سيلفان أورو

ترجمة عبد المجيد جحفة

الكتاب الجديد

فلسفة اللغة

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

سيلفان أورو

فلسفة اللغة

ترجمة

عبد المجيد جحفة

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
La Philosophie du Langage
by Sylvain Auroux
Copyright © Presses Universitaires de France, 2008

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ـ فرنسا

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2008
في دار المطبوعات الجامعية الفرنسية في فرنسا

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2010

الطبعة الأولى
آذار/مارس/الربيع 2010 إفرنجي

فلسفة اللغة

ترجمة عبد المجيد جحفة
موضوع الكتاب فلسفة اللغة
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 11.5 x 17.5 سم
التجليد عادي

ردمك ISBN 978-9953-29-519-4
رقم الإيداع المحلي 2009/939
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس.
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
فاكس 05 03 75 1 961 + 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني a.zrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.cebooks.com

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة للدار. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس، 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني، oeabooks@yahoo.com

تقديم

الكتابات عن **فلسفة اللغة** قليلة عبر اللغات، ونادرة في اللغة العربيّة. ولعل هذا من الأسباب الوجيهة لترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة، التي تحتاج إلى "تدريب" من هذا القبيل.

يسعى الكتاب إلى تأليف نظرةٍ مُجْمَلةٍ عن التفكير الفلسفي حول اللغة، وما أحاط به من قضايا عبر العصور.

يُخصِّص الكتاب حيّزاً مهمًّا لمناقشة بعض الأسس الفلسفيّة للتفكير اللغوي، وما راكمه البحث اللغوي والفلسفي بصدد ماهيّة اللغة وأصلها وعلاقتها بالإنسان، وبِنيتها الصوريّة والرياضيّة، وأبعادها الطبيعيّة... إنه يدعونا، عبر التوقُّف في عدّة محطات فلسفيّة ولسانيّة، من أرسطو وأفلاطون، إلى هنتِكا وتشومسكي، إلى مقاربة فلسفة اللغة في إطار عدم تجانس قضاياها وأفكارها، وتنوّع إشكالاتها.

تتَّصِلُ مسألةُ اللغة بما يمثّل خصوصيّة البشر وطبيعة العقل؛ فالإنسان يُحدَّد باللغة والعقل، وهو ما يعني أنه بدون لغة لا يمكن للعقل أن يوجد. إن العقل واللغة يترابطان ويتمازجان، كما اقترحت التصوُّرات المبنيّة على فكرة النحو الكلي. ولكن، هذا العقل يتحقق لغويًّا في إطار التعدُّد والتنوُّع. يُعَدُّ هذا الإطار، الذي حرّك جزءاً مهمًّا من التفكير في فلسفة اللغة، من أهمّ القضايا التي يناقشها هذا الكتاب.

المؤلّف:

سيلفان أورو، من أهمّ الباحثين في فلسفة العلوم اللغويّة، وتاريخ الفكر اللساني، والنظريّات اللسانيّة، والنماذج الرياضيّة للدلالة.

مدير البحث في "مختبر تاريخ النظريّات اللسانيّة" (بالمركز الوطني للبحث العلمي بباريس، فرنسا).

ألّف عدداً كبيراً من الكتب، ومن بينها كتاب حديث حول **مسالة أصل اللغات تليها تاريخانيّة العلوم**(*).

أشرف على إصدار الجزء الثاني من **الموسوعة الفلسفيّة الكونيّة**، المُخصّصة للمفاهيم الفلسفيّة.

(*) سيصدر هذا الكتاب ضمن إصدارات دار الكتاب الجديد المتحدة - لعام 2010.

مُقدِّمة

ليست فلسفة اللغة مفهوماً ولا حقلاً علميّاً قائم الذات. المقصود بفلسفة اللغة مجموعة من التأملات والأفكار المتنوّعة المصادر: تعليقات بعض الفلاسفة حول اللغة وملاحظاتهم[1]، بعض التحاليل التقنيّة التي بُنيت انطلاقاً من صورنات منطقيّة، تقييمات لدور اللغة العادية، تمثيلات أُنشئت انطلاقاً من معارف وضعيّة تتّخذ اللغة موضوعاً ("فلسفة اللسانيات"). ورغم عدم تجانس كلّ هذا، والغياب الجلي للتماسك النظري فيه، وهو ما ينبغي الاعتراف به، فإن الأمر يتعلّق بدون شك بالمجال الأهم والأصعب في الفلسفة.

ترتبط مسألة اللغة، بالفعل، بما يمثّل خصوصيّة البشر وطبيعة العقل. فكلّ حقل من حقول تجربتنا يخضع لبناءات نظرية (وهو ما نسميه "العلوم")، وهذه البناءات تؤدّي إلى قيام مشاكل فلسفيّة عويصة: اللامتناهي بالنسبة للرياضيات، البِنية النهائيّة للمادة بالنسبة للفيزياء، طبيعة الحياة بالنسبة للبيولوجيا، الحريّة

---

(1) هذا لا يعني أن أي فلسفة يجب أن تُعنى بالضرورة باللغة، كما تتحقق في تنوّع اللغات. إن صمت كانط على هذا الأمر يُفسَّرُ باهتمامه المتفرّد بكليّة الفكر: اللغات اعتباطيّة، وبالتالي فهي طارئة.

بالنسبة للقانون والأخلاق. بالنسبة للغة، تنقسم هذه القضايا إلى نوعين: يتعلّق النوع الأول **بطبيعة الدّلالة**: ما نوع الكيان الذي تمثّله دَلالة كلمة أو جملة؟ ما مصدر كون اللغة تعني وتدلّ؟ أما النوع الثاني فيتعلق **بالكليّة**: عندما أتكلّم، كيف يحصل أنني أُفهَمُ، بل حتى أن أُترجَم إلى لغة أخرى؟ المسألة تتعلق، بالطبع، بطبيعة الفكر.

يمكن أن نقول، في العمق، إنه كما أن **اللامتناهي** هو المفتاح الميتافيزيقي للرياضيات، فإن **الكليّة** هي مفتاح علوم اللغة. غير أن هناك فرقاً هاماً بينهما. لن يخطر ببال أي فيلسوف التصدّي مباشرةً، بوسائله التصوريّة الخاصة، إلى فلسفة العدد. نحتاج دائماً إلى توسط معرفة جسد العلم الوضعي التي تتمثّل في علم الحساب. وبنفس الكيفيّة، حلّت فلسفة الفيزياء محل "فلسفات الطبيعة" المنتمية للمرحلة الرومانسية. غير أن هذا لا ينسحب على اللغة: ففلسفة اللغة لا تقتصر بدون شك على فلسفة علوم اللغة. العديد من الفلاسفة ليس لهم بالكاد معرفة جدّ معمّقة لهذه المسألة. ويرجع ذلك إلى عدّة أسباب.

قبل كل شيء، لا يرجع السبب فقط إلى أن كلاًّ منّا يجد نفسه منغمساً في اللغة وكأنه في مجاله الطبيعي، حيث يتحكّم في حضوره في العالم وفي بشريّته. وهو ما ينجم عنه تمثيل عفوي لطبيعة اللغة، يستند غالباً إلى المعارف الأوليّة التي يكتسبها الجميع مع النحو المدرسي. بعد ذلك، ومع **السفسطائيين**، مروراً **بالتفنيدات السفسطائية** لأرسطو، تبيّن أن استعمال اللغة، حتى اليوميّة، في المعرفة أو التواصل، ملغوم بمسألة الالتباسات الدلاليّة. وهذا النقد حرّكه، في المرحلة الحديثة، تطوّر المصطلحات العلميّة وفكرة وجوب إصلاح لغتنا اليوميّة ـ التي قد تكون

ملتبسة وغير دقيقة ـ حتى تتكيّف مع العلوم (بيكون (Bacon)، لوك (Locke)). وأخيراً، بين نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول للقرن العشرين، أتاح بناء لغات صوريّة قصد تمثيل الأنسقة المنطقيّة (فريغه (Frege)، راسل (Russell)) بروز أسئلة، وإن كانت ذات أهميّة عامة، لها أثر تقني على استعمال هذه الأنسقة (الحسابيّة، التكميم، الدّلالة، المواقف القضوية... إلخ). غالباً ما تقتصر "فلسفة اللغة"، في السياق الأنكلوسكسوني، إما على هذه المناقشات التقنيّة، أو على نقدها الجذري عبر إضفاء قيم جديدة على "اللغة العاديّة" (أوستين (Austin)، مور (Moore)، الفلسفة الثانية لفيتغنشتاين (Wittgenstein)، يورمسون (Urmson))، بما في ذلك ما يدخل في مناقشة بعض القضايا الأنطولوجيّة. اهتمّ الفلاسفة الأوربيون، مقتفين أثر هوسرل (Husserl)، بشروط إمكان الدّلالة نفسها. إنها ترتبط بخاصيّة من خصائص وعينا: **القصديّة** ("كُلّ وعي هو وعي لشيء ما")، التي من خلالها لا يكون لأي شيء معنى إلاّ بهدف وعي ما. هكذا ينفتح إمكان تصوّر نحو **كُلّي قبْلي**.

في ظل هذه الشروط، يبدو من الصعب جدّاً أن نحدّد الوجهة داخل تعقّد فلسفة اللغة. بل إننا لسنا متأكدين من إمكان ترجمة المشاكل التي تظهر في حقل معيّن لمعالجتها في حقل آخر. سيكون الخيط الذي يقودنا، في هذه المُقدّمة الوجيزة[2]، هو **مسألة العقل**. نُعرّف الإنسان بواسطة اللغة وبواسطة العقل، وهو

(2) انظر: س. أورو، ج. دبشان، د. كولوغلي، **فلسفة اللغة**، 2004.
S. Auroux, J. Deschamps et D. Kouloughli, *La philosophie du langage*, Paris, PUF., 2 éd. revue, 2004.

ما يعني أنه بدون لغة لن تكون هناك عقلانيّة. فهل العقل واللغة يمكن أن يختلطا كما افترضت ذلك مشاريع **اللغة الكليّة**؟ ماذا يعني بالنسبة للعقل البشري أن تكون اللغة التي في حوزتنا عدة لغات مختلفة؟[3]

(3) أشكر ف. مازيير F. Mazière لقيامها بقراءة متأنيّة للمخطوط، مما مكّنني من تدارك العديد من الهفوات.

الفصل الأول

اللغة والبشريّة

اختار سقراط، ليسخر من مخاطبيه، التعريف التالي للإنسان: "ذو القدمين عديم الريش". يقيناً، الإنسان يمشي على رِجلين ولا يملك ريشاً؛ غير أن هذا الوصف يسري أيضاً على دجاجة نُزع ريشُها! تعريف الإنسان الذي سيفدو مقبولاً في الغرب هو "حيوان عاقل"، أو بالاحرى، كما قال أرسطو: "حيوان يملك **اللوغوس** (*logos*)". إن العقل واللغة هما خاصّيتا البشريّة اللتان لا تنفصلان عن بعضهما. وعلى هذا الأساس، فإن سؤال العمق ينصبّ على معرفة كيف يمكننا تخصيص فرادة اللغة البشريّة.

1. مبرهنة أفلاطون والقضيّة

يرجع الفضل إلى أفلاطون في وضع العناصر الأولى، في **السفسطائي**، لتصوّر قويّ لطبيعة اللغة:

الأسماء إذا تمّ التلفّظ بها لوحدها لا تشكّل أبداً خِطاباً (**لوغوس** *logos*)، وكذلك الأفعال التي يُتلفّظ بها دون أن يرافقها اسم (362 a).

لن نتمكّن من الإحاطة بأهميّة "مبرهَنة أفلاطون" هاته. إنها أساسيّة لتعريف اللغة البشريّة. هناك لغة إن كان هناك **لوغوس**، أي **الجملة** أو **القضيّة**: إن لائحة من الدلائل لا تعطينا لغة. بل أكثر من هذا، فهذا الكيان يتشكّل من عنصرين متمايزين على الأقل؛ *onoma* و *rhêma*، أي ما نقوله وما نقول عمّا نقوله. وفيما بعد، سيتمّ تأويل هذين العنصرين باعتبارهما **الموضوع** و**المحمول**، أما أفلاطون فأوّلهما مباشرةً بتعيين مقولتين من لغته، **الاسم**[1] و**الفعل**. يعني هذا أن التواصل بواسطة "اللغة البشريّة" تفيده القضيّة، وهي كيان من الوحدات الممقوَلة بواسطة ما تقوم به من دور في إطار هذا الكيان. إنها نتيجة غير عبثيّة، يدعمها ذلك الوسم القويُّ جداً للتعارض القائم بين الأفعال والأسماء في اللغات الهندو-أوروبيّة. إنه يعيّن خاصيّة لغويّة صرفاً، أعني خاصيّة غير مستنبطة من كون هذا الدليل أو ذاك يعيّن هذا الشيء أو ذاك (الاسم، المادة والفعل، العمل). إن الخاصيّة "القضويّة" للغة البشرية دائماً حاضرة مباشرةً، بوجه من الوجوه، في كلّ محاولات تعريف خصوصيّة المستوى اللغوي بالنظر إلى أي شيء آخر.

أول علم استفاد من مبرهَنة أفلاطون كان، بدون منازع، هو المنطق. لا يهتم أرسطو إلاّ بجزءٍ من **اللوغوس** الأفلاطوني، اللوغوس الإيجابي، والنفي، ومقدمة القياس:

الخطاب (اللوغوس) عبارة عن كيان صوتي، يقدّم كل جزء

(1) بصورة عامّة، لم يكن مصطلح *onoma*، قبل أفلاطون، خاصّاً بالدلالة على الاسم، بل كان يعني أي عنصر لغوي.

منه، إذا أُخذ منفصلاً، دَلالةً بوصفها تلفّظاً وليس بوصفها إثباتاً (*De l'interprétation* III, 16 b, 26-28).

ورغم ذلك، ليس كل خطاب (**لوغوس**) قضيّة، إنه فقط الخِطاب الذي يكمن فيه الصادق أو الكاذب، وهو ما لا يحصل في كل الحالات: فالطلب، مثلاً، عبارة عن خطاب، ولكنه ليس صادقاً ولا كاذباً (*De l'interprétation* IV, 17 a, 1-5).

لنُسَمّ **اللوغوس** عامّة كما يظهر عند أفلاطون، "قضيّة 1"؛ ولنُسمّ **اللوغوس** الذي يهمّ المنطقي "قضيّة 2"، ونعني هنا ذلك **اللوغوس** الحامل للصدق. كيف ننتقل من هذا إلى ذاك؟ هنا تبرز **الرابطة** (*la copule*) في ما يمكن اعتباره وظيفتها الإثباتيّة:

إن الأسماء والأفعال في حدّ ذاتها شبيهة بالمفهوم الذي ليس يُؤلَّف أو يُجزّأ: يسري هذا على **الإنسان** و**الأبيض**، إذا لم نُضفْ إليهما شيئاً، ذلك أنهما ما زالا في حكم ما ليس صادقاً ولا كاذباً. وهذا برهان على ذلك: إن **تيس-أيل** (*bouc-cerf*) يعني شيئاً ما، ولكنه ليس صادقاً ولا كاذباً بعدُ، إلا إذا أضفنا إليه "*il est*" (**إنه**) أو "*il n'est pas*" (**ليس**) ونحن نتحدث بشكل مطلق أو مع الإحالة على الزمن (*De l'interprétation* I, 16 a, 13-18).

وهكذا نحصل على تعريف أوّلي للقضيّة 2:

القضيّة البسيطة عبارة عن إرسال لأصوات لها دَلالة تتعلّق بحضور أو بغياب خاصيّة في موضوع تبعاً لتقسيم الزمن (*De l'interprétation* V, 17 a, 22-24).

إن مفهوم الموضوع (*upokheimenon*) آتٍ من الفيزياء حيث يشير إلى الواقع القابل لتلقّي الخاصيات والخصائص. و**العلاقة**

الحمليّة التي تحدّد القضيّة 2 قد تُؤَوَّل بوصفها علاقة انتماء أو تلازم[2]، وهو ما يُعتبر طريقة لترجمة عدم توازيها:

[...] نبني القياس من خلال التأكيد أن شيئاً ما ينتمي أو لا ينتمي إلى شيءٍ ما (*Premiers Analytiques*, 24 a 27).

تميِّز خاصيّتان تاليفيّتان القضايا 2 بالنظر إلى كميّة موضوعها (كليّة: **كل ج**، أو خاصة: **بعض ج**)، أو بالنظر إلى كون رابطتها يَرِدُ معها أو لا يَرِدُ معها النفي (مثبتة؛ منفيّة). وتتيح هاتان الخاصيّتان صياغة الاستنتاجات المقبولة التي يلخّصها أرسطو في مربّع التقابلات الشهير، في كتابه *De l'interprétation*، الاستنتاج يقوم بين الكلي المثبت (A) والخاص المثبت (I)؛ وكذا بين القضيّتين المنفيّتين (E و O). ولكن A و O، من جهة، و E وI، من جهة أخرى، تتنافيان بصورة متبادَلة، في حين أن A و E لا يمكن أن تكونا صادقتين في نفس الوقت. وبذلك، يمكن أن نمثّل صوريّاً كل قضية 2 من خلال المعطى المرتّب لحدّيْها ولخاصيّتَيْها:

هَبْ الآن أن المُقدّمة AB كليّة ومنفيّة، ولنفترض أن A لا تنتمي إلى أي B، ولكنه من الممكن بالنسبة إلى B أن تنتمي إلى أي G. (*Premiers Analytiques*, 34 b, 18-22). عندما تُطرح هذه القضايا، فإنه ينجم عن ذلك ضرورة أنه بإمكان A ألا تنتمي إلى أي G.

---

(2) في كتاب أرسطو **المقولات** (*Catégories* II, 1 a 20 et s)، هناك تمييز بين ما يُقال عن موضوع معيّن ولكنه لا يوجد في أي موضوع، وما يوجد في موضوع ما ولكنه لا يُقال عن أي موضوع، وما يُقال عن موضوع ما ولكنه لا يوجد في أي موضوع، وما يُقال ويوجد في موضوع ما.

يتوصل أرسطو إذن إلى تمثيل عام للقضيّة 2 من الوهلة الأولى، تتمثّل هذه الخطاطة المجرّدة في اللغة الطبيعيّة في حالة الإخبار المتضمّن للفعل *être* [الرابطة]. الملفوظات التي ليست إخبارات لا تهمّ المنطقي، ولكن يمكن أن نعثر على طريقة لمعالجة الغياب المحتمل للفعل الرابطة، وهي معالجة يقدّمها أرسطو لأسباب أنطولوجيّة[3]:

لا فرق بين "l'homme est bien portant" و"l'homme se porte bien" (الرجل في صحّة جيّدة)، ولا بين "l'homme est se promenant/coupant" و"l'homme se promène/coupe" (الرجل يتجوّل/يقطع) (*Métaphysique* D, 1017 a, 28).

يمكن اعتبار ذلك بذرةً لما سيُعتبر، فيما بعدُ، نظريّة الفعل الاسمي[4] الذي بإمكانه أن يشرح أي فعل بواسطة صيغة تتضمن الفعل الرابطة.

هناك لغة حيثما هناك، وفقط حيثما هناك قضيّة وإخبار، أي إمكان الصادق والكاذب.

2. "بالطبيعة" أم "بالتواضع"

إذا كانت القضية تفيد قيمة الصدق، فإنه يمكننا أن نتساءل فيمَ

(3) يتعلّق الأمر بالرد على اعتراض السفسطائيين، الذي واجهه أفلاطون؛ والذي يقول إن أي خطاب لا ينصبّ على الكائن؛ وهو الاعتراض الذي توصّل إلى تصوّر الحقيقة باعتبارها مطابَقةً للكائن.

(4) س فعل س في زمن متصرف = "est" (الرابطة) (في زمن متصرف)+ مشارك الفعل في الحاضر.

تكمن هذه الخاصيّة، وبأي طريقة يمكن أن ترتبط بالعناصر التي تكوّنها. من أصعب إشكالات الفلسفة العلاقة بين التمثيل والممثَّل. بل يمكن أن نذهب إلى أن جوهر فلسفة المعرفة يدور حول هذه المسألة. بصفة عامة، نتفّق مع أرسطو في أن الحدود (les termes) ليس لها قيمة صدق، وتأليفها والجمع بينها في القضية هو الذي له قيمة الصدق[5]. علاوةً على ذلك، يمكن أن نهتم بمسألة معرفة ما إذا كانت الأسماء أكثر ملاءمةً للأشياء التي تشير إليها. إنها المسألة الجوهريّة التي يعرض لها أفلاطون في **الكراتيل** (*Cratyle*)؛ ويُسمّى هذا البحث **الإيتيمولوجيا**[6]. نعثر بسرعة على أطروحتين متقابلتين بهذا الشأن. إحداهما هي ما يورده الفيلسوف على لسان السفسطائي هيرموجين (Hermogène):

في رأيي، الاسم الذي نسنده إلى شيءٍ ما هو الاسم الصحيح؛ عندما نغيّره فيما بعدُ باسم آخر، ونتخلّى عن الأول، فإن الثاني لن يكون أقلّ صواباً وصحة من الأول؛ [...]. فالطبيعة لا تسند أي اسم خاص إلى أي شيء: إنها مسألة استعمال وعادة عند أولئك الذين تعوّدوا إعطاء الأسماء (*Cratyle*, 384 d).

يقابل كتاب **الكراتيل** الفكرة التي تقول إن الاسم يدلّ **بالتواضع** [أو بالعُرف]، بالأطروحة التي تقول إنه لا يمكن للاسم

(5) القضية التي تربط حدوداً تترابط في العالم الواقعي، قضية صادقة.

(6) انطلاقاً من القرن الثامن عشر، سيكفّ هذا المصطلح عن إفادة البحث عن "حقيقة" الأسماء، وصار يعني البحث في تاريخها التجريبي. إن فكرة التمكّن من بلوغ أي حقيقة مهما كانت، لا تقوم إلا بصورة هامشيّة عند بعض الفلاسفة أمثال هايدغر.

أن يدلّ إلا **بالطبيعة**. نعني بذلك أن الاسم لا يمكنه أن يدلّ إلا إذا تضمّن خاصيّة مُلازمة للشيء ذاته؛ وبوجه معيّن، فهو يقلّد الأشياء، وليس لدينا من اختيارٍ إن أردنا استعمال الكلمة الصحيحة والصائبة. هذا الخلاف سيُستأنَف في النقاشات التي دارت حول أصل اللغات. وهو خلاف يدور حول نقطة جوهريّة في المنطق والفلسفة الغربيّة.

كما رأينا، في القضية هناك أسماء ومحمولات. والحال أن بعض هذه الأسماء أسماء أعلام، ونعني بذلك الأسماء التي لا تعيّن إلا فرداً واحداً في العالَم. يمكن أن نتصوّر أنه بالإمكان التخلّي عن أسماء الأعلام من خلال استبدالها بواسطة "أوصاف"؛ وهكذا يمكن أن نضع بدل "أرسطو" الوصف التالي: "معلم الإسكندر"، (ونفس الشيء بالنسبة للإسكندر، إلخ). قد يكون الوصف صادقاً أو كاذباً (وفي الحالة الأخيرة لا يوافق شيئاً). ولكن يمكن أن نفترض أن أسماء الأعلام عبارة عن "محيلات قارة"، كما يقترح س. كريبك (S. Kripke)[7]. أمام فعل التسمية ("التعميد الأولي"، حسب كريبك)، يمكن أن يمارس الاسم الذي يدرَك مباشرةً، قدرتَه المكتسبة حديثاً في تسمية هذا الشيء أو ذاك ونقلها. أسماء الأعلام لا تدلّ على شيءٍ، إنها محيلات قارة تترابط استعمالاتها من خلال سلاسل سببيّة بالاستعمال الأول لكلٍّ منها. إن التقابل الحديث بين "ذوي النزعة الوصفيّة" ("descriptivistes") و"ذوي النزعة السببيّة" ("causalistes") يستعيد، بوجه معيّن، ذلك التقابل

(7) انظر:

La logique des noms propres, Paris, Minuit, 1982, (original anglais, 1972).

القديم بين "أصحاب النزعة التواضعيّة" و"أصحاب النزعة الطبيعيّة". والحديثون يسلّطون الضوء بشكل كبير على رهانات هذا التقابل. بالنسبة للفرضيّة السببيّة، من الممكن تماماً أن أرسطو كان معلم الإسكندر. أرسطو هو أرسطو سواءٌ تصوّرناه معلم الإسكندر أم لا. بالنسبة لصاحب النزعة الوصفيّة، إذا لم يكن أرسطو معلّم الإسكندر، فإنه لن يكون أرسطو. إن النزعة الوصفيّة تفترض، مثل النزعة الأفلاطونيّة، ثباتاً للماهيّات.

من ميزات هذا التقابل الكبير أنه يوضح إحدى خصيصات الغرب بصدد فلسفة اللغة، بوجه خاص، وبصدد نظريّة التمثيل، بشكل أعم. وبالنسبة إلى هذه القضايا، فنحن نرى دوماً أن المشكل الأساسي هو جعْلُ التمثيل أو اللغة يلائمان الواقعي. كان ذلك سيكون من المُسلّمات لو لم تَخْتَرْ إحدى الحضارات الكبرى طريقاً معاكساً. ففي تمثيل اجتماعي للمُدوّنة، يذهب الكونفوشيّون، على نحو معاكس، إلى أن كل فرد يتقيّد باسمه (*Zhenming*، تصويب الأسماء).

3. "لغة" الحيوان ولغة البشر

إذا كان الإنسان هو الحيوان الذي يملك **اللوغوس**، فإن هذا الاختلاف الخصوصي يفترض أن الحيوانات الأخرى لا تمتلكه. الحيوانات خرساء. وقد واجه ديكارت (Descartes) في الجزء الخامس من كتاب **خطاب المنهج** *Discours de la méthode* هذه المسألة، خاصةً أن الحيوانات عنده لا روح لها، وهي عبارة عن آلات خالصة. يمكن أن نعترض على ذلك بأن بعض الطيور تنسخ بشكل تام بعض الجُمل التي يُلقّنها لها متكلّمون بشر. غير أنها لا تعرف غير هاته الجُمل المحدودة، تُعيدها في كل حديث وخارج

الحديث. ولا ينسحب هذا على اللغة كما يستعملها الإنسان، فهي تلائم الظروف وتمنح إمكانات لامحدودة تقريباً. بالنسبة لديكارت، لأن الإنسان يتوفّر على العقل ـ الذي يُعَدّ اداةً كليةً ـ فإن بإمكانه أن يستخدم اللغة. ويقدّم الفكرة التي تقول إن التعرّف في الآخر على الاستعداد اللغوي هو ما يسمح لنا بتحديده بوصفه إنساناً؛ أي أنه كائن له عقل. ويروي ديدرو، في **تتمة الحديث مع دالمبير** *Suite de l'entretien avec d'Alembert*[8]، حكاية عن إنسان الغاب الذي كان ببستان الملك والذي تحدّث عنه الجميع في بداية القرن الثامن عشر. فقد تقدّم نحوه الكاردينال دوبولينياك (Le cardinal de Polignac) طالباً بصورة رسمية: "تحدّثْ لأعمّدك!".

إن تصوّراً من هذا القبيل يفترض وجود انفصال جذري بين الإنسان والحيوان. هذا الانفصال قد يتدخّل ايضاً في مجالات أخرى ترتبط بصورة بدهيّة بامتلاك اللغة: التواصل، والحياة الاجتماعيّة، والتقنيّة، والثقافة. في العصر الكلاسيكي، لم يكن يطرح هذا الانفصال مشكلاً، ذلك انه كان يُعزى إلى اختلاف انطولوجي: الروح، ذلك العنصر اللامادي الذي يمكن أن نقول إن حقيقته الرئيسيّة تكمن في انه يُستخدم "مؤشّراً" على حلّ الاستمراريّة. المشكل يُطرح بطريقة أخرى منذ وضع داروين (1859) ملامح نظرية النشوء والارتقاء. هكذا يصير السؤال هو: هل هناك قفزة بيولوجيّة بين الإنسان وباقي أنواع الحيوانات؛ وهل تفسّر هذه القفزة ظهور ملَكة اللغة؟ من الطرق غير المباشرة لملامسة هذا السؤال البحث في الخصوصيّات البشريّة في مملكة الحيوان بوجه عام.

---

(8) Diderot, *Suite de l'entretien avec d'Alembert.*

وقد تمّ تحقيق تقدّم هام عندما سلّط عالم الأخلاق الألماني ك. فون فريش (K. von Frisch) (1924)، الضوءَ على نسق للتواصل عند النحل: عبر رقصات على شكل دائرة، تُكرَّر عدداً من المرّات، تبعاً لانحرافات متنوّعة، كان باستطاعة الجارسات [النحل الذي حمل مؤونته من الزهور]، وهي عائدة إلى الخليّة، أن تخبر الأخريات بالمكان الدقيق الذي يوجد فيه اللقاح. على هذا الأساس، هل يمكن أن نقول إن للنحل لغة؟ بعد أربعين سنة على هذا التاريخ، يوضح اللغوي إميل بنفنست (E. Benveniste) هذه المسألة جيّداً. مهما كانت خلايا النحل، فإن المفردات الأساس لا تتغيّر؛ وهو ما لا يسمح بالميتالغة[9] ولا بتدخل المتكلّم، ولا بالحوار؛ أي أن العناصر لا تخضع بذلك للتفكيك بصورة مضاعَفة، إلى وحدات ماديّة أصغر، من جهة، وإلى عناصر دَلاليّة، من جهة أخرى (التمفصل المزدوج)[10]. للنحل نسق تواصلي، ولكن هذا النسق لا ينتمي إلى الفئة التي تنتمي إليها اللغة البشرية. وقد تطوّرت الأبحاث منذ خمسين سنة بصورة كبيرة، ونعرف الآن أن عدداً

(9) نقول إن هناك "ميتالغة" (أو استعمالاً "ميتالغوياً" للفظ) عندما تُستخدَم عبارة من أجل الحديث عن نفسها (في الفرنسية نستعمل المزدوجتين للإشارة إلى أن كلمة ما هي اسمُها الخاص) أو أن وظيفتها هي الحديث عن عبارات أخرى. مثال: **الكلمة** "*mot*" ("كلمة") مكوّنة من ثلاثة أحرف.

(10) يرجع الفضل إلى اللغوي الفرنسي أندري مارتيني André Martinet في إبراز هذه الخاصيّة التي تميّز اللغات الطبيعيّة. إن الكلمة "*aimerons*" (سنحبّ) يمكن تفكيكها بصورة مضاعَفة: إلى فونيمات (*ai-m-e-r-ons*)، وإلى عناصر دَلاليّة (**فعل الشعور بالحب تجاه الآخر ـ في المستقبل ـ خبري ـ ضمير جمع المتكلّم**).

من الأنواع الحيوانيّة (ثدييات، طيور، حشرات) تملك أنسقةً للتواصل. ويبدو أن بعض هذه الأنسقة يخضع لتغيّرات بحَسَب المناطق. والعديد من الوظائف[11] التي نعرفها في اللغة البشريّة قد نعثر عليها في هذا النسق أو ذاك. ولكن لا يطابق أيُّ نسق من هذه الأنسقة الخصائص والوظائف المتعدّدة في لغاتنا اليوميّة. إننا، بوجه معيّن، أمام وضعيّة تتّسمُ بالمفارقة. الإنسان ليس الحيوان الوحيد الذي يملك نسقاً للتواصل، وهو ما يمكن افتراضه ما دام أنه ليس معزولاً في سلالات التطوّر. غير أننا لا نتوفر على سلسلة للأنسقة تقترب قدر الإمكان من اللغة البشريّة. ويسري هذا على الخصائص الأخرى المرتبطة باللغة. هناك بالفعل حيوانات أقل أو أكثر اجتماعيّة، ولكن لا أحد منها يندرج في علاقات محدّدة بالتعاقد! كما أن حاجز التقنية لا يبدو حاسماً كما كان يُتصوّر منذ خمسين سنة: بعض القردة تستعمل حجارة وعصيّاً، وبعض الطيور تستخدم الشوك. ولكننا لا نجد أي نوع حيواني، خارج الإنسان، قد بنى شيئاً يشبه أوراش الحجارة المنحوتة للعصر الحجري القديم. ويرى بعض المؤلّفين أن حاجز

(11) كان العالم اللغوي رومان ياكوبسون R. Jakobson يميّز بين ست وظائف: الوظيفة التعبيريّة، وتركّز على المرسِل (التعجّب، مثلاً)؛ والوظيفة التحفيزيّة، وتتوجه نحو المرسَل إليه (الأمر، مثلاً)؛ والوظيفة اللغويّة، والغرض منها التحقّق من اشتغال مدار التواصل (مثل قولنا: ألو!)؛ والوظيفة الميتالغويّة، وتركّز على الشفرة [أو السّنن] ("ماذا تريد أن تقول؟")؛ والوظيفة الشعريّة، وتركّز على الرسالة في إطار الجانب الملموس للدلائل اللغويّة ("ألفريد المربع")؛ والوظيفة الإحاليّة التي تهدف إلى نقل معلومة ما، وهي الوظيفة التي تبدو غالبة.

الثقافة حاجز ذو مسام: لوحظ، مثلاً، أن بعض الطيور التي اكتسبت عادة غسل بعض الفواكه، نقلت هذه العادة إلى المنحدرين منها. ولكنها لا تتجاوز ذلك، وعندما نكون أمام شيءٍ يرتبط بالثقافة (نقل مهارة أو قدرة مكتسبة بواسطة التعلّم)، فإن الأمور لا تذهب بعيداً. عندما نمارس علم السلوك الحيواني المقارَن، ينبغي دوماً الاحتراز من الإسقاط قياساً على التشاكل أو وحدة الصيغة.

يمكن أن نتصّور سُبُلاً أخرى لمقاربة القدرات اللغويّة للحيوانات: نقل لغة بشريّة إلى ثدييات قريبة جداً من الإنسان، أو تبيان الشروط البيولوجيّة للغة البشريّة. السبيل الأول تمّ ارتياده بشكل واسع خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وقد بُذلت جهود لجعل كائنات بدائيّة أعلى تتعلّم التواصل. وبما أن التحليل الداخلي يحول دون مقاربة اللغة البشريّة الشفهيّة، فقد تمّ استعمال أنسقة من الشارات والصور، وحتى لغة الرموز. ولم تكن النتائج سلبيّة بالكامل: بعض الكائنات كانت قادرة على استخدام نسق الرموز للتواصل في غياب ما تحيل عليه هذه الرموز، بل تمكّنت من التأليف بينها بطريقة جديدة وتلقائيّة، ومعالجة قائمة تتضمّن أكثر من 100 رمز. غير أنه، من جهة، تتوقف الأمور عند هذا الحدّ دون أن نعرف لماذا؛ ومن جهة أخرى، فإن هذا العمل يكون دائماً نتاجاً لسيرورة تعلّم، بل لترويض.

وعلى هذا الأساس، فالسبيل الثاني يبدو واعداً أكثر. يتعلّم كل كائن بشري التحكّم في لغة محيطه، وإذا لم يفعل ذلك عندما يكون سنّه حوالى 6-8 سنوات، فإنه لن يتكلّم. وللغة البشرية أسس ماديّة (الكلام صوت) وبيولوجيّة واضحة. ومنذ أن اكتُشفَت، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، منطقة بروكا

(Broca) ومنطقة فيرنيك (Wernicke)، صرنا نعرف أن بعض أجزاء الدماغ ترتبط باللغة بشكل مخصوص. على أنه ينبغي أن نفهم الدلالة الدقيقة لهذا الأمر بالنسبة لقضيّتنا، لاسيما أن بعض الكائنات البدائيّة تتوفر على هاتين المنطقتين دون أن تتوفر على اللغة. يمكن أن نلجأ إلى البُعد الجيني؛ ولكن اللغة أعقد من أن تُربَط بجينةٍ واحدة. وقد سعت بعض الدراسات (اللساني الأميركي س. بينكر S. Pinker، مثلاً) إلى ربط خاصيّة تركيبيّة ما، اعتماداً على نوعٍ معيّنٍ من عسر الكلام، بجينةٍ من الجينات. وقد بيّنت الدراسات اللاحقة، في بداية القرن الواحد والعشرين، أنه إذا كان عسر الكلام المعني ناتجاً حقّاً عن تحول جينَةٍ معيّنَةٍ (FOXP2)، فإن هذه الأخيرة ليس لها ما يميّزها بالنظر إلى الظواهر اللغويّة. لنسلّم عموماً أن أطروحة الجينات الخاصة ليست جديرةً بالتصديق. للغة البشرية أساس جيني، لا شك في ذلك. غير أن هذا الأساس، إن كان ضرورياً، فهو غير كافٍ حتماً. إن لغتنا تبدو لنا بوصفها ظاهرة تاريخيّة وعرضيّة [أو حادثة]؛ وليس من العبث أن نفترض أن هذه العرضيّة [أو الحدوث] غير قابلة للاختزال.

4. معنى "الاعتباط اللغوي"

حدّد أرسطو اللغة البشريّة اعتماداً على خصائص ستسم على الدوام فلسفة اللغة:

إن الرنّات التي تُرسَل بواسطة الصوت عبارة عن رموز لنفسيّات، والكلمات المكتوبة عبارة عن رموز للكلمات التي تُرسَل بواسطة الصوت. وكما أن الكتابة ليست واحدة عند كل البشر، فإن الكلمات المنطوقة ليست بدورها واحدة، رغم أن النفسيّات

التي تُعتَبَرُ هذه العبارات رموزَها المباشرة، تتماثل مثلما تتماثل الأشياء التي تُعتَبَرُ هذه النفسيّات صوراً لها (*De l'interprétation*, 16 a, 1-8).

إن القول إن الأصوات "رموز"[12] "للنفسيّات" يقتضي تعريف عنصرين أساسيين. يتعلق أولهما **بالدلالة**. إن "النفسيّات" تمثيلات داخليّة عند الذات المتكلّمة. في "علم النفس" الأرسطيّ، يتعلّق الأمر فعلاً بـ"شكل" الأشياء، فيما يُعتبر الإدراك فعلاً مشتركاً للحاسّ والمحسوس. وينتج عن ذلك أن هذه الأوضاع والحالات تكون مشتركة عند الجميع، ما دامت تُحدَّد بواسطة العالَم. وسننتظر التصوّر الديكارتي لثنائيّة الروح/الجسد لكي تكفّ أشكال الفكر (الأفكار التي تُعدّ أشكال تفكيرنا التي نعي بها هذا التفكير ذاته) عن امتلاك طبيعة مشتركة مع أشياء العالم[13]. غير أن هذا "الترميز" للفكر لن يتنازل عن كليّته.

العنصر الثاني هو ما تُووُضِعَ على تسميته **اعتباطيّة الدليل اللغوي**. تنطلق الصيغة الأرسطيّة من الفكرة التي تقول إن نفس التصوّر يمكن أن يمثّل بواسطة أصوات مختلفة عند شعوب مختلفة، مثلما يمكن للأصوات أن تمثّل بواسطة رموز خطيّة مختلفة. ولا

---

(12) "الرمز" في مقابل "الدليل". لا يخصّ "الدليل" اللغة: مثلاً، "الشيء الذي ينجم عن وجوده أو عن إنتاجه وجود أو إنتاج شيء آخر، سواء كان سابقاً أم لاحقاً، فهذا عبارة عن دليل لإنتاج أو وجود الآخر" (*Premiers Analytiques*, II; 70 a, 7-9).

(13) "فكرة الدائرة ليست دائريّة"، كما سيقول الفيلسوف الديكارتي إسبينوزا (Spinoza). ويطرح هذا مشكلة فهم العلاقة التي تربط بين التمثيل وما يمثّله.

يشرح أرسطو هذا المبدأ الذي يبدو بديهيّاً. ولهذا المبدأ تبعات هامة: لا يمكن أن نفكّر في طبيعة الكلمات من خلال طبيعة الأشياء (إدانة الإيتيمولوجيا "الكراتيليّة")؛ ومن وجه معيّن، لا شيء يحدّ الإمكانات بالنسبة لصوت معيّن لكي يكون دليلاً لتصوّر ما.

على مرّ القرون، خضع مبدأ اعتباطيّة الدليل اللغوي لإعادة التأويل أو الاعتراض. ولم يكن بإمكان الاعتراضات أن ترتكز بوضوح على وضعيّة لغاتنا؛ بعد النهضة، اتجهت هذه الاعتراضات نحو "نزعة كراتيليّة" لـ "اللغة الأصل". من بين إعادات التأويل المفيدة، ما أقدم عليه لوك. فبالنسبة لهذا الفيلسوف التجريبي: "ما زال كل منا يملك الحريّة ذاتها التي كان يتمتّع بها آدم في إسناد أي اسم لأي فكرة" (*Essai sur l'entendement humain*, 1690, C, VI, 51). على أن لوك يوصي باتّباع ما درجت عليه بلاده، قدر الإمكان.

وسيُلاحظ أن تأسيس الاعتباط اللغوي على "تواضع" صريح لم يكن معقولاً؛ ذلك أنه يجب قيام تبادلات من أجل تثبيت التواضع. ولتجنب هذه الدائريّة، سيقترح هيوم (Hume) "التواضع الضمني [أو المضمر]" للاستعمال، على شاكلة المجذفين على قارب، الذين يجذفون بانتظام دون أن يخططوا لذلك.

وسنعثر، في تاريخ مبدأ الاعتباط اللغوي، على لحظتين هامتين وسّعتا بشكل ملحوظ هذا المبدأ وعزّزتاه.

تتمثّل المرحلة الأولى في الأبحاث حول أصل اللغات في عصر الأنوار ووصولها إلى المقابلة بين **الطبيعة والثقافة**. في إطار هذا التمييز الكبير، يلعب اعتباط اللغة دور مبدأ الفصل. عند

كوندياك في بحث في أصل المعارف البشريّة (1745)، *Essai sur l'origine des connaissances humaines*، يدشّن المرور من "الدليل الطبيعي" (عنصر من المحيط يثير فكرة) إلى "الدليل الاعتباطي" (بإمكان الشخص أن يتذكّر فكرة انطلاقاً من صوت) إمكانات الذات البشرية في معالجة الدلائل كما تريد، والولوج إلى عالم اللغة. إن الاعتباط ليس واقعة، إنه المبدأ النظري الذي كان وراء التاريخ والثقافة. في ظل هذه الظروف، لا معنى للتساؤل هل يملك هذا العنصر أو ذاك في اللغة طابعا "أيقونيّاً". فقد نجده دائماً دون أن نتقدّم، ما دامت هذه الحالة ليست واردة.

المرحلة الثانية دشّنتها **محاضرات في اللسانيات العامة** *Cours de linguistique générale* لفيرديناند دوسوسير (F. de Saussures) (1916). في البدء، يعطي هذا اللساني تعريفاً كلاسيكيّاً جداً للاعتباط: ما يقال له *arbor* في اللاتينيّة يقال له *arbre* (شجرة) في الفرنسيّة[14]. ولكن هذا اللساني يستعمل تصوّراً أعمق بكثير؛ فاللغة ليست مدوّنةً ولا نوعاً طبيعيّاً. اللغة "نسق حيث كل شيء يستقيم". ويعني بذلك أن أي عنصر لغوي لا يمكن تحديده خارج العناصر الأخرى؛ إن "الكلمة" ليست كلمة إلا في لغة، والكلمات الأخرى هي التي تحدّ دلالتها، وبالتالي فإن اللغة لا يمكن أن تتوفر على مرادفات تامة. لنأخذ أحد الأمثلة. ولننظر إلى اللغة الإنكليزيّة. لهذه اللغة مفردات لتعيين الحيوانات الداجنة؛ إثر الغزو النورماندي، تبنّت اللغة الإنكليزيّة بدورها

(14) نعرف اليوم أن هذه الفقرة لم يكتبها دوسوسير، وإنما كتبها محرجو كتابه وناشروه (نُشر كتاب **المحاضرات** بعد وفاة دوسوسير، وقام بذلك بعض طلبته الذين كانوا يحضرون دروسه بجامعة جنيف).

الكلمات المماثلة من الفرنسيّة. غير أن المحتوَيَيْن لم يبقيا متماثلين: هكذا، يشير اللفظ الإنكليزي ذو الأصل السكسوني *sheep* (خروف) إلى لحم الحي، في حين أن الكلمة النورمانديّة الأصل *mutton* تشير إلى لحم الجزارة [لحم الميت]. إن ما تعنيه إعادة التأويل السوسيريّة للاعتباط اللغوي، أن واقعة لغوية ما لا توجد إلا بالنظر إلى وقائع لغوية أخرى[15].

5. مسألة أصل اللغات

اعتباراً لاهميّة اللغة بالنسبة للبشريّة، نفهم أن مسألة "أصل" اللغة، أي توضيح السؤال التالي: "لماذا هناك لغة بشريّة؟"، مسألة أساسيّة. كما هو الشأن بالنسبة لأصل العالَم، تمّ التصدّي لهذه المسألة، أولاً، من خلال الأساطير. في الغرب، كان النص التوراتي هو الذي بنيَن التفكير في الأمر: أتى اللّه بآدم لكي يسمّي كائنات العالم؛ ومع حلقة بابل مزج اللّه اللغات؛ وبعد الطوفان أعطى تشتّت أبناء نوح جنيالوجيا للشعوب وللغاتهم في الآن ذاته. فرضت بِنية الأسطورة فكرتين ستستمران، لمدة قرون وحتى الآن في الغالب، في توجيه البحث: قد تكون هناك لغة

(15) لهذا المبدأ تبعات هامة على مسألة أصل اللغات. عادةً ما يتمّ اقتراح نموذج تطوّري يقول إن اللغة الأولى التي ظهرت هي لغة "كلمات" دون تركيب. ولكن مفهوم "الكلمة" عندنا ـ أي الدليل اللغوي ـ ليس له من معنى إلا بالنسبة للغة من قبيل اللغات التي نعرفها، أي لغة ذات تركيب (انظر أعلاه: "مبرهَنة أفلاطون"). إن استخدام هذا المفهوم في سياق آخر هو محض جناس. بالنسبة للباحث في أصل اللغات، يتعلّق الأمر بتفسير ميلاد الدليل اللغوي: فباتخاذه "الكلمة"، فإنه يُنشئ عريضة حول المبدأ فحسب.

بدائيّة ("لغة أم")، وتنوّع اللغات قد يرجع إلى جنيالوجيا موازية لجنيالوجيا الشعوب التي تتكلّمها. هذه البِنية الأسطوريّة ليست كليّة[16].

لقد غيّر العصر الحديث بشكل كبير وضع هذه المسألة، إذ عَلْمَنَها بخاصة. يمكن أن نقتفي أثر البحث حول أصل اللغات ونعود به إلى عصر الأنوار، إذ كان عبارة عن سؤال طرحته أكاديميّة برلين (1769) في مباراة.

ولن نلاحظ بما يكفي ما رآه فلاسفة القرن الثامن عشر، إذ لم تكن مسألة أصل اللغات عندهم **مسألة تاريخيّة**؛ وكوندياك واضح جداً حول المسألة:

إذا أمكننا معاينة لغة ما في تطوّراتها المتلاحقة، فإننا سنرى القواعد التي تنشأ شيئاً فشيئاً. وهذا مستحيل (*Grammaire*, 1775, I, IX).

لا يتردّد كوندياك، وهو ينتقد في أحد الهوامش كتاب روسو : **خطاب حول أصل التفاوت** *Discours sur l'origine de l'inégalité*، في كتابة ما يلي: "عندما أتحدّث عن لغة أولى، فإنني لا أذهب إلى أن البشر صنعوها، أعتقد فحسب أنه كان بإمكانهم ذلك". (نفسه، I، II). وبعبارة أخرى، فالخطاب حول أصل اللغات ينتمي إلى مجال **الخيال**، مجال **بحث في الأحاسيس، أو الأبكم بالتواضع** الذي يعتمد عليه ديدرو لعرض كيفيّة تكوّن أفكارنا

(16) يعتقد "الدوغون" (من قبائل مالي) أن الإنسان الأول تلقّى اللغات السبع التي تشكّل محيطهم اللغوي.

(*Lettre sur les sourds et muets*, 1751). والخيال ليس أسوأ حكاية مستحيلة؛ إن له وظيفة أخرى مختلفة. إن **العقد الاجتماعي** (*Le contrat social*)، أو، حالياً، "حجاب الجهل" لجون رَاوْلَز (John Rawls)، ليست وقائع حدثت، إنها **الشروط المجردة لوجود النظام القانوني**. إذا لم تقبلها، إذ ذاك لن يكون هناك حق، ولا عدالة. وهذا يسري على أصل اللغة: إن ما ينبغي فهمه، ليس هو التاريخ اللغوي للبشريّة، وإنما الشروط التي تجعل البشرية تمتلك اللغة، بل طبيعة اللغة ذاتها. ويمكن أن نناقش لمعرفة إذا ما كان هذا الأصل ناتجاً عن **مبدأ أناني** يرتكز على الفرد (**الحاجة** عند كوندياك)، أو عن **مبدأ إيثار** (**الشفقة** عند روسو)، مثلما تناقَش الآن مسألة معرفة ما إذا كانت اللغة قد منحت للإنسان الأول مزيّة حقيقيّة في الخطاطة التنافسيّة للتطوّر: **فدائماً تكون الأولويّة لسؤال ما هي اللغة**. إن إشكاليّة الأصل (أصل اللغة، وكذا أصل المجتمع، والحق، والدولة..إلخ) دشّنت ثورة فلسفيّة كبرى، وهي الثورة التي ستفصل بين **الطبيعة**، مجال القانون الفيزيائي والحتمي، وبين **الثقافة**، مجال الحق، والتاريخ، والحريّة البشريّة. وكما سجّلنا سابقاً، فإنه في ضوء هذه القسمة الكبيرة، يُستخدَم الاعتباط اللغوي بوصفه مبدأ تمييز ووضع للحدود.

وسيؤكّد الفلاسفة هذا التوجه، خاصة إثر التمييز الكانطي بين **البداية والأصل**. ترتبط الأولى بالواقع التجريبي للظواهر، أما الثاني فيرتبط بتبريرها العقلي. وأطروحة المثاليّة الكانطيّة أن الأولى ليست واردة بالنسبة للثاني. فيما يخصّ أصل اللغات، يعني ذلك قبول ما أُطلق عليه، في ستينيات القرن العشرين، "دائريّة الأصل". ويمكن أن نقول إن هذه الخاصيّة تعني قبول ثنائيّة بين **نظام الوقائع التجريبيّة** (التاريخيّة، والماديّة إن

اقتضى الحال) ودائرة المعنى. لا يكون للشيء معنى إلاّ في إطار ما له معنى. وهو ما يعبّر عنه كلود ليفي ستروس (C. Lévi-Strauss) بصدد أصل اللغة تحديداً:

مهما كانت لحظة ظهور اللغة وظروفها على مستوى الحياة الحيوانيّة، فإنها لا يمكن أن تكون قد وُلدت إلا دفعةً واحدةً. فالأشياء لم تكن لتدلّ بالتدريج. فعلى إثر تحوّل معيّن لا تندرج دراسته في العلوم الاجتماعيّة، وإنما في البيولوجيا وعلم النفس، حدثَ العبور من مرحلة لم يكن لأي شيء فيها معنى إلى مرحلة كل شيء فيها له معنى (« Introduction », *Œuvres* de M. Mauss, Paris, Minuit, 1968, t. 1, XLVII).

في القرن الثامن عشر، سارت الأبحاث حول هذه المسألة أيضاً في اتجاه تجريبيّ، بعد تطوّر المعرفة حول لغات العالَم، والتي واكبَت الاستعمار الغربي للكوكب، الذي بدأ منذ النهضة. غدت قرابة اللغات الطبيعيّة من خلال "أُسَر" انشغالاً جديداً. فمتى تمّ التوفر على ما يكفي من المعلومات حول مجموعة من اللغات، يتمّ اقتراح القرابات انطلاقاً من تشابهات حدسيّة (في الأدنى، اعتماداً على مفردات أوليّة): القرن السابع عشر، اللغات الساميّة والنيولاتينيّة؛ القرن الثامن عشر، الأُسَر الكاريبيّة، والجِنكيّة (algonkine)، والسيو (sioux)، والأوسترونيزيّة (austronésienne) (أو بالأحرى، كما ستُسمّى في القرن التاسع عشر، "المالايو-بولينيزيّة")، والفينو-أوغريّة. ولم يكن نجاح التصنيف بنفس الدرجة بخصوص اللغات الهندو-أوروبيّة قبل إدماج السنسكريتيّة التي ظهر نحوُها الغربي الأول سنة 1790. في ظلّ هذه الظروف، يُطرَح بالضرورة سؤال العلاقة التي تجمع بين كل لغات العالم. ومن بين برامج البحث، يمكن أن يسترعي انتباهَنا مشروع الباحث

الفرنسي أ. كور دوجيبلان (A. Court de Gébelin) (*Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, 9 vol., 1773-1782) بوصفه يشكّل طرحاً رمزيّاً لهذه الإشكاليّة. يقترح ممثّل الكنائس التي خضعت للإصلاح بفرنسا أن يقوم بإعادة بناء اللغة البدائيّة للبشريّة من خلال المقارنة بين كل لغات العالم. وتكمن الفرضيّة التي ينطلق منها في أن هذه اللغة البدائيّة تتوفر على أصل عضوي، وأن دَلالات عناصرها مصدرها الدلالة الصوتية [قصدية الأصوات onomatopéique]. ونمرّ من هذه اللغة إلى اللغات التاريخيّة عبر أشكال صوت (استبدال صوت بآخر داخل الكلمة) أو أشكال معنى (مجازات، يتغيّر المعنى بالاستعارة أو بالكناية، إلخ). وقد قاد ذلك جيبلان إلى إقامة مقارنة متعدّدة الأطراف لجميع اللغات التي أوضحت الدراسات أنها تشوّش بالكامل على التقاربات من خلال الأُسر، ولذلك لجأ المؤلف إلى إضافة التقاربات كلما وجد نفسه أمام لغة جديدة. وفي الواقع، فمنذ الثلث الأول من القرن التاسع عشر، أُبخس هذا البرنامج تماماً: قد نعثر على تقاربات إذا منحنا لانفسنا إمكان التنويع اللامحدود للأصوات وللدلالات، وبذلك يمكن أن نقول أي شيء. وسيتفق اللسانيّون (وعلى رأسهم اللساني المقارِن المشهور بوب "Bopp") أنه، في ممارستهم، يجب الاعتراف بأن العناصر الأولى التي يعيدون بناءها لتفسير وجود مجموعة من اللغات ("الجذور") هي عناصر اعتباطيّة ولا يمكن للتحليل أن يتوصّل إلى ما قبلها. وهذه طريقة لاستبعاد البحث عن اللغة البدائيّة.

إن هذه الخلاصة تسمح بها الثورة الإبستمولوجيّة التي كانت وراء النزعة المقارِنة الحديثة. يستعمل الفيلولوجيّون، أمثال

كورْ دوجيبلان، الكلمة بوصفها وحدةَ مقارَنة وتغيُّر؛ وداخل الكلمة كل التغيّرات مُمكنة ومُحتملة. في سنة 1822، اقترح اللساني غريم (Grimm) إعادة توجيه عميقة لوجهة النظر هاته. لم تعد الكلمة الوحدةَ المعتمَدة أساساً للتغيّر، بل الصوت الأولي ("الحرف" بمصطلحات غُريم)؛ والتغيّر ـ المتقطع ـ يمسّ كل أشكال ظهور الصوت نفسه: سيصير مطّرداً (فيما بعدُ، سيذهب البعض إلى القول إنه "ضروري")، وسيُطلق عليه اسم "القانون الفوناتيكي". تُقصي المسلّمات المنهجيّة لهذه الثورة البحثَ عن لغة بدائيّة قصديّة. وهي نقطة ستنصّ عليها جمعيّة اللسانيّات بباريس في البند الثاني من قوانينها الأولى (1866)، إذ رفضت أي بحث حول أصل اللغات. إنها ليست قضيّة اللسانيّات. فهذه الأخيرة لا تهتمّ إلاّ باللغات بالمعنى الحديث للمصطلح. في القرن العشرين، سيذهب البِنْيَوِيُّون (هيلمسلف (Hjelmslev)، مثلاً) إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه: إن "الجذور" ليست ألفاظاً من لغة وُجدت، إنها عناصر مجرّدة اتّفق عليها اللسانيون للإشارة إلى وضع المقارَنة التي يجرونها بين اللغات المُلاحَظة. تتيح هذه المنهجيّة استخلاص تعميمات (تمّ وصف بعض العناصر التي لم يُتأكّد من حقيقتها إلاّ فيما بعد)، كما أنها تُقصي، بالخصوص، التقاربات غير الموثوق بها، التي قد تأتي بها بعض العناصر المعزولة.

منذ الربع الأخير من القرن العشرين، كانت هناك محاولات للتراجع عمّا قامت جمعية اللسانيات بمنعه بدعوى أن المعارف الجديدة تجعله لاغياً. في هذا، بدون شك، بعض الحقيقة، ولكنه يؤشّر أيضاً على خلل وظيفي خطير في اللسانيات الحديثة. إن التطوّرات الهائلة لعلم الإحاثة البشريّة، التي حصلت منذ خمسين

سنة، أتاحت فهماً أفضل لأصول الإنسان؛ وعندما نربط هذه التطورات بما شهده علم الأعصاب الفيزيولوجي من تقدّم، فإن ذلك يسمح لنا بأن نلقي نظرة أوضح على شروط إمكان ظهور اللغة البشريّة، أو، بتعبير آخر، ما يشكّل "ملَكة اللغة". من المؤكد أن السنوات القادمة ستشهد تطوّرات أخرى حول هذه المسألة. غير أن المنع الذي أقرّته جمعية اللسانيات لم يكن ينصبّ على هذه النقطة، وإنما على إمكان إعادة بناء أصل للغات بناءً على مناهج لسانيّة. والحال أن بعض الأعمال المعاصرة تبيّن، رغم ذلك، صحة هذا المنع.

من بين أشهر الكتب المعاصرة كتاب م. رولن حول **أصل اللغات واللغة البدائية** (1994) (M. Ruhlen, *L'origine des langues et la langue primitive*, Paris, Gallimard, «Folio Essais», 2007). يعمد هذا اللساني الأميركي إلى منهج "المقارنة المتعدّدة الأطراف". يستخدم لوائح مفردات يقارنها حدسيّاً ليصل إلى إعادة بناء "الجذور السبعة والعشرين للغة البدائيّة". يرفض القوانين الفوناتيكيّة ويؤكّد أن حالة واحدة تكفي لتبرير التقاربات. ولجذوره دَلالات متعدّدة. فمثلاً، تظهر TIK (**أصبع، واحد**) بأشكال فوناتيكيّة مختلفة مع الدَلالات التالية: **ظُفر، أول، خمسة، قدم، يد، سبّابة، عدّة، فقط، كف، قائمة، عشرة، عيْن، قال، ساعة، شيء، أصبع رِجل**. وقد بيّن باحثون من معهد التواصل المنطوق بغرونوبل أنه متى استعملنا أكثر من تغييرين دَلاليين لم تكن التقاربات أكثر دلالةً من تقاربات صدفويّة. مع رولن نعود إلى النهج الذي سار فيه كور دوجيبلان، والذي سبق الثورة المقارِنة.

ليس تحليل اللغات بالسبيل الجيّد لتناول مسألة أصل اللغة،

وهو ما يعني أن فكرة إعادة بناء اللغة البدائيّة (إن لم توجد إلا واحدة)[17] ليست سوى وهم.

(17) يتفق الأنثروبولوجيون على أن البشر أصلهم من أفريقيا الشرقيّة، وأنهم احتلّوا الأرض من خلال هجرات متتالية. هل يعني هذا الوحدة اللغويّة للبشريّة، كما نميل في الغالب إلى الاعتقاد؟ من أجل ذلك، يجب أن نعرف: 1. متى ظهرت، داخل تجمعات بشريّة، وسيلة تواصل شبيهة باللغات الحديثة؛ 2. إن كانت هناك وسيلة واحدة أم عدّة وسائل. وهو ما يعني أن الأنثروبولوجيا لا تدفع بالقضيّة اللغويّة نحو التطوّر، بصدد هذه النقطة.

الفصل الثاني

اللغة والكليّة

يسمح مبدأ الاعتباط اللغوي، كما صاغه أرسطو، بربط الواحد بالمتعدّد: أمام تنوّع لغات العالم، يظلّ الفكر («*pathemata thês psukhês*») متماثلاً. البشريّة جمعاء تعبّر بطريقة اعتباطيّة في لغات مختلفة عن نفس الواقع المدرَك بصورة مماثلة في فكر كلّي. غير أنه، أمام الكليّة، قد يبدو التنوّع اللغوي حادثةً تاريخيّةً تضرّ بشكل كبير بإمكانات تواصل البشريّة. فكيف نعثر على الكليّة في أداة التواصل ذاتها؟

1. اللغة والأنطولوجيا

بدون شك، ليس صعباً أن نقبل أن العالم ـ هذا العالم الذي نعيش فيه ـ فريد، وإن كان بإمكاننا أن نناقش ما يعنيه "العالم" في تأكيدنا هذا. إنه يتوفر بالطبع على بنية معيّنة، وعلى هذه الأخيرة أن تنعكس في لغتنا. وتوافق البنية القضويّة (موضوع محمول)، التي أتى بها أرسطو، تمثيلاً معيّناً لبِنية العالم التي يعبّر عنها في نظريّة المقولات العشر:

كل عبارة لا تدخل في تأليف [في بنية تأليفيّة] تفيد:

الجوهر، أو كم [الكم]، أو أي [الكيف]، أو نسبة إلى ماذا [الإضافة]، أو أين [المكان]، أو متى [الزمان]، أو الوجود في هيئة أو وضع [الموقع]، أو الوجود في حالة [المِلْكيّة]، أو التأثير والفعل [العمل]، أو قبول الأثر [الانفعال][1](*).

يوافق الجوهرُ الموضوعَ، والمقولات الأخرى توافق فئات من المحمولات ترتبط بالموضوع. ونفهم بسهولة مقولتَيْ الكم والكيف، وكذا مقولتَيْ العمل والانفعال. أما مقولات من قبيل الموقع (*khestai*) والمِلْكيّة (*ekhein*) فأقلّ وضوحاً. وقد بيّن اللساني إيميل بنفنست أن المِثالَيْن اللذين أعطاهما أرسطو بصدد الموقع (*anakeitai* = "هو ممدّد/نائم" و *kathêtai* = "هو جالس") يوافقان أشكالاً فعليّةً ذات بناء خاص بالإغريقيّة، وهو البناء الوسيط، الذي يقع ما بين البناء للمجهول والبناء للمعلوم. أما "المِلْكيّة"، فأمثلتها أيضاً واضحة: *upodédetai* ("هو محتذ/منتعل، هو بحذائه في رجليه") و *ôplistai* ("هو مسلّح، هو له أسلحته") شكلان للتام الوسيط، والتام الإغريقي ليست له قيمة زمنيّة فحسب، بل له، حَسَب الحالات، قيمة كيفيّة لكينونة الذات. ويستخلص بنفنست من ذلك ـ متّبعاً اقتراحات قدّمها، منذ القرن التاسع عشر، الفيلسوف الألماني ترينديلنبورغ Trendelenburg ـ أن أرسطو إنما اعتمد ببساطة على مقولات اللغة الإغريقيّة، وجعلها كليّة. والحال أن

---

(1) انظر *Traité des Catégories*، الفصل الرابع. ونتبع هنا ترجمة اللغوي بنفنست: مقولات الفكر ومقولات اللغة [1958] في كتابه المعروف *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p.55-66. ونضع بين معقوفين الترجمة التقليدية لاسم المقولة.

(*) تعمل دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت على ترجمة هذا الكتاب إلى العربية.

الأمر ليس بهذه البساطة. ولم يستخدم أرسطو كل المقولات المُمكنة (مقولة الأداة، مثلاً)، بل اقتصر على تلك التي تحقّق الأجزاء المعروفة في القضية. فمقولة الجوهر لا توافق الاسم فحسب، بل إنها توافق المعايير المنطقيّة للحَمْل: الجوهر هو ما لا يُقال عن موضوع وليس في موضوع. الجواهر الثواني تُقال عن الموضوع ("سقراط رجل")، ولكنها ليست في الموضوع مثل الجزء في الكُلّ. ما من شك في أن الفيلسوف يرتكز على مقولات لغته (وخاصة التباس الفعل être [فعل الكينونة أو الرابطة] في اللغات الهندو-أوروبية)[2]، غير أنه يُخضِعُها أيضاً لتطوير نظري كبير.

وفي الواقع، فإن أهم ما يزعج في كلية الأنطولوجيا لا يرجع إلى ارتباط محتمل للمقولات الأرسطيّة بوقائع لغة ما، بقدر ما يرجع إلى وجود نماذج قضويّة بديلة تأويلها الأنطولوجي مختلف جداً. منذ العصور القديمة، لم يكن بإمكان الرواقيين، الذين لم يكونوا يتصوّرون إلا عالماً مكوّناً من الأجسام ومن الفراغ، أن يقبلوا بإسناد دور مركزي إلى الرابطة؛ فالصورة التالية: "الشجرة خضراء" "l'arbre est vert" صورة خادعة لأنها تضع من جهة ماهيّة، ومن جهة أخرى خاصيّة؛ ينبغي بالأحرى اختيار الصورة "الشجرة تخضوضر" "l'arbre verdoie"، حيث لا توجد إلا حقيقة واحدة، جسم الشجرة. إن القضية تفيد واقعة أو حدثاً،

(2) يوافق استعمال الفعل "être" في الفرنسيّة ثلاث وظائف: الحكم، وحَمْل الوجود، واتساق القضية (إلى درجة أن بعض المؤلفين ذهبوا إلى أنه لا وجود للغة ولا لجملة دون هذا الفعل، ضمنياً على الأقل). وكما نبّه بنفنست، تتوزع هذه الوظائف الثلاث في العديد من اللغات على عناصر مُعجميّة مختلفة.

وتكون دَلالتها من نفس النوع تماماً حين تكون ذات طبيعة مُبهمة ("الوقت نهار" "il fait jour"). أما القضايا الأبسط، التي تعد مما يعبَّر عنه[3]، فهي تتكوّن من فعل يرافقه فاعل، مفرد دوماً.

على مدى التاريخ، تمّ بناء نماذج مختلفة للقضيّة، وهي نماذج عرفَت جميعُها تأويلات انطولوجيّة خاصة بها. سيقترح فريغه، في نهاية القرن التاسع عشر، خطاطةً وظيفيّةً، الغرض منها رفع حدود الخطاطة الأرسطيّة، غير القادرة على تمثيل العلاقات (أي أشياء بسيطة كالحساب أو الأفعال اللازمة في لغتنا اليوميّة). وبذلك، فإن جُملاً من قبيل "زيد كبير" "Pierre est grand"، أو "يحب زيد ليلى" "Pierre aime Marie"، أو "يعطي زيد خبزاً لخالد" "Pierre donne du pain à Paul"، إلخ.، تؤدّي إلى خطاطات من قبيل: و (س)، غ (س، ص)، ل (س، ص، ز)، إلخ. وهذا يدفعنا إلى القبول بأنه لدينا، من جهة، أسماء خاصة بالأشخاص [أعلام]، ولدينا، من جهة أخرى، مفاهيم [أو تصوّرات]. طبيعة التصوّر ليست واضحة جداً. بالنسبة لفريغه، يتعلّق الأمر بموضوعات واقعيّة، مثل أفراد العالم. وسيقترح راسل شرح الصورة القضويّة و(س)، أو "س عبارة عن و"، بواسطة الصورة التالية: "تنتمي س إلى فئة و". وبذلك، فإن الواقع الأنطولوجي للفئات هو الذي يُعَدُّ قضيّةً. ولكن ثنائية فئات/ خاصيّات جدّ واضحة: ما هي الخاصية التي توافق هذه المجموعة "عينان، أنف، فم، أذنان، جبهة" التي تشكّل وجهاً؟ من أجل تلافي

(3) "ما يُعبَّر عنه" (*lekton*) عبارة عن كيان معنوي (*asomaton*) غير كائن ولا يمكنه الفعل ولا المعاناة. وهو مصطلح نُعتت به الأشياء بوصفها مدلولةً في لغة ما.

هذه الصعوبات، سيقترح المنطقي البولوني ليزنيوسكي (Lesniewski) نظريّة لعلاقة الأجزاء بالكلّ(*). إنه يميّز بين الفئات التوزيعيّة (فئات راسل) والفئات الجماعيّة. ونحصل على نظرية للـ "كُلّ" انطلاقاً من الحدّ البدئي "جزء من" باعتباره علاقة متعدّية، ولكن غير متوازية. إن الفئة "كواكب" تتضمّن، باعتبارها فئة توزيعيّة، الكواكب التسعة ليس غير، وباعتبارها فئة جماعيّة تتضمن، إلى جانب ذلك، قَلَنْسُوة المرّيخ! غير أنه، في إطار فرضيّة الفئات الجماعيّة، لن نتمكّن من التمييز بين "زيد مريض" "Jean est malade" و"زيد أحد المرضى" "Jean est un malade" (وهو ما يوافق غياب الأداة في اللاتينيّة).

حتى إذا لم يكن علينا تناول علاقة تغيّر اللغات من خلال المسألة الأنطولوجيّة، فإن تنوّع التمثيلات المُمكنة للقضيّة يفتح الباب أمام ما سيسميه كواين (Quine) "نسبيّة الأنطولوجيا".

2. إمكان اللغة الكلية

عندما كانت اللغة اللاتينيّة عند الغرب لغة العلوم والإدارة، لم يكن وجود اللغات المحليّة يطرح مشكلاً؛ ولكن كل شيء تغيّر مع النهضة، ونشأة الدول الأُمَم، واتّساع وصف لغات العالم انطلاقاً من نموذج النحو الإغريقي-اللاتيني. هذه الثورة الهائلة ـ التي

(*) وهو ما يُطلق عليه "الميريولوجيا" (méréologie). وهي مجموعة من الأنساق الصورية الأكسيومية التي تنصبّ على العلاقات المنطقية بين الجزء والكل. إنها تطبيق لمنطق المحمولات وفرع من الأنطولوجيا، وهو الأنطولوجيا الصورية. (هامش المترجم).

سمّيناها (أورو، 1994) سابقاً "النَّحْوَنَة" («grammatisation») ـ تطرح منذ الوهلة الأولى مُشْكِلاً عملياً. إذا عكفت كل أمة صارت دولة على لغتها المحليّة وأعدّتها وهيّأتها، من خلال تحرير نصوص أدبيّة ومؤلّفات علميّة، ومن خلال فِرَق الأنحاء والمعاجم، فإن التواصل الأوروبي هو الذي يصير إشكالياً، لاسيما أن اللاتينيّة ستكفّ عن كونها لغة العلوم حوالى نهاية القرن الثامن عشر. ففي دول صارت أُحاديّةَ اللغة، ينبغي تدبير العبور من لغة إلى لغة.

منذ القرن السادس عشر، ظهرت "أدواتٌ للكُليّة". سيتمّ الرجوع إلى الأنحاء الكليّة. أما فيما يخصّ اللغة الكليّة، فإن ما يمثّلها تمثيلاً واضحاً هو المعاجم المتعدّدة اللغات. تؤخَذ لائحة من الكلمات اللاتينيّة، يُضاف إليها عمود لكلّ لغة؛ ومن خلال ترقيم الأسطر، كان يُؤمَل التوصل إلى تشفير كُلّي. هذا يعني أنه يُفترَض أن اللغات، كما يُلمّح إلى ذلك تعريف أرسطو، ما هي إلا مدوّنات متباينة لنفس التمثيل التصوري للواقع.

وفي الواقع، فقد اكتست هذه المسألة أبعاداً أخرى عندما أُضيفت إلى قضيّة التعدّد اللغوي قضايا يطرحها تطوّر العلم الحديث. اهتمّ الفلاسفة (ديكارت، لايبنتز (Leibniz)) بالمسألة؛ وناقشتها الجمعيّة المَلَكيّة بلندن (Royal Society de Londres)، وكان من بين أشهر المتجادِلين دالغارنو (Dalgarno) وويلكنس (Wilkins). مع الفلاسفة، على اللغة الكليّة (لغةٌ حول كل شيء ومن أجل الكل) أن تستجيب للقيود التالية:

- تقليص مدّة التعلُّم الضروريّة للتمكّن من التواصل مع أقصى عددٍ من الأفراد، من خلال تقليص عدد اللغات التي يستعملونها إلى لغة واحدة؛

- تصويب عدم اطّراد اللغات الطبيعيّة الذي يجعل تعلّمها وإجادتها عسيرَيْن؛

- إزالة العيوب التي يسلّط عليها العلم الحديث الضوء في اللغات الطبيعيّة (التعدّد الدلالي، عدم دقّة الكلمات، غياب التوافق بين الإجراءات اللغويّة والتمثيل العلمي للواقع..إلخ).

- إيجاد مفردات تعبّر عن بنية الواقع، وليس غير؛

- الربط بين التكوين الجيّد لملفوظات اللغة وقيمة صدقها، أي ارتباطها بتكوين الواقع.

بالنسبة لأعضاء الجمعيّة المَلَكيّة، من البديهي أن الأمر كان يرتبط ببرنامج علمي سيسمح بلوغه بالتوفّر على لغة كليّة لا تُمَسّ، شأنها شأن الحقيقة العلميّة التي تُعتبَر هذه الجمعية مُؤْتَمَنَةً عليها. يصعب تقييم كميّة الأعمال التي ولّدها هذا المشروع، من القرن السابع عشر إلى أيّامنا هاته؛ فقد كانت كميّتها هائلة. ما ينبغي تقييمه هو مفهوم "اللغة الكليّة".

لنأخذ الخاصيّات الثلاث الأولى. يفترض مشروع اللغة الكليّة أن الخاصيّات المعنيّة في اللغات الطبيعيّة سلبيّة تماماً بالنسبة للتواصل، ومن شأنها أن تُعدِّل. منذ نهاية القرن الثامن عشر، أظهر المنظّر الإيديولوجي ديستويت دوتريسي (Destutt de Tracy) أن السبب في التنوّع اللغوي هو الاستعمال اليومي الذي يفتح اللغة للتاريخ. هَبْ أننا ابتكرنا لغةً لها الخصائص المطلوبة، فإن قلّة استعمالنا لها ستجعلها موضوعاً تاريخيّاً خاضعاً مثل باقي اللغات للتغيّرات المُحتَمَلَة للتاريخ. وكانت خلاصته حاسمة: **اللغة الكليّة مستحيلة، مثلما تستحيل الحركة الأبديّة.** وسترفض جمعية اللسانيات بباريس، سنة 1866، في بندها الثاني

الشهير في قوانينها الأولى، أن تأخذ بعين الاعتبار الأبحاث حول اللغة الكليّة، مثلما فعلت بصدد الأبحاث حول أصل اللغات.

في الواقع، يمكن أن نقسم مشروع اللغة الكليّة إلى قسمين، كما اقترح ذلك كوتورا و ليو (L. Couturat et L. Léau) سنة 1903[4]: **اللغات المساعِدة الدوليّة**، من جهة، و**اللغة الفلسفيّة**، من جهة أخرى. وترتبط هذه الأخيرة أساساً بالخاصيّتَيْن الأخيرتَيْن.

إن مشروع لغة مساعِدة دوليّة، تُبنى صناعيّاً، ليس فكرة غير معقولة في حدّ ذاتها. وقد سمحت تطوّرات المعرفة بمختلف اللغات في بناء لغات اصطناعيّة متطوّرة نسبيّاً، وبخاصة في القرن التاسع عشر. وتُعدّ الإسبيرانتو (Espéranto) أشهر هذه اللغات؛ وقد استُعملت بشكل واسع لعدّة أجيال، وعرفت تطوّرات وتمايزات لهجيّة، كما تكهّن بذلك ديستويت دوتريسي. سهولتها (في البدء، هي أكثر "اطراداً" من اللغات الطبيعيّة) طوباويّة بشكل واسع. بما أنها بُنيَت على أساس لغات هندو ـ أوروبية، فإنها لا تأخذ بعين الاعتبار الواقعة التي لا مناص منها: بالنسبة للصيني، تُعَدّ الصينيّة، وليس اللاتينيّة، اللغة "الأسهل"! أما فكرة أن تتبناها كل الشعوب ففكرة طوباويّة، شأنها شأن فكرة جمعية الأمم؛ إنها توافق ذلك الاعتقاد الذي يرى أنه بالإمكان أن نعوّض العنف الذي يحكم العلاقات التاريخيّة بين الشعوب باتفاق سلمي، يستفيد منه الجميع. لقد عرفت البشريّة، وما زالت تعرف، لغات مساعِدة دوليّة. يتعلّق الأمر بلغات "طبيعيّة": مثلاً، اللاتينيّة، والفرنسيّة

(4) انظر: *Histoire de la langue universelle*, Paris, Hachette

إلى حدّ ما، والإنكليزيّة الآن؛ فمكانتها ليست ناتجة عن اتّفاقٍ سِلْمِي بقَدْر ما هي ناتجة عن القوة العسكريّة والاقتصاديّة للدول التي تحكمها أو ترقيها. وتشتغل المواضعات، بالأحرى، على موضوعات محدّدة تستخدم مجموعات "مختصّة": النسق العَروضي، الرموز البحريّة، المصطلحات العلميّة. لا يتعلّق الأمر، بالطبع، بـ "لغات كليّة"[5].

تطرح اللغة الفلسفيّة مُشْكِلاً من نوع آخر، ذلك أنها ترتبط بمسألة كليّة تمثيلنا "المنطقي" للعالَم. وقد كان بناء نسق منطقي يختزل الفكرَ في الحساب، أحد الأهداف الصريحة للايبنتز. وسيعرف هذا النسق تطويرات هامّة في منعطف القرنَيْن التاسع عشر والعشرين مع تشكّل الأنسقة المنطقيّة الحديثة، التي ستمرّ، بالخصوص، عبر **الكتابة التمثيليّة** لفريغه، **ونسق الصيغ** لِبينو، **ورسالة منطقيّة فلسفية** لفيتغنشتاين[•]، والتدوين المنطقي لراسل. ويمكن أن نقف، من نواحٍ متعدّدةٍ، على ما بلغته هذه

---

(5) كما في مشاريع "اللغة القطب" عند بعض الباحثين في الترجمة الآليّة، في خمسينيات القرن الماضي. إن نرجمة اللغة أ إلى اللغة ب تتطلّب نَسَقَ انتقالٍ بين اللغتَيْن، وهو نسق ينبغي أن تتكلّف به آلة. إذا كان لديك العدد ن من اللغات التي تقوم بربطها ببعضها البعض مباشرةً، فإنك تحتاج إلى $ن^2$ من الأنسقة. ومن هنا فكرة المرور من "لغة قطب" واحدة بالنسبة لكلّ اللغات، وهو ما يُقَلِّصُ عدد الأنسقة إلى ن. يمكن أن نربط هذا المشروع بيوتوبيا اللغة الكليّة (ولنناقش إلى ما لا نهاية الخصائص التي ينبغي إسنادها إليها)؛ ولكنْ، تقنيّاً، يبدو أن الربح هو نفسه لو اتخذنا أي لغة من اللغات "لغةً قطباً".

(•) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.

الحركة في كتاب رادولف كارناب (1934)، **التركيب المنطقي للغة** (*La syntaxe logique du langage*). وفي جميع الحالات، يتعلّق الأمر ببناء نسق فريد يعبّر عن المعرفة الصحيحة للواقع؛ ويضيف كارناب إلى ذلك أن هذا النسق ملازم للغات الطبيعيّة، في جانبه التركيبي.

أول مشكل نواجهه هو المفردات، بطبيعة الحال. وحتى إذا وضعنا جانباً المسألة الجوهريّة حول استحالة اختزال لغة ما في مُدوَّنة من المُدوَّنات[6]، فإننا نسجّل أن لايبنتز كان ينبّه إلى أن تكوينه [للنسق] (كما اقترح ذلك ويلكنس)، كان يفترض أن تنتهي موسوعة المعرفة؛ وهذا يحيلنا إلى اللانهائي. في العصر الحديث، يغيّر استعمالُ المتغيّرات المسألةَ بعض الشيء، وإن كان بالإمكان مناقشة طبيعة الثوابت التركيبيّة الضروريّة (مثل "و"، "أو"، إلخ). وفي مقابل هذا، ظهرت مبرهَنة (théorème) منطقيّة هامّة في بداية القرن العشرين، وهي مبرهَنة لوفينهايم-سكوليم (Lowenheim-Skolem)، وقلبت وضع القضيّة. وفي هذا الإطار، يُسمّي نموذجَ نسق منطقي نسقُ الأشياء التي تجعل مبرهَنات هذا النسق صادقة. وتؤكّد المبرهَنة المعنيّة (1915) أنه إذا كانت

(6) انظر أعلاه بصدد التأويل السوسيري للاعتباط. ويمكن أن نثير مسألة واجهتها الترجمة الآليّة: يتعلّق الأمر بـ **لامعكوسيّة سلاسل الترجمة**. يمكن أن نترجم عبارة $ع_i$ تنتمي إلى لغة $ل_i$ إلى العبارة $ع_j$ التي تنتمي إلى اللغة $ل_j$، وهكذا إلى أن نصل إلى العبارة $ع_r$ التي تنتمي إلى اللغة $ل_r$؛ عموماً، إذا ترجمنا $ع_r$ مباشرةً إلى $ل_i$، فإننا لن نحصل على $ع_i$. إن وجود مُدوَّنة كليّة شيء مستحيل، ويرجع ذلك إلى جوهر اللغات الطبيعية.

صيغة حساب محمولات من الوضع الأول (حيث لا تنطبق المحمولات إلا على أشياء وليس على محمولات أخرى) صحيحة في كونٍ غير فارغ، فإنها تكون صادقة بالنسبة لكونِ الأعداد الصحيحة الموجبة. وسيقدِّم كواين تأويلاً جميلاً جداً لهذه المبرهَنة: كل الأنطولوجيّات المقبولة بالنسبة لكونٍ غير فارغ يمكن اختزالها في أكوان معدودة[7]، وهذه الأخيرة يمكن اختزالها في أنطولوجيّات مُركّبة من أعداد طبيعيّة؛ وبالتالي، لن نتمكّن من تمييز كونٍ لامعدودٍ عن جزءٍ معدودٍ من هذا الكون. ولا يعطينا إدراج الصدق أي معيار لانتقاء مفردات لغة كلية مُمكنة.

ساهم إنشاء الأنسقة المنطقيّة بدوره في تطوّر المسألة بشكل كبير. أولاً، كان من الواجب التخلّي عن تلك الفكرة الساذجة التي تقول بالتوازي بين بناء العبارات وقيمتها الصدقيّة. إذا بنيتُ نسقاً يتضمّن النفي، فعليّ أن أقبل، في الآن ذاته، القضايا جيّدة التكوين ونفيَها، بوصفها تمثّل عبارات جيّدة التكوين، غير أنني لن أقبل الاثنين بوصفهما مبرهَنة لنسق منطقي وإلا حصلنا على تناقضات تسمح باستنباط أي شيء: لكي يكون نسق ما نسقاً متماسكاً يجب ألا تكون إحدى العبارات جيّدة التكوين، على الأقل، مبرهَنة للنسق. إلا أن هناك ما هو أخطر من هذا. لقد كانت الكتابة الرمزيّة لفريغه تريد إعادة بناء الرياضيّات انطلاقاً من المنطق؛ أي توليد العلوم بوجهٍ ما (وسيضيف كارناب الفيزياء إلى هذا المشروع) انطلاقاً من نسق المنطق الكلّي. وسيبيّن راسل، اعتماداً على مفارقة مجموعة كل المجموعات، أن النسق متناقض.

(7) العالم المعدود له، على الأكثر، نفس "حجم" مجموعة الأعداد الكاملة الطبيعية.

ومن أجل ستر هذه المشكلة سيقترح نظرية الأنماط، التي ترصُّ اللغات المُتَّخذة بعضها موضوعاً لبعض إلى ما لا نهاية نظرياً. وسيبرهن ك. غودل (K. Gödel)، سنة 1930، أن نسقاً يتضمن الحساب لا يمكنه أن يتضمَّن برهنةً على لا-تناقضه.

يمكن أن نقول، تلخيصاً للوضعيّة، إن مسألة اللغة الكليّة لا يمكن حلّها إلا بشرط، وهو اللجوء إلى اللانهائي (l'infini). إن اللغة الكليّة عبارة عن يوتوبيا مستحيلة علمياً. وقد كانت لمعالجة هذا السؤال مزيّتان أساسيّتان: فمن جهة، بيّنت إمكان بناء لغات اصطناعيّة من نمط اللغات الطبيعية، قابلة للاستعمال كلغات محليّة (الإسبيرانتو، مثلاً)؛ ومن جهة ثانية، قامت بدور الوساطة الفكريّة في بناء الأنسقة المنطقيّة. والآن، صار بناء هذه الأنسقة النشاط اليومي للمناطِقَة والمعلوماتيين، طبقاً لأهداف مُحدَّدة. إنهم يبنون حتى بعض الأنسقة "المُنحرفة"، كما نجد في بعض أشكال المنطق التي لا تقبل الثالث المرفوع[8] باعتباره أكسيوماً. وأخيراً، فإنّ الأبحاث حول اللغة الكليّة تُفضي إلى مفارقة إحلال اللغات الطبيعيّة مركز التفكير: إذا كان كل نسق من الأنسقة محدوداً، فإنه بالإمكان ترجمته بصورة موضعيّة [أو عارضة] (*ad hoc*) في اللغات الطبيعية. إن اللغة الطبيعيّة لغةٌ كُلُّ اللغات قابلة لأن تترجَم فيها؛ إنها لا تملك من الكليّة الوحدانيّةَ، بل تملك، بالتأكيد، الامتدادَ الكامنَ، على الأقل.

(8) يمكن أن نعبّر عن هذا المبدأ، الذي سلّط عليه أرسطو الضوء، كما يلي: إذا كانت لدينا قضيّتان متعارضتان ق و لا ـ ق، فإنّ إحداهما وحدها تكون صادقة.

3. إمكان النحو الكلي

النحو موضوعٌ تقنيٌ خاصٌ جداً: إنه يسمح بتوليد و/أو فهم عدد معيّن من جُمل لغة ما. والانحاء التي نستعملها الآن تقوم بإعطاء فئات من الكلمات، والقواعد، والأمثلة، كما أنها تعطي، عند الاقتضاء، لائحةً من الوحدات أو المواد التي من شأنها أن تطرح مُشْكِلاً (الشواذ). عموماً، نجد في الأنحاء منظومات (مثلاً، فعل لكُلّ الأشخاص، لكُلّ الأزمنة، ولكُلّ الوجوه). والمنظومات والمفردات تكفي لخلق نحو؛ مثلما تخلقه أمثلة ومفردات. إن النحو [يعني لفظ "grammaire"]، كما تشير إلى ذلك إيتيمولوجيّته، يفترض الكتابة لأنه يستخدم الفضاء الثنائي الأبعاد للجدول. ويُرجع المؤرّخون أصلَ النحو الغربي إلى الازدواج اللغوي السومري–الأكادي في منعطف الألفيّتَيْن الثالثة والثانية قبل عصرنا هذا. على هامش النصوص، نجد بالفعل مخطّطات لمنظومات (خاصةً بالنسبة للضمائر الشخصيّة). من أجل بناء منظومةٍ ما، وَجَبَ وضع الكلمات من نمط معيّن في نفس الجدول (مثلاً "أحب" "aime"، أو "نحبّ" "aimons")، وتكملة هذا التحديد من خلال تحديد عناصر أخرى (الجذع "*aim-*" واللاحقتَيْن الصرفيّتَيْن "*-e*"، "*-ons*"). ويعني هذا تصنيف الأشكال مع كلمة واحدة[9]، والتمييز بين فئات من الكلمات

(9) لا يكون ذلك حدسيّاً أحياناً؛ فمثلاً: "suis" [الرابطة في الزمن الحاضر مع المتكلّم المفرد]، و"est" [الرابطة في الزمن الحاضر مع الغائب المفرد]، و"serons" [الرابطة في المستقبل مع المتكلّم الجمع]، و"fût" [الرابطة في الزمن الماضي مع الغائب المفرد]، كُلُّها أشكالٌ من الفعل "être"!

(الفعل، في مثالنا). نعثر بالفعل على مبرهَنة أفلاطون: النحو يعلّمنا كيف نبني عبارات انطلاقاً من إمكانات تنظيم الفئات التي تُرتَّب فيها الكلمات. يمكن أن نمكث في مستوى عبارات أصغر من القضية[10] (المركب الفعلي، مثلاً). إذا شكّلنا قواعد باستعمال اسم الفئات، فإننا سنتوصّل إلى أحكام عامّةٍ جداً ("الصفة تتطابق في الجنس والعدد مع الاسم الذي يسبقها"). هكذا نفهم كيف تمكّن النحو[11] من أن يتكرّس للائحة المقولات العامّة، أو فئات الكلمات، أو أجزاء الخطاب، كما كانت تُسمّى قديماً. في العصور القديمة، كانت اللائحة تضمّ عموماً ثمانية أجزاء: الاسم (الاسم والصفة)، الفعل، اسم الفاعل [المفعول]، الأداة، الضمير، الحرف، الظرف، الوصل. وبما أن النحو أُحاديّ اللغة بدءاً، فإن كليّته ليست واردة، حتى عندما يجب الانتقال من الإغريقيّة إلى اللاتينيّة، وهو ما ليس بديهياً (اللاتينيّة لا تملك نفس عدد الحالات الإعرابيّة الموجودة في الإغريقيّة، ولا تملك الأداة، على عكس الإغريقيّة). سيشتغل النحو التأملي في العصر الوسيط على اللاتينيّة من خلال افتراض كليّة المقولات، وبذلك كان يطالب بوضعيّة "العِلم". كان هدفه الواضح هو تحديد خصائص المقولات التي تفسّر لماذا وكيف يمكنها، أو لا يمكنها، أن تُبنى مع بعضها.

إذا كان التصور الأنطولوجي-الكلي للفكر (الذي تفيده اللغة)

---

(10) رغم أن النحو الغربي نشأ عن المنطق، دون شك (أجزاء الخطاب أصلها التعريف الأرسطي للاسم والفعل)، فإنه لن يستعمل مفهوم الموضوع إلا ابتداءً من القرن الثاني عشر.

(11) نرى أنها استقرّت في اليونان، في القرن الرابع قبل عصرنا، مع نحو *technê grammatikê* لدينيس لوتراس Denys le Thrace.

يحمي كليّة النحو، فإن هذا لا يكون صحيحاً عندما يصير البروز القوي للهجات المحليّة أمراً محتوماً. للحال تبرزُ قضيةٌ جديدة: كيف التحكّم في تنوّع اللغات وتعدّدها؟ الجواب الأول موازٍ بشكل تام لتكوين المُدَوِّنين الكُلّيين. ستُقترح "أنحاء كليّة" ستُعتمد مداخل لأنحاء اللغات الخاصة. في سنة 1619، قَدَّمَ كتابُ وولفغانغ راتكه (Wolfgang Ratke)(*Grammatica Universalis/Allgemeine Sprachlehr*)، في جُزئه الأول (25 صفحة) تعريفات للمفاهيم النحويّة دون إعطاء أمثلة، وقَدَّمَ في الجزء الثاني المنظومات النحوية الألمانية. وفي نفس السنة، جمّع كريستوفر هيلفيغ (Christopher Hellwig) أنحاءً مختلفةً في كتاب: *Libri didactici grammaticae universalis, Latinae, Graecae, Chaldaicae/Sprahkünste: I. Allgemeine. II. Lateinische/ III. Hebraïsche*. في نفس السنة أيضاً، نشر البرتغالي أمارو دو روبوريدو (Amaro de Roboredo) بلشبونة كتابه حول نحو اللغات: *Methodo grammatical para todas as linguas* ولعل أشهر كتاب في هذا الباب الكتاب الذي ألّفه كومينيوس (Comenius): *Janua Linguarium reserata sive seminarium linguarum et scientiarum omnium, hoc est, compendiosam Latinam et quamlibetaliam linguam [...] methodus sub titulis centum, periodis mille comprehensa* (Leszno, 1631). (وقد صدر في طبعة تشيكيّة سنة 1633، وصدرت الطبعة الفرنسيّة واللاتينيّة سنة 1642، وفي سنة 1637 صدرت طبعة لندن التي تضمّنت مختصرات للأنحاء اللاتينيّة والإنكليزيّة والفرنسيّة). في سنة 1648، نشر رافيوس (C. Ravius) كتاباً حول النحو العام لعدد من اللغات الساميّة: *A Generall Grammar for the Ready Attaining of the Ebrew, Samaritan, Calde, Syriac, Arabic and the Ethiopic Languages, with a Pertinent Discourse of the Oriental Tongues*. ويُلخّص العنوان هذا المشروع بشكل جيّد.

وبفرنسا، منذ سنة 1651، تضمّن كتاب ماسي (P. J. Macé) **المنهجيّة العامّة والمُعلّلة لتعلّم اللغة اللاتينيّة**، نصّاً قصيراً بعنوان: **النحو العام والمعلّل** (ص 39-58). وفي الواقع، فإن النص الأول الذي سيغدو مرجعاً نظريّاً، وليس عمليّاً فحسب، هو كتاب **النحو العام والمُعلّل** *Grammaire générale et raisonnée* الذي أصدره سنة 1660 كاتبان جنسينيّان(*): النحوي لانْسلو (Lancelot) (وهو الذي كتب أنحاء اللاتينيّة والإسبانيّة والإيطاليّة، وعدّة أعمال حول الإغريقيّة)، والفيلسوف أرنو (Arnauld). ويُعدّ نحو بور-رويال، شأنه شأن الأنحاء التي سبقته باوروبا، مُقَدِّمَةً بيداغوجيّةً لتنوّع اللغات (وقد نُشر بوصفه مُقَدِّمَة لانحاء لغات رومانيّة)؛ غير أن هذا النحو يمتلك خاصيّتَيْن إضافيّتَيْن: أولاً، أنه يجِدُّ في تفسير الظواهر، ثم إنه يبني هذا التفسير انطلاقاً من تمثيلٍ جديدٍ نسبيّاً لاشتغال الفكر، وقد عرضه سنة 1661 (**المنطق أو فن التفكير**) أرنو وجَنسِنيّ آخر يُدعى نيكول (Nicole).

إن نحو بور-رويال قصير نسبيّاً، وذلك ما ينبغي أن تكون عليه مُقدّمة من المُقدّمات، ولا يمكن تصوّر اثره النظري إلا إذا أتممناه بواسطة المنطق. يفترض هذا النحو التمييز بين النحو العام والنحو الخاص باللغات. وكما سيتوضح في القرن الموالي، فالأول عبارة عن علم، وبذلك فهو عام (لا يوجد علم إلا للعام). أما الأنحاء الخاصة فهي "فنون"، لانه عليها أن ترصد الخصوصيّات الاعتباطيّة للاستعمال. وسيستخدم التقليد الفرنسي، متبعاً بور-رويال، عبارة "النحو الكلي" بشكل نادر، ذلك أنها

(*) على مذهب جَنسينوس، وهو حركة دينيّة وفكريّة مسيحيّة مُنزمّتة. (المترجم).

تفترض رصد جميع الظواهر اللغويّة، وهو ما يُعَدّ مستحيلاً. إن "النحو العام" يحتفظ بالأساسي فقط، ويجتهد في بناء اشتغال اللغة على عمليّات فكريّة تحتيّة.

إن تفسير الاشتغال القضوي (فكرة المحمول مُلازِمة للفكرة التي يعبّر عنها الموضوع، غير أن الأولى تدخل في ماصَدَق الثانية) ليس أمراً استثنائيّاً. فهو يجابه كلّ حدود النظريّة الأرسطيّة (استحالة التعبير عن التعدّي وعن العلاقات). التفسير يكون أكثر إقناعاً في حالة التحديد الاسمي. إن التطابق بين الاسم والصفة يضيف الفكرة التي تعبّر عنها الثانية إلى تلك التي يعبّر عنها الأول؛ وبذلك يكون للفكرة الجديدة التي تمّ تكوينها فهمٌ أكثر وماصَدَقٌ أقلّ من الأولى[12]. وللقضيّة النسبيّة (التي يتمّ إدراجها بواسطة اسم موصول) نفس وظيفة الصفة. ويكون التمثيل أقلّ وضوحاً عندما يتمّ إدراج علاقة؛ أي تبعيّة لغويّة كتلك التي توجد بين المفعول والفعل، أو تلك التي توجد بين العنصرَيْن اللذَيْن يربط بينهما حرف. وقد واجه لايبنتز هذه القضيّة، واقترح شرح عبارة "سيف إفندر" بعبارة "السيف الإفندري". ويعني هذا الحل الموضعي المُقترَح هنا أنه يمكن لظاهرتَيْن لغويّتَيْن مختلفتَيْن أن تملكا نفس التمثيل المعرفي، وهو ما يُقوّض حتى فكرة تأسيس الظواهر على هذا النوع من التمثيل. وسيستعمل النحاة

(12) إلا عندما تكون الفكرة التي تعبّر عنها الصفة متضمّنة في الاسم، في هذه الحالة لا نضيف أي شيء وتظلّ الدّلالة هي دلالة الاسم، والصفة لا تقوم "بتحديد" الاسم، بل "بتفسيره". ينبغي الانتباه، في هذا النوع من التحليل، إلى أصل ما سيُعرف، مع كانط، بالتقابل بين الحُكم التحليلي والحُكم التأليفي.

أيضاً علاقات شرح اعتماداً على مقولات من قبيل: "حرف + اسم= ظرف"؛ أو سيسلّطون الضوء على علاقات التكافؤ بين بعض الإجراءات اللغويّة ("حالة إعرابيّة" مقابل "حرف") التي يعبّر اختيارها الاعتباطي في اللغات المختلفة، رغم ذلك، عن نفس الحقيقة المعرفيّة. وسينصبّ عملهم الأساسي على العثور على نسق لأجزاء الخطاب يوافق كل اللغات. وهكذا سيُسلّم أحد أهم النحاة في القرن الثامن عشر، الموسوعي بوزي (N. Beauzée)، بوجود مقولات كليّة تُصنَّف تحتها المقولات التي ليست كليّة. تمتلك كل اللغات صفات، ولكنها لا تمتلك كلها هذه الفئة الفرعيّة للصفة، وهي الأداة (l'article). وسيفترض كوندياك، الذي كانت نظريّته للمعرفة نظريّة امبيريقيّة، أنه بالإمكان التعبير عن مقولات كل اللغات بواسطة مقولات بدائيّة، وهي الاسم، والصفة، والحرف، والفعل.

ينزع التطوّر الذي سار فيه النحو العام المنبثق عن بور-رويال، إلى تفضيل العمل على المقولات اللغويّة الصِّرف، مما يجعل اللجوء إلى التمثيلات المعرفيّة التحتيّة أمراً غير مُجْدٍ. وبالفعل، فهذا التيار سوف ينهار خلال القرن التاسع عشر، وقد عوّضه النحو المدرسي الذي يحافظ على مكتسباته. غير أنه لم يتمّ التخلّي عن مفهوم النحو العام[13]، وسيعرف منعطفَيْن كبيرَيْن:

(13) يتمّ الاحتفاظ عموماً بعنصرَيْن هامَّيْن: أعمال الفيلسوف الألماني أ. مارتي A. Marty، ومبادئ **النحو العام** (1928) للساني الدانماركي لويس هلمسليف L. Hjelmslev. وإذا ظلّت **الأبحاث الرامية إلى تاسيس النحو العام وفلسفة اللغة** (1908) في مرحلة التخطيط الأوّلي، ولم تُنشر إلا بعد وفاة هذا الفيلسوف، فإن البرنامج العلمي لمارتي ظلّ قائماً: فصلُ علم -

منعطفاً ذا نزعة مثاليّة منذ بداية القرن التاسع عشر في البلدان الناطقة بالألمانيّة؛ ومنعطفاً فطريّاً في النصف الثاني من القرن العشرين، مع أطروحات نعوم تشومسكي (Noam Chomsky).

يمكن أن نقول إن ف. بيرنهاردي (F. Bernhardi) كان أول ممثّل لنحو عامٍّ مثاليٍّ يمكن أن نصفه بأنه "كانطي": كان عنوان القسم الأوّل من نحوه، الصادر سنة 1801، النحو الخالص (*Reine sprachlehre*). والنحو الخالص هو النحو الذي تخلّص من كل عناصره التجريبيّة (نعني بذلك تنوّع اللغات). هناك سبيل واحد ممكن لبنائه، وهو الاستنباط الجيني انطلاقاً من النشاط التأليفي للفكر ولمقولاته. وهذا المشروع شبيه بالمشروع الذي سيصوغه الفيلسوف هوسرل تحت عنوان "النحو المنطقي الخالص". تقوم الكليّة على هذا الارتباط المتعالي بالفكر. إنها فرضيّة معرفيّة قويّة جداً: فمن جهة، ينبغي أن يوجد شكل من الفكر المستقل عن طوارئ التاريخ البشري؛ ومن جهة أخرى، ينبغي أن يكون مضمون اللغة مُماثلاً بالضرورة لهذا الفكر. ورغم ذلك، فإن برنهاردي وهوسرل كليهما، لا يملكان، لتمثيل هذا الفكر، غير بنية "موضوع-محمول"، وهي البنية التي كان كانط يرى أنها تؤطّر كُلّ فكر. إلا أنه، كما رأينا سابقاً، يمكن أن نتصوّر تمثيلات أخرى، مثلما فعل المناطقة، أو أن نسجّل أخرى، كما يفعل اللسانيّون: في الناهواتل (nahuatl) مثلاً، لغة الأزتيك، كل أنواع الأسماء يمكن أن تكون محمولات؛ وفي اللغة الغالية تُصَرَّف

= النفس عن التأثير اللساني وبناءُ تمثيلٍ للأشكال اللغويّة، من خلال نقد العموميّة المُسندة إلى الحُكم الحَمْلي. بالنسبة لهوسرل، ليس كل هذا سوى وجهة نظرٍ "تجريبيّة" حول اللغة.

الحروف. إن فكرة "النحو الخالص" تشبه كثيراً تعميمَ شكل اللغات الهندو ـ أوروبيّة، مثلما يترجمه/يُؤَوّلُهُ التصوّر الأرسطيّ للقضيّة.

تُعدّ النزعة الفطريّة، بوجه معيّن، استعادةً عبثيّةً للنزعة المُتعالية: نتصوّر أن هناك بنيةً جينيّةً للذهن البشري مسؤولةً عن الأشكال النحويّة. كانت نظريّة تشومسكي ترتكز بدورها على التجديد التقني للانحاء الصوريّة. يتكوّن النحو الصوري من مفردات أساس (المقولات)، ومن أكسيومات وقواعد اشتقاق. عندما نطبّق هذا النحو على لغة معيّنة، المفروض فيه أن يولّد كُلّ الجُمل النحويّة لهذه اللغة. وسنرجع إلى هذه الفكرة التي تقول إن على النحو توليد كُلّ جُمل لغة معيّنة، ومقابلتها باللاتحديد النحوي. إن العلاقة بين النحو الكلي (ن ك) والنحو الخاص (ن خ) يمكن النظر إليها بطريقتَيْن. إما أن ن ك وظيفتُه مراقبة جودة تكوين ن خ. وإما أن ن خ يُتمّم ن ك من خلال أكسيومات و/أو قواعد اشتقاق إضافيّة. وفي الحالتَيْن، ينبغي تحديد الجزء الذي ينتمي حقّاً إلى ن ك، وما يمكن أن تعنيه اعتباطيّة اللغة. ونضيف أنه إذا كان مؤكّداً أن للغة ـ مثل كل الأنشطة البشريّة ـ أساساً بيولوجيّاً، فإن تنوّع عناصر هذا الأساس وتفاعله مع المحيط يبدو كبيراً جدّاً، إذ يصير مُستبعَداً أن تكون بنية جينيّة خاصّة وفريدة مسؤولةً عن ذلك. ويُعَدّ التطوّر النظري لتشومسكي ـ وهو أحد أكبر لسانيي القرن العشرين ـ مفيداً بشكل خاص، لتحديده لمفهوم النحو الكلي. وقد ضعُفَت متطلّبات صياغته بالتتابع مع تضاعف الأعمال حول اللغات والاكتشافات التجريبيّة. وبذلك صار ن ك يقتصر على بعض المبادئ العامّة وبعض البرامترات [الوسائط الخاصة باللغات]، المتباينة تباين اللغات.

وإجمالاً، فإن مفهوم النحو العام و/أو الكلي يعكس بدهيّةً أساساً: يجب أن تشترك اللغات في ما يجعل منها كُلّها لغات بشريّة، وتشترك في ما تعبّر عنه، وهو ما يتيحُ الترجمة. غير أنها توجد في إطار تنوّع يجمع بين **اللغات العازلة** (بدون صرف، مثل الصينيّة)، و**اللغات الإلصاقيّة** (التي تجاور في بثّ واحدٍ بين عناصر مختلفة، كالفعل والمفعول) واللغات **الصُرفية** (التي تعبّر عن علاقات نحوية بواسطة "صُرفات"، مثل الإعرابات والتصريفات)[14]. في ظلّ هذه الشروط، يمكن أن نبني تعميمات مجرّدة، مقولات "تليق" بهذا النوع أو ذاك من اللغات، وتحديد سيرورات لها "روابط أُسريّة" قويّة بين لغاتٍ مختلفة. هذا هو المضمون الإيجابي لمفهوم النحو العام ذاته: يمكن أن نقدّم هذه المقولات وهذه السيرورات، بصورة مجرّدة ولامحدودة بالنسبة لهذه اللغة أو تلك. أما الجانب السلبي في ذلك فيكمن في أننا عندما نرى أن هناك نحواً واحداً لكلّ اللغات، فإن هذا يجعلنا نتصوّر، بشكل من الأشكال، أنه توجد لغة كليّة.

(14) صاغ هذا التصنيف التقريبي لسانيُّو القرن التاسع عشر.

الفصل الثالث

الدَّلالة

إذا رأيتُ آثاراً على تراب حديقتي الذي تمَّ تقليبه حديثاً، سأظنُّ أن هذا يدلّ على أن كلباً تمكّن من التسلُّل عَبْرَ أحد ثقوب سياجي. توافق "الدَّلالة" (la signification) الربط الذي أقيمه، على أساس تجربتي، بين عنصرَيْن ينتميان إلى العالَم الواقعيّ. وحين أقول "شجرة السندر المُجلَّلة بالثلج التي أراها من نافذة مكتبي"، فإنه بإمكاني أن أتوقّع أيضاً الربط بين عبارة لغويّة وكائن من العالَم الخارجي الذي أدركه. وهذا الأمر يصدق بشكل أكبر على عبارة من قبيل "راس بيلار"، وهو اسمُ قِمّة أراها وراء شجرة السندر. وتتعقّد الأمور إذا قلتُ، كما هو جارٍ: ""قِمّة" تعني مفهوم القِمّة". مفهوم القِمّة ليس مكوّناً من [ثلاثة] أحرف؛ وأول ورود لـ"قِمّة" لا يدلُّ على مفهوم القِمّة، بل كلمةُ "قِمّة" (استعمالٌ ذاتيُّ الدلالة أو ميتالُغوي). ماذا ربحتُ عندما اعتبرتُ أن كلمة "قِمّة" تعني مفهوم "قِمّة"، ما دمتُ لا أملك غير كلمة "قِمّة" لقول ذلك! ما معنى الدَّلالة بالنسبة لعنصر لُغويٍّ يبدو وجوده محصوراً في دَلالته؟ لا يوجد إلا لأنه يدلُّ؟ لقد تغلّب النحاةُ واللسانيّون والمُعجميّون والمناطقة، تقنيّاً، على هذه الصعوبة من خلال تناولها بإقامة علاقات للكلمات فيما بينها،

وعلاقات للكلمات بالاشياء. يمكن أن نحدّد "دَلالة" كلمة بواسطة كلمات أخرى ("الإنسان حيوان عاقل")، مثلما تفعل المعاجم، بل قد نربط هذه الدّلالة بالأشياء ونمرّ من **تعريف الاسم** إلى **تعريف الشيء**، من خلال إعطاء قواعد ("على التعريف أن يناسب المعرَّف وحده، والمعرَّف كُلّه"). نعثر على علاقات أخرى مُضيئة بين الكلمات موصوفة في المعاجم: **الترادف** (دَلالات متساوية تقريباً)؛ **التضاد** (دَلالات متعارضة)؛ **المشترك اللفظي** (كلمة واحدة ودَلالات مختلفة)؛ **المجاز** (الاستعارة، والكناية، وكل الأشكال الأخرى التي تفترض تصوّر معنى أول تُشتقّ منه المعاني الأخرى). بالنسبة إلى الأشياء، يمكن أن نعتمد صوراً، كما في بعض معاجم الأطفال، وأن نتمثّل مجموع الأشياء التي يمكن أن تُعنى بواسطة كلمة من الكلمات ("ما صَدَق")، أو أيضاً أن ندرس العلاقات المُمكنة بين النظريات الصوريّة وأنسقة للأشياء (نظرية النماذج، التي كان أول نتائجها مبرهَنة لوفينهايم-سكولم، التي سبق ذكرها). وفي المُجمل، فإن علوم اللغة طوّرت، منذ العصور القديمة، تقنيّات ومعرفة كافية لتناول الدّلالة؛ بل لقد جعلت منها مبحثاً قائم الذات، وهو **الدّلالة** (*la sémantique*)، الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر. ورغم هذا، فإن الفيلسوف كُواين لم يتردّد، منذ خمسين سنة خلت، في القول إنه بالنسبة للقضايا الدّلاليّة كنا في وضعيّة غريبة، إذ كنا نجهل ما كنا نتحدّث عنه! وفي الواقع، إذا كنا مُتمكّنين من مجموعة من العلاقات، فإن الجواب على السؤال التالي: "ما نوع هذا الكيان الذي هو الدّلالة؟" يظلّ إشكاليّاً. وبالطبع، فإن الفلسفة التقليديّة تقترح علينا بعض الأجوبة: الدّلالة عبارة عن "مفاهيم"، "تصوّرات"، "أفكار"، إنها "فكر". ولكننا ندور في حلقة: اللغة تدلّ على الفكر، والفكر هو ما تدلّ عليه اللغة. ولكي نخرج من هذه الدائرة، يمكن الاستناد إلى

حقيقة العالم؛ وهذا يفترض أنه بإمكاننا تصوّر العلاقة الكائنة بين نوعَيْ العلاقة اللذَيْن تحدّثنا عنهما.

1. المعنى والإحالة

عندما أنظر في اسم علم، مثل "سقراط"، يسهل عليّ أن أتخيّل أنه يحيل على عنصر من العالَم الحقيقي. وهذا الأمر أقلّ بدهيّةً بالنسبة لكلمة "إنسان"، التي قد أستعملها في عبارة تُحيل على أحدهم أمامي، هنا. ولكن هذا الاستعمال يتوقّف على الاستعمالات المُمكنة لكلمة "إنسان"؛ بعبارةٍ أخرى، على دَلالته. ما الرابط الذي يمكن أن نجده بين هذه الدّلالة والأفراد الذين تشير إليهم هذه الكلمة، في هذا الاستعمال أو ذاك؟ كان المناطقة الاسميّون[1] في العصر الوسيط أول من واجه، بشكلٍ واضحٍ، هذا النوع من الأسئلة. كانوا يتوفّرون على ثلاثة مفاهيم:

– *significatio* (الدّلالة): يتعلّق الأمر، حَسَبَ ج. شيروود (G. Sherwood)، بـ"عرض شكل شيءٍ ما على الإدراك/الفهم"؛ وبعبارةٍ أخرى، يتعلّق الأمر بالتصوّر المرتبط بما وُضع في الأصل. وهنا نلتقي بالتصوّر الأرسطي للدّلالة؛

– *appelatio* (التسمية): حسب بيير ديسبان (Pierre d'Espagne)، "التسمية هي إطلاق لفظ معيّن على شيءٍ موجود". وبعبارةٍ أخرى، هو ما تُحيل عليه الكلمة في الواقع؛

– *suppositio* (الاحتمال): حَسَبَ بيير ديسبان، الاحتمال هو

(1) أولئك الذين يهتمّون بـ"حدود" القضيّة [ذوو النزعة الاسمية].

خاصية "حد [لفظ] مكوَّن قبلاً من صوت ومن دَلالة"؛ وهو ما تدل عليه الكلمة خارج التصوُّر (دَلالة).

إن مفهوم الاحتمال هو الذي خضع للاشتغال النظري الأكثر تطوّراً عند أغلب المناطقة. وقد يكون الاحتمال مادياً (استقلالياً) أو صورياً؛ وفي هذه الحالة، قد يكون معزولاً (في حالة اسم العَلَم: "سقراط إنسان") أو مُشتركاً؛ وفي هذه الحالة قد يكون طبيعياً (وهو الاحتمال خارج السياق) أو عرَضياً؛ وفي هذه الحالة قد يكون بسيطاً (عندما تُقابل الكلمةُ شكلَ الشيء، "الإنسان نوع") أو شخصياً، عندما تُقابل الكلمةُ أفراداً. والاحتمال الشخصي قد يكون محدَّداً، عندما يسري الحدّ على فردٍ ما دون تحديد، أو يكون غامضاً عندما يسري الحدّ على العديد من الأفراد. يتعلّق الأمر إذن بحدود كليّة. ويُحلَّل الحد المعبّر عن الاحتمال الغامض بوصفه منفصلاً (كل إنسان، يمكن أن نقول عنه إنه هذا الحيوان، أو هو ذاك، إلخ.، منفصلين)؛ أما الحدّ ذو الاحتمال الغامض والتوزيعي فإنه يُحلَّل بوصفه مشتركاً (كل واحد من الناس، منظوراً إليهم منفصلين، يمكن أن نقول عنه إنه حيوان). كما أن الدَّلالة الغامضة والتوزيعيّة، بإمكانها أن تكون "متحرّكة" (إنها الاحتمال الكلي) أو "ثابتة" (الحدّ لا يُستبدَل بمفرد).

نظريّة الاحتمال نظريّة معقّدة نسبياً. وسيُلاحظ القارئ أنها تسمح بقيام نظريّة للتسوير، وبالتالي إنشاء العديد من قواعد الاستنتاج. إنها تحمل رهانات ميتافيزيقيّة: عندما نقبل الاحتمال البسيط، فإننا نقبل "الأنواع" في الأشياء التي يمكن أن تُحيل عليها اللغة. يربط علماء العصر الوسيط، بسهولة، بين التسمية والاحتمال: التسمية، في العمق، ليست سوى نوعٍ من الاحتمال الشخصي المحصور في الأشياء الموجودة والحاضرة؛ وبالنسبة

لآخرين، هي خاصيّة ثابتة لا تتغيّر وغير سياقيّة. ولا يسري هذا على الدّلالة. فهذه الأخيرة خاصية للحدود بغضّ النظر عن سياقها القضوي؛ وبذلك يمكن أن نفكر في أن الحدود لها دَلالة قبل أن يكون لها احتمال. غير أننا لا نجد مؤلّفاً يقيم العلاقة بين الاثنَيْن، وكأنهما ينتميان إلى نظامَيْن فكريَّيْن متمايزَيْن. ويرتبط هذا بنظريّة التمثيل أكثر من ارتباطه بالأنطولوجيا. بالطبيعة، للدّلالة علاقة مباشرة بالعالَم: دَلالة الكلمات، وتصوّر فكرة الشيء وشكله، كلها أمور متماثلة أنطولوجيّاً. وعلاوةً على ذلك، فالحقائق والأفراد إنما هي مُكوَّنة من مادةٍ وشكلٍ.

كان ينبغي انتظار القرن السابع عشر ـ والترميز الديكارتي للعقل ـ لكي يتولّى المناطقة مباشرةً الربط النَسَقي بين الدّلالة والاحتمال. وكان أول من بَدَأَ ذلك هم مناطقة بور-رويال، وتبعهم الفلاسفة حتى بداية القرن العشرين. إن دَلالات الألفاظ، بالنسبة لهؤلاء المناطقة، هي أفكار فهمنا وإدراكنا. ولهذه الأخيرة خاصيّتان. أولاها، **الفهم**؛ والثانية هي **الامتداد** (*l'étendue*) أو **الماصَدَق**. الفهم هو مجموع الأفكار التي تدخل في تعريف فكرة أخرى (فكرة الإنسان يتضمّن فهمُها فكرتَيْ الحيوان والعاقل). والامتداد هو مجموع الموضوعات التي يمكن أن تُثبت فكرته؛ وبالنسبة لمناطقة بور-رويال، يتعلّق الأمر بوضوح بمجموعة من الأفكار، ولنقُل إنها تلك الأفكار التي تتدلّى داخل المجموعة في تصنيفٍ من نوع "شجرة فورفوريوس". ونلاحظ على التو أنه كلما كان للفكرة امتداد [أو ماصَدَق] أكثر، كان فهمها أقلّ، والعكس صحيح. وهذا ما يُطلق عليه عادةً اسم "مبدأ بور-رويال، عن التنوّع المعكوس للامتداد والفهم". وسيُغيّر من أعقبوا بور-رويال، وخاصة النحوي بوزي، تعريف الامتداد، من خلال اعتباره **مجموعة**

من الأفراد. ويميّز بوزي، وهو نحويّ **الموسوعة**، بين عرض امتداد الكلمة، وامتدادها البسيط. وعرض امتداد كلمة معيّنة هو المجموع الأقصى من الأفراد والكيانات التي يمكن أن يدلّ عليها لفظٌ معيّن أو مُركّب اسمي؛ وامتدادها هو الكميّة الفعليّة للأفراد، التي تُحدَّد من خلال الأسوار ("كل"، "بعض"، "ال"، إلخ)، والتي لا تملك معنىً باطنياً[2]، وبالتالي لا تضيف أي فكرة. وطبقاً لهذا، يمكن التعبير عن مبدأ بور-روايال بالطريقة التالية:

إن أيَّ تغييرٍ يقع على فهم اسم مُسَمًّى، ينجم عنه تغييرٌ مضادٌ في عرض **الامتداد**؛ [...] ففكرة **الإنسان**، مثلاً، تنسحب على أفراد أكثر من الأفراد الذين تنسحب عليهم فكرة **الإنسان العالِم**؛ ذلك أن هذه الأخيرة تتضمن أفكاراً جزئيّة أكثر من الأولى (art. Étendue, *Encyclopédie méthodique, grammaire et littérature*, t. II, 1784, p. 7).

إذا أمكننا تقريب الاحتمال في العصر الوسيط من امتداد بور-روايال، فإن احتمال بوزي، المحصور في الأفراد، لم يعد يخصّ سوى الاحتمال الشخصي. وسينسى من أتَوا بَعدَه التمييزَ بين الامتداد وعَرْضِهِ، وقَصر مفهوم الماصَدَق ببساطة على فئة من الأفراد. وبناءً على ذلك، سيكتسي **مبدأ بور-روايال** أهميّة بالغة في تاريخ نظريات الدّلالة ونظريات التمثيل: لقد أنشأ ثنائيّة بين الأفكار والفئات[3]. وإذا كان علماء العصر الوسيط لا

(2) أي أنها لا تدلّ على فكرة، وإنما على إحدى عمليّات العقل.

(3) على القارئ المهتمّ بالجانب التقني للمسألة، الرجوع إلى كتابي: *Logique des idées*, Paris/Montréal, Bellarmin/Vrin, 1993.

يفترضون علاقة بين الاحتمال الشخصي والدّلالة، فإن مبدأ بور-روايال يقيم علاقة مضبوطة بين الاثنَيْن. من الناحية الفلسفيّة، يعني هذا أنه لكي نتّخذ العالَم موضوعاً لتفكيرنا [أن نفكّر العالَم، كما يُقال]، فإنه يكفينا أن نقيم حسابنا على الأفكار؛ أي أن نظلّ داخل الدائرة الفكريّة للدّلالة[4].

تُترجَم عمليّة إضافة فكرة إلى فكرة أخرى بتقييدٍ للماصَدَق؛ أي، بعباراتٍ حديثة، بتقاطع الفئات الموافقة. ويُعَدّ تضمُّن الأفكار الشكلَ المعكوس لتضمُّن الفئات. وبذلك، يمكن أن نقول إنه، في قضيّة صحيحة، يكون فهم المحمول مُتضمَّنا في فهم الموضوع، في حين أن ماصَدَق هذا الأخير يكون مُتضمَّنا في ماصَدَق المحمول. ينتج عن ذلك أن العنصر الأخير في عالم الأفكار، وهو

(4) يقطع الترميز الديكارتي للعقل مع النظرية الأرسطيّة للإدراك ("العمل المشترك بين الحاس والمحسوس")، وبالتالي مع التماثل بين التصوّر والدّلالة وشكل الشيء. ونتيجة لذلك يصير الارتباط بين الفكر والأشياء ارتباطاً غامضاً. وسيكون الهدف الرئيسي للفلاسفة الديكارتيين إيجاد علاقة بين الاثنَين: فكرةُ الله التي تتضمن ارتباطها بما هو خارجي بحَسَب الدليل الأنطولوجي الذي جاء به ديكارت؛ النظرةُ في الله لمالبرانش Malebranche؛ التوازي بين الوصفين "امتداد" و"فكر" عند إسبينوزا؛ الانسجام المسبق عند لايبنتز. يعدّ مبدأ بور-روايال حلاً نقديّاً وأنيقاً وأقلّ ثقلاً من الناحية الميتافيزيقيّة. إنه أيضاً أقلّ إطلاقاً لأنه لا يجيب على مسألة معرفة لماذا ترتبط دلالات معيّنة بماصَدقات، تاركةً الباب مفتوحاً للحل الذي أتى به لوك (Locke)، والذي يقبل، بغضّ النظر عن الأفكار البسيطة للصفات الحسيّة (المترابطة بتركيب أوليّ معيّن)، بالاعتبار (أحد أدوار الإرادة الشريرة) في تكوين أفكارنا المُركّبة.

الأعمّ، وهو ذلك الذي يكون مُتضمَّنا في كل العناصر الأخرى (هبْ أن الأمر يتعلّق بفكرة الكائن بوجه عام)، يجب أن يُربَط بالفئة الفارغة، وهو ما ليس معقولاً البَتَّةَ. وهناك ما هو أخطر من هذا. فالتماثل بالنسبة للأفكار، والتماثل بالنسبة للفئات ليسا مثنويَيْن (duales): لا يمكن أن نربط بكُلّ الأفكار التي تُعَدّ لا-معنى ("دائرة مربّعة"، "القارن" [الفرس الأسطوري ذو القرن وسط الجبين]، إلخ)، إلا فئة واحدة، الفئة الفارغة، في حين أنه يمكن أن يحدث أن تنتمي تجميعات لأفكار مختلفة إلى نفس الفئة ("مُعلّم الإسكندر" و "معلّم اللوقيون" عبارتان تدلاّن كلتاهما على أرسطو). ولا نرى كيف يمكن ربط نفي الفئات ونفي الأفكار: منذ أرسطو ("لا-إنسان ليس حدّاً") إلى لايبنتز (لا توجد فكرة منفيّة)، اتّفق الفلاسفة، ضمنيّاً على الأقلّ، وهم مُحقّون في ذلك[5]، أن النفي ليس عمليّة داخليّة تخصّ مجموع الأفكار. إذا حصرنا اهتمامنا في مجموع الأفكار ومجموع الفئات، مزوّدين تباعاً بعلاقة ترتيب وبعلاقة تأليفٍ داخليٍّ (إضافة إلى الأفكار وتقييد/تقاطع الفئات)، يمكننا إذ ذاك أن نتحدّث عن ثنائيّة حقيقيّة. وإذا زوّدنا هذه المجموعات بعلاقات تعبّرُ عن التماثل والنفي، فإن الثنائية تمحي بالطبع، لا يمكن لأي نسقٍ فكريٍّ متطوّرٍ قليلاً أن يستغني عن هاتَيْن العلاقتَيْن. وينبغي أن نستخلص من ذلك أنه لا توجد، على العموم، ثنائيّة بين منطقٍ للأفكار ومنطقٍ للفئات، أو بعبارةٍ أخرى: أن **مبدأ بور-روايال عبارة عن وهم**. لهذه النتيجة تبعات فلسفيّة هائلة سنحلّلها في الفقرة المُوالية. غير أنه يفسّر مسألتَيْن: أولاً، أن المناطقة، بمن فيهم مناطقة بور-روايال، عالجوا دائماً

(5) من أجل الاستدلال على ذلك، انظر: المرجع المُشار إليه في الهامش 3.

النفي في الماصَدَق. ثانياً، أن أولئك الذين سيسيرون، مثل بول (Boole)، في طريق إضفاء بِنية الجبر على المنطق (algébrisation)، التي بداها بور-روايال محتشماً[6]، سيَقصرون التصوّرات على ماصَدَقاتهم، وسيضربون صَفْحاً عن كل الكيانات المفهوميّة.

يرجع الفضل إلى فريغه الذي أعاد النظر في الارتباطات بين الدّلالة والاحتمال الشخصي في مقاله الشهير سنة 1892، والذي كان بعنوان: "Über Sinn und Bedeutung"، وهو ما يُترجَم عادةً كالتالي: "عن المعنى والإحالة [أو المرجع]". يصبّ هذا المنطقي اهتمامَه في هذا المقال على التماثل "ا = ا" او "ا = ب". التماثُل الأول لا يطرح مشاكل كثيرة، بل إنه يُعَدّ مثالاً للقضيّة "الطائشة" عند لوك، وللقضية "المُماثلة" عند لايبنتز، أو "التحليليّة". التماثُل الثاني أصعب في التأويل. قد نقبل أننا بإزاء معلومة "لغويّة" فحسب: الدليل "ا" له نفس دَلالة الدليل "ب". غير أنه يتّضح أن الأمر ليس كذلك عندما نقارن بين العبارتَيْن "نجم الصباح" و"نجم المساء". نعرف أن هذا من نتائج عِلْم الفَلَكِ، وأن العبارتَيْن تُحيلان كلتاهما على نفس الحقيقة (أو الواقع)، أي على الكوكب الذي يُسمّى "الجوزاء". سيقول فريغه إن للعبارتين نفس "Bedeutung"[7]، وهو ما نترجمه عادةً بـ "المرجع" أو

(6) يحدث لبول Boole أن يعبّر في لغة الماصَدَق عن تصوّرات عبّر عنها مناطقة بور-روايال. فمثلاً، يقدّم هؤلاء التسوير الخاص ("بعض الرجال") من خلال إضافة "فكرة الجزء غير المحدّدة" إلى فكرة الرجل؛ فيلجأ بول إلى استعمال "الثابت غير المحدّد"، الذي يقيّد فئة أحد أجزائه.

(7) بالنسبة للألمانيّة المعيار، الترجمة الفرنسيّة المعمول بها لهذه الكلمة هي "signification" ("دلالة").

"الإحالة". واضح أنهما لا تتماثلان؛ ذلك أن لفظ "المساء" لا يعني ما يعنيه لفظ "الصباح". بالنسبة لفريغه، لهاتَيْن العبارتَيْن، اللتَيْن تُحيلان على شيءٍ واحدٍ، معنيان (Sinn) مُتمايزان. هكذا نعثر على ثنائيّتنا البدئيّة التي رأينا سابقاً أنها تُؤوَّل بوصفها دَلالةً واحتمالاً، أو بوصفها فهماً وماصَدَقاً.

إن الرابط المطّرد بين الدليل، ومعناه، ومرجعه، يقوم على أن الدليل يوافقه معنى محدّد، والمعنى توافقه إحالة أو مرجع محدّد، غير أن المرجع الواحد (الشيء) بإمكانه أن يرتبط بأكثر من دليل. وعلاوةً على ذلك، فالمعنى الواحد في لغات مختلفة، وأحياناً في نفس اللغة، له عدّة عبارات. وفي الواقع، فإن هذه العلاقة المطّردة تقبل الاستثناءات (ترجمه من الفرنسيّة إمْبِر C. Imbert, Le seuil, 1971, p.104).

تُحسَب الاستثناءات على شوائب اللغات الطبيعيّة. بقي علينا أن نفهم ماذا يفيد مفهوما "المعنى" و"الإحالة". الأمر بسيط نسبيّاً بالنسبة للإحالة، وإن كانت أنطولوجيّة فريغه غزيرة: أفراد العالَم، قِيَم الصدق (إنها إحالات القضايا)، التصوّرات وماصَدَقاتها (الفئات)، الأعداد (التي تُعدّ فئات للتساوي بين التصوّرات المُتكافئة)، والأفكار التي تدخل في الأشياء المُمكنة للإحالة. وينبغي أن نضيف إلى هذه اللائحة المعنى نفسَه، مادام فريغه لا يقبل أن يكون المعنى إحالةً لعبارة معيّنة فحسب ("معنى العبارة "1" ")، ولكنه يقبل كذلك أن المعنى العادي لعبارةٍ ما هو إحالتها عندما تُستعمل هذه العبارة بطريقةٍ غير مباشرةٍ (عندما ننقل أقوال الآخرين، مثلاً). "إن الإحالة غير المباشرة للَفظٍ هي معناه العادي". هكذا نتوفّر على وضع أنطولوجي بالنسبة للمعنى، وهو "الشيء"، غير أنه ليس ممكناً البَتّةَ أن نقول عنه شيئاً آخر، عدا

الرجوع إلى لا نهائيّة الاستعمال غير المباشر. ليس بإمكاننا أن نقرّر إذا ما كان أي معنى يُلائم أو لا يُلائم ما يُحيل عليه؛ فلكي نقوم بذلك، وَجَبَ، حَسَبَ فريفه، أن تكون لنا معرفة تامة بالإحالة.

قد نذهب إلى أن تشاؤم فريفه تمّ التغلّب عليه من خلال العلاقة التي أقامها راسل بين منطق المحمولات ومنطق الفئات في صيغته الشهيرة:

بالنسبة إلى فَرْد س، استيفاء الدالّة د [...]= تعريف. بالنسبة إلى فرد س، الانتماء إلى الفئة د.

وبذلك نربط بين المفهوميّة (المحمول أو الدالّة) والماصَدَقيّة (الفئة). ولكن هذه الصياغة تقود إلى مفارقة مجموعة كل المجموعات: هناك محمولات لا توافق أي مجموعة. ولا حَلّ لهذه المفارقة، عند هذا الفيلسوف الإنكليزي، إلا في إطار سُلَميّة لامحدودة من اللغات. إن الطابع الماصَدَقي للفئات أمر ثابت، ولكن، إذا استثنينا الفئات الأكثر ابتدائيّةً وبساطةً (فئات الأفراد)، فإنها ستكون أشياء رمزيّة ذات وضع أنطولوجي غير واضح.

على مدى تاريخ الفلسفة وتاريخ علوم اللغة، كان هناك اعتراف بوجود علاقة مزدوجة تشكّل أصلَ ما تعنيه الكلمات. غير أنه كان من المستحيل إقامة علاقة ثابتة بين الاثنَيْن، بين "الدّلالة" والاحتمال، الفهم والماصَدَق، المعنى والإحالة. ينبغي ربط هذه النتيجة بما عرفناه آنفاً: اعتباطيّة اللغة، واللابَنْيَة الداخليّة لمسألة أصل اللغات، واستحالة اللغة الكليّة.

لتقييم نتائج ذلك، من الملائم أن نـقدّر دَلالة تلك الثنائيّة التي لا تقبل الاختزال بين المعنى والإحالة حقّ قَدْرها. إن فشل

"مبدأ بور-روايال" يعني أنه لا يمكننا أن نختزل الاشتغال الدلالي لنسقٍ لغوي في حسابٍ للدّلالات؛ فالبُعد الإحالي للغة يبقى مستقلاً.

لنفرض أن هناك شخصاً يعيش على جزيرة ويتكلّم لغةً ما؛ لنضَعْ رَهْنَ إشارته جهاز راديو يتمكّن بواسطته من الإنصات إلى برنامج في لغةٍ مجهولةٍ. في ظلّ هذه الشروط، سيستحيل عليه أن يفهم أي شيءٍ مما يُقال. لنتخيّلْ أننا نضع رَهْنَ إشارته قاموساً يوافق بين لغته واللغة المجهولة. لقد تحسّنت وضعيّته بشكل كبير بعد ذلك؛ ولكن، هل يعني هذا أنها صارت مُرضيةً بشكل تام؟ لنتخيّل أنه يتوفّر على كلمة من أجل "خبز" في كل لغة، وأن "الخبز" في ثقافته يتكوّن من خليطٍ مطهوٍّ من الماء والدقيق، في حين أنه في الثقافة الموافقة للغة الأجنبيّة تُضاف إليه الخميرة، وهي مادة مجهولة تماماً عنده. يمكن أن نقول إنه لا "يفهم" ما تعنيه بالضبط كلمة "خبز" في اللغة الأجنبيّة، وإن كان بالإمكان أن نتصوّر أن قاموسه سيزوّده بالشروح التي يفهمها في لغته، من قبيل "الخبز يُخلَط عادةً بمادة تجعل العجين ينتفخ". بما أنه لا يطّلع على الخبز، فإنه لن يتمكّن من معرفة ما يُعنى بالضبط. إن فهم لغةٍ ما لا يقتصر على معرفة العلاقات الموجودة داخل اللغة، إنه، إضافة إلى ذلك، القدرة على ربط الدلائل اللغويّة بتجربة مشتركة للعالَم[R]. توافق قابليّةَ الاختزال هاته التي تسمُ الإحالة، خاصيّةٌ خارجيّة جوهريّة، من خلالها يُساهم العالَم نفسه في

(R) اقترحت الأنوار متغيّراً معرفيّاً صرفاً لهذه القضيّة: كيف يمكن لأعمى منذ الولادة أن يعرف ما اللون؟

الدّلالة اللغويّة. لنتخيّل أفراداً يَلِجون، مُجهَّزين بنسقهم اللغوي المألوف، إلى محيطٍ مُختلفٍ جدّاً (مثلاً، البرتغاليّون عندما يكتشفون البرازيل). سيستعملون، بالطبع، نَسَقَهم اللغوي لكي يتموقعوا في هذا "العالَم الجديد". بعملهم هذا سيغيّرون دَلالاته: كان هؤلاء البرتغاليّون يعرفون ما تعنيه "شجرة كبيرة" (شجرة السنديان، مثلاً)؛ وقد اختاروا[9]، وهم أمام بعض أشجار التين الهائلة، أن يقولوا إن الأمر يتعلّق بـ"شجرة كبيرة"، ولكنهم يغيّرون نهائيّاً دَلالةَ العبارة. العالَم يساهم في دَلالة اللغة التي تتغيّر إذا غيّرنا المحيط. لا بُدَّ للدّلالة اللغويّة من ارتباطٍ مباشرٍ بالواقع. ولهذا السبب، في ظلّ الوضعيّة الحاليّة لتكنولوجيّتنا، لا يمكن للحواسيب التي تعالج بصورة داخليّة انسقة من الدلائل، أن "تتعلّم لغة" حقيقيّة.

2. القصديّة والدّلالة

عرضنا أعلاه المعنى العام للقصديّة (intentionnalité) بوصفه واقعة للوعي، وهو دوماً وعي لشيءٍ ما. وينبغي أن نتعمّق أكثر لإدراك حمولته الميتافيزيقيّة. وفق هذا الإجراء، تقوم أطروحة القصديّة على اعتبار الوعي أصلَ أي إعطاء لمعنى. كان هوسرل واضحاً بصدد هذه النقطة:

إن ما له أهمّية في المقام الأول، ليس هو التمثيل، ولا ينبغي توجيه الاهتمام نحوه ولا نحوَ ما يمكن أن يعنيَه، ولكنّ

(9) كان بإمكانهم استخدام كلمة أخرى (شيئاً يوافق "هائل" أو "جبار"، مثلاً، مما سيُضيف مقولةً) أو ابتكارَ كلمةٍ جديدةٍ.

الأهمّ هو توجيه الاهتمام نحو الشيء الممثَّل، باعتباره المستهدَف، والمُسمّى بعد ذلك، وتقديمه لنا باعتباره ذاك (*Recherches logiques*, II, trad. franç., PUF, 1969, p. 67).

ينتج عن هذا أن كُلَّ شيءٍ يقع في النطاق الداخلي، كما سيقول هذا الفيلسوف في كتاب لاحِق:

التكوينات المنطقيّة [...] تُعطى بصورة مخصوصة من الداخل بفضل الأنشطة التلقائيّة وفيها (*Logique formelle et transcendantale*, trad. franç., PUF, 1965, p. 112).

ليس عبثيّاً، في ظلّ هذه الظروف، أن نقول إن مبدأ بور-روايال ـ ما دام يمكّننا من البقاء في النطاق الداخلي لنسق الأفكار ـ هو أول صياغة تاريخيّة لأطروحة القصديّة. هل يمكن أن نستخلص من ذلك أن طابعه الخاطئ لا يقبل القصدية باعتبارها أساساً للدّلالة؟ لقد واجهتْ نظريّات هوسرل ـ الذي يُعتبر بدون شكٍّ أحد الفلاسفة الذين كان لهم اهتمام شديد بالدّلالة ـ مشاكل مع تطوّر معارفنا حول الأنسقة الصوريّة. وهكذا يُبطل كافاييس (Cavaillès)[10] مشروعَه الذي يحاول تأسيس التمثيل في المنطق المتعالي؛ إذ لا يمكن أن يكون هناك نسق تصوّري بدائي يكفي لتطوير نسق الرياضيّات من خلال تأسيسه: كل نظريّة تتضمّن الأعداد الكاملة (entiers) هي بالضرورة نظريّة غير مشبَعة، ولا يمكن البرهنة على تناقض نظريّة من النظريات إلا في إطار نسق أقوى. ليس لبطلان مبرهَنة مبدأ بور-روايال نفس الوضع تماماً. يمكن أن يقود ـ كما فعل بولْ ضمناً ـ إلى اختيار النسق الماصَدَقي باعتباره تمثيلاً

(10) *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1946.

للدّلالة، وهو ما يؤدّي إلى اعتبار الحساب الماصَدَقي نسقاً رمزيّاً وليس "حساباً ينصَبّ على الاشياء"؛ وستوافق القصديةُ "الكيانات الماصَدَقيّة"، وسنتخلّص مما يحدّ من الحساب المُنصبّ على الافكار. غير أننا نصطدم بعدد من المشاكل الفاسخة والمُبطِلة. إذا كانت الدّلالة محدّدة في نسق من الدلائل التي يحُدّ بعضُها البعضَ، كما تُبيّن ذلك اللسانيات السوسيريّة بإسهاب، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث لأحد الدلائل بمعزل عن الدلائل الأخرى من خلال استهداف الوعي لشيءٍ ما[11]. وعلاوةً على هذا، فإنّ مبرهَنة لوفينهايم-سكولم تُبيّن انه لا يوجَد شرط صوري للتمييز، في تأويل نظرية ما، بين مختلف النماذج وكَوْن (univers) الأعداد الكاملة المُوجبة. وعلى العموم، ينبغي التخلّي عن خارجيّة الإحالة ومساهمتها في الدّلالة.

إن فشل تاسيس الدّلالة في القصدية لا يعني أنه ليس بإمكاننا و/أو ليس علينا اللجوء إلى صيغة تجريبيّة لهذه الأخيرة، أي اللجوء عبثيّاً إلى ما "نقصد قوله" عندما نتحدّث. سَبَقَ لمنطق بور-روايال أن نبّه إلى أن العبارة في ذاتها غير كافية للتمييز بين الواصلات الشارحة والواصلات المحدّدة، وأنه "ينبغي دائماً إيلاءُ الاهتمام للمعنى ولقصد من يتكلّم، عوض الاهتمام بالعبارة وحدها". لمتابعة هذا الطريق، يجب إذن الاعتراف، أولاً، بأن الدّلالة لا يمكن اختزالها في ما نتعرّف عليه مباشرةً في العبارة. وسيعرض فريقه، في تكوين المعنى، لدور الاستلزامات (présuppositions) التي لا تظهر بوضوح في شكل العبارة. وهكذا، فإن معنى القضيّة

(11) سيستخدم موريس ميرلو-بونتي M. Merleau-Ponty، في كتابه *Signes*، النظريّة السوسيريّة حول هذه النقطة.

التالية: "بعد أن سُلب شليسفيك-هولستاين من الدانمارك ارتجّت بْروسيا والنمسا" يمكنُ التعبير عنه بالطريقة التالية: "بعد أخذ شليسفيك-هولستاين من الدانمارك، ارتجّت بْروسيا والنمسا". إن فكرة أن شليسفيك-هولستاين أُخِذ يوماً من الدانمارك ليس جزءاً من معنى العبارة، ولكن ما يُعتبر كذلك هو فكرة أن هذه الواقعة عبارة عن شرط ضروري كي يكون لعبارة "بعد أخْذِ شليسفيك-هولستاين من الدانمارك" مرجعٌ أو إحالةٌ. وهذه الكيفيّة التي يتمّ بها تكسير التوازي المنطقي-النحوي، نعثر عليها في نظرية راسل حول الأوصاف[12]؛ وقد أعطت مراجعةُ ستراوسن (Strawson)[13] لهذا المفهومَ الحديثَ للاستلزام: ب تستلزم ب' إذا وفقط إذا، الشرط الضروري لكي تمتلك ب قيمة صدقيّة هو أن تكون ب' صادقة. في ظلّ هذه الشروط، لا يمكن للدّلالات أن تكون كيانات مجرّدة مربوطة بصورة دائمة بالعبارات: "إن إعطاء دَلالة عبارة ما [...]، هو إعطاء التعليمات العامة حول استعمالها في إنجاز إثباتات صادقة أو كاذبة". (ستراوسن). إن هذه الفكرة التي تقول إن الدّلالات يمكن أن تكون نتيجة شروط متنوّعة وغير مُعبَّر عنها تقودنا بسهولة إلى تلك الفكرة التي تقول إنه لبلوغ هذه الشروط ينبغي معرفة نوايا المتكلّم. وإذا عمّمنا، نحصل على ما اعتبره غرايس (Grice) (1957) "دَلالة قصدية". فإنْ نعني شيئاً ما

---

(12) "الوصف عبارة من قبيل "نحم الصباح" أو "مؤلّف وافيرلي". ينبغي أن تُفهَم عبارة من قبيل "مؤلّف وافيرلي كان إسكُتلنديّاً" على الشكل التالي: هناك حد ح، بحيث إن: 1. "س كَتَب وافيرلي" تكون دوماً مكافئة لـ"س هو ح"؛ 2. "ح إسكُتلندي".

(13) *On Refering*, (1950).

باستعمال العبارة ع، معناه أننا نقصد إيصالَ هذا الشيءِ إلى أحدهم، وهو ما لا يُمكن أن نفعله إلاّ إذا أحدثنا، باستعمالنا ع، أثراً ما [ولنسمّه] أ على هذا المتكلّم. ينبغي أن يكون هناك ارتباط معيّن بين نيّتي [ما أقصده] وإنتاج المستمع للأثر أ. هذا هو ما يُمكن أن نلخّصه من خلال الشروط التالية:

(م= متكلّم، س= مستمع):

1. يقصد م إنتاج الأثر أ على س.

2. يقصد م أن يتعرّف س على (1).

3. يقصد م أن ينتُج أ عن تعرُّف س على (1).

طبعاً، قد تكون لديَّ نيّةُ مخالفة (خداع س)، وفي هذه الحالة لا نتوصل إلى دَلالة ع. بالإمكان إضافة بند يفرض أن م و س يعرفان بصورة متبادلة أن م له النوايا والمقاصد (1) و(2) و(3). غير أن هذا ليس كافياً كي تحدِّد الدّلالةُ القصديّة الدّلالَة اللغويّة. لنفرضْ أن ع هي أيُّ جملة من لغة أجهلها، واستعملها لتحيّة أحدهم. بالطبع، من يعرف اللغة سيفهم الدّلالة "الحرْفية" للعبارة ع. وإذا كان من الضروري معرفة اللغة من أجل إدراك هذه الدّلالة، فإن الحساب الذهني للنوايا والقصديّات ليس بإمكانه وحده رصد ذلك. ما يوضّحه هذا، ببساطة، أنه في إطار الاشتغال العادي للغة، من أجل التواصل، لا يُمكننا تجاهل أو إغفال تمثيل اشتغال فكر الآخر[14].

(14) ما يُعطي برهاناً لتبرير غياب اللغة عند الحيوانات: أنها لا تملك "نظرية للفكر". وفي المقابل، يمنحنا هذا التفسير سبيلاً للبحث في "علم السلوك الحيواني": ماذا يمكن أن يتمثّل هذا الحيوانُ أو ذاك عن نُظرائه؟

3. القصديّة والماصَدَقيّة

قد يكون القارئ اندهش لتراجعنا أمام إرجاع فشل مبدأ بور-روايال إلى رفض تأسيس الدّلالة على القصديّة. إن "الأفكار"، و[أشكال] "فهمها" كيانات "مفهوميّة"، إنها أجزاء من فكرنا، حَسَبَ ديكارت. على عكس هذا، فإننا نقبل بصعوبة أن يكون لنا أفراد وفئات أو أي كيان "ماصَدَقي" في ذهننا. إن فشل مبدأ بور-روايال يُبيّن لنا أنه من المستحيل الخلط بينهما والاقتصار على ما "في الذهن" للتحدّث عمّا يوجد في العالم. غير أنه ليس من البداهة أن نتصّور ما يوجد في "الذهن"، أي ذلك الكيان الذي نسمّيه فكرة. ومن جانب آخر، فإن الطريقة التي "يُظهِرُ" بها فريقه المعنى، وإنْ كان يستغني عن اللجوء إلى الذاتيّة، ليست مُقنِعة: لستُ أملكُ غير العبارات اللغوية. إضافةً إلى هذا، فهذه العبارات لها سلوك خاص جداً عندما تشير إلى المعنى: داخل السياقات حيث أُظهِرها، لا يمكنني أن أستبدلها بعبارات لها نفس قيمة الصدق! والحال أن سياقات كهاتِه كثيرة. يسري هذا، مثلاً، على كل ما ندعوه "موقفاً قضويّاً": "أظن أن ق"[15] "أرى أن ق"، "أعتقد أن ق"، "يقول م إن ق"، إلخ. كان تحليل هذه السياقات الهمّ الرئيسي لفلاسفة اللغة في الثُلث الأخير من القرن العشرين. ذلك أنه إذا كانت العبارة في السياق "المفهومي" لا

(15) يمكن أن نعتمد هذا المثال من أجل تبيين استقلال قيمة صدق القضية كاملة بالنظر إلى ما يقع تحت السياق المفهومي: إن صدق أو كذب القضية ق لا علاقة له باعتقادي أن ذلك صادق أو كاذب (البشر قد يعتقدون أي شيء تقريباً).

تملك قيمة إحالتها (أو قيمة صدقها)، لا نرى كيف يمكنها أن تساهم في الحساب المنطقي لقيمة الصدق بالنسبة للمجموع. هذا هو المُشْكِلُ الذي واجهه المناطقة: ماذا تعني السياقات القصديّة، أو: مِمَّ تتكوّن "الكيانات المفهوميّة"، على اعتبار أن شكلها ينبغي أن يرتبط ببعض الانسجام مع "الكيانات الماصَدَقيّة" لإتاحة الحساب. أحد الأجوبة الأقوى على هذا السؤال قدّمه الفيلسوف والمنطقي الفنلندي ج. هِنْتِكا (J. Hintikka)[16].

تتلخّص القضية في معرفة ما "التصوّر" ("الفكرة")، ما دام أن المنعطف الماصَدَقي للمنطق الحديث لا يُلغي، في العمق، الثنائية (نتحدّث عن "ماصَدَقات" "التصوّرات"، عن "المعنى"، وعن "الإحالة"). وقد عثر هِنْتِكا على طريقة للتعبير عن الكيانات المفهوميّة في لغة ماصَدَقيّة:

إن التصوّرات، كالدّلالات، هي ـ في دِلالَة العوالِم المُمكنة ـ عبارة عن دوالّ للعوالم المُمكنة تتنوّع من العوالم المُمكنة إلى الإحالات (الماصَدَقات). هذا هو نمط منطقها، ويتعلّق الأمر بالطبع بعوالم بالمعنى الحقيقي، بغضّ النظر عن الوضع المنطقي للأفراد (سبق ذكره، ص 160).

يكمن الجانب الإيجابي هنا في أنه بالإمكان الاتفاق حول تمثيل رياضي للعوالم المُمكنة ولعلاقاتها (في إطار مجموعات ودوالّ). لقد اختُزل عمليّاً اللاتجانس بين "التصوّر"

(16) انظر: المقالات المترجمة سنة 1989 تحت عنوان **القصديّة والعوالم المُمكِنة** *L'intentionnalité et les mondes possibles*, Presses Universitaires de Lille.

و"الماصَدَق" إلى ما يُشبه هذا، إلى درجة قبول الأفراد. وقد تمّ التغلب على فشل مبدأ بور-روايال بابتكار طريقة جديدة في تناول المسألة. وفوق كل هذا، يُمكن أن نتساءل عن الطبيعة "الانطولوجيّة" للعوالم المُمكنة. يتعلّق الأمر بافتراض كل الإمكانات؛ ويُعدّ هذا، كما يقول المؤلّف، إحدى خصائص الفكر البشري. ولكنني لا أملك غير الفكر للقيام به، واللغة لقوله: لا نستطيع أن نخرج من عالم الدّلالات! إن هِنْتِكا، باختزاله للكيانات المفهوميّة في الكيانات الماصَدَقيّة، قد يكون مَنَحَ وضعاً "مفهومياً" جديداً للكيانات الماصَدَقيّة.

4. النزعة الاسمية *(le nominalisme)*

رأينا أنه، في حالة الاحتمال البسيط، يشير الاسم إلى "نوع". ولكن، ما "النوع"؟ أو: على ماذا "يدلّ"؟ على ماذا "تُحيل" كلمة "إنسان"؟ ليس على هذا الإنسان، ما دام هو بدوره إنساناً.

نعرف أن أفلاطون كان يقول إن ما يعنيه هو فكرة الإنسان، ذلك الكيان المختلف عن أي كيان ينتمي إلى العالم المحسوس؛ كان أرسطو يرفض هذا الفصل ويعوّض الأفكارَ بواسطة "أشكال" مُلازمة للأشياء وقابلة لأن يحفظها العقل. يمكن أن نقول إن الأمر يتعلّق بنوعٍ من التجريد الداخلي في الذهن ("أفكار" بالمعنى الديكارتي). وقد أعطت البراهين لصالح هذه الأطروحات المتباينة في العصر الوسيط، ما عُرف بـ "نزاع الكليّات". وكان بويس (Boèce)، في تعليقه على بورفير (Porphyre)، هو الذي صاغ فرعَيْ البديل: من جهة، لدينا "الواقعيّون" الذين يَرَوْنَ أن الكليّات موجودة بشكل واقعي (فكرة

افلاطونيّة، أو شكل أرسطي)؛ ومن جهة أخرى، لدينا "التصوّريّون" الذين يَرَوْنَ أن الكليّات ليست سوى تجريدات أو بناءات يبنيها فكرنا ولا علاقة لها بالعالم الحقيقي خارج ذواتنا. الاسميّون [أو ذوو النزعة الاسميّة] ـ وممثّلهم الرئيسي في العصر الوسيط هو غيوم دوكام (Guillaume d'Ockham) ـ لا يدخلون في فرعَيْ هذا البديل: الأفراد وحدها موجودة، وهو ما يصدق سواءً على كيانات العالَم أو على تمثيلاتنا (لا وجود إلا لتمثيلات فعليّة ـ هذا التمثيل، ذلك التمثيل، إلخ ـ وليس لتمثيلاتٍ على وجه العموم)؛ إن التمثيلات لا تعني إلا الأفراد، والكلمات تُحيل دائماً على أشياء مفردة. وهكذا نقف بسرعة على التَبعات الميتافيزيقيّة والدينيّة لهذا الاختزال الحاسم للكيانات: في فرنسا، أدان لويس الحادي عشر "الاسميين". إن الاسميّة تسعى إلى التقليل من تكاثُر الكيانات. في القرن العشرين، ستهيمن قضية "واقعيّة" المجموعات: بما أن مجموعة الأفراد تختلف عن كل واحد من هذه الأفراد، فما نوع الواقع الذي ينبغي أن نسنده إليها؟ الجواب الاسمي أنه لا ينبغي قبول أي منها. بعبارةٍ أخرى، ينبغي الاستغناء عن مفهوم المجموعة: وهو ما قام به كْواين الذي أدرج مفهوم "المجموعة الافتراضيّة" (ولكنها لا تكفي لبناء نظرية للأعداد الحقيقيّة) أو نظرية الأجزاء، من خلال رفض المفهوم، ببساطة. في العمق، لا تفترض الاسميّة الجذريّة غير شيئَيْن: الأفراد واللغة. لا يقبل كواين سوى تسوير الأفراد ("أن تكون هو أن تكون قيمةً لمُتغيّر مربوط")، وبالتالي فهو يرفض تسوير المحمولات (منطق الوضع الثاني) الذي قد يؤدّي إلى قبول "خصائص" داخل الكيانات. وعلاوةً على هذا، فلكي يتمّ تجنُّب واقعيّة المحمولات، يقتصر على استعمال عبارات لغوية قابلة لأن تَحلّ محلّ بعضها ومحلّ المُتغيّرات. قد نعترض على ذلك بأن هذا

التأويل الاستبدالي للمُتغيّرات يجعل النظرية المنطقيّة تابعةً للعبارات اللغوية التي نتوفّر عليها، وهو ما يحدث بشكل واسع. يسمح تأويل كواين لمبرهَنة لوفينهايم-سكولم (انظر أعلاه) بإنكار أهميّة هذا الموضوع، ذلك أنه عندما نتوفّر على الجهاز اللغوي الموافق لحساب الأعداد الكاملة الطبيعيّة، نتوفّر على كل ما يُمكّننا من اختبار صلاحيّة النظريّة.

إن عبور ديكارت إلى النزعة التصوريّة نتج عنه بالمقابل تجديد النزعة الاسميّة (هوبز (Hobbes)، لوك، بيركلي (Berkeley)، كوندياك) بشكل قد نطلق عليه، في بعض الحالات، اسم "النزعة التصوريّة اللغوية". ويرى مؤلف مثل لوك أنه توجد بالفعل أفكار عامة في ذهننا، ولكن العموميّة عبارة عن تجريد[17]، وهي عمليّة يرجع جوهر نجاعتها إلى اللغة. والنزعةُ التصوريّة اللغوية عبارةٌ عن نزعة ذهنيّة.

إن المؤلّف الأكثر تمثيليّة لهذا التيّار، والأكثر جذريّة، بدون شك، هو كوندياك. تدافع فلسفته الأولى عن نزعة تصوريّة لغويّة حقيقيّة. إن الذات البشريّة، الغارقة في العالَم، تتلقّى معلومات أو "أحاسيس" آتية من كائناتٍ خارجيّةٍ، تصير بدورها دلائل بالنسبة لهذه الأحاسيس؛ أي أنها قادرة على إثارتها من جديد حين نصادفها من جديد. تجعل العادةُ هذه "الدلائل طبيعيّة"، واعتباطيّة، في حين أن الأحاسيس هي التي تغدو دلائل الحقائق

(17) يرجع مفهوم التجريد في النظرية المعرفيّة الكلاسيكيّة إلى بور-رويال: أفكار الأفراد مركّبة، إذ لها ماصْدَق أدنى وفَهْم أقصى؛ ويكمنُ التجريد في نزع أفكار من الفهم، من أجل الحصول على أفكار مجرّدة تتوفّر على ماصْدَق أكثر.

الخارجيّة: يمكن أن نتحكّم فيها كما نشاء. إننا قادرون على إثارة إحساس (بالنسبة لكوندياك، لا يوجد اختلاف مع الفكرة) وقتما نشاء، دون حاجة إلى حضور الأشياء، مع تجاوز ما يحدث من لقاءات محتملة مع العالم الخارجي. ستغيّر الفلسفة الثانية (ابتداءً من كتاب **النحو** سنة 1775) بشكل لافت تصور الدّلالة مع إسناد دور أهمّ للغة. تقبل النزعة التصوُّريّة اللغويّة أن تكون الأفكار العامة دَلالةً لألفاظ من قبيل "إنسان"؛ وبذلك فهي تتفق مع النظريّة الكلاسيكيّة للدّلالة. في **لغة الحساب** (*Langue des calculs*) (1880)، يجد هذا الفيلسوف ذو التصور الذي يتجنّب اللجوء إلى مفهوم المنتهي في الفهم وللإدراك، نفسه في مواجهة عبارات من قبيل "الجذر التربيعي لاثنَيْن"، "العدد Pi" (الأعداد الحقيقيّة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بواسطة مُتوالية مُنتهية من الأعداد الكاملة)، "مُتوالية لامُنتهية". يقتضي التصوّر المُتجنّب لمفهوم المُنتهي أن نتمكّن من الحصول على تمثيلات لهذا النوع من الأشياء. ولكن هذه الأشياء ضروريّة للرياضيات، مثلما هي ضروريّة عبارةٌ من قبيل "جذر تربيعي لـ -1" (الأعداد الخياليّة، التي توافق حَسَبَ كوندياك "عبارات خياليّة")، إذا أردنا تعميم فكرة أن معادلات الدرجة الثانية لها كُلّها حلول.

لكي يظلّ في التصوّر المُتجنّب للمُنتهي دون أن يبتر الرياضيّات، يضطر الفيلسوف إلى القبول بأن هذه العبارات جائزة، في حين **أنها لا تدلّ على شيءٍ** (ولنفهم من ذلك أنها ليست دلائل لأيّة فكرة، ولأيّ تمثيل). وعليه، فإنه لا يكون لها أي واقع، إلا الواقع **اللغوي**. تكمنُ الأُطروحة التجريبيّة لهذا الفيلسوف في كون الفكر يشترك ماصَدَقيّاً مع الإحساس؛ ولا تفنّده معاني هذه العبارات: إن الواقع المحسوس للدلائل يعوِّض واقعَ العالم. تسمح النزعة الاسمية الجذريّة بتجاوز النزعة "الحسيّة" [التي تسند

منشأ الأفكار إلى الإحساسات]. إنها تقود إلى تعريف أجزاء الخطاب، ليس انطلاقاً من الدلالات (محتويات الأفكار)، ولكن اعتماداً على أفعال لغويّة صرف (**سمّى، عبّر، أشار، نَطقَ**):

لا نحتاج إلا إلى أسماء لتسمية كُلّ الأشياء التي يمكن أن نتحدّث عنها: لا نحتاج إلا إلى صفات للتعبير عن الخصائص؛ وإلى حروف للتعبير عن العلائق والترابطات: وأخيراً، لسنا في حاجة سوى للفعل الرابطة (être) للتعبير عن كُلّ أحكامنا (*Grammaire*, I, XIII).

أن **نُعبّر**، هو أن نقود العبارة اللغوية دون أن **نسمّي**؛ أن **نشير**، هو أن نومئ إلى عناصر قد تكون غائبة (مثل حدود حرف معيّن؛ العدد "ثمانية"، إذا استعملتُ العبارة "1-9")؛ أن نتلفّظ هو أن نحكم ونحتكم إلى شيءٍ واقعي. يتعلّق الأمر بانشطة وأعمال ماديّة يتمّ إنجازها بواسطة اللغة. وهذا واضح جدّاً في نظريّة الحكم. بالنسبة لكوندياك، الإحساس والحكم شيء واحد؛ لنفهمْ من ذلك أن لهما نفس المحتوى التمثيلي، مع اختلاف بسيط، وهو أن الإحساس ليس صادقاً ولا كاذباً. إذا رأيت برجاً دائريّاً، في حين أنه مربّع، فإنه في هذه الحالة ليس هناك خطأ لانني أراه دائريّاً. الخطأ يقع عندما أقول: "البرج دائري". التلفّظ عمل ملموس وواقعي في جسدي[18] الذي يُدرج الصدقَ مع الخطأ، أي

(18) وبهذا المعنى، فهو يختلف عمّا نسمّيه عادةً "الأفعال اللغوية" ("actes de langage")؛ وهي أعمال يُنجزُها التلفُّظ بصيغة معيّنة، مثل "أعد" أو "تنبأ لك". وقد بيّن الفيلسوف البريطاني ج. ل. أوستين (J.-L. Austin)، سنة 1962، كيف تفشل النظريّة التقليديّة للدلالة الفضوية (إذ إنها تكون إما صادقة أو كاذبة) في الأخذ بعين الاعتبار

القضية، من خلال إتاحة الإحالة على ما هو خارجي. وكما لاحظ هوبز (*Léviathan*, IV)، "دون كلام، لا وجود للصدق، ولا وجود للخطأ".

قدّم برتراند راسل حُجَّتَيْن ضِدّ النزعة الاسميّة الحديثة: الكلمات كُليّات من قبلُ، وكل النظريّات تتّفق على وجود عنصر كُلّي واحد على الأقلّ، وهو التشابه، حتى تتمكّن من التعميم. بالطبع، عندما أتحدّث عن لفظ "إنسان"، فإنني لا أتحدّث عن هذا اللفظ مكتوباً على الصفحة (منذ بيرس (Peirce)، نشير إليه باسم ورود (*token*))، ولكن عن اللفظ بوجه عام، عن هذا اللفظ وعن كل الألفاظ الأخرى (نتحدّث هنا عن نمط (*type*)). غير أننا لسنا مضطرّين إلى أن نقبل بوجود شيء آخر غير الورودات *token*، التي تدلّ على بعضها البعض[19]، ذلك أن أي ورود يساوي أيّ

= هذه "الإنجازيات". هناك تقليد قوي قام بتحليل هذه العناصر اللغوية مرتكزاً في ذلك على أسباب تيولوجيّة أو شرعيّة (I. Rosier, *La parole efficace*, Paris, Le Seuil, 2004). ولربما افترض كوندياك مفهوم "التلفّظ" أو "النطق" من التقليد الشرعي (ينبغي انتظار النطق بالحكم ليكون سارياً).

(19) فيما يخص الأفكار البسيطة المرتبطة بالخصائص المحسوسة، نجد عند لوك فكرة عمليّة تجريد لا تفترض أبداً أن يتمّ تجاوز الورود: "نفس اللون المُلاحَظ الآن في الطباشير أو الثلج، تلقّاه الفكرُ البارحة من الحليب؛ ويُعتبر هذا المظهر، وحده وبالفعل، ممثّل كل هذه الأشياء من هذا النوع؛ وبإعطائها اسم **البياض**، فهذا الصوت يعني نفس الخاصيّة حيثما تُخيّلت وحيثما صُودِفت؛ بهذا تحدُثُ الكلّيات، سواءٌ تعلّق الأمر بالأفكار أو بالحدود" (*Essai sur l'entendement humain*, B. XI.9).

واحدٍ منها، كما في موزِّع آليٍّ للمال، حيث إن أيَّ قطعةٍ من يورو (euro) واحد (مختلفة مادياً عن الأخريات) تقوم بالمُهمّة.

ترتبط قضيّة "التشابه" بشكل مباشر ببناء مقولاتنا وبعمليّة التعميم. في أغلب الوقت، يتّفق الفلاسفة مع الحس المشترك في اعتبار المقولات مُرتكزةً على "تمفصُلٍ طبيعيٍّ" للواقعي. وكما ينبّه لايبنتز في كُتيّب صدر سنة 1677 حول **الربط بين الألفاظ والشيء وواقع الحقيقة**، إذا كان هناك اعتباط في استخدام "الطباع"، فإن هناك شيئاً ما ليس كذلك: "تناسُبٌ مُعيّنٌ بين الطباع والأشياء، علاقةٌ ما توجد بين مختلف الطباع التي تعبّر عن نفس الأشياء". وقد أشار لوك إلى الحالة الأكثر تشاؤماً، حيث إن "الفكرة التي تُنتجها بنفسجة عن طريق العينين في ذهن إنسان، قد تكون هي نفسها الفكرة التي يُثيرها قلق في ذهن إنسان آخر، والعكس صحيح" (*Essai sur l'entendement humain*, B.XXXII.15). ولا يمكن لأحدهما أن يعرف ذلك، مادام لا يصلُ إلى روح الآخر. وهذا لن يُربك التواصل ولا التمثيل، ذلك أن هذا لن يـُخلّ بثبات الارتباط بتمثيلٍ وبتسميةٍ، فهو ارتباط مشترك. هذا التأويل ليس قائماً. فعندما يكون هذان الإنسانان أمام بنفسجةٍ وأمام قلقٍ، فإنهما إما سيختلفان في إسنادهما اسمَيْن إلى الشيئَيْن، أو إن كان لهما نفس المعنى، فلأن الدّلالة اللغوية لا علاقة لها بتمثيلات هذَيْن الإنسانَيْن الخاصّة. يكمن المشكل الحقيقي في الكيفيّة التي نبني بها هذه الدّلالة، ما دامت لا تنطبق فقط على الحالات التي صادفناها، بل على الحالات التي نستعمل لها يومياً ألفاظاً في ظروف جديدة، دون تغيير دَلالتها[20].

(20) بالطبع، قد يحدث أن نُغيّر، ولكننا سنترك جانباً هذه الحالات في ما سيلي.

انتظر الباحثون سنة 1954 التي واجه فيها الفيلسوف الأميركي غودمان (N. Goodman) مباشرةً هذا النوع من القضايا[21]. وقد اقترح محمولاً غريباً واعتباطيّاً، وهو "*vleu*"[الذي ننحت له لفظَ "أخرق"](*):

يكون الشيء "أخرق" [أي "*vleu*"] إذا وفقط إذا فُحصَ قبل لحظة ز، ولاحظنا أنه أخضر، أو أنه لم يُفحَص قبل ز وهو أزرق.

إذا تموقع ز في المستقبل، فإن كل الزُمُرُّدات المفحوصة حتى ذلك الحين ستكون خضراء و"خرقاء". كيف إذن أقرّر وأختار بين فَرَضيتين تخصّان الزُمُرُّدات التي لم تخضع للفحص: 1. إنها خضراء؛ 2. إنها "خرقاء".

أسالَ هذا اللغز الذي أتى به غودمان حبراً كثيراً. طبعاً، إننا ننفرُ من قبول أن يكون من الممكن استعمال محمولات من قبيل "أخرق". نفضّل أن نرى أن الزمردات خضراء. ولكن الفَرَضيتين كليهما تتوفّران على مُعطيات تؤكّدهما؛ وفي المقابل، لا يوجد مُعطى يناقضهما؛ وأخيراً، فإن الفَرَضيتين كليهما مفتوحتان على الحالات المستقبليّة. ما الاختلاف بين الفَرَضيّتَيْن؟ هل هناك اختلافات وفروق، في الواقع، في "الأنواع الطبيعية"؟ ربما؛ ولكن كيف نعرف ذلك؟ أو، أكثر من هذا، كما سيدافع كريبك (Kripke)،

(21) في كتاب صغير، سرعان ما اشتهر، بعنوان: "*Fact, Fiction and Forecast*".

(*) لفظ "أخرق" هنا لا علاقة له بما يعنيه في مُعجم العربيّة. إنه نوع من النحت من صفتَيْ "أخضر" و"أزرق" بأخذ أول الأولى وآخر الثانية.

لا وجود لحالة في الواقع تتعلّق بماصَدَق الكلمة "أخضر" يمكن إقامتها دون استعمال كلمة "أخضر" ذاتِها. يتلخّص الحلُّ الذي أتى به غودمان في القول إن "أخضر" أكثر "تناصُلاً" من "أخرق"، ولهذا السبب نقوم بـ "إسقاطه"؛ بعبارةٍ أخرى، لا يُفسِّر الفرقَ سوى الاستعمال. وقد كان هاكينغ (1992) (Hacking) على حقٍّ عندما رأى أن غودمان ينتمي إلى "النزعة الاسمية الصِّرف". لا يوجد "سبب" يُفسّر العلاقة بين القصد والماصَدَق، فالاستعمال وحدَه يفسِّر ذلك. وهذا الأمر ينبغي قياسه على واقعة أن اللغة الطبيعية يتعذّر تجاوزها.

الفصل الرابع

العقل واللغة

رأينا، منذ البداية، كيف يتعالق العقل واللغة في تحديد البشريّة، التي تتميّز وحدها بحيازة الاثنَيْن. لدينا إمكانات للحصول على تحديد للعقل خارج اللغة، وإن كانت اللغة لا تغيب: في السلوكات العقليّة، مثلاً، وفي الأعمال الفنّيّة، والأشياء التقنيّة، والتنظيمات السياسيّة أو الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة. إن التقليد العقلاني، المهيمن بشكل واسع في تاريخ الفلسفة، يضع "العقل" في سيرورة جِدّ جوهريّة. بالنسبة له، العقل لا خارجيّة له. إن العقل، الشفاف، الانعكاسي، مؤسِّسٌ لنفسه. هذا هو المعنى العميق لفلسفة التعالي: أن يكون العقل **قَبْليّاً** وليس نتاجاً لتاريخٍ حادثٍ وعارضٍ، يعني أن له أصله الخاص. واللغة لا تندرج بالضرورة في هذا المشروع. عند كانط، يَحُولُ تنوّع اللغات دون ذلك. هذا ما تؤكّده السطور الأخيرة من الفقرة 18 في الصيغة الثانية (1787) "للاستنباط المتعالي"[1]:

---

(1) نُطلق "الاستنباط المتعالي" على ذلك الجزء من **نقد العقل الخالص** حيث ينكبّ كانط على استنباط لائحة المقولات انطلاقاً من فكرة أن -

هكذا يُربَط تمثيل كلمة معيّنة بشيءٍ، وتمثيل آخر بشيءٍ آخر؛ إن وحدة الوعي في ما هو تجريبي، ليست، بالنظر إلى ما هو مُعطى، قائمة بالضرورة، ولا عامّة.

يمكن أن نردّ موقف كانط إلى افتراض وجود لغة كليّة فطريّة، نسمّيها "فكراً"؛ وسنعود إلى هذا الأمر. ومهما يكن، فإن علاقة ذلك بحدوث اللغات الطبيعيّة تبقى أمراً إشكاليّاً. وقد اجتهد هامبولدت (G. de Humboldt)، الذي يُعتبر من المُحلّلين الدقيقين لتنوّع لغات العالم (الأميركية-الهنديّة، بخاصة)، وحلّ هذه المسألة من خلال وضْع الخيال في مركز النشاط البشري، من جهة، ومن خلال جعْل ذلك النشاط التأليفي والعفوي الذي يُنتج اللغات موجوداً في اللغات ذاتها. غير أنه، بإدراجه للخيال ـ أي لعنصرٍ "محسوس" ـ يبتعد عن الأُسس المتعالية للكانطيّة، وباعترافه بتنوّع اللغات يجعل العودةَ من التنوّع إلى الوحدة أمراً صعباً. وسيتلخّص الحلّ عنده في اقتراح بناء موسوعة للغات العالَم تُفهرس مختلف إجراءات التعبير المستعمَلة بصورة فعليّة في مجموع اللغات؛ وهذا الحلّ لا يقوم إلا باستعادة الموقف الإبستمولوجي للنحو العام لعصر الأنوار. تكمن القضيّة بالنسبة للعقلانيّة أنها تحوّل إلى اللغة، الشفافيةَ والانعكاسَ الذاتيّ والاكتفاءَ الذاتيّ، وهي [السمات] التي تسندها الفلسفة المتعالية إلى العقل. وتُعتبرُ اللغة والنحو الكُلّي المرشّحَيْن النموذجيّين لهذا التحويل. فحدودهما الداخليّة تجعل هذا المشروع بكامله عبارةً عن يوتوبيا. ولذلك، وكما اقترح هامان (Hamann)

---

* تنوّع الحدس (المُعطى المحسوس) لا يمكن توحيده إلا لأن له ارتباطاً ضرورياً بـ "أنا أفكر"، التي تمثّل تلقائيّة الفهم والإدراك.

منذ سنة 1800[2]، فإنه قد يكون من الملائم قلب وجهة النظر ومنح التنوّع للبداية. وتصير الحجرة العثرة هي كليّة الفكر التي كان أرسطو يؤسّسها على أسباب انطولوجيّة، وهي أسباب لا يمكن أن تكون صحيحةً بعد الترميز الديكارتي للفكر (غياب القياس بين الألفاظ والأشياء).

1. اتّباع القاعدة

عندما حاول دينيس لوتراس (Denys le Thrace) تعريف "النحو"، اعتبره "المعرفة التجريبيّة لِما يُقال في الغالب الأغلب عند الشعراء والناثرين". وسيقدّم التقليد النحوي، باختياره العبارة *Tekhné grammatiké* للإشارة إلى أول نحو وصلنا لليونانيّة، خياراً إضافيّاً فيما يتعلّق بعقلانيّة هذا الإجراء. يفيدُ لفظ "*tekhné*" "الفنّ"؛ أي ممارسات قابلة للتعميم. لا يتضمّن العمل المنسوب إلى دينيس إلا ملفوظ المقولات، وتعريفاتها، وجدولة الألفاظ في فهارس نهائيّة إلى حدٍّ ما متفرّعة عن هذه المقولات. غير أن التقليد سيصرّح بما كان ضمنيّاً عند دينيس: الارتباط بين العمل النحوي وإنشاء القواعد. ولكن، ما القاعدة؟ يمكن أن نقول إنها، في شكلها الأكثر وضوحاً، ذلك الملفوظ الذي يأتي بشرطٍ يكفيك اتّباعه لكي تحصل، انطلاقاً من عناصر مُعطاة، على جُملة صحيحة في اللغة المعنيّة. ويُدرِج مفهوم "الصِحّة" هنا مظهراً "معياريّاً": قد تكون هناك "أخطاء" (يعترف القدماء بنوعَيْن منها أساساً:

---

(2) يُناقش في مقالة نقديّة قصيرة (Metakritik über den Purism der Reinen Vernunft) فكرة وجوب أن يبدأ "ميتانقد" العقل الخالص من اللغة.

العُجْمَة، واللحن). ويُعزى "الخطأ" إلى عدم اتّباع "القاعدة". وتختلف القاعدة عن قوانين الطبيعة بكونها ليست إجباريّة: المتكلّم يتّبعها أو لا يتّبعها، وإن لم يتّبعها لم يُفهَم[3]. وتختلف القاعدة أيضاً عن القوانين الطبيعية لأنها تقبل "الشذوذ"، وإن كان هدف النحوي هو إيجاد القواعد التي تسمح بأقلّ الحالات الشاذّة. إن "قاعدة النحو"، بهذا المعنى، عبارةٌ عن شيءٍ مصطنع يوجد في كتاب نحو؛ ولنسَمّ هذا النوع من النحو "نحو 1". من السهل تحديد نوع الكتب التي نتحدّث عنها، ويمكننا أن نتتبّع تاريخها. إن أول مشكل نواجهه هو العلاقة بين "النحو 1" وما ينتجه المتكلّمون من معطيات لغويّة ملاحَظة. في عصر النهضة، عندما أُريدَ "وضع نحو" للغات المحليّة، كان يُقال إن الغرض هو إخضاع هذه اللغات المحليّة لـ"قواعد"، وكان اللغة التي ليس لها "نحو1" لا تتوفر على بنية. وفي الواقع، نلاحظ في كل اللغات المحليّة الأوروبيّة تحوّلاً نسبيّاً بتأثير من النُحاة. والمُتغيّرات، بالخصوص، تمّ تقليصها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، لصالح نوع من التوحيد. يعود ذلك إلى الدور الذي لعبته الأنحاء في العلم ورقي نموذجها إذ صارت معياراً اجتماعيّاً. وبغضّ النظر عن هذا، لا يمكن أن نغفل طرح سؤال ملاءمة "النحو 1" لما يقع حين نتكلّم: بـ"النحو1" أو بدونه (وُجدت اللغات قبل الكتابة، وما زالت توجد لغات لا تتوفّر على تمثيلٍ

(3) لا يمكن فهم النشاط اللغوي للبشر دون وجود القواعد، التي يدخل جزء كبير منها في ما يسمّيه سيرل Searle "القواعد التكوينيّة". إن قواعد كرة القدم قواعد "تكوينيّة" لفهم ما "ضربة الجزاء"، مثلاً؛ في حين أن الوصف المادي لتنقّل الكرة في الفضاء لا يفيد في شيء.

كتابيٌ)، توجد اللغات وتقوم بتلبية الحاجات البشرية. ومن البديهي أن "اللغات" تتوفّر "طبيعيّاً" على بنيَنة؛ وبالتالي، يمكن أن نفترض أنها تنسجم مع ما يصفه "النحو -1". ولهذا، عندما نتحدّث عن "نحو" لغةٍ ما، فإننا نشير إلى مؤلّف نحوي مثلما نشير إلى البنية "الداخليّة" للغة، وهو ما سنسمّيه "النحو -2". ومن هنا، فإنه ليس من الخطأ اعتبار "النحو -1" نظريّة وظيفتُها تمثيل "النحو -2" بشكلٍ كافٍ وملائم. ينبغي ألا ننخدع بالطابع "المعياري" للقاعدة. فمن جهة، يمكنُ أن نجعله يوافق محتوىً وصفيّاً ([في الفرنسيّة،] "يجب وضع ء في جَمْعِ الأسماء والصفات"، أو: "في الفرنسيّة، يوسَم جَمْعُ الأسماء والصفات بواسطة ء"). ومن جهة أخرى، يمكننا أن نعطي تعريفاً صوريّاً[4] للقاعدة يخضع للنمذجة المعلوماتيّة (وبالتالي، للحساب): يتعلّق الأمر بدالّة لمجموعة من الرموز المحدّدة على مجموعة أخرى محدّدة من الرموز؛ بصورة عبثيّة عامّة، يمكن أن نمثّل أي قاعدة بالصورة العامّة التالية: "إعادة كتابة أ على شكل ب".

غير أنه ينبغي أن ننتبه إلى أن الأفراد هم من يتكلّمون، وعلينا أن نتساءل بصورة مشروعة عمّا يحدث في "الذهن"، في "العقل"، في "الدماغ"، في "دواخل" الذات التي تتكلّم. تفترض النزعة الذهنيّة التقليديّة، بصورة طبيعيّة جدّاً، أننا نتعلّم القواعد

(4) يرجع هذا التجديد، المُستوحى من اللغات الصوريّة، إلى اللساني الأميركي نعوم تشومسكي، في مقال شهير له سنة 1961 حول مفهوم "القاعدة النحويّة". وقد غيّرت الأعمال التي أثارها هذا التجديد النحو الحديث من خلال فتح أحد سُبُل (توجد سُبُلٌ أخرى) تربيضه.

وأننا نطبّقها ذهنيّاً. وهذا ما ليس واضحاً تماماً، ما دمنا لا نفكّر في القواعد حين نتكلّم، وأننا نبدو، في أغلب الأحيان، "مطبّقين" لهذه القواعد دون أن نكون قادرين على الإتيان بصياغة صحيحة لها. يظهر بجلاء أننا نتكلم دون حاجة إلى معرفة "النحو -1". فهل يمكننا أن نقول إننا، إذ نفعل ذلك، فلأننا نتوفّر بصورة لاواعية على "نحو -3" ملائم "للنحو -2"، المُشكِّل للغة المعنيّة؟ هذا الافتراض قدّمه، في البدء، التوليديّون. إن "النحو -3" عبارة عن مجموعة من الافتراضات، المبنيّة على أُسس فطريّة، والتي يقوم بها الطفل بناءً على 'النحو -2"؛ أما "النحو -1" فبناءً نظريٌّ يقدّمه اللساني بوصفه مقارَبةً للنحوَيْن الآخرَيْن. يمكننا أن نشترط "التماثل" بين "الأنحاء" الثلاثة، بناءً على "نحو كُلّي" فطري يحدّد فئة "الأنحاء" الممكنة بيولوجيّاً. إن هذا التماثل ـ الذي يمكن أن نعتبره "أُطروحةً ذات نزعة جوهريّة" ـ هو بدون شك الموقف الأكثر تطوّراً في العقلانيّة المعاصرة فيما يخصّ اللسانيّات، وإنْ كانت هذه "الفطريّة" لا يمكنها أن تُرضي أنصار الفلسفة المُتعالية، إذ ليس بإمكانها أن تكون مؤسِّسةً لذاتها.

تدافع النزعة الفطريّة عن وجود جهاز فطري لتعلّم اللغة يتميّز به الجنس البشري، وهو حاضرٌ عند كل كائن بشري عادي، وهو جهاز خاص باللغة. تعتمد النزعة الفطريّة على ملاحظات عامّة جدّاً: كل الأطفال، مهما كان محيطهم الثقافي، يتمكّنون من اكتساب لغتهم الأم في نفس السن تقريباً وهمّ يمرّون بالمراحل نفسها تقريباً. وفي غياب تفسيرات ملموسة، فإنه ليس مؤكّداً أن تكفي هذه الحُجج والبراهين للحصول على أكثر من فرضيّة عمل. تكمن القضيّة الفلسفية أساساً في معرفة ما إذا كان هناك مغزى من أن نفترض، كما كان يفعل التوليديّون عندما كانوا يدافعون عن

هذا النوع من النظريات، أن الطفل "يعرف" المبادئ الفطريّة للنحو الكُلّي المُفترض، أي أنّه "يعرف" قواعد اللغة التي يتكلّمها بعد أن يقوم باستنتاجها. من المؤكّد، إنْ سُمِحَ لنا باستعمال الفعل "يعرف" بهذا المعنى، أن معناه بعيد عن المعنى الذي قد "أعرف" به أحدهم، أو الذي "أعرف" به قضية مُبرهَنة في الرياضيّات أو الفيزياء. غير أن هذا المعنى يشبه الطريقة التي "أعرف" بها ركوب الدراجة: تعلّمتُه، ولا "أعرف" مراحل هذا التعلّم ولا كيفيّة اشتغاله. ومع ذلك، فإننا لا نقول "أعرف ركوب الدراجة" [إلا بالمعنى الثاني، أي بمعنى أنني تعلّمت ذلك وأنا متمكّن منه](*)، وبنفس الطريقة نقول إننا "نعرف تكلّم لغة ما" [بالمعنى الثاني وليس بالمعنى الأول].

يمكننا أن نُدلي هنا بملاحظةٍ تمهيديّة. إن الفرضيّة ذات النزعة الجوهريّة تماثل "النحو -1" و"النحو -3": لكي يتكلّم الناس الذين ينتمون إلى نفس العشيرة، ينبغي أن يكون في "أدمغتهم" نفسَ "النحو" (ونفسَ "المُعْجَم"). والحال أن كُلّ "نحو -1" مؤرِّخ، ويصفُ، في أحسن الأحوال، "حالةً من حالات اللغة". لا يصلحُ أي نحو من الأنحاء للحالات اللاحقة للغة. وبعبارةٍ أخرى، لا يمكنُ لأي "نحو -1" أن يتنبّأ بما يُمكن أن يحصل في كل التحاورات اللغوية الحقيقيّة. وقد سُمّيت هذه

(*) يعتمد المؤلف الفعلَيْن "connaître" و"savoir": الأول لا يمكنه أن ينسحب على معرفة اللغة، بخلاف الثاني. وهذا التقابل بين الفعلَيْن في الفرنسيّة لا نعثر عليه في العربية، إلا إذا أردنا المقابلة بين "عرف" و"علم" (اللذَيْن لا ينفلان التقابلَ أعلاه بدقة). لذلك نستعمل الفعل "يعرف" بالمعنَيَيْن. [هامش المترجم].

الخاصيّة اللاتحديد النحوي[5]. إن اللغات عبارةٌ عن كائناتٍ تاريخيّةٍ، تخضع للاتجاه الزمني: إنها تتغيّر بتأثير الطوارئ الخارجيّة وبتأثير استعمالها. وهناك أيضاً أسبابٌ منطقيّة صرف لهذا التغيّر. منذ 1931، بيّن المنطقي لينوينسكي (Lesniewski)، خلافاً لِما كان يُعتقَد، أن التعريفات ليست فحسب طُرُقاً عمليّةً لاختزال الخِطاب، من خلال إحلال رمزٍ واحدٍ جديدٍ محلّ متواليةٍ من الرموزِ. هناك أنسقة تكون فيها **التعريفات إبداعيّة**، أي تلك التي تتغيّر فيها قوة استنباط النسق تبعاً للتعريفات المُدرَجة: لا نستنبطُ نفس القضايا المُبرهَنة قبل وبعد إدراج التعريف. ويتغيّر النسق الرمزي تبعاً لافعال مُستَعمِليه إزاء هذا النسق. سنكون مخطئين لو اعتقدنا أن البشر يتكلّمون لأن لهم نفس الأنسقة اللغوية "في أدمغتهم" (وهو ما كان يُسمّيه التوليديّون الأوائل "القدرةَ"، في مقابل "الإنجاز"، أي ما يُنجَز من أفعال لغوية، أي الكلام). فأنْ نتكلّم معناه التبادل والتفاوض انطلاقاً من وضعيّات مُتباينة. وهنا يصبح السؤال التالي حاسماً: ما معنى أن "نتّبع قاعدة لغوية"؟

واضحٌ أن هذه المسألة ترتبط بالعلاقة بين ما يحصل في ذهن أحدهم وما يمكن أن نلاحظه عنده من سلوك. عادةً ما يتمّ استخدام "نظريّة للذهن" تسند إلى الآخر حالةً لِما هو داخلي نعتقد أننا نعرفها مباشرةً بأنفسنا. وقد رأينا المسألة غير اللائقة التي طرحها لوكْ بصدد معرفة ما قد يحصل لو كانت لأحدهم الفكرة التي توافق "البنفسج" كلما كانت لآخر الفكرة التي توافق

(5) S. Auroux, *Le langage, la raison et les normes*, Paris, PUF, 1998, p. 112.

"القلق". لم يبدُ لنا الحلّ الذي اقترحه حلاّ ملائماً. في جزء شهير من كتاب **أبحاث فلسفية** *Investigations philosophiques* (الفقرة 185–242)، يطرح فيتغنشتاين قضيّةً مماثلة، ولكنْ بألفاظٍ مُعاكسة. فعوض أن نتخيّل قَبْليّاً شيئاً في أذهان الناس ويتوقّع ما قد يقع، يفترض سلوكاً ويتوقّع ما يمكن أن يحصل في هذه الأذهان. إن تغيّر وجهة النظر هذا يغيّرُ بصفةٍ شاملة حيّز التحليل.

لنفترض أن زيداً لم يقم قط بحساب جمع "68+57". نطلب منه أن يقوم بالحساب فيُجيبنا: "125"، وهو ما نعتبره جواباً صحيحاً. هل يمكن أن نستخلص من هذا أنه يعرف ويتّبع القاعدة التي نرمز إليها بواسطة الجمع "+"؟ لنتخيّل أنه يستعمل قاعدةَ "جَمْعٍ" اخرى محدّدة على الشكل التالي:

س//ص= س + ص، إذا ص < 57، وإلا س//ص = 5

في هذه الحالة سيكون جوابُه غير صحيح، ولكننا لن نتمكّن من معرفة ذلك؛ ولن نعرف أيضاً لماذا تُعَدُّ إجابتُه صحيحةً، إذا كان العدد الموافق لـ "ص" أصغر من 57. وبعبارةٍ أخرى، فإن كون الجواب "125" مطابقاً للقاعدة المُعتادة التي يمثّل "+" بمقتضاها الجمعَ، لا يكفي لنستخلص أن هذه القاعدة هي التي استعملها زيد. إننا في وضعيّة مُماثلة لتلك الوضعيّة التي نواجهها عندما نقترح روائز نفسيّة تتضمّن متواليات ينبغي إكمالها. مثلاً، إذا قُدّمَت لنا المتواليةُ التالية: 1، 2، 3، 4...، سنميلُ إلى إكمالها بالعدد "5"، إذ سنتخيّل أن السلسلة بُنيَت بإضافة "1" إلى العدد السابق. غير أنه سيكون صحيحاً أيضاً أن نُجيب "29"، من خلال افتراض أن السلسلة بُنيَت وفق القاعدة التالية:

Le K^e nombre: K + (K-1) (K-2) (K-3) (K-4)

بعبارةٍ أخرى: مهما كان جواب زيد، فإنه بالإمكان العثور على قاعدة يطابقها هذا الجواب. وبالتالي، فإنه لا شيء يقول لنا إن زيداً اتّبع هذه القاعدة. وبالطبع، يمكن أن نذهب إلى أنه بما أن هذه القاعدة فطريّة، فإنها هي القاعدة التي يطبّقها. إن جواباً من هذا القبيل لا يعدو أن يكون سوى فكرة مبدأ. ولن يسعنا إلا أن نقول، في الحقيقة، إن زيداً يعرف ما القاعدة التي يتّبعها. في العمق، بهذا الشكل يمكن أنْ نُؤَوِّلَ "معرفة" "النحو" التي يقتضيها الموقف ذو النزعة الجوهريّة، وإن كان من غير الممكن، كما رأينا، أن يُوَضِّح ما يعنيه ذلك بالكامل. نمسّ هنا مسألة علاقة زيد بتمثيلاته الخاصة؛ أي إمكانيّة "اللغة الخاصة". واللغة الخاصة هي اللغة التي يملكها المتكلّم وحده ويتحكّم فيها كما يريد. إنّ المواقف الليبراليّة [للفيلسوف] لوك، ومواقف أغلب الفلاسفة، في العمق، مثلُ مواقف الحس المشترك، تذهب إلى أن لغة الأفراد الخاصة هي نقطة انطلاق المحادثات التي تولّد اللغة الاجتماعيّة. هذا الموقف هو الذي يُعيد فيه فيتغنشتاين النظر.

هَبْ أن زيداً أراد أن يخلق كلمة، ولتكن كلمة "nouf"، ليشير بواسطتها إلى إحساس معيّن شَعَرَ به يوماً[6] وقَرَّرَ أن يسجّله في مذكّرته كلما أحسّ به من جديد. لنفرض أنه، بعد بضعة أيام من اتّخاذه هذا القرار، انتابه إحساس س وقَرَّرَ أن الأمر يتعلّق بـ"nouf". ما المعيار الذي سيرتكز عليه ليؤكّد أن استعماله صحيح، أي أنه مُطابقٌ لقراره السابق؟ بإمكان زيد أن

(6) وهي بالضبط تلك الوضعيّة العامّة التي تخيّلها لوك: "كل منا ما زال يملك تلك الحرية التي كانت لآدم في إسناد أي اسم إلى أي فكرة". (*Essai sur l'entendement humain*, C. VI. 51).

يُجيب معلِّلاً بكونه يتذكّر قرارَه. ولكن، قد يكون تذكُّره غير صحيح، وأن موقفه آتٍ فقط من كون استعماله لـ"nouf" يبدو له صحيحاً. لا أحد بإمكانه أن يقول، وحتى زيد نفسه، إنْ كان باستخدامه لـ "nouf"، يحترم قاعدةً محدَّدةً، أم إن له انطباعاً فقط باتّباع قاعدة من هذا القبيل.

عندما طرح لوك مفارقته، كان يعتقد أن الحلّ يكمن في بناء مواضعات حتى لا تكون اللغة "مِلْكيّة خاصّة للفرد، ولكن الإجراء المشترك بين التجارة والدّلالة" (سبق ذكره، C.XI. 111)؛ أما فيتغنشتاين، الذي لا يحيل أبداً على لوك ويتجاهله ربّما، فيبدو أنه يسير في الطريق المعاكس. وكما اقترح كُريبْك، في كتاب صغير كان موضوعاً لجدل كبير (1982)، فإن الهدف الذي كان يسعى إليه فيتغنشتاين هو تبيانُ استحالة اللغة الخاصّة [أو الخصوصيّة]. إن العشيرة هي التي تضبط اللغة والدّلالة. قد تكون لي أحاسيس خاصّة (عندما أتألّم، فإنني أنا الذي يتألّم)، ولكن، لكي أُمثّل ذلك لنفسي أو لأقوله، لا أملكُ غير اللغة المشتركة. وكما يُبيِّن بوفريس (Bouveresse)، فإن ما هو داخلي بالنسبة لفيتغنشتاين عبارةٌ عن أسطورة.

بالطبع، يمكن أن نقول إن مفارقة "اتّباع القاعدة" يُعاد إنتاجها على مستوى العشيرة، وبذلك يُشكّل هذا مُقدّمة لحلّ المفارقة. سيكون ذلك بمثابة إرادة توضيح اشتغال اللغة، من أجل إبراز "قاعدة مطلقة" ويقيناً مُطلقاً بشأن اشتغالها. وإجمالاً، سيكون ذلك مواصلةً للمشروع العقلاني لأُسس الاستعمال اللغوي. والحال أن هذا يرتبط بطبيعة اللغة ذاتها. ويستعمل فيتغنشتاين للتصدّي لهذه الأخيرة إجراءً يمنع السير في الاتجاه العقلاني.

ينطلق فيتغنشتاين في كتابه **رسالة منطقيّة-فلسفية** *Tractatus logico-philosophicus*، 1917 من فرضيّة تقول إن اللغة ليسَ لها غير وظيفة حقيقيّة واحدة: تمثيل حالات الأشياء. وفي كتابه **أبحاث فلسفيّة**، يعترف بأنّ ما سمّاه "قضيّة" أو "لغة"...، لا يتمتّع بوَحْدة صوريّة، وأنّ هذه المفاهيم توافق "أُسْرة من البِنيات"، ذات قراباتٍ فيما بينها، ولا تُجلي غير "تشابه أُسري". إن المفهوم الجديد الذي يُتيح له التصدّي لماهيّة اللغة هو مفهوم "اللعب اللغوي". واللعب اللغوي البسيط هو مثلاً ما يقوم به البنّاء مع مُساعده. يبني البنّاء حائطاً وعندما يحتاج إلى حَجَرٍ يقول "حَجَر" لمُساعده الذي يحمل إليه حجراً من رُكام من الأحجار. لا حاجةَ إلى البحث عمّا يتجاوز هذا الاشتغال؛ لا حاجةَ إلى التفسير: يتعلّق الأمر بإثبات اللعب اللغوي فحسب. بالنسبة لفيتغنشتاين، توجد أنواع عديدة من "اللعب اللغوي" وانواع عديدة من الاستخدام لما نسمّيه "دلائل" أو "كلمات أو "جُملاً". وهذا التنوّع ليس ثابتاً، ولا يستقرّ: "تولد انماطٌ جديدةٌ من اللغات، وتظهرُ ألعابٌ لغويّةٌ جديدةٌ، في حين أن اخرى تشيخُ وتُنسى، كما يُقال" (سبق ذكره، الفقرة 23). ليس وراء "واقعة" اللغة شيء. عندما يُطلق فيتغنشتاين مبداه: "سلوا الاستعمال، وليس الدّلالة"، فإنه لا يعني: "ابنوا نظرية للاستعمال"، بل يعني ببساطة: "انظروا إلى الاستعمال، ليس هناك ما يُرى خارجه".

2. "لغة الذهن" وفرضيّة سابير-وورف والنسبيّة اللغوية

إذا كنا نعتقد أن هناك شيئاً ما وراء اللغة، فلأننا، منذ ارسطو، نتصوّر أن هذا "الوراء" مُشكّل من فكر، وهذا الفكر كُلّي. ولا يتخلّى الترميز الديكارتي للفكر عن فكرة الكلّية هاتِه. فما

الفكر، إذن، في ظلّ هذه الشروط؟ ليس لنا سوى نموذجَيْن للإمساك به في بُعده الملموس: السبيل الأول: هو سبيل البُعد الداخليّ، علاقةُ الذات بتمثيلها ("أعني بالفكرة شَكْلَ أفكارنا الذي نعي به مباشرةً هذه الأفكار ذاتها"، ديكارت). وكما رأينا سابقاً، فهذا هو السبيلُ الذي اختارته الفلسفة المُتعالية؛ وهي حديثة نسبيّاً؛ ذلك أنها أتت بعد الديكارتيّة. السبيلُ الآخر: هو اللغة ذاتها. يبدو هذا السبيل طبيعيّاً: ففي نهاية المطاف، ما زلنا نقبل بشكل واسع ذلك التصوّر الكلاسيكي الذي تعني اللغة بموجبه الفكرَ. فالعديد من الفلاسفة القدماء (من أفلاطون إلى لوك، مروراً بأوكام (Ockham) اعتبروا الفكرَ، وهو ما يقبضُ عليه الفرد في تفكيره الداخليّ، **لغةً داخليّة**. ويرى أفلاطون في **السفسطائي** أنه "الحوار الذي تمارسه الروح مع نفسها" (264 a)؛ الفكر واللغة شيءٌ واحد. ويُنسَب إلى الرواقيين مفهوم **الخِطاب الداخلي** *logos endiathetos*، الذي يتميّز به الإنسان، في مقابل الخِطاب المنطوق *logos prophoricos*، الذي قد يوجد عند حيوانات أخرى. بعد هذا، نعثر في الفلسفة المكتوبة باللغة اللاتينيّة، على تسميات مختلفة لتصوّر مماثل: و(أغسطينوس) *verbum in corde, mentis, oratio in mente, oratio mentalis* (أوكام). ونصادف عند لوك تقابلاً بين القضية الذهنيّة *mental proposition* والقضية الكلاميّة *verbal proposition* (*Essay*, IV. 5)[7]؛ ويتحدث المعرفيّون المُحدثون عن **لغة الفكر** *language of thought* (وهو عنوان كتاب لفودور

(7) ونلاحظ أن النزعة الاسميّة لكوندبلاك، التي عرضناها أعلاه، ترفض وجود قضايا ذهنيّة، دون أن يؤدي ذلك إلى استبعاد فكرة التمثيلات غير اللغويّة.

(Fodor (1975)، أو عن "لغة الذهن" (*mentalese*). إذا كانت لغة الذهن، بالنسبة لأفلاطون، هي استبطاننا للغتنا، فإنها صارت فيما بعد كياناً منعزلاً وسابقاً عن أي ممارسة للغة.

إن رهانات لغة الذهن، سواءً من حيث إمكانها أو تصوّرها، رهانات عديدة، وترتبط بطبيعة الفكر (مثلاً: هل له أجزاء -أسماء، وصفات..إلخ- مثل اللغة؟)، مثلما ترتبط بطبيعة اللغة. وقد كانت هذه الرهانات موضوعاً لجِدالات عنيفة في القرن الرابع عشر، حول أوكام (باناشيو، Panaccio, 1999). وسنتناول ذلك، أولاً، انطلاقاً من تصور الدّلالة، كما نوقشَت في العصر الحديث؛ ذلك أن هذا سيسمح لنا بأن نرى كيف ولماذا يُطرح سؤال النسبية الصعب.

فلسفيّاً، يمكن أن نعتبر التصوّر التقليدي للدّلالة تصوّراً طوطولوجيّاً [من تحصيل الحاصل]، ذلك أننا لا نملك غير اللغة لإبراز الفكر، كما أن البعض قد لا يُشفى غليله عندما يُطرَح الأكسيوم التالي: الكلمة "أحمر" تدلّ على فكرة الأحمر. وفي الواقع، نميّز بين الفكر واللغة من خلال خصائصهما. الأول داخليّ عند الفرد، وكُلّي، وله ارتباطٌ مباشرٌ وشِبهُ طبيعيّ بكُلّ ما يمثّله. أما الثانية فاجتماعيّة؛ إن لها واقعاً ملموساً (الدلائل والرموز) وتتحقّق في عدد كبير من اللغات المختلفة؛ ومن هنا تتحقق علاقة اعتباطية (أي مختلفة وطارئة) سواءً مع "الأفكار" أو مع الأشياء التي من شأنها تمثيل هذه الأفكار نفسها. يبدو أن الاعتباط والتعدّد يفرضان السؤال التالي: لماذا ترتبط كلمة ما، في لغة معيّنة، بدلالة معيّنة؟ عموماً، لم يكن الفلاسفة الكلاسيكيّون يتساءلون: كيف يحدُث أن تمثّل فكرتُنا عن الأحمر الأحمرَ؟ بل كانوا يتساءلون: كيف يمكننا أن نتأكّد من أن أفكارنا لها أشياء

خارجيّة؟ لربما كان لوك أول من دفع بتبِعات النزعة الاسميّة إلى تصوّر أبعد. بالنسبة إليه، الأفكار البسيطة للخاصيّات المحسوسة لها علاقة تمثيل "طبيعي"، ناتجة عن التركيبة النفسيّة-العضويّة. وهذا لا يسري على الأفكار المعقّدة للمواد: إنها مبنيّة بإرادة الذات انطلاقاً، بالطبع، من بعض القواعد، التي يكمن دورها في ضمان "تمثيليّتها"، أي صدق أقوالنا. يمكن أن نقول، بوجه من الوجوه، إنه بالنسبة لجزءٍ كبيرٍ من تمثيلاتنا، إن طبيعة اللغة ـ ليس في بنيتها كما في العصر الوسيط، ولكن في إمكان حدوثها الجوهري ـ هي التي تُعتبر نموذجاً لتصوّر الفكر. وفي الحال نواجه بناءً رهيباً من الأسئلة الصعبة: إذا لم تكن لغاتنا تملك الإجراء المشترك للفكر الكُلّي، فكيف نتواصل؟ هل الترجمة مُمكنة؟ لمَ لا نعود إلى الفكرة البسيطة التي تقول بالفكر الكُلّي بوصفه أساساً لكلّ تواصل؟

لم تنضج هذه القضايا إلا مؤخّراً في تاريخ الفلسفة. بما أنه لم يكن هناك عدد متنوّع من اللغات، التي تطالب بحقّها في الكُليّة وفي التعبير عن الفكر العلمي، فإنه كان يُقتصَرُ على الإغريقيّة أو اللاتينيّة وتَرْكُ باقي اللغات أو مناقشةُ لغة الذهن *verbum mentalis* بصورة مجرّدة. مع ظهور الدول-الأمم الأوروبيّة، طُرحَت المسألة من خلال الترجمة والتواصل بين اللغات الطبيعيّة. قد نطرح هنا أيضاً البُعد الفلسفيّ لكلّيّة الفكر، ولكن عمليّاً، علينا أن نفهم كيف يُحافَظُ على هذه الكليّة في زوبعة التنوّع.

كما رأينا سابقاً، فالفرضيّة المقبولة عموماً في هذا الباب هي فرضيّة كلّية الفكر. عمليّاً، يعني هذا أن للعبارتَيْن اللتَيْن تُعتبر إحداهما ترجمةً للأخرى، "نفسَ" الدّلالة. وبعبارةٍ أخرى، فإن الفكر (مجموع الدّلالات)، بالرغم من "طبيعيّته التمثيليّة"، يظهر

بمظهر اللغة الكلّية الضمنيّة والتحتيّة في كل عبارة لغوية. ويمكن أن نقول إنه "لغة الذهن".

على العموم، وحتى نهاية القرن الثامن عشر (العصر الذي فُرضت فيه كتابة الفلسفة باللغة الوطنيّة بصورة نهائيّة)، كان النُحاة والفلاسفة مزدوجي اللغة على الأقلّ (يُتقنون على الأقلّ لغتهم الوطنيّة واللاتينيّة). منذ ذلك الحين، صار الكل يعرف أنه، عندما يشبّ حريق في أحد الأحياء الشعبيّة بروما القديمة، كان اللاتينيّون يصيحون: "*Aquas! Aquas!*"، أي "ماء! ماء!" (وهو شكلٌ مختصرٌ لقولنا "هاتوا الماءَ"، وهو ما يُفسّر وجود إعراب النَصْب اللاتينيّ في هذه الكلمة). في الفرنسيّة: في ظروف مماثلة، يصيح المستنجد: "Au feu! Au feu!" (النار! النار!")، وبذلك تكون الترجمة بناءً على المعادلة التالية:

(1) لاتينيّة: *Aquas! Aquas!* = فرنسية Au feu! Au feu!

قد يبدو غريباً أن ما يدلّ على الماء يَرِدُ مساوياً لِما يدلّ على النار! يمكن أن نعطي عدداً من الأمثلة من هذا القبيل، حتى عند الكُتّاب الكلاسيكيين:

(2) *Dare*$_1$ *classibus*$_2$ [dat.] *austros*$_3$ [accus.] (Virgile)

– «mettre à la voile», lit. «donner$_1$ les vents$_3$ à la flotte$_2$»

حرفيّاً: إعطاءُ الأسطولِ الرياحَ = وضع الشراع (فيرجيل)

(3) *Gladium*$_1$ [nom.] *vagina*$_2$ [abl.] *vacuum*$_3$ (Cicéron)

– «l'épée nue», lit. «l'épée$_1$ vide$_3$ du fourreau$_2$»

حرفيّاً: السيف الفارغ من الغمد = السيف المُجرّد (العاري) (شيشرون).

هاتان الحالتان لا تتشابهان تماماً. بالنسبة للحالة الأولى، نجد أن اللاتينيّة تستعمل عادةً عبارةً لها بناء آخر (*dare classes austris* [dat.] [accus.]) (**إعطاء الأسطول (نصب) الرياح (ممنوح)**). سنقول إن جملة فيرجيل **عبارة مجازيّة**. وما المجاز؟ إنه عمليّة (كناية، استعارة، ...إلخ وهو ما نسميّه *trope*) تجعل لفظاً بدَلالةٍ معيّنةٍ يدلّ على شيءٍ آخر. بعبارةٍ أخرى، إذا كان د هو دليل أ (دا)، فإن المجاز ج يحوّل هذا الدليل إلى دليل له دَلالة أخرى (ج دا = ب). وبذلك، فإن لفظ "voile" ("شراع") قد يدلّ بالكناية (الكل/الجزء) على المركَب، وليس على الشراع. إن المجاز يجعلنا نلتقي من جديد بإحدى الدلالات الحاضرة في لغة الذهن. غير أن ذلك ليس بسيطاً إلى هذا الحدّ. ففي (1)، كما في (3)، لا تتوفّر اللاتينيّة على عباراتٍ أخرى لتقول بها ما تريدُ قوله. وإذا قلت إننا هنا بإزاء عبارات مجازيّة[8]، فإنه عليّ إما أن أقول إن

(8) للمؤلّفين الكلاسيكيين شكلٌ مجازيٌ يعالجون في إطاره هذه الحالة: الـ *catachrèse* أو شكلٌ دون ماصْدَق. يتعلّق الأمر بنوع من المجاز أصله في اللغة، ولا نملك عبارةً أخرى للتعبير عن ذلك (مثلما نجد في الفرنسيّة، إذ تُستعمل "*feuille*" (**ورقة**) في "*feuille* d'or" (**ورقة ذهب**). ومع ذلك، يفترض هذا الحلّ أن نميّز الاستعمال الذي ليس "مجازيّاً" (نباتات معيّنة بالنسبة للورقة)؛ غير أن هذا لا يبدو قطّ معقولاً في حالاتٍ من قبيل الكلمة اللاتينية *vacuus* (فارغ) أو الكلمة اللاتينيّة الأخرى *altus* (التي تُترجَم بحسب السياقات بواسطة "عال" أو "عميق"). عوض أن نفترض صورة مصطنعة بوجه ما، نقول الآن، بعد دوسوسير، إن الكلمة اللاتينية *vacuus* والكلمة الفرنسيّة *vide* (فارغ) ليس لهما نفس "القيمة" في اللغتين (دلالتهما لا تحدُّها نفس العناصر)، وينتميان إلى نسقَيْن مختلفَيْن.

"مثال" لغة الذهن هو إحدى اللغات، أو عليّ أن أقبل أن لغة الذهن عبارةٌ عن شيءٍ آخر، مثلاً في (ا)، هو دَلالة ب، وهو ما يبرّر معادلة الترجمة. الحالة الأولى اعتباطيّة؛ قد نعتبر لغةً ما محوراً أو مرتكَزاً لكلّ الترجمات، ولكن لا شيءَ يضمن لنا أن هذه الترجمات لا تتغيّر بالنظر إلى اللغة المُرتكَز (أو اللغة القُطْب) التي تمّ اختيارها بوصفها تمثّل لغةَ الذهن. ولتجنّب الاعتباط، ينبغي أن نفترض أن اللغة المُرتكَز هي الصورة الدقيقة للغة الذهن[9]. أحد أمرَيْن: إما أن نقول إنه، في (ا)، تُعتبر العبارتان اللاتينيّة والفرنسيّة كلتاهما مجازيّتَيْن وتفيدان الدّلالة ب التي تبرّر الترجمة، وإما أن أحافظ على التمييز بينهما، بالرغم من الترجمة. في الحالة الأولى، لكي أعبّر عن هذه الدّلالة، إما أنني لا أتوفّر إلا على شرح في إحدى اللغتَيْن (مثلاً: "هناك حريق، هَلُمّوا للمُساعدة!")، فأسقط في الاعتباط الذي كنت اعتَقَدْتُ أنني تجنّبته، وإما أنني لا أتوفّر إلا على (ا) لتبرير ب[10]، وهي الحالة التي أعجز عن إعطائها عبارةً لغويّةً، إضافةً إلى أن وجود ب يبدو مثل فرضيّة بدون جدوى، ولا تأتي بشيءٍ غير المعادلة. إننا نُؤَوِّلُ المعادلةَ بوصفها تؤكّد أن العبارتَيْن اللاتينيّة والفرنسيّة ترجمتان جيّدتان؛ يمكن أن نقول

(9) وهي فرضيّة نوقشت بشكل واسع في عصر الأنوار، عند مناقشة أشكال البناء: اللغات ليس لها نفس ترتيب الكلمات. ففي أي لغات يمكن أن نقول إن لدينا ترتيباً مقلوباً [أو "قلباً"]؟ إن هذا السؤال ـ المُستنبط بشكل كامل بواسطة الجهاز النظري ـ سيقود إيديولوجيي نهاية القرن الثامن عشر إلى الدفاع عن "كليّة اللغة الفرنسيّة".

(10) وبعبارة أخرى، فإنه في الوقت الذي كانوا يعتقدون أنهم يبرّرون (ا) من خلال افتراض ب، فإنه على العكس، ليس لـ ب من تبرير سوى (ا).

إنهما "تدلاّن على نفس الشيء"، ولكن لا حاجةَ إلى أن نُظهِر الدّلالةَ ب اعتماداً على عبارة موضعيّة ما، ذلك أن ما نؤكّده تحديداً هو أن هذه الدّلالة هي دَلالة عبارتَيْنا! الحالة الثانية أثارها النحوي دومارسي (Dumarsais)، الذي أخذنا عنه أمثلتنا:

عندما قال تيرنس (Térence): *lacrymas mitte et missam iram facies* ("احبس دموعك، غضبك")، كان للفعل *mittere* في ذهنه دلالة "أرسَل"[11] (*Traité des tropes*, 1730, I, 5).

ولكنْ، ما مصير لغة الذهن؟ بأي معنى يمكن أن أقول إن تيرنس "لا يفكر" في نفس الشيء الذي أفكر فيه لأنه، هو، يُعبّر باللاتينيّة وأنا بالفرنسيّة؟ حاول ن. بوزي، خليفة دومارسي في تحرير مقالات "النحو" في **الموسوعة**، أن يقدّم حلاّ، في تحريره لمقال حول "العبارات المسكوكة"، أو "العبارات التي لا تقبل أن تُترجَم إلى لغات أخرى"، وهو حلّ يمكن اعتباره حلاّ "أنيقاً". نُلاحظ أن الوصف في الألمانيّة كما في اللاتينيّة والفرنسيّة يطابق موضوعه (*diese gelehrten Männer, hi docti viri, ces savants* = (**هؤلاء الرجال العلماء**)، في حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للوصف الذي لا يتطابق مع الفاعل (*diese Männer sind gelehrt*). يستخلص النحوي من ذلك أن الوصف في الألمانيّة وفي اللغتَيْن الأُخريَيْن ليس له نفس الدّلالة الصوريّة: في الحالة الأولى، يكون عبارة عن ظرف (لا يلحقه تغيير)؛ ومع اللغتَيْن الأُخريَيْن يكون عبارةً عن صفة. كيف نفسّر هذا التفاوت في إطار فرضيّة لغة الذهن؟ الحلّ الذي يقترحه بوزي هو أن نتصوّر أن وراء اللغة هناك فكر مماثل عند كل البشر، ولكن هذا الفكر عبارة

(11) وهي الترجمة الحرفيّة المُعتمَدة للفعل اللاتيني *mittere*.

عن سيرورة قد يتمّ تمثيلها بواسطة اللغة في لحظات مختلفة من جريان هذه السيرورة[12].

تـلتقط الخاصيّة الألمانيّة اللحظةَ التي تسبق مباشرةً فعلَ الـحُكم، حيث يكون الذهن ما زال ينظر إلى الوصف بصورةٍ فضفاضةٍ وعامّةٍ، ودون سحبه على الفاعل؛ والجملة المشتركة تقدّم الفاعل كما يبدو في الذهن بعد الحُكم، وحين ينتهي التجريد (*Encyclopédie méthodique*, t. 2, p. 281).

لهذا التغيّر في وجهة النظر تَبِعاتٍ عميقةٍ. هناك فعلاً آليّة للفكر هي عبارة عن آليّة للتمثيل، وهي آليّة كُليّة، ولكن تمثيلها اللغوي ليس كذلك. تسمح الكليّة بالترجمة وبالاختلاف، أي التباينات. غير أنه سَيُلاحَظ أن هذا التوفيق يقتضي رسم حدود للتباينات المُمكنة، وبالتالي، للاعتباط؛ فسيرورة الفكر لها لحظات محدَّدة، وإذا كان بإمكان اللغة أن تمثّل هذه اللحظة دون الأخرى، فإنه عليها أن تمثّل إحداها. من الصعب التخلّص من "أساس الجماعة" هذا. سيستعمل دوسوسير صورة فكر يماثل "كتلة لا شكل لها": إذا كانت اللغة ترتكز فعلاً على وحدة هذه الكتلة، فإن تقطيعها، المتغيّر إلى ما لانهاية، يفتح لوحده المجال أمام الاعتباط اللامحدود[13].

---

(12) في القرن العشرين، سيبنى اللساني الفرنسي ج. غيوم موقفاً مُشابهاً، وذلك بتمييزه، مثلاً، بين زمن الفكر والزمن المُمثَّل. وقد سمح له ذلك، بالخصوص، برصد الفرق بين الزمن والجهة (aspect) ومختلف وظائف الأداة.

(13) المثال المعهود هو أسماء الألوان. نعرف تماماً، منذ القرن السابع عشر، أن اللغات لا تتوفّر على نفس العدد من أسماء الألوان. في ذلك =

في سنة 1759، عرضت أكاديميّة برلين قضيّة التأثير المتبادَل للغات والآراء للنقاش. وإذا كان المادي موبيرتويس (Maupertuis) يدافع عن كون اللغات يمكن بناؤها اعتماداً على مخططات أفكار مختلفة عن بعضها إلى درجة أنه لا يمكن ترجمتها، فإن هذا الموقف لم يكن يحظى بالإجماع. وكان علينا انتظار القرن العشرين لنلتقي بالعالِم الإثنولوجي إدوارد سابير (E. Sapir)، الذي يقول إن "العوالم التي تعيش فيها مجتمعات مختلفة هي عوالم متباينة، ولا يتعلّق الأمر بنفس العالَم بعناوين وتسميات أخرى". أما تلميذه ب. ل. وورف (B. L. Whorf) فكان له تصوّر أكثر جذريّةً للنسبيّة اللغويّة؛ فخلال تحليله للغة من اللغات الأميركيّة-الهنديّة، وهي لغة الهوبي (hopi)، بيّن هذا اللساني أن هذه اللغة لا تتوفّر على مقولاتنا الزمنيّة [أي: الماضي، والحاضر، والمستقبل]، وإنما تتوفّر على مقولتَيْن فحسب، وهما:

= الوقت، كان هذا الأمر يُؤوَّل على اعتبار أن اللغات "البدائيّة" لم تكتشف بعدُ كل أسماء الألوان (كان هناك اتفاق على أن هذه اللغات لا يمكنها أن تقول "كل شيء"، وأن بعض هذه اللغات، مثلاً، لم تكن لها ترجمة لكلمة "فكر"). في التصوّر السوسيري، سيقال إن اللغات لا تقطّع طيف الألوان بنفس الكيفيّة (وعليه، ففي لغة لا تملك غير ثلاثة ألوان، إذا وُجد لفظ يمكن تقريبه من "أبيض"، فإنه لن تكون له بالتأكيد نفس القيمة). تتلخص إحدى طُرُق إبعاد الاعتباط - بمعنى عدم التحديد التام - في إبراز أنه، إذا كانت أسماء الألوان تتنوّع وتختلف من لغة إلى أخرى، فإنها تأتي دائماً على شكل مجموعات تحدّدها بشكل مسبق قيودٌ فيزيولوجيّةٌ (B. Berlin et P. Kay, *Basics Colors Terms. Their Universality and Evolution*, 1969).

الذاتيّ (le subjectif) أو غير المتحقّق الذي يرتبط بسيرورة التحقّق، والموضوعي (l'objectif) أو المتحقّق الذي يرتبط بنتيجة سيرورة التحقّق. قد يتوافق الذاتي مع المستقبل عندنا؛ أما الموضوعي فيوافق عموماً الماضي والحاضر. ونحن نستعمل شكلا توقعيّاً، ينتمي إلى الذاتي وإلى السببي، لِما يكون يبدأ في التحقّق ويمكن ترجمته بواسطة حاضرنا (" je me mets à manger") ("أشرع في الأكل"). غير أنه توجد سابقة صرفيّة دالّة على الشروع، تنتمي إلى الموضوعي وتستلزم إتمام سيرورة "السببيّة"، في نفس الوقت الذي تشير فيه إلى بداية سيرورة السببيّة: سيعطينا هذا في الفرنسيّة نفس ترجمة الشكل الدال على التوقّع. بالنسبة لوورف، يبدو بديهيّاً أن البشر الذين يملكون لغاتٍ مختلفةً جداً "لا يفكّرون بنفس الكيفيّة". بالنسبة إليه، الترابطات القائمة بين الألفاظ والمورفيمات، التي تنبثق منها المقولات والنماذج التي تنتج عنها الدّلالة اللغوية، "توافق ترابطات وسيرورات أخلاقيّة عصبيّة من نوع غير حركي، صامت، وغير مرئي، وغير قابل للملاحظة فرديّاً". هكذا تتوصل فرضيّة النسبيّة اللغوية إلى نوع آخر من "لغة الذهن": يتعلّق الأمر بنظامٍ ذهنيٍّ، غير شفافٍ، مرتبط بالاختلافات والتباينات اللغوية.

خلافاً للفرضيّة المُسمّاة فرضيّة سابير-وورف، لا تفترض النسبيّةُ اللغويّة صيغةً قويّةً من النسبيّة اللغويّة التي نكون بموجبها "مسجونين" في لغتنا. إن قول دوسوسير، الذي يرى أن "هناك لغات لا يمكن أن نقول فيها الجلوس في الشمس"، قولٌ ملتبسٌ إلى حدٍّ بعيد. من المؤكّد أنه صحيح بالمعنى الذي يرى فيه دومارسي أن تيرنس لم "يكن بإمكانه" أن يقول "احبس دموعك"، ولكنه ليس صحيحاً بالمعنى الذي لا يكون فيه

بإمكان متكلّم لغة معيّنة أن يقول لأمثاله إنه من الأفضل الجلوس في الظلّ وليس في الشمس من أجل التحدّث. أما ياكبسون، الذي ينظر نظرة معاكسة، فيقول: "تختلف اللغات أساساً لأنه عليها أن تعبّر، وليس لأنها تستطيع أن تعبّر". إذا كنت أتكلم اللغة الفرنسيّة، فإن "soleil" (شمس) مذكّر، و" lune" (قمر) مؤنّث؛ وفي الألمانيّة نجد العكس. إن التقابل بين الاثنَيْن موسومٌ كذلك بالجنس؛ وبما أنه معكوسٌ، فإن الصوَر المختصّة به ستختلف (لن يوجد ألماني يغازل امرأة قائلاً: *der* [مذكّر] *Mund*، القمر!). غير أنه ما من شك أننا نتحدّث عن نفس الشيء. إن اللغات الطبيعيّة تختلف أحياناً عن بعضها البعض كثيراً؛ غير أنها تبدو كلها قادرةً على التعبير عن أي دَلالة، شريطة "تطويعها".

يوثّر النقاش حول النسبيّة اللغويّة بالتأكيد على الكيفيّة التي يمكن أن نتصوّر بها لغة الذهن. إن التصوّر الساذج، وهو تصوّر بعض المعرفيين (بنكر، غريزة اللغة: Pinker, *L'instinct* de langage, 1994) الذين اعتبروا لغة الذهن لغة تشبه أيَّ لغةٍ طبيعيّةٍ، غير أنها كُليّة، وفطريّة، ومستقلّة عن أي لغة واقعيّة، بحيث إن الكلام عبارةٌ عن ترجمة لمُتوالية من لغة الذهن في لغة طبيعيّةٍ ـ تصوّرٌ لا يقوم. إن مفهوم "الكلية" لا يمكن أن يدلّ إلا على "امتلاك نفس لغة الذهن عند كل البشر"، ذلك أن أيَّ تصوُّرٍ آخر هو تصوّر مستحيل، كما رأينا سابقاً. وفي هذه الحالة، فإن لغة الذهن "اعتباطيّة"، شأنها شأن أي لغة أخرى، وبالتالي فإننا سنواجه نفس صعوبات "الترجمة" بين لغة الذهن وهذه اللغات. ولا نرى ما هي الإجراءات التجريبيّة التي تمكّننا من بناء تمثيل هذه اللغة. في الواقع، ليس هناك ما هو أجدى من الدّلالة (ب) المُفتَرَضَة في تفسير المعادلة (1). ويدافع فودور (1975)، بدوره، عن فكرة أن

لغة الفكر لها بنية "لغوية" (مقولات، قواعد، مكوّنات)، ولكنه يلحّ على الدور الذي سيكون لهذه البنية في تعلّم اللغات. إن الفكر لا يمكن أن نحدّه في استبطان لغة طبيعيّة: إنه يشمل مهارةَ استعمال (وتحويل) هذه اللغة وتعلّمها. فهل الفكرة التي تقول إن هذه المهارة توافق "لغة" فكرة مستنبطة من شيءٍ آخر، أم إنها نوع من القياس على كيفيّة اشتغال حواسيبنا؟

3. أطروحات كواين والتكلّف اللغوي

يتلخّص التصوّر القوي للعقلانيّة في فكرة أن هذه الأخيرة مؤسّسة ذاتيّاً؛ وإذا نقلنا هذا إلى المجال اللغوي، فإن ذلك يقودنا إلى التأكيد أن هناك حقائق "لغوية" صِرف، من جهة، وأنها مُطلقة، من جهة أخرى. وهذا يطابق ما كان يُطلق عليه لوك اسم القضايا "الطائشة"، والتي ستُسَمّى فيما بعدُ "قضايا تحليليّة". بالنسبة للوك، لهذه القضايا صورة كهذه:

(4) المادةُ هي المادةُ.

(5) كُلُّ ذهبٍ قابلٌ للانصهار.

يكفي أن نفحص هذه القضايا لنعرف أنها صادقة. قد يبدو هذا أقلّ وضوحاً بالنسبة للقضيّة (5) ولكن يكفي أن نلاحظ أن قابليّة الانصهار، هي بالتعريف، متضمّنة في فكرة الذهب. وهناك قضايا أخرى سيرى لوك أنها ليست مثل القضيتَيْن أعلاه. ومنها القضيّة التالية:

(6) تساوي الزوايا الثلاث للمثلث 180 درجة.

وسيكون لهذا التقابل بين القضايا التحليليّة والقضايا التأليفيّة ـ الذي يعود أصلُه ربّما إلى ذلك التقابل الذي يقيمه

النُحاة بين القضايا الموصولة التفسيريّة والمُحدِّدة ـ مستقبل كبير. إن صدق القضايا التحليليّة لا يرتبط بأيّ تجربة، إنه قَبْليّ ويتوصل إليه كل من يعرف اللغة. ويوافق هذا الصدق ما يُسَمّى "صدق العقل"[14]، في مقابل "صدق الواقع"، الذي تعبّر عنه، بَعْديّاً، القضيّة التأليفيّة. يبدو أحدهما ضروريّاً فيما الآخر طارئٌ وحادثٌ، ما دام مرتبطاً بمعرفتنا لأحداث العالم. وسينصبّ المجهود الفلسفي الكانطي على تبرير وجود قضايا تأليفيّة قَبْليّاً، حتى يضمنَ للعلوم الضرورة والعقلانية اللتَيْن نعثر عليهما في القضايا التحليليّة. في القرن العشرين، سيسمحُ هذا التقابل لكارناب (Carnap)، الذي يعتبر القضايا التحليليّة ضروريّةً وصادقةً بمُقتضى لغتنا ـ بالتمييز بين نوعَيْن من المعرفة. المعارف البشريّة إما قَبْليّة وتحليليّة (حالة العلوم الصوريّة، مثل المنطق أو الرياضيات)، وإما بعديّة وتجريبيّة. وهكذا ستتمكن النزعة التجريبيّة لكارناب (أو "التجريبيّة المنطقيّة") من الحِفاظ على فكرة التركيب المنطقي الكلي، بوصفه معرفةً قَبْليّةً وضروريّةً، إلى جانب معرفة تجريبيّة تتميّز بقابليّتها الكبيرة للخطأ. هذه الثنائيّة هي ما هاجمه الفيلسوف الأميركي كواين (Quine) في مقال مشهور له صَدَر سنة 1951 بعنوان: "عقيدتا المذهب التجريبي".

لكي نعرف "عقيدة" التمييز بين التحليلي والتأليفي، ما علينا سوى النظر في القضايا التالية:

---

(14) ولهذا سعى بعض الفلاسفة (مثل لايبنتز، وكوندبلاك) إلى الدفاع عن الفكرة التي تقول إن كُلّ صدقٍ تحليليّ.

(7) ليس أي رجل غير متزوج متزوجاً.

(8) ليس أي أعزب متزوجاً.

(9) الأعزب رجل غير متزوج.

تبعاً لكواين، يُعتبر تعريف التحليليّة المُتَضَمَّن في هذه القضايا تعريفاً دائرياً. ولتلخيص ذلك، لنقُل إن (8) و(9) تصفان الحالة التي تعبّر عنها (7)، التي تُعتبر بديهيّة، شريطة قبول الترادف التالي: "أعزب" = "رجل غير متزوج". يستلزم الترادف تعريفاً، غير أن هذا التعريف يرجع إلى (8): الترادف هو إثبات تحليليّة (8). يتناول كارناب هذه الأمور من جانب آخر أكثر صوريّة. هناك طريقتان لتكون قضيّة ما قضيّة تحليليّة في لغة صوريّة لo: إما أن تكون مُشْتَقَّة من قواعد اللغة (إنها مُبرهَنة للنسق المنطقي)، وإما أنها مُتَرتِّبَة عن "القواعد الدلاليّة" التي تسمح بإعطاء دَلالة للفظ اللغة. تتوقف التحليليّة، في الحالة الأولى، على نسق أكسيومات مختارة، وقد تمّ تعريف ما يُعتبر "تحليليّاً في لo"، وهو ما لا يفيدُ في تعريف التحليليّة القَبْليّة. في الحالة الثانية، ما يظلّ غير مفسَّر هو مفهوم القاعدة الدلاليّة (إذ بإمكاننا جدولتها فقط)، وبما أنه سيكون لها الشكل الموجود في (8)، فإننا نعود إلى الحالة السابقة. بعبارةٍ أخرى، يجب أن نتخلّى عن الأمل في العثور على معيار يقول لنا بصورة نهائيّة إن قضيّة ما هي قضيّة تحليليّة وضروريّة، دون أي شرط.

بالنسبة لكواين، يجب التراجع عن التمييز بكيفيّة مطلقة بين القضايا التحليليّة والقضايا التأليفيّة، بين حقائق العقل وحقائق الواقعة. ذلك أن التحليليّة عبارة عن **واقعة لغويّة** ينبغي قبولها كما هي: في بعض اللغات يقبل المتكلّمون بشكل عفوي قضايا من

قبيل (7)، ويعود هذا إلى التكوين الطارئ (الاعتباطي) للغتهم. وقد اعتقد بعض العقلانيين (كاللساني كاتز (Katz)، مثلاً، الذي كان افلاطونياً فيما يخصّ الدلالة) أنهم يتجنّبون هذه الخُلاصة عندما يقولون إن اعتباطيّة اللغات لا تمسّ بضرورة المضامين التي تعبّر عنها: هكذا يتمّ التشبّث بالأمل في وجود لغة كليّة أو لغة ذهن تكون هي معيار أي دلالة. مهما كان الاسم الذي أُعطيه والذي يرتبط باللغة المُستَعْمَلَة ("أعزب"، "célibataire"، *bachelor*)، فإنه من الضروري أن يكون الأعزب رجلاً غير متزوج. ورغم ذلك، فالحُجّة مُوهمة. إن "أعزب" هو م1، و"غير متزوج" هو م2؛ م1 يتضمّن أيضاً م2 "رجل". إذا كان م1 ضرورياً، فإنه يجب أيضاً أن يكون الوصل بين م2 وم3 ضرورياً بدوره، وهو ما يُعتبر عبثياً. بالطبع، بما أن م1 و م2 يفيدان ما يفيدانه، فإنه من الواضح أن "م1 هو م2" عبارة عن قضيّة تحليليّة. وتحليليّتها لا تعدو أن تكون **واقعة** لغويّة. لا شيء يمنع لغةً من أن تصنّف الحوت والفقمة والسلمون في نفس المقولة، ولتكن مقولة "نَبُو"، مثلاً. في هذه اللغة، تُعتبر الجملة التالية "**الحوت نَبُو**" جملة تحليليّة. بدون شك، ما زال هناك مستعملون يَرَوْنَ أن "الحوت سمكة" عبارة عن جملة تحليليّة، والحال أننا نعرف أنها خاطئة ببساطة.

إن تأويلنا لكواين يُنتج موقفاً يطرح مشاكل للعقلاني وللتجريبي على السواء. بالنسبة لهذا الأخير، ليس الأمرُ فادِحاً إلى هذا الحدّ، ما دام لنا واقع "الوقائع" لتحديد الدّلالة. غير أنه، سنوات بعد ذلك، سيتراجع كواين (1960، **الكلمة والشيء** *Le mot et la chose*) عن هذه النقطة الأخيرة ويبيّن أنه لا شيءَ يقوى أكثر من التحليليّة. وكانت الأُطروحة التي قدّمها بهذا الشأن هي أُطروحة **عدم تحديد الترجمة** (*indétermination de la traduction*).

لنبدأ بتقديم مفهوم للدُّلالة يتَّسم بأقصى قَدْر من البساطة. هناك "جُمل مناسبات" مثل قولنا: "هذا أرنب". لكي نعرف إن كانت هذه الجملة مفهومة (وهو ما يعني معرفة ما تقوله)، يكفي أن نضع متكلِّماً سليقيّاً أمام أرنب ونطلب منه أن يقول "نعم" أو "لا". هكذا تصبح الدُّلالة مسألةً متعلّقةً بوقائع. يكمن الاكتشاف الثاني الكبير لكواين في استدلاله أن ذلك كله خاطئ.

لنفترض أننا علماء أنثروبولوجيّون نوجَدُ في وضعيّة "ترجمة جذريّة": نحن وسط شعب نجهل كُليّاً لغته، وهي لغة لا تتوفّر على مُعْجَم، وعلينا تعلّمها بالارتكاز على سلوكات الأهالي فقط. لنفرض أننا لاحظنا نوعاً من التلازُم بين عبور أرانب وإرسال أحد الأهالي لعبارة *gavagai*. ومن أجل اختبار فرضيّتنا وتأكيدها، نقول *gavagai* عندما نكون أمام أرانب وبحضور مخبرين من الأهالي. إن وافقوا، فهل نستطيع أن نقول إن "أرنب" هي الترجمة الجيّدة لعبارة *gavagai*؟ يجيب كواين بالنفي، ذلك أن الوضعيّة ستكون هي نفسها لو كانت عبارة *gavagai* تعني "جزءاً مُقتطعاً من الأرنب" أو "عملاً من أعمال الأرنب". ويبيّن لنا تاريخ اللسانيّات أن فرضيّة كواين ليست فرضيّة مُصطنعة أو مُتخَيَّلة، كما قد يبدو للوهلة الأولى. في أقدم لائحة نتوفّر عليها من الكلمات الغرينلانديّة (1587)، نجد كلمة *panygmah*، والمعنى الذي وُضع مُقابلاً لها هو "إبرة"؛ غير أننا نعرف الآن أن ترجمتها الصحيحة هي "إنها لابنتي". نتخيّل "المترجم الجذري" يشير إلى إبرة وأحد الأهالي يُجيبه معتقداً أنه يريد معرفة من يملكها. وبعبارةٍ أخرى، فإنه لا توجد "واقعة" تسمح لنا بتحديد الدُّلالة بَغْتَةً. فهذه الأخيرة ليست معزولةً، وتتوقّف على الجهاز اللغوي الذي يحيط باستعمال هذا اللفظ أو ذاك (الإشاريّات، مثلاً،

أو المُحَدِّدات، أو الجنس، أو التطابق...إلخ). وحاصلُ الكلام أن الفيلسوف كواين يستدلّ على ما كان ضمنيّاً في دلالة اللسانيين، عندما جاؤوا بمفهوم "القيمة": إذا لم يكن بإمكان واقعة من تحديد دَلالة، فلأنه لا توجد في اللغة "دَلالة معزولة".

يتجاوز عدم تحديد الترجمة ذلك التذبذب البسيط للتصوّرات. إن "أرنب" أو "جزء غير مفصول من الأرنب" أو "عمل من أعمال الأرنب" ليست عبارات لغويّة متباينة فحسب، إنها عباراتٌ صحيحةٌ لأشياء متباينة. وبعبارةٍ أخرى، فليست "الدَّلالة" فقط هي "غير المُحدّدة"، فالإحالة كذلك "غامضة ومُلتبسة". إن إشارتنا إلى شيءٍ أخضر لنعلّم أحدهم الحدَّ العامَّ الملموس "أخضر" ("إنه أخضر") لا تختلف عن الإشارة التي قد نقوم بها لنعلّم أحدهم الحدَّ المفردَ المجرَّدَ "أخضر" ("هذا هو الأخضر"). غير أنه، بدون شك، ليست لهما نفس الإحالة؛ فالأول صادق بالنسبة للعديد من الأشياء، أما الثاني فصادق لشيء واحد. ولا تكفي الملاحظة التجريبيّة البسيطة للحسم بصدد أحد التأويلَيْن: إذا كانت الدَّلالة غير مُحدَّدة، فإن الإحالة غير قابلة للسبر.

بالطبع، الغرض من تحاليل كواين توضيح بعض التَّبِعات النظريّة. على المستوى العملي، يتعدّى الأمر ذلك. فاللسانِيّون يبنون شيئاً فشيئاً "أدوات لغويّة" (قواميس، ترجمات طويلة،...إلخ) تُثبّت الترجمات وتُوطّدها. في المثال الفرينلاندي المذكور أعلاه، توصّلنا فعلاً إلى اكتشاف السر. "نعرف" تماماً أن معادلة من قبيل المعادلة (1) أعلاه مُعادَلة مبرَّرة تماماً، يكفي أن نفتح أحد القواميس اللاتينيّة. وكما يشير كواين، يقيمُ اللسانيّون في إطار عملهم افتراضات تحليليّة. وتعرض المسألةُ الفلسفيّة عندما نطرح سؤال تبرير هذه الافتراضات. وترجع فَرادة

هذا الفيلسوف الاميركي إلى قدرته على الجواب بأنه لا يوجد تبرير مطلق. بإمكان أنسقة افتراضات مختلفة وغير متلائمة أن تقوم وتعطي ترجمات جيّدة؛ إذ لا وجود لِما يسمح بالتمييز بينها. وينجمُ عن هذا أنه ينبغي قبول **عدم تحديد الترجمة**. يقدّم كواين أدلّةً أخرى على أُطروحته هاتِه، مثل تأويله لمبرهَنة لوفينهايم-سكولم التي سقناها أعلاه. وقد أضاف بعض المعلّقين حُجّةً عرضناها سابقاً باسم **لامعكوسيّة سلاسل الترجمة** [الاتجاه الواحد]: إذا ترجمنا عبارة من لغة معينة إلى لغة ثانية، ثم ترجمنا هذه إلى لغةٍ ثالثةٍ، والثالثة إلى رابعةٍ، وهكذا، فإنه من الصعب أن نحصل ـ عندما نترجم مباشرةً العبارة ن إلى اللغة الأولى ـ على العبارة التي انطلقنا منها. تلتقي مواقف كواين الفلسفيّة مع استنتاجات المؤرّخين الحديثين لعلوم اللغة الذين بيّنوا أن الأنحاء والقواميس أدوات مبنيّة تاريخيّاً تغيّر علاقاتنا باللغات؛ وبخاصّة، فأدوات الترجمة تخضع لبناءات على المدى الطويل، تشكّل "قرناً" تاريخيّاً لهذه اللغات، وهو "قرن" يتطوّر حتماً، ويمكن أن نقول إنه يتحسّن (انظر: حالة اللغة الغرينلانديّة).

يبني مؤرّخ علوم اللغة تفكيره انطلاقاً من التقنيّات ومن التطوّر التاريخي؛ يسجّل التنوّع والحدوث؛ وبالتعريف، يقول إن المعارف إنتاجات تاريخيّة. ما يهمّ كواين موقفٌ فلسفيّ. وأطروحتاه الأساسيّتان ـ غياب الحدود بين التحليلي والتأليفي، **وعدم تحديد الترجمة** ـ متكاملتان تماماً. يفترضُ وضع الحدود بين التحليلي والتأليفي إمكان الاستغناء عن اللجوء إلى الوقائع؛ هناك دوماً واقعة ما مُختفية، وهذه الواقعة دوماً واقعة في لغة مُعطاة. ويفترض التحديدُ إمكان اللجوء إلى الوقائع مع الاستغناء عن أي لغة؛ هناك دوماً فرضيّة تحليليّة مفروضة. العقلانيّةُ تُبطِلُ

لأننا عاجزون عن التمييز بشكل مطلق بين ما ينتمي في استعمالنا للغتنا إلى بنية هذه اللغة وما ينتمي إلى بنية العالم.

إن عدم تحديد الترجمة لا يرتبط فقط بالعلاقات بين لغات مختلفة؛ فحتى التواصل داخل اللغة الواحدة يتأثر في عدم التحديد والغموض. حين أطرح السؤال التالي على جاري: "هل تحيل "أرنب" فعلاً على أرانب؟"، قد يُجيبني: "الإحالة على الأرانب بأي معنى من معاني "أرنب"؟"، وهكذا إلى ما لا نهاية. وتأتي لحظة أتوقف فيها، وأقبلُ استعمال "أرنب". "إن البحث عن إحالة بالصورة الأشدّ إطلاقيّة شبيهٌ بإرادة موقع مُطلق أو سرعة مُطلقة عوض الموقع والسرعة بالنظر إلى إطار إحاليٍّ معيّن" (كواين، نسبيّة الأنطولوجيا، الترجمة الفرنسيّة، ص. 62). وبعبارةٍ أخرى، فإنني دائماً متجذّر في "استعمالي اللغوي" وكأنني في نسق من الإحداثيّات؛ فالإحالةُ ستكون عبارةً عن لا-معنى دون نسق من الإحداثيّات؛ فنحن بحاجة دوماً إلى لغةٍ خلفيّة. هكذا أتمكّن، بالطبع، من بناء قضايا كُليّة في نسق إحداثيّاتي (في لغتي) وأتأكّد أن ذلك ممكنٌ اعتماداً على البروتوكولات التي أتوفّر على صِحّتها. وقد نتمكّن من الحِفاظ على صِحّتها أثناء الترجمات بفضل الأدوات التي أتوفّر عليها. ولكن، وراء قضاياي، ووراء ترجماتها، لا توجد دَلالة مطلقة تكون مستقلّةً عنها، فليس لديَّ سوى معادَلات (مثل (1)) تَنتجُ عن كميّة هائلة من الافتراضات. فالكُلّي دوماً محلّي.

خاتمة

ترك لنا القرن العشرون ثلاث إشكاليّات جديدة بصدد فلسفة اللغة: المقاربة الصُورِيَّة للغات الطبيعيّة ("بناء النحو رياضيّاً")، و"تطبيع" اللغة، والنسبيّة اللغويّة. وبالتأكيد، هذه الإشكالات الثلاث هي التي يجب أن توجّه النقاش الفلسفي الآن.

يُعدّ مفهوم "اللغة الصوريّة"[1] احد أهم التجديدات في تاريخ المنطق؛ ذلك انه أنشأ فرعاً جديداً في الرياضيّات. ويرتبط امتداد هذا المفهوم بامتداد مفهوم "الحساب"، ليس كما فعل لايبنتز[2] أو بول عندما اخترعا حساباً مخالفاً للحساب العددي،

---

(1) "اللغة الصوريّة" عبارة عن مجموعة فرعيّة ذات قانون للتركيب والربط بين العناصر. علينا التوفّر على قائمة مفردات نهائيّة (تشكّل متواليات اللغة المعنيّة)، وقائمة مفردات مساعدة (تسمح بصياغة القواعد)، ومجموعة من القواعد تسمح بتخصيص المتواليات النهائيّة للغة الموصوفة، والقيام باختيار رمزٍ بدئي من المفردات ينبغي أن يكون أساساً لكلّ تسلسلات القواعد التي تَهدف إلى إنتاج مُتوالية من مُتواليات اللغة.

(2) الفيلسوف هو أول من نبّه إلى أنه، فيما يخص التصوّرات، أ + أ= أ، وليس 2أ، كما هو الحال بالنسبة للأعداد. هذه النتيجة كانت مُستلزَمة ومُتضمّنة في تصوّر التفسير الذي أتى به بور-روايال.

ولكن من خلال التعميم المُطلق لمفهوم الحساب اعتماداً على "آلة تورينغ" ("machine de Turing")[3] أو على مفاهيم أخرى يُفترض أنها نظيرة (الدوالّ التكراريّة العامّة أو حساب ـ لامبدا (lambda)..؛ إلخ). يُعدّ "ترييض النحو"، بدون شك، أحد أهم الإسهامات العلميّة للقرن العشرين. فقد أسهم بشكل واسع في المعالجة الآليّة للغات الطبيعيّة، التي يُعتبر التقدّم الذي شهدته أحد أهم التخوم التكنولوجيّة في عصرنا. كما أتاح عدّة تطوّرات تصوّريّة. مثلاً، استطاع تشومسكي أن يصنّف عدداً من أنواع النحو "المُريَّضة" انطلاقاً من نوع الجُملة التي يمكنها أن تولّدها. وفي هذا الإطار، حُدّدت مقولاتٌ تقليديّةٌ من قبيل "التعدية" أو "ما يساوق الفعل" بما في ذلك الفضلات. تحديدات تتّسم بتقنيّة أكثر، ومن ذلك ما يدعوه التوليديّون التحكّم المكوني (c-

(3) "آلة تورينغ" عبارة عن آلة مجرّدة مكوّنة من شريط ذي طولٍ لانهائيٍّ مقسّم إلى خلايا متماثلة قابلة لأن تُقرأ و/أو توصَف؛ ومن جهاز قارئ/كاتب متحرك يشير في كل لحظة إلى إحدى خانات الشريط والتي يمكن أن يقرأها أو يكتب عليها أو يحذف منها رمزاً من الرموز؛ ومن آليّة تتحكّم في تنقّل الرأس (غير متحرّكة، بخانةٍ على اليسار، وخانةٍ على اليمين). ويمكن أن نمثّل ما يحصل، في كل مرحلة، بواسطة بنية رُباعيّة تسجّل الحالة البدئيّة للآلة، والرمز الذي تقرأه (الذي لا يحتاج إلى أن يكون رقميّاً)، والرمز الذي تعيد كتابته أو تنقُلهُ (على اليسار أو على اليمين)، وحالته النهائيّة. إنّ آلة تورينغ هي، ببساطة، مجموعة من الرباعيّات المحدّدة. فلسفيّاً، النقطة الأساسيّة هنا هي تلك الأُطروحة التي تعكس بها آلات تورينغ (والآلات المُماثلة) تصوّرنا الحدسي لـ"قابليّة الحساب".

commande)[4]. وعلاوةً على هذا، فإن استخدام نماذج قائمة على نظريّة المجموعات لوصف دلالة اللغات أتاح اكتشافاتٍ حقيقيّةٍ، مثل اكتشاف "الأسوار المُمَمَّمة"[5]. لا يتعلّق الأمر، بالنسبة إلى الفيلسوف، بإنكار ما أُحرزَ من تقدّم علميٍّ. فبالنسبة إليه، المسألة لا تكمن هنا، وهي مضاعَفة: هل يمكن أن نَسْتَخْلِصَ من هذا، كما فعل الفيلسوف ر. مونتاغيو (R. Montague)، أنه لا يوجد فرقٌ في الطبيعة بين لغة صُوَرِيّة و"لغة طبيعيّة"[6]؟ إذا كان الجواب بالنفي، فلماذا تُلاقي المعالجة الصُوَرِيّة كُلَّ هذا النجاح؟

ترتكز النقطة الرئيسيّة في صَوْرنة اللغات الطبيعيّة على مفهوم الحساب. فدَلالة الجملة، أو جودة تكوينها، ينبغي أن ينجما عن

---

(4) نقول إن العنصر أ "يتحكّم مكونيّاً" في العنصر ب، إذا كان أ لا يتضمّن ب، وإذا كان أ ـ في شجرة تمثّل مجموع البنية المعنيّة ـ تشرف عليه "المقولة المفرّعة" الأولى التي تشرف على ب.

(5) دَلاليّاً، يصير التحديدُ الذي يُحدثه التسوير دالّةً جزئيّةً ممكنة ت في نموذج ن، تسند إلى مجال كيانات ن علاقةً ثنائيةً بين مجموعتَيْن فرعيّتَيْن. وبذلك يمكن أن نضع قيوداً عامّةً على هذه العلاقات ونعثرَ على كُلّ الإمكانات المتحقّقة في مختلف اللغات الطبيعيّة.

(6) يعرض مونتاغيو هذا الحكم بوضوح في مقال له صدر سنة 1970 حول "الإنكليزيّة باعتبارها لغةً كُليّةً". ينطلق من فكرة (يتقاسمها مع دافيدسون Davidson) تقول إنه لا يمكننا أن نصل بصورة جديّة إلى التركيب والدلالة دون بناء نظريّة للصدق ترفض إقامة فَرْقٍ بين المعنى والإحالة. ويقترح لغة صوريّة (تسوير، أداة تعريف، التباس، ظروف، صفات) "بالإمكان أن تُعتبَر قطعةً من الإنكليزيّة العاديّة". تكمُنُ القضيّة تحديداً في الفَرْق بين "القطعة" وواقع اللغة الإنكليزيّة في الاستعمال اليومي.

مكوّناتها؛ وهو ما يُدعى **بالتأليفيّة**. وليس من البديهي أن تتوفّر "جُملة" في وضع معيّن على دَلالة مُحَدَّدة بموجب مكوّناتها فحسب، دون حاجة إلى سياق غير لغوي. في ظلّ هذه الشروط، يكون الإدراك الشامل للوضع، وليس حساب المكوّنات، مسألةً حاسمةً. وعلاوةً على ذلك، فإن عدداً من العناصر، التي تعرّضنا إليها في هذا الكتاب، تدافع عن وجود فَرْقٍ في الطبيعة بين اللغات الصُوَريّة واللغات الطبيعيّة. إن اللغات الصوريّة، بوصفها كذلك، غير ملموسة وغير حسّاسة إزاء الاستعمال. وتخصّص عدّة نقط اللغات الطبيعيّة بصورة أُحاديّة: خارجيّة الإحالة، تدخُّل أفعال تغيّر النسق في اتجاهٍ واحدٍ (مثلما تفعل التعريفات الإبداعيّة)، لامعكوسيّة سلاسل الترجمة أو عدم التحديد النحوي. وبعبارةٍ أخرى، فإن بعض هذه النقط قابلٌ للحساب ومُتَنَبَّأٌ به بشكلٍ تامٍّ، والبعض الآخر له خاصيّة لا مناصَ منها، يمكن أن نقول بصورة عامّة إنها **التاريخانيّة** (*l'historicité*). يستحيلُ إلغاءُ التاريخ. وهذا لا يعني أن اللغةَ الصوريّةَ مختلفةٌ تماماً عن اللغة الطبيعيّة. لقد ابتَكَرْنا لغاتٍ مبنيّةً بواسطة سيرورات وعمليّات واعية ومُتحكّم فيها. فهل اخترعنا "إجراءً لغويّاً" واحداً ليس موجوداً، بطريقة أو بأخرى، في لغاتنا الطبيعيّة؟ تُوافِقُ المقاربة الرياضيّة "للأسوار المُعمَّمة" ما يحصل في لغاتنا، رغم أن أي إجراء من الإجراءات المُسلَّط عليها الضوءُ لا يحضر تحديداً في كل اللغات الطبيعية. ولا حاجةَ إلى التساؤل عن نجاحات الأنحاء الصوريّة. فهي لا تفترض تجريداً أكثرَ أو أقلّ ممّا تفترضه كُلُّ الأنحاء: إنها صُوَرٌ ثابتةٌ لممارساتنا اللغويّة. إن معادلة مونتاغيو (اللغة الصُوَريّة= اللغة الطبيعيّة) معادلة قويّة جدّاً، إذ إنها تجعل اللغات الصُوَريّة تبتلع اللغات الطبيعيّة؛ ولكنّها ليست خاطئةً، إذا ما أوّلناها بصورة ضعيفة تقول إن كل اللغات الطبيعيّة بإمكانها أن تكون لها

"صُوَرٌ" صوريّة وأن هذه "الصُوَر" قابلةٌ للتأويل في اللغات الطبيعيّة.

ليس موضوع "تطبيع" اللغة موضوعاً جديداً، ذلك انه وُلد في القرن التاسع عشر، عندما كان بعض اللسانيين يعتبرون اللغات مثل الأنواع الطبيعيّة، كالنباتات (شلايشر Schleicher)، فيما كان آخرون (شافي Chavée) يتخيّلون أنه بإمكانهم بناء توافق بين خصائص هذه الأُسرة اللغويّة أو تلك وبين المحدِّدات الماديّة (ما كان يُسمّى "أعراقاً") للشعوب التي تتكلّم اللغات المعنيّة. تنطلق النزعة الطبيعيّة المعاصرة من إعادة توجُّهٍ نظريٍّ متّسق. فهو، أولاً، يتوفّر على جهاز معقّد من العناصر الجديدة المرتبطة بالبيولوجيا الذَرّيّة، والتكوين الوراثي للدماغ واشتغاله[7]. وثانياً، نرى أنه اهتمّ بشكل مباشر بإمكان أساس بيولوجيّ لإمكان اللغة عامّة[8]، الذي غالباً ما يُشار إليه بواسطة مفاهيم ضبابيّة من قبيل "ملَكَة اللغة" أو "الغريزة اللغويّة" (بِنْكر). هكذا نجد أنفسنا أمام تصوُّرَيْن ممكنَيْن "لتطبيع" اللغة. أحدهما يمكن اعتباره تصوّراً "للحدّ الأقصى" ("maximaliste"). ويمكن أن نعزو أصله إلى فكرة تشومسكي التي تعتبر اللسانيّات "علماً طبيعيّاً"؛ ذلك أنها

(7) نذكّر أن المواقع الذهنيّة لبعض أحياز اللغة تم بحذها بروكا (من خلال دراسة مخلّفات بعض أشكال الخلل الذهنيّ بالنسبة للحُبسات) إلا انطلاقاً من سنة 1861، وأن نتائج فيرنيك ظهرت سنة 1874. انظر، بصدد هذه المسائل، فوريست D. Forest, *Histoire des aphasies*, 2005. Paris, PUF, 2005.

(8) لا يستلزمُ إمكانُ شيءٍ ما وجودَه؛ إن "الملكة" أو "الفطْرَة" مفهومان بيولوجيّان يفترضان بدءاً حتميّة النتيجة.

جزء من علم النفس، الذي يُعتبر بدوره مجالاً من مجالات البيولوجيا. إن هذه الصيغة ـ صيغة الحدّ الأقصى التي لا يدافع تشومسكي عن كل تبعاتها ـ قد تنحرف نحو فكرة "حتميّة": مَلَكَتنا اللغوية "فطريّة"، وهناك "جينات" لغوية. قد لا يكون من الصدفة أن يستعيد أنصار هذه الصيغة تلك الأفكار، المُبتَذلة والمُنتَقدة بشكل واسع، التي تدافع عن نحوٍ كُلّي، عن "لغة ذهن كلية"، بل عن أصل للغات إثر تحوّل جيني عنيف، أو عن طابع غير اعتباطي للعلامات اللغوية. إن "النزعة الطبيعيّة"، عندما ننظر إليها من هذا المنظور، عبارةٌ عن نزعة اختزاليّة. والنزعة الاختزاليّة أُطروحة ميتافيزيقيّة (تلك التي كان يدافع عنها، مثلاً، فيلسوف الأنوار هيلفيسيوس Helvétius)، نعرف الآن حدودَها في ارتباط البيولوجيا بالفيزياء. من المعقول أن نقول إن البيولوجيا لا تفترض وجود كيانات أخرى غير تلك التي تقبلُ التحليلَ بواسطة الفيزياء والكيمياء. غير أن هذا لا يعني أن العناصر الخاصّة بالبيولوجيا (الهرمونات، قوانين الوراثة، الشفرة الجينيّة، الخلايا العصبيّة... إلخ) يمكن استنباطُها من قوانين الفيزياء؛ ولِوَصْلِها بها نعوّل أساساً على سيرورات تطوّر. لا يوجد سبب لكي تنطوي قوانين البيولوجيا على قوانين علم النفس، وتنطوي هذه الأخيرة على قوانين اللغة. إن النزعة الاختزاليّة الانطولوجيّة ـ التي يبدو أنها وجيهة ـ لا تستتبعُ النزعة الاختزاليّة الوظيفيّة.

إن الطابع الخاطئ عبثيّاً للنزعة الطبيعيّة ذات الحدّ الأقصى، ينبغي ألاّ يقود إلى التراجع أمام تصوّر ذي نزعةٍ حدٍّ أدنى. إن اللغة تتوقّف، بكل تأكيد، على قدراتنا الفيزيائيّة[9] والبيولوجيّة.

(9) تمّ التوصّل حديثاً إلى أن صنع نموذج للسلعوم والحنجرة البشريّين اعتماداً =

ومن الأهميّة بمكان دراسة ما يجعلها مُمكنةً، ومحاولة فهم خصوصيّتها. لقد أقامت هذه "النزعة الطبيعيّة" مجموعة من المفاهيم الجديدة، وهي مفاهيم غالباً ما استحوذت عليها النزعة الطبيعيّة الأخرى. وهذا ما حصل بالخصوص لمفهوم "القالبيّة" ("modularité"). إن السؤال يكمن في معرفة ما إذا كانت الأنشطة الفكريّة للإنسان تتوقف على قُدُراتٍ عامّةٍ، تتمايز عند تطبيقها على هذا المجال أو ذاك، أم إنها تتوقف على قُدُرات خاصّة. إن فكرة "القوالب الخاصّة" فكرة شبيهة بفكرة المواقع الدماغيّة. وفي العمق، فهي الفكرة التي هاجمها برغسون (Bergson) عند انتقاده لنظرية الحُبْسات التي جاء بها بْروكا. وإن لم يجعل العلماء اللسانيّون والمعرفيّون المعاصرون من هذه الفكرة أكسيوماً لتصوّرهم للعقل (فودور)، فإنهم جعلوا منها على الأقلّ محور نقاش. فهل نتوفّر على "قالب لغوي" (هو نفسه مؤلّف من قوالب أخرى، تركيبيّة، ومُعجميّة،...إلخ) خاص (فطري)، أم إن قدرتنا اللغويّة تتوقّف على قُدُرات عامة تتفاعل وتُستثمَر في مجالات أخرى؟ من البديهي أن الجواب على هذا السؤال له تَبِعات هامّة على فلسفة اللغة، وعلى نظريّة العقل/الفكر. ولكن هذه المسألة هي مسألة تجريبيّة لا يمكن أن يحسم فيها الفيلسوف اعتماداً على الاستدلال والفكر وحده. إنّها ترتبط بمعرفة ما إذا كان ظهور حُبسَة (أو بشكل أعمّ، عُسْر الكلام) ناتجاً أم لا عن اضطرابات

- على أنبوب أكوستيكي، من خلال تنويع القيود على هذا الأخير، من شأنه أن يجعلنا نعثر على خصائص مختلف أنسقة الصوائت والصوامت لمختلف اللغات (وهو ما لا يُفسّر لماذا تتوفّر لغة ما على نسق معيّن، فيما تتوفر لغة أخرى على نسق آخر). إن اللغة البشريّة هي أيضاً نشاط فيزيائي.

أخرى في السلوك الفكري. إنه سؤال ليس من السهل الإجابة عنه. لنفترض أن النشاط التركيبي ناتج عن قُدْرة معيّنة ليست مُعبّاة بنفس الدرجة في أنشطة أخرى للفكر: إذن، سيكون هناك أثرٌ خاصٌّ باللغة (ومكثّفٌ فيما يتعلّق بها) يتمثّل في تَلَفِها، ولن نتمكّن من أن نستخلص أن ذلك لا يهمّ سوى مجال مخصوص.

إن النسبيّة اللغويّة، باعتبارها تتميّز عن النزعة النسبيّة[10] اللغويّة (التي تفترض حتميّةً لغويّةً غير ثابتة)، عبارةٌ عن تجديد جذري في فلسفة اللغة. وهي تتمتّع بحُجَجٍ متينةٍ، ويمكن القول إنها تُعتبر من الابتكارات الأساسيّة التي أتى بها كواين. وتنضمّ إلى محور الاستعمال عند فيتغنشتاين؛ فاستعمالُ اللغة الطبيعيّة يتعذّر تجاوزُه أو إغفالُه: لا وجود لميتالغة [لغة واصفة] نهائيّة بإمكانها رصده. ويعود هذا إلى أن اللغة الطبيعيّة تمتلك "حدوثيّةً" كبيرةً، شأنها شأن "حدوثيّة" العالم؛ فاللغة هي بالفعل ذلك الحيّز الذي تظهر فيه بالضرورة العقلانيّة، وهذا لا يعني أن ذلك يتمّ من جانب إلى آخر عقلاني، أي أنه شفّافٌ بالنظر إلى نفسه.

إن التقابل بين النزعة الطبيعيّة والنسبيّة اللغويّة، بين الرسوخ البيولوجي وتاريخانيّة اللغة، لا يعني أن الفلسفة ظلّت

---

(10) نعثر على صيغة أنطولوجيّة لذلك عند هايدغر "منذ زمن سُمّيتْ اللغة (بصورة يتفي فيها الحذق) "بيت الكائن". إذا كان الإنسان، بكلام لغته، يسكن في الالتماس الذي يوجّهه له الكائن، فإننا، نحن الأوروبيين، نسكن، وينبغي تخمين ذلك، بيتاً آخر مختلفاً عن بيت إنسان الشرق الأقصى" (*Acheminement vers la parole*, trad. franç., Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 90).

على التقابل الأفلاطوني القديم: "بالطبيعة" أم "بالتواضع" و"العُرف". فمن جانب، يُعَدُّ الأساسُ الماديّ والبيولوجيّ للغة شيئاً ثابتاً ومؤكّداً. ويتلخّص السؤال هنا في معرفة إلى أيّ حدٍّ ترتبط طبيعة اللغة بذلك. ومن جانب آخر، فتاريخانيّة لغاتنا أمر مؤكّد بدوره. تضعنا النسبية أمام قضيّة غير مسبوقة في تاريخ الفلسفة: فهمُ القيمة الحقيقيّة لهذا السلوك الذي يجعلنا نؤكّد الكُليّةَ اعتماداً على اليقين الهشّ لمُواضَعَاتِنا، وكُلُّها مُعبَّر عنها في فرادة لغة معيّنة.

بيبلوغرافيا

Auroux S. (dir.), *Histoire des idées linguistiques*, 3 vol., Liège, Mardaga, 1989-2000.

Auroux S., *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Mardaga, 1994.

Auroux S., *La question de l'origine des langues*, suivi de *L'historicité des sciences*, Paris, PUF, 2007.

Bouveresse J., *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Le Seuil, 2e éd., 1987.

Formigari L., *La sémiotique empiriste face au kantisme*, Liège, Mardaga, 1994.

Engel P., *La norme du vrai. Philosophie de la logique*, Paris, Gallimard, 1989.

Hacking I., *Le plus pur nominalisme. L'énigme de Goodman ; « vleu » et usages de « vleu »*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1992.

Lallot J., *La grammaire de Denys le Thrace*, Paris, Éd. du CNRS, 1989.

Laugier-Rabaté S., *L'anthropologie logique de Quine. L'apprentissage de l'obvie*, Paris, Vrin, 1992.

Laurier D., *Introduction à la philosophie du langage*, Liège, Mardaga, 1993.

Panaccio C., *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Le Seuil, 1999.

Quine W. v. O., *Le mot et la chose* (1960), trad. franç., Paris, Flammarion, 1977.

Quine W. v. O., *La relativité de l'ontologie et autres essais* (1969), trad. franç., Paris, Aubier, 1977.

Trabant J., *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992.

فهرس المحتويات

تقديم 5

المؤلّف 6

مُقدّمة 7

الفصل الأول: اللغة والبشريّة 11

1. مبرهَنة أفلاطون والقضيّة 11

2. "بالطبيعة" أم "بالتواضع" 15

3. "لغة" الحيوان ولغة البشر 18

4. معنى "الاعتباط اللغوي" 23

5. مسألة أصل اللغات 27

الفصل الثاني: اللغة والكليّة 35

1. اللغة والأنطولوجيا 35

2. إمكان اللغة الكلية 39

3. إمكان النحو الكلي 47

الفصل الثالث: الدَّلالة 57

1. المعنى والإحالة 59

2. القصديّة والدَّلالة 69

3. القصديّة والماصَدَقيّة 74

4. النزعة الاسميّة *(le nominalisme)* 76

الفصل الرابع: العقل واللغة 85

1. اتّباع القاعدة 87

2. "لغة الذهن" وفرضيّة سابير-وورف والنسبيّة اللغوية 96

3. أُطروحات كْواين والتكلّف اللغوي 108

خاتمة 117

بيبلوغرافيا 126