الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

موسومة بـ :

مشروع اللغة الكونية عند ليبنتس

إعداد الطالب:

بلبولة مصطفى

إشراف:

أ.د. الزاوي حسين

لجنة المناقشة:

د. بوعرفة عبدالقادر .....رئيسا

د. بن مزيان بن شرقي .....مناقشا

د. بوزيد بومدين .....مناقشا

أ.د. الزاوي حسين .....مشرفا

السنة الجامعية: 2005 / 2006

إهـداء

إلى روح والدي رحمه الله

إلى والدتي أطال الله عمرها

إلى أم البنين

إلى ولَدَيّ و بِنْتَيّ

و

إلى أستاذي الفاضل بوعلام صدّاقي...

أهدي هذا العمل المتواضع.

كلمة شكر

ليس بوسعي إلا أن أتقدم بجزيل الشكر إلى كل أستاذ و صديق و زميل، كان عونا لي، من قريب أو من بعيد، على إنجاز هذا العمل المتواضع.

فأتوجه بخالص الشكر إلى الأستاذ الدكتور "حسين الزاوي"، على الجهد الكبير الذي بذله معي أثناء إنجاز هذا العمل، و على حرصه الشديد الذي شجعني على إنهائه في الآجال المحددة، و على توجيهاته القيّمة التي استرشدت بها.

كما أشكر كافة الأساتذة الذين شرّفونا بتلقي الدروس و المحاضرات عنهم خلال الموسم الجامعي **2003 / 2004**، فكانوا لنا نورا نستضيء به و منهلا نغترف منه.

و لا يفوتني أن أتقدم بالشكر إلى صديقيّ و زميليّ الأستاذين "ميلود بلعاليه دومه" و "ثابت قسول" اللّذَين قاسَمَاني الجهد و العناء .ماديا و معنويا .طيلة الفترة التي استغرقها انجاز هذا العمل.

مقدمـــــــــــــة

مقدمـــة:

قد لا يكون من المبالغة في شيء إذا قلنا أن الموقع الذي يحتله الدرس اللغوي في دائرة المعارف الإنسانية لا يقل خطورة عن ذلك الذي تحتله اللغة في حياة الإنسان فردا و جماعة. و مهما بلغ الاختلاف حول طبيعة اللغة و وظيفتها، فإنه لا يتعدى حدود الحديث عن الوظيفتين التواصلية و المعرفية، و لا يمكن أن يخفى ما لهذين البعدين من خطورة. و من ثم يمكننا أن نقدّر قيمة الأبحاث اللغوية قديما و حديثا، مهما كانت متفاوتة من حيث علميتها و جديتها.

و إذا كانت اللغة واحدا من أعجب الابتكارات التي أفرزها التطور البشري، استجابة للحاجة المتولدة عن الاجتماع، فإنه يحق لنا أن نتساءل عما إذا لم يكن الاجتماع نفسه ممكنا بسبب وجود اللغة. و لهذا، فإذا أصبح من المبتذل القولُ بأن الإنسان كائن اجتماعي، فإنه من الأهمية بمكان البحثُ عن العلة الحقيقية التي تفسر هذا الاجتماع و التمييزُ بين ما هو أصل و ما هو فرع. فاللغة تصنع الكائن البشري، و هي في الوقت نفسه صنيعته. و لكننا هنا أمام واحدة من أعقد الإشكاليات الفلسفية: أصل اللغة، و هي مسألة لن نشير إليها في هذا البحث إلا عرضا.

و بغض النظر عن هذه المسألة التي قد تأخذ صورة **الدور الفاسد**(cercle vicieux)، فإن الذي ليس محل اختلاف هو الوظيفة التواصلية للغة. و مهما اصطدمت هذه الوظيفة بعوائق، فإن تجاوز تلك التعقيدات لا يتسم بدرجة عالية من التعقيد، ما دام الإنسان يملك آلية التواضع، و تعدد الألسن علامة على توفر إمكانيات عديدة في متناول الإنسان لابتكار أدوات للتواصل، إذ يكفي توفر الحد الأدنى من العلامات لاستخدامها في إنتاج و تشكيل علامات جديدة حسب ما تقتضيه الظروف و الحاجة.

و في مقابل هذا، تأخذ المسألة بعدا آخر عندما تدخل الوظيفة المعرفية للغة في الحسبان. فإذا كان هناك شبه إجماع على أن الفكر أو العقل هو الفصل النوعي الذي

يدخل في تكوين مفهوم الإنسان، فإن البعد اللغوي يشكل عنصرا ملازما لهذه الخاصية الجوهرية، بل قد يكون مرادفا لها في بعض اللغات. فالحد الفاصل بين الإنسان و الحيوان هو اللغة، أعني تلك القدرة على إبداع العلامات و استعمالها بشكل قصدي. و نظرا للتداخل الموجود بين اللغة و الفكر، فإن العبقرية اليونانية تسمي . في الغالب . "**الكلمة**" و "**الفكر**" بالتسمية نفسها التي يتم التعبير عنها من خلال لفظ "اللوغوس" (logos)*. و كثير من المفكرين من اختزل العمليات الفكرية . على تعقيدها . في تلك التوليفات و االتبديلات التي نجريها على العلامات اللغوية، مثلما ذهب إلى ذلك "هوبز" و "ليبنتس" و "بورس" (Peirce) و "واطسن" و الاسميون على اختلاف توجهاتهم. بل إن الارتباط بين اللغة و الفكر يبلغ ذروته عندما نتبين أن الأبحاث المنطقية . في صورتيها الكلاسيكية و المعاصرة . لم تنفصل أبدا عن الأبحاث النحوية. فإذا علمنا . من جهة . أن مدار البحث المنطقي إنما هو التفكير، و مجال النحو هو اللغة أو اللسان**، و أدركنا . من جهة أخرى . حقيقة التداخل بين المنطق و النحو، كنا على وعي بالمدى الذي يمكن أن تبلغه خطورة اللغة بالنسبة للمعرفة.

إن اللغة هي الوجه الظاهر الذي تتجلى فيه العمليات الفكرية، و بالتالي، فإن

---

* إن لهذه الكلمة معاني مختلفة في الفلسفة و اللاهوت، فقد استعملها "هيراقليطس" . و هو أول من قال بذلك . " القانون الكلي"، و هو "المبدأ الفعال" عند الرواقيين، و يعتبره "فيلون" اليهودي القوة الباطنة التي تتدخل في تكوين العالم، و لكنه ليس خالقا له، بل هو الواسطة بين الله و الناس. و هناك معانٍ أخرى تتفاوت في قربها و بعدها من هذه المعاني. إلا أننا نجد بعض معاني "اللوغوس" ما يدل على "الكلمة". فـ (logos) في اللاتينية، مرادفة لـ: (verbum)، بمعنى الكلمة. و يُستهل الإنجيل الرابع المنسوب إلى يوحنا بـ:" في البدء كانت الكلمة" (au commencement c'était le verbe) (أنظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1983، ط.1، ج2، ص.ص. 371-372). و في القرآن الكريم، المسيح عليه السلام هو كلمة الله ﴿... إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و **كلمته**، ألقاها إلى مريم و روح منه... ﴾ (سورة النساء، الآية 171) و الكلمة هي قوة الخلق في " **كُنْ** " ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن **يقول** له **كن** فيكون ﴾ (سورة يس، الآية 82).

** لم نستعمل كلمتي " اللغة " و " اللسان " هنا على أساس الترادف، و إنما قصدنا التمييز بين أن يكون لكل لسان نحوه الخاص به، و أن يكون هناك نحو عام تشترك فيه جميع الألسن من حيث هي تجليات للغة باعتبارها القدرة التي يملكها الإنسان على إبداع العلامات و استعمالها للتواصل. و سوف نرى في طيات هذا البحث أن فكرة النحو الكوني هي =

التحليل الدقيق لمعاني الكلمات يكشف لنا عن حقيقة العمليات العقلية. و لكن إذا كان هذا هو وجه العلاقة بين اللغة و الفكر، و إذا كانت بنية العقل واحدة لدى النوع الإنساني، ألا يؤثر تعدد اللغات و تنوعها على هذه الوحدة ؟

و عليه، فإنه انطلاقا من الوعي بعمق المشكلة و دقتها، كان الرهان كبيرا بالنسبة للفكر الفلسفي. فكل حديث عن المعرفة، لا يمكنه أن يزعم القدرة على تجاوز سلطة اللغة عليها. و لهذا السبب، كان الاهتمام بتقدم المعرفة و تطويرها و الوصول بها إلى درجة عالية من الدقة و الكمال ملازما و موازيا للعناية بالدرس اللغوي. و الباعث على هذه العناية باللغة، هو من جهة أولى القناعة بأنها مرتبطة ارتباطا وظيفيا بالفكر، و من جهة أخرى، الإحساس بأن اللغة الطبيعية تكتنفها نقائص و عيوب كثيرة، تعيق المعرفة في نزوعها إلى الدقة و الكمال. و هو الأمر الذي جعل العلوم تبحث عن أدوات تعبيرية أكثر دقة و صرامة، فكانت الرياضيات نموذجا لذلك. و لكن هل يمكن تعميم نموذج اللغة الرياضية على جميع ميادين المعرفة؟

و على العموم، فقد تراوحت الدراسات اللغوية بين الطرح الفلسفي و البحث العلمي المحض، و لكن هذا التمييز بين " **فلسفة اللغة** " و " **علوم اللغة** " لم يمنع أبدا من تقاطع هذه الحقول المعرفية و تداخلها إلى حد يصعب فيه أحيانا التطرق إلى أحدها دون التعريج . غير المقصود أحيانا . على الأخرى.

و لم يعرف الفكر الإنساني خلال مسيرته كلها فترة لم يكن فيها الدرس اللغوي حاضرا، رغم أن ذلك الحضور كان محتشما في فترة، و بارزا و متميزا في أخرى، و لكن لم يكن هناك غياب لسؤال اللغة أبدا. إلا أننا نستطيع أن نلاحظ أن الاهتمام بالدراسات اللغوية يتناسب طردا في زيادته مع تطور المعارف الإنسانية و تراكمها،

= أحد المفاهيم الأساسية التي انطلقت منها بعض مشاريع اللغة الكونية. و رغم أننا على وعي بما بين الأمرين من اختلاف، فإننا لم نراعِ هذا التفصيل دائما، تماشيا مع الاستعمال الذي شاع عند الدارسين من غير أهل الاختصاص.

حتى أننا أصبحنا اليوم في وضع لا نكاد نطرق فيه بابا من أبواب المعرفة، إلا وجدنا أنفسنا نضع أيدينا على المسألة اللغوية، و بالخصوص في مجال العلوم الإنسانية.

و لما كان التفكير الفلسفي . عموما . أسبق من التفكير العلمي في جميع الميادين، كان من الطبيعي أن تكون الأبحاث اللغوية ذاتُ الطابع الفلسفي أسبقَ من تلك التي اتخذت طابعا علميا، و لكن ذلك لم يمنع من وجود كثير من الإنجازات القديمة التي تضاهي ما وصلت إليه الدراسات الحديثة و المعاصرة من حيث قيمتها العلمية، و بالخصوص في مجالات مثل النحو و البلاغة. فمنذ "هيراقليطس" و "أفلاطون" و "أرسطو" و السفسطائيين و الرواقيين في يونان ما قبل الميلاد، و "بانيني" (Panini) في الهند، مرورا بالقديس "أوغسطين" و القديس "أنسلم" في الفكر المسيحي، و "ابن سينا" و "الفارابي" و علماء العرب اللغويين و نحاتهم، ثم اسمية "أبيلار" و "أوكام" و من بعدهما "بيكون"و "هوبز" و "لوك" و "ليبنتس" حتى فلاسفة الأنوار، و صولا إلى "دوسوسير" و "بورس" و من جاء بعدهما حتى جيل "دريدا"، أقول منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا، لم يكن هناك أبدا انقطاع في الانشغال بالدرس اللغوي، إنْ من منظور فلسفي أو من منظور علمي.

و قد أخذت هذه الدراسات اللغوية مناحي عديدة، فكان نتيجة ذلك أن تنوعت فروعها، فكان النحو و البلاغة و الفيلولوجيا و علم الدلالة و السيميوطيقا و اللسانيات و ما تشعب عنها، أهمَّ ما أفرزته هذه الدراسات. و قد كان بعض هذه الدراسات ذا طابع علمي قائم على الوصف و التحليل، خاليا من كل معيارية، كما أراد "دوسوسير" ذلك في اللسانيات، في حين كان بعضها الآخر ذا طابع معياري و منهجي كما هو الشأن في الفيلولوجيا و النحو.

و لكن إذا كان العلم . أي علم . ينطلق من مبادئ، هي في الغالب مسلّمات يضعها دون أن يُعنَى بالبحث عن مسوِّغاتها النهائية، فإن هاجس الفلسفة . عكس

ذلك . يبقى دائما هو وضع اليد على البدايات الأولى، التي لا يملك العلم . في الغالب . الأداة الكفيلة للوصول إليها. و لهذا السبب، فإن "**علوم**" اللغة . مهما اكتملت و امتلكت من أدوات . لا تستطيع، بل ليس من مهامها أن تبحث في مسائل تقع في محيط فلسفة اللغة، حيث تبقى هذه المسائل مادة كثيفة و متينة للسؤال و الاستكشاف.

و انطلاقا من هذا التحديد، فإننا نستطيع أن نكشف عن أرضية فلسفية محورية مشتركة، يمكن أن تَختزِل مختلف القضايا العلمية التي كشفت عنها علوم اللغة، مهما كان الطابع العلمي لهذه القضايا. و تتمثل هذه الأرضية . حسب تقديرنا، و كيفما كانت صيغتها . في محاولة الكشف عن العلاقة بين اللغة و الفكر، أو « معرفة ما إذا كان من الممكن . بالنسبة للفكر الإنساني . التمييز بين صيرورتين: صيرورة الفكر «الصرف» و صيرورة التعبير اللفظي عن الفكر، أم أن الأمر يتعلق مبدئيا بعملية فكرية واحدة تتحقق من خلال لغة معينة »[1]، أي محاولة الكشف عما إذا كان ارتباط الفكر باللغة ارتباطا عرضيا أم جوهريا.

و سواء كانت اللغة وسيلة تعبيرية نعطي بها وجودا موضوعيا للفكر، أو كانت هي الفكر نفسه، فإن الرهان يبقى قائما بالحدة نفسها، و هو كيف نستطيع أن نعطي للمعرفة مشروعيتها؟ فإذا اعتبرنا الوجه الأول، وجدنا أنفسنا أمام ما يعتور اللغة الطبيعية من نقائص و عجز عن التبليغ، بسبب ما فيها من مجاز و شعرية، و إذا اعتبرنا الوجه الثاني، وجدنا أنفسنا أمام وضع تتحول فيه المعرفة البشرية برمتها إلى مواضعات لغوية، و لا تعدو الحقيقة . في هذه الحالة . أن تكون اعتباطية مختزلة في أسماء ما نزّل الله بها من سلطان.

من هذا الوضع الإشكالي، كان للعناية المتواصلة بالدرس اللغوي مجموعة كبيرة

1- SCHAFF Adam, *Langage et connaissance*, trad. Claire BRENDEL, éd. Anthropos, 1969, p. 135.

من الدواعي و المبررات، فكان الاهتمام موجها . تارة . إلى اللغة الطبيعية . على اعتبار أن الاستغناء عنها أمر مستحيل . من أجل تطويرها و تحسينها، لتصبح قادرة على استيعاب المضامين الفكرية بصورة ملائمة، و كان ذلك الاهتمام . تارة أخرى . موجها إلى إيجاد بديل للّغات الطبيعية ببناء لغة **مثالية** تتجاوز نقائص اللغات الطبيعية في تعبيرها عن محتويات المعرفة، و **كونية** تقفز فوق التنوع اللغوي الذي قد يكون عائقا أمام التواصل و تداول المعارف.

و إذا كانت الجهود التي أنفقت في سبيل هذا المسعى جبارة، و المحاولات عديدة، فإن تلك التي عرفها القرن السابع عشر تبقى متميزة تميز هذا القرن نفسه. و مهما كان وعي الفلاسفة الكلاسيكيين بسلطان اللغة على الفكر، و العلاقة المعقدة التي تربطهما، فإن هاجس "ليبنتس"* يبقى كبيرا و متميزا. صحيح أن النظر بعين الريبة

---

* ليبنتس غوتفريد فيلهلم (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ)، [+ ليبزغ سنة 1646، – هانوفر سنة 1716]، فيلسوف و عالم و رياضي ألماني، تخرج من جامعة ليبزغ عام 1663، حيث قدم رسالة بعنوان « مناقشة ميتافيزيقية لمبدأ الفردانية » عرض فيها كثيرا من أفكاره التي سوف يطورها في كتاباته اللاحقة، و تتلمذ على يد " يعقوب توماسيوس "، و تعرف على فلسفة "أرسطو" و أعجب بها ، ثم قرأ " فرانسيس بيكون " و " ديكارت " و " هوبز " و " غاسندي "، و قرأ لعلماء أمثال " كبلر " و " غاليلي "، فكان تكوينه متعدد المشارب، و هو الأمر الذي جعله ينزع إلى التوفيق بين القديم و الحديث. و قد تناول مختلف القضايا برؤية شمولية كونية، فكان فيلسوف نسق بامتياز. تميزت أعماله بالتنوع و الكثرة، فكتب في الفلسفة و اللاهوت و المنطق و الرياضيات و اللغة و فقه القضاء و السياسة بالإضافة إلى بعض الإنجازات العلمية مثل تطويره للآلة الحاسبة التي اخترعها " باسكال ". و يعد اكتشافه لحساب التفاضل من أعظم الانجازات في تاريخ الرياضيات رغم الضجة العلمية التي حدثت بينه و بين " نيوتن " في تنازعهما قصب السبق في هذا الاختراع. و كان له نشاط دبلوماسي و سياسي مكثف، فعمل بحرص على وحدة ألمانيا. كما دفعته نظرته الشمولية و ميوله التوفيقية إلى توحيد الكنائس و البحث عن لغة مثالية كونية، حيث كان يؤمن بأنه يمكن إرجاع الكثرة إلى الوحدة، و كأنه كان ينظر إلى الوجود بكامله نظرة " **مونادولوجية** ". ترك وراءه مؤلفات كثيرة، و مراسلات عديدة مع فلاسفة وعلماء كبار أمثال "أرنو" (Antoine ARNAULD)، أبرز شخصية في "جماعة بورروايال " و "هويجانس" (Huygens)، و كانت كل كتاباته بالفرنسية و اللاتينية، و لم يكن له أي عمل بالألمانية. و أهم أعماله (حسب الترتيب الكرونولوجي في الظهور):

. 1666 : *De arte combinatoria* (*De l'art combinatoire*)

. 1686 : *Discours de métaphysique*

. 1695 : *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*

. 1710 : *Essais de théodicée*

. 1714 : *Monadologie* =

إلى اللغة و ما تفرزه من عوائق لم يكن خفيا، و بالخصوص بعد ما أثارته النزعة الاسمية* من إشكاليات ابتداءً من "روسلين" (ROSCLIN) [1050– 1120] و "بيار أبيلار" (Pierre ABELARD) [1079– 1142] و من بعدهما "أوكام" (Guillaume d'OCCAM) [1285– 1349]، ثم "هوبز" و "لوك" و حتى "كوندياك" فيما بعد، إلا أن الجدية التي تناول بها "ليبنتس" مسألة اللغة كانت متميزة، رغم أن كتاباته في هذا الشأن لم تشغل حيزا كبيرا بالمقارنة مع الأعمال الأخرى، و رغم أنه لم يفرد مؤلفا خاصا بفلسفة اللغة، و إنما جاءت هذه الكتابات متفرقة هنا و هناك ضمن إنتاجه الضخم. و أغلب تعامله مع الموضوع وَرَدَ في أهم كتاب له، « مقالات جديدة في الفهم الإنساني » و بصورة أقل في « مقالة في الميتافيزيقا ».

و في كل الأحوال، لا يخرج تفكير "ليبنتس" اللغوي عن السياق العام الذي ساد كتقليد في القرن السابع عشر، خاصة أنه قرأ "فرانسيس بيكون" شابا، و كان للموقف الذي أبداه هذا الأخير تجاه « أوهام اللغة » تأثير كبير على تمثل "ليبنتس" للدرس اللغوي. فقد أبدى الحذر نفسه الذي أبداه معاصروه تجاه الدور الخطير الذي تلعبه اللغة الطبيعية، ذلك أنها تعبر عن الصواب كما تعبر عن الخطأ دون أن يؤثر ذلك على النحو الذي يحكمها، لأن سلامة البناء اللغوي من جهة النحو ليس معيارا

=

. 1714 : *Principes de la nature et de la grâce*

. 1765: (تاريخ النشر) *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ، و هو كتاب شرع في تحريره سنة 1703 بعد ظهور الترجمة الفرنسية لكتاب "جون لوك" " *Essai sur l'entendement humain* " سنة 1700. وقد تعقب فيه "ليبنتس" هذا الأخيرَ فقرةً فقرةً ناقدا تجريبيته.

* الاسمية هي المذهب الذي يرى أنه ليس هناك وجود فعلي للمعاني الكلية، و كل ما هنالك إنما هو أسماء كلية، و الموجودات الواقعية أفراد، أي « أن موضوعات التفكير مجرد ألفاظ، و أن اللفظ الكلي ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها ». (أنظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل و آخرون، دار القلم، بيروت، د (ط. ت.) ص.52). و امتدت الاسمية لتطال العلم نفسه بحيث يمكن الحديث عن « الاسمية العلمية» التي تشمل كل المذاهب المعاصرة التي تضع . في نظرية العلم . فكرة المواضعة و فكرة الإجراء العملي و النجاح=

لصحة المحتوى المعرفي. و انطلاقا من هذا الحس النقدي، كان التفكير في تأسيس لغة مثالية، تتجاوز قصور اللغات الطبيعية و تزيل الفارق الذي قد يوجد بين اللغة كصورة و الفكر كمضمون[1].

و انطلاقا من قراءاتٍ مستعجلة و غير منظمة لبعض نصوص "ليبنتس" في الموضوع و بعض ما كُتِب عنها، تشكلت لدينا . تدريجيا . رغبة مُلحّة في التعامل عن كثب مع المسألة كما تمثّلها هذا الفيلسوف. و رغم أن فلسفته قد تكون معروفة بصورة أو بأخرى لدى المتخصصين و غير المتخصصين، فإن الذي يهيمن على هذه المعرفة هو ما كان متعلقا بالميتافيزيقا و نظرية المعرفة و الرياضيات على وجه الخصوص، أما أن يكون الدرس اللغوي يحتل موقعا متميزا في معرفة القارئ لفلسفة الرجل، فهو أمر نشك فيه، من منطلق أن الاهتمام بفكره اللغوي لم يقفز إلى الواجهة إلا خلال النصف الثاني من القرن الماضي، مع أننا لا نزعم أن يكون شكنا مقياسا للحقيقة.

و لهذا السبب، و بعد اطلاعنا على بعض النصوص المتعلقة بفلسفة اللغة عنده، تزاوجت لدينا الرغبة مع الفضول لنُوجّه اهتمامنا لمساءلة نصوصه انطلاقا من موضوع اللغة، رغم وعينا التام بأن محاولةً مثل هذه مع فيلسوف بحجم "ليبنتس" قد تنتهي بنا إلى متاهات قد لا نخرج منها إلا كما دخلنا. و مع ذلك حاولنا أن نجسد تلك الرغبة و ذلك الفضول في قراءةٍ متواضعةٍ لأهم نصوصه التي تمحورت حول الدرس اللغوي، اعتقادا منا أن هذا الفيلسوف يشكل محطة أساسية في تاريخ الأبحاث

= التجريبي مكان الحقيقة و معرفة الواقع »، و بهذا المعنى، لا يبقى للعلم أية قيمة موضوعية مستقلة عن اللغة، و يتحول العلم إلى لغة إجرائية تسمح فقط بتسجيل الظواهر و صياغة وَصَفات عملية. فالعلم إذن ليس سوى لغة مضبوطة بشكل جيد.

أنظر : ( ) André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, t.2, éd. P.U.F. Vendôme (France), 1991, p, 687.).

1- PICON Marine, *Le rêve de la langue universelle*, in *Magazine littéraire*, dossier sur LEIBNIZ, n° 416, janvier 2003, p. 32.

اللغوية، و منعرجا حاسما ارتسمت . ابتداء منه . ملامح جديدة في الأبحاث المنطقية. و قد حاولنا أن نجعل قراءتنا لهذه النصوص جزءا من معالَجتنا للإشكالية التالية: **ما هي حدود رهانات "ليبنتس" ؟ و كيف يمكننا أن نحكم على الاستعاضة عن اللغات الطبيعية و تنوعها، بنظام رمزي صوري يحمل صبغة كونية؟**

و إذا كانت فلسفة "ليبنتس" . عموما . قد نالت قسطا وافرا من الدراسة و التنقيب في الغرب و حتى في العالم العربي، فإن الدرس اللغوي عنده لم يحظَ . في حدود معرفتنا . بالعناية نفسها ، و بالخصوص خارج العالم الغربي. و لعل السبب الذي يفسر هذا الوضع، في اعتقادنا، هو أن الاشتغال بـ"**فلسفة اللغة**" عندنا . قديما و حديثا . لم يرقَ إلى مستوى العناية التي أولاها العرب لـ"**علوم اللغة**" ، باستثناء بعض الوقفات التي سجلت هنا و هناك*.

و نحن إذ نقدم هذا العمل المتواضع، لا نزعم . بل لا نعتقد ذلك حتى في أنفسنا . أننا نضيف شيئا ذا بال إلى ما أنجزه أهل الاختصاص من مفكري الغرب، و لكننا نأمل أن يكون هذا العمل، على بساطته، إسهاما مَحليا في تسليط الضوء على بعض جوانب الإشكالية اللغوية، و إثارة بعض التساؤلات حول الدور الخطير الذي

---

* نركز هنا على الفرق الموجود بين " **فلسفة اللغة** " و " **علوم اللغة** " رغم ما قد يوجد بين الحقلين من تقاطع. فمهما كان من عدم الدقة في تحديد مفهوم " فلسفة اللغة "، فإنه يمكن القول أنها تُعنى ببعض الإشكاليات التي لا تتناسب البتة مع الطرح العلمي. فهي تتناول . على العموم . قضايا من قبيل طبيعة اللغة و علاقتها بالإنسانية، و أصلها، و علاقة اللغة بالفكر و بالواقع. و لكن ليست هذه القضايا محدِّدات نهائية لفلسفة اللغة، و إنما هي قضايا عامة توضح المعالم الكبرى التي تدور فيها. و من الواضح « أن العلوم الوضعية لا تملك الكفاءة عل إعطاء أجوبة عن مثل هذه الأسئلة » أنظر : (Sylvain AUROUX, *La philosophie du langage*, éd. P.U.F. Paris, 1996, p. 5). و تستعمل عبارة "علوم اللغة" في صيغة الجمع، لأن التخصصات فيها متعددة، و هي تشمل دروسا مثل النحو و الصرف و البلاغة و الفيلولوجيا و فقه اللغة و السيميوطيقا و علم الأصوات و اللسانيات و كل ما تفرع عنها. و إذا لم تكن فلسفة اللغة درسا واضح المعالم في الفكر العربي، باستثناء إسهامات "ابن جني" و "الفارابي" و "الجرجاني" و غيرهما، فإن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة لعلوم اللغة، إذ يكفي أن نذكر أسماء علماء أمثال "سيبويه" و "المبرد" و "الكسائي" و "الخليل" و "الفراء" و آخرين غيرهم كثيرين حتى نتبين مدى ما حظي به الدرس اللغوي عند العرب من الناحية العلمية.

تلعبه اللغة على المستوى الفكري و المعرفي، و لم لا الإيديولوجي؟!

و قد حاولنا في تعاملنا مع الإشكالية القيام **بقراءة تحليلية نقدية** قاصدين الكشف عن الخلفية الحقيقية التي تحرك منها "ليبنتس" و البواعث التي غذّت مشروعه اللغوي، و النتائج المباشرة و غير المباشرة التي آل إليها. و لكننا لم نستطع أن نتعامل مع الموضوع بمعزل عن سياقه التاريخي، و لهذا فقد اضطررنا في كثير من الأحيان إلى إضفاء المسحة التاريخية على هذه القراءة، و لا نظن أن ذلك يتعارض مع منهج التحليل، بل نميل إلى الاعتقاد بأنه عنصر يَعضُده.

و إذا لم تكن هذه القراءة خالية من العيوب و النقائص . بل إننا نتوقع أنها قد تكون كثيرة . فإن مرد ذلك إلى مجموعة من العوائق و الصعوبات التي واجهتنا عند الشروع في إنجاز هذا البحث. و أولى هذه الصعوبات، أننا لم نجد في المكتبة العربية . على المستوى المحلي على الأقل . الدراسات الكافية التي تتعلق بفلسفة اللغة عند الفلاسفة الكلاسيكيين للفترة الممتدة من عصر النهضة إلى القرن السابع عشر، و التي من الأكيد أنها توفر علينا جهدا و وقتا كبيرين لو وجدت، و تمدنا بمادة علمية كافية نستند إليها. و لهذا السبب، كان اعتمادنا أساسا على بعض المصادر و الدراسات المنجزة باللغة الأجنبية.

و تأسيسا على ما سبق، فقد تدرجنا في إنجاز هذا البحث عبر مراحل ثلاث توجهنا فيها من العام إلى الخاص، و يمكن إجمال خطوات الدراسة وفق المخطط التالي:

الفصل الأول: و هو فصل يغلب فيه الجانب التاريخي، حاولنا من خلاله تتبع أهم المميزات الفكرية التي وسمت الفترة الممتدة من عصر النهضة إلى بداية القرن الثامن عشر، و التركيز على الجوانب التي يظهر فيها بوضوح تأثير الجو الفكري الذي ساد في القرنين الخامس عشر و السادس عشر على الجو الفكري العام الذي

ساد في القرن السابع عشر. و يتفرع هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول : تعرضنا فيه لأبرز المحطات الفكرية التي عرفها عصر النهضة و التي كانت بداية عهد جديد، ترك وراءه الروح التي اصطبغ بها العصر الوسيط، و أسّس لروح علمية جديدة ما زال مفعولها قويا حتى اليوم، فحاولنا المسك بالخيط الذي يربط بين فلاسفة هذا العصر و فلاسفة القرن السابع عشر، من أجل إبراز الأثر الذي تركه هذا المناخ الفكري في فلسفة "ليبنتس". ثم عرجنا على أهم ما أنتجه العقل النهضوي و القرن السابع عشر في مجال الدرس اللغوي، محاولين الكشف عن موقع "ليبنتس" من ذلك.

المبحث الثاني : خصصناه لفلسفة "ليبنتس" بشكل عام، من أجل التعرف على ملامحها الكبرى و تحديد معالمها الأساسية، معتمدين في ذلك على قراءة نسقية، حاولنا من خلالها الوقوف على العناصر المكونة للنسق، و الصورة التي تتماسك بها. و كثيرا ما عمدنا إلى الموازنة بين "ليبنتس" و "ديكارت"، باعتبار أن القرن السابع عشر هو قرن "ديكارت" كما يقال، فبيّنَّا الحدود التي تنفصل فيها فلسفة "ليبنتس" عن فلسفة "ديكارت" و المواطن التي تتداخلان فيها، مع التركيز على الجانب المنهجي لدى الفيلسوفين و تمثلهما للنموذج الرياضي.

الفصل الثاني: و جعلنا منه فصلا خاصا بالمسألة اللغوية عند "ليبنتس"، و تحديدا مشروع اللغة الكونية الذي يشكل حجر الزاوية في هذا البحث، و وجهنا عملنا . من جهة . إلى الربط بين هذه المسألة و بين النسق ككل، و من جهة أخرى، إلى التنقيب عما بينها و بين الأطروحات الأخرى التي عرفها هذا العصر في فلسفة اللغة. و يتفرع هذا الفصل بدوره إلى مبحثين:

المبحث الأول: وعمدنا فيه إلى الإحاطة بالجوانب المعرفية و المنهجية التي استأنس بها "ليبنتس" في بلورة فكرته، و تبيان الأبعاد التي يمكن أن يأخذها هذا المشروع.

المبحث الثاني: تناولنا فيه مشروع اللغة الكونية تحديدا، فبيّنَّا طبيعته و مكوناته، و بحثنا في مدى أصالته و تميزه عن المشاريع الأخرى من جهة، و مدى ارتباطه بها من جهة أخرى، و تساءلنا بالخصوص عن حدود مشروعيته و واقعيته.

الفصل الثالث: و هو الفصل الذي حاولنا فيه أن نستبين امتدادات مشروع "ليبنتس" خصوصا، و فلسفته اللغوية عموما، و بحثنا عما إذا لم يكن هذا المشروع **حلما** قد انتهى مع صاحبه، أم كانت له تأثيرات على مستوى الدرس اللغوي فيما بعد. و كان تركيزنا في ذلك على إبراز "**مفعول ليبنتس**" (l'effet leibnizien) في الفلسفة التحليلية خصوصا من خلال مبحثين اثنين:

المبحث الأول: و تقصينا فيه تأثير فكر "ليبنتس" في فلسفة "برتراند راسل"، و بصورة خاصة أبحاثه المنطقية و موقفه من اللغة الطبيعية. و حاولنا استكشاف الخيط الرابط بين " **مذهبه المنطقي** " (le logicisme) و " **حساب القضايا** " و بين "**أبجدية الفكر**" و "**حساب اللغة**"، باعتبارهما عنصرين أساسين في مشروع "ليبنتس" اللغوي.

المبحث الثاني: و تساءلنا فيه عن مدى تأثر "فيتجنشتين" الشاب بأفكار "ليبنتس" في المسألة اللغوية، و عما إذا لم تكن "**الذرية المنطقية**" و فكرة "**الصورة المنطقية**" مجرد صورة منقحة و معدلة لفكرة "**حساب اللغة**" التي بشر بها "ليبنتس" في" فن التركيب" و "الرموز الكونية". كما بحثنا عن الدوافع التي أثنت "فيتجنشتين الثاني" عن مواقفه التي دافع عنها في كتابه "رسالة منطقية فلسفية"، و نتساءل عما إذا كانت هناك قطيعة بين الفلسفة التي دافع عنها في هذا الكتاب و الفلسفة التي تضمنها كتابه "أبحاث فلسفية" أم أن هناك تغييرا في الإستراتيجية فقط .

الخاتمة: سعينا فيها إلى استخلاص النتائج التي يؤول إليها منطق هذا البحث، بصياغة موقف يظهر من خلاله مدى إمكانية الاستغناء عن اللغة الطبيعة، و التساؤل

عما إذا لم تتعدَّ مشاريع اللغة الكونية حدود التنظير، أم يمكن أن نأمل في بقاء ذلك الحلم قائما و إخراجه من القوة إلى الفعل.

الفصل الأول

تأثير عصر النهضة و القرن السابع عشر في فلسفة "ليبنتس"

المبحث الأول:

من عصر النهضة إلى "عصر العقل": قراءة في تحولات القرن السابع عشر

المبحث الثاني:

ملامح النسق الفلسفي لـ"ليبنتس"

المبحث الأول : ــــــــــــ

من عصر النهضة إلى "عصر العقل": قراءة في تحولات القرن السابع عشر

1 . عصر النهضة و الروح العلمية الجديدة :

يعتبر عصر النهضة مرحلةً انتقل فيها الإنسان من فكرة أن الحياة الدنيا وسيلة لتحقيق السعادة في الآخرة إلى فكرة أن هذه الحياة الدنيا غاية في ذاتها، و على الإنسان أن يهتم بها و يحقق سعادته فيها. و لهذا يمكن القول أن هذا العصر كان انبعاثا لضرب من الرواقية الجديدة، تلك الرواقية التي كانت تحمل شعار الفلسفة العملية التي تقوم على العمل المطابق للعقل، و العمل المطابق للعقل هو العمل الذي يجري وفق قوانين الطبيعة، فيكون بذلك النظر الفلسفي الصرف انحرافا عن قوانين الطبيعة. فالسعادة المطلوب تحقيقها إذن، هي سعادة أرضية. و تكرّست، نتيجة لذلك، النزعة المادية الواقعية، تلك الواقعية التي جسدها . على سبيل المثال . "ماكيافيللي" في السياسة، و التي سيعجب بها "فرانسيس بيكون" فيما بعد حين يقول: « إننا مدينون بالفضل إلى "ماكيافيللي" و أمثاله من الكُتّاب الذين أعلنوا . بوضوح و بغير تَستّر أو التواءٍ . عمّا يفعل الناس، لا عمّا ينبغي أن يفعلوه، لأن من المستحيل أن تجمع بين حكمة الثعبان و براءة الحمام من غير معرفة سابقة بطبيعة البشر »[1] . فبدأ الإنسان يتحرر من سلطة الكنيسة قصد الاعتماد على قواه العقلية لتحقيق الكمال، « فإذا كانت قيمة الفرد في العصور الوسطى تقوم على مدى اندماجه بالكنيسة و التحامه بالمجتمع، فقد أصبحت قيمته الآن تعتمد على مقدار ما يحققه من إمكانيات، و ما ينجزه من أعمال. كل هذا ساعد على نشأة النزعة الفردية و على ازدهارها »[2]. و قد بلغ النزوع إلى التحرر وتقويضِ سلطة الكنيسة حدا أصبح فيه بعض رجال الدين أنفسهم يساهمون بشكل غير مباشر في تشجيع النزعة

---

1. نقلا عن: ويل ديورانت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، 1985، ط5، ص.146

2 . متى كريم، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، 1988، ط2، ص14.

العلمية المتحررة، مثل ما فعل "نيقولاس" الخامس، أولُ بابا مناصر للفلسفة الإنسانية، حيث لم يتوانَ في منح بعض المناصب البابوية لعلماء كان يحترم تعاليمهم[1]. و كانت البروتستانتية مظهرا من مظاهر ذلك التحرر، فأدت حركة الإصلاح الديني التي قادها "لوثر" و "كالفن" إلى إنشاء الكنائس المستقلة.

و لئن كانت فلسفة "أرسطو" في القرون الوسطى هي النموذج المعرفي الذي لم يكن له بديل آنذاك، فإن عصر النهضة اكتشف أن تلك الفلسفة أضيق من أن تستوعب التطورات الجديدة التي حصلت، حيث أصبح اهتمام الإنسان مركزا على فهم الطبيعة و الكشف عن قوانينها، و هو الأمر الذي كان باعثا على استحداث طرائق جديدة و روح علمية تتجاوز المنهج الأرسطي. و كبديل لسلطة "أرسطو"، رُفِعت الأفلاطونية شعارا و رمزا للعقلانية الجديدة و العلوم المستحدثة. فكان هذا العصر محاولة لإحياء معرفة العالَم اليوناني، مما أدى إلى خلق جو عقلي شجع ظهور النزعة الفردية من جهة، و عدم الاستقرار من جهة أخرى، و هما سمتان ميزتا اليونان القديمة، مثلما كان النفور من كل ما هو نظامي في اللاهوت أو في الفلسفة ميزة لحركة رد الفعل ضد السكولائية. إنه عصر انبعثت فيه الثقافة القديمة ثورةً على العصر الوسيط أدبا و فلسفة و فنا و دينا، فحلت الطبيعة محل الله، و قامت فكرة إنسان الفطرة و الطبيعة و الدين الطبيعي و الأخلاق الطبيعية لتدفع إنسان الكنيسة ودينها و أخلاقها، و انكشفت هشاشة الصورة الوسيطية التي كوّنها الإنسان عن الكون، و تزعزعت فكرة مركزية الأرض له.

لقد تشكل جو جديد، بدأ فيه الإنسان يصنع مصير البشرية مجددا، فظهرت مذاهب و أفكار "**جديدة . قديمة**" تنزع إلى التحرر من كل ما ينتسب إلى القرون الوسطى، و تعمل على إحياء الأفلاطونية القائمة على الدين الطبيعي. فانتشرت فكرة البشرية الموحَّدة حين قامت الفلسفة خصما للدين، فكان مما أفرزه ذلك أنْ عمل

---

1 . راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، 1977، ص16.

"بوستل" (Guillaume POSTEL) [1510- 1581] . في كتابه "توافق أهل الأرض". على توحيد الديانات، انطلاقا من اعتباره الحقائقَ الدينية ذات طابع عقلي، و أن أصل الأديان كلها هو العقل. و في نفس الاتجاه، سعى "بودان" (Jean BODIN) [1530- 1596] إلى استخلاص قانون عالمي، معتمدا في ذلك على المنهج المقارن، و حاول . مثل "بوستل" . اختزال الأديان كلها في مضمون مشترك بينها أساسه العقل[1].

و بالموازاة مع هذا النزوع إلى توحيد الديانات و القوانين، كانت النزعة الانتقائية (l'éclectisme) تغذي طموح "برونو جيوردانو"(Bruno GIORDANO)[1548-1600] في تأسيس فلسفة شاملة، تلك الانتقائية التي سوف تميز فلسفة "ليبنتس" فيما بعد، تماما كما سوف نجد الطموح الذي حرّك "بوستل" و "بودان" في توحيد الديانات و القوانين حاضرا لديه. يقول "جيوردانو" معبرا عن انتقائيته: « إنه لَمن الشطط في الطموح، و لَمن الادعاء العقلي الفارغ و الحسود أن نرغب في إقناع الآخرين بأنه لا وجود لغير طريق واحد يتيم للتقصي و الوصول إلى معرفة الطبيعة... و على الرغم من أن الطريقَ الثابت المستديم، طريقَ النظر و التأمل، طريقَ التفكير المتسامي، ينبغي أن يقدَّم على غيره، و أن يُجَلَّ و يؤخذ بالتقويم الدائم، فإنه لا يجوز، مع ذلك، أن نطعن في الطرق الأخرى التي ليس من المستبعد أن تثمر ثمارا طيبة، و إن لم تكن هذه الثمار من الشجرة نفسها...»[2].

لقد تجسدت النزعة التحررية التي ميزت عصر النهضة على عدة مستويات: التحرر من السلطة الدينية التي كانت تمارِس سلطةً معرفية كذلك، و التحرر من النموذج السكولائي . الأرسطوطاليسي، و الاعتداد بقدرة العقل البشري و سلطانه.

---

1 . أنظر: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط و النهضة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983، ط1، ص.ص. 306 ...309.

2 . نقلا عن : المرجع نفسه، ص*310*.

و ليس ظهور اللغات القومية سوى تحرر من اللغة اللاتينية التي كانت لغة الكنيسة و الحكم و المعرفة. و كان من نتائج ذلك، ظهور حركة علمية انتشرت ثمارها بسرعة من خلال تصنيفات العلوم الأمبريقية على وجه الخصوص. و قد ساعد على هذا الانتشار السريع للعلم، استخدامُ الرياضيات بشكل واسع، فكانت عالَميةُ اللغةِ الرياضية مشجعةً على الحلم ببناء لغة كونية، ذلك الحلم الذي رآه "ليبنتس" فيما بعد . و بدرجة أقل "بيكون" . مشروعا قابلا للتحقق.

و الملفت للنظر أنه إذا لم يكن عصر النهضة وسيطيا و لا حديثا من الناحية التاريخية، فإنه . من الناحية الجغرافية . إيطالي بامتياز. فقد كانت إيطاليا إما مولدا و إما مقصدا لكثير من صنّاع ذلك العصر، في حين كان انتشار روح العصر في بقية القارة الأوروبية متأخرا نسبيا. يقول ر.هـ. روبنز « يمكن للمرء أولا أن يحدد عصر النهضة باعتباره تطورا إيطاليَّ المنشأ، انتشر منذ القرن الرابع عشر خارج إيطاليا، خاصة نحو شمال أوربا »[1]. و قد كانت جامعة "بادوفا" (PADOVA) في القرنين الخامس عشر و السادس عشر قلعة للفلسفة و الفكر، يرتادها كبار الفلاسفة و العلماء للتدريس، حتى أصبحت عنوانا للمفكرين الأحرار.

و يلاحظ "برتراند راسل" أنه إذا لم يكن عصر النهضة « فترة إنجاز عظيم في الفلسفة، فإنه أدى إلى بعض الأمور التي كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر »[2]. و قد يكون انشغال المفكرين ذوي النزعة الإنسانية بإعادة إحياء العلم اليوناني عامة و الأفلاطونية خاصة ، سببا في عدم إنتاجهم فلسفةً أصيلة، و مع ذلك، فقد أنجب هذا العصر "ليونار دافينتشي" و "مايكل أنجلو" و "ماكيافيللي"، وازدهرت فيه فنون العمارة و الرسم و الشعر على الخصوص.

و قد امتدت هذه الحركة الفكرية بكل جوانبها إلى غاية القرن السابع عشر، حيث

---

1. روبنز روبرت هنري، موجز تاريخ علم اللغة(في الغرب)، تر:أحمد عوض،مطابع الرسالة،الكويت، 1977، ص165.
2. راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ص16.

ظهر عدد كبير من العلماء الذين قاموا بتنمية العلم الجديد، من رياضيات و طبيعيات، كما واكب ذلك ظهور مذاهب فلسفية جديدة، فتكرس المذهب الحسي التجريبي بزعامة "فرانسيس بيكون" . على الخصوص . في إنجلترا، و ظهرت في فرنسا عقلانية "ديكارت" التي كانت لحظة تحول حاسمة في تاريخ الفكر الغربي.

و إذا كان "فرانسيس بيكون" يشكل حلقة وصل بين عصر النهضة و العصر الحديث*، فإن نزعته التجريبية التي طبعت جانبا من هذا العصر، تتصل مباشرة بجِسّية "برناردينو تلزيو"(Bernardino TELSIO)[*1508 – 1588*] الذي كان يَعتبر « الخبرة الحسية الوسيلة الوحيدة إلى المعرفة، و كان شعاره: "**لا حواس فلا فكر**"»[1]. و ليس من الصعب أن نقف على التشابه الكبير بين مذهبه و آراء "ليونار دافينتشي" الذي كان يرى أن « العلم الذي لا ينشأ من التجربة، و لا ينتهي بالتجربة، و لا يعالج المعطيات التي تصل إلينا عن طريق إحدى الحواس الخمس، عقيم و باطل»[2]. و رغم التقابل المذهبي بين تجريبية "بيكون" و عقلانية "ديكارت"، فإنه من الممكن اعتبارهما . من زاوية ما . امتدادا للحركة النقدية التي طالت الفكر المدرسي عموما و التعليم الأرسطي خصوصا، في عصر النهضة. فالقوة التي عارض بها "بيكون" و "ديكارت" المنطق الأرسطي ليست سوى صورة أخرى للحملة التي شنها "راموس"(RAMUS dit Pierre de La Ramée)[1515–1572] على هذا المنطق في كتابه "كل ما قاله أرسطو وهم". و كانت، بالفعل، القاعدة التي قامت عليها فلسفة "بيكون" و فلسفة "ديكارت" هي التحرر من "الأوهام" و فرض الرقابة الشديدة على

---

* رغم أن التحقيب التاريخي يبقى مسألة نسبية و تقريبية، فإن عصر النهضة، عند المؤرخين عموما، يشمل القرنين الخامس عشر و السادس عشر[1400–1600]، و "فرانسيس بيكون" عاش بين سنتي 1561 و 1625 ، ما يعني أن فترة كبيرة من حياته عاشها في القرن الخامس عشر المنسوب إلى عصر النهضة، و بالتالي فقد كانت له ألفة بروح العصر، و لكنه عاش الثلث الأخير من حياته في القرن السابع عشر المنسوب إلى العصر الحديث، و هذا يعني من جهة أخرى أن مرحلة النضج عنده . حيث يفترض أن تكون فلسفته قد أخذت شكلها النهائي . تزامنت مع تحولات فكرية عميقة بدأ يصنعها فلاسفة أمثال "ديكارت" و "غاسندي" و "هوبز".

1– متى كريم، الفلسفة الحديثة . عرض نقدي . ص .26

2– المرجع نفسه، ص33.

العقل. فكلاهما كان رافضا للتقليد بكل أشكاله، باعتباره عائقا أمام المعرفة، و بصورة خاصة التقليد الأرسطي و السكولائي، فكان من مميزات الروح العلمية لهذا العصر، إضفاء الطابع الرياضي على الفيزياء خصوصا، و قد كان لـ"ديكارت" دور ريادي من حيث إسهامه في تطوير الروح العلمي الجديد.

لقد أصبحت المعرفة . تماما مثلما كانت في عصر النهضة . تحتل بؤرة الاهتمام في العصر الحديث: معرفة الطبيعة و معرفة الفكر الإنساني و العلاقة بينهما. و قد كانت هذه المسألة سببا في ظهور جدل كبير بين الفلاسفة الإنجليز على الخصوص، و فلاسفة القارة الأوروبية، أعني . على وجه العموم . جدلا بين المذهب الأمبريقي و المذهب العقلي، و اصطبغت معالجة المسائل اللغوية لدى الفريقين بذلك الاختلاف المذهبي بينهما. و احتد ذلك الجدل مع اعتراض "هوبز" على التأمل الثالث عند ديكارت* عام *1641*.

لقد كان عصر النهضة إذن، إرهاصا لما سوف يحدث من حركة علمية و فلسفية في العصر الحديث، و بالخصوص في القرن السابع عشر، القرن الذي سوف يكون له تأثير كبير فيما بعد على الحياة الفكرية في أوربا و في العالم كله. يقول "وايتهيد" (Whitehead): « نستطيع أن نصف بطريقة موجزة و دقيقة، و بشكل كاف، الحياة الفكرية للأقوام الأوروبية خلال الخمسة و العشرين سنة بعد المائتين**

---

* لقد ذهب "ديكارت" إلى وجود أفكار فطرية مستقلة عن التجربة، و مثل هذه الأفكار في نظر "هوبز" لا وجود لها، فالإحساس هو مصدر لكل معارفنا، لا الجزئية فحسب، بل حتى المبادئ نفسها. ولكن رغم النزعة المادية التجريبية لهذا الفيلسوف، فإنه يظهر بعض التردد لدى "برتراند راسل" في تصنيفه كفيلسوف تجريبي أو عقلاني، فهو يقول:« هوبز فيلسوف يصعب تصنيفه. لقد كان فيلسوفا تجريبيا مثل لوك و باركلي و هيوم، و لكنه . على خلافهم . كان معجبا بالمنهج الرياضي ليس فقط في الرياضيات البحتة، بل أيضا في تطبيقاتها، و كانت نظرته العامة مستلهمة من جاليلي أكثر من كونها مستلهمة من بيكون » (أنظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية. الفلسفة الحديثة . تر: محمد فتحي الشنيطي، ص*87*.)

** لقد قيل هذا الكلام قبل *1947*، باعتبار أن "وايتهيد" عاش بين سنتي *1861* و *1947*.

الأخيرة بالقول بأنهم عاشوا على الثروة المتراكمة للأفكار التي تركتها لهم عبقرية القرن السابع عشر »[1]. فقد كان هذا القرن « قرنا رائعا، لا في الفلك و الديناميكا فقط، و إنما في طرق كثيرة أخرى مرتبطة بالعلم أيضا » [2]. فزيادة على الاختراعات التكنولوجية (التليسكوب، الترمومتر، البارومتر...) و الاكتشافات العلمية (مثل اكتشاف الدورة الدموية و الحيوانات المنوية...)، حققت الرياضيات تقدما كبيرا، و كانت سندا لا غنى عنه في مجال الفيزياء. فاخترع "نيبر" (NEPER ou NAPIER) [1550-1617] اللوغاريتمات، و ابتكر "نيوتن" و "ليبنتس" حساب التفاضل و التكامل. و كان لهذه الإنجازات العلمية و التكنولوجية تأثير كبير على المعتقدات الفلسفية، فلم تعد الحياة و لا الأرواح الإلهية هي مصدر الحركة في العالم. فالقانون الأول للحركة يقضي بأنه يكفي أن يتحرك جسم خالٍ من الحياة، حتى تستمر حركته دون توقف، ما لم تؤثر عليه قوة خارجية*.

و هكذا فإن الطبيعة لم تعد تعج بالحياة و العفوية، بل إن "ديكارت" ذهب إلى حد اعتبار الجسم آلة، حيث يقول:«...فأنا لا أعتقد بوجود أي فارق بين الآلات التي يصنعها الحرفيون و بين مختلف الأجسام التي تتولى الطبيعة وحدها تركيبها، خلا أن أفاعيل الآلات رهنٌ بتَرَاكُب بعض الأنابيب أو النوابض أو غيرها من الأدوات التي لا بد أن تكون متناسبة بصورة أو بأخرى مع أيدي من يصنعها من الناس...»[3]. و بهذا تكون الآلية الصارمة قد حلت محل العفوية و الغائية. و يعتبر

---

1 . نقلا عن: (CHOMSKY Noam, *La linguistique cartésienne*, suivi de *La nature formelle du langage*, introduction) trad. E. DELANNOE et D. SPERBER, éd. Seuil, Paris, 1969, p.13.

2 . راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية . الفلسفة الحديثة . ص*71*.

* يُستثنى من هذا الخط "ليبنتس" الذي يذهب في نظريته في الجوهر إلى أن المادة . حتى تلك التي تبدو جامدة . مليئة بالحياة. ففي الوقت الذي كان فيه "ديكارت" ينتقد بحدة الفكر المدرسي و المنطق الأرسطي، يجد "ليبنتس" في هذا المنطق المبادئ التي يبني عليها ميتافيزيقاه و يعيد بعث العلل الغائية و الصور الجوهرية التي يعارضها المذهب الآلي (انظر المبحث الثاني من الفصل الأول من هذا البحث).

3 . نقلا عن: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، تر: جورج طرابيشي، ص*110*.

كل من "غاليلي" و "هوبز" و "ديكارت" من أبرز الذين مثلوا هذا الاتجاه.

و قد كان لـ"غاليلي" قصب السبق في إدخال الرياضيات بقوة في تفسير ظواهر الطبيعة، مما جعل العلوم الرياضية و العلوم الطبيعية تتقدم بتوازٍ، و تعود . بقوةٍ . الفكرةُ الفيثاغورية الشهيرة التي فحواها أن العدد هو جوهر الأشياء، و أن الأرقام تحكم الكون. فقد وجد فلاسفة هذا القرن في الرياضيات، . ابتداءً من "غاليلي" . العلمَ الذي تكون فيه الحقيقة نموذجا لكل حقيقة. فالتدرج من أفكار واضحة إلى أخرى واضحة مثلها، و استنباطها من قضايا بديهية و تعريفات متواطئة (univoques)، كل ذلك من شأنه أن يستبعد أية فكرة خارجة عن المقدمات و يمنع من ظهورها في النواتج. و من ثم فالرياضيات هي الطريقة المثلى التي نعرف بها "نظام" الأشياء. فلكي نُحصّن العقل من الوقوع في مغالط الأحكام المسبقة، يجب تبني الطريقة الرياضية التي تقضي بضرورة البدء بتعريفات و قضايا صحيحة تماما، لا بأفكار عامة و مبهمة قد توحي بها التجربة، إذ أنه مهما كانت أهمية التجربة بالنسبة للمعرفة، فإنها لا تستطيع أن تقوم إلا بدورٍ مساعدٍ فقط، ذلك لأن الاعتماد عليها وحدها لا يجعل العقل في مأمن من إيحاءات الخيال، الأمر الذي لا يسمح بالتمييز بين ما هو واقعي و ما هو خيالي، في حين أن الاستدلال الرياضي يملك بطبيعته و في داخله الأدوات التي تجعل منه استدلالا صارما، ما دام ينطلق من أفكار في منتهى التحديد، تنتج عنها أفكار أخرى بشكل متسلسل يمنع دخول أي عنصر غريب في السلسلة. يقول "ديكارت" معبرا عن إعجابه بالرياضيات و مبينا أهميتها بالنسبة لبقية العلوم: « لقد اكتشفتُ أن كل العلوم التي تجعل من النظام و القياس هدفا لبحثها تستند إلى الرياضيات »[1]. و لهذا فإن صرح الفلسفة أو العلم الكلي عند "ديكارت" لا بد أن يبدأ بالرياضيات. و سوف يكون للنموذج الرياضي صدى كبير في أعمال "ليبنتس" المتعلقة بمشروع اللغة الكونية.

---

1 . نقلا عن: LIARD Louis, in René DESCARTES, *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, (introduction), éd. Garnier, Paris, 1960, p.12.

و بالموازاة مع المكانة المميزة التي أصبحت تحتلها الرياضيات، و التي كان لـ"غاليلي" و "ديكارت" إسهام كبير في توطيدها، كانت ثورةُ "بيكون" على منطق "أرسطو" و السكولائيين ثورةَ منهجٍ اختباريٍّ فعالٍ على منطقٍ لفظيٍّ عقيمٍ، كما بدا له ذلك. و لكن حظ "بيكون" من الرياضيات كان ضئيلا، كدأب الفلاسفة الإنجليز عموما، و لذلك فقد فاته "ترييض" الطبيعيات الذي طبع العلم الحديث.

2 . الدرس اللغوي في القرن السابع عشر:

أ . بواكير الدرس اللغوي في عصر النهضة : "دانتي" و "ريمون لول".

ابتداءً من القرن الثاني عشر، أصبحت دراسة النحو فرعا من الفلسفة النظرية و مفتاحا لفهم الطبيعة و الفكر الإنساني. و تستمد هذه الفكرة جذورها من الاعتقاد الراسخ بأن بنية الأشياء تنعكس في اللغة[1].

وقد انطلقت الدراسات اللغوية الجادة في عصر النهضة في جو ظهرت فيه الدول القومية و تنامت فيه المشاعر الوطنية، فكان من مظاهر ذلك أن زادت العناية باللغات القومية و رعايتها. و يمكن القول أن هذه الدراسات بدأت مع "دانتي" (DANTE) [*1265 – 1321*] في مؤلفه(De vulgari eloquentia) المترجم إلى الفرنسية تحت عنوان (De l'éloquence en langue vulgaire) في أوائل القرن الرابع عشر، عندما أشاد كثيرا بمزايا اللغات المنطوقة التي تكتسب لدى الطفل بطريقة لاشعورية، معتبرا اللغة اللاتينية، التي تُتعلم في المدارس وفق أحكام نحوية، لغةً ثانية. و « في فقرة شهيرة دعا "دانتي" إلى العناية باللغة الإيطالية العامة التي سوف تساعد على توحيد شبه جزيرة إيطاليا التي هيأتها العروش الملكية المركزية لشعوب أخرى »[2].
و قدم "دانتي" في كتابه السالف الذكر مشروع لغة مثالية منتقاة من تمحيص اللهجات

---

1 - MALMBERG Bertil, *Histoire de la linguistique de Sumer à Saussure* , éd. P.U.F. Paris, 1991, p.122.
2 . روبنز, ر.هـ. موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب) ص *176*.

الدارجة و نقدها و تحليلها. و كان ذلك أول مشروع للّغةٍ مثالية في أوربا القروسطية. و قد اعتقد "بويس" (BOECE) [*480 – 524*] من قبل بوجود قواعد لغوية كونية (Grammaire universelle) يمكن استنباطها من كل لغة منطوقة، تلك القواعد التي يكون الله قد أودعها في آدم، لا كلغة جاهزة، و لكن كآلية فطرية فيه لإنتاج اللغة[1].

و أساس هذه الفكرة هو أنه مادام العقل واحدا بالنسبة لجميع الناس، فإن العلاقة بين اللغة و الفكر واحدة في جميع اللغات، و بالتالي يمكن عزل مجموعة القواعد التي تحكم جميع اللغات بكل فعالية[2].

إن النحو الذي يدرس لغة بعينها و يتغير من لغة إلى أخرى، لا يمكن أن يكون علما، و لذلك تراجعت فكرة النحو الخاص بكل لغة على حِدَة ابتداءً من القرن الثالث عشر، و أصبح يعرف بأنه علم القواعد العامة. فالقواعد النحوية الكونية التي تحكم جميع اللغات هي التي ينبغي أن تكون موضوعا للدراسة، لأن اللغات الخاصة تتغير بسرعة، و من ثم لا يمكن إقامة قواعد ثابتة لها.

و انطلاقا من الفكرة ذاتها، كان حلم "دانتي" هو تجاوز الطابع المحلي للهجات الدارجة . رغم كونها طبيعية . إلى بناء لغة كونية، و في الوقت نفسه تَجاوُزُ القواعد الاصطناعية للّغة (النحو) . رغم كونها عالمية . إلى تلك القواعد الطبيعية، أي أنه كان يهدف إلى تأسيس لغة تجمع بين الكوني و الطبيعي، و لهذا تركزت جهوده على وضع شروط و قواعد اللغة المثالية الوحيدة التي يمكن تصورها، و هي . في نظره . اللغة الإيطالية التي كتب بها شعره، تلك اللغة الشعرية التي تُمكِّن الشعراء من جعل الكلمات مطابقة تماما لما تعبر عنه[3] .

---

1 – ECO Umberto, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, trad. Jean – Paul MANGANARO, éd. SEUIL, Paris, 1994, p.61

2 – MALMBERG Bertil, *op. cit*. pp. 170,171.

3 - ECO Umberto, *op. cit*. p. 64.

و قد تناول "ريمون لول"(Raymond LULLE) [*1235 – 1315*] فكرة اللغة المثالية في كتابه " الفن الكبير" (Ars Magna) كلغة فلسفية تشكل أداة فعالة للإقناع و تحويل غير المسيحيين . و بخاصة اليهود و المسلمين . إلى المسيحية. و تستمد هذه اللغة عالميتها و إمكانية تعلمها بسهولة من كونها تتشكل من حروف و أشكال تجعلها في متناول جميع الناس . حتى الأميين منهم . مهما كانت لغاتهم الأصلية. و المبدأ الذي يقوم عليه " الفن الكبير" هو مبدأ التبديلات و التوليفات الرياضية*، حيث تسمح هذه الطريقة بالوصول إلى استنتاجات دقيقة، و كأنها منطق جديد يضاهي منطق "أرسطو". و في هذا يقول "ريمون لول": « إن الذي يمارس هذا الفن يستطيع أن يتعلم خلال شهر أكثر مما يتعلمه المنطقي خلال عام »[1].

و قد أراد "ريمون لول" بمنطقه الجديد أن يقدم لغة رمزية تسمح بالاستعاضة عن العمليات العقلية . التي غالبا ما تكون غير مؤكدة . بعمليات آلية دقيقة و موثوقة نجريها على تلك الرموز، و تكون لدينا بذلك لغة شمولية صالحة لجميع مجالات المعرفة، من ميتافيزيقا و لاهوت و كوسمولوجيا و طب و فلك... و هو الحلم نفسه الذي سوف يراود "ليبنتس" في القرن السابع عشر.

و الجدير بالملاحظة هنا، هو التشابه الموجود بين المبدأ الذي يقوم عليه "منطق" "ريمون لول" و "قبلانية"** (Le kabbalisme) اليهود في تفسيرهم الصوفي للتوراة. و ليس في الأمر غرابة إذا عرفنا أن "لول" عاش في الأندلس ، و كانت الطريقة "القبلانية" معروفة هناك. إلا أن الفارق بين الطريقتين، هو أن "القبلانية" تكتشف

---

* سوف يتضح في الفصل الثاني من هذا البحث أن " فن التركيب " الذي اخترعه "ليبنتس"، يتقاطع في كثير من المواطن مع" الفن الكبير" لـ"ريمون لول".

1 . نقلا: Umberto ECO, *op. cit.* p.84

** "القبلانية" (kabbale ou cabale) واحد من علوم السحر و التنجيم التي كان اليهود يشتغلون بها، و تتمثل في قراءة التوراة و تفسيرها صوفيا. فهي بهذا المعنى طريقة لتأويل النص المقدس عندهم. و الحروف التي كتبت بها التوراة، و الأحداث و الشخصيات التي تتحدث عنها تعتبر بالنسبة لمن يشتغل بالقبلانية نظاما من الرموز تعبر عن حقائق صوفية و ميتافيزيقية، و بالتالي يجب تأويلها و الكشف عن حقيقتها. (أنظر: ECO UMBERTO. …op.cit. pp.42,43.).

واقعا تنتجه التوليفات بين الحروف، و ليست تلك التوليفات مجرد تعبير عنه، بينما توليفات "ريمون لول" هي أداة للبرهان على ما هو معروف، و ليست أداة للكشف.

و قد كان "الفن الكبير" موضوع خلاف بين الفلاسفة « فقد رأى فيه البعض إرهاصا بالمنطق الرياضي المعاصر، و قد كان هذا "الفن" هدفا لسخرية الكثير من الفلاسفة و المفكرين، و منهم "ديكارت"، و قالوا إنه عبث صبياني، و الوحيد الذي أشاد به هو "ليبنتس" »[1]. و لا غرابة إذن، إذا كانت الفكرة ذاتها هي التي طورها فيلسوف الانسجام الأزلي في "فن التركيب" (De arte combinatoria). و يقول "ديكارت" مقللا من قيمة "الفن الكبير" بأنه يسمح « بالكلام دون حكم على الأشياء التي نجهلها »[2]، و« قال "بيرس" فيه بأنه عبث لا يستحق أن نذكره في تاريخ المنطق »[3].

و من علماء عصر النهضة الذين ساهموا بقوة في الأبحاث اللغوية، "راموس" (RAMUS dit Pierre de La Ramée)، الذي اشتهر خصوصا بمعارضته الجذرية لـ"أرسطو". و قد كانت إصلاحاته التعليمية ذات تأثير كبير في أوربا. و اهتم على وجه الخصوص بالقواعد، فكان من بين الأعمال التي قام بها، أن « كتب قواعدَ لليونانية و اللاتينية و الفرنسية و دَوّن نظريته في القواعد في مؤلفه "Scholae grammaticae" »[4].

ب . نضج الدرس اللغوي في القرن السابع عشر :

و في القرن السابع عشر، تميز المناخ الفكري بالمجادلات الفلسفية التي تجاوزت

---

1 . بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج*2*، ص.*386*

2 – DESCARTES René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, éd. Garnier, Paris, 1960, p. 48.

3 . بلانشي روبير، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، تر: خليل احمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د (ط. ت.)، ص. 227.

4 . روبنز ر. هـ. موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ص *178*.

إلى حد بعيد المسائل اللسانية، و لكنها لم تهملها. و كان أهم مظهر لتلك المجادلات، ذلك التعارض الذي كان قائما بين العقليين و التجريبيين. و قد هيمن مجموعة من الفلاسفة أمثال "بيكون" و "ديكارت" و "هوبز" و "لوك" و "سبينوزا" و "ليبنتس" على التفكير اللساني في هذه الفترة.

و قد أدى تراجع اللغة اللاتينية كلغة عالمية إلى ظهور صعوبات اصطدم بها الكُتّاب و المتكلمون باللغات المحلية، حيث لم يكن هناك توافق دقيق بين الحدود و الكلمات في هذه اللغات، و بين الحدود و الكلمات في اللغة اللاتينية المهملة. و تنامى الشعور بأنه بمقدور الإنسان أن يُحسّن اللغات الطبيعية، بل و يخلق لغات جديدة مناسبة لاستيعاب تطورات العصر.

و يمكن اعتبار "فرانسيس بيكون" [*1561 – 1626*] . الذي يشكل حلقة وصل بين عصر النهضة و القرن السابع عشر . رائدا في معالجته لهذه المسألة. و قد ظهرت أعماله المتعلقة بالدرس اللغوي على وجه الخصوص في كتابه " تقدم المعرفة " (*The advancement of learning*)، حيث كان موقفه موقف استهجان و ازدراء لذلك الجدل العقيم الناجم عن عدم كفاية اللغات الطبيعية، و ما تسببه من خلط و عدم الإصابة في التعبير عن المعارف العلمية على الخصوص. وكان تمييزه بين النحو الفلسفي و النحو العام (Grammaire philosophique et grammaire générale) من جهة، و بين النحو الوصفي الخاص بكل لغة من جهة أخرى، محفزا له على التفكير في بناء لغة مثالية لنقل المعارف و الأفكار و التصورات، و ذلك بوضع رموز خاصة للتعبير، تكون الرمزية الرياضية نموذجا لها لإنجاز هذه المهمة[1]*،

---

1 - MALMBERG Bertil, *op. cit*. p. 193

*من الملفت للانتباه أن يتخذ "فرانسيس بيكون" من الرمزية الرياضية نموذجا لبناء لغة مثالية، إذا علمنا أن الفلسفة التجريبية الإنجليزية كانت قليلة التأثر بالرياضيات، « متجهة نحو تصور خاطئ للمنهج العلمي» على حد تعبير "برتراند راسل"، مستثنيا من ذلك "توماس هوبز"، فهو يقول:« لم يكن بيكون يزدري القياس فقط، بل كان يحط أيضا من قدر الرياضيات، بزعم كونها غير كافية من الناحية التجريبية، و كان معاديا بقسوة لأرسطو »(أنظر: "برتراند راسل"، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ص. ص. *83*، *88*).

حيث لا يبقى مجال للاختلاف و الجدل العقيم. فالغاية التي كان يهدف إليها "بيكون" من تأسيس "نحو فلسفي" هي وضع أدوات لتطوير العلم.

إن الكثافة الرمزية التي تميز اللغات الطبيعية، و الغموض و الإطناب اللذَين يكتنفانها، هي بعض الأسباب التي قد تعيق التواصل بين الشعوب. كل ذلك كان دافعا للبحث عن لغة فلسفية تتجاوز تلك العيوب و النقائص و تقضي على تلك العوائق، و هذا يعني أن ما كان يبدو مَكْمَنَ قوةٍ و كمال في اللغات الطبيعية . التي اعتُبِر بعضها مقدسا . أصبح بالنسبة للّغة الفلسفية نقصا و عيبا.

و لم يكن "توماس هوبز" [1588– 1679] أقل اهتماما بالدرس اللغوي من "بيكون". إنه يعتقد أن اللغة من صنع الإنسان، رغم أن نشأتها دينية. فالله هو الذي علم "آدم" الأسماء، و لكن نقمته عليه فيما بعد، أنسته هذه اللغة، فاضطر إلى أن يخترعها بنفسه[1]، و من ثم فهي صناعة بشرية خالصة، و بالتالي مواضعة واتفاق.

و ينظر "هوبز" إلى اعتباطية العلامة في إطار العقد الاجتماعي، و لكن إذا كان الأمر كذلك، فهذا لا يعني أنه بمقدور الفرد أن يختار أي اسم و يستبدله بغيره، لأن ذلك يعني أنه يتصرف ضد العقد*. فأصل الأسماء إذن تحكُّمي، و اختلاف أسماء المسميات من لسان لآخر دليل على ذلك. فلا وجود لعلاقة طبيعية بين الاسم

---

1. عبد الفتاح إمام إمام، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، الثقافة للنشر و التوزيع، *1985*، (د.ط)، ص.ص. *206–207*.

* لا تختلف هذه الفكرة كثيرا عما ذهب إليه " دوسوسير " فيما بعد، حيث يرى أن العلامة اللسانية اعتباطية في أصلها أي أنها غير معللة، و لكن متى استقر استعمالها لدى جماعة معينة، لم يعد بإمكان الفرد أن يتصرف في تغيير دلالتها. يقول "دوسوسير" « إن كلمة " اعتباطي " تستدعي ملاحظة: يجب ألا توحي بفكرة أن الدال راجع إلى الاختيار الحر للفرد المتكلم (سوف نرى فيما بعد أنه ليس بمقدور الفرد أن يغير في العلامة أي شيء متى استقرت لدى مجموعة لغوية)، وإنما نعني أنها غير معللة ، أي اعتباطية بالنسبة للمدلول الذي لا تربطها به في الواقع أية رابطة طبيعية ». ولكنه لا يعتبر أن اللسان لدى جماعة هو نتاج عقد كما اعتقد هوبز، فهو يقول: « إذا كان الدال يبدو . بالنسبة للفكرة التي يمثلها . اختيارا حرا، فهو في المقابل ليس اختياريا بالنسبة للجماعة اللغوية التي تستعمله». أنظر:

(Ferdinand De SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, éd. ENAG, Alger, 1990, pp.111-112, 115)

و مسماه، و يستحيل أن تكون طبيعة الأشياء هي التي يتحدد بمقتضاها الاسم. و حتى لو أخذنا برواية الكتاب المقدس التي تقول أن الله هو الذي علم "آدم" الأسماء، فإن ذلك لا ينزع عنها كونها تحكمية[1]. فالتسمية إذن، إجراء بشري تحكّمي، و الاسم علامة، الغرضُ منها إحضار تصور الشيء الذي أُلحِقت به إلى الذهن.

إن أُولى وظائف اللغة هي حفظ الأفكار التي نتوصل إليها، لأنها عرضة للنسيان، و الوظيفة الثانية هي نقل أفكارنا للآخرين، و الإفصاح عن رغباتنا و مقاصدنا من أجل حصول التعاون المشترك. و يُورِد "فريدريك ناف" قول "هوبز":« إن الاستعمال العام للكلام هو تحويل خطابنا الذهني إلى خطاب لفظي، و تسلسل أفكارنا إلى تسلسل أسماء، و هذا من أجل فائدتين، أولاهما تسجيل تتابع أفكارنا...و[ثانيتهما] الإفصاح للآخرين عن معارفنا التي وصلنا إليها »[2].

و يميز "هوبز" بين الاسم و الكلمة، فالأول عنده هو ما يعادل الحد المنطقي الذي قد يكون أكثر من كلمة، و من ثم فهو ليس الكلمة كما في النحو[3]. و يقسم الأسماء وفق ثنائيات إلى موجب و سالب، كلي و جزئي، متواطئ (univoque) و مشكك (équivoque)، مطلق و نسبي، بسيط و مركب [4]. و هو بهذا التقسيم، يؤكد على أن هذه الصفات هي صفات للأسماء، لا للأشياء التي تدل عليها ، فلا معنى لقولنا مثلا، شيء كلي أو جزئي، موجب أو سالب. و يدل هذا ثانية، على أن طبيعة الأشياء ليست هي التي تحدد الأسماء الدالة عليها.

و إذا جاز لنا تصنيف "هوبز" ضمن النزعة الاسمية، فإن إسميته . مع ذلك .

---

1 . المرجع السابق، ص. *212*.

2 . نقلا عن: Frédéric NEF, *Leibniz et le langage*, éd. P.U.F. Paris, 2000, p. 60.

3 . عبد الفتاح إمام إمام، توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، ص. *214*.

4 . المرجع نفسه، ص.ص. *215*.....*219*.

معتدلة. فهو إذ يعتبر الأسماء وحدها كليات دون الأسماء، يذهب إلى أن هذه الكليات تُستخدم على أساس التشابه بين الأشياء. و ينقل "إمام عبد الفتاح إمام" عنه قوله: « يطلق الاسم الواحد من الكليات على مجموعة كبيرة من الأشياء، لأنها تتشابه في خاصية معينة: في كيف أو عرض، و على حين أن اسم العلم يجلب إلى الذهن شيئا واحدا فقط، فإن الكليات تستدعي أي فرد من هذه الأفراد الكثيرة »[1]. و تقع اسمية "هوبز" ضمن التقليد الذي أرسى قواعده "أوكام" (Guillaume d'OCCAM)، فليس هناك سوى أشياء مفردة، رغم وجود تشابه في الخصائص، ذلك التشابه الذي يسمح لنا **بتصنيفها** من أجل الدراسة العلمية. فليس هناك ما هو كلي، لا على مستوى الأشياء و لا على مستوى الفكر، و لا تعدو الكلياتُ المزعومة أن تكون تجريداتٍ تجد في مواضعات اللغة سندا لها. و يبدو أن مذهب "هوبز" الاسمي ذو بعد لاهوتي في أساسه، و ذلك لأن فكرة الكليات تؤول إلى أن الله قد خلق نماذج مثالية للموجودات، و هذا يتعارض مع **مطلقية** القدرة الإلهية ، هذه القدرة التي تعبر عن نفسها بخلق كل الموجودات واحدا واحدا رغم وجود نظام معين يجمعها.

و لما كان الأمر كذلك، فإن أحكامنا و استدلالاتنا ليست سوى توليفات لأسماء الأشياء وفق ما هو متعارف عليه ، باعتبار التسمية مظهرا من مظاهر "**العقد الاجتماعي**"، و بهذا، فإن "هوبز" يبرز الدور الخطير الذي تلعبه اللغة في المعرفة. فإذا كانت معارفنا تعميمات و تجريدات، و ليس ثمة كليات ما خلا الأسماء ، فإنه من المستحيل وجود أفكار عامة بدون كلمات، و بدون اللغة لا يبقى مجال للحديث عن"الصدق" و "الكذب"، ما دامت هاتان الصفتان صفتين للكلام. فالحقيقة بهذا المعنى، مرهونة بتوليفات الأسماء التي يقوم عليها الاستدلال الذي « يكون بالأسماء كما يكون الحساب بالأرقام بدون اعتبار للأشياء بحد ذاتها. و على هذا النحو، يكون الوصول . برغم دفق التجربة المتواصل . إلى معارف ثابتة و يقينية، متمايزة أتم

---

1 . نقلا عن: المرجع السابق، ص. *224*.

التمايز عن المعارف الاختبارية »[1]*.

و باعتبار الاستدلال توليفا للأسماء مؤديا إلى اليقين، فإن فكرة "هوبز" لا تختلف كثيرا عن الفكرة التي طالما حلم بها "ليبنتس" في بحثه عن تأسيس أبجدية كونية تُحسب بها الأفكار كما تحسب الأعداد. و الحذر نفسه الذي كان يبديه "بيكون" تجاه اللغة الطبيعية . كما رأينا من قبل . عندما يتكلم عن "أوهام السوق"، نجده عند "هوبز"، فهو يحذّر . مثله . من الاستعمال السيئ للكلمات في استدلالاتنا عندما يقول: «...ومن أجل هذا، يجب على الإنسان أن يكون حذرا تجاه الأسماء أثناء عملية الاستدلال »[2]**. إن إسمية "هوبز" التي جعلت العلامة اللغوية اعتباطية، تؤول بالضرورة إلى اعتباطية الفكر كذلك، ما دام هذا الأخير مرهونا بالأولى.

و لعل من أكثر فلاسفة القرن السابع عشر اهتماما بالدرس اللغوي، "جون لوك" [1632-1704]، الذي يعتبر ملَكة اللغة هِبة إلهية في قوله: « لما كان الله قد جعل من الإنسان كائنا اجتماعيا، فهو لم يكتفِ بإلهامه الرغبة في العيش مع أفراد نوعه و اضطراره إلى ذلك فحسب، بل أعطاه . زيادة على ذلك . ملكة الكلام ليكون الوسيلة الكبرى و الرابطة المشتركة [بين الأفراد] في هذا المجتمع »[3].

---

1 . برهييه إميل، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، تر.ج.طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983 ، ط1 ص. 177.

* ليس ثمة شك في أن "هوبز" ذو نزعة تجريبية، ذلك لأنه يعتبر الإحساس مصدرا لكل معارفنا، بل و للمبادئ التي تقوم عليها، و مع ذلك فإنه لا يرى يقينا في المعرفة الاختبارية التي تقوم على ترابط الأفكار، و يقابلها بالمعرفة الاستدلالية القائمة على تركيب الأسماء و توليفها. و لعل في هذا تبريرا آخر لتردد البعض في تصنيف هوبز كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

2 . نقلا عن: Alain REY, *Théories du signe et du sens*, t.1, éd. Klincksieck,Paris,1973,p.109

** يذهب "هوبز" إلى أنه لما كانت الأشياء لا تؤثر فينا بالكيفية نفسها ، بل إن تأثر الواحد منا بالأشياء نفسها متغير، فإن الأسماء الدالة على تلك الأشياء ذات دلالة متغيرة في الاستعمال اليومي للغة، أي أن دلالة الاسم الواحد قد تتغير من شخص إلى آخر، و من حال إلى أخرى، حسب الوضع و الاستعمال و المصلحة. فما يسميه هذا " حِلما و رزانة" ، يسميه ذاك "جبنا و خوفا" ، و ما يسمّى عند البعض " قسوة و فظاظة" ، يسميه البعض الآخر " عدلا" ، و " المقاومة والعمليات الاستشهادية " عند هؤلاء، " إرهاب و عمليات انتحارية " عند أولئك. هذا هو السبب الذي جعل "هوبز" يدعو إلى الحذر من الاستعمال السيئ للغة العادية. (أنظر نص "هوبز" في الصفحة نفسها من المرجع نفسه).

3 – LOCKE John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P. Coste, éd. J. Vrin, Paris, 1972, livre troisième, p.322.

إن اللغة بهذا المعنى فطرية في الإنسان. و لكن كيف يمكن لفيلسوف ذي نزعة حسية تجريبية أن يقول بفطرية اللغة؟ عندما يتحدث "جون لوك" عن فطرية اللغة، فإنه لا يقصد أنها كذلك من حيث هي علامات، و إنما من حيث هي ملكة أو استعداد لإنتاج العلامة اللغوية. و الاسم لا يدل مباشرة على الشيء، و إنما يدل عليه من خلال دلالة الفكرة على ذلك الشيء[1]. و كأن "جون لوك" يطبق "**علاقة التعدي**" بالشكل التالي: إذا كان الاسم يدل على الفكرة، و الفكرة تدل على الشيء، فإن الاسم يدل على الشيء، و هو بهذا يعتبر الأفكار ذاتها علامات تتشكل منها لغتنا الداخلية. و لما كان الأمر كذلك، فليست اللغة الطبيعية ضرورية لعمليات الفكر، بقدر ما تكمن وظيفتها الحقيقية في إطلاع الغير على أفكارنا[2].

و لا يتردد "جون لوك" في اعتبار العلامة اللغوية اعتباطية محضة. و يجب أن نفهم هذه الاعتباطية على مستويين: الأول هو أن العلامة لا تشبه مدلولها بصورة طبيعية، و الثاني هو أنها من وضع الإنسان الذي وضعها بكل حرية. فهو يقول: « إن الكلمات ـ بالاستعمال المستمر و المألوف . تثير كما قلنا بعض الأفكار في الذهن بشكل منتظم و سريع، يحمل الناس على الاعتقاد بوجود علاقة طبيعية بين هذين الأمرين [الكلمات و الأفكار]. أما أن الكلمات لا تدل إلا على الأفكار الخاصة للناس، و ذلك عن طريق الإنشاء الاعتباطي الكلي (institution tout à fait arbitraire)، فذلك ما يظهر بداهةً من حيث أنها لا تثير . دائما . في أذهان الآخرين... الأفكار نفسها التي نعتقد أنها [= الكلمات] علامات لها »[3].

و يبدو أن النظر بعين الريبة إلى اللغة الطبيعية أصبح تقليدا لدى فلاسفة القرن السابع عشر، حيث أن "جون لوك" . شأنه شأن "بيكون" و "هوبز" من قبل . يرى في اللغة كثيرا من المساوئ و عدم الدقة. و أكثر الغموض في الكلمات يأتي من

---

1 . عبد المنعم عباس راوية، جون لوك: إمام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية، بيروت،1996، ص. 72.
2 - AUROUX Sylvain, *La philosophie du langage*, éd. P.U.F. Paris, 1996, pp. 96….98.
3 - LOCKE John, *op. cit.* 327.

جهة دلالتها. و لما كانت الوظيفة الأساسية للغة هي التواصل و إطْلاع الغير على أفكارنا، و جب أن تثير الكلمة في ذهن المتلقي نفس الفكرة التي تدل عليها في ذهن المتكلم، و بما أنه لا توجد أية رابطة طبيعية بين الكلمة و مدلولها، و إنما الإنسان هو الذي يضع تلك العلاقة اعتباطا، فإن الكلمة الواحدة قد لا تدل على الفكرة نفسها لدى المتكلم و المتلقي[1]. و مع ذلك، فإن "لوك" لا يرى خطورة كبيرة في عدم دقة الكلمات لمّا يتعلق الأمر بالتعامل اليومي بين الناس، لأن الاستعمال يوطد العلاقة بين الكلمة و مدلولها، و إنما تكمن الخطورة في استعمال هذه الكلمات في مجال الفلسفة و العلم. فهو يقول، بعد أن قلل من خطورة الكلمات في الاستعمال العادي : «...لكن في الأبحاث و المناقشات الفلسفية، حيث يجب تأسيس حقائق عامة و استخلاص النتائج من بعض الوضعيات المحددة، فإننا نجد في هذه الحالة أن الدلالة الدقيقة لأسماء الجواهر غير قائمة، بل أكثر من ذلك، يصعب إقامتها »[2].

و بالإضافة إلى قصور اللغة الطبيعية في ذاتها، يرى "جون لوك" أن الاستعمال السيئ للكلمات قد يكون إراديا لدى البعض، و قد يكون أحيانا ناتجا عن كوننا نتعلم كلمات لا نعرف معناها ، فنستعملها بشكل تعسفي، و هذا الرأي لا يبتعد كثيرا عما ذهب إليه "بيكون" من قبل. يقول "لوك" في هذا الشأن: « زيادة على العيب الطبيعي الذي يشوب اللغة، و الغموض و الإبهام اللذين يتعذر تفاديهما عند استعمال الكلمات، يرتكب الناس عدة أخطاء و يقصِّرون إراديا في هذه الطريقة [= اللغة] التي يبلِّغون بها أفكارهم [للغير] و هم بذلك يجعلون دلالة العلامات أقل وضوحا و تمايزا مما يجب أن تكون عليه طبيعيا »[3].

و إذا كانت وظيفة اللغة في تواصلنا مع غيرنا هي تحقيق المقاصد الثلاثة: أن **نطلع** غيرنا على أفكارنا، و أن يتم ذلك **بأسهل** و **أسرع** ما يمكن، و أن تحصل في

---

1 – LOCKE John, op. cit. p.386.
2 - *ibid*. p 392.
3 - *ibid*. p.397.

ذهنه **معرفةٌ** بالأشياء، فإنها تكون ناقصة إذا لم تؤدِّ أحد هذه المقاصد.

و بهذه الصورة، يتبين لنا أن ثمة تشابهاً بين موقف كل من "بيكون" و "لوك" و "ليبنتس" تجاه اللغة الطبيعية، فثلاثتهم يجدون فيها نقائص و عيوبا من شأنها أن تعيق المعرفة عموما، و المعرفة العلمية خصوصا. و لكن من جهة أخرى، لم يتصوروا . بالكيفية نفسها . الحل الذي يمكن وضعه لهذه العوائق و تجاوزها. فإذا كان "بيكون" و "ليبنتس" تصورا بناء لغة مثالية، كل على طريقته، فإن "جون لوك" لم يفكر في الحل خارج اللغة الطبيعية، و إنما أكد على ضرورة استعمال الكلمات وفق شروط محددة، مثل عدم استعمال الكلمات التي ليس لها معنى محدد، و مطابقة الكلمات للأفكار حسب ما كرسه التداول اليومي بين الناس، و الإفصاح عن المعنى الذي تستعمل به الكلمة[1]. و معنى هذا أن "لوك" يذهب إلى الاكتفاء بإدخال تحسينات على اللغة الطبيعية دون البحث عن لغة بديلة لها، و ذلك بالحرص على الاستخدام الجيد و الملائم للكلمات.

و على العكس مما هو عند "بيكون" و "هوبز" و "لوك" و ليبنتس"، لم يأخذ الدرس اللغوي عند "ديكارت" أهمية كبيرة، فهو لم يخصص له إلا بعض المساحات في كتاباته. ومع ذلك، فإن آراءه في اللغة ذات قيمة علمية ليس من الملائم إغفالها.

يربط "ديكارت" ربطا ضيقا بين اللغة و العقل، و يذهب إلى أن غيابها عند الحيوان مؤشر على غياب الفكر لديه « فهو لا يستطيع استعمال الكلام و لا أي نوع آخر من العلامات كما يفعل الإنسان من أجل الإفصاح عن أفكاره للآخرين »[2]. فالحد الفاصل بين الحيوان و الإنسان هو اللغة. و رغم قناعة " ديكارت " بأنه يمكن تفسير السلوك الحيواني و كل نشاط جسمي تفسيرا آليا*، فإنه يؤكد على أن للإنسان

---

1 –LOCKE John, *op. cit*. pp. 416-417.
2 - DESCARTES René, *op. cit*, p. 95.
* لقد أدى اكتشاف "هارفي" للدورة الدموية عام 1629 إلى تعزيز النظرية الآلية عند "ديكارت".

ملَكة من شأنها **إبداع** عدد كبير جدا من الجمل بشكل إرادي للتعبير عن الأفكار و التعامل مع كل سياق جديد بصورة ملائمة. فاللغة لا تتحدد بضرب من الإشراط، بحيث تكون كل كلمة استجابة لمثير خارجي، أو مجرد تعبير عن حالة فيزيولوجية راهنة، و هو الأمر الذي يمنع من تفسير الطابع الإبداعي في استعمال اللغة تفسيرا ميكانيكيا[1]، و هو في الوقت نفسه الأمر الذي يعتمد عليه "ديكارت" لإثبات الروح أو النفس عند الغير، بل يقول أنه « لا يوجد أي فعل من أفعالنا . باستثناء الكلمات . يضمن لمن يشاهد ذلك، أن جسمنا ليس مجرد آلة تتحرك، و إنما هناك أيضا نفسٌ لها أفكار »[2]. فلا يوجد إذن أي إنسان ، مهما كان ناقصا، لا يستعمل اللغة للتعبير عن أفكاره، و أما أنظمة التواصل المكونة من الحركات و الأصوات غير الممفصلة، التي نلاحظها عند الحيوانات، فلا تعدو أن تكون استجابات آنية لمنبهات، و من ثم فهي سكونية خالية من كل مظاهر الإبداع. إن التعميم ـ الذي بدونه لا يكون هناك فكر علمي . لا يمكن أن يتم إلا عن طريق اللغة. فالحيوانات لها إدراكات، و قد تكون لها ذاكرة، و مع ذلك فهي لا تستطيع الانتقال من الصور الفردية إلى المفاهيم العامة و المجردة، و من ثم، فهي لا تفكر حقيقة، لأن هذا الانتقال ليس ممكنا بدون لغة. يقول "تشومسكي" معبرا عن هذه الفكرة لدى "ديكارت": « إن النقطة التي يتحدد عندها الفرق الجوهري بين الإنسان و الحيوان هي اللغة الإنسانية، و بالخصوص قدرته [الإنسان] على تكوين عبارات جديدة تعبر عن أفكار جديدة ملائمة لوضعيات جديدة »[3].

و لا يرجع "ديكارت" هذا الفرق الجوهري المتمثل في اللغة إلى فروق فيزيولوجية، و ذلك لأن بعض الحيوانات تملك أعضاء متطورة تسمح لها بإصدار أصوات إلى درجة أنها تستطيع تقليد الكلام عند الإنسان، و مع ذلك فهي لا تتكلم.

---

1 – CHOMSKY Noam, *op. cit*. p. 21.

2 . نقلا عن: CHOMSKY Noam, *op. cit*. p. 23.

3 – *ibid*. p. 19.

يقول "ديكارت"، حاصرا القدرة على الكلام في النوع البشري، نافيا إياها عن بقية الحيوانات: «... و بالعكس، ليس هناك حيوان آخر [غير الإنسان]، مهما بلغ من الكمال، يستطيع أن يفعل ذلك. و ليس ذلك راجعا إلى نقص في الأعضاء، لأننا نرى أن القندس (la pie) و الببغاء يستطيعان التلفظ بكلمات مثلنا، و مع ذلك، فهي لا تتكلم مثلنا، أي لا تُظهر أنها تفكر فيما تقول »[1]*. فالكلام، إذن، هو أحد مظاهر الفكر.

و يرفض "ديكارت" فكرة وجود " لغة آدمية "، فرغم أننا نشترك مع الحيوان في بعض التعبيرات الطبيعية الموجودة في جميع اللغات، كالصراخ و الضحك، فإن ذلك ليس كافيا للقول بوجود مثل هذه اللغة، بحيث تكون جميع اللغات قد اشتُقّت منها، فهو يذهب إلى حد رفض وجود تسلسل أو ارتباط (filiation) بين اللغات، بل يرفض حتى دراسة أصل الكلمات و تأثيلها. و بدلا من اعتبار اللغات الحالية تشويها لِلُغةٍ آدميةٍ مفترضةٍ، فإنه يرى أنها نتيجة إتقان و تحسين لِلَجْلَجَاتٍ بدائية عن طريق الاستعمال.

و القول بوجود " لغة آدمية " انحدرت منها جميع الألسن يؤول إلى ضرورة وجود تشابه بين الكلمات و الأشياء التي تدل عليها، أي إلى وجود علاقة ذاتية طبيعية بين الدال و المدلول، فتكون هذه العلاقة ضرورية، و بالتالي ثابتة، فينتج عن ذلك تشابه بين الألسن، و الحال ليس كذلك. فاللغات اصطلاحية، و العلامة اللسانية اعتباطية[2].

و قد كان لمنطق "بور. روايال" دور كبير في العناية بمسائل اللغة، حيث اهتمت

---

1 - DESCARTES René, *op. cit*. p.96.

* ليس هناك أي فرق بين هذا القول و ما يذهب إليه "جون لوك" عندما يؤكد أن إصدار الأصوات أو الكلمات عند الحيوان ليس دليلا على وجود اللغة لديه، فهو يقول: « و لهذا فإن للإنسان أعضاء مكيفة طبيعيا من حيث أن لها خاصية تشكيل الأصوات الممفصلة التي نسميها كلمات، و لكن هذا لا يكفي لصنع اللغة، لأننا نستطيع أن ندرب الببغاوات و طيورا أخرى كثيرة على تشكيل أصوات ممفصلة و متميزة بما فيه الكفاية، و رغم ذلك، فإن هذه الحيوانات ليست قادرة على صنع لغة أبدا ». (John LOCKE, *op. cit*. p. 322)

2 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, éd. Gallimard, Paris, 1960, pp. 181-182

هذه الجماعة بتحليل اللغة، ذلك التحليل الذي يرمي إلى إظهار الصور المنطقية التي تتخفى وراء البُنَى النحوية الظاهرية للعبارات. يقول "روبير بلانشي" في هذا السياق: «... و من هنا كانت الضرورة لأن تُكتشَف... وراء تنوع و تعقيد و تقلب الأشكال النحوية، البُنَى المنطقية التي تشتملها »[1]. فمن شأن المنطق أو فن التفكير . كما تسميه جماعة "بور- روايال"- أن يحصننا من المغالط التي يمكن أن تكون اللغة بِبُناها النحوية سببا فيها، و ذلك بعزل الفكر الصحيح و تخليصه من اللبس الناجم عن تلك البُنى.

---

1 . بلانشي روبير، المنطق و تاريخه، من أرسطو إلى راسل، ص. 253.

المبحث الثاني: ـــــــــــ

ملامح النسق الفلسفي لـ"ليبنتس":

1 . مقدمات النسق:

إن الطابع الموسوعي الذي يتميز به فكر "ليبنتس". مضافا إلى غزارة الإنتاج . لا يتيح الفرصة لقراءة هذا الفيلسوف بشكل واف. و إذا علمنا أنه فيلسوف نسق، فإن أعماله تتداخل إلى حد يصبح فيه من الصعب تحديد نقطة البداية. فهل يجب البدء بقراءة "ليبنتس" الرياضي أم المنطقي أم الفيلسوف أم اللغوي؟ هذا إذا أهملنا نشاطه المكثف في السياسة و التاريخ و فقه القضاء....الخ. و إنه لَيمكن « الجزم بأن لا أحد يكون قد قرأ أعماله بالكامل »[1]، و لهذا السبب فقد اقتصرت قراءتنا له على بعض المناحي دون غيرها، أي تلك المناحي التي ترتبط بموضوع البحث.

ويعتقد "برتراند راسل" أنه يمكن الوقوف على العمق الفلسفي لـ"ليبنتس" في بعض الكتابات القصيرة التي عُثِر عليها في مخطوطاته، لأن معظم كتاباته التي اشتهر بها (مقالات في العدالة الإلهية، المونادولوجيا، مبادئ الطبيعة والنعمة، مقالات جديدة في الفهم الإنساني) كانت استجابة لدافع معين، كأن يكتب لأمير أو ينقض آراء فيلسوف آخر إلخ...[2]*. كما يذهب إلى أن القراءة النسقية لفلسفة "ليبنتس" تسمح لنا بعزل مجموعة من المقدمات بُنيت عليها هذه الفلسفة، بعضها قد صرح به هو نفسه، والبعض الآخر مضمر يمكن استنباطه من النصوص. يقول "برتراند راسل" : « لقد ظهر لي أن هذا النسق الذي بدا لي رائعا يمكن استنباطه من

---

1 – BELAVAL Yvon, *Leibniz : initiation à sa philosophie*, éd. Librairie philosophique J.VRIN, Paris, 1962, p. 07.

2 - RUSSELL Bertrand, *La philosophie de Leibniz - exposé critique*, trad. J. et R. Ray, Editions des archives contemporaines, Paris, p.2.

* لقد كتب "ليبنتس" المونادولوجيا خصيصا من أجل أمير "سافوا"، وكتب "مقالات جديدة في الفهم الإنساني" لينقض آراء "جون لوك" التي ضمنها في كتابه "مقالة في الفهم الإنساني".

عدد صغير من المقدمات »[1]، و حصر "راسل" هذه المقدمات في خمس :

. كل قضية تتكون من موضوع ومحمول.

. يمكن لموضوع أن تكون له محمولات، أو كيفيات توجد في لحظات مختلفة، ومثل هذا الموضوع يسمى جوهرا.

. القضايا الصحيحة التي لا تثبت الوجود في لحظات خاصة هي قضايا ضرورية وتحليلية، وأما تلك التي تثبت الوجود في لحظات معينة فهي قضايا ممكنة وتركيبية.

. الأنا جوهر.

. الإدراك يعطي معرفة بالعالم الخارجي، أي كينونات مغايرة لي ولأحوالي[2].

و سنحاول خلال هذا البحث أن نربط بين هذه المقدمات وبين الأفكار الأساسية التي تضمنتها مختلف النصوص. كما سنحاول وصلَ أفكاره بأهم مصادر فلسفته التي حددها "راسل" بأربع: فتكوينه الأصلي كان **سكولائيا**، حيث تعرف على فلسفة "أرسطو" خاصة، وقد كانت لهذه الفلسفة تأثيرات بارزة في كثير من آرائه، وتأثر بمادية "غاسندي" و"هوبز" (المادية الرياضية)، وعند سفره إلى باريس تعرف على رياضيات "ديكارت" وفلسفته، و تعرف على "مالبرانش" و"آرنولد"، ثم "هوبز" في "لاهاي"[3]، ويصرح "ليبنتس" بتعاطيه الفكر السكولائي وفلسفة "أرسطو" وتأثره بالفلاسفة المحدثين قائلا: « لقد كنت دخلت من قبل [منذ الصغر] في بلد [= فكر] السكولائيين عندما أخرجتني منها الرياضيات وأخرجني منها المفكرون المحدثون وأنا ما زلت شابا »[4].

2 . المنهج: شكلانية "ليبنتس" و حدسانية "ديكارت"

إن النفوذ إلى بؤرة النسق و حصر مفاهيمه و مقولاته المركزية، يقتضي المسك

---

1 – RUSSELL B. *op. cit. préface*, p. IX.
2 - *ibid*. p.5
3 - *ibid*. p.9
4 – LEIBNIZ G. W. , *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* , éd. Flammarion, Paris, 1994, p.66.

. بداية . بالمنهج الذي يشكل خط التوجيه في كل عمل. و لعله من نافلة القول أن نشير إلى أن كل قراءة لفكر "ليبنتس" بمعزل عن روح القرن السابع عشر و سماته

عموما، و عن "ديكارت" خصوصا، تكون قراءة مبتورة إن لم نقل أنها تكون غير ذات جدوى.

وإذا كان بعض المفكرين يسمى القرن السابع عشر بعصر العقل، فان البعض الآخر يسميه بعصر المنهج أو الطريقة. أما أنه عصر العقل فذلك . كما يقول ستيوارت هامبشير . « لأن أغلب الفلاسفة العظام في هذه الحقبة حاولوا إدخال منهج البرهان الرياضي الصارم في كل فروع المعرفة البشرية بما في ذلك الفلسفة ذاتها »[1] و سوف نتوقف، فيما بعد، عند النموذج الرياضي بالخصوص في تكوين "ليبنتس". و أما أن القرن السابع عشر هو عصر المنهج، فذلك لأن عددا من المؤلفات التي ظهرت في هذه الحقبة، كان الاهتمام فيها أساسا حول "**هداية**" أو "**إرشاد**" العقل. فظهر "الأورغانون الجديد" لـ"فرانسيس بيكون" سنة 1620 و "المقال في المنهج" لـ"ديكارت" سنة 1637، و"إصلاح العقل" لـ"سبينوزا" سنة 1662 و "البحث عن الحقيقة" لـ"مالبرانش" سنة 1674. و كانت هذه الكتب كلها تستهدف إقامة منهج علمي جديد و تجاوز منطق "أرسطو" الذي طبع طريقة التفكير في القرون الوسطى[2].

و يؤكد "إيفون بلافال" (Yvon BELAVAL) بأن القرن السابع عشر تميز خصوصا بالمسائل الثلاث التالية: روح المنهج، و النموذج الرياضي و النظرة الفلسفية للكون، هذا في مقابل القرن الثامن عشر الذي كانت فيه الأولوية للتجربة و الاستقراء على حساب الاستنتاج[3]. و يعلل "بلافال" الاهتمام بالمنهج لدى فلاسفة هذا القرن، بأن العلم كلما وجد نفسه أمام أزمة نمو و تطور، اتخذ من المنهج موضوعا له من أجل

---

1 – نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، ص. 95.

2 – المرجع نفسه ص. 96 .

3 – BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit.* p. 19.

البحث في وضعيته. و قد كان مظهر الأزمة في هذه الحقبة، الانتقال من العلم و المنهج الأرسطيين، و التعليم السكولائي . عموما . الذي ساد في القرون الوسطى، إلى العلم الحديث[1]. و لما كانت إسهامات "ديكارت" في تطوير الروح العلمي الجديد كبيرة

إلى حد أننا نعثر على بصماته . و بدرجات متفاوتة . لدى كثير من الفلاسفة آنذاك ، فإننا نستطيع أن نسمي هذه الفترة كذلك بعصر "ديكارت".

و إذا كان المنهج يشكل عنصرا أساسيا في كل علم و في كل نسق فلسفي، فإننا مع ذلك نتساءل: إلى أي حد يمكن اعتبار وجود منهج محدد و معدٍّ سلفا شرطا ضروريا لبداية العلم و تطوره ؟

لقد كتب "ديكارت" "مقالات علمية" (essais scientifiques) **قبل** أن يكتب "مقالة في المنهج"، رغم أن الكتاب الثاني مدخل للأول. ومعنى هذا أن "ديكارت" نفسه لم يكن يعتبر العلم نتيجة لتطبيق منهجه. و رغم أن العمل بمقتضى القواعد المنهجية التي حددها في "المقالة" كان هاجسا عنده، فإن أعماله العلمية لم تقم على تلك القواعد، حيث لا نكاد نعثر فيها على قواعد "**البداهة**" و "**التحليل**" و "**التركيب**" و "**الترتيب**" و "**الإحصاء**" (l' énumération). فهل معنى هذا أن قواعد المنهج تطبق في العلم بشكل عفوي وحدسي، بحيث لا يمكن صياغتها مسبقا و تعليمها للآخرين؟ يقول "ديكارت": « وهكذا، فليس في نيتي أن أعلّم هنا الطريقة التي يجب على كل واحد اتباعها لحسن هداية عقله، و لكن قصدي هو أن أبين الكيفية التي سعيت بها لهداية عقلي لا غير »[2]، و هذا يعني أنه لا توجد طرق يمكن تعليمها للآخرين من أجل الوصول إلى الحقيقة، و إنما يتوجب على كل واحد أن يؤسس طريقة تفكيره و يضع الأدوات اللازمة لذلك. و يبدو تصور "ديكارت" لمسألة المنهج بهذا الشكل منسجما تماما مع نزعته الحدسانية التي تقوم على مبدأ البداهة و الوضوح، كما

---

1 – BELAVAL Y. *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p. 23.
2 – DESCARTES René, *op. cit*. p.34.

تنسجم مع الخط العام الذي التزم به في رفضه لمنطق "أرسطو" القائم على الشكلانية (formalisme)؛ تلك الشكلانية الجوفاء حسب التعليم الديكارتي. و تندرج فكرة المنهج عنده ضمن مشروعه القائم على فلسفةٍ يكون موضوعها الإنسان المتحرر و الرافض

للسلطة مهما كان شكلها، سواء كانت "**سلطة أرسطو**" أو "**سلطة الكنيسة**"، كما تعتبر فكرة الوضوح مقولة أساسية في منهجه.

لقد كان التصور السائد في القرون الوسطى هو أن المنهج مسلك تحدده "نقطة الوصول" (point d'arrivée)، أما التغيير الذي أحدثه "ديكارت"، هو أن المنهج يتحدد "بنقطة الانطلاق" لا بنقطة الوصول، و ذلك على صورة محوري المعلم المؤلف من محور الفواصل و محور التراتيب اللذين ينطلقان من نقطة المبدأ (الصفر)[1] . ولما كانت الرياضيات . من جهة أولى . تغذي روح المنهج عند "ديكارت"، و لما كانت علما صوريا بامتياز من جهة أخرى، فإن البعض يخطئون عندما يدرجونه ضمن النزعة الشكلانية. و قد عبر "بيجه" (J.C.Piguet) عن الفكرة بقوله: «... يمكن أن نقدّر الآن حجم التفسير الخاطئ الذي يقع فيه أولئك الذين يسقطون على "ديكارت الرياضي" شكلانية "راسل" أو "بورباكي" المعاصرة(...)، بل أكثر من ذلك، فإنه يجد مكانه إلى جانب الحدسانيين، من حيث هو رياضي بالمعنى الضيق »[2].

و في مقابل حدسانية "ديكارت"، يحتل "ليبنتس" موقع المدافع عن الشكلانية، رافضا الاعتماد على الحدس في البحث العلمي باعتباره ذاتيا بطبيعته. فلابد من وضع خطة مضبوطة في شكل صيغة عامة و رمزية يستعملها كل فرد مثلما هو الحال في الجبر، أي أن الأمر يتعلق برفض الطريقة الفردية الذاتية القائمة على الحدس، و وضع قانون عام للبحث. و عوضا عن مبدأ البداهة الذي هو مبدأ نفسي

1- PIGUET J.-Claude, *Où va la philosophie et d'où vient-elle?* La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985, p.277.
2 - *ibid*. p. 279.

ذاتي، يفضل "ليبتس" مبدأ عدم التناقض كمعيار شمولي، بحيث يجب تحليل المفهوم إلى أبسط عناصره، و متى لم يظهر أي تناقض بين هذه العناصر، كان المفهوم صحيحا و مقبولا. فالشكلانية إذن، ليست فارغة بل « هي مشحونة بالمضمون، وهي

إذ تعبر عن مبادئ العقل الكوني، تعبر في الوقت نفسه عن مبادئ العالم الذي انضوى تحته هذا العقل »[1].

إن الشكلانية بهذا المعنى تسمح بوضع منطق عام يُعتمد عليه في جميع المجالات، و هذا بالضبط هو شأن الرياضيات. فإذا كان الرمز الجبري فارغا من هذا المحتوى أو ذاك، فإنه بذلك صالح لكل محتوى. و ينم تصور "ليبنتس" للمنهج عن مدى تمسكه بالنموذج الرياضي الذي اتخذه كثير من فلاسفة القرن السابع عشر أسلوبا لهم في التفكير، كما يكشف عن وفائه للمنطق الأرسطي و لو بشكل محتشم. و هذا يتفق تماما مع نزعته التوفيقية، أعني التوفيق بين القديم و الحديث، عكس "ديكارت" الذي لا يرى في علوم القدامى سوى عائق يعطل تقدم العلم.

و لكن إذا كان النموذج الرياضي مطلبا مشتركا بين الفيلسوفين، فكيف يصل الاختلاف بينهما في المنهج إلى هذا الحد ؟ إن جوهر الاختلاف يكمن في الكيفية التي تعامل بها كل منهما مع الرياضيات. لقد انطلق "ديكارت" من اعتبار الحدس أساسا لليقين الرياضي، في حين أن "ليبنتس" لم ينطلق بداية من الرياضيات، معتقدا أن مدار اليقين هو الشكلانية التي ميزت "التعليم السكولائي"، و لم يكن يرى في الرياضيات سوى امتداد للمنطق، و هي الرؤية ذاتها التي سوف نجدها فيما بعد عند "برتراند راسل".

و هكذا يبدو أن إنكار "ديكارت" لعلوم القدامى لم يطل رياضيات الإغريق، ويلاحظ "إيفون بلافال" . مستغربا . بهذا الشأن أنه « إذا كان وفاء "ديكارت" لرياضيات الإغريق جعل منه مجددا في الفلسفة، فإن وفاء ليبنتس للمنطق السكولائي

---

1 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p. 34.

جعل منه مجددا في الرياضيات »[1]. و بناءً على هذا، فإن المنهج عند "ليبنتس" يبدو امتدادا للتقليد الأرسطي ، أي أنه يتمثل في تحديد منهج عام فارغ من أي محتوى

خاص، و بالتالي يكون صالحا لكل محتوى، تماما كما أراد "أرسطو" أن يجعل من منطقه أداة لكل علم، و لا يكون المنهج عاما إلا إذا كان شكليا.

وإذا كان ولع "ديكارت" بالرياضيات جعله يحدث قطيعة مع التقليد المدرسي الأرسطي، فإن "ليبنتس" لم يكن يرى في ذلك التقليد قصورا، و إنما كان في حاجة إلى إدخال تعديلات عليه حتى يكون أكثر إتقانا. فليس اليقين في البداهة بالنسبة لـ"ليبنتس" و إنما في **التحديد** كما يقول "إيفون بلافال"[2].

إن النظام الذي يقوم عليه الاستدلال في مفهوم "ديكارت" هو سلسلة من الحدوس، و بالتالي فهو في حاجة إلى بداهة منذ الخطوة الأولى. أما بالنسبة لـ"ليبنتس"، فإن ذلك النظام يقوم على سلسلة من التعريفات، مما يجعل "ليبنتس"يملك رؤية أكسيومية، حيث أن وضوح المبادئ يزداد تدريجيا بقدر ما يحصل التقدم في استخلاص النتائج[3]. و هكذا يكون التماسك في الاستدلال عنده بنائيا إجرائيا، في حين يقوم عند "ديكارت" على الحدس، إذ من شأن البداهة الحدسية أن تصمد أمام الشك الذي ليس مجرد انفعال في نظره، وإنما هو شك عقلي مقصود يسمح من جهة بإقصاء كل ما هو مريب، و إجلاء ما هو واضح من جهة أخرى.

لقد جعل "ديكارت" من الشك أسلوبا و أداة للوقوف على الحقيقة، أما "ليبنتس" « فلا يقبله إلا احترازا من مخاطر البداهة »[4]. فالعقل لا يتحدد بحدوس و إحساسات وإنما بتسلسل الحقائق المصاغة بشكل جيد.

إن اعتماد "ديكارت" على البداهة كمعيار للحقيقة، يصطدم بصعوبة، و هي أن

---

1 – BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p. 38.
2 – *ibid*. p. 52.
3 – *ibid*. p. 53.
4 – *ibid*. p. 67.

الحدوس (حدوس البداهة) لا يمكن أن تصل إلى اللانهائي، إلا أن "ديكارت" يعتبر اللانهائي من مجال اللامعروف (l'inconnaissable) فالسؤال: هل هناك "أكبر عدد" ؟

مثلا، لا يمكن لـ"ديكارت" إلا أن يجيب عنه: "لا أعرف"، لأنه ليس موضوع حدس. و لكن الأمر مختلف عند "ليبنتس": إن هذا العدد غير موجود، لأن القول بوجوده يتضمن تناقضا. و إذا فرضنا . مثلا . سلسلة لا نهائية(série infinie)، فهل يمكن القول بأن لها حدا أخيرا ؟ إن قانون السلسلة(la loi de série) يسمح لنا . متى عرفناه . أن نجزم بعدم وجود هذا العدد. و هكذا فإن الشكلانية تُمكِّن من معرفة بعض الأشياء عن اللانهائي نفسه[1].

و يظهر لنا أنه رغم حضور النموذج الرياضي عند الفيلسوفين، فإنهما لم يتمثلاه بالكيفية نفسها. ففي الوقت الذي أرجع فيه "ديكارت" اليقين الرياضي إلى حدس البداهة، رأى "ليبنتس" أن ذلك اليقين إنما مَكْمَنُه شكلانية الاستدلال، و بهذا فهو لم يفصل أبدا بين الرياضيات و المنطق الصوري، بل يزاوج بينهما بشكل ينسجم تماما مع نزعته التوفيقية، عكس "ديكارت" الذي لم يأخذ من القدامى سوى الرياضيات و أراد إحداث القطيعة بين الجديد و القديم في المجالات الأخرى للمعرفة .

3 . بين تقليدية "ليبنتس" و تجديدية "ديكارت":

إننا نجد للاختلاف بين "ديكارت" و "ليبنتس" في روح المنهج، تعبيرا آخر على مستوى الثنائية "تقليد . تجديد" (tradition - évolution). ينظر "ديكارت" إلى التقليد الفلسفي على أنه يتعارض مع طبيعة الفلسفة ذاتها في حين أن "ليبنتس" يجد في الماضي و في التاريخ* مادة ثرية يمكن استثمارها في مجال المعرفة البشرية. فما الذي يبرر موقف كل منهما من التاريخ و التقليد ؟

---

1 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p.73.

* ليس المقصود هنا من التاريخ معناه الاصطلاحي و إنما استعملناه للدلالة على كل ما له علاقة بالماضي و التقليد.

يبدو التاريخ في نظر "ديكارت" ظنيا و عقيما[1]. فهو ظني، لا يفيد القطع بالنظر إلى تعدد الآراء، و هو تعدد يتعارض تماما مع الوحدة و اليقين الذين يميزان العلم. أما

كونه عقيما، فراجع إلى أنه لا يتجاوز حدود عرض ما هو مكتشف، و ليس فيه جديد و لا إبداع، في حين أن ميزة العلم هي الاكتشاف. يقول "ديكارت" مقللا من قيمة التاريخ و العلوم القديمة: «...و إذا كنا فضوليين أكثر لمعرفة ما كان يحدث في القرون الماضية، فإننا غالبا ما نبقى جاهلين بما يحدث في هذا القرن »[2]، و يقول معربا عن شكه في جدوى التقليد: «...كنت أتعود على ألاّ أثق جازما في ما لم أعرفه إلا عن طريق التقليد و العرف، و هكذا بدأت أتحرر شيئا فشيئا من أخطاء كثيرة بإمكانها أن تبهر نورنا الطبيعي...»[3]. فالفلسفة **المدرسية**، لا تعدو أن تكون وسيلة لنشر الأخطاء، فلا جدوى إذن من قراءة التاريخ و ما كتبه السابقون. إن ذلك كله يشكل عائقا أمام التجديد و الإبداع، و لا يمكن تجاوز ظنية التاريخ و عقمه إلا بالرياضيات التي تضمن لنا الوحدة و طابع الضرورة و الخصوبة في الفكر. و عبّر "إيفون بلافال" عن الفكرة بقوله: « إن الشك المنهجي الديكارتي يطارد التاريخ، و يطيح بالسلطة [الفكرية] و يقيم مقام ذلك العقل وحده »[4]. فإذا كانت الحقيقة كامنة في البداهة، فإن هذه البداهة تستوجب حدسا يقصي الذاكرة، و بالتالي التقليد.

و لا يرى "ديكارت" في المنهج السكولائي سوى إرهاقٍ لوظيفة التخيل، و مصدرٍ لخمول العقل و كسله بسبب شكلانيته. فمن الواضح إذن أنه أحدث قطيعة مع الماضي بجميع أشكاله: التقليد و تاريخ الفلسفة، و حتى ماضيه الشخصي. فهو يقول: « لقد غُذّيتُ بالآداب منذ طفولتي، و بسبب أني أُقنِعت بأنها الوسيلة لاكتساب معارف واضحة و أكيدة بشأن كل ما هو مفيد للحياة، كانت لدي رغبة جامحة في تعلمها، و لكن ما أن انتهيت من دراستها، حتى غيرت رأيي فيها كليا »[5].

---

1 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p.89
2 - DESCARTES René, *op.cit*. p.37.
3 - *ibid*. p.41.
4 -BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op.cit*. p.96.
5 - DESCARTES René, *op.cit*. p.35.

فالبحث عن الحقيقة إذن، بالنسبة إليه، يقتضي إحداث القطيعة مع الماضي، و الاعتماد على الذات من أجل البدء بداية مطلقة.

و في مقابل روح التمرد على الماضي، و النزعة الثورية التي ميزت "ديكارت"، يميل "ليبنتس" إلى استثمار معارف السلف. إن التاريخ ـ بمعناه الواسع ـ يعتبر أرضية خصبة يمكن استثمارها من أجل الإبداع. و يرى في تعدد المذاهب و الآراء السابقة مصدرَ ثراءٍ و تنوعٍ لا عائقا يعطل الإبداع. فمن الأكيد، كما يقول "إيفون بلافال": « أن رجلا واحدا لا يملك الوقت الكافي لاستنباط ما يمكن استنباطه عقليا، و لا لاكتشاف ما يرجع إلى الصدفة أو التجربة »[1]. فتعدد المفكرين و تتابعهم في الزمان لا يتعارض مع وحدة الفكر، وأفكارهم ليست تكديسا للأفكار. و يعتقد "إيفون بلافال" أن "ليبنتس" كان على إطلاع بمخطوطات "باسكال" الذي كان يرى أنه يجب اعتبار **تسلسل** الناس داخل النوع الإنساني كرجل واحد يتكرر و يتعلم باستمرار[2]، و كأن الإنتاجات الفكرية ليست سوى تنوعات لفكر واحد.

و يبدو هذا التصور منسجما مع مذهب "ليبنتس" في علاقة الواحد بالمتعدد* (l'un et le multiple). فمهما كانت عبقرية المفكر أو العالم، فلا يحق له أن يلغي ما أنجزه سابقوه. إن الفكر البشري يتطور باستمرار من خلال هؤلاء المفكرين، و لا أحد يمكنه أن يزعم أنه امتلك الحقيقة و أنه البداية و النهاية. و يقضي المذهب الانتقائي(l'éclectisme) بأن ما هو حسن في مذاهب القدامى، ليس نتاجا لعبقرية الأفراد، بقدر ما هو« لحظات لتطور الفكر»[3]. و ليس هذا التصور غريبا بالقياس إلى "مونادولوجيا" "ليبنتس"، إذا عرفنا أن مبدأ "الاستمرارية و الاتصال" (continuité) و مبدأ "الانسجام الأزلي"(harmonie universelle) يشكلان عنصرين أساسين في نسقه.

---

1 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p.107.
2 - *ibid*. p.113.

* أنظر نظرية المونـاد و نظرية الانسجام الأزلي في الصفحات:*43* و *55* على التوالي.

3 – *ibid*. p. 116.

فكل مذهب إذن، هو شبيه بـ "موناد" منسجم مع باقي "المونادات". و تضع انتقائية "ليبنتس" الاستمرارية و الوحدة مكان القطيعة الديكارتية، فالأولى توحد بين الحقائق

المتفرقة و الثانية تحطم الوحدة. و معنى هذا أن تجديدية "ديكارت" تحكمها روح ثورية(esprit révolutionnaire)، في حين أن الميل إلى التطوير و الإصلاح اللذين لا يتنكران للماضي(esprit d'évolution) هو الذي يغذي فكر "ليبنتس". يقول "إيفون بلافال" معبرا عن انتقائية "ليبنتس" و نزعته التوفيقية: « إن الذات العارفة هي الإنسانية جمعاء، و ليس ذلك بصورة شكلية، من حيث أن العقل الميتافيزيقي كونيٌّ، و من حيث أنه أعدل قسمة بين الناس، و لكن موضوعيا في محايثته للتاريخ »[1].

4 . النموذج الرياضي بين "ليبنتس" و "ديكارت" :

منذ "أفلاطون"، كان النموذج الرياضي مطمحا لكثير من الفلاسفة، إلى حد أن "ديكارت" أراد أن يكون العلم كله رياضيا أو لا يكون، « فمتى رددنا العلم الطبيعي إلى الرياضي، رددنا الأجسام الطبيعية إلى أشكال هندسية، ورددنا أفعالها إلى حركات تُقاس ويُعَبّر عنها بأعداد، سواء في ذلك الأفعال الحيوية والأفعال الجمادية، على ما بين الطائفتين من تباين »[2]. ويندرج هذا التوجه ضمن الطابع العام الذي ميز فلسفة القارة الأوربية في تصورها لطبيعة المعرفة الإنسانية، ذلك التصور الذي يتخذ من الرياضيات نموذجا للمعرفة.

إن اتخاذ الرياضيات نموذجا يعني « أن تؤسس أشياء كثيرة على افتراضات قليلة، ووضع القضايا في نظام بحيث يرتد بعضها إلى بعض » [3]. ولكن ثمة فارقا بين "ديكارت" و "ليبنتس" في التعامل مع النموذج الرياضي. ففي الوقت الذي استند فيه "ديكارت" إلى **بداهة** الأفكار الرياضية واعتبرها مصدرا لليقين الرياضي، ارتكز

---

1 – BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p. 125.

2 . كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، 1969، ط5، ص.85

3 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p.135

"ليبنتس" على **المنطق** الذي كان يعلم في "المدرسة" (L'Ecole).

لقد اتخذ الفيلسوفان الرياضيات نموذجا لطريقة تفكيرهما، ولكن كل واحد منهما لم يقتبس منها إلا ما يجعل طريقته يقينية، والفارق الكبير بينهما هو أن "ديكارت" . الذي بقي وفيا للرياضيات الكلاسيكية . مُعادٍ للمنطق التقليدي، بينما "ليبنتس" . الذي لم يكن وفيا وفاء "ديكارت" لتلك الرياضيات . دافع بقوة عن المنطق التقليدي وشكلانيته. ولدينا مثال واضح لتطبيق النموذج الرياضي لدى "ديكارت" و "ليبنتس" . كل من وجهة نظره . في تعاملهما مع اللانهائي. فبالنسبة لـ"ديكارت" يتعذر معرفة الغايات النهائية لأي شيء، لأن ذلك يقتضي معرفة نوايا الله ومقاصده، ثم إن تلك الغايات ليست محدوسة، في حين أن "ليبنتس" يتجاوز المشكلة عن طريق مفهوم "**قانون السلسلة**"، وذلك « لأن الصيغة المنتهية تحتوي على سلسلة غير منتهية »[1]. فإذا عرفنا قانون هذه الصيغة المنتهية، فإننا نستطيع معرفة ما سوف تؤول إليه دون الحاجة إلى أن يكون لنا حدس مباشر بذلك.

إن القول بالبداهة والوضوح يتعارض مع معقولية العلم، « والعيب الكبير الذي لم يسلم "إقليدس" نفسه منه، هو افتراض بديهيات يمكن البرهان عليها »[2]. أما "ديكارت" فإنه يتمسك باعتبارِ الحدس الأداةَ الأولى التي نستطيع اقتناء معارفنا بها حول "الطبائع البسيطة" التي لا تُرد إلى غيرها، بحيث تبدو من الوضوح والبداهة بشكل يصمد بقوة أمام الشك. وأما العملية الثانية في سبيل تحصيل معارفنا، فهي البرهان عن طريق الاستنتاج الذي بمقتضاه تلزم أشياء عن أخرى، ولكن لا يستبعد هذا الاستنتاجُ المتدرج الحدسَ، إذ أن الاستنتاج هو « الحركة المتصلة غير المنقطعة لعقل يدرك الأشياء واحدا بواحد في بداهة »[3]. و لكن اعتبار الأفكار الواضحة

---

1 - RIVELAYGUE Jacques, *La Monadologie de Leibniz , in Monadologie , édition critique établie par Emile BOUTROUX,* éd. Librairie générale française , Paris,1991, p. 32.

2 -.BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit.* pp.190,191 .

3 . برهييه إميل، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص. 79 .

والمتميزة مقياسا للأشياء يجعل من "ديكارت" . على حد تعبير "إميل برهييه" . « "بروتاغوراس" جديدا لا يرتكز على شيء متين وصلب »[1].

وإذا كان "ديكارت" اتخذ من الرياضيات نموذجا لتفكيره، فإنه . مع ذلك . لا يرى أنها منهج، بل هي ثمرة المنهج. و رغم إعجابه الفائق بصرامة الاستدلال الرياضي وخصوبته، فإنه من الغريب ألاّ نكاد نجد للرياضيات تطبيقا في مجال العلم الطبيعي لديه، باستثناء تلك القوانين ذات الشكل الرياضي والتي هي من نمط مماثل لقوانين "كبلر" و "غاليلي"، « فقانون سقوط الأجسام...هو عبارة عن بحث رياضي يفترض قانون القصور الذاتي ولا يمت بصلة إلى علة الجاذبية التي سيعرضها في وقت لاحق، وهو من اكتشف في عام 1626 قانون تساوي جيب زاوية السقوط وزاوية انكسار الأشعة »[2].

إن مثل هذا التعبير الرياضي عن قوانين الطبيعة اختفى من طبيعيات "ديكارت" النهائية. وإذا كنا نجد في الأمر غرابة فإن مرد ذلك إلى أن الهندسة التحليلية التي اخترعها "ديكارت" أصبحت فيما بعد أداة ضرورية قي الطبيعيات، في حين أنها مُغيّبة في طبيعياته. ويبرر "ديكارت" ذلك بالتعقيد الكبير للعلل في عالم الطبيعة، إذ « أن بساطة القوانين الرياضية غير ممكنة إلا في عالم تفعل فيه فعلَها . بكيفية مماثلة دوما . عللٌ محدودة عددا من قبيل الثقالة والجاذبية الكونية. فالتجربة المقترنة بالقياس (la mesure)، والقوانين ذات الشكل الرياضي، وطبيعيات القوى المركزية متضامنة متكافلة، أما آلية التصادم [الذي اعتبره "ديكارت" العلة الوحيدة لتغيير وضعية الأجسام] بتعقيدها اللامتناهي، فتجعل كل محاولة لترييض (mathématisation) الطبيعة مشكوكا فيها »[3].

---

1 . المرجع السابق، ص.104.

2 . المرجع نفسه، ص.108.

3 . المرجع نفسه، ص.119.

5 . نظرية المعرفة:

إن حدسانية "ديكارت" جعلته يبتعد كثيرا عن "أرسطو" في الوقت الذي يقترب فيه "ليبنتس" أكثر من هذا الأخير الذي أراد أن يجعل من منطقه منهجا عاما صالحا لجميع العلوم، ذلك المنهج الذي يسعى إلى « تعيين العلاقات الضرورية التي تُقسِر الذهن على الانتقال من قضية إلى أخرى »[1]. وهذه الضرورة التي تشكل حجر الزاوية في كل استدلال صارم، تتعارض مع "**منطق الشك**" الذي اتخذه "ديكارت" مبدأ لمنهجه. إن جوهر المنهج في تصور "ليبنتس" هو أن يمدنا بخط التوجيه، عكس ما اعتقده "ديكارت" حين جعل البداهة والوضوح معيارا للحقيقة والأفكار الصحيحة.

لكن هل من الممكن أن يكون "ليبنتس" قد انتقد مبدأ البداهة دون أن يستعمله ؟

رغم ما بين "ليبنتس" و "ديكارت" من فوارق جوهرية ، فإننا نستطيع الوقوف على كثير من التشابه بين أفكارهما ، ويظهر ذلك جليا من خلال المفاهيم والمصطلحات التي يستعملانها. وإذا لم يكن "ليبنتس" يبدي ثقة كبيرة في الحدس، فإنه لا يستبعده تماما من مجال المعرفة. فالمعرفة عنده إما أن تكون مبهمة (obscure) أو واضحة، والمعرفة الواضحة تكون إما مختلطة (confuse) أو متميزة، والمتميزة تكون إما مطابقة (adéquate) أو غير مطابقة. والمعرفة الكاملة هي المعرفة **المطابقة** و**الحدسية** في الوقت نفسه. فما الذي يقصده "ليبنتس" بهذه المفاهيم ؟

يكون المفهوم مبهما عندما لا يسمح لنا بأن نتعرف على الشيء الذي يعبر عنه، و لا يسمح لنا بتمييزه عن الأشياء الأخرى المشابهة له. و على العكس من ذلك، يكون المفهوم واضحا عندما نستطيع من خلاله التعرفَ على الشيء الذي يمثله، و تكون المعرفة الواضحة مختلطة(claire et confuse) أو معقدة، عندما لا نستطيع أن نعيّن العلامات المحدِّدة اللازمة لتمييز الشيء عن الأشياء الأخرى، رغم أن تلك

---

1 . المرجع السابق، ص.283.

العلامات موجودة. و تكون المعرفة الواضحة متميزةً (claire et distincte)، عندما نستطيع أن نعيّن خصائص الشيء المعروف، أي عندما يكون لدينا تعريف، أو عندما

يكون ما هو معروف غير قابل للتعريف، أي عندما يكون أوليا بسيطا. و يكون المفهوم مطابقا لما يمثله، عندما تكون كل خصائصه معروفة بتميز.

و يشك "ليبنتس" في وجود مثال حقيقي عن المعرفة المطابقة، غير أنه يعتقد أن علم الحساب يقترب من ذلك. و المعرفة المتميزة. بدورها. قد تكون رمزية و قد تكون حدسية. فتكون رمزية عندما لا ندرك طبيعة الشيء دفعة واحدة، بل تحل محله علامات و رموز مثلما هو الأمر في الرياضيات. و الذي يقصده "ليبنتس" بالرمزية، هو توسط الرمز أو العلامة بين الفكر و موضوعه.

و في مقابل ذلك، تكون معرفتنا حدسية، عندما ندرك . دفعة واحدة . كل المفاهيم التي تشكلها[1]. فمن الواضح إذن، أن "ليبنتس" لم يستبعد الحدس بشكل كلي، و إنما يجعله في المقام الثاني بعد البرهان، و في نطاق ضيق جدا؛ نطاق الأوليات البسيطة.

و يضع "ديكارت" ترتيبا لدرجات المعرفة من حيث قيمتها و دقتها . فيضع في المرتبة الدنيا الرأي (l'opinion) الذي يقوم على انعكاس الصور الحسية و أحكام الطفولة، و ترتكز المعرفة في هذه المرتبة على الذاكرة. أما في المرتبة الثانية، فتأخذ المعرفة صورة العلم، حيث الارتقاءُ إلى مستوى الخيال المبدع، الذي يتجاوز الذاكرة رغم استخدامه لبعض عناصرها. أما في المرتبة الثالثة. و هي الأرقى. فتعتمد المعرفة على الفهم (l'entendement) فقط لإدراك الأفكار الواضحة[2]. ولكن يبقى الحدس أساسا للدقة و اليقين، لأنه يمسك بالواقع عندما يحصل التطابق بين الماهية و الوجود، مثلما هو الحال في "الكوجيتو" أو عندما يكون الوجود لازما عن

---

1 - RUSSELL Bertrand, *op. cit*. p.189.
2 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p. 46.

الماهية مثلما هو الحال في وجود الله أو وجود العالم. فالحدوس المتصلة هي التي تضمن صرامة الاستدلال.

و في مقابل اتصالية الحدس الذي يطبق على موضوعات المعرفة، يفضل "ليبنتس" اتصالية الإجراءات التي تولّد تلك الموضوعات. فكل قصور في المعرفة و الاكتشاف هو قصور في الحدس في نظر "ديكارت"، بينما هو عند "ليبنتس" قصور و نقص في الشكلانية و الاستدلال.

إن المعرفة الحقيقية لماهية الشيء تعني معرفة أنه ممكن الوجود منطقيا، أي إثبات أن تلك الماهية لا تنطوي على تناقض. فالماهية إذن، هي الفكرة التي يضمنها مبدأ عدم التناقض، « و رغم أننا نستطيع تصور ماهية شيء ما . قطع ناقص مثلا(ellipse) . دون تصور كيفية محددة لإنشائه، فإننا، مع ذلك، لا نستطيع تصوره بالشكل الأكمل بدون هذه الكيفية »[1]. و لما كان التعريف لا يقع على الفرد بل على النوع، فإنه بقدر ما يكون التعريف دقيقا، فإننا نقترب أكثر من النظام الطبيعي للأشياء. يقول "ليبنتس": «... كلما تعمقنا في إنشاء الأنواع و اتبعنا الشروط اللازمة في ترتيب [الخصائص]، اقتربنا أكثر من النظام الطبيعي [للأشياء] »[2].

و على غرار الترتيب الذي وضعه "ديكارت" لمستويات المعرفة، يذهب "ليبنتس" إلى أن للفكر ثلاثة أنواع من المضامين، أولها المحتويات الحسية الجزئية التي هي واضحة و لكن غير متميزة، و ذلك لأنه لا يمكن نقلها إلى الغير عن طريق التصورات، بل يجب أن تكون موضوع تجربة مباشرة، و هذه المحتويات هي المعطيات الحسية المباشرة. و ثانيها محتويات الحس المشترك، وهي واضحة و متميزة، لأننا نستطيع أن نصوغها في شكل تصورات، و مثال ذلك العدد و الشكل. ولكي نتمثل ذلك و نجعل منه علما، يجب الاعتماد على الفهم الذي يقدم ما

---

1 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes, op. cit*. p. 168.
2 - LEIBNIZ G.W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* éd. Garnier - Flammarion, Paris, 1966, p.268.

لا تستطيع الحواس تقديمه. و ثالثها محتويات الفكر الصرفة، مثل فكرة "الأنا" و تصورات "الوجود" و "الوحدة" و "العلة" و "الجوهر" و "التشابه" و التصورات الأساسية في المنطق و الأخلاق. وهذه التصورات هي التي تجعل العلم ممكنا. فالعلم ليس وليد

التجربة رغم أنه يفترضها[1]. و يعتبر "ليبنتس" الفئة الثالثة (محتويات الفكر الصرفة) فطرية، إلا أنه يعني بكونها فطرية أنها استعدادات. إنها تلك الأفكار الضرورية الحاصلة لدينا بمعزل عن التجربة، و بذلك فهي **قبلية** حيث يتعذر بدونها تَعقُّل أي شيء. و هذا يعني أن مجموع الأفكار الفطرية هو العقل نفسه، أي بُنْيته التي ليست سوى جملة القوانين و المبادئ الضرورية للفهم. و هذا قريب جدا مما سوف نجده عند "كانط" فيما بعد، عندما يتحدث عن مقولات العقل و أطره القبلية.

و بهذا يكون "ليبنتس" وفيا . على نحو ما . للفكر المدرسي الذي كان شعاره: « لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس **إلا العقل نفسه** » كرد على الشعار الذي رفعته التجريبية « لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس ».

إن التجريبية . وبخاصة مع "جون لوك" . ترفض فطرية الأفكار من الأساس، إذ « لو كانت المبادئ التي يتكلمون عنها فطرية بحق معنى الكلمة، لكان من المفروض أن توجد لدى الناس كافة، و أن تكون ثابتة و كلية، و الحال أننا لو تفحصنا هذه المبادئ واحدا تلو الآخر، بادئين بالمبادئ النظرية... لرأينا أن قلة قليلة من الأشخاص لهم معرفة بها، حتى أولئك الذين أصابوا حظا أوفر من التعليم. و هذه المبادئ لا تصلح أصلا لأي استعمال. فلكي نحكم بأن الحلو ليس مرا، يكفي أن ندرك معنى الحلو ومعنى المر، فنرى للحال ما بينهما من عدم توافق، بدون التجاء على الإطلاق إلى ذلك المبدأ الذي ينص على أنه من المحال أن يكون الشيء غير نفسه »[2]. و يقول "جون لوك" رافضا فطرية مبدأي الهوية و عدم التناقض:

---

1 - DUPUY Maurice, *la philosophie allemande*, éd. P.U.F. Paris, 1972, 2e éd, pp.27,28.

2 . برهييه إميل، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ص.332.

«... و مع ذلك أسمح لنفسي أن أقول أن هاتين القضيتين [مبدأي الهوية و عدم التناقض] ليستا معروفتين لدى كثير من الناس »[1]، و هو بهذه العبارة يشير إلى أنه لو كان هذان المبدآن فطريين، لكانا مشتركين بين جميع الناس.

يؤكد "جون لوك" في كتابه "مقالة في الفهم الإنساني"، بأن مصدر كل معرفة هو الحواس، و أما الأفكار التي لا تقابلها أية وقائع حسية، فلا تعدو أن تكون مجرد أسماء، بحيث أن أكثر الأفكار تجريدا ليست سوى تركيبات لأفكار أكثر بساطة، مستقاة من التجربة. فهو يقول: « فإذا سألني أحد: متي تبدأ الأفكار تتكون عند الإنسان؟ أعتقد أن الجواب الصحيح هو: عندما يكون لديه إحساس »[2]. و يعترض "ليبنتس" على هذا في "مقالات جديدة في الفهم الإنساني"، بأن التجربة ليست مصدرا للمعرفة ولا سببا لها بقدر ما هي مناسَبة تنطلق منها العمليات العقلية في المعرفة[3].

و تتصف المعرفة الصحيحة، في نظر "ليبنتس"، بصفتي **الضرورة** و **الكلية**، و ما دامت التجربة لا تمدنا إلا بمعارف "مختلطة" و جزئية، فلم يبق لنا غير العقل. و أساس الضرورة في معارفنا هو "**مبدأ عدم التناقض**"، و الأحكام التي تبنى وفق هذا المبدأ يسميها "ليبنتس" "**حقائق العقل**" (vérités de raison) و التي تتشكل منها الرياضيات و المنطق و الأخلاق و الميتافيزيقا أساسا، و أما ما يسميه بـ "**حقائق الواقع**" (vérités de fait) فإن مبدأها هو"**مبدأ السبب الكافي**"، و لا تتصف الأحكام في هذا المجال بطابع الضرورة مثل الأولى[4]. إن حقائق العقل وحدها يقينية و أبدية، و بفضلها تكون القضايا أكيدة و يقينية في كل علم أصيل مثل الرياضيات الصرفة و المنطق و الميتفيزيقا؛ إنها قوام الإنسان الذي يستطيع . بفضلها . أن يقلد الله في المعرفة، و لكن دون أن يصل إلى مستوى المعرفة الإلهية.

---

1 - LOCKE John, *essai sur l'entendement humain*, livres I et II, trad. J.M. Vienne, éd. J.Vrin, Paris, 2001, p.50.

2 - *ibid*, p. 183.

3 – PIGUET J - Claude, *op.cit*.p.303.

4 - أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج.2، ص. ص. 392،391.

و استمرت عقلانية "ليبنتس" بعده من خلال "وولف" الذي كان له الفضل في أن يكون أستاذا لـ"كانط". و إذا كانت بعض أفكار هذا الأخير امتدادا لعقلانية "ليبنتس"، فإنه مع ذلك يعترض على البعض الآخر. فمبدأ المعقولية الكونية عند "ليبنتس" يقضي بأن كل شيء يمكن تفسيره عقليا، و يعترض "كانط" على هذا بأن العقل الذي هو ملكة

هذه المعقولية لا يخضع لها، كما يعترض على العقلانية القائلة بأن كل معرفة صحيحة يمكن الوصول إليها عن طريق الاستنتاج، بالاعتماد على مبدأ عدم التناقض دون الحاجة إلى التجربة، ذاهبا إلى أنه لا يمكن حصر المعرفة في نسق عقلي، و ذلك لأن العقل الذي ينشئ هذا النسق عن طريق الاستنتاج لا يدخل ضمن هذا المنتوج، فهو مثل المِنوار (le projecteur) الذي لا يضيء نفسه و لا يَظهر ضمن الأشياء التي يضيئها. و إذا كانت العقلانية تؤكد على وحدة العقل من حيث هو "أعدل قسمة بين البشر" حسب ما يذهب إليه "ديكارت"، فإن "كانط" يعترض على ذلك بأنه إذا كان المقصود هو**العقل في ذاته** (la raison nouménale) ، فإننا لا نستطيع معرفته، و بالتالي لا نقول عنه أي شيء، أما العقل الذي نستطيع أن نقول عنه شيئا ما، فهو عقل متنوع حسب مجالات تطبيقه، و بالتالي فهو ليس واحدا[1].

6 . نظرية الجوهر:

يحتل تصور الجوهر موقعا مركزيا في فلسفة "ديكارت"، ولكنه لا يقل أهمية في فلسفة "ليبنتس"، إلا أن المعنى الذي يعطيه هذا الأخير للجوهر يختلف عن المعنى الذي تداوله سابقوه و معاصروه، وهذا هو موطن الجدة عند "ليبنتس" الذي جعل من هذا التصور عنصرا أساسيا في نسقه. و في المقابل، لم يكن تصور الجوهر يحظى بالأهمية نفسها لدى بعض معاصري "ليبنتس". فإذا كان "ديكارت" و "سبينوزا" و "ليبنتس" لا يترددون في إعطاء تعريف للجوهر، فإن "جون لوك" . ذا النزعة التجريبية . يجد الفكرة غامضة للغاية، و لا يرى فيها أية أهمية بالنسبة للفلسفة.

---

1 - PIGUET J.-Claude, *op.cit*.pp.305,306

فهو يقول في سياق حديثه عن المكان و الجسم: « إذا سُئِلتُ ما إذا كان هذا المكان الفارغ من الجسم جوهرا أو عرضا . كالعادة . فإنني سأجيب مباشرة: لا أعرف. ولن أخجل من الإقرار بجهلي ما دام الذين يسألونني لم يقدموا لي فكرة واضحة و متميزة عن الجوهر »[1]. و يبرر "جون لوك" هذا الغموض الذي يجده في فكرة الجوهر بكون

الفلاسفة يطلقون نفس اللفظ . الجوهر . على الله و على النفس و على الجسم، رغم أنها أفكار مختلفة. فإذا كان هذا اللفظ تعبيرا عن ثلاث أفكار مختلفة و متمايزة، فإنه من الأجدر إعطاؤها أسماء مختلفة[2]. ويذهب إلى أن كلمة الجوهر اخترعها الفلاسفة الذين تناولوا مفهوم العرَض. فهذا المفهوم هو الذي اضطرهم إلى اختراع لفظ الجوهر و استعماله بشكل تعسفي، بحكم أنه ما دامت هناك أعراض فلابد من جوهر يحملها، ولابد للجوهر أن تكون له أعراض. وكأننا بـ"جون لوك" يريد الوصول إلى أن تعريف الجوهر يؤول بالضرورة إلى دور فاسد.

ولكن "ليبنتس" ألح على أهمية هذا التصور في نسقه، ذاهبا إلى أن هذه الفكرة ليست غامضة كما اعتقد "لوك". يقول "برتراند راسل" عن "ليبنتس" « إنه يصر - ضد "لوك" . أن هناك عدة مبررات لإقرار [وجود] الجوهر، وذلك لأننا نتصور عدة محمولات في موضوع واحد »[3].

إن الجوهر في نظر "ديكارت" هو ما لا يعتمد في وجوده على غيره، ويظهر من هذا التصور أن الله وحده يعتبر جوهرا حقيقيا و مطلقا، و مع ذلك فإن "ديكارت" و الديكارتيين يقولون بوجود جوهرين آخرين: النفس و الجسم. ولكنهما جوهران نسبيان أي أن وجودهما راجع إلى الله[4].

أما "سبينوزا" فإنه ينحو منحى آخر معتبرا أنه ليس ثمة سوى جوهر واحد من

---

1 - LOCKE John, *essai*…, trad. J-M. Vienne, *op. cit*. p.282.
2 - *ibid*. 283.
3 - RUSSELL Bertrand, *op. cit*. p.46.
4 . العظم صادق جلال ، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت 1979، ط.3، ص.10.

حيث أنه « ما هو في ذاته و متصور بذاته، أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون فيه »[1]. ومعنى هذا أن الجوهر واحد لامتناهٍ، وهو علة ذاته، و بالتالي فلا فرق بين الله و الطبيعة إلا من حيث أن الله (الطبيعة الطابعة) كجوهر هو مصدر الصفات و الأحوال، و الطبيعة (الطبيعة المطبوعة) هي تلك الصفات والأحوال. ويعتقد "برتراند راسل" بأن "سبينوزا" تجاوز الصعوبة التي اصطدم بها الديكارتيون في

تصورهم للجوهر، عندما اعتبر الفكر و الامتداد محمولين أو كيفيتين لجوهر واحد وليسا شيئين منفصلين[2]*.

و في مقابل "ديكارت" و "سبينوزا"، يرفض "ليبنتس" فكرة وجود جوهر واحد أو اثنين أو ثلاثة، ويستنتج من نفس المفهوم الذي يعطيه الديكارتيون للجوهر عددا من الجواهر يسميها مونادات**(Monades).

يقول "ليبنتس" في تعريفه للموناد « إن الموناد الذي سنتحدث عنه هنا ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط، يدخل في تكوين المركّبات (composés)، وكونه بسيطا يعني أنه ليس ذا أجزاء »[3].و من حيث أن هناك مركّبات، فإن وجود الجواهر البسيطة ضروري، وينتج عن ذلك أنه « حيث لا توجد أجزاء فليس ثمة امتداد ولا شكل ولا قابلية ممكنة للانقسام »[4].

---

1 . نقلا عن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.111.

2 - RUSSELL Bertrand, *op .cit*. p.45.

*لقد كانت آراء "سبينوزا" هذه سببا له في كثير من المتاعب، إذ اعتبرت السبينوزية حركة بدعية من حيث هي حركة دينية، ولاحقه اللاهوتيون لذلك. و تقترب أفكاره في وحدة الوجود (وجود جوهر واحد هو الله أو الطبيعة) من فكرة "جيوردانو برونو" الذي حكم عليه ديوان التفتيش البابوي بالإعدام بسبب اعتباره أن الكون لا يختلف في جوهره عن الله، فالله و الكون بعدان لا متناهيان لحقيقة واحدة (انظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج2، ص.352)

**الموناد لفظ يوناني الأصل و معناه الوحدة. و قد أخذه "ليبنتس" عن "جيوردانو برونو" . الذي استعمله للدلالة على عناصر الأشياء . أو عن أحد الكيميائيين المعاصرين له (أنظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ط.5، ص.130) و يستعمل عبد الرحمن بدوي في موسوعته لفظ "الأُحاد" كترجمة للموناد.

3 - LEIBNIZ G.W. , *Monadologie , édition critique ... op. cit*. pp. 123 , 124

4 – *ibid*. p. 125.

إن البساطة في نظر "ليبنتس" هي معيار الجوهرية (substantialité)، أي أنه لا يمكن للجوهر إلا أن يكون بسيطا. أما ما يمكن إرجاعه إلى ما هو أبسط منه . أي ما كان قابلا للانقسام . فليس له سوى وجود ظاهراتي (phénoménal) . ومعنى هذا أن التمظهر (phénoménalité) هو قابلية المركّب لأن ينحل أو يختزل إلى عناصر أبسط. وانطلاقا من هذا المعنى، فإن التركيب (composition) عرض خارجي لا يدخل في

ماهية الأشياء. وهذا التصور للجوهر يفرض على "ليبنتس" إنكار وجود جوهر مادي، لأن ما كان ماديا يكون دائما قابلا للانقسام، وقابلية الانقسام تتعارض مع مفهوم الجوهر كما حدده "ليبنتس".

إن القول بلامادية الجوهر . وقياسا إلى التعريف . يؤول إلى أنه لا وجود إلا للنفس، ومن ثم فإن في ذلك إنكارا لواقعية المادة. فالوجود ليس سوى عدد لامتناهٍ من النفوس[1]. وبالتالي فإن المونادات هي الحقيقة الميتافيزيقية القصوى، أما الأجسام فليست سوى تمظهرات. ولكن إذا فهمنا البسيط بأنه ما لا يقبل الانقسام، واعتقدنا . في الوقت نفسه . بأن المركّبات المادية تنحل إلى وحدات **مادية** بسيطة، فإن في هذا تناقضاً ظاهراً، وذلك لأن قابلية الانقسام خاصية لكل ما هو مادي، فلم يبق إلا أن نقبل أن ما هو بسيط ليس ماديا، وأن الوحدات البسيطة التي تدخل في تكوين المركّبات، لابد أن تكون لاجسمية. فالموناد إذن، ذرة لامادية. إلا أن كونه كذلك لا يعني أنه نقطة رياضية، بل له وجود حقيقي.

و لكن كيف يجب أن نفهم كون الموناد غير ممتد و ليس نقطة رياضية ؟

إن النقطة الرياضية تجريد لا غير، فليس لها وجود حقيقي. يقول "برتراند راسل" معبرا عن الفكرة: « إن مكونات ما يبدو مادة ليست ممتدة، و ليست نقاطا رياضية، فيجب أن تكون جواهر ذات فاعلية... و من ثم فلم يبق شيء من موضوعات

---

1 . راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث - الفلسفة الحديثة . ص. 141.

التجربة يمكن أن يكون جوهرا إذا لم يكن شيئا مشابها للنفس »[1].

لكن هل وجود الجوهر بهذه المواصفات ممكن؟ نعم، و لنا في النفس البشرية مثال حقيقي على ذلك. فلا أحد بإمكانه اعتبار النفس ذات طبيعة مادية أو اعتبارها نقطة رياضية مجردة، بل إن لها وجودا حقيقيا. فالكون كله عدد لانهائي من "النفوس".

إن إنكار "ليبنتس" لواقعية المادة مرده إلى الطريقة **الاستنباطية – المنطقية** التي اعتمدها في "المونادولوجيا" ابتداء من الفقرات الأولى، و هو بذلك يعارض "ديكارت" الذي بدا له أنه « وجد » الجوهر المفكر ثم الجوهر الممتد و بعض خصائص كل منهما، و لكن دون استنتاج منطقي حقيقي. فإذا كانت هناك مركّبات، فإن هناك بالضرورة عناصر بسيطة، و من هذا نستنتج . منطقيا . أنه لا وجود لجوهر مادي. و يمكن القول أن في هذه الطريقة و ما يترتب عنها من نتائج، شكلاً من أشكال الدوغمائية (dogmatisme) لدى "ليبنتس"، و ذلك لأنه . بالاعتماد على التحليل المنطقي الصرف . يقدم لنا وصفا لنظام الكون يتعارض مع ما تمدنا به التجربة، معتبرا إياها مجرد تجلٍّ ظاهري.

و يلزم عن كون المونـاد بسيطا أن وجوده أو فناءه لا يمكن أن يكون إلا دفعة واحدة، فبدايته خلق (création) و نهايته عدْم (annihilation)، وذلك لأن كل مركّب يبدأ أو ينتهي دائما جزءا فجزءا. يقول "ليبنتس": « و هكذا يمكن القول أن المونادات لا يمكن أن تكون لها بداية أو نهاية إلا دفعة واحدة، أي لا يمكن لها أن تبدأ [في الوجود] أو تنتهي [منه] إلا تدريجيا »(2).

إن القول ببساطة المونـاد يفضي مباشرة إلى نتيجة أخرى، و هي أن كل مونـاد مستقل بذاته عن المونادات الأخرى، فليس بينها علاقات، لكن . مع ذلك . « كل

---

1 - RUSSELL Bertrand, *op.cit*. p.117.
2 - LEIBNIZ G.W , *Monadologie, op.ci*t. p.126

مونـاد يمثل الكون بكامله و يعكسه من زاويته الخاصة، و بعبارة أخرى، إن كل مونـاد هو مرآة للوجود »(1). ويعبر "ليبنتس" عن استقلالية المونادات بعضها عن بعض بقوله: « ليس للمونادات نوافذ يمكن أن يدخل منها شيء أو يخرج...و هكذا فلا جوهر و لا عرَض يمكن أن يأتي من خارج المونـاد »(2)؛ إنه مغلق. و إذا كان "ليبنتس" يرى أن المونادات مستقلة بعضها عن بعض، فإن "ديكارت" يرى أن بين الجواهر اتصالا،

فالجسم يؤثر في النفس عن طريق الإحساس و النفس تؤثر في الجسم عن طريق الإرادة.

لكن كيف يمكن للجواهر أن يؤثر بعضها في البعض و يكون بينها اتصال إذا كانت من طبائع مختلفة ؟ يبدو أن هناك عدم تناظر (incommensurabilité) بين الجوهر الروحي و الجوهر المادي، و من ثم فإن التصور الثنائي (dualiste) الديكارتي لا يسمح إلا بثلاثة حلول ممكنة لمشكلة اتصال الجواهر بعضها ببعض:

ـ أولا: الجسم و النفس جوهران مستقلان بعضهما عن بعض، فليس بينهما تفاعل، ولكنّ بينهما تناظرا، و الله هو الذي يحدث الأثر أو الفعل في أحدهما، فيكون ذلك فرصة أو مناسَبة لإحداث ما يناظره في الآخر، فيظهر الأمر و كأن أحدهما علة للآخر، في حين أن العلة الحقيقية هي الله. و هذا هو الحل الذي وضعه "مالبرانش". و ينقل عنه "عبد الرحمن بدوي" في موسوعته قوله: « يبدو لي من المؤكد أن الإرادة في الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم، لأنه من البيّن أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا، مثلا تحريك ذراعنا، و بين حركة الذراع. صحيح أنها تتحرك **حين** نريد، و أننا نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا، ولكن العلل الطبيعية ليست أبدا هي العلل الحقيقية، إنها فقط علل إفتراضية (causes occasionnelles) تفعل فقط بقوة و فاعلية الله »[3]. و قد عبر "ألبير نصري

---

1 . العظم صادق جلال، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، ص..12

3 - LEIBNIZ G.W. , *Monadologie, op.cit*. p.126.

3 . نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج.2، ص.432.

نادر" عن هذه الفكرة في العرض الذي قدّم به لترجمة "المونادولوجيا" بقوله: « و حاول أتباع "ديكارت" أن يجدوا حلا لهذه المشكلة. فقال "مالبرانش" "بالمناسبات"، أعني أن الجسم لا يؤثر مباشرة في النفس و لا النفس في الجسم، بل الله وحده هو الذي يؤثر في كل منهما. فحركات المخ هي مناسبات لله كي يتدخل و يظهر

الإدراك في النفس، و كذلك عزم الإرادة عاجز عن تحريك الجسم مباشرة، و لكن هذا العزم هو أيضا مناسبة لتدخل الله في تحريك الجسم »[1].

. ثانيا: الجسم و النفس ليسا جوهرين مختلفين و إنما هما مظهران لحقيقة واحدة، فليس هناك سوى جوهر واحد. و هذا هو الحل الذي وضعه "سبينوزا"، و يبدو حلا جذريا، إذ أن مشكلة الاتصال بين الجواهر ليست مطروحة أصلا.

. ثالثا: أما الحل الذي جاء به "ليبنتس"، فهو أن المونادات ليست ذات طبيعة مادية، و هي مستقلة بعضها عن بعض، فلا تفاعل بينها، وهي لانهائية العدد. إن الله خلق المونادات كلها . منذ البداية . بحيث أن ما يحدث في الواحد منها، يحدث كذلك في جميعها في الوقت نفسه: إن بينها **تناظرا أزليا**. و هذا هو مفهوم الانسجام الأزلي الذي سيأتي ذكره لاحقا.

و يعتقد "برتراند راسل" أن مبدأ **عدم التناقض** هو الأساس المنطقي الذي بنى عليه "ليبنتس" مفهومه للجوهر. فكل قضية تتحل إلى موضوع و محمول، و المحمول هو ما يمكن إسناده إلى موضوع، وأما الموضوع فهو ما لا يُسنَد إلى غيره، فيسمى جوهرا. و مهما كان نوع القضية، فإن المحمول يوجد في الموضوع، « فكل محمول، ضروريا كان أو ممكنا، ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا، يكون داخلا في مفهوم الموضوع »[2]. فمفهوم الأنا مثلا، يشمل كل حالاته، و بالتالي فكل نفس

---

1 . نادر ألبير نصري، (عرض و ترجمة) المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية ، بيروت، 1956، ص.18.

2 - RUSSELL Bertrand, *op.cit*. p.12.

تشكل عالما مستقلا بكيفياته منذ البداية، و تنطوي على مبدأ داخلي، هو الفاعلية التي تجعلها تتغير من حال إلى أخرى. فكل جوهر إذن، يتميز بكونه ذا مفهوم كامل، يمكن استنتاج جميع محمولاته منه. هذه هي المقدمة التي بنيت عليها نظرية المونادا[1].

و لما كان كل جوهر محتويا على جميع محمولاته . أي كيفياته . بصفة أزلية، و تظهر هذه الكيفيات في لحظات مختلفة و متتالية، و لما كان الجوهر مكتفيا بذاته، وجب أن يكون ثمة مبدأ داخلي للتغير: إنه مبدأ الفاعلية (l'activité). و من هنا، فالفاعلية مبدأ ضروري للجوهر في وجوده. و يرتبط هذا المبدأ الذي يضمن استقلالية الموناد، بمبدأ آخر يتعذر بمقتضاه وجود جوهرين متماثلين، هو مبدأ "**اللامتمايزات**" (principe des indiscernables). وافتراض التماثل بين الموناد يتعارض مع مبدأ السبب الكافي الذي يعتبر مبدأ أساسيا بالنسبة "لحقائق الواقع". و يقضي "مبدأ اللامتمايزات" بأن الأشياء اللامتمايزة لا تشكل في الواقع إلا شيئا واحدا، أي أنه إذا لم يكن بين طبيعتين ما سوى اختلاف كمي، دون وجود أي اختلاف كيفي داخلي بينهما، فهما في الحقيقة شيء واحد. و بتطبيق هذا المبدأ، فلا بد أن تكون للموناد كيفيات داخلية، و من ثم فإنها متمايزة بعضها عن بعض[2]. إن هذه الكيفيات الداخلية هي التي تحدد طبيعة الموناد، و هي تشبه طبيعة النفس البشرية. فكل موناد . من حيث هو جوهر لا امتداد له . هو "نفس".

و لما كان الموناد مغلقا و له كيفيات داخلية، فإنه « غير قابل لأن يتأثر بشيء خارج عنه، و بالتالي فهو مُحدِث لجميع تغيراته وفق مبدأ داخلي »[3]. و عبر "يوسف كرم" عن الفكرة بقوله « و الموناد قوة متجهة إلى الفعل بذاتها، حاصلة على

---

1 - RUSSELL Bertrand, *op.cit*. p.12.
2 - LEIBNIZ, *Monadologie*, *op.cit*. p.128.
3 ـ طعمة جورج، فلسفة لايبنتز، مع تعريب المونادولوجيا و نصوص أخرى، مكتبة أطلس، دمشق ، 1965 ، ط.2، ص. 49.

التلقائية، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير »[1].

إن التغيرات التي تحدث في الموناد، بمقتضى طبيعته الداخلية، تقضي بضرورة وجود شيء يتغير، وهذا الذي يتغير يبقى . رغم ذلك . هو هو، أي أنه يحتفظ **بهويته:**

إنه **الاستمرار** داخل **التغير**. ولكن كيف يمكن للجوهر أن يبقى هوهو في الوقت الذي تتغير فيه كيفياته؟

إن تغير الجوهر لا يؤثر على وحدته و بساطته، ما دام ذلك التغير يحصل على مستوى الكيفيات. و لنا على ذلك مثال في أنفسنا: إن تمثلات النفس كثيرة و متوالية باستمرار، و مع ذلك يبقى الأنا واحدا ثابتا لا يطاله التغير.

و يطبق "ليبنتس" مبدأ **السبب الكافي** على التغيرات التي تطرأ على الجوهر، حيث أن محمولاته تشكل **سلسلة سببية** تكون فيها الحالة الراهنة نتيجة لما سبقها و علة لما يليها، أما الذي يبقى ثابتا فهو القانون الداخلي الذي بمقتضاه يحدث التحول.

إن مبدأ القوة أو الفاعلية الذي هومبدأ انتقال المونـاد من حالة إلى أخرى يشبه **قانون السلسلة** (la loi de série) الذي يتضمن توالي حدودها. فكما يولِّد قانون السلسلة حدودَها على التوالي، فإن فاعلية الجوهر . كذلك . تولِّد جميع محمولاته على التوالي. و لكن ليست الفاعلية سوى مظهر لـ"قوة" الجوهر التي تعتبر مبدأه الأساسي، تلك القوة التي أكد "ليبنتس" على وجودها إلى حد لم يستطع عنده تصورَ وجودٍ خالٍ من الفعل و الحركة. فحتى تلك الجمادات التي تبدو "ميتة" هي مليئة بالنشاط.* وكل المونادات يمكن أن نطلق عليها اسم "أنطيليشات" أو كمالات (entéléchies)،** و ذلك لأن كل موناد يتطور في اتجاه يجعله يحقق كماله

---

1 . كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.130.

* رغم ما تبدو عليه أفكار "ليبنتس" هنا من غرابة، فإنها ليست بعيدة في واقع الأمر عن حقائق العلم المعاصر، حيث تكشف علوم الفيزياء و الكيمياء اليوم بأن المادة، بجميع أشكالها، تعج بالحركة و النشاط.

** يستعير "ليبنتس" مفهوم "الأنطيليشا" (entéléchie) من "أرسطو" الذي يدل به على الكائن في حالة الكمال. و ليست = الذي برمج له.

ويتعارض هذا التصور مع فيزياء "ديكارت" التي تستبعد كل غائية من التغير، باستثناء الإنسان الذي ينطوي نشاطه على مثل هذه الغائية المقصودة، في حين أن "ليبنتس" يرجع التغيرات التي تحدث للموناد إلى نوع من "البرمجة الداخلية". يقول

"ليبنتس": « و نستطيع أن نطلق كلمة كمالات على الجواهر البسيطة أو المونادات الحادثة، إذ أنها حائزة في داخلها على شيء من الكمال، و توجد فيها كفاءة تجعل منها مصدر الأفعال الداخلية، أو بمعنى آخر، آلات غير جسمية »[1]*.

و هكذا، ففي الوقت الذي كان فيه "ديكارت"، تحت تأثير الاكتشافات العلمية، يحاول جاهدا إبعاد فكرة الغائية من الفيزياء (و قد استبعدت منها اليوم نهائيا)، كان "ليبنتس" يسير في اتجاه معاكس له، معتبرا أن القول بالتلقائية لا يتعارض مع المعقولية.

إن هذا التصور للجوهر يجعل « العالم ليس آلة، كما أراد ذلك "ديكارت" و "هوبز". كل ما فيه، قوة و حياة ونفس و فكر و رغبة »[2]. ويبدو "ليبنتس" هنا، متأثرا بأفكار "غاسندي" في الذرة والحركة، إذ لا وجود، حسب هذا الأخير، لجسم ساكن، « فالسكون الظاهر يخفي حركات باطنية سريعة للغاية، و إنما ذات نطاق ضيق للغاية »[3]. كما ينسجم رأي "ليبنتس" هنا تماما مع الخط الأفلاطوني الذي يؤكد على « أن جميع الأجسام حاصلة على الحياة بدرجات متفاوتة »[4].

= "الأنطيليشا" هي المونـاد كله ولكنها فاعليته أو ما يماثل النفس. و يتمثل كمال المونـاد . الذي هو مبدأ تطوره . في كثرة التفاصيل التي تحملها طبيعتُه و تنوعِها. (أنظر: Notes d'Emile BOUTROUX, in *Monadologie, op. cit*. p.133)

1 . ليبنتس، المونادولوجيا، تر: ألبير نصري نادر ، ص.37.

* وردت كلمة "كمالات" هنا، ترجمةً لكلمة (entéléchies) التي جاءت في النص الأصلي.

2 - BOUTROUX Emile, *la philosophie de Leibniz, in Monadologie - édition critique*, p.197.

3 . برهييه إميل ، تاريخ الفلسفة الحديثة، القرن السابع عشر، ص.23.

4 . المرجع نفسه، ص.346.

وللموناد خاصيتان أساسيتان: **الإدراك** و **الاشتهاء** (perception et appétition). أما من حيث أن له إدراكا، فهو « يدرك نفسه و يدرك الكون كله... و لهذا، فإن الأُحاد "نظرة للكون"، و هو عالم أصغر ينطوي على العالم الأكبر »[1]، و أما من حيث أن له اشتهاءً، فمعنى ذلك أن فيه نزوعا للانتقال من إدراك حاصل إلى إدراك غير حاصل. يقول "عبد الرحمن" بدوي في هذا: « على أن الاشتهاء مشمول في الإدراك،

ذلك لأن الاشتهاء ما هو إلا الجهد الذي تبذله الإدراكات الغامضة المختلطة كَيْما تصير واضحة متميزة. إنه المجهود الذي يبذله "الإله الصغير" [الذرة] كيما يقترب من "الإله الكبير" »[2]. و بشكل عام، يمكن فهم الإدراك في المونـاد على أنه تعدد الحالات التي لا تؤثر في وحدة الجوهر، و يمكن فهم الاشتهاء على أنه قوة ذاتية، هي علة ذلك التغير. و هذا ينطبق على جميع المونادات، حتى تلك الأولية منها، إلا أنه بالنسبة للإنسان، يكون هذا الإدراك واضحا، و يكون الاشتهاء إرادة.

و يضع "ليبنتس" تراتبية (hiérarchie) للمونادات من حيث إدراكها، فالمونادات الدنيا مزودة بإدراكات و اشتهاءات صغيرة، و تليها المونادات الخاصة بالنبات ثم تلك الخاصة بالحيوان، ثم في أعلى السلم المونادات الروحية. و القاسم المشترك للجواهر البسيطة هو أن لها كمالات (perfections)، و لهذا السبب، يمكن تسميتها "أنطيليشات" (entéléchies). فبين المونادات إذن، من جهة أولى، مواطن تشابه من حيث أنها بسيطة لامادية و مزودة بفاعلية و إدراك، و بينها من جهة أخرى، اختلاف من حيث تفاوتها في الكمال. فالمونادات الدنيا هي المونادات "العارية" الخِلوة من الشعور و الذاكرة، أما تلك الخاصة بالحيوان، فهي مزودة بالإحساس و الذاكرة و حتى الذكاء العملي، و المونادات العليا هي المونادات الروحية المتميزة بوعيها لذاتها.

إن الإدراك، حسب تصور "ليبنتس"، ليس خاصية إنسانية، بل هو ملازم لكل

---

1 . بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج.2، ص..390

2 . المرجع نفسه، ص.391.

مظاهر الوجود، هذا الوجود الذي ليس سوى عدد لانهائي من المونادات، و الفرق بين الإدراك الإنساني و إدراكات المونادات الأخرى هو أن الأول واضح ومتميز و مدرِك لذاته. فكل موناد . مهما كانت درجة كماله . ينطوي على إدراك.

و بهذا التصور، يعارض "ليبنتس" "ديكارت" الذي اعتبر الجوهر الإنساني (النفس) وحده مدرِكا، و رفض أن يكون للحيوان "نفس" أو للنبات حياة، و اعتبرها

مجرد آلات. يقول "ليبنتس" بشكل صريح: «... و هذا الذي أخطأ فيه الديكارتيون خطأ كبيرا عندما اعتبروا الإدراكات التي لا نشعر بها غير موجودة، و هو الأمر الذي جعلهم كذلك يعتقدون أن الأرواح وحدها مونادات، وأنه ليس للبهائم نفوس أو كمالات أخرى »[1]. ففي الوقت الذي يرفض فيه "ديكارت" وجود حياة نفسية لاشعورية، يذهب "ليبنتس" إلى أن هناك عددا لانهائيا من مستويات الشعور. فما دامت ماهية الجوهر المفكر . بالنسبة لـ"ديكارت" . هي الفكر، فلا وجود لفكر منفصل عن الشعور، و لهذا السبب اعتبر حالة الإغماء ضربا من الموت. أما في نظر "ليبنتس"، فإن ثمة استمرارية و اتصالا بين مختلف درجات الإدراك في المونـاد الواحد، ابتداءً من درجة الصفر التي تعني اللاشعور المطلق إلى غاية الشعور الواضح عند الإنسان.

و مبدأ الاستمرارية و الاتصال هذا، يتفرع في الحقيقة من مبدأ السبب الكافي القاضي بأن لكل موجود علة. و بناء على هذين المبدأين، فإن كل إدراك هو نتيجة لإدراك سابق وعلة لإدراك لاحق. لكن لماذا لا تكون علة الإدراك شيئا آخر؟

من جهة أولى، إن المونـاد مغلق، و بالتالي لا يمكن أن تكون علة إدراكه خارجة عنه، و من جهة أخرى، فإن مبدأ "التناظر" (la commensurabilité) يقضي بأن تكون النتيجة مجانسة لعلتها، و لذا وجب أن تكون علةُ كل إدراكٍ راهنٍ إدراكا سابقا له.

---

1 - LEIBNIZ G.W., *Monadologie, op.cit*. p.130.

و هذا هو المبدأ الذي لم يراعِه "ديكارت" عندما ذهب إلى أن النفس تؤثر في الجسم، أي أن ثمة علاقة سببية بين طبيعتين غير متجانستين. يقول "ليبنتس" في الفقرة الثانية والعشرين من المونادولوجيا: « و لما كانت كل حالة حاضرة من حالات أي جوهر بسيط ناتجة طبعا من حالته السابقة، لدرجة أن الحاضر مثقل بالمستقبل...»[1].

إن تطبيق مبدأ الاستمرارية و الاتصال الذي يسمح بتفسير التدرج شيئا فشيئا من أعلى درجات الشعور عند الإنسان إلى أدناها، يقضي باستنتاج وجود اللاشعور الذي سوف يكشف عنه "فرويد" فيما بعد. فكل حالة نفسية تجد علتها الكافية في الحالة التي

سبقتها. و إذا أخذنا تكوين "ليبنتس" الرياضي بعين الاعتبار، كان من السهل جدا أن ندرك من جهة، العلاقة بين فكرة الإدراكات المتدرجة و المتصلة و فكرة المونـاد المغلق، و بين مبدأ حساب التفاضل أو حساب اللانهائي الصغر (calcul infinitésimal) و قانون السلسلة (la loi de série) من جهة أخرى.

6 . نظرية الانسجام الأزلي:

لقد كان "ليبنتس" فخورا بنظرية الانسجام الأزلي . التي كانت تتويجا لفلسفته . إلى حد أنه كان يوقّع على أعماله بهذه العبارة « مؤلف الانسجام الأزلي »[2]. وبالفعل، تعتبر هذه النظرية عنصرا أساسيا في فلسفته بعد نظرية الجوهر. و يبدو أنه استوحى فكرة الانسجام الأزلي . شأنها شأن فكرة استقلالية الجواهر . من التقليد الفلسفي الديكارتي. و مَثَلُ "الساعات" الشهير الذي كان يورده كثيرا لتوضيح هذه الفكرة، كان متداولا بين فلاسفة "الفرص المناسبة" (les occasionnalistes). و لهذا، فقد يعتقد البعض أن يكون "ليبنتس" أخذ الفكرة من هذا الفيلسوف أو ذاك، و الحقيقة أن هذه الفكرة كانت شائعة في ذلك الوقت، بحيث يمكن لأي واحد أن يستعملها دون أن يكون مضطرا للإشارة إلى مصدر بعينه، « فالعلاقة الموجودة بين

---

1 . ليبنتس، المونادولوجيا، تر: ألبير نصري نادر، ص.83.

2 . بدوي عبد الحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، ص.393.

الفكر و الامتداد عند "سبينوزا" شبيهة جدا بتلك الموجودة بين مونادين عند "ليبنتس"... و يمكننا أن نعتقد أن "ليبنتس" انطلق من المشكل الديكارتي في انسجام النفس و الجسم، و وجد في نظرية المونـاد انسجاما أكثر شمولا، يسمح بتفسير أشياء كثيرة »[1].

لقد وضع "ليبنتس" نظرية الانسجام الأزلي كحلٍّ لمشكلة علاقة النفس بالجسم خصوصا، وعلاقة الجواهر بعضها ببعض عموما. أما كونها حلا لمشكلة علاقة النفس بالجسم، فذلك يندرج ضمن دراسة "ليبنتس" لفلسفة "ديكارت"، و ما كانت هذه المشكلة لتمرّ دون أن تشد انتباهه. و أما كونها حلا لمشكلة علاقة الجواهر بعضها ببعض

عموما، فذلك راجع إلى الصعوبات التي أفرزتها نظريته في الجوهر. و وَجْهُ الصعوبة هنا هو: إذا كانت الجواهر "قوة"، ألا يلزم عن هذا أنها تؤثر بعضها في بعض؟ و إذا كانت "نفوسا" مغلقة، فكيف نفسر العلاقة بينها؟[2].

إن فحوى نظرية الانسجام الأزلي هو أن الله خلق النفس و الجسم . مع التذكير بأن الجسم في نظر "ليبنتس" ليس سوى مظهر ناتج عن تركيب الجواهر البسيطة التي هي في الأساس نفوس . و وضع في كل منهما قوانينه الخاصة به منذ البداية. و هما يتطوران، كل وفق قوانينه، و لكن بتوافق و انسجام مع الآخر، فيحدث التطور في النفس بمقتضى قانون "العلل الغائية" (les causes finales)، في حين أن الجسم يتطور بمقتضى العلل الفاعلة (les causes efficientes). يقول "ليبنتس": « تتم أفعال النفوس وفقا لقوانين العلل الغائية بما لها من نزوع و غايات و وسائل، و تتم أفعال الأجسام وفقا لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات، و هاتان المملكتان منسجمتان فيما بينهما »[3]، و يقول كذلك: « و بناء على هذه النظرية، فإن الأجسام تعمل كما لو لم تكن هناك نفوس (وهذا مستحيل)*، و تعمل النفوس كما لو لم تكن هناك

---

1 - RUSSELL Bertrand, *op.cit*. p.152.
2 - BOUTRUX Emile, *La philosophie de Leibniz, exposé in Monadologie, op.cit*. p.168.
3 - LEIBNIZ G.W., *Monadologie, op.cit*. p.168.

* القوس جزء من النص الأصلي لـ"ليبنتس".

أجسام، و يعمل الاثنان كما لو أن أحدهما يؤثر في الآخر »[1]. و مثال ذلك، ساعتان تم صنعهما و ضبطهما بدقة بحيث يكون بينهما توافق دائم، و لكن لا يعني هذا التوافق أن إحداهما تؤثر في الأخرى. و بهذا يعارض "ليبنتس" تصور "ديكارت" لتفاعل النفس و الجسم. و كما أن الساعتين ليستا في حاجة إلى من يشتغل باستمرار لإحداث التوافق بينهما، فإن في ذلك معارضةً للحل الذي جاء به "مالبرانش".

إن الذي يقصده "ليبنتس" بهذا، هو أن الله قد وضع للكون "برمجة" أزلية. يقول "ألبير نصري نادر" في العرض الذي قدم به لترجمة "المونادولوجيا": « فإنه [الله] جعل بالقوة، منذ بداية الخليقة، في كل مونادة مجموعة الإدراكات التي ستحوز عليها،

و كوّن كل المونادات بحيث أن كل واحدة تنشر إدراكاتها كأنها وحدها، و لكنها تتفق و إدراكات بقية المونادات لحظة فلحظة »[2]. و يبدو أن نظرية الانسجام الأزلي حل "ذكي" للمشكلة التي تطرحها طبيعة المونـاد كما حددها "ليبنتس"، و لِمَا يبدو بين الجواهر من اتصال و تفاعل ظاهريين. فهو يرفض ـ ضد "ديكارت" ـ وجود تفاعل بين النفس و الجسم، و يعارض "سبينوزا" في قوله بوحدانية الجوهر، و لا يستسيغ التدخل المستمر لله من أجل إحداث التوافق بين الجواهر كما ذهب إلى ذلك "مالبرانش". فالاعتقاد بوجود تفاعل بين الجواهر ـ في نظر "ليبنتس" ـ هو وليد التوافق الموجود بينها، و الحقيقة أن التوافق ليس دليلا على وجود التفاعل.

و لئن كانت نظرية الانسجام الأزلي تتقاطع في بعض نقاطها مع نظرية "العلل الافتراضية" التي قال بها "مالبرانش"، فإن بينهما ـ مع ذلك ـ فرقا جوهريا. فقد أرجع الاثنان التوافق بين الجواهر إلى الله، و لكن "إله مالبرانش" يحدث ذلك التوافق بحيث أنه عندما يُحدِث تأثيرا في النفس، يكون ذلك "فرصة" أو "مناسبة" له ليؤثر في

---

1 - LEIBNIZ G.W., *Monadologie, op.cit*. p.169.

2 . نادر ألبير نصري، (عرض و ترجمة) المونادولوجيا ، ص.20.

الجسم، أما "إله ليبنتس"، فقد وضع في الجواهر ـ منذ البداية و بشكل نهائي ـ نظاما أزليا تنسجم بمقتضاه. و هذا ما جعل فيلسوف "الانسجام الأزلي" يعيب على "نيوتن" الذي نحا نحو "مالبرانش" « رأيا غريبا في الله، إذ بالنسبة إليهم ، يجب على الله أن يضبط ساعته بين الوقت و الآخر، و إلا توقفت عن المسير. و ليس له نظر كاف ليجعل الساعة مستمرة في مسيرتها إلى الأبد. فآلة الله إذن ناقصة الصنع لدرجة أن الله يضطر بالنسبة إليهم أن ينظفها بين الوقت و الآخر »[1].

و يرد "ليبنتس" على الذين اعتقدوا أن نظرية الانسجام الأزلي لا تختلف كثيرا عن نظرية العلل الافتراضية لـ"مالبرانش" بقوله: « في مذهب العلل الافتراضية تتوافق الجواهر، لأن الله يحدث هذا التوافق دائما، دون أن تكون الحالة السابقة للجواهر هي

التـي تـؤدي إلـى ذلـك »[2]. إن التوافـق فـي نظـر "ليبنـتس" حاصـل منـذ الفعـل الأول للخلق، و المونـاد ينطوي علـى كل أحوالـه بصـورة أزليـة دون تـدخل أيـة فاعليـة خارجيـة. أمـا عنـد "مـالبرانش" و غيـره مـن الـديكارتيين، فـالأمر يختلـف، إذ أن الجـوهر يسـتقبل أحواله باستمرار من الخارج و لا ينتجها بفعل قوة داخلية. و لهذا، فقد اعتبر "مالبرانش" القول بوجود علل طبيعية فعالة، ضربا من الوثنية التي يبدو أن "أرسطو" عبر عنها من قبل عندما قال بوجود "الأنطيليشات"*، لكن "ليبنتس" يتخلص من هذه الوضعية، التي كان من الممكن أن تؤول إليها نظريته في الجوهر، بالرجوع إلى الله كعلة أولى حددت كل أحوال المونـاد بشكل أزلي، و لم يعد الله في حاجة إلى التدخل في كل مرة. و هكـذا تحـل فكـرة "الترتيـب الأزلـي" عنـد "ليبنـتس" محـل فكـرة "المعجـزة المتجـددة" باستمرار عند "مالبرانش".

---

1 . طعمة جورج، فلسفة لايبنتز مع تعريب المونادولوجيا و نصوص أخرى، ص..*75*

2 - LEIBNIZ G.W., *Système nouveau….op.cit*. p.251.

* إن رفض "مالبرانش" لوجود علل طبيعية فعالة يحركه الحرص على ضمان عدم التناقض مع القدرة الإلهية المطلقة، و لا يبتعد موقفه كثيرا عن الموقف الذي اتخذه "أبوحامد الغزالي" من فكرة السببية الطبيعية الفاعلة. ففي سياق نقده لـ"أرسطو" و الفلاسفة المسلمين الذين ساروا في نهجه كـ"الفارابي" و "ابن سينا"، يؤكد أنه لا توجد علاقة ضرورية بين ما يسمى في العادة علة و ما يسمى معلولا. فالمشاهدة لا تظهر هذه العلاقة المزعومة، و مجرد التتابع بين الظواهر لا يدل على الارتباط السببي بينها، وكل ما هنالك هو أن الله يحدثها على التساوق.

الفصـــــل الثاني

مشروع اللغة الكونية عند "ليبنتس"

المبحث الأول:

منطلقات مشروع اللغة الكونية و أدواتها عند "ليبنتس"

المبحث الثاني:

محددات وعناصر مشروع "ليبنتس" الكوني

المبحث الأول : ــــــــــ

منطلقات مشروع اللغة الكونية و أدواتها عند "ليبنتس"

يرتكز مشروع اللغة الكونية عند "ليبنتس" على مجموعات من المقومات، بعضها يرتبط مباشرة بنسقه الفلسفي، و هو الأمر الذي يجعله متميزا عن بقية المشاريع، و بعضها الآخر يندرج ضمن الإشكاليات العامة التي أفرزتها الأبحاث الفلسفية في مجال اللغة منذ "أفلاطون" حتى القرن السابع عشر. و يتمحور اهتمام "ليبنتس" بالدرس اللغوي أساسا حول التوفيق بين الرغبة في عقلنة التواصل و الوصول باللغات الطبيعية إلى القدرة على التكيف مع مختلف التحولات التقنية الناتجة عن الثورة العلمية التي

عرفها القرن السابع عشر، و البحث في أسباب تنوع اللغات و آليات التغير التي تطرأ عليها عبر التاريخ، و أخيرا حول مشروع "**لغة . حساب**" (langue-calcul) للفكر. و تشكل هذه المحاور الثلاثة و ما يتفرع عنها، ما يمكن تسميته بـ "**ثوابت**" الدرس اللغوي عند "ليبنتس".

1 . التأثيل* (l'étymologie) و الدلالة الطبيعية:

يعتبر التأثيل مسألة أساسية بالنسبة لـ"ليبنتس"، و ذلك من حيث طبيعته، و حدوده كطريقة و أداة في البحث اللغوي، و من حيث دلالته العامة. و قد شجعه

---

* ورد في"لسان العرب" لـ"ابن منظور" أن التأثيل هو التأصيل، و أثّل كل شيء أصله، و أثّل بمعنى أصّل، و كل شيء له أصل قديم أو جُمِع حتى يصير له أصل، فهو مؤثَّل، و المؤثل الدائم الثابت. (ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد الحادي عشر، ص.*9*). و التأثيل في الاصطلاح الألسني، هو البحث عن العلاقات التي تربط كلمة بوحدة لغوية أخرى تكون أقدم منها و أصلا لها (Jean DUBOIS & autres, dictionnaire de linguistique, éd. Larousse,Paris, 1973,p.197). و يستعمل البعض مصطلح "التأصيل" مكان "التأثيل"، و الظاهر من المعنى اللغوي أنه لا فرق بين اللفظين. و يختلف التأثيل عن الاشتقاق (dérivation)، لأن هذا الأخير « يعني بصورة عامة صيرورة تشكل المفردات » (Jean Dubois & autres, *op. cit*. p.141.).

حسه التاريخي على تصور التأثيل كمادة مساعدة لمعرفة اللغات التي من خلالها يمكن معرفة تاريخ الشعوب، و أما نزعته التوفيقية فقد شجعته على التركيب بين "الكراتيليزم"* (le cratylisme) و التواضعية. و قد كان "ليبنتس" شديد الاهتمام بالتعارض الموجود بين هذين التيارين بخصوص علاقة اللغة بالواقع الذي تعبر عنه. و يعتبر التيار الأول امتدادا للتقليد الأفلاطوني الذي يؤكد على فكرة التوافق الطبيعي بين العلامة اللغوية و ما تدل عليه، بينما يعتبر التيار الثاني امتدادا للتقليد الأرسطي الذي يرى في العلامة مجرد وحدة اعتباطية مصدرها المواضعة، و ما زال هذا التعارض يَسِمُ النقاشات اللغوية الحديثة. و لكي نكون على بيّنة من الأمر، نعرض أهم الأفكار و المحطات التي تضمنتها محاورة "كراتيلوس" لأفلاطون.

يمكن اعتبار محاورة "كراتيلوس" عملا محوريا و أساسيا في التفكير اللغوي عند اليونان. و يدور الجدل في هذه المحاورة بين "سقراط" و "كراتيلوس" و "هرموجين"، حيث يتم البحث في العلاقة بين الكلمة و الشيء، فتذهب النظرية التواضعية التي يمثلها "هرموجين" إلى أن مصدر الدلالة في الكلمات هو التواضع و الاستعمال، حيث أنه من الواضح إمكانية فهم دلالة الكلمة عن طريق العادة و التواضع، حتى و إن تضمنت الكلمة عناصرَ و أصواتا لا تمت بصلة إلى الشيء المسمى، و مثال ذلك تسمية الأعداد التي لا تقوم البتة على المشابهة، لا لشيء إلا لأن الأعداد ليست من العالم الحسي المرئي، و من ثم فليس هناك تفسير مقبول لهذه التسمية غير التواضع. و في مقابل هذا، تذهب النظرية المضادة التي يمثلها "كراتيلوس" إلى أن ثمة توافقا طبيعيا بين الكلمات و الأشياء، أي أن التسمية تحددها طبيعة الأشياء ذاتها. و يتموقع "سقراط" في مرحلة أولى في صف "كراتيلوس" ضد "هرموجين"، ذاهبا إلى أن تحديد أسماء المسميات لا يقوم به أي شخص، و أن هناك

---

* "الكراتيليزم"، نسبة إلى "كراتيلوس" (Cratyle) أحد شخصيات "أفلاطون" في المحاورة التي تحمل هذا الاسم، و هوالتيار الأدبي و اللساني الذي يقابل التواضعية، و يقضي بأن العلاقة بين الدال و المدلول في اللغة ليست اعتباطية، و إنما هي طبيعية.

علاقة طبيعية بين الأسماء و الأشياء. فَلِكَيْ يكون الاسم مضبوطا، يجب أن يعبر عن طبيعة المسمى، من حيث هو محاكاة له عن طريق الصوت. فليس بمقدور أي شخص أن يضع أسماء الأشياء وفق إرادته، و إنما يضعها المشرع وفق ما تقتضيه الطبيعة الخاصة بالأشياء ، فهي إذن مشتقة منها. و يذهب "أفلاطون" . على لسان "سقراط" . إلى أن لكل صوت أو حرف دلالة خاصة به، و بتطبيق هذه الخصائص، و ضع المشرع علامة أو اسما لكل كائن، و انطلاقا من هذه الأسماء الابتدائية، تم تشكيل بقية الأسماء. إلا أن "سقراط" يتحفظ على المطابقة المطلقة بين الاسم و المسمى، و يذهب إلى أن الاسم قد لا يكون محاكاة دقيقة للشيء، لأن وضع الأسماء فن له فنّانوه، و الفنانون متفاوتون في مهاراتهم، و بالتالي فإن هناك تفاوتا في دقة الأسماء و مطابقتها للأشياء[1]. و يرفض "كراتيلوس" أن تكون هناك أسماء غير

صحيحة، فإما أن يكون الاسم صحيحا أو ليس اسما أصلا، و إنما يبقى مجرد أصوات. و يرد "سقراط" بأن الاسم شيء و المسمى شيء آخر، ما دام الأول محاكاة للثاني، أي صورة له، و بالتالي يمكن أن يُنسب للشيء صورة غير صورته، و من هنا يكون الخطأ في التسمية. و بمعنى آخر، يمكن أن تتفاوت الأسماء في درجة مشابهتها للمسميات، ذلك لأن الصورة ليست نسخة مطابقة تماما للشيء، و إلا تعذر التمييز بينهما، فيكفي إذن أن يتضمن الاسمُ الطابعَ المميز للمسمى. و الحاصل أن معنى الاسم يبقى مفهوما لدى من يستعمله، حتى لو تضمن بعض العناصر التي ليس بينها و بين الشيء المسمى أي تشابه، الأمر الذي يعني أن الاستعمال . الذي هو نوع من المواضعة . يساهم في تحديد العلاقة بين الاسم و المسمى، ومن ثم وجب التسليم بأن ثمة **نصيبا** من المواضعة في الأسماء [2]. ثم يذهب "كراتيلوس" إلى أن الغاية من وضع الأسماء هي أن تمدنا بمعرفة المسميات، حيث يقول "أفلاطون" على لسانه: « أعتقد من جهتي يا "سقراط"، أن الأسماء تُعلِّم، و نستطيع

---

1 - PLATON, *Protagoras – Euthydème – Gorgias – Ménexème – Ménon* ***Cratyle*** **(**dialogues**)**, trad. Emile CHAMBRY, éd. Garnier- Flammarion, Paris,1967, p. 380.
2 - *ibid*. p.381.

أن نؤكد بكل بساطة، أننا متى عرفنا الأسماء، عرفنا الأشياء كذلك »[1].

يظهر من المحاورة إذن، أن التيار الكراتيلي يذهب إلى أن هناك علاقة طبيعية بين الدال و المدلول، ولكن هذه العلاقة تفسد و تضمحل تدريجيا في خضم التغيرات التي تطرأ على اللغة. و هذه العلاقة الابتدائية هي ما يسميه "ليبنتس" « الدلالة الطبيعية »[2].

إن العلاقة بين الدال و المدلول . في نظر "ليبنتس" . ليست **اعتباطية** و لا **ضرورية**، و إنما هي **عارضة** و **معللة** (contingente et motivée)، « فالعلاقة بين الكلمة و الشيء محددة و ثابتة، و بالتالي فهي ليست اعتباطية (بالمعنى المطلق)، بل على العكس من ذلك، هناك أسباب أكيدة تعلل نسبة الكلمات إلى الأشياء »[3].

إن المبدأ الذي يعوّل عليه "ليبنتس" في تأكيده على أن العلاقة بين الدال و المدلول ليست اعتباطية ، هو مبدأ **السبب الكافي** الذي يقضي بأنه ليس هناك ما يحدث صدفة. يقول "ليبنتس" في المونادولوجيا، «... ومبدأ السبب الكافي الذي بمقتضاه نعتبر أنه لا يمكن أن يكون أي أمر صادقا أو موجودا ، أو أن يكون أي تعبير صحيحا، دون أن يوجد سبب كاف لأن يكون الأمر على هذا الشكل بالضبط لا على خلافه، رغم أن هذه الأسباب غالبا ما تكون مجهولة لدينا »[4]. إن إيمان "ليبنتس" الراسخ بمبدأ السبب الكافي يمنعه من أن يعتقد بأن العلامة اللسانية اعتباطية بشكل مطلق، فهو مبدأ يستلزم أن تكون العلامة معللة، إذ لا شيء يرجع إلى الصدفة في هذا العالم، و في أحسن الأحوال، يمكن القول أن الصدفة هي جهل للأسباب.

و يعتقد "ليبنتس" أن التغيرات اللغوية ترجع في الأساس إلى أسباب فيزيائية، و ذلك لأن مصدر الأصوات هو مجموعة من الأعضاء، فكل صوت . عندما نقترب من

---

1 – PLATON, *op. cit*. p. 465.
2 - NEF Frédéric, *op. cit*. p. 15.
3 - *ibidem.*
4 - LEIBNIZ G.W. *Monadologie, op. cit*. p.141.

حالته الأصلية . يعبر عن حالة انفعال أو عن حركة، فـ« هناك شيء ما طبيعي في أصل الكلمات، يعبر عن العلاقة بين الأشياء و الأصوات و بين حركات الأعضاء التي يصدر منها الصوت »[1].

انطلاقا من هذه المعطيات، فإن وظيفة الطريقة التأثيلية هي الكشف عن تلك الأسباب التي أدت إلى ارتباط الكلمة بالشيء. و يترتب عن تطبيق مبدأ السبب الكافي معرفة أصل التسمية حتى بالنسبة لاسم العَلَم. وإذا كنا نعرف أن اسم العلم يطلق على الفرد، و أن الاسم المشترك (le nom commun) يطلق على أفراد كثيرين، فإن "ليبنتس" يذهب إلى أن اسم العلم في الأصل كان تسمية لما هو مشترك. و تعليل ذلك أن مبدأ "**الاقتصاد**" في اللغة يقضي باستحالة وجود عدد من الأسماء مساوٍ لعدد الأفراد و الأشياء، و هو مبدأ ينطبق على كل الأسماء. يقول "ليبنتس": « كانت أسماء الأعلام

في العادة تسميات للنداء (noms appellatifs)، أي كانت أسماء عامة في أصلها، مثل "بروتوس" (Brutus) و "سيزار" [أو قيصر] (César) و "أوغست" (Auguste) [...] لأننا نعرف أن أول "بروتوس" استمد اسمه مما كان يبدو عليه من الحماقة، و أن "سيزار" كان اسما لطفل كانت ولادته بشق بطن أمه*، و أن "أوغست" كان اسما دالا على التوقير »[2].

و لكن هل طبق "ليبنتس" مبدأ السبب الكافي على دراسة التغيرات اللغوية بصورة منهجية و مضبوطة؟

يعتقد "فردريك ناف" عكس ذلك، إذ لو أن "ليبنتس" طبق هذا المبدأ بشكل منهجي، لكان اكتشف مجموعة من القوانين التي تتحكم في تلك التغيرات قبل أن تكتشفها أدوات النحو المقارن، في حين أنه لم يستشعرها بتاتا و لم يشر إليها. فهو . من جهة . يعتمد كثيرا على التماثل (l'analogie) في منهجه، و هذا ليس مسلكا

---

1 - LEIBNIZ G. W., *Nouveaux essais…op. cit*. p. 243.

*و من هنا جاءت عبارة الولادة القيصرية.

2 - *ibid*. pp. 247-248.

آمنا، إذ أن مجرد التشابه بين الأشياء ليس سندا متينا للكشف عن العلاقة بينها* و لا يثبت أي شيء. كما أنه . من جهة أخرى . كثيرا ما يفسح المجال للصدفة في التأثيل، رغم أن "ليبنتس" حريص على التمسك بأنه لا شيءَ يرجع إلى الصدفة، و رغم أنه يحذر كذلك من التأثيلات المضللة. فهو إذ يرى أن التغيرات التي تطرأ على اللغة معللة، يعتقد . مع ذلك . أنها تحدث بصورة لا يمكن توقعها[1].

و يرتبط مبدأ السبب الكافي الذي يقوم عليه التأثيل بمبدأ آخر، هو مبدأ "**الاستمرارية و الاتصال**"، (principe de continuité). فإذا كان الأول يقضي بعدم اعتباطية العلامة، فإن الثاني يقضي بأن هناك ارتباطا و اتصالا بين مختلف اللغات. و إذا كان استعمال هذا المبدأ في التأثيل شائعا في عصر "ليبنتس"، فإن ما يميز الفكرة عنده، هو أنه جعل هذه المبدأ نتيجة لمبدأ "السبب الكافي". و وفق هذين

المبدأين، تصبح وظيفة التأثيل . من جهة . هي إيجاد تعليلات أو تبريرات للأسماء بالكشف عن أصل الارتباط بين الأصوات و المعاني داخل الكلمات، و من جهة أخرى، إثبات القرابة بين الشعوب بتحديد الارتباط بين اللغات.

إن فكرة الدلالة الطبيعية تستمد أصولها من التصور الأفلاطوني، ذلك أن "أفلاطون" في محاورة "كراتيلوس" يعتمد في تأثيلاته على التفسير نفسه لتعليل الأسماء، و رغم أن "ليبنتس" لم يفرد لهذه الفكرة نصا مستقلا، فإنه من الممكن إعادة تركيبها انطلاقا من مجموعة من الملاحظات المتفرقة. و هو يذهب إلى أن اللغة في تكونها تمر بعدة مراحل، أولاها مرحلة الكلمات المحاكية (le stade onomatopéique)، و نظرا للتشابه الكبير بين الكلمات المحاكية (les onomatopées) و ما تدل عليه، فإنها تشكل العناصر الأكثر قربا من "**الكلمات . الجذور**" (les mots racines) في اللغة. و لا تبتعد أصوات التعجب كثيرا عن الكلمات المحاكية، و التي تدخل تحت جنس

---

* رغم أننا نعتمد على "التمثيل" (l'analogie) في كثير من الحالات، فإنه استدلال غير متين، و فيه كثير من السذاجة و التعسف. و المثل الفرنسي يقول « ليس التشبيه بحجة » (comparaison n'est pas raison).

1 - NEF Frédéric, *op. cit*.p. 17.

"الأدوات"، و لكنها تتميز عن بقية الأدوات من حيث أنها تعبر مباشرة عن الانفعالات و الإدراكات. ولهذا فالتشابه بينها و بين مدلولاتها كبير جدا[1]. و رغم أن "ليبنتس" يعتبر في بعض نصوصه أدوات التعجب بقايا للأصول الحيوانية في الإنسان، فإنه يعتبرها في النصوص المتعلقة بالتأثيل، عناصر أولية في اللغة، حيث أننا إذا تناولناها بشيء من التحليل العميق، وجدنا أنها تعبر عن حالات انفعالية و أحكام في الوقت نفسه، و من ثم فإنها تنطوي على محتوى معرفي[2].

2 . لغة آدم (la langue adamique)

المقصود بـ "**لغة آدم**"، تلك اللغة المفترضة التي يكون "آدم" قد تكلم بها أول مرة، و التي قد تكون جميع اللغات تفرعت منها، و هي بهذا المعنى "**اللغة الأم**" لجميع

اللغات. و وجه الاهتمام بها، هو افتراض أنها لغة مثالية تعبر العلاماتُ فيها عن طبيعة المسميات، أي أنها ليست اعتباطية. و حسب "سفر التكوين"، لم يكن قبل "الطوفان" و بعده سوى لغة واحدة، و لكن الله عاقب الناس بأن "بلبل" ألسنتهم، فتفرقت الألسن و تعددت*.

و قد اعتقد كثير من الفلاسفة بأن هذه اللغة وجدت فعلا، بل إن بعضهم اعتقد أن إعادة بنائها أمر ممكن. و يذكر "فردريك ناف" أن "بوهيم" (BOHME Jakob)** واحد من الذين يؤيدون هذا الرأي، حيث يقول « أن آدم عرف خصائص كل

---

1 – NEF Frédéric, *op. cit*. pp. 29-30.
2 - *ibid*. p.78.

* يورد "أمبرتو إيكو" نصا من "سفر التكوين" جاء فيه أنه بعد الطوفان، « كانت الأرض كلها تتكلم **لسانا واحدا** و كانت الكلمات واحدة بالنسبة للجميع »، و لكن كبرياء الناس دفعهم إلى محاولة مضاهاة الرب، و أرادوا بناء برج يصل إلى السماء. و من أجل أن يعاقبهم و يمنعهم من بناء البرج، قرر: « لِننزلْ و نبلبلْ لسانهم، بحيث لا يستطيع أحد أن يعرف لسان الآخر ». و يَذكر "إيكو" أن بعض العلماء العرب يرجعون "بلبلة الألسن" إلى الصدمة العنيفة التي أصابت الناس عندما رأوا البرج و هو ينهار. (أنظر: Umbrto ECO, *La recherche de la langue parfaite …op. cit*. p. 23.)

** "بوهيم جاكوب" [*1575 – 1624*] ، مفكر صوفي ألماني، كان له تأثير كبير على الفكر الألماني الحديث.

المخلوقات و أعطاها أسماء انطلاقا من ماهيتها و شكلها و خصائصها، و فهم لغة الطبيعة بأنها الكلمة المتجلية و المشكِّلَة في كل ماهية، لأنه انطلاقا من هذا، تم إحداث كل مخلوق عن طريق الاسم » [1]. وأصل الفكرة يعود إلى التفسير "القَبْلاني" للتوراة عند اليهود، ذلك التفسير الصوفي الرمزي الذي يرى أصحابه بأن الله خلق الكون لكي يُعرَف (أي الله)، فكان لا بد أن يكون لهذا الكون اسم. و إذا كان آدم قد سمى كل شيء باسمه الحقيقي، فإن هذه الأسماء تعبر عن معرفته الصحيحة لطبيعة الأشياء، و ذلك قبل هبوطه إلى الأرض، و بالتالي فإن هذه التسمية تعكس الماهيات الداخلية للأشياء، و معنى هذا أن وظيفة الأسماء التي أعطاها آدم للأشياء هي أن تكون تمظهراتٍ و تجلياتٍ لماهياتها[2]. و هذا هو مفهوم **الدلالة الطبيعية** الذي أخذ به التيار "الكراتيلي" (le cratylisme).

و قد تعددت الفرضيات حول حقيقة "**لغة آدم**" الأولى و مصيرها، فيذهب البعض إلى أنها اندثرت نهائيا، و يتعذر بالتالي إعادة بنائها، و هناك من يزعم أن بقاياها ما زالت تشكل عناصر أساسية في كثير من اللغات الحالية، بل إن البعض الآخر يذهب إلى أن اللغة "الهندو. أوروبية التي حاول العلماء ترميمها هي اللغة الأم.

و في دراسة أنجزها "محمد عمر بغداي" تحت عنوان: (هل هبط آدم في القفقاز . دراسة تاريخية حول دور لغة القرشاي* في حضارات العالم القديم)، يعتقد أن لغة الإنسان الأولى لم تكن بدائية ضعيفة مفككة، بل جاءت تامة و كاملة دفعة واحدة منذ البداية، و طرأت عليها تغيرات، و هي التي تفرعت منها كل اللغات. و يصوغ فرضيةً مفادها أن لغة "**القرشاي**" هي لغة الإنسان الأول، بل يذهب إلى حد اعتبار

---

1 . نقلا عن: Frédéric NEF, *op. cit. p. 19.*

2 - NEF Frédéric, *op. cit.* p. 20;

* القرشاي (KARATCHAÏS) شعب من شعوب روسيا، يقطن في المناطق الجبلية وسط القوقاز، تم نفيهم إلى آسيا الوسطى و كازاخستان سنة *1943* بحجة تعاونهم مع الاحتلال النازي، و سمح لهم بالرجوع إلى أراضيهم سنة *1957*. و يدينون بالإسلام على المذهب السني، و يتكلمون لغة "**القرشاي**" (le karatchaï)، التي هي إحدى تفرعات العائلة التركية.(أنظر: " قسم الأعلام" من : *Le petit LAROUSSE*, éd. LAROUSSE, Paris, 1998, p. 1441)

هذه اللغة تتحدر مع العربية من أصل واحد[1]. و يستدل على أن آدم تعلم بعض الأسماء في السماء، قبل أن يهبط إلى الأرض . و بخاصة تلك المتعلقة بأعضاء جسمه، نظرا لكونها أقرب الأشياء إليه، و لأنها ذات أهمية كبيرة بالنسبة إليه . أقول يستدل على ذلك بأن آدم أطلق تلك الأسماء على بعض التضاريس الأرضية معتمدا على ما بينها و بين أعضائه من تشابه، و هذا ما يظهر بالفعل في لغة "القرشاي"، فكثير من الأسماء في هذه اللغة مشتركة بين أعضاء الجسم و التضاريس. فهو يقول: «... و هكذا تظهر الأهمية الغير* عادية للغة القرشاي لإلقاء الضوء على ما حدث في الزمن الماضي، فهي المعجم الذي يحتوي على تجارب البشر و الذي لا بد لكل من يبحث عن الماضي من امتلاك هذا المعجم »[2].

و يعتقد "محمد عمر بغداي" بأن الآية الكريمة ﴿ وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَآئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمِ صَادِقِينَ ﴾[3] ليس معناها

أن الله علّم آدم جميع الأسماء الممكنة، و إنما المقصود أنه أودع فيه القدرة على تسمية الأشياء و كل ما سيظهر مستقبلا، فيكون آدم بذلك قد تعلم القواعد الأساسية لبناء لغة، تماما مثلما نتعلم الأرقام من واحد إلى عشرة، و منها نستطيع أن نركِّبَ أو نقرأ أي عدد. و يكون آدم . بعد أن هبط إلى الأرض . قد أبدع عددا كبيرا جدا من الأسماء وفق نموذج علمه الله إياه مسبقا.

و يَذهب "محمد عمر بغداي" إلى أن اللغة "الهندو- أوروبية" التي حاول العلماء ترميمها ليست سوى أحد نماذج لغة "القرشاي"، ولا يرى فيها "اللغة الأم" كما يعتقد البعض، بل ليست سوى لغة مفترضة لا يتكلمها أحد، و لا يُعرَف بالضبط إن كانت

---

1 . عمر بغداي محمد، هل هبط آدم في القفقاز . دراسة حول دور لغة القرشاي بلقار في حضارات العالم القديم، دار علاء الدين، دمشق، *2000*، ط*1*، ص. *31*.

* نقلنا عبارة "**الغير عادية**" كما وردت في النص الأصلي، و الصواب هو أن نقول: "غير العادية"

2 . المرجع نفسه، ص. *80*.

3 . سورة البقرة، الآية *31*.

هناك لغة "هندو- أوروبية" أم لا. أما لغة "القرشاي"، فهي لغة حية ما زال يتكلمها أهلها، و قد « كانت لغة العالم كله في إحدى فترات التاريخ »[1].

و مهما يكن من شأن هذه اللغة الأصلية المفترضة، فإن "ليبنتس" يميل أكثر إلى أنها وجدت فعلا، و لا يرفض صراحة أن تكون هي "لغة آدم"، و لكنه يشك في إمكانية معرفتها مباشرة كما زعم "بوهيم" (BOHME)، فهي ليست في متناولنا، و ليس من الممكن إعادة تشكيلها. و إذا لم تكن إعادة بناء هذه اللغة أمرا ممكنا عن طريق التأثيل، فإن فرضية وجودها تعتبر دليلا موجِّها لهذه الطريقة، لأنها تُدعِّم فكرة الدلالة الطبيعية، أعني الارتباط الطبيعي بين العلامة و ما تدل عليه[2].

و يرى "ليبنتس" أن معظم اللغات ليست سوى تنوعات لجذور واحدة، معتمدا في ذلك على المزاوجة بين منهجي "**التأثيل**" و "**المقارنة**"، حيث يرى أنه يصعب معرفة هذه الجذور إذا لم نقارن عددا كبيرا من اللغات، باعتبار أن التأثيل لا يتعدى المستوى

الافتراضي، لأنه قائم على تخمينات لا على براهين. و يقوم منهج المقارنة على نظرية الدلالة الطبيعية التي يتبناها "ليبنتس"، و التي يرى من خلالها أن الارتباط بين الدال و المدلول ليس ضروريا و لا اعتباطيا، و إنما هو عارض و معلل*.

إن الحس التاريخي الذي يميز ذهنية "ليبنتس" . و الذهنية الألمانية عموما . من جهة، و اعتماده على منهجي التأثيل و المقارنة من جهة أخرى، كل ذلك جعله يستند إلى تاريخ الشعوب و نزوحها من أماكن تواجدها الأصلية إلى الأماكن التي تقطنها

---

1 . المرجع السابق، ص. *125*.

2 - NEF Frédéric, *op. cit*. 20.

* يشير "فردريك ناف" إلى أن الأطروحة الكلاسيكية ابتداءً من "سوسير" تؤكد على الطابع الاعتباطي للعلامة، تلك الأطروحة التي انتقدها "بنفينيست" ذاهبا إلى أنه متى قامت العلاقة بين الدال و المدلول و كرسها الاستعمال، أصبحت ضرورية رغم أنها بعدية، و يرى "جاكوبسون" أن هذه العلاقة معللة، و ليست اعتباطية بشكل مطلق. (أنظر: F. NEF, *op. cit*. p. 32.)

حاليا، و كذا التشابه الكبير الموجود بين كثير من لغات هذه الشعوب، ليصل إلى أن اللغات كلها تنحدر من أصل واحد، و أن ذلك التشابه لا يمكن إرجاعه إلى مجرد الصدفة، «... حيث أنه لا يوجد في هذا ما يناقض و لا يقوي الاعتقاد بأن أصل الأمم كلها واحد، و أن ثمة لغة أصلية واحدة [تفرعت منها اللغات الحالية] »*(1)*.

و يعتقد في المقام نفسه أنه إذا كانت العبرية و العربية قريبتين إلى حد بعيد من هذه "اللغة . الأصل"، فإن ثمة تحولات و تغيرات كثيرة طرأت عليهما، الأمر الذي أحدث تباعدا بين هاتين اللغتين و تلك "اللغة . الأصل". و من شأن الاستقصاء و المقارنة أن يكشفا لنا عن وجود عناصر طبيعية في أصل الكلمة، تعبر عن العلاقة بين الأشياء من جهة و الأصوات و حركات أعضاء الكلام من جهة أخرى، و يمكن العثور، في جميع اللغات، على أمثلة كثيرة تدل على أن بعض الحروف و الأصوات لها دلالات معينة مرتبطة بطبيعة الأشياء التي تدل عليها، « و لو كنا نملك اللغة الأصلية في صفائها، أو كنا نملك قدرا معينا منها يسمح لنا بالتعرف عليها، لاستطعنا

أن ندرك علة الترابطات الطبيعية [بين الدال و المدلول] أو علةَ نظامٍ اعتباطيٍّ فيها »[2].

ورغم أن "ليبنتس" ينفي إمكانية إعادة ترميم هذه اللغة . الأم، فإنه لا ينفي أنها وجدت، أو على الأقل هو يؤيد مشروعية هذه الفرضية. و إذ يرى أن هذه اللغة المفترضة هي لغة آدم، و أن بقاياها ما زالت موجودة في اللغات الطبيعية، و بالخصوص في اللغة الألمانية، فإنه بموقفه هذا، يشجع النظر و التأمل اللذين يعززان فرضية إمكانية إعادة بنائها[3]. و هو أمر يكشف لنا عن شيء من التردد لديه تجاه هذه المسألة، أعني إمكانية إعادة بناء هذه اللغة. أما أنه يعتقد بأنها وجدت

---

1 - LEIBNIZ G. W. *Nouveaux essais… op. cit*. p. 241.
2 - *ibidem*
3 – PEKTAS Virgine, *Langue naturelle – Langue universelle, la Natur – sprasche böhmienne et la réflexion leibnizienne sur le langage*, in D. BERLIOZ et F. NEF (éd.), *Leibniz et les puissances du langage*, éd. Vrin, Paris, 2005, p. 43.

فعلا، فذلك بيِّن من خلال تخميناته العديدة في الموضوع، إلى حد أننا لا نستطيع أن نفصل بين محاولاته العديدة لبناء لغة فلسفية انطلاقا من اللغات الطبيعية أو الاستعاضة عن هذه اللغات بنوع من الحساب، و بين تلك التخمينات[1].

و باعتبار "ليبنتس" فيلسوفَ نسقٍ . كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من هذا البحث . فإننا نجده وفيا في استخدامه للمفاهيم نفسها في مختلف أبحاثه، و ذلك لأنه « لا يفصل أبدا بين وجهة النظر المنطقية و وجهة النظر الأنطولوجية، و هو نمط من التفكير غريب . عموما . على "ديكارت" و الديكارتيين »[2]. و لهذا، فهو نقل مفهومي "**الانسجام**" (l'harmonie) و "**الاستمرارية و الاتصال**" (la continuité) من مجال الميتافيزيقا و الطبيعة إلى مجال اللغة، مثلما فعل ذلك مع مبدأ السبب الكافي.

و المقصود بالانسجام عموما هو « الوحدة في الكثرة » أو« الوحدة في التنوع » أو « البساطة في الكثرة »، و هذا هو نفسه مفهوم **العلاقة** باعتبارها « وحدة في الكثرة ».

و بهذا يكون الانسجام مفهوما إجرائيا يسمح بإرجاع الكثرة إلى الوحدة، و بالتالي فهو مبدأ للمعقولية، لأن الكشف عن معقولية شيء ليس سوى الكشف عن الوحدة كقانون. و يستلزم مفهوم الانسجام تطبيق "مبدأ الاستمرارية و الاتصال"، سواء كان ذلك في مجال اللغات أو في مجال الأجسام و الطبيعة. فالظواهر، لغوية كانت أو فيزيائية، لا بد أن تكون خاضعة لهذا المبدأ. و من ثم فإن تطبيق هذين المبدأين (الانسجام، و الاستمرارية و الاتصال) في دراسة اللغة، يسمح لنا . من جهة . بضبط العلاقة بين اللغات الموجودة حاليا و بين اللغة الأصلية (la langue primigène)، و ضبط العلاقات بين مختلف التغيرات من جهة أخرى، و ذلك لأنهما مبدآن يقضيان بضرورة ملء الفراغات . إلى أبعد حد . التي قد تظهر في سلسلة التحولات، بحيث لا تكون هناك قفزات غير مبررة [3]. و ليس من

---

1 – PEKTAS Virgine, in D.BERLIOZ et F.NEF (éd.), *Leibniz et les puissances du langage*, *op.cit*. p.52.
2 - BELAVAL Yvon, *Leibniz critique de Descartes op. cit*. p. 142.
3 - NEF Frédéric, *op. cit.* pp. 24 - 25.

العسير إدراك التداخل الموجود بين هذين المبدأين و مبدأ السبب الكافي.

3 . اللغة المثالية و أصل البحث عنها:

إن النقائصَ و العيوبَ التي تعْتور اللغة الطبيعية و تعيقها في عمليتي التعبير و التواصل، و الاستعمالَ السيئَ و التعسفي للألفاظ، بالإضافة إلى اعتبارات إيديولوجية و دينية، كل ذلك كان باعثا لدى كثير من الفلاسفة و المفكرين على البحث عن تأسيس لغة مثالية ذات استعمال كوني.

ولكن لا يخلو مفهوم اللغة الكونية أو اللغة المثالية* من التباس، بحيث يمكن أن يدل دلالات مختلفة رغم تقاربها. فقد يدل هذا المفهوم على لغة أصلية عالمية، و بهذا المعنى يمكن اعتبار "**اللغة الآدمية**" لغة عالمية، كما يمكن أن يدل على لغات تؤدي وظيفة التواصل العالمي مثلما هو الشأن بالنسبة للّغة الإنجليزية اليوم، و أخيرا يمكن أن يدل هذا المفهوم، على لغة فلسفية اصطناعية مبنية خصيصا من أجل

التحليل المفهومي، و التعبير الدقيق عن الأفكار. و من هذه الزاوية، تعتبر هذه اللغة أداة تواصل بين العلماء في المجتمع الدولي، باعتبارها وسيلة فعالة للتعبير عن الفكر. و رغم أن اللغة الطبيعية تؤدي هذه الوظيفة كذلك، فإنها لا تؤديها إلا بصورة جزئية و غير دقيقة، لأنها أيضا أداة للتعبير عن الحالات الانفعالية المتميزة بالذاتية و التغير، و بالتالي فهي تفتقر إلى الدقة. و كثيرا ما لا تتحقق المطابقة بين الدال و المدلول بسبب المجاز الذي لا يخلو منه أي لسان.

و قد أخذ البحث عن اللغة المثالية اتجاهين اثنين، فأحيانا كان التوجه إلى الماضي

---

* من الواضح أنه ليس ثمة تكافؤ بين مفهوم اللغة الكونية و مفهوم اللغة المثالية، إذ يمكن أن تكون لغةٌ ما كونيةً ذاتَ استعمال عالمي، دون أن تكون مثالية بالضرورة، كما يمكن تصور لغةً تعبر بصدق عن حقيقة الأشياء، و لكن تكون ذات استعمال محصور. ومع ذلك، فإننا لم نراع دائما الاختلاف الموجود بين المفهومين، نظرا للاقتران الموجود بينهما، و ذلك تماشيا مع كثير من الأبحاث التي تناولت هذه المسألة و لم تميز بينهما.

من أجل العثور على "لغة آدم"* المفقودة، أي لغة الإنسان الأصلية، و أحيانا أخرى كان التوجه إلى المستقبل من أجل بناء لغة مثالية تتميز بكل الكمال الذي تميزت به "لغة آدم" و فقدته فيما بعد. ولكن ما هو أصل البحث عن لغة مثالية؟

يذهب "أمبرتو إيكو" إلى أن « تاريخ اللغات المثالية هو تاريخ سراب وتاريخ سلسة من الإفلاسات، و لكن ليس من الضروري أن تكون سلسلة من الإفلاسات إفلاسا هي أيضا »[1]. و رغم أن الأمر يتعلق بحلم مستحيل تحقيقه، فإنه من الأهمية بمكان، البحث عن الأصول الأولى لهذا الحلم، و معرفة العوامل التي أبقت عليه قائما طيلة هذه المدة من الزمن . و مهما تعلق الأمر "بسلسلة من الإفلاسات" . كما عبر عن ذلك "إيكو" . فإن كل إفلاس قد أفرز مضاعفات جانبية. فإذا لم يُكتب لمختلف "المشاريع" أن تتحقق، فإنها . مع ذلك . كانت وراء ظهور كثير من النظريات المعروفة لدينا اليوم في علوم اللغة و اللسانيات، مثل اللسانيات المقارنة (la linguistique comparée)، و الذكاء الاصطناعي إلخ ...

و قد بدأ التفكير في بناء لغة مثالية في أوربا، بالاستناد إلى النصوص الدينية التي تضمنها الكتاب المقدس. فقد عُني اليهود بدراسة التوراة و فسروها تفسيرا صوفيا رمزيا حسب تقاليد القدامى، حيث كانت "**القَبلانيـة**" (kabbale ou cabale)، طريقة أو تقنية لديهم لقراءة النص المقدس و تأويله.

و لا يمثل النص المكتوب بالنسبة للمفسر سوى الوجه الظاهر للتوراة، فتكون

---

* هناك اعتقاد بأن الألسن كلها انحدرت من أصل واحد، أي من اللغة التي تكلم بها "آدم"، و حسب ما ورد في "سفر التكوين" ، فإنه بعد "الطوفان" لم تكن هناك سوى لغة واحدة، و لكن كبرياء الناس جعلتهم ينافسون الله في عظمته، فأرادوا بناء برج يصل إلى السماء، فعاقبهم الله بأن " بَلْبَلَ " لسانهم، بحيث يتعذر التفاهم فيما بينهم. فتعدد الألسن إذن، هو نتيجة لغضب الله على الناس. و يعتقد القديس "أوغسطين" أن العبرية كانت . بلا شك . اللغة الأصلية للإنسان قبل "بَلْبَلَة" الألسن (la confusion des langues)، و احتُفِظ بها من طرف "شعب الله المختار" بعد هذه الحادثة. أنظر:

(Umberto ECO, *La recherche de la langue parfaite…, op.cit.* pp.23,30)

1 - ECO Umberto, *op. cit*. p. 33.

المهمة . إذن . هي البحث و الكشف عن التوراة الحقيقية التي كانت قبل الخلق، تلك التوراة التي خلق الله الكون على منوالها و هي منشورة أمامه في شكل حروف. فالقراءة القَبلانية للتوراة . إذن . تنطلق من اعتبار النص الديني نظاما من العلامات و الرموز يجب تفكيكها و تأويلها للكشف عن الحقائق الخفية، باعتبار أن كل حرف له دلالته في ذاته. و الله قد خلق الكون بإجراء ترتيبات وتوليفات (combinaisons) بين هذه الحروف، فتكون بذلك اللغة نفسها عالما في ذاته، تعكس بنيتُه بنيةَ الكون، بل إن بنية الكون تابعة لبنية اللغة، ما دام أن حروفها كانت موجودة قبل الخلق، أي أن الحروف . في الحقيقة . صور أو نماذج شكّل الله عناصر الكون انطلاقا منها[1]. وبناءً على هذا التصور، اعتُبِرت العبرية . التي كتبت بها التوراة الأولى . اللغة الأم لجميع الألسن. و الاثنان والعشرون* حرفا التي تتكون منها هذه اللغة تمثل جميع الأصوات الطبيعية.

لقد قام البحث عن اللغة المثالية . في بدايته . على فرضية أن اللغات الموجودة حاليا انحدرت كلها من أصل واحد: "**لغة أم**" (le monogénisme)، و اعتُبرت

العبرية لدى كثير من رجال الدين اللغةَ الأصلية للإنسانية قبل أن تحدث "بَلْبَلة الألسن"، و كان "غيوم بوستل"** واحدا من الذين دافعوا عن هذه الفكرة، ذاهبا إلى « أن العبرية انتقلت من ذرية نوح [عليه السلام] و أن العربية و الكلدانية و الهندية اشتقت منها » [2]. و أسّس فكرته هذه على اعتبار أنه ما دام هناك نوع إنساني واحد، و عالم واحد، و إله واحد، فلا بد من أن تكون قد وُجِدت في الأصل لغة واحدة؛ لغة مقدسة أوحى بها الله إلى الإنسان الأول. و كثيرون غيره من تبنوا الفكرة نفسها معتمدين على التأثيل (l'étymologie) و مقارنة الألسن لإثبات

---

1 – ECO Umberto, *op. cit*. p. 48.

* إن اللغة العبرية خالية من الصوائت (voyelles) و الحروف التي تتكون منها كلها صوامت (consonnes).

** "غيوم بوستل" (Guillaume POSTEL) [1510– 1581] فيلسوف فرنسي ذو نزعة إنسانية، عمل على إنشاء وحدة عالمية بين الشعوب و توحيد الديانات.

2 - *ibid*. p. 96.

أن العبرية هي اللسان الذي ينسجم أكثر مع طبيعة الأشياء، و لا بد أن تكون هي الأصل الذي انحدرت منه جميع الألسن.

و في مقابل هذا الاعتقاد، تهكم آخرون من فكرة أن تكون العبرية أصلا لجميع الألسن، مستبعدين أن يكون الله أوحى بها لآدم، معتبرين أن اللغة تواضع بشري، و أن الله هو الذي أراد أن يتكلم الناس بألسن مختلفة[1]*.

وهناك فريق ثالث يذهب إلى أنه حتى وإن كانت هذه "اللغة الأم" وجدت بالفعل، فإنها قد اندثرت و يستحيل العثور عليها. و إلى هذا الصنف، ينتمي "ليبنتس"، حيث « يؤكد أيضا أن "لغة آدم" يستحيل استرجاعها على المستوى التاريخي، مهما كانت الجهود التي قد نبذلها في ذلك » [2].

هذه الاعتراضات على فرضية وجود لغة مثالية، باعتبارها أسطورة، خلقت جوا ثقافيا كرّس مبدأ اعتباطية العلامة الذي بقي قائما في التقليد الأرسطوطاليسي. و قد مثّل هذا

الاتجاه بقوة كل من "سبينوزا" و "هوبز" و "لوك"، فأدى هذا الجو إلى إعادة طرح فرضية تعدد الألسن ابتداءً (le polygénisme)، و زعزعة الفرضية القائلة بأن العبرية أصل لجميع الألسن.

و انطلاقا من هذا التصور القائل بوجود "لغة أم"، ظهرت تيارات قومية يزعم كل واحد منها، أن لغته هي اللغة الأم، أو هي اللغة المثالية. و يذكر "أمبرتو إيكو" بعض من ساروا في هذا الخط، أمثال "غوروبيوس بيكانوس"** (Goropius BECANUS)

---

1 - ECO Umberto, *op. cit*. p. 107.

* لقد ورد مثل هذا المعنى بالضبط في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَ مِن آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَ الأَرضِ وَ **اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُم**ْ وَ أَلْوَانِكُمْ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ. ﴾ (سورة الروم، الآية: 22).

2 - *ibidem*

** "غوروبيوس بيكانوس" (Jean BECAN van GORP dit Goropius BECANUS) [1518– 1572]، طبيب فلَنْدري (flamand)، كانت له أبحاث حاول من خلالها إثبات أقدمية اللغات الجرمانية، و اعتمد في ذلك على التأثيل. =

سنة 1569، و "أبراهام ميليوس" (Abraham MYLIUS) سنة 1612، و "أدريان شريكيوس" (Adrian SCHRIKIUS) سنة 1620، حيث اعتبروا الهولندية أو التوتونية (le teuton) مشتقة مباشرة من العبرية باعتبارها لغة أولى و إلهية [1]. و قد اعتبرت الألمانية، منذ القرن الرابع عشر، لدى كثير من مفكريها، أقرب اللغات إلى العبرية، بل و أغنى منها، و أقرب في صفائها و نقائها من "اللغة الآدمية"، حتى أن بعضهم اعتبر العبرية نفسها منحدرة منها[2].

4 . التعريف و البعد الأكسيومي:

إن تأسيس أبجدية كونية يقتضي، كشرط أول، وضع تعريفات، على ألاّ تكون هذه التعريفات لفظية أو اسمية، بل **بناءات**، بحيث يمكن التحقق منطقيا من إمكانية وجود المعرف، و هو الأمر الذي يمنع من أن يكون التعريف اعتباطيا، و يمنع كذلك إعطاء

أسماء لا تعليل لها، و ذلك بالتطبيق البسيط لمبدأ السبب الكافي، حيث يكون كل شيء معللا، كما أن تطبيق مبدأ الهوية يمنع من إعطاء تعريفات فيها تناقض.

إن أفكارنا مائجة و ذاتية، و بالتالي فمهما بدت بديهية، فإنها ليست معيارا للعلم الذي هو موضوعي بطبيعته. فكل شيء يجب أن يعرّف و يُبرهَن عليه حسب "ليبنتس"، الذي كان يمهد الطريق للأكسيوماتيك كما يقول "إيفون بلافال"[3]. في حين أن "ديكارت"، لم يكن يرى في التعريف سوى استبدال لفظ بلفظ آخر، فهو لا يعرّفنا

= و كانت له تأثيلات غريبة حتى أصبحت مضرب مثل في الغرابة، فاشتُقّ من اسمه الفعلُ (gorospier) للدلالة على التأثيلات المضلِّلة غير المبررة. و رغم أن "ليبنتس" اعتمد على طريقة التأثيل في أبحاثه اللغوية، فإنه يبدي تحفظا تجاه هذه التأثيلات غير المبررة، مشيرا إلى "غوربيوس" في قوله:«... و على العموم، يجب ألا نصدق كثيرا التأثيلات ، إلا إذا كان هناك عدد كاف من المؤشرات المتضافرة، و إلا كان ذلك "غَرْبَسَة "» (نحتنا المصدر "غربسة" في العربية على وزن فَعْلَلَة من الفعل "gorospier "). أنظر : (LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,op.cit.* p.245.)

1 - ECO Umberto. *op. cit.* p.118.
2 - *ibid.* p.121.
3 –BELAVAL Yvon, *LEIBNIZ critique de Descartes, op. cit.* p. 160.

بطبيعة المعرف. فتعريف "الإنسان" بأنه "حيوان عاقل" مثلا، لا يضيف إلى معرفتنا بالإنسان شيئا جديدا ما دام الحد "حيوان" و الحد "عاقل" لا يَقِلاّن غموضا عن الحد "إنسان". فوضوح الفكرة لا يتحدد إلا بيقين الحدس الذي يصبح التعريف أمامه غير مجدٍ. أما بالنسبة لـ"ليبنتس"، فإن التعريف . متى كان جيدا و دقيقا . يؤدي إلى "**توليد**" المعرف؛ إنه التعريف الإنشائي الذي يسمح بمعرفة **إمكانية** وجود المعرف، و يمكن اعتباره في هذه الحالة تعريفا سببيا (définition causale) ما دام ينشئ معرّفه.

إن التعريف إذن، هو الذي يحدد وضوح الفكرة و ليس الحدس، سواء كان اسميا قائما على تقدير عدد الخصائص الكافية لتحديد المُعرّف، أو كان تعريفا حقيقيا ينشئ ماهية المعرّف، و بالتالي، فهو مفيد لسببين؛ من جهة لأنه يُمكِّن من التخلص من تغيرات البداهة و نسبيتها و ذاتيتها، و من جهة أخرى لأنه خصب[1].

و هذا يعني أنه يجب تعويض تلك الأفكار بالعبارات الدالة عليها، أي تعريفها، لأن وظيفة التعريف هي عَرْضُ مكوِّنات المعرّف، ومن شأن "الرموز الكونية" أن تمنح هذه التعريفات صيغة جبرية تضمن لأفكارنا الدقة و الموضوعية[2]. و إذا ما نحن عوضنا الفكرة بالعبارة الدالة عليها، أعني إذا ما وضعنا لها تعريفا، فمن شأن هذا التعريف أن يعبر من خلال نظام الحدود المكوِّنة له عن نظام الخصائص المكونة للمعرَّف. فبين خصائص التعريف **الإنشائي** و خصائص المعرف، هناك تماثل و توازٍ، أي أن نظام العبارة يتوافق مع نظام الفكرة. ومعنى ذلك أن أفضل تعريف هو ذلك التعريف الذي ينشئ المعرف و يسمح ببنائه. فعوضا عن أن يعبر عن الظاهر، فإنه يعبر عن الماهية الداخلية للمعرف، و يكون بذلك معيارا لإمكانية وجوده منطقيا.

و هكذا يبدو أن "ليبنتس" يتقاطع مع "هوبز" الذي يرى أن « التفكير و الحساب

---

1 - BELAVAL Yvon, *LEIBNIZ critique de Descartes, op. cit.* p.172.
2 - *ibid.* pp. 193 -194.

شيء واحد »، فهو يؤكد معه أن نظام الاستدلال لا ينفصل أبدا عن ترتيب الرموز و الأسماء، و لكنه لايتبنى اسمية "هوبز" الذي يختزل الحقيقة كلها في الأسماء، و يعتبر التعريف اعتباطيا، في حين أن "ليبنتس" يميز بين الاسم و التصور، و يؤكد على أن الحقيقة لا تتحدد بالاسم[1].

إن التعريف الحقيقي ليس ذلك التعريف الاسمي (définition nominale) الذي نذكر فيه خصائص المعرف، دون أن يبين لنا ما إذا كانت تلك الخصائص منسجمة و متلائمة (compatibles) فيما بينها، و إنما هو تعريف يكشف لنا عن تساوق الخصائص و إمكانية وجود المعرف منطقيا.

و يمكن ربط مفهوم "ليبنتس" للتعريف بفكرة "الأبجدية الكونية" أو "الترميز الكوني"، تلك الفكرة التي شغلته وقتا طويلا، و التي بدأ الكتابة فيها في سن العشرين. و كان يعتقد أن الطريقة الرمزية التي تجسدها "الرموز الكونية" تسمح بتحقيق النتائج نفسها في

جميع المجالات بالصورة نفسها التي تحققت في الرياضيات، و قد بلغ إعجابه بها إلى حد اعتقاده بإمكانية تطبيقها في أي علم، حتى في الميتافيزيقا و الأخلاق. فهو يرى أنه يكفي بأن نضع بالنسبة لكل علم، مجموعة من المقدمات بصفة قبلية، وتستنبط منها قضايا جديدة بتطبيق بعض قواعد الاستدلال البسيطة. و بهذا، فإن فكرة "الترميز الكوني" تقترب كثيرا من القياس الذي يعتبره "ليبنتس" من أخصب الإبداعات الإنسانية، باعتباره ضربا من الرياضيات الكونية. و الشيء الذي كان يطمح إليه "ليبنتس" شبيه إلى حد بعيد بالمنطق الرمزي الذي هو فرع من الرياضيات و الذي كان لـ"جورج بول " دور ريادي في تطويره[2].

إن العلاقة **التبديلية** . أي قابلية الانعكاس . بين التعريف و المعرّف هي المقياس الأساسي لكل تعريف صحيح، و هي الشرط الذي يجب الالتزام به في

---

1 - BELAVAL Yvon, *LEIBNIZ critique de Descartes, op. cit.* pp. 188-189.
2 - RUSSELL Bertrand, *op. cit*. p. 192.

الخطاب حتى لا يتحول إلى عبث بالكلمات. و بناءً على هذا، فإن مبدأ الهوية هو الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين التعريف و مُعرّفه.

زيادة على ضرورة أن يكون التعريف إنشائيا و قابلا للانعكاس، يجب أن يكون **واضحا**. و الوضوح في التعريف يقتضي استعمال الحدود المألوفة و استبعاد الألفاظ **التقنية** قدر المستطاع. و لكن رغم أن الألفاظ المألوفة تضمن لنا قدرا كبيرا من الوضوح، فإن الاكتفاء بها يُقحِم في الخطاب إطنابا و إسهابا غير مُجدِيَين. و يعتقد "ليبنتس" أن الفيلسوف لا يختلف عن الآخرين في الأسئلة التي يطرحونها، بقدر ما يختلف عنهم في طريقة طرحها، ذلك لأن الفيلسوف يولي أهمية بالغة لأمور يهملها الآخرون، و هو الأمر الذي يجعل الفيلسوف يلح على تحديد الألفاظ و الحدود و شرحها[1].

إن الناس يحاورون أنفسهم، أو يتحاورون بعضهم مع بعض بصورة ضمنية أحيانا، و أحيانا أخرى عن طريق المشافهة أو الكتابة أو الإيماءات أو أية علامة أخرى، و لكن لكي يتم التواصل، يجب التصريح بدلالة العلامات باستعمال علامات أخرى. و إذا صغنا تصريحا بصدد علامة ما، فإننا ملزمون باستعماله بنفس المعنى الذي حددناه. و لما يتم هذا التصريح عن طريق الكلمات، فإنه يسمى تعريفا[2]. و إذا كان تعريف الحد لا يتم إلا باستعمال حدود أخرى، فإنه ينبغي تعريف هذه الحدود كذلك، إلا أن ذلك لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية له، بل يجب الانتهاء إلى حدود غير قابلة للتعريف، إما **بالتسليم** بها اضطرارا و إما **لبداهتها**. و يقول "ليبنتس" في هذا المعنى أنه ينبغي « البحث عن التعريفات، و تعريفات الأجزاء المكونة لها، إلى غاية أن نصل إلى الحدود اللامُعرَّفة »[3]

---

1 - NEF Frédéric, *op. cit*. pp. 49-50.
2 – *ibid*. p. 96.
3 . نقلا عن: (Marine PICON, *L'expérience de la pensée: définitions, idées et caractères en 1675*, in: D. BERLIOZ et F. NEF, *Leibniz et les puissances du langage, op. cit*. p. 183.)

5 . فن التركيب:

و يعتبر "فن التركيب" الذي ابتكره "ليبنتس" مصدرا و أداة للرموز الكونية، ذلك أن من تطبيقات هذا "الفن" التي أشار إليها، « اختراع كتابة كونية » يمكن لأي شخص قراءتها مهما كانت لغته. و تتمثل هذه الرموز في علامات تشكل نوعا من الأبجدية، بحيث يكون من الملائم أن تكون هذه العلامات طبيعية قدر الإمكان. و المقصود بالطبيعي هنا، هو أن تكون هذه الرموز ذات طابع "إيقوني"، كما أكد على ذلك "فرانسيس بيكون" أيضا. فإذا تم هذا بمهارة و إتقان، فإننا نكون أمام كتابة كونية سهلة للغاية و مألوفة، و يمكن قراءتها و فهمها دون الحاجة إلى معجم، و يمكن في الوقت نفسه أن نَعرِف أي شيء من خلالها، باعتبارها أداة لإنتاج الأفكار، و يكون ذلك عن طريق أشكال هندسية و رسومات كما كان يفعل المصريون قديما، و كما يفعل الصينيون اليوم[1].

إن نقطة الانطلاق في "فن التركيب" هي تفكيك الأشياء من جهة، والأفكار و العلامات من جهة أخرى، إلى أجزاء بتوافق. و يتمثل التحليل في إرجاع الحد إلى أجزاء صورية، و من ثم تحليل هذه الأجزاء إلى عناصر أبسط منها حتى يتوقف التحليل و ننتهي إلى اللامُعرَّفات ، ثم نضع كل الحدود الأولية في فئات، نعيّنها بعلامات كالترقيم مثلا. فـ"فن التركيب" يتضمن، من جهة، إحصاءً كليا للعناصر الأولية عن طريق التحليل، و من جهة أخرى، إمكانية إعادة ترتيبها وفق طريقة تركيبية مستوحاة من الحساب[2]*.

---

1 - NEF Frédéric, *op. cit*. p. 93 .

2 - *ibid.* p. 95.

* يورد عبد الرحمن بدوي النص التالي لـ"ليبنتس"، حيث يبين كيفية التحليل: « و يجري التحليل كما يلي: دع أي حد معلوم ينحل إلى أجزائه الصورية، أي ضع له تعريفا، ثم حلل هذه الأجزاء، أو ضع تعريفات لحدود التعريف الأول، حتى تصل إلى أجزاء بسيطة أو إلى حدود غير قابلة للتعريف » (فن التركيب، 64، نشرة جبهرت، ج4، ص. 64 . 65). و يقول عبد الرحمن بدوي في المقام نفسه: « و هذه الحدود البسيطة غير القابلة للتعريف، ستؤلف أبجدية الأفكار الإنسانية. فكما أن الكلمات و الجمل في اللغة مؤلفة من الحروف الأبجدية، فكذلك الفكر الإنساني مؤلف من أفكار =

لقد أراد "ليبنتس" لـ"فن التركيب" أن يكون أداة لإنتاج كل المفاهيم و الأفكار التي يمكن أن يتصورها العقل، و ذلك بوضع أبجدية خاصة، و مجموعة محدودة من القوانين، ومعنى هذا أن "فن التركيب" ليس غاية في ذاته، بل هو منهج للكشف يتمثل في تحديد سَنَنٍ (code) مطابقٍ لبنية الفكر من حيث هي انعكاس لبنية العالم، و بالتالي فإن هذا السنن لا بد أن يكون كونيا.

6 . السيميوطيقا

إذا لم يكن بإمكاننا أن نتحدث عن "السيميوطيقا" أو "السيميولوجيا"* عند "ليبنتس" بمعناها العلمي المعاصر، فإننا . مع ذلك . نستطيع أن نعثر على بعض الإشارات المتعلقة بهذا الموضوع في التفكير اللغوي عنده، و ذلك لأنه أَوْلى لدراسة العلامة مكانة مميزة. فقد عبر عن الطابع السيميوطيقي للفكر و الاستدلال قبل "بورس" (Ch.

S. PEIRCE) عندما قال: « لم أعرف و لم أجد و لم أثبت أية حقيقة دون أن أستعمل في ذهني كلمات أو علامات أخرى، بل أكثر من ذلك، إننا بدون علامات لن نفكر بتميز و لن نستدل أبدا »[1]. فهو . من جهة . يؤكد على استحالة التفكير و الاستدلال خارج إطار العلامات، و من جهة أخرى، كان متفطنا إلى حد بعيد

= بسيطة غير قابلة للتعريف. و الخطوة الثانية هي تمثيل هذه الحدود برموز رياضية. فلو استطاع الإنسان اكتشاف وسيلة لتركيب هذه الرموز، فإنه سيظفر حينئذ بمنطق استنباطي للاكتشاف، يصلح ليس فقط للبرهنة على الحقائق التي سبق اكتشافها، بل و أيضا لاكتشاف حقائق جديدة » (أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج.2، ص.ص.389-390).

* رغم أن "جون لوك" كان أول من استعمل مصطلح "سيميوطيقا" (sémiotique)، فإن العلم الذي يدل عليه هذا المصطلح لم يتأسس حقيقة إلا مع "بورس" (C.S. Peirce) [1839-1914]، و حتى "فرديناند دو سوسير" نفسه، لم يتحدث عن هذا العلم إلا من باب التبشير به، ذلك لأنه لم يشر إليه إلا في صيغة ما يستقبل من الزمن، فهو يقول: « نستطيع إذن أن **نتصور** علما يدرس حياة العلامة داخل الحياة الاجتماعية، و **سيكون** جزءا من علم النفس الاجتماعي، و بالتالي **سيكون** جزا من علم النفس العام؛ [و] **سنسميه** سيميولوجيا [...] و بما أنه **ليس موجودا بعد**، فلا نستطيع أن نقول ما **سوف يكون** عليه، و لكن من حق هذا العلم **أن يوجد**، فمكانه محدد مسبقا ». (التشديد من قبلنا) (
أنظر: F. De SAUSSURE, *cours de linguistique générale*, éd. ENAG, Alger, 1990, p. 33)

1 – LEIBNIZ G. W., *Discours de métaphysique et autres textes*, trad. Christiane Frémont, éd. Flammarion, Paris, 2001, p. 106.

لتنوع الصور التي يمكن أن تأخذها الرمزية.

و يكشف "فردريك ناف" عن ثلاثة أصناف من العلامة عند "ليبنتس"، تختلف من حيث طبيعتها. فقد تكون العلامة "**طبيعية**" و لكنها "**غير إيقونية**"، و هذا هو شأن العلامة في اللغة الطبيعية، رغم أننا نستطيع العثور على شيء من "الإيقونية" (l'iconicité) في الكلمات المحاكية، و قد تكون "**اصطناعية إقونية**" مثل الصور والأشكال ، و قد تكون "**اصطناعية غير إيقونية**" مثل الرموز الموسيقية و الرياضية، و تندرج الكتابة الصينية و الكتابة الهيروغليفية ضمن الصنف الثاني، و التي يعتبرها "ليبنتس" أنساقا اصطناعية[1].

و في السياق نفسه، يشير "فردريك ناف" إلى أن بنية العلامة يمكن أن تكون **ثنائية** (dyadique)، مثل الترابط بين شيئين، حيث تكون العلامة استدعاء حسيا لحقيقة غير

حسية، و قد تكون **ثلاثيـة** (triadique) مثلما هو الأمر في الارتباط بين الفكرة و الشيء من جهة، و بين الكلمة و الفكرة من جهة أخرى، و قد تكون **رباعيـة** (tétradique) تتدخل فيها العناصر الأربعة: العلامة . التصور . الشيء . المؤوِّل (بكسر الواو) (l'interprète). و يذهب "فردريك ناف" إلى أن هذه البُنى الثلاث كانت معروفة لدى "ليبنتس". و يمكن الوقوف على البنية الثنائية عنده، عندما يتحدث عن تعبير العلامة عما تدل عليه تعبيرا مباشرا، و هو الأمر الذي كان يطمح إليه في الرموز الكونية. أما البنية الرباعية فنجدها في تأويل النصوص الدينية و في القضاء، و في هذه الحالة يدخل المؤوِّل أو الفقيه كعنصر في البنية. و من ضمن البُنى الأربع المذكورة، فإن البنية الثلاثية هي الأكثر شيوعا[2].

إن القضية المحورية في سيميوطيقا "ليبنتس"(؟) هي أن التفكير لا يمكن أن يتم إلا

---

1 - NEF Frédéric, *op. cit*. p. 99.
2 – ibidem.

عن طريق العلامات، و هذا يعني أنه يعطي أولوية للوظيفة المعرفية للعلامة على حساب الوظيفة التواصلية، فهو يقول: « رغم أن الإنسان يستدل على أشياء مجردة تفوق الخيال، فإنه لا يكف عن أن تكون في خياله علامات تمثل تلك الأشياء، مثل الحروف و الرموز »[1].

و في الوقت الذي يرفض فيه "ليبنتس" آلية الجسم، و تفسير مختلف وظائفه بطريقة ميكانيكية كما ذهب إلى ذلك "ديكارت"، فإنه لا يتحرج من القول بهذه الآلية على مستوى التفكير. فإذا كنا لا نستطيع المسك بالطبيعة الكلية للأشياء دفعة واحدة، فإننا نعوض الأشياء بالعلامات. و إذا لم يكن من الممكن معرفة المفاهيم الأولية الواضحة إلا بالحدس، فإن معرفة المفاهيم المركبة لا تتم . في الغالب . إلا عن طريق الرموز. و معنى هذا أننا لا نستطيع أن نفكر إلا باستعمال الرموز، و بالتالي من خلال اللغة. و

لكننا عندما نستعمل الكلمات، فإننا لا نفكر في معانيها الجزئية لنبني منها أفكارا مركبة فيما بعد، و إنما نعتقد أننا نعرف دلالة الكلمات، و بالتالي نستعملها بطريقة **آلية** دون التحقق من محتواها. و هذا هو على وجه التحديد الأمر الذي كان يطمح إليه "ليبنتس" من خلال بحثه عن تأسيس لغة مثالية قوامها الرموز الكونية[2].

7 . المنطق:

إن نظرة " ليبنتس " للعالم ارتبطت دائما باهتمامه الخاص بالصيغ الرمزية، و لذلك فقد اهتم بكل أشكال التعبير الرمزي في المنطق و "فن التركيب" و الرياضيات، و هو أمر شجعه على التفكير الجاد في إنشاء لغة رمزية بشكل كلي، تستعمل في جميع المجالات.

ففي مجال المنطق تحديدا، يمكن اعتبار "ليبنتس" بدايةَ عهد جديد في تاريخ هذا

---

1 . نقلا عن: Frédéric NEF, *op. cit*. p. 100

2 – NEF Frédéric, *op. cit*. p. 102.

العلم، ظهرت معه الومضات الأولى للمنطق الرياضي. و رغم أن المسار الرابط بين أعمال "ليبنتس" المنطقية و المنطق الرياضي المعاصر ليس واضحا، فإنه يمكن القول أن تطور المنطق المعاصر سمح بتسليط الضوء على تلك الأجزاء و المقاطع المتفرقة من منطقه، و التي وجهت أفكاره الرئيسة.

و على الرغم من أننا نستطيع اعتبار "ليبنتس" فيلسوف الاستمرارية و التوفيق، فإنه في مجال المنطق يعتبر لحظة الفصل بين المنطق القديم و المنطق الحديث[1]، إلا أن هذا التجديد لم يكن تمردا و لا خروجا جذريا عن التقليد الأرسطي. فرغم العداء الذي أبداه بعض فلاسفة القرن السابع عشر تجاه المنطق الأرسطي، و بالخصوص "ديكارت" و "بيكون"، ذلك العداء الذي أصبح شبه تقليد راسخ آنذاك، أقول رغم ذلك فإن "ليبنتس" لم يُخْفِ أبدا إعجابه به. فهو يقول: « أؤكد أن ابتكار شكل الأقيسة واحد من أجمل ابتكارات العقل البشري، بل من أعظمها. إنه نوع من الرياضيات الكونية

التـي لـم تُعـرف أهميتهـا جيـدا حتـى الآن. و إنـه يمكـن القـول أنهـا تتضـمن نوعـا مـن العصمة، شريطة حسن استخدامها و التمكن من ذلك »[2].

و مع ذلك لا يبدو أن "ليبنتس" كان معجبا بالقياس في ذاته بقدر ما كان مشدودا إلى طابعه الشكلي، و من ثم، كان همه هو البحث عن طريقة شمولية تخضع لها كل الاستدلالات المنتِجة بقوة **الشكل** لا بمقتضى **المضمون**، أعني بقوة المبدأ الذي تقوم عليه. و يصرح "ليبنتس" بهذا الانشغال في قوله: « لا أعني بالحجج الصورية فقط تلك الطريقة السكولائية في المحاجاة التي كانت تستعمل في المدارس، و إنما أعني كل استدلال منتِج بقوة الشكل، حيث لا تكون ثمة حاجة إلى الاستعاضة بأية أداة »[3]. فليس القياس إذن، سوى واحد من هذه الاستدلالات الصورية المنتِجة بقوة الشكل. إن الذي كان يرمي إليه "ليبنتس" هو « صوغ نظام للأشكال يسود على هذه

---

1 . بلانشي روبير، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، ص. 262.

2 – LEIBNIZ G. W., *Nouveaux essais…op. cit*. p. 425.

3 – *ibidem*

الأشكال الخاصة، التي يجدها كَحالاتٍ خصوصية لحسابٍ كليٍّ حقا، قابلٍ للتطبيق على كافة مجالات الفكر »[1]. و هذا الحساب الكلي الذي قصده "ليبنتس" يقتضي مسبقا إيجاد منظومة من الرموز و العلامات، أراد أن يبني عليها مشروعه اللغوي.

و بهذا يكون "ليبنتس" قد أعطى "منظرا" جديدا للمنطق، بعد أن أصبحت صورته باهتة جراء النقد الذي وجهه إليه كل من "بيكون" و "ديكارت" على الخصوص.

و إذا كان "أرسطو" قد أعطى للمنطق الصوري دفعا قويا عند التأسيس، فإن هذا المنطق بقي حبيس اللغة الطبيعية، و هو الأمر الذي أراد "ليبنتس" تجاوزه من خلال مشروع "الرموز الكونية"، و الذي يتمثل في إنشاء لغة فلسفية يمكن النفوذ من خلالها إلى طبيعة الأشياء مباشرة. هذه هي فكرة "**اللغة العقلانية**" التي كان "ديكارت" يرى أنها « لغة ممكنة نظريا، و لكن لا يجوز الأمل أبدا برؤيتها متداوَلة، لأن ابتكارها متوقف على الفلسفة الحقيقية »[2]*.

و إذا لم يكن هناك من ينكر إسهام "ليبنتس" في المنطق، فإن البعض يرى أن تلك الأعمال بقيت مجرد مسوّدات و أحكام أولية، بحيث أنه لم يُعطِ أي واحد من تلك الأعمال شكلا نهائيا[3]. و مهما يكن موقع منطق "ليبنتس" من صرح المنطق ككل، فإنه . بلا ريب . قد عبّد الطريق لتأسيس المنطق الرمزي من خلال الشكلانية المنطقية . الرياضية التي دعا إليها.

---

1 . بلانشي روبير، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، ص. 263.

2 . المرجع نفسه، ص. 279.

* لقد ربط "ديكارت" إمكانية إنشاء هذه اللغة باكتمال الفلسفة كشرط، في حين أن "ليبنتس" كان يعتقد أن ذلك ليس شرطا، و إنما يمكن لهذه اللغة أن تنشأ و تتطور تدريجيا بتقدم المعارف.

3 . المرجع نفسه، ص. 288.

المبحث الثاني : ـــــــــــ

محددات وعناصر مشروع "ليبنتس" الكوني

1 . "ليبنتس" و فكرة اللغة الأصلية:

يبدو أن "ليبنتس" لم يلتزم خطا واحدا تجاه فكرة اللغة الأصلية و علاقتها بالألسن المختلفة، إذ أن آراءه في هذه المسألة في شبابه ليست تلك التي نجدها في كتابه "مقالات جديدة في الفهم الإنساني"، الذي لم يبدأ في تحريره إلا سنة 1703، بعد نشر الترجمة الفرنسية لكتاب "جون لوك": "مقالة في الفهم الإنساني" سنة 1700. فقد تعرض في شبابه بكثير من السخرية و التهكم لتلك التيارات القومية، و تلك الفرضيات التي تُطابق بين اللغة الأصلية و اللغة الآدمية أو العبرية، [1].

و مـع ذلـك، فهـو لـم يسـتطع الـتخلص مـن هـذه النزعـة القوميـة المغذيـة لتلـك الفرضيات، و التي برزت بشكل متميز في القرنين السابع عشر و الثامن عشر على الخصوص، و هو الظرف الذي بدأت تتحدد فيه المعالم النهائية للدول الكبرى، و بدأ الصراع يقوم بينها من أجل بسط النفوذ على القارة الأوروبية. و رغم أنه يعترف بأن العربية و العبرية أقرب اللغات لتلك اللغة الآدمية، فإنه يرى أنهما تعرضتا لتشويهات كثيرة، و يخلُص إلى أنه « يبدو أن التُّوتُونية* قد احتفظت أكثر [من غيرها] بما هو طبيعي و آدمي »[2]. و باستناده إلى دراسة عدد كبير من

---

1 . أنظر : (Frédéric NEF, *LEIBNIZ et le langage, op. cit*. pp. 40-41)

* "التوتون" (les teutons) و "السامبر" (les cimbres) شعبان جرمانيان قديمان، اجتاحا معا، في القرن الثاني قبل الميلاد، بلاد "الغول" (La Gaule) القديمة، الواقع بين نهر "الراين" و جبال "الألب" و البحر الأبيض المتوسط و جبال "البيرينيه" ، و تطلق اليوم كلمة (teuton) في الفرنسية على الألمان بمعنى تحقيري. و التوتونية اليوم، هي اللهجة المحلية لسكان منطقة "أنفير" (Anvers) بشمال بلجيكا.

2 - LEIBNIZ G.W. *Nouveaux essais… op.cit.* p. 241.

الكلمات المحاكية (les onomatopées) و تَتَبّعها في الألمانية، استنتج أن الجرمانية تبدو أصلية أكثر من أية لغة أخرى، مدافعا بذلك عنها ضد الفرنسية و الإيطالية بالخصوص. و أهم ميزة يجدها في هذه اللغة هي أنها « لا تعبر إلا عن الأشياء الحقيقية، و تتجاهل السخافات و اللامعقولية »[1]. فهي لا تستخدم كلمات مهملة و لا تقبل أي حد فارغ من المعنى، و ترفض كل الكلمات التي ليس لها موضوع.

و يشير "أمبرتو إيكو" إلى أن "غوروبيوس بيكانوس" « يساند كل النظريات المتداولة و القائلة بأن اللغة الأصلية (la langue primordiale) وحي إلهي، و أن العلاقة بين الكلمات و الأشياء معللة، و أنه يجد هذه العلاقة مثبتة بصورة مثالية في اللسان الهولندي، و بالخصوص في لهجة أنفير"»[2]. و رغم أن "ليبنتس" يؤاخذ كثيرا "غوروبيوس بيكانوس" على تأثيلاته غير المبررة، فإنه يوافقه، مدفوعا بنزعته القومية، على أن الجرمانية ترتبط أكثر من غيرها باللغة الأصلية، حيث يقول: «... و رغم

ذلك، فهو [= "غوروبيوس"] لم يخطئ كثيرا في زعمه أن اللسان الجرماني، الذي يطلق عليه اسم "سَمْبري" (cimbrique)، يملك علامات دالّة على أصليتها أكثر من العبرية نفسها »[3].

و امتدت هذه النزعة القومية إلى بريطانيا، حيث دافع "راولند جونس" (Rowland JONES) عن « أن اللسان السَّلتي [le celtique] هو اللسان الأصلي، و لا يوجد أي لسان أقرب من الإنجليزية إلى أول لغة كونية، من حيث دقتها **الطبيعية** و تطابق الكلمات مع الأشياء [فيها]...»[4].

و قد استندت هذه المحاولات كلها إلى التأثيل و مقارنة اللغات، بعد أن أصبحت الفيلولوجيا أداة موثوقا فيها، و لكن أدى ذلك إلى كثير من الشطط و التعسف

---

1 . نقلا عن : Frédéric NEF, *op.cit*. p. 43

2 - ECO Umberto, *op. cit*. p. 118.
3 - LEIBNIZ G.W. *Nouveaux essais… op.cit*. p. 245.
4 - *ibid*. p. 123.

المترتب عن التأثيلات الغريبة، التي ليس لها أساس سوى التشابه الصوتي بين الكلمات في بعض العناصر. و انتهت هذه المحاولات بالفشل، و أصبحت فكرة الارتقاء إلى لغة أصلية ابتدائية حلما مستحيلا. و كان نتيجة ذلك، أن توجه التفكير إلى وضع **تصنيفية** (typologie) للّغات الموجودة على أساس المقارنة، فأدى ذلك إلى ظهور مفهوم "**الأسر اللغوية**"* (les familles de langues)، حيث ظهر الاعتقاد بوجود قرابة بين لغات الأسرة الواحدة، و انتفاء هذه الرابطة بين أسرة و أخرى. فأدى اكتشاف اللغة السنسكريتية و مقارنتها باليونانية و اللاتينية و الفارسية و الألمانية إلى وجود نوع من القرابة بين هذه اللغات، و نشأت . بناءً على ذلك . فرضية جديدة مفادها أن هذه اللغات كلها انحدرت من لغة أولية (protolangue) لم تعد موجودة، و لكن يمكن إعادة بنائها. و لهذا ذهب الكثير إلى أن تعدد اللغات ليس ظاهرة بدأت مع "بلبلة الألسن"، و إنما هو ظاهرة سابقة لذلك الحدث. و نتيجة لذلك، لم يعد اهتمام المفكرين

متوجها إلى البحث عن لغة أصلية، بقدر ما كان مشدودا إلى البحث عن "**نحو كوني**" مشترك بين جميع اللغات الطبيعية[1].

2 . مصير حلم اللغة الأم أو اللغة الأصلية:

لقد شغل البحثُ في أصل اللغة المفكرين اللغويين لوقت طويل، و تساءل عدد منهم في أوربا في القرن الثامن عشر: ماذا حدث بين البدايات الأولى للّغات الإنسانية و بين صورتها الحالية؟ و كان البحث في هذا الموضوع مشتركا بين الفلاسفة العقليين و التجريبيين.

---

* المقصود بالأسرة اللغوية مجموعة اللغات التي توجد بينها قرابة تاريخية، أي تلك اللغات التي يبدو أنها تطورت منحدرةً من أصل واحد، و يدخل تحت كل أسرة عدد من الفروع. و من أشهر الأسر اللغوية على الإطلاق، "اللغات الهندو. أوروبية"، لأنها حظيت بالدراسة أكثر من غيرها. و من اللغات التي تضمها هذه الأسرة، الجرمانية و السلتية و الإيطالية و اليونانية و الأرمينية و الهندية الفارسية إلخ...أنظر:

(Jean DUBOIS & autres, *Dictionnaire de linguistique*, éd. Larousse, Paris, 1973, p.206)

1- ECO Umberto, *op. cit*. p. 106.

و لم يعد حلم اللغة الأم أو اللغة الأصلية سوى أسطورة لدى فلاسفة الأنوار الذين اهتموا بالدرس اللغوي. ففي فرنسا، و في منتصف القرن الثامن عشر، اهتم كل من "جون جاك روسو"[1712– 1778] و "كوندياك"(Etienne Bannot de CONDILLAC) [1714– 1780] . بشكل ملحوظ . بهذه المسألة، و رغم التباين المذهبي الموجود بينهما، فإن آراءهما في أصل اللغة متقاربة جدا. فاللغة في نظر "روسو" « قد نشأت من خلال الإيماءات المباشرة و التقليد و الصرخات الطبيعية، و لكن بما أن الإيماءات كانت أقل كفاءة، كإشارات اتصالية، فإن العنصر الصوتي أصبح سائدا في اللغة الإنسانية، عندما رُبِطت دلاليا الأصواتُ المعينة بالموجودات و الظواهر، و عندما زادت قوة التفكير الإنساني »[1]. و هكذا يرجع "روسو" نشأة اللغة إلى الانفعالات البشرية، مثل الكراهية و الحب و الغضب... و هو الأمر الذي يفسر به كون اللغات البدائية ذات طابع انفعالي و "شعري"، لاعتمادها أساسا على المجاز، قبل أن تصبح

لغات بسيطة و واضحة. و يبدو أن طرح "روسو" لأصل اللغة بهذا الشكل، يُعتبر عودة . بصورة ما . إلى "أبيقور" الذي كان يرى أن أسماء الأشياء لم تكن في بدايتها تواضعية محضة، و لكنها نتاج لطبيعة البشر الذين . حسب شعوبهم . أطلقوا الأصوات المعبرة عن عواطفهم و إدراكاتهم الخاصة[2].

و تزامنا مع "روسو"، يذهب "كوندياك" إلى الفكرة ذاتها، إذ يعتبر أن اللغة أو العلامات اللغوية لم تكن في بدايتها سوى تعبير عن الإحساسات و الانفعالات عن طريق الإيماءات و الصراخ، ثم تطورت حتى أصبحت لغة منظمة تعبر عن الفكر[3].

و الفكرة نفسها أثارها "جيامباتيستا فيكو" (Giambattista VICO) [1668-1744] من قبل، عندما اعتبر أن تجربة الإنسان مع الطبيعة هي التي كانت وراء اللغة في

---

1 . روبنز روبرت هنري، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ص. 247.

2 - ECO Umberto, *op. cit*. p.108.

3 - *ibid*. p. 132.

أصلها، و قد كان التعبير المجازي هو السائد، و لم تعرف اللغة النظام و الدقة إلا فيما بعد عن طريق التواضع[1]. و معنى هذا، أن تلك العيوب و النقائص التي ينسبها منظرو اللغات المثالية إلى اللغات الطبيعية بعد «البَلْبَلَة»، هي على وجه التحديد السمات الأساسية التي طبعت اللغة في أصلها، حيث « لم يكن الاسم يعبر عن جوهر الشيء لأن الكلام كان مجازيا »[2].

و هكذا، يبدو أن الذي حدث للّغة منذ بداياتها الأولى، ليس تشويها و انتقاصا من دقتها و انتظامها، كما اعتقد أولئك الذين قالوا بوجود لغة أولى مكتملة في أصلها، و إنما هو تطور أخذ اتجاها واحدا غير قابل للانعكاس: إنه تطور من اللغة البدائية الفقيرة جدا، إلى اللغة الأكثر تنظيما و ثراءً. و هذا الاتجاه غير القابل للانعكاس، هو الذي يمنع اعتبار اللغة الأصلية لغةً **مثالية**، كما أنه يبرر عدم جدوى البحث عن تلك اللغة المزعومة. و ما دامت اللغات الطبيعية المختلفة هي نتاج لعبقرية الشعوب المختلفة، من حيث هي تعبير عن عاداتهم و عواطفهم و أفكارهم و تجاربهم الخاصة

و المتنوعة، فإنه يستحيل وجود لغة كونية، و هذه هي الفكرة التي ذهب إليها كذلك . و في الوقت نفسه تقريبا . كل من "هردر" (Johann Gottfried von HERDER) [1744 ـ 1803] و "همبولدت" (Wilhelm HUMBOLDT) [1767 . 1835]، حيث اعتبرا أن لغة كل شعب تعبر عن العالم من وجهة نظره الخاصة.

و يربط "هردر" ربطا ضيقا بين اللغة و الفكر، إذ يعتقد أن أبعاد المعرفة تتطابق تماما مع أبعاد اللغة، حيث أن هناك توازيا حقيقيا بينهما، و هو الأمر الذي يجعلنا في غالب الأحيان نفكر باللغة و فيها و حسبها[3]. إن هذا التلازم الموجود بين اللغة و الفكر . في نظره . جعلهما يتطوران بشكل متوازٍ خلال مراحل متتابعة للنمو و النضج. و ما دام الأمر كذلك، فإنه بالإمكان معرفة أنماط التفكير لدى مختلف

---

1 - ECO Umberto, *op. cit*. p. 111.
2 - *ibid*. p. 129.
3 - ARVON Henri, *La philosophie allemande*, éd. SEGHERS, Paris, 1970, p. 111.

الشعوب عن طريق الدراسة الصحيحة لمختلف لغاتها. و في سياق حديثه عن الفكرة التي يدافع عنها "هردر"، يقول "آدام شايف" (Adam SCHAFF): « ليست اللغة وسيلة فقط، و لكنها مستودع الفكر و صورته. إنها « مستودع »، لأن تجربة الأجيال السابقة و معرفتهم تتراكم . على وجه التحديد . في اللغة، التي بفضلها تنتقل [المعرفة] إلى الأجيال اللاحقة. و بالفعل، فإننا نفكر ليس داخل اللغة فحسب، و إنما بواسطة اللغة أيضا »[1]. و الذي يترتب عن هذا، هو أنه ما دامت اللغة مرتبطة طبيعيا بتجربة كل شعب و ثقافته و معارفه و نظرته للكون، فإنه من البديهي أن يكون هناك تنوع في الألسن.

و لا يبتعد "همبولدت" عن هذا التصور حيث يعتبر أن خصوصيات كل لغة هي على صورة روح الشعب الذي يتكلمها. فتنوع الألسن ليس مجرد تنوع في الفونيمات الخارجية و العلامات المحسوسة، و لكنه تنوع في تمثل الكون و تصوره[2]. و بهذا المعنى، ليست اللغة تمثيلا لعالم جاهز، و إنما هي إنشاء لهذا العالم، و من هنا تنشأ صعوبة نقل الفكرة من لغة إلى أخرى، و بالتالي استحالة إعطاء دلالة مقبولة عالميا

لجميع اللغات. يقول "همبولدت": « إن خصوصية الفكر و بنية اللغة لدى أمة ما، متحدتان داخليا، إلى حد أنه إذا عرفنا أحد الطرفين، كان بإمكاننا استنباط الآخر منه كليا. فاللغة هي التمظهر الخارجي لروح الأمم. إن اللغة هي روحها، و روحها هي لغتها »[3].

و بناء على هذا، يمكن الحديث عن "**نسبية ألسنية**" (relativité linguistique)، حيث أن كل لغة تعكس حضارة الشعب الذي يتكلم بها، أي أن تغير العلامات من لغة إلى أخرى ليس مجرد تغير في الأصوات فحسب ، و إنما هو تغير في الأفكار التي

---

1 - SCHAFF Adam, *op. cit.*p. 18.
2 - ARVON Henri, *op. cit.* p. 112
3 . نقلا عن: Adam SCHAFF, *op. cit.* p. 26.

تمثلها. و هذا هو بالضبط المشكل المطروح في عملية الترجمة، و ذلك لأن الترجمة تفترض وضع تكافؤ بين اللغة المنقول منها و اللغة المنقول إليها، و بما أنه « ليس هناك تشابه كافٍ بين لغتين يسمح بالاعتقاد أنهما تمثلان الواقع الاجتماعي نفسه »[1] كما يقول "سابير" (Sapir)، فإننا نستطيع القول أن الترجمة أمر غير ممكن مبدئيا.

3 ــ مشاريع اللغة الكونية و خلفياتها في القرن السابع عشر:

لقد كان الجو الثقافي و السياسي الذي ميز القرن السابع عشر عاملا مساعدا على بلورة مشاريع اللغة الكونية أو المثالية في أوربا، إذ أن « الاضطهاد الديني و الهجرات و الاتصالات المباشرة مع قارات أخرى . حيث لم يكن للاتينية أي استعمال . كل ذلك فَعَّلَ الحاجة إلى لغة و كتابة عالميتين »[2].

كما كان للاكتشافات الأوروبية التي امتدت إلى آسيا تأثير كبير على بلورة فكرة اللغة الكونية، و بالخصوص لما تم التعرف على الكتابة الصينية، و اعتُبرت كتابة عالمية، فكان لهذا التصور تأثير كبير على فكرة البحث عن "أبجدية كونية" ابتداءً من

"بيكون"[3]. يقول "ر.هـ. روبنز" معبرا عن الفكرة ذاتها: «... و منذ نهاية القرن السادس عشر، كانت طبيعة نظام الكتابة الصينية معروفة في أوروبا، و قامت هذه المعرفة بدور مهم في بعض اتجاهات البحوث اللغوية »[4]. و قد ذهبت بعض الفرضيات إلى اعتبار الكتابة الصينية وريثة الكتابة الهيروغليفية*، و ذلك لأن

---

1 - نقلاعن : Sylvain AUROUX, *op. cit*. p.169.

2 - MALMBERG Bertil, *op. cit*. p.195.

3 - ECO Umberto, *op. cit* . p.185

4 . روبنز ر.هـ.، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ص*182*

* إن المبدأ الذي تقوم عليه الكتابة الصينية و الكتابة الهيروغليفية هو التمثيل التصويري للمرفيمات المفردة، و يعتبر هذا النمط من الكتابة من أقدم الأشكال التي عرفها الإنسان. يقول ر. هـ. روبنز: « في الوقت الذي اتصل فيه العلماء الغربيون بالصين و لغاتها، كانت الصين قد طورت تراثا محليا من الدراسات اللغوية. فنظام رموز الكتابة الذي يعرف بوصفه التمثيل التصويري للمرفيمات المفردة عن طريق رموز مستقلة، قد تم استخدامه منذ أواسط الألف الثانية قبل الميلاد،= حروفها ذات طابع "إيقوني" (iconique)، و لكنها "إيقونية" منمنمة(stylisée)، حيث يكاد التشابه الأصلي بين الإيقونة و مدلولها يختفي. و يميز "فرانسيس بيكون" بين نوعين من العلامات: العلامات ذات الطابع "الإيقوني" (ex congruo = iconique) مثل الكتابة الهيروغليفية و الرموز التي تعكس . بشكل ما . خصائص الشيء الذي تدل عليه، و بين العلامات الاعتباطية، ولكن يمكن لهذه العلامات أن تكون علامات حقيقية إذا كانت تدل مباشرة على شيء أو مفهوم، رغم عدم وجود تشابه بينها و بين ما تدل عليه. و بهذا المعنى، فإن الكتابة الصينية تتشكل من أبجدية حقيقية (caractères réels) في نظر "بيكون". والنتيجة المباشرة لهذا، هي أن هذه التمثيلات الرمزية (idéogrammes) تدل مباشرة على الفكرة دون الحاجة إلى توسط لغة منطوقة، و دليل ذلك أن للصينيين و اليابانيين الرموز نفسها كتابةً و قراءةً، رغم أن اللغتين مختلفتان نطقا[1]. و بالتالي، فبإمكانهم أن يتفاهموا عن طريق الكتابة رغم اختلافهم في اللسان*.

هذه هي الفكرة التي وجهت مشروع "بيكون" اللغوي، فهو لم يكن يفكر في كتابة "إيقونية" تقوم على التشابه الطبيعي بين الدال و المدلول، و إنما كان يبحث عن

تأسيس علامات اتفاقية تعبر كل واحدة منها عن فكرة محددة، و هي . على وجه التحديد . الفكرة ذاتها التي غذت حلم "ليبنتس" في بناء لغة كونية مثالية، من شأنها تجاوز الجدل العقيم الذي تتسبب فيه اللغات الطبيعية المحلية « و في ذلك الوقت، لم يتصور الناس تصورا كبيرا لغة عالمية مثل لغة "الإسبيرانتو" التي خُلقت من مواد لغات قائمة، و بالأحرى كانت لديهم خطة جريئة لاختراع نظام يمَكّن من التعبير،

= و كان مَنشَؤُه محليا، رغم بعض التشابهات الظاهرية لأنظمة رموز في مناطق أخرى من العالم »(أنظر: ر.هـ. روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ص *182*.) و رغم القدرة التعبيرية و الدلالية التي تملكها هذه الكتابة، فإنها تعكس افتقارها إلى التجريد.

1- ECO Umberto, *op. cit*. p. 245.

* و لدينا مثال واقعي آخر على ذلك: إن أسماء الأرقام الرياضية ليست واحدة، بل متعددة بتعدد الألسن، و مع ذلك، يمكن فهمها و قراءتها في جميع تلك الألسن. فكتابة الأرقام : 1،2،3... هي واحدة لدى معظم الشعوب، و لكن العلامة الصوتية المعبرة عنها تختلف.

بشكل مباشر و عالمي، عن المعرفة و الفكر و المفاهيم في رموز تبتدع لهذا الغرض »[(1)].

و لئن كان فلاسفة أمثال "ديكارت" و "بيكون" و غيرهما تصوروا مثل هذا المشروع دون التفكير في إمكانية تجسيده، فإن "ليبنتس" كان قوي الاعتقاد في قابليته للتجسيد.

و لكن هل هذه هي الخلفية الحقيقية التي انطلق منها "ليبنتس" في هذا المشروع؟ يعتقفد "أمبرتو إيكو" أن الدوافع الحقيقية التي كانت وراء حلم "ليبنتس" في بحثه عن شكل من أشكال التواصل العالمي، تختلف عن تلك التي حركت سابقيه ممن اهتموا بالموضوع. فإذا كان حلم هؤلاء هو بناء لغة وظيفتها تسهيل الأسفار و المبادلات التجارية و ترقية العلوم و تداولها، فإن حلم "ليبنتس" منبعه اعتبارات دينية و سياسية، مثلما كان الأمر بالنسبة لـ"ريمون لول" و "غيوم بوستل"، كما بيّنا ذلك في الفصل الأول. و ذلك لأن الرجل . بالإضافة إلى نشاطه العلمي المكثف في الفلسفة و الرياضيات خصوصا . كان شديد الاهتمام بالنشاط السياسي و الدبلوماسي الذي استغرق جزءا كبيرا من حياته*، كما كان متحمسا لتوحيد الكنائس.

1 . روبنز روبرت هنري، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ص. 193.

* عُيّن مستشارا في الديوان العالي لـ "ناخبية" "ماينس"... و رفض منصبا تعليميا في جامعة "ألتدورف" (ALTDORF)... و كُلّف بالقيام بمهمة لدى "لويس" الرابع عشر ملك فرنسا، فسافر إلى باريس سنة 1672، و أراد أن يقنعه بالقيام لغزو مصر، و القضاء على الدولة العثمانية ابتغاء حماية أوربا من غزو الأتراك، و لكنه كان في الحقيقة يرمي من وراء هذه المغامرة إلى شيء آخر، هو صرف ملك فرنسا . الطامع في غزو ألمانيا . عن محاولة ذلك... و كلفه دوق "براونشفيك– لونبرغ" (BRAUNSCHWEIG-LUNEBURG) بكتابة تاريخ أسرته، فتجول في أنحاء ألمانيا و إيطاليا للاطلاع على الوثائق و المحفوظات التي تتعلق بتاريخ هذه الأسرة... و في سنة 1711، سافر إلى روسيا ليعرض على قيصرها "بطرس الكبير" خطة لتنظيم روسيا مدنيا و معنويا... و كان له دور في رفع "دوقية" "هانوفر " (HANNOVER) إلى "ناخبية" (أي أن يكون دوقها من بين من ينتخبون الإمبراطور في ألمانيا)... و قد بذل جهودا كبيرة في سبيل الوحدة المعنوية لكل ألمانيا. (أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص.ص.388–389.)

و لكن هذه المبادرة الرامية إلى توحيد أوربا دينيا . و لم لا سياسيا؟. لا يمكنها أن تتم في نظره إلا عن طريق لغة علمية تشكل أداة لاكتشاف الحقيقة[1]. إلا أنه مهما كانت البواعث التي دفعت "ليبنتس" إلى التفكير في مشروع اللغة الكونية المثالية، فإن الذي يصرح به هو نفسه، إنما هو هاجس القضاء على الخلاف و الجدل الذي يحصل بين الناس نتيجة القصور الموجود في اللغات الطبيعية. و كان يرى في الرياضيات نموذجا لمثل هذه اللغة، إذ أن امتياز الرياضيات عن غيرها من العلوم يعود إلى طابعها **الشكلي**، حيث لا يتعامل العقل مع الأشياء ذاتها، بل مع العلامات و الرموز التي تحل محلها. و من هنا، فإن وضع "أبجدية" كونية للفكر يكون كفيلا بتحقيق اليقين و تجاوز الخلافات الفكرية. و كون هذه الأبجدية كونية، يجعلها تنطبق على جميع العلوم، و لكي تكون كذلك، يجب أن تكون شكلية على غرار الطريقة الرياضية. و بالتالي، فإذا كان بإمكاننا إيجاد علامات من شأنها أن تعبّر عن أفكارنا وفق النموذج الرياضي، فإننا نستطيع أن نرقى بمختلف العلوم إلى وضوح الرياضيات و يقينها.

و ليس ثمة شك في أن أعمال "ريمون لول" المنطقية و "فن التركيب" و "القبلانية"، كل ذلك كان مصدر إلهام لفكر "ليبنتس" المتعلق بالمنطق الإبداعي. و يذكر "أمبرتو إيكو" أن "ليبنتس" كتب « مقالة في فن التركيب » (dissertio de arte combinatoria) سنة

1666، بدأ فيها بوضع المخطط الإجمالي الأولي للأصول النظرية للرموز الكونية، و يبدو فيها تأثير "ريمون لول" واضحا، في وقت لم يكن فيه قد قرأ "دلغارنو" (Georges DELGARNO)* ، و لم يكن "ويلكنس" (Bishop John WILKINS)[1614–1672]

1- ECO Umberto, *op. cit.* p.309.

* "جورج دلغارنو"، مؤلف كتاب(*Ars signorum, vulgaro character universalis et lingua philosophica*) المترجم إلى الفرنسية (*Art de signes, caractéristique universelle, et langue philosophique*) الذي نشر سنة 1661، و كان له تأثير كبير على مشروع "ليبنتس". و قد طور "جون ويلكينس" طريقة "دلغارنو" في كتابه (*Essay towards a real character and a philosophical language*). و يذكرهما "ليبنتس" قائلا: « قد تكون هناك =

قد نشر عمله الضخم بعدُ[1]. و يذكر "ليبنتس" صراحة عددا من الذين يعتبرهم روادا في مجال فكرة اللغة الكونية المثالية أمثال "ويلكنس" و "كومينيوس"* (COMENIUS) [1592–1670] و "بيكون" و جماعة "بور. روايال".

لقد أصبح مشروع اللغة الكونية يستقطب اهتمام كثير من الفلاسفة في هذه الفترة، حيث « اقترح "مرسن"** (MERSENNE) [1588– 1648] . ربما متأثرا بـ"ديكارت" . اقترح ابتداع لغة أفضل من كل اللغات القائمة، يمكن عن طريقها أن يُعبر الناس عن أفكارهم كلها بالكلمات نفسها باختصار و وضوح »[2].

و لكن يبدو لنا . عكس ما يراه "ر.هـ.روبنز" . أن مشروع اللغة الكونية لم ينل كبيرَ اهتمامٍ في فرنسا، بسبب التحفظ الذي كان يبديه "ديكارت" تجاه مثل هذا المشروع، حيث تناول الموضوع بكثير من الاحتشام و التردد ، على العكس من "بيكون" و "ليبنتس" اللذَين تملَّكهما هاجس بناء لغة مثالية، و ذلك لأن "ديكارت" كان على وعي بأن بناء مثل هذه اللغة يقتضي أولا إيجاد "نحو عقلي" مستقل عن اللغات الطبيعية، و يكون من شأنه تحديد المفاهيم الابتدائية لهذه اللغة. فالأمر . إذن . يقتضي إيجاد لغة فلسفية قبلية، و في هذه الحالة فقط، يمكن إنشاء أبجدية ملائمة تعبر عن تلك المفاهيم. و في رسالة وجهها إلى "مرسن"، سجل فيها انطباعاته حول

= بعض اللغات الاصطناعية الممتازة و الاعتباطية تماما، كما هو سائد الاعتقاد بالنسبة للغة الصين، أو كما هو الأمر بالنسبة لِلُغَتَيْ "جورجيوس دلغارنوس" و السيد "ويلكينس" ». أنظر كتابه:(*Nouveaux essais sur l'entendement humain, p. 239*). و يمثل "كومينيوس" مرحلة حاسمة في إرساء فكرة "اللغة الآدمية" و التيار الكوني، و كان يهدف إلى إنشاء لغة كونية ذات أبعاد دينية و تربوية. أنظر: (Frédéric NEF, *op. cit*. p. 61)

1 - ECO Umberto, *op. cit*. pp.310-311.

* "كومنيوس" (Jan Amos KOMENSKY) فيلسوف تشيكي ذو نزعة إنسانية استقر في بولونيا ، و هو واحد من رواد البيداغوجيا الحديثة.

** "مرسن" عالم فرنسي من إنجازاته قياس سرعة الصوت، كانت له مراسلات مع "ديكارت" و "توريشيلّي" و "باسكال" و "فرما" (FERMAT).

2 . روبنز روبيرت هنري، موجز تاريخ علم اللغة في(الغرب)، ص.195.

موضوع اللغة الكونية، يرى أن تعلم أية لغة يقتضي تعلم مفرداتها و قواعدها، و إذا لم يكن تعلم المفردات مسألة صعبة، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للقواعد. و مع ذلك، إذا استطعنا إنشاء قواعد تُستبعَد فيها عيوب اللغات الطبيعية التي أفسدها الاستعمال، فإنه بالإمكان تجاوز تلك الصعوبة. و بتبسيطها بهذا الشكل، سوف تبدو هذه اللغة كما لو كانت أصلية بالنسبة للّغات الأخرى، التي سوف تبدو بدورها كما لو كانت لهجات تابعة لها. و رغم أنه يؤكد على إمكانية إيجاد هذه اللغة، فإنه لا يأمل أبدا في إمكانية استعمالها، لأن ذلك يتطلب تغييرا كبيرا في نظام الأشياء**(1)**.

و يعتقد "فريدرك ناف" « أن التحفظ الشديد الذي أبداه "ديكارت" تجاه فكرة اللغة الفلسفية الكونية، قد يكون هو السبب في تعطيل مثل هذا المشروع في فرنسا، و قد يكون ساهم . في هذا البلد و لمدة طويلة . في الإنقاص من قيمة المنطق كأداة لمثل هذه اللغة »**(2)**.

و لا يبتعد "دلغارنو" عن الفكرة التي ذهب إليها "ديكارت"، إذ يعتبر أن بناء لغة كونية مثالية يقتضي أن نأخذ في الحسبان أمرين اثنين، أولهما يتعلق بمستوى المضمون، و هو تصنيف المعارف، أي وضع نظام للمفاهيم، و هذه مهمة مَوْكُولة إلى الفيلسوف، و ثانيهما متعلق بمستوى التعبير، و هو إيجاد نحو ينظم الرموز و العلامات بحيث ترتبط . من جهة الدلالة . بالأشياء أو المفاهيم التي يحددها ذلك

التصنيف. و هو بذلك يبدي . مثل "ديكارت" تماما . تحفظا حول إمكانية إيجاد نظام من العلامات اللفظية موازٍ لنظام العلامات المكتوبة[3].

و إذا كان التعامل مع موضوع اللغة الكونية في فرنسا بهذا الشكل، فإن الأمر كان مختلفا في إنجلترا، حيث كان هذا المشروع مثمرا بسبب تأثير "بيكون". ففي

1- أنظر : Umberto ECO, *op. cit*. pp. 249-250-251.

2- NEF Frédéric, *op. cit*. p. 59.

3 - ECO Umberto, *op. cit*. pp. 264 -265.

الاتجاه نفسه الذي حدده هذا الأخير، حاول "كومنيوس" أن يضع مدوَّنة من الرموز تكون "إيقونات" للأشياء الممثلة[1]. و لهذا، فقد انتقد اللغات الطبيعية نقدا حادا، مبينا عيوبها و نقائصها، و دعا إلى إصلاحٍ في مجال اللغة من أجل تجاوز الغموض الناتج عن المحسنات البديعية الاصطناعية و الصور البيانية، و بغية تحقيق الدقة في تحديد معاني الكلمات، و ذلك باستعمال اسم واحد للدلالة على شيء واحد، بحيث لا يكون لشيء واحد أكثر من اسم، و لا يكون الاسم الواحد دالا على أكثر من شيء، الأمر الذي يسمح بإعطاء الكلمات دلالاتها الأصلية. و هكذا، بدأت ترتسم عنده معالم لغة كونية اصطناعية (panglossie) « بحيث تكون مفرداتها تعكس الواقع، و كلماتها ذات دلالة محددة و قطعية »[2]. و لكن لم تكن هذه اللغة المأمولة سوى حلم لدى صاحبها.

و قدم "ويلكنس" عملا في الموضوع، هو الأكثر شهرة من بين المشاريع الأخرى. ففي كتابه (Essay towards a real character and a philosophical language) . و كما يبدو ذلك من العنوان . يعرض نظاما من الرموز أو العلامات قابلا للتطبيق عالميا في نظره، سواء على مستوى الكتابة أو النطق. و انتقد في هذه "المقالة" اللغات الطبيعية، مبيّنا مواطن القصور فيها[3]. و هذه هي الفكرة ذاتها التي ذهب إليها "فرانسيس بيكون" حين دعا إلى بناء نظام من العلامات الإيقونية. و لكن تأسيس لغة كونية يجب أن

يكون مسبوقا بنظام من التصورات الأولية، أعني أنه يقتضي إعداد أرضية دلالية تتمثل في نسق كوني من المقولات، فلا بد أن يبدأ أي مشروع بوضع مدونة للمفاهيم و الأفكار الأولية مثلما أكد على ذلك "ديكارت" و "دلغارنو"، ثم إجراء توليفات و تركيبات للحصول على أفكار مركبة. و هذا هو القاسم المشترك لجميع مشاريع اللغة الكونية. و المبدأ الذي يقوم عليه هذا التصنيف

---

1 - ECO Umberto, *op. cit*. p. 247.
2 - *ibid*. p. 248.
3 . روبنز روبيرت هنري، موجز تاريخ علم اللغة(في الغرب)، ص. 195

هو القسمة الثنائية (la dichotomie)، ذلك التصنيف الذي يبدو امتدادا للتقليد الأرسطي، و شجرة "فورفوريوس" . و هو تصنيف يبدو أن"أرسطو" استوحاه في الأصل من "علم الحيوان" (la zoologie) . و الذي يسمح باستخراج الأنواع من الأجناس و الأفراد من الأنواع إلخ...

4 . مشروع "ليبنتس" الكوني:

إن مشروع اللغة الكونية عند "ليبنتس" يقع . من جهة . ضمن الخط البيكوني، باعتباره قد اطلع . و هو ما يزال شابا . على آراء "فرانسيس بيكون" و على موقفه تجاه اللغة الطبيعية، و من جهة أخرى، يندرج . مثل غيره من الأعمال التي قدمها . ضمن الفكر الشمولي (la pensée universelle) الذي كان يطمح إليه، ذلك الفكر الذي لا يرى في الكثرة و التنوع شتاتا و تعارضا، و إنما يرى فيها وحدة و انسجاما، و هو فكر نستطيع الوقوف على عناصره في مختلف كتاباته رغم تنوع موضوعاتها. فمشروع اللغة الكونية ليس سوى واحد من بقية مشاريعه التوفيقية أو التوحيدية، « فقد أراد أن يكون مذهبه علما كليا، موسوعة للمعارف، ضمّنها جميع مشاريعه العملية التي دونها في مذكرات، من أجل المصالحة الدينية و الفلسفية بين الشعوب المسيحية، و التنظيم الديني للمعمورة قاطبة »[1].

لقد أولى "ليبنتس" اهتماما بالغا للدور الكبير الذي تقوم به اللغة بالنسبة للفكر، فهو يجزم بأن عمليتي التفكير و الاستدلال غير ممكنتين بدون لغة، حيث يقول: « لم أعرف و لم أجد و لم أثبت أية حقيقة دون أن أستعمل في ذهني كلمات أو علامات أخرى، بل أكثر من ذلك، فإننا بدون علامات، لن نفكر بتميز و لن نستدل أبدا »[2]. و يظهر من هذا أن "ليبنتس" كان يعتقد أن العلامات تنشئ الفكر دون أن يذهب إلى

---

1 . برهييه إميل، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ص..279

2 – LEIBNIZ G. W. *Discours de métaphysique et autres textes*, trad. Christiane Frémont, éd. Flammarion, Paris, 2001, p. 106.

أن الحقيقة اعتباطية، و هو بذلك يتقاطع مع "هوبز" الذي كان يرى أن الحقيقة توجد في الخطاب، لا في الأشياء ذاتها. و انطلاقا من هذا التصور، فهو يعتقد أن الوصول بالعلم و المعرفة إلى درجة الإتقان، لا بد أن يمر بإتقان اللغة.

و في نفس الخط الذي رسمه "فرانسيس بيكون" و تبناه فيما بعد "توماس هوبز" و "جون لوك"، يرى "ليبنتس" أن في اللغة الطبيعية نقائص كثيرة، و ينتقد بحدة استعمالها السيئ. و لكن هذا لا يعني أنه يقلل من قيمة العلامة اللغوية من حيث هي كذلك، أو اللغات بصفة مطلقة، فهو يميز بين « النقص في اللغة » و « التعسف في استعمال اللغة ». أما لمعالجة المشكل الأول، فهو يقترح الاتفاق على بعض القواعد و تطبيقها، ثم إدخال تغييرات على اللغة[1]. و هو يعتقد أن بقاء مثل هذه العيوب و النقائص في اللغة راجع إلى الإهمال و عدم العناية بها. فهو يقول: « نستطيع أن نجد حلا لكل شيء، و بالخصوص منذ أن اختُرعت الكتابة، و بقاؤها [=النقائص] إنما سببه اللامبالاة »[2]. و أما التعسف في استعمال الكلمات، فهو على عدة أنواع، منها اللُبس في التعريف (l'équivoque sur la définition) و المجاز و الغموض المقصود. أما اللبس في التعريف، فيتمثل في أن كل طرف في النقاش . لما يكون هناك اختلاف . يملك تعريفا لموضوع النقاش خاصا به، و يمكن في هذه الحالة أن يكون الجميع على صواب، و تتحول النقاشات الأكثر جدية إلى مجرد مساجلات كلامية، « و يَرجع ذلك

إلى الاستعمال السيئ للكلمات »[3] . و أما التعبير المجازي فمن شأنه أن يحجب الحقيقة لأنه كلام برّاق، الغرض منه التأثير على الغير و إثارة النفوس، و السبب في ذلك هو أن ثمة ارتباطا أصليا . عند التواضع . بين الدال و المدلول، و الاستعمال المجازي هو نقل اللفظ من دلالته الأصلية إلى معنى آخر خارج إطار التواضع، و هو الأمر الذي يثير في ذهن المتلقي معنى مغايرا للّذي

---

1 - NEF Frédéric, *op. cit*. p. 36.
2 - LEIBNIZ G. W. *Nouveaux essais… op. cit*. p. 293.
3 - *ibid*. p. 298.

قصده المتكلم. و أما الغموض المقصود، فيكون عن طريق إعطاء الكلمات المستعملة دلالات غير معهودة، أو عن طريق إدخال كلمات جديدة في الخطاب دون تحديد معناها، و عادة ما يكون ذلك في أسلوب الألغاز، حيث يُعمد إلى نوع من "التعمية" في الكتابة أو في الكلام.

و يبدو أن في هذا تعريضا بـ"ديكارت" الذي كان يرى أن من الأسباب المساعدة على انتشار الخطأ ، المنطق الصوري الذي يشجع على تغليب اللفظ على المعنى، و الشكل على حساب المضمون، فيلجأ الناس إلى زخرفة الكلام و المبالغة في استعمال المجاز. في حين أن "ليبنتس" يذهب إلى أن المشكل يكمن في الإهمال و اللامبالاة ، لا في المنطق نفسه. فالذي يلجأ إلى الصور المجازية المُغَالِطة، إنما يفعل ذلك افتقارا للأدوات المنطقية. فعوضا عن أن يكون المنطق الصوري عاملا على انتشار الخطأ، فإنه يسمح بتحديد مقاييس استعمال اللغة[1].

و يربط "ليبنتس" بين اللغة و الفكر ربطا ضيقا إلى حد أنه يرى بأن « الذي يملك الكلمات بدون أفكار مثل الذي لا يملك سوى قائمة كتب [دون وجود كتب]، و الذي يملك أفكارا مركبة جدا [و ليس لها حدود مميزة] مثل الذي يملك كمية من الكتب في شكل أوراق منفصلة، بدون عناوين »[2].

ضمن هذا التصور، يدخل مشروع اللغة الكونية المثالية عند "ليبنتس"، و الذي لا يخرج عن الخط البيكوني الذي يتمثل في إيجاد لغة فعالة ملائمة للمنهج العلمي الجديد، و الانفجار المعرفي الذي عرفه القرن السابع عشر. و قد مرت فكرة اللغة الكونية بمرحلتين في تاريخها، حيث اعتبرت في المرحلة الأولى وسيلة عالمية للتواصل، و في المرحلة الثانية اعتبرت أداة فلسفية، و ينتمي "ليبنتس" إلى التوجه الثاني بالخصوص. ففي المرحلة الأولى، كان الاهتمام مركزا على البحث عن لغة

---

1 - NEF Frédéric, *op. cit*. p. 37.
2 - LEIBNIZ G. W. *Nouveaux essais… op. cit*. pp. 304 -305.

كونية، و في المرحلة الثانية كان البحث موجها إلى إيجاد لغة **مثالية**. و إذا كان حلم "ليبنتس" موجها إلى بناء لغة مثالية تتجاوز عيوب اللغة الطبيعية و نقائصها، فإن حلمه هذا لا يتعارض مع أن تكون هذه اللغة المنشودة كونية. و مثل هذه اللغة ممكنة، لأن اللغات . على اختلافها . تقوم على قواسم مشتركة تسمح باختزالها في لغة واحدة دون تعارض، و يتفق هذا التصور تماما مع نظريته في المونـاد و الانسجام الأزلي. و بناء على هذا ، يبدو أن "ليبنتس" لا يجد تعارضا بين الطابع المثالي للغة و كونيتها، على غرار لغة الرياضيات التي تجمع بين المثالية و الكونية، و هي على وجه التحديد . الفكرة التي بنى عليها مشروعه اللغوي.

5 . الرموز الكونية (caractéristique universelle) *

إن تكوين "ليبنتس" الرياضي كان وراء حلمه ببناء لغة كونية مثالية أو "علم عام" قائم عل منظومة من العلامات، و ذلك ما يعنيه عندما يتكلم عن "**الرموز الكونية**". و إذ تحل هذه الرموز أو العلامات محل الكلمات التي تؤلف اللغة الطبيعية، فإنها تحقق الدقة نفسها و اليقين ذاته اللذين تتميز بهما الرياضيات بفضل الطابع الرمزي للغتها. و كان "ليبنتس" يهدف إلى تعميم ذلك على جميع المجالات، بما في ذلك المنطق و الأخلاق و الميتافيزيقا، و هو الهدف نفسه الذي أعلن عنه "ريمون لول"

* يترجم جورج طرابيشي العبارة: (Caractéristique universelle) إلى (الخاصية الكلية) في تعريبه لـ " تاريخ الفلسفة" لإميل برهييه، (القرن السابع عشر، ص.*282*) و تبدو لنا هذه الترجمة حرفية لا تفي بالغرض الذي قصده "ليبنتس". و الظاهر أن كلمة (caractéristique) اشتقاق من كلمة (caractère) التي تعني "الحرف" أو "العلامة"، و لذا نفضل ترجمة العبارة إلى: الرموز أو العلامات أو الحروف الكونية. و يعرفها " أندري لالاند " في معجمه بأنها:

أ . « فن تمثيل الأفكار و علاقاتها بالعلامات أو الحروف ».

ب . « النظام المتمثل الرموز الكونية عند "ليبنتس"، و التي يجب أن تعتبر في الوقت نفسه لغة فلسفية كونية و منطقَ حساب ». و هذا هو نص التعريف بالفرنسية:

A - Caractéristique: art de représenter les idées et leurs relations par des signes ou «caractères».
B – Systèmes de tels signes: la caractéristique universelle de LEIBNIZ devait être à la fois une langue philosophique universelle et une logique algorithmique. (André Lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, t.1, éd. P.U.F. Paris, 1988, p.122.)

في "الفن الكبير" كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول. و بهذا المعنى، ستكون "العلامات الكونية" أو "الأبجدية الكونية" منهجا أو طريقة لإنتاج الأفكار و "**حسابها**".

إن تعويض الكلمات و الجمل في اللغة الطبيعية، بأبجدية أو رموز كونية على غرار الرياضيات، يسمح لنا من جهة أولى بإنتاج عدد غير محدود من الأفكار، و ذلك بتطبيق "**فن التركيب**" . على طريقة "ريمون لول" .، و من جهة ثانية، نحصل على وسيلة فعالة للحكم على صحة الأفكار و خَطَئِها، فتصبح العملية أشبه بالحسابات الرياضية. فالذي يظهر هو أن مشروع "ليبنتس" يتمثل في تأسيس نظام من العلامات أو الرموز مماثلة لتلك الموجودة في الرياضيات، تمكننا من التعبير عن جميع العمليات العقلية، حيث تمثَّل التصورات البسيطة بحروف، و عن طريق التوليف و التركيب بينها، تنتج الأفكار و التصورات المركبة، و تأخذ النتائج شكل الصيغ الرياضية، و يكون من شأن هذا الترميز الكوني أن يحرر الفكر من الانطباعات التي تتركها الكلمات في اللغة الطبيعية بإيحاءاتها (1).

و نؤكد مرة أخرى هنا، على التأثير الواضح الذي تركه "ريمون لول" من خلال كتابه "الفن الكبير" (ars magna) على أفكار "ليبنتس" في كتابه "فن التركيب" (de arte combinatoria)، و لم يُخفِ "ليبنتس" هذا التأثير حين قال: « عندما شرعت في الدراسة الجدية لـ "الفن الكبير" لـ"ريمون لول"، وصلت... إلى أننا نستطيع تخيل

أبجدية للأفكار الإنسانية، بحيث إذا قمنا بتوليفات للحروف التي تتكون منها هذه الأبجدية، و حللنا الكلمات المكونة من هذه الحروف، فإنه بمقدورنا إيجاد كل شيء [= كل الأفكار] و الحكم على كل شيء »[2]. و معنى هذا أن "ليبنتس" كان يرمي إلى إنشاء أبجدية للأفكار، بحيث يمكن التعبير عن التصورات المركبة بتركيب رموز أولية، تماما مثلما يتم التعبير عن الأعداد الكبيرة بأرقام ذات قيمة

1- MALMBERG Bertil, *op. cit*. p. 208.

2 . نقلا عن :MALMBERG Bertil, *op. cit*. p. 208.

أصغر. و لا يخرج حلم* "ليبنتس" هذا عن الخط الذي رسمه لنفسه في نقده لفلسفة "ديكارت" و بخاصة المنهج، ذلك لأن فكرة البداهة و الوضوح التي جعلها "ديكارت" معيارا للأفكار الصحيحة، لا تخلو من غموض، لما يعتَورِها من تغير و نسبية. و بدل هذا المبدأ الذي تمسك به "ديكارت" في منهجه، نجد "ليبنتس" حريصا على تشبثه بصرامة الاستدلال الذي ليس سوى ربط بين العلامات أو توليف بينها، و ليست المعاني و الأفكار الجديدة سوى « تأليفات و تراكيب لمعان مستقاة من قبل »[1].

و قد كان "ليبنتس" شديد الحرص على ضرورة الاستدلال و البرهان على كل شيء . رافضا بذلك فكرة البداهة الديكارتية . إلى حد أنه كان يرى أن المبادئ و المسلّمات نفسها التي يقوم عليها البرهان، يجب أن تخضع للبرهان هي أيضا. و نستطيع أن نستبين هنا الإرهاصات الأولى للمنطق الرياضي و الأنساق اللاإقليدية التي ستظهر فيما بعد.

و عندما يتحدث "ليبنتس" عن الرموز أو العلامات الكونية، فإنه يعني بذلك رموزا حقيقية، ليؤكد أن نسقه الرمزي يعبر تعبيرا مباشرا عن الأفكار و الأشياء، لا عن الكلمات، أي أن وظيفة هذه الرموز ليست تمثيلا للّغة الطبيعية، إذ لو كانت كذلك، لكانت مجرد اختزال لها، و إنما هي تمثيل للأفكار و الأشياء. و هو إذ يؤكد على أن هذه الرموز تمثل الأفكار و الأشياء مباشرة، إنما كان يفكر في علامات ذات طابع

"إيقوني"، تماما مثلما كان تصور "فرانسيس بيكون" من قبل. و لهذا السبب، و رغم إعجابه بمشروع "ويلكنس"، فإنه يعيب عليه عدم الاهتمام بهذا

---

* نستعمل تارة كلمة "**مشروع**" و تارة أخرى كلمة "**حلم**"، لأن الفكرة لم تتجاوز هذا المستوى عند "ليبنتس". فهو عندما يتحدث عن الموضوع، يستعمل دائما صيغة التسويف في المستقبل (le futur). و ينقل عنه "فريدريك ناف" قوله: « إن الرموز التي **سوف تعبر** عن أفكارنا **ستؤلف** لغة جديدة، و **سيكون** من الممكن كتابتها و النطق بها ... إنني**أطمح** في إنجاز هذا **المشروع، إذا أطال الله في عمري...** » (التشديد من قبلنا). (أنظر: Frédéric Nef, *op.cit.* p. 67.)

1 . برهييه إميل، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ص. *283*

الجانب، و « يتأسف على الطابع اللاإيقوني (le caractère non iconique) لرموز "ويلكنس"، و يكون قد تمنى لو أنها تُظهر صورة ما تمثله عوضا عن أن تكون اعتباطية »[1].

و بالإضافة إلى إعجابه بالرياضيات و طريقة التعبير فيها، و القياس الأرسطي، من حيث كونهما يتضمنان قواعد للاستدلال تضمن الدقة و الوضوح في إنتاج الأفكار، فإن الكتابة الصينية . التي عُرفت في أوربا آنذاك . قد ألهمته، كما ألهمت "بيكون"، بفكرة لغة مثالية تقوم على أبجدية كونية « إذ كان يُعتقد في ذلك الوقت أن الرموز الصينية عبارة عن تمثيل مباشر للأفكار »[2]*، و المقصود بالتمثيل المباشر للأفكار، الذي تعتبر الكتابة الصينية و الهيروغليفية نموذجا له، هو ما يسمى بـ: "idéogramme" أو "écriture idéographique ou idéogrammatique" في اللسانيات[3].

إن هذه الرموز تسمح بإجراء الاستدلالات و البراهين عن طريق حسابٍ شبيهٍ بالجبر. إنها تمثل الفكر و تعبر عنه تعبيرا حقيقيا، فكل الأفكار الإنسانية يمكن إرجاعها إلى أفكار أولية بسيطة، و عندما نعيّن رموزا أو علامات لهذه الأفكار الأولية، سيكون بالإمكان إنشاء الرموز الخاصة بالمفاهيم و الأفكار المشتقة منها، و يصبح بإمكان من يستعملها، التعرف على أخطائه بإجراء تحقق بسيط[4].

---

1 - NEF Frédéric, *op. cit*. p. 64.

2 . روبنز روبيرت هنري، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ص. *194*.

* يبدي "ر.هـ. روبنز" تحفظا على أن تكون اللغة الصينية من هذا القبيل تماما، ذلك لأنه يبدو أن معرفة أوربا آنذاك باللغة الصينية لم تكن دقيقة، و لم تدرس بشكل وافٍ إلا في القرنين الثامن عشر و السابع عشر، « فاللغة المكتوبة للأدب الصيني يمكن أن يقرأها و يفهمها المتعلمون المتحدثون بتنوعات من الصينية المنطوقة لا تفهم بشكل متبادل، و لكن الصينية بالنسبة لكل هؤلاء لغة مثل اللغات الأخرى، تملكها و تطورها جماعة لغوية معينة أو مجموعة من الجماعات اللغوية، و رموزها تمثل مرفيمات يمكن نطقها، رغم اختلافها في لهجات المناطق المختلفة. و هذه اللغة لديها أقسام و أحكام قواعدية مثل أي لغة مكتوبة أخرى، و لا يمكن فهمها أو ترجمتها من دون معرفة القواعد، باستثناء جمل قليلة جدا و واضحة وضوحا شديدا، و هذا ما لم تفهمه أوربا القرنين السادس عشر و السابع عشر ». (أنظر :روبيرت هنري روبنز، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ص.*194*.)

3 - DUBOIS Jean et autres, *op. cit*. p.248.

4 - NEF Frédéric, *op. cit*. pp.65-66.

و بدأ "ليبنتس" المخطط الإجمالي الأول للأصول النظرية للرموز الكونية في "مقالة في فن التركيب" (disesertio de arte combinatoria) سنة 1666، و بعد سنوات، كتب "مبادئ الأبجدية الكونية" (elementa characteristicoe universalis)، و فيه يعرض أمثلة أكثر بساطة، يذكر "أمبرتو إيكو" واحدا منها: « نحلل مفهوم الإنسان حسب الطريقة التقليدية إلى « حيوان عاقل »، و نعتبر هذين الحدين المكوِّنين لمفهوم الإنسان حدين أوليين. ننسب إلى « حيوان » العدد "2" و إلى « عاقل » العدد "3". فيمكن التعبير عن مفهوم الإنسان هكذا: 2*3، أي "6"،. فإذا عبرنا عن نسبة الموضوع إلى المحمول في قضية ما بكسر: ع \ م (**الموضوع** \ **المحمول**)، و عوضنا العناصر الأولية و المركب الناتج عنها بالأعداد التي نسبت إليها، و لكي تكون القضية صحيحة، يجب أن يكون عدد الموضوع يقبل القسمة على عدد المحمول. فالقضية « كل إنسان حيوان » تختزل إلى: $6 \setminus 2$ ، و يكون الحاصل "3"، فتكون القضية بذلك صحيحة. و في المقابل، إذا كان العدد المميِّز للقِرد هو "10"، فمن الواضح أن مفهوم القِرد لا يتضمن مفهوم الإنسان، و العكس، لأن العدد "10" لا يقبل القسمة على "6" و لا العدد "6" يقبل القسمة على "10" »[(1)] .

و لكن تأسيس رموز كونية يقتضي . بدايةً و كشرط لازم . وضع تصنيف أو تراتبية (hiérarchisation) للمعارف و الأفكار، لأن إمكان تمثيل هذه الأفكار عن طريق الرموز مرهون بمعرفتها و كيفية ترتيبها. و بهذا يعيد "ليبنتس" طرح المشكلة نفسها التي طرحها كل من "بيكون" و "ديكارت" و "دلغارنو" و "ويلكنس"، و هي: كيف يمكن وضع مدوّنة

للحدود الأولية، و بالتالي لأبجدية أفكارنا؟ إنها المشكلة ذاتها التي اعترضت كل مشاريع اللغة الكونية. و من هنا، يبدو "ليبنتس" حريصا على ضرورة إقامة توازٍ بين الوظيفة التواصلية و الوظيفة المعرفية لهذه الرموز. إن الأمر يتعلق بموسوعة يتم فيها جرد كل المعارف الإنسانية، بحيث نحصل على

---

1 - ECO Umberto, *op. cit*. p. 313.

"مادة" أو "مضمون" لـ"فن التركيب". و الحل في نظر "ليبنتس" يكمن في إيجاد عدد محدود من الأفكار الأولية، ينبثق منها عدد لانهائي من الأفكار المركبة.

و لكن ما هي الحدود التي يمكن أن يصل إليها التحليل؟ و هل هناك حدود أولية « ذرية » (atomiques) لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها؟

ليس من الملائم الاعتقاد بأن مخترع حساب التفاضل يميل إلى هذا التصور، ذلك أن تصور وجود حدود أولية غير قابلة لأن تنحل إلى ما هو أبسط منها، لا ينسجم مع المبدأ الذي يقوم عليه حساب التفاضل، فكل حد قابل لأن ينحل إلى حدود أبسط منه إلى ما لا نهاية. و بالتالي، فإن الوقوف على حدود أولية بالمعنى الدقيق للكلمة أمر مستحيل. فلم يبقَ . إذن . إلا ضرورة **التسليم** بها، أي **المصادرة** على حدود نعتبرها أولية « لتسهيل الحساب دون أن نزعم أنها نهائية و ذرية غير قابلة للتحليل حقيقة [...] فليس ثمة أي يقين بأن الحدود التي نصل إليها عن طريق التحليل غير قابلة للتحليل مستقبلا »[1]*. و هذا يعني استحالة تأسيس أبجدية دقيقة و نهائية لأفكارنا. فمن الواضح إذن، أن الهدف النهائي الذي كان يرمي إليه "ليبنتس"، ليس بناء لغة كونية من أجل التواصل، بقدر ما كان يبحث عن وضع أداة **لإنتاج** الأفكار و "**حسابها**" . ففكرة الرموز الكونية، حسب هذا التصور، طريقة للتفكير و التحقق من صحة الأفكار، مستنسخة من النموذج الرياضي، و لهذا كثيرا ما كان "ليبنتس" يقارن الرموز الكونية بالجبر[2]. و يؤكد لنا هذا مرة أخرى أن "ليبنتس" كان شديد التمسك

بالنموذج الرياضي الذي يُعْتبَر الجانب الصوري فيه أهم مظهر، و مصدرا لصرامة الاستدلال و قوّته.

1- ECO Umberto, *op. cit*. p. 315.

* يقول "ليبنتس": « ليس هناك ذرّات، و على العكس من ذلك، ليس هناك جسم صغير إلى حد يكون عنده غير قابل للانقسام بالفعل [...] و يترتب عن هذا أنه في كل قطعة من الكون، يوجد عالم من الكائنات اللانهائية... » (نقلا عن: ECO Umberto, *op. cit*. p. 315.)

2 - *ibid*. p. 318.

إن قوة الرموز الكونية والوظيفة التي تؤديها، تكمن أساسا في القواعد التوليفية (les règles combinatoires) التي من شأنها أن تُنتجَ عددا كبيرا من القضايا ذات القيمة الصورية بالخصوص. و تعتبر هذه الوظيفة التي تنهض بها الرموز الكونية نوعا من "**التفكير الأعمى**" (pensée aveugle)* الذي يسمح بإجراء حسابات تفرز نتائج دقيقة عن طريق رموز لا نعرف دلالتها بالضرورة. و يورد "أمبرتو إيكو" نصا لـ"ليبنتس" يوضح فيه وظيفة "الرموز الكونية" و أهميتها: « كل استدلال بشري يتم باستعمال بعض العلامات أو الحروف. و بالفعل، فإننا لا نستطيع، و لا ينبغي أن نلاحظ الأشياء، أو الأفكار الدالة على تلك الأشياء ملاحظة متميزة، و بالتالي فإننا نضع مكانها . من أجل الاختصار . علامات [...] و أُدرِجُ في قائمة العلامات، الكلمات و الحروف و الأشكال الكيميائية و الفلكية و الكتابة الصينية و الهيروغليفية و النوتات الموسيقية و العلامات الستيغانوغرافية (les signes stéganographiques) و الحسابية و الجبرية، و كل العلامات الأخرى التي نستعملها مكان الأشياء في استدلالاتنا »[1]. و يذهب في السياق نفسه إلى أن اللغات العادية . رغم أننا نستعملها في استدلالاتنا . لا تستطيع أن تنهض بالمهمة المرجوة من الرموز الكونية، بسبب ما يكتنفها من لبس و غموض، و اللغة الوحيدة المتوفرة على هذه الميزة اليوم هي الرياضيات التي يقوم فيها الاستدلال أساسا على الترميز. فالأمر

---

* المقصود بالتفكير الأعمى، ذلك الاستدلال الصوري الذي يتم بالاستناد إلى رموز (أو صور) مفرغة من كل محتوى مادي، و لكن يمكن أن تكون صالحة لكل مضمون. و يستمد هذا الاستدلال قيمته من صرامته و تماسكه المنطقي، و هو . على وجه التحديد . الأمر الذي كان يهدف إليه "أرسطو" في القياس، حيث جعل منه أداة لاستنتاج قضايا صحيحة صوريا مهما كان محتواها المادي، و هو الأمر الذي فهم منه البعض أن القياس الأرسطي "تحصيل حاصل" أو "مصادرة على المطلوب"، تكرر فيه النتيجةُ ما ورد في المقدمتين، و ذلك انطلاقا من ترجمة كلمة (tautologie) ذات الأصل اليوناني، و المركبة من (tautos) التي تعني " **نفسه**" و (logos) التي تعني " **الكلام**" أو "**الخطاب**" ، فيصبح المعنى الحرفي للكلمة " **الكلام نفسه** ". لكن هذا المصطلح يعني في لغة المنطق شيئا آخر؛ إنه يعني القانون الصوري الفارغ الصحيح دوما بمقتضى صورته. (أنظر: André LALANDE, *Vocabulaire…. op.cit.* p.1103 (t.2)). إن هذه الشكلانية التي يتمسك بها "ليبنتس"، تؤكد لنا، مرة أخرى، بأنه كان . من هذه الناحية على الأقل . يسير على خطى "أرسطو"، تلك الشكلانية التي رأى فيها "بيكون" و "ديكارت" مظهرا من مظاهر عقم المنطق الأرسطي، بل سببا لذلك.

1 . نقلا عن: Umberto ECO, *op. cit*. pp. 318-319

إذن يتعلق بنقل اليقين الرياضي إلى المعرفة ليحل محل الجدل العقيم. يقول "ليبنتس": «... و بعد تأمل عميق في هذه المسألة، بدا لي من الواضح أن كل أفكار الإنسان يمكن أن ترد إلى بعض الأفكار الأولية. فإذا ألحقنا بهذه الأخيرة رموزا، استطعنا بذلك أن نشكل الرموز الخاصة بالمفاهيم المشتقة منها [...] و إذا كان هذا، فإن الذي يستعمل تلك الرموز في استدلاله أو في الكتابة، إما أنه لا يخطئ أبدا، و إما أنه يكتشف الأخطاء بمفرده، سواء كانت أخطاءَه هو أو أخطاءَ غيره »*(1)*.

إن الذي نفهمه من هذا، هو أن التفكير . حسب تصور "ليبنتس" . يمكن أن يُختزل في عمليات و توليفات نجريها على العلامات و الرموز، دون الحاجة إلى استحضار الأفكار التي تدل عليها تلك الرموز، و في هذا أداة فعالة لإنتاج الأفكار من جهة، و التحقق من صحتها من جهة أخرى، و بالتالي فإن من شأن ذلك أن يقضي على الجدل العقيم، و يتجاوز ما يمكن أن يُختلف فيه، لتحل محل ذلك عمليات حسابية صرفة. يقول "ليبنتس": « يكفي [لفيلسوفين اختلفا] أن يأخذ كل منهما قلمه، و أن يجلسا إلى طاولة، و يقول بعضهما لبعض: **لِنَحْسُبْ** »*(2)*.

من الواضح أن الذي كان يفكر فيه "ليبنتس"، هو إنشاء لغة منطقية مستنسخة من النموذج الرياضي، حسب رأي "أمبرتو إيكو" الذي يعتقد أنه « يوجد لدى "ليبنتس" تماثل بين نظام العالم أو الحقيقة، و النظام النحوي للعلامات في اللغة »*(3)*، أي أن المبدأ الذي تقوم عليه فكرة الرموز الكونية هو تشكيل الرموز و ترتيبها بشكل مماثل

لترتيب الأفكار، بحيث تكون العلاقات التي تحكم الرموز هي نفسها تلك التي تحكم الأفكار*، و بالتالي تصبح هذه الرموز طريقة متقنة للتعبير عن أفكارنا.

---

1 . نقلا عن: Umberto ECO, *op. cit*. p. 319

2 . نقلا عن: Umberto ECO, *op. cit*. p. 320

3 – ECO Umberto, *op. cit*. p. 322.

* من الواضح أن تفكير "ليبنتس" بهذه الصورة، يعكس نظرية الانسجام الأزلي، حيث أن علاقة العلامات بالأفكار شبيهة بعلاقة الجسم بالنفس.

و معنى هذا، أنه حتى و إن كانت الرموز اعتباطية ، و لم تكن العناصرُ أو الأفكارُ "الأوليةُ" أوليةً بالمعنى الحقيقي للكلمة ، فإن الذي يضمن الحقيقة هو **البنية الصورية** للقضايا، من حيث أنها تعكس حقائق موضوعية. و بهذا المعنى، فإن الرياضيات تعتبر أداة مثالية للتعبير، إلا أن مجال استعمالها لا يتسع لكل أفكارنا، فيجب أن يمتد مثل هذا التعبير الدقيق إلى بقية الأفكار في الميتافيزيقا و الأخلاق و غيرهما، و لا يقتصر على الأفكار الرياضية (1).

لقد نشأ جزء من مشروع الرموز الكونية، من فكرة "**أبجدية الأفكار الإنسانية**" التي كانت مصدرا لـ"فن التركيب". فإذا كانت الكلمات تتألف من حروف، و الجمل من كلمات، فكذلك الأفكار البسيطة تتآلف بعضها مع بعض لتعطي أفكارا مركبة، و النتيجة العملية التي نستفيد منها مباشرة، هي أننا إذا استطعنا أن نضع تمثيلات أو رموزا لتلك الأفكار البسيطة، استطعنا . بفضل ذلك و عن طريق التركيب . أن ننشئ كل الأفكار المركبة*.

إن ما يسمى بـ"**التفكير الأعمى**" الذي كان "ليبنتس" يبحث له عن أداة من خلال الرموز الكونية، هو . على وجه التحديد . إرهاصات لما سوف يكون عليه المنطق الرياضي مع "جورج بول" بعد قرن و نصف ، بل يمكن اعتباره استباقا للغة الحاسوب في القرن العشرين. فهل يمكن القول أن مشروع "ليبنتس" تمثل أساسا في إنشاء لغة فلسفية قبْلية، تصلح كأداة للحساب المنطقي فقط، لا كأداة للتواصل الاجتماعي؟

1 - NEF Frédéric, *op. cit*.p. 89.

* إن الجانب العملي في المنهج هو الأساس الذي ارتكز عليه "ليبنتس" في نقده لـ"ديكارت"، فهو يرى أن هذا الأخير لم يُعطِ سوى تعليمات أو إرشادات منهجية، و لكنه لم يُعطِنا الطريقة أوالوسيلة العملية التي نحلل بها الأفكار و نركبها. و لهذا، فإن "ليبنتس" يرفض فكرة البداهة و الوضوح و الحدس العقلي، مفضلا الطريقة العملية التي تعطينا خط التوجيه. يقول "فردريك ناف": « إن الطريقة الصحيحة عند "ليبنتس" هي الطريقة العملية، أي الطريقة التي تحدد كيفية العمل، و بالتالي يجب أن تأخذ شكل الحساب، حيث تُعطَى الأولوية للجانب الصوري على المضمون ». أنظر: (F. NEF, *op. cit*. p. 92.)

و لكن هل "اللغة الكونية" هي نفسها "الرموز الكونية"؟

يبدو أنه من الصعب وضع حد فاصل بينهما، حيث أن هناك ثلاثة مواقف مختلفة تجاه هذه المسألة. و يرى الموقف الأول أن اللغة الكونية تختلف عن الرموز الكونية، لأن هذه الأخيرة تحليل للأفكار، و يكشف "كوتيرا" (COUTURAT) . الذي يمثل هذا الاتجاه . عن حركةِ تطورٍ من الأولى إلى الثانية، حيث يظهر أن "ليبنتس" تخلى تدريجيا عن فكرة اللغة الكونية نظرا لصعوبة تحقيقها، و قدّر درجة صعوبة تعويض الأفكار بعمليات حسابية (1). و الموقف الثاني يطابق بينهما، و يمثل هذا الاتجاه "هاينكامب"(A. HEINKAMP)، وهو الرأي الذي يميل إليه أكثر "فردريك ناف"، حيث يرى أنه يمكن أن تحل الواحدة منهما محل الأخرى بسهولة، حتى و إن لم تكونا تعنيان الشيء نفسه، ويؤكد أن "ليبنتس" نفسه لم يميز بين اللغة الكونية و الرموز الكونية في نصوص متأخرة جدا*. و أما الاتجاه الثالث، فيرى أن في المسألة إبهاما، يجعلنا نتأرجح بين اعتبار الرموز الكونية تمثيلا مباشرا لأفكارنا، دون أن تأخذ بالضرورة شكل اللغة بالمعنى الدقيق للكلمة**، و بين اعتبارها لغة كونية متقنة(2).

1 - NEF Frédéric, *op. cit*. p. 68.

* رغم أن "فردريك ناف" ينزع أكثر إلى الرأي الثاني، فإنه يلاحظ أن ثمة سياقات تبدو فيها العبارتان مختلفتين، إذ أن " اللغة الكونية" تقودنا إلى مشروع بناء لغة اصطناعية لتحليل الأفكار، و ذلك عن طريق تبسيط النحو و عقلنة البُنى اللفظية . على حد تعبيره .، و هذا المشروع موجه إلى اللغة الطبيعية في نحوها، فتكون بذلك اللغة الكونية لغة فلسفية يمكن تعلمها. أما الرموز الكونية، رغم اشتراكها مع اللغة الكونية في بعض الجوانب، فإنها تقود إلى مشروع مغاير، هو مشروع سيميوطيقا عامة

يهدف إلى إحصاء و جرد كل العلامات التي نستخدمها للتعبير عن أفكارنا، و ليس العلامات اللسانية فقط. (أنظر: Frédéric NEF, op. cit. p.p. 87-88.)

** يجب أن نلاحظ أن هناك فرقا جوهريا بين اللغة الطبيعية و اللغة الرمزية المنشودة، و هو أن هذه الأخيرة ليست مؤسسة على "**التمفصل المزدوج**" كما هو الشأن بالنسبة للأولى. ففي اللغة الرمزية، كل رمز له معنى محدد، و يترتب عن هذا أن أي تغيير في الصوت أو في الكتابة يتبعه تغير في الدلالة، في حين أننا في اللغات الطبيعية، نستطيع الحصول على تراكيب تعبيرية (syntagmes) ذات دلالة، بتركيب أصوات خالية من الدلالة، و بالتالي فإن المركب التعبيري لا يستمد دلالته من طبيعة الأصوات المكونة له. ففي اللسان العربي مثلا، ليس ثمة أية علاقة في الدلالة بين الكلمات "بحر"، "حرب"، "حبر"، "ربح"، "رحب"، رغم أنها تتكون من الأصوات نفسها.

2 - *ibid.* p.86

6 . اللغة الفلسفية و النحو العقلاني:

إذا لم يكن مشروع "ليبنتس" اللغوي هو الوحيد في القرن السابع عشر، فإن الذي يتميز به هو أنه لم يكن يرى وظيفة اللغة الكونية مقصورة على الجانب التواصلي، بل كان يرى فيها أداة لاختراع الأفكار و الحكم عليها، و لهذا، فهو يعيب على المشاريع الأخرى أنها ركزت على الوظيفة التواصلية لهذه اللغة و أهملت الجانب الإبداعي فيها [1] *. و لهذا السبب، فقد تعامل بشيء من الحذر مع تلك المشاريع، التي قادته . رغم ذلك . إلى التفكير في نقائص اللغات الطبيعية و عيوبها، ذاهبا إلى ضرورة عقلنة القواعد التي تحكمها.

و رغم أن النصوص الخاصة بالنحو عند "ليبنتس" ليست متوفرة و معروفة بصورة كافية، كما هو الشأن بالنسبة للرموز الكونية أو اللغة المثالية، فإن العناية التي أولاها للموضوع تكشف عن توجهٍ فيه كثيرٌ من الجدة و الدقة بخصوص العلاقة بين اللغات الطبيعية و اللغة الصورية التي كان يبحث عن تأسيسها.

إن النحو الذي كان يريده "ليبنتس" ليس نحوا معياريا مثل الذي هو سائد في اللغات الطبيعية الموجودة، و إنما هو تحليل للبُنى التركيبية الأساسية لهذه اللغات، بغية إنشاء لغة كونية ذات طابع عقلاني (langue rationnelle). فإذا كانت اللغات الحالية تنطوي على شيء من العقلانية (rationalité)، فإن مهمة "**النحو الفلسفي**" هي إظهار هذه العقلانية عن طريق أدوات منطقية، و بالخصوص منطق العلامات. و وفقا لهذا

التصور، يمكن القول أن "ليبنتس" حاول تجاوز نقائص اللغات الطبيعية إلى لغة كونية مثالية.

1- NEF Frédéric, *op. cit*. p. 68.

*إن تركيز "ليبنتس" على الدور الذي تلعبه اللغة في التفكير و الاستدلال ليس مقصورا على اللغة الكونية أو المثالية فحسب، وإنما يرى الأمر نفسه بالنسبة للّغة الطبيعية، و رغم أنه لا يهمل وظيفتها التواصلية، فإنه يعتبر الوظيفة المعرفية للعلامة أولى منها. فهي أداة لاكتشاف الحقيقة، و وسيلة للبرهنة . أنظر:

(LEIBNIZ, *N. essais, op. cit*. p.236, et *Discours de métaphysique et autres textes, op. cit*. pp. 106-107.)

إن فكرة النحو العقلي أو الكوني تستند إلى الاعتقاد بأن ثمة تشاكلا (isomorphisme) بين اللغة و الفكر و الواقع، و من ثم وجب اعتبار اللغة محاكاة للفكر. و ما دام الفكر واحدا في بنيته بالنسبة للعقلانيين . أو على الأقل في المنظور الديكارتي . فلا بد أن توجد مبادئ مشتركة بين جميع اللغات، سابقة لكل تواضع اعتباطي، ذلك التواضع الذي أفرز تعددا في اللغات[1].

و يعتقد "ليبنتس" أن هناك نحوا عاما مشتركا بين جميع اللغات الطبيعية، و من هذا المنطلق، يمكن استخراج البُنَى العامة للنحو الكوني بالارتكاز على التراكيب النحوية للّغة التي درسها النحويون بصورة أدق و أعمق. و معنى هذا، أنه إذا كان من الممكن بناء نحو كوني بالاعتماد على المقارنة بين القواعد المختلفة للّغات الطبيعية، فإنه من المكن أيضا استخدام منهج مغاير لطريقة المقارنة، وهو الاكتفاء بالتركيز على دراسة لغة واحدة، باعتبار أن كل لغة تنطوي على شيء من الكونية[2].

إن "ليبنتس" لا يميز في الاستعمال بين مفهوم "النحو العام" (grammaire générale) و مفهوم "النحو العقلاني" (grammaire rationnelle ou raisonnée) و "النحو الفلسفي" (grammaire philosophique)، و لكنه يميز بين هذه المفاهيم من جهة، و مفهوم "النحو المدرسي" الخاص بكل لغة من جهة أخرى. و الفرق بين النحو كما يفهمه "ليبنتس" و بين "النحو المدرسي" هو فرق في مجال الاستعمال. ذلك لأن كل نحو بالمعنى المتداول، هو نحو خاص بلغة واحدة بعينها، كما أن وظيفته تكمن في تحديد المعايير و كيفية تطبيقها في هذه اللغة أو تلك، في حين أن النحو العقلي يهدف إلى استخراج

التراكيب الكلية المشتركة بين جميع اللغات، و هو الأمر الذي يجعل منه نحوا كونيا[3].

---

1 - ECO Umberto, *op. cit*. p. 130.
2 - NEF Frédéric, *op. cit*. p. 69.
3 - *ibid.* p. 70.

و إذا كان بناء لغة كونية يقتضي . بدايةً . وضع مدونة أو نسق من المقولات و المفاهيم الأولية التي من شأنها أن تشكل أرضية دلالية، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإن النحو العقلي يشكل سندا تركيبيا لذلك العنصر الدلالي، و سيكون إذن للّغة الكونية نظام تراتُبي من المفردات (vocabulaire hiérarchisé) موازٍ لنظام المعارف و تراتُبيتها، و يكون لهذه اللغة نحو عقليٌّ خالٍ من التعقيدات الموجودة في النحو المعياري الخاص بكل لغة طبيعية[1].

إن فكرة النحو العقلاني . في نظر "فردريك ناف" . ليست جديدة مع "ليبنتس"، و إنما تندرج ضمن تصور "**النحو النظري**" (grammaire spéculative)، الذي ساد في التقليد القَرْوَسَطي، و ضمن رد فعل نقدي تجاه نحو "بور- رويال". فبالنسبة للنحو النظري، لا يمكن للنحو أن يكون علما إلا إذا كان كليا أو كونيا، إذ « لا علم إلا بالكليات » كما هو شائع في التقليد الأرسطي. و ترتكز فكرة النحو الكوني على أساس أن النحو ليس اعتباطيا، بل يستجيب لطبيعة الأشياء، و لما كانت طبيعة الأشياء كلية و ثابتة . أي واحدة بالنسبة للجميع . فإن ذلك النحو بدوره يجب أن يكون كليا و ثابتا. كما أنه يرتكز على فكرة التوازي بين المنطق و النحو، فما دام « هناك منطق واحد في جميع اللغات، إذن هناك نحو واحد »[2]. و مع ذلك، فإن الذي ينفرد به "ليبنتس" هو الجمع بين نموذج "فن التركيب" و النحو العقلاني و اللغة الكونية.

7 . مشروع "ليبنتس" و المشاريع السابقة له : امتداد أم استقلال ؟

يمكن اختزال مشروع "ليبنتس" في أربعة مراحل رئيسية:

1 ـ تحديد نسق من العناصر الأولية بحيث تشكل "أبجدية" للفكر، أي مدوَّنة من المفاهيم و الأفكار الابتدائية كما تحدث عنها "ويلكنس" و "دلغارنو" و "ديكارت".

---

1 - NEF Frédéric, *op. cit*. p.70.
2 - *ibid*. p. 71.

2 . تأسيس نحو عقلي مثالي، و هو الأمر نفسه الذي كان قد اقترحه "دلغالرنو" كذلك.

3 . تحديد مجموعة من القواعد العملية التي تسمح بجعل الرموز و العلامات منطوقة.

4 . تأسيس أبجدية من الرموز و العلامات تمكّن من إجراء عمليات حسابية، و تسمح للمتكلم بها بأن يصوغ بشكل آلي قضايا صحيحة ، حيث تتحول اللغة إلى حساب يكفي فيه تطبيق القواعد بشكل سليم حتى يكون صحيحا[1].

و يعتقد "أمبرتو إيكو" أن الإسهام الحقيقي لـ"ليبنتس" . في هذا المجال . ليس في المراحل الثلاث الأولى بقدر ما هو في المرحلة الرابعة من المشروع، و في كونه قد تخلى عن كل محاولة لتحقيق المراحل الأولى. و رغم أنه كان معجبا بمشروعي "ويلكنس" و "دلغارنو" في اللغة الكونية و أشاد بهما غير ما مرة، فإنه لم يكن متحمسا كثيرا لمثل هذا المشروع بالتصور نفسه الذي كان لديهما، و كثيرا ما كان يكرر أن تصوره للرموز الكونية يختلف كثيرا عن تصور أولئك الذين كانوا يبحثون عن تأسيس كتابة كونية على نموذج الكتابة الصينية[2].

و يظهر أن تصور "ليبنتس" يسير في اتجاه مغاير بالنسبة للتصور الذي وجدناه عند "بيكون" في بحثه عن تأسيس **كتابة** "**إيقونية**"، كما يسير في اتجاه معاكس لتصور أولئك الذين كانوا يحلمون بإمكانية إعادة بناء "**لغة آدم**" الأصلية، حيث أنه كان شديد الإعجاب بتنوع اللغات الطبيعية و غناها، و لم يكن يعتقد في إمكانية العثور على لغة آدم و تحديدها و الرجوع إليها، و لم يكن يرى في ما يسمى بـ"بلبلة الألسن" ما يحط من قيمة اللغات الطبيعية، عكس أولئك الذين كانوا يبحثون

1 - ECO Umberto, *op. cit.* p. 308.
2 - *ibidem*.

عن إزالة تلك البلبلة (débabélisation) المزعومة.

و بالإضافة إلى هذا، فإن فكرة اللغة الكونية وفق هذا التصور، تتعارض مع نظرية "المونادولوجيا"- التي تشكل حجر الزاوية في نسق "ليبنتس" . حيث أنه إذا كان كل "موناد" **يعكس الكون من وجهة نظره،** فإن هذا ينسجم مع الخصوصية و التنوع اللغوي أكثر مما ينسجم مع وحدة اللغة. و إذا طبقنا المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه نظرية "الموناد"، و الذي يقضي باستقلالية كل "موناد" و انغلاقه، فإنه من الملائم اعتبار أن لكل لغة خصوصياتها و مقوماتها، أي أن لكل واحدة مبدأها الداخلي الذي يحكمها. و إذا طبقنا المبدأ الذي تقوم عليه نظرية "الانسجام الأزلي"، فمن المناسب الاعتقاد بوجود انسجام بين اللغات رغم اختلافها، و هذا الاختلاف و التنوع شبيه بتعدد "المونادات" و استقلاليتها بعضها عن بعض. و بناءً على هذا، فإنه من الغريب أن يكون فيلسوف "المونادولوجيا" و "الانسجام الأزلي" يميل إلي التفكير في وحدة اللغة بين البشر.

و لكن هذا لا يعني أن "ليبنتس" لم يكن يبحث البتة عن نوع من التواصل الكوني، و إنما الذي يميزه هو أنه كان مشبعا بشحنة دينية كان يرمي من ورائها إلى توحيد الكنائس، و هو الأمر الذي لا يتحقق إلا بإيجاد "**لغة علمية**" تكون أداة لاكتشاف الحقائق الإيمانية، تماما مثلما كان "ريمون لول" و "غيوم بوستل" يبحثان عن وسيلة لتوحيد الديانات، و هو الأمر الذي كان غائبا عند "ويلكنس" . مثلا . أو "بيكون" و "دلغارنو"، حيث كان هؤلاء يبحثون عن أداة للتواصل العالمي من أجل تسهيل الأسفار و المبادلات التجارية و العلمية.

الفصل الثالث

امتدادات فلسفة "ليبنتس" اللغوية و أثرها في الفلسفة التحليلية

المبحث الأول :

"برتراند راسل" و حدود اللغة الكونية

المبحث الثاني :

"لدفيج فيتجنشتين": من لغة الكون إلى لغة الإنسان

المبحث الأول : ـــــــــ

"برتراند راسل" و حدود اللغة الكونية

1 . الفلسفة التحليلية: خصائصها و محدداتها:

ليس من صميم بحثنا هذا تناول الفلسفة التحليلية برمتها، و إنما الذي يعنينا منها هو تحديد موقع الدرس اللغوي فيها، و بالضبط محاولة تحديد مفعول و آثار فلسفة "ليبنتس" اللغوية فيها. و مع ذلك يبدو لنا من الملائم عرض بعض ملامح هذه الفلسفة من أجل أن نجعل ذلك منطلقا لبلورة موضوعنا.

يمكن اعتبار التجديد الذي عرفه المنطق في القرن التاسع عشر البدايةَ الفعليةَ للفلسفة التحليلية. فبعد "ليبنتس"، يخترع "بول" (George BOOLE) [1815-1864] الحساب المنطقي، ثم يتبنى "راسل" (Bertrand RUSSELL) [1872-1970] **المذهب المنطقي** (le logicisme) الذي قال به "فريجه" (Gottlob FREGE) [1848- 1925]، تلك النزعة التي تؤكد على إمكانية ، بل ضرورة التعبير على كل أشكال المعرفة باستعمال مفاهيم مستوحاة من المنطق.

و إذا كانت الفلسفة التحليلية تمتد جذورها التاريخية إلى وضعية "أوغست كونت"، (Auguste COMTE) [1798-1857]، فإن "**حلقة فيينا**"* شكلت لحظة الانطلاق الحقيقية لهذه الفلسفة. و يمكن أن نعثر . بدرجات متفاوتة الوضوح . على بعض تأثيرات مذهب "أوغست كونت" في الفلسفة التحليلية. و من أهم تلك التأثيرات، "**النزعة الوضعية**" بالمعنى الضيق، تلك الوضعية التي لا تقيم وزنا إلا لما هو علمي

---

* يطلق اسم "حلقة فيينا" على مجموعة من الفلاسفة و العلماء في فترة ما بين الحربين العالميتين، كانت مهمتهم تأسيس معرفة منظمة انطلاقا من اكتشافات العلم، ذات طابع شكلي، بتوجيه من أفكار "برتراند راسل" و "لدفيج فيتجنشتين". و من

أعضائها البارزين: الفيزيائي "شليك" (Moritz SCHLICK) [1882– 1936] و المنطقيان "غودل" (Kurt GODEL) [1906– 1978] و "كارناب" (Rudolf CARNAP) [1891– 1970]. و رغم أن أفكار "فيتجنشتين" كان لها تأثير واضح في تشكيل "حلقة فيينا"، فإنه، مع ذلك، لم يكن أبدا عضوا فيها.

في مجال المعرفة ، إذ أنها تنبذ كل ما هو ميتافيزيقي و لاهوتي. كما تؤمن هذه النزعة بمبدأ **التطور*** الذي يعتبر مسألة جوهرية عند "كونت"، و توجها واضح المعالم عند "راسل" و "فيتجنشتين" و "بوبر". هذا بالإضافة إلى التأثير الواضح لوضعية "أرنست ماخ" (Ernst MACH) [1838–1916] الذي كان له إسهام كبير في الفلسفة التحليلية[1].

و رغم وجود بعض الفوارق بين بعض الفلاسفة التحليليين في بعض المسائل الفرعية، فإننا نستطيع أن نحصر القواسم المشتركة لهم و المبادئ الأساسية التي تقوم عليها كل تيارات الفلسفة التحليلية. و لعل أهم ما يميز هذه الفلسفة، هو . كما أشرنا إلى ذلك أعلاه . ما ورثته من **وضعية** "أوغست كونت". فكل تيارات هذه الفلسفة تمجد **العلم** و ترفض في المقابل **الشعرية** و **الميتافيزيقا** و **اللاهوت**. فالعلماء وحدهم هم من يتميزون بالجدية و الدقة في التفكير.

و تعتبر النزعة **الاسمية**، في شكلها الذي وصلت إليه مع "دافيد هيوم"، مظهرا أساسيا آخر في الفلسفة التحليلية، تلك الاسمية التي تتخذ من اللغة و معاني الكلمة مستندا لها لمعرفة الواقع. فحجر الزاوية في منظور الاسمية هو العبارات اللغوية قبل الأشياء المعبر عنها، و قبل الأفكار التي نكونها عن الأشياء.

و إذا كانت الفلسفة التحليلية ذات توجه علموي (scientiste)، فمن البديهي أن تكون ذات نزعة **تجريبية**. فهذه الفلسفة، في عمومها، ترى أن معطيات الحس تشكل قاعدة موثوقا بها للمعرفة. و لا غرابة إذن، أن نجد فلاسفة و مناطقة من طراز "راسل" و "مور" يقوضون مثالية "هيجل" التي أقحمها "برادلي" في النسيج الفكري الإنجليزي، و التي كانت تبدو نشازا بالنسبة لهذا الفكر في عمومه. و لهذا السبب،

* من أبجديات الفلسفة الوضعية التي أسسها "أوغست كونت"، أن المعرفة البشرية تخضع لمبدأ التطور، و أنها لم تنشأ بطابعها العلمي دفعة واحدة، بل تدرجت في تطورها عبر مراحل ثلاث من الأقل كمالا إلى الأكثر كمالا. و أولى هذه المراحل، المرحلة اللاهوتية، تليها المرحلة الميتافيزيقية، ثم المرحلة الوضعية التي ظهر فيها العلم.

1- Piguet J-C., *op. cit*. p. 98.

يمكن اعتبار الفلسفة التحليلية **ثورة فلسفية** لأنها « جاءت دحضا للمثالية الهيجلية التي سادت التفكير الإنجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر »[1]. و من ثم فهي ليست سوى محاولة إرجاع الفكر الإنجليزي إلى منحاه الأصيل باعتباره تقليدا فلسفيا ذا طابع تجريبي.

و تتخذ الفلسفة التحليلية من **التوجه المنطقي** (le logicisme) "مذهبا" لها على مستوى المنهج. و تذهب النزعة المنطقية . ابتداءً من "ليبنتس" (و ربما أرسطو؟) و وصولا إلى"راسل" و "فريجه" . إلى أن الاستنتاج الصارم و المضبوط يشكل أداة فعالة لا يمكن الاستغناء عنها في معالجة المعطيات المعرفية.

و أخيرا، فإن الفلسفة التحليلية ذات نزعة **نقدية**، تلك النقدية التي أرسى قواعدها "أيمانويل كانط"، و التي تقضي بضرورة الفحص الدقيق لكل شيء قبل التسليم به. و ينصب هذا الحس النقدي عند الفلاسفة التحليليين على العبارات التي نسجل بها أفكارنا عن الواقع، باعتبار هذه العبارات ذاتها وقائع ذات وجود موضوعي[2].

و تتضاف إلى هذه القواسم المشتركة لتيارات الفلسفة التحليلية مجموعة من المبادئ ذات طابع إبستيمولوجي:

ا . مبدأ التحقق: و هو مبدأ يقضي بأن العبارة المتعلقة بواقعة لا تكون ذات معنى، إلا إذا كان بالإمكان إرجاعها إلى ملاحظة مادية. و كل عبارة لا تخضع لهذا المعيار، فهي **خالية من المعنى** « non-sense ». و بهذا المعنى، فكل "قضايا" الميتافيزيقا خالية من المعنى أو هي أشباه قضايا.

ب . مبدأ الإجراء (principe d'opération): و بتطبيقه على التجربة، يقضي بضرورة إرجاع الوقائع الملاحَظَة إلى العمليات و الإجراءات التي كشفت عنها. و بتطبيقه

1 . رشوان محمد مهران، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1998، ص. 23.
2 – PIGUET J – C, *op. cit*. pp. 100-101.

على اللغة، يقضي بضرورة اختزال دلالات الألفاظ في استعمالها، أي في العمليات التي تنجر عنها. فالمعنى إذن، مرهون ببعده التداولي الذي يظهره.

ج . مبدأ الامتدادية (principe d'extensionnalité): و هو مبدأ يمكن صياغته على الشكل التالي: « إن قيمة الحقيقة التي يعبر عنها قول مركب (énoncé complexe) تتحدد بقيمة الحقيقة التي تعبر عنها الأقوال الجزئية المؤلفة لذلك القول »[1].

لقد أدخلت الفلسفة التحليلية معنى جديدا في مفهوم الفلسفة، حيث أن الموضوع الاعتيادي للفلسفة هو البحث في الكون بمظهريه الطبيعي و الروحي، في حين أن موضوعها لدى الفلاسفة التحليليين هو « **ما يقال** » عن الكون، أي اللغة. و تعيب الفلسفة التحليلية على الفلسفة التقليدية كونها تتحدث عن كل شيء دون أن تنتبه إلى مدى مطابقة ذلك الشيء مع ما تقوله عنه*. فالفلسفة من منظور الفلاسفة التحليليين ليست سوى لغة واصفة للّغة (métalangage). و من هذه الزاوية كذلك، يمكن اعتبار هذه الفلسفة التحليلية **ثورة** في طبيعة الفلسفة ذاتها.

2 . فلسفة اللغة: من "ليبنتس" إلى "حلقة فيينا"

قد لا يكون من السهل تماما ربط الفلسفة التحليلية في صيغتها المعاصرة مع "حلقة فيينا" بفلسفة اللغة عند "ليبنتس" ، و مع ذلك يمكننا أن نعثر على بعض ملامح فلسفته ضمن الأفكار التي نشرتها هذه المدرسة، إذ يمكن . إلى حد ما . وضع "ليبنتس" و" لوك" و فلاسفة "حلقة فيينا" ضمن التقليد التجريبي باعتبار أن هؤلاء

1 – PIGUET J – C, *op. Cit*. p. 102.

* و من هذا المنظور، يعتبر "موريس" (Charles MORRIS) الفلسفة "سيميولوجيا"، و يقسمها إلى ثلاثة أقسام:

ا . التركيب (أو النظم) (la syntaxe): و هو ذلك القسم من الفلسفة الذي يهتم بالبحث في العلاقات الصورية بين علامات اللغة.

ب . الدلالة (la sémantique): و تُعنى بدراسة العلاقات التي تربط العلامات اللسانية بدلالاتها.

ج . التداولية (la pragmatique): و تُعنى بدراسة العلاقة بين العلامات و مستعمليها (المرسل و المتلقي). (أنظر PIGUET J – C, *op. cit*. p. 103)

جميعا ركزوا على الطابع الرمزي للمعرفة، و باعتبار التجريبية و المثالية تقليدَين فلسفيين متقابلين، يشكلان معلمين تاريخيين لكل تصور حالي لفلسفة اللغة، حسب ما يذهب إليه "غرانجر" (Gilles Gaston GRANGER) حيث يقول «... و هكذا أصبح الطريق ممهدا لـ"التجريبية المنطقية" وريثة "لوك" و "ليبنتس" في الوقت نفسه، و التي تشدد بشكل قاطع على الوظيفة المعرفية المزدوجة للّغات: وصف التجربة من جهة (l'empirie)، و توضيح التسلسلات الصورية من جهة أخرى »[1].

و يصرح بعض فلاسفة* "الحلقة" . و من بينهم "كارناب". في "بيان حلقة فيينا"**، و في سياق حديثهم عن التيارات الفلسفية التي تقاطعت في "الحلقة" بأن أعمال "ليبنتس" في المنطق كانت ضمن المحاور الأساسية التي ناقشوها، و خصوصا موضوع "اللوجستيك" و تطبيقه على الواقع[2].

و ليس من الشططِ القولُ بأن الفلسفة التحليلية عموما، و الأفكار التي روجت لها "حلقة فيينا" خصوصا لا تعدو أن تكون في جوهرها فلسفةً للّغة. فـ"**التصور العلمي للعالم**"*** الذي رفعته "الحلقة" شعارا لها يهدف إلى إقامة "**علم موحد**"، و هو الأمر الذي جعلها تركز جهودها على البحث عن « رمزية منقّاة من حثالة اللغات التاريخية »[3]، و ليس ثمة طريقة تسمح بتحقيق هذا الهدف أفضل من **التحليل المنطقي**.

و لا تختلف نظرة "حلقة فيينا" للّغة الطبيعية عن تلك التي وجدناها عند "بيكون"

---

1 – GRANGER Gilles Gaston, *Langages et épistémologie*, éd Klincksieck, Paris,1978 p.12 (introduction)

* من الجدير بالملاحظة أن معظم أعضاء الحلقة لم يكونوا فلاسفة حقيقيين، و إنما علماء من تخصصات مختلفة على غرار "شليك" الذي كان فيزيائيا و "غودل" الذي كان رياضيا و منطقيا.

** المقصود هو ترجمة عنوان الكتاب: (Manifeste du Cercle de Vienne)

2 – CARNAP Rudolf & autres, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (s/ la direction d'Antonia SOULEZ), trad. Barbara CASSIN & autres, éd. P.U.F. Paris, 1985, p. 133.

*** يُعتبر "راسل" و "فيتجنشتين" من أبرز ممثلي « **التصور العلمي للعالم** » الذي تبنته "حلقة فيينا"، و لكنهما لم ينضويا تحت رايتها، و لا ينكر أعضاؤها أنفسهم التأثير الكبير لهذين الفيلسوفين في توجيه أفكارهم.

3 – *ibid*. p. 115.

و "ليبنتس" و "لوك"، فهي مشوبة بعيوب و نقائص تعيق التعبير الدقيق عن التصورات و الأحكام. إنها تَستعمل . مثلا . الاسم الجوهري (le substantif) للدلالة على أمور مختلفة و متباينة تماما*.

و يذهب "كارناب" إلى أن أشباه القضايا** « الخالية من المعنى » تظهر في الخطاب لسببين: إما لاستعمال كلمة خالية من الدلالة في الجملة، و إما لاستعمال كلمات ذات دلالة و لكن بطريقة مخالفة لنظم اللغة، هذا إذا عرفنا أن كل لغة طبيعية تتألف من مخزون من الألفاظ و مجموعة من قواعد التركيب[1]. و معنى هذا أن الأُلفة التي تحصل لنا تجاه قواعد اللغة و تراكيبها توقعنا في فخ البداهة الزائفة التي تخفي وراءها أخطاء منطقية لا ننتبه إليها. و يقول "كارناب" مشيرا إلى مصدر الخطأ في استعمال اللغة الطبيعية « ... إن تركيب (syntaxe) اللغات الطبيعية لا يستبعد دائما استعمال صيغ لأسماء ليس لها معنى »[2]، مما يترتب عنه ظهور أشباه قضايا. فالجملة التالية: « "قيصر" عدد أولي » مثلا هي جملة مطابقة تماما في تركيبها لقواعد النحو العربي، و لكنها خالية من المعنى، و مثل هذا الأمر هو الذي يجعلنا نستعمل عبارات نعتقد أنها قضايا حقيقية.

و إذا كان هذا هو شأن اللغة الطبيعية و ما يترتب عن قواعدها النحوية من عوائق، فإن ذلك يستدعي بناء لغة منطقية رمزية تستطيع تجاوز تلك العوائق، أي بناء لغة يَحكمُ عباراتِها **التركيبُ المنطقيُّ** لا التركيبُ النحوي. و لكن أدوات المنطق التقليدي ليست كافية لصياغة أحكامنا و تصوراتنا، بينما يحقق لنا المنطق

---

* إن الكلمات التالية مثلا: "الطاولة" . "الصلابة" . "المحبة"، كلها **أسماء** (في مقابل الفعل و الظرف و الحرف...) و مع ذلك فهي تدل على **أصناف** مختلفة، فالطاولة اسم لـ"**شيء**" و الصلابة اسم لـ"**خاصية**" و المحبة اسم لـ "**علاقة**". و هذا واحد من مظاهر عدم الدقة في اللغة الطبيعية.

** المقصود بـ"شبه القضية" (pseudo proposition) في لغة الوضعية المنطقية، تلك الجمل « الخالية من المعنى »، و تكون الجملة خالية من المعنى إذا كانت مركّبة وفق قواعد اللغة الطبيعة و نظمها و لكنها تتضمن كلمات لا معنى لها، و ما لا معنى له عند الوضعين هو ما لا يقابله أي شيء في الواقع.

1 – CARNAP Rudolf & autres, *op. cit* p. 156.
2 – *ibid*. p. 163.

الرمزي أو " اللوجستيك " الدقة المطلوبة في التعبير عنها، بحيث يمكن أن تصاغ صياغة مضبوطة يمكن التحكم فيها بشكل آلي عن طريق الرموز. و يلاحظ "كارناب" في هذا السياق أن معظم الأخطاء المنطقية التي ترتكب في أشباه القضايا مصدرها عيوب منطقية ملازمة لاستعمال فعل الكينونة* (être) و خصوصا في اللغات "الهندو ـ أوربية"، و هي الأخطاء التي لا يمكن الكشف عنها بأدوات المنطق التقليدي. يقول "كارناب" في هذا الشأن: «... الخطأ الأول يرجع إلى غموض الفعل « **كان** » (être) الذي يؤدي أحيانا دور الرابطة [بين موضوع و محمول]... و أحيانا أخرى دور المشير إلى الوجود... (indicateur d'existence) »[1].

3 . "راسل" و النزعة المنطقية (le logicisme)**

إن النزعة المنطقية لـ"راسل" . في تاريخها القريب . تنطلق من ثورة "مور" على المثالية الهيجلية، و من أهم المبادئ التي بنيت عليها هذه المعارضة للمثالية:

ا . **الواقعية الحسية** التي ترتكز على الحس المشترك، فأشياء الواقع ليست "مفاهيم" و لا " أفكارا هيجلية ".

ب . **التنوير** الذي يتمثل في ضرورة شرح كل شيء و توضيحه و إظهار ما هو خفي، و هو تنوير لا يهتم إلا بما هو واقعي و موجود وجودا موضوعيا، و لا يكفي أن تكون لنا معرفة واضحة بالشيء، بل يجب أن تكون لنا معرفة واضحة بما **نقوله**

---

* لا يظهر فعل الكينونة في الجملة العربية إذا كانت قضية حملية، و إنما يرتبط الموضوع بالمحمول مباشرة في صورة جملة اسمية (مبتدأ و خبر). فالقضية: "l'homme **est** raisonnable" تقابلها في العربية " الإنسان عاقل " و قد يظهر في بعض الجمل ضمير المفرد الغائب " **هو** " بين الموضوع و المحمول لرفع اللبس. فلو أخذنا القضية السابقة و عوضنا فيها الحدود بحروف للترميز لاضطررنا إلى استعمال الضمير "هو" للربط بين الموضوع و المحمول، فننقل الكتابة الرمزية " A **est** B " إلى "ا **هو** ب". و سنضطر فيما بعد إلى استعمال هذا الضمير هكذا: (هو) كمكافئ لفعل الكينونة عندما نستعمل بعض الأمثلة باللغة الفرنسية و ننقلها إلى العربية.

1 – CARNAP Rudolf & autres, *op. cit.* p.170.

** النزعة المنطقية (le logicisme) هي بوجه عام الميل إلى معالجة الأشياء بأسلوب منطقي... و قد تطلق على إرجاع الرياضيات إلى المنطق [كما هو الحال بالنسبة لـ"راسل"]... فالمنطقية هي النزعة التي ترمي إلى إعطاء مكان الصدارة للمنطق في البحث الفلسفي. (أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيوت، 1982، ص. 431).

عن ذلك الشيء.

ج . **التحليل** الذي يتمثل في رد المركّبات إلى العناصر البسيطة المكونة لها، مما يؤدي تدريجيا إلى إزالة الصعوبات.

د . إن **الأسئلة الفلسفية** لا تنصب على الأشياء و لا على الأفكار، بل على العبارات و الأقوال. فعوضا أن نتساءل مثلا: « هل الله موجود ؟ »، يجب أن نتساءل عن معنى العبارة: « الله موجود »[1]، و هو الأمر الذي يجعل من الفلسفة التحليلية عند "راسل" فلسفة لغة بامتياز.

و قد جعل "راسل" من أفكاره ضد "الهيجلية" برنامج عمل دقيق حاول تجسيده خلال مسيرته الفكرية. و من أهم الإنجازات التي حققها من هذا البرنامج، ما جسده في كتابه « مبادئ الرياضيات » الذي ألّفه رفقة "وايتهد"، حيث كانت الفكرة الجوهرية فيه هي محاولة « تجسيد الهدف الذي كان يطمح إلى تحقيقه "ليبنتس" الذي كان يعتقد أن الرياضيات و المنطق " أَخَوَانِ " »[2]. و من هنا يمكن القول أن "راسل" كان يؤمن بفكرة إمكانية اختزال الجبر و الحساب إلى مجموعة من مفاهيم المنطق الصوري.

و يميز "راسل" في منطقه الرمزي بين « ثلاثة أقسام: حساب القضايا، و حساب الفئات (المحمولات)، و حساب العلاقات »[3].

ا . **حساب القضايا:** و يتمثل في العمل بالاستناد إلى **جداول الحقيقة.** و مدار الحساب هنا، هو اعتبار القضية من حيث هي قضية، أعني من حيث كونها تحتمل الصدق و الكذب، بصرف النظر عن محتواها المعرفي و عن الكيفية التي تكونت بها. فالعمل هنا موجه إلى **صورة القضية،** و هو أمر قريب جدا مما سماه "ليبنتس"

---

1 – Piguet J-C. *op. cit*. p. 105.
2 – *ibid*. p. 106.
3 – RUSSELL Bertrand, *Ecrits de logique philosophique*, trad. Jean-Michel ROY, éd. P.U.F., Paris, 1989, p. 32.

بـ"التفكير الأعمى" (la pensée aveugle)، حيث تُجرَى التوليفات و العمليات الحسابية على العلامات دون اعتبارٍ لمدلولها في الواقع. و مثل هذا الحساب المنطقي للقضايا يجعلنا نحكم على صدق قضية أو كذبها كما لو كنا نجري عمليات حسابية على اللغة، وهو بالضبط الأمر الذي كان يهدف إليه "ليبنتس" من "رموزه الكونية"، و هو حساب ذو فعالية كبيرة في تحليل اللغة الطبيعية و إزالة ما يكتنفها من غموض.

ب . **حساب الفئات** (المحمولات): إن المحمول في المنطق الأرسطي هو تلك الصفة التي نسندها إلى موضوع، و بهذا المعنى، فإن للمحمول "**مفهوما**"، يتمثل في مجموع الخصائص المكونة له، و "**ما صدقا**" يتمثل في مجموع الأفراد الذين يشتركون في تلك الخصائص. و في منطق "راسل"، يتحول "**الماصدق**" إلى "فئة" (classe). فقد يكون كل أفراد الفئة مشتركين في خاصية معينة، كقولنا: « كل الناس فانون »، و في هذه الحالة تتحول الجملة إلى قضية منطقية لتأخذ الصيغة التالية: بالنسبة لكل (س)، إذا كان (س) إنسانا إذن فهو فانٍ، و هي صيغة يمكن كتابتها كتابة رمزية محضة.

و هناك فئات لا يشترك كل إفرادها في خاصية معينة، و إنما بعضهم فقط، كقولنا: « بعض الفلاسفة وضعيون »، و هي جملة (في اللغة الطبيعية) تتحول إلى قضية منطقية لتأخذ الصيغة التالية: يوجد على الأقل (س)، هو في الوقت نفسه فيلسوف و وضعي، و هي صيغة يمكن كتابتها كتابة رمزية كذلك.

و هناك بعض القضايا « الشخصية » أو الخاصة التي يكون فيها الموضوع فردا واحدا، و المحمول وصفا محددا له، كقولنا: « طارق بن زياد هو الذي فتح الأندلس » و هي قضية تأخذ الصيغة المنطقية التالية: يوجد فرد، هو الذي فتح الأندلس، و هذا الفرد وحيد، و هو نفسه طارق بن زياد.

إن مثل هذه الصيغ المنطقية، إذا ما كتبنا كتابة رمزية محضة، تسمح لنا بالكشف عن **البنية الحقيقية** التي تخفيها الصورة النحوية الخارجية للجملة في اللغة الطبيعية،

و يسمح لنا هذا التحليل المنطقي بالانتباه إلى الاستعمال الدقيق للّغة التي كثيرا ما تكون صيَغُها التركيبية سببا في الوقوع في الخطأ*.

و الأمر الثاني الذي يخص "المحمولات" في منطق "راسل"، هو علاقتها بالقضية، و هو ما يسمى بـ"**الدالة القضوية**" (fonction propositionnelle). فإذا كانت القضية الحملية في المنطق التقليدي تتألف من موضوع و محمول، بحيث يكون الموضوع "جوهرا" يُسند إليه المحمول، فإن المحمول في منطق "راسل" ليس متعلقا بجوهر و إنما **بشيء ما** ، و يكون الجوهر « متغيرا حرا » ، أي علامة تشير إلى أي شيء، ففي القضية « كل الناس فانون » لا يبقى الحد « الناس » جوهرا أو موضوعا، و إنما يصبح هو بدوره محمولا ينطبق على « س » و مرتبطا بمحمول آخر« فانون »، ينطبق هو كذلك على « س » لأن قضيتنا تأخذ الصيغة المنطقية التالية: مهما يكن « س »، إذا كان « س » إنسانا، فإن « س » فان. فلم يعد هناك تمييز بين الموضوع و المحمول، و إنما هناك "محمولات" تربط بينها علاقة[1].

ج . **حساب العلاقات:** إن مفهوم العلاقة مفهوم حديث نسبيا، و يبدو أن "ليبنتس" . مرة أخرى . هو الذي فرض معناه الحديث. فالعلاقة في نظره مثل الجسر الذي يكون أحد طرفيه معلقا بجوهر و الطرف الآخر بجوهر آخر، و لكن العلاقة مستقلة . من حيث خصائصها . عن الأطراف التي تربطها كما بين ذلك "راسل".

لقد أصبح مألوفا ابتداءً من "أرسطو" حتى "ليبنتس" و "كانط" أن كل قضية بسيطة

---

* إن الجملة التالية : « ما كل ما يتمنى المرء يدركه » ذات تركيب نحوي منسجم تماما مع قواعد اللغة العربية، و رغم الوضوح الذي يبدو في دلالتها، فإن التحليل المنطقي يكشف لنا أنها في الحقيقة غامضة، إذ من الأكيد أن الذي يُفهم منها هو « أن المرء قد يدرك بعض ما يتمناه و لا يدرك البعض الآخر، فإدراك الكل هو المتعذر لا البعض ». و لكننا لو كتبنا هذه العبارة كتابة رمزية منطقية لتبين لنا في الحين أن "نفي الإدراك" بـ « **ما** » وقع على« **كل** ما يتمنى المرء »، و بالتالي يصبح معنى العبارة « أن المرء **لا** يدرك **أي شيء** مما يتمنى ».

1 – PIGUET J-C., *op. cit*. p. 109.

تتألف من موضوع و محمول، و لكن مع ظهور الأعمال المنطقية لـ"راسل" و "فريجه" و "بيانو" (Giuseppe PEANO) [1858–1932] و "مور" ، أصبح التحليل بهذا الشكل موضع شك، و ذلك باكتشاف أمرين اثنين:

أولهما هو الاستعمال الغامض و المبهم لفعل الكينونة « être » في اللغات الطبيعية، و الأمثلة التالية تبين ذلك:

ـ "أفلاطون" (هو) تلميذ "سقراط" (Platon **est** le disciple de Socrate)، و يدل فعل الكينونة هنا على **الهوية**.

ـ سقراط (هو) إنسان (Socrate **est** un homme)، و يدل فعل الكينونة هنا على **انتماء** فرد لمجموعة.

ـ البشر (هم) من الثدييات (les hommes **sont** des mammifères)، و يدل فعل الكينونة هنا على **احتواء** مجموعة في مجموعة أخرى.

. بعض الثدييات (هي) ثنائية الأرجل (certains mammifères **sont** bipèdes)، و يدل فعل الكينونة في هذه القضية عل **مكمم وجودي** متبوع بالرابطة "**و**"، بحيث يمكن كتابتها هكذا: **توجد** ثدييات و هي ثنائية الأرجل.

ـ كل الناس (هم) عقلاء (tous les hommes **sont** raisonnables)، و يدل فعل الكينونة هنا على **مكمم كلي** متبوع بأداة الشرط "**إذا**"، بحيث تأخذ القضيةُ الصيغةَ التالية: بالنسبة **لكل** "س"، **إذا** كان "س" إنسانا، **فإن** "س" عاقل.

من هذه الأمثلة يمكننا أن نتبين الغموض الذي يكتنف فعل الكينونة من حيث دلالته في اللغات الطبيعية[1].

و **الأمر الثاني** الذي كشفت عنه أعمال "راسل" و "فريجه" و "بيانو"، هو أن قضايا كثيرةً تحتوي على علاقات لا تسمح بإرجاعها إلى الصيغة التقليدية المألوفة:

---

1 – JACOB Pierre, *l'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, éd. Minuit, Paris, 1980, p.60.

"موضوع . محمول". و لنأخذ القضية التالية مثالا على ذلك: « ا موجود **على يمين** ب ». فإذا أردنا أن نعطي هذه العبارة الصيغة التقليدية "موضوع . محمول"، وجب علينا أن نقرر ما إذا كان « ا » هو الموضوع الأصلي و « موجود على يمين ب » هو المحمول، أم أن « ب » هو الموضوع الأصلي بحيث يكون « موجود على يسار ا » هو المحمول. فمثل هذه الأمور لا يمكن تناولها بأدوات المنطق التقليدي الذي تقوم فيه القضية على صيغة: "موضوع . محمول"[1]، الأمر الذي جعل النزعة المنطقية تستعيض عن التقسيم التقليدي للقضية بمنطق العلاقات و دوال القضايا.

إن المنطق الذي ابتكره "فريجه" و "راسل" يهتم أولا بتحليل العلاقات بين **القضايا الأولية** (الذرية) التي تؤلف القضايا المركبة أو "**الجزيئية**" كما يسميها "راسل" (propositions moléculaires)، و هذا التحليل هو ما يسمى بـ"**حساب القضايا**".

انطلاقا من هذا التحفظ و الحذر اللذين يبديهما "راسل" تجاه اللغة الطبيعية، تركزت جهوده المنطقية حول تأسيس نظام قائم على الترميز يضمن دقة التعبير و"سلاسة" الاستدلال. و ليس من شك في أن العمل الذي أنجزه "فريجه" في هذا المجال كان مادة أساسية، قد يكون "راسل" صاغ أفكاره انطلاقا منها*، إذ يمكن اعتبار "فريجه" فاتحة عهد جديد في تاريخ المنطق و لحظة تأسيس للمنطق الرمزي أو "اللوجستيك".

لقد كان "فريجه" ذا نزعة منطقية رمزية، يعوّل كثيرا على الاستدلال الصوري، ذلك الاستلال الذي يقوم على الاستعاضة عن ألفاظ اللغة الطبيعية برموز أو بلغة

---

1 – JACOB Pierre, *op. cit*. p. 61.

* لقد كان لـ"راسل" الفضل في التعريف بالقيمة العلمية لعمل "فريجه" « Idéographie » أو « الكتابة الرمزية »، إذ أنه في سنة 1903 قدم عرضا حول أفكار "فريجه" في كتابه « مبادئ الرياضيات »، و ابتداءً من هذه اللحظة أصبح ذلك العمل مشهورا في الأوساط المنطقية. أنظر:

Jonathan BARNES, postface, in G. FREGE, ***Idéographie***, *un langage formalisé de la pensée pure*, trad. Corine BESSON, éd. Vrin, Paris, 1999, p. 119.

اصطناعية أساسها الترميز، حيث يقول في سياق حديثه عن الطريقة الاستنتاجية التي أراد اتباعها في عمله المتعلق بتأسيس "كتابة رمزية" على شاكلة الحساب: « في الوقت الذي كنت أهدف فيه إلى تحقيق هذا المطلب بكل دقة، وجدت عائقا في عدم ملاءمة اللغة... و من هذه الحاجة، انبثقت فكرة الكتابة الرمزية...»[1]. و نفهم من هذا أن الدافع إلى اختراع هذه الكتابة هو عدم ملاءمة اللغة الطبيعية للتعبير عن الأفكار العلمية، و هو نفسه يؤكد أن "كتابته الرمزية" اختراع لخدمة أهداف علمية، كما أنه لا يخفي ارتباط فكرته بما ذهب إليه "بيكون" من قبل عندما كان يلح على ضرورة اختراع مناهج و طرق جديدة للاكتشاف و تطوير العلم.

و من جهة أخرى، فهو يشير صراحة إلى "الرموز الكونية" التي شغلت "ليبنتس" منذ شبابه، إلا أنه يرى أن هذا الأخير قد بالغ في القيمة العلمية التي أعطاها لـ"رموزه الكونية" و الوظيفة التي أرادها لها، إذ أن تلك الفكرة كانت "**ضخمة**" جدا إلى حد أن محاولة تجسيدها لم تتجاوز التمهيدات الأولية، و ذلك لأن "ليبنتس" . في نظر "فريجه" . لم يُقدِّر جيدا الصعوبات التي كانت سوف تعترضه[2].

و مع ذلك، لم يكن "فريجه" يرى في مشروع "ليبنتس" وَهْما غير قابل للتحقيق، و إنما ضخامته هي التي تمنع من تحقيقه دفعة واحدة، أي أنه يمكن أن يتحقق تدريجيا و على مراحل، و لهذا فهو يقول: « إن العلامات المستعملة في الحساب أو في الهندسة أو في الكيمياء هي تجسيد لفكر "ليبنتس" في مجالات خاصة »[3]، و هو بهذا يعتبر "كتابته الرمزية" إضافة لمشروع "ليبنتس" أو مرحلة من مراحل تجسيده.

و من الأهمية بمكان أن نلاحظ التشابه الكبير بين أفكار "فريجه" من جهة، وبين أفكار "ليبنتس" و "بيكون" من جهة أخرى، تجاه اللغة الطبيعية و عدم ملاءمتها

1- FREGE Gottlob, ***Idéographie**, un langage formalisé de la pensée pure*, trad. Corine BESSON, éd. Vrin Paris, 1999, préface p.6.

2 – *ibid.* préface p. 7.

3 – *ibidem*.

لمقتضيات العلم و الفلسفة، نظرا لما يشوبها من نقائص و عيوب، مثل الاشتراك في اللفظ و وجود كلمات مبهمة فيها. و هذا هو الأمر الذي جعل ثلاثتهم يبحثون عن تأسيس لغة مثالية.

و يؤكد "فريجه" على أنه إذا أصبح من مهام الفلسفة أن تقطع الصلة مع سلطة الكلمة على الفكر الإنساني بالكشف عن الأوهام التي تنتج عن الاستعمال السيئ للّغة، فإن "كتابته الرمزية" تعتبر أداة فعالة في خدمة الفلاسفة[1]، و هي الفكرة ذاتها التي كان "ليبنتس" يلح عليها في "رموزه الكونية".

و لكن يجب ألا يدفعنا هذا التشابه بين أفكار "فريجه" المنطقية و أفكار "ليبنتس" إلى الاعتقاد بوجود تقارب بين أفكارهما على جميع الأصعدة، و ذلك لأننا إذا كنا نعرف جيدا موقف الوضعية المنطقية عموما من الميتافيزيقا، فإن "ليبنتس" لم يكن له الموقف نفسه تجاهها، و إنما كان يعتقد أن "رموزه الكونية" تصلح لجميع المجالات بما في ذلك الميتافيزيقا و الأخلاق، بل ذهب إلى حد اعتبار الميتافيزيقا و المنطق شيئا واحدا في جوهرهما حيث يقول: « إن الميتافيزيقا الحقيقية لا تختلف أبدا عن المنطق الحقيقي »[2]، و في هذا تمييز ضمني بين المنطق كأداة بسيطة و المنطق في صورته الأسمى.

و إذا كانت أفكار "فريجه" المنطقية مرتبطة بأفكار "ليبنتس" بهذه الدرجة من الوضوح، و إذا كنا نعرف أن المنطق في صورته المعاصرة ظهر مع "فريجه" في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، و كنا نعرف أيضا التأثير الكبير لهذا المنطق على أفكار "راسل" المنطقية، . وباعتراف منه .، فإننا لا نجد صعوبة كبيرة في الربط بين أعمال "راسل المنطقية" و مشروع "ليبنتس" اللغوي.

---

1 – FREGE Gottlob, *préface*, *op. cit.* p. 8.

1- نقلا عن : François RIVENC, *Recherches sur l'universalisme logique – Russell et Carnap*, éd. Payot et Rivages, paris, 1993, introduction p. 24.

و إذا كان حرص "فريجه" شديدا على إنشاء تلك اللغة الرمزية، فإنه لم يكن يزعم أنها لغة تحل محل اللغات الطبيعية كما أُريدَ للُغة "الإسبيرانتو" (l'espéranto)* أن تكون، و إنما تُعتبَر "كتابته الرمزية" لغةً علمية، بل لغة رياضية على وجه الخصوص، فهو « لم يتصور أبدا أن لغته تصلح للاستعمال اليومي، و إذا كان يؤكد على أن "كتابته الرمزية" لغة **كاملة** (مثالية)، فإنها ليست كذلك إلا بالنسبة لهدف معين »[1]. فهو إذن، لم يكن يعتقد أنه بالإمكان الاستغناء عن اللغات الطبيعية و استبدال كتابته الرمزية** بها، و إنما كان يبحث من خلالها عن الدقة المنطقية و العلمية، و لهذا نجده يشبّه اللغات الطبيعية بالعين المجردة التي لا يمكن الاستغناء عنها، و كتابته الرمزية بالمجهر[2].

4 . "راسل" و اللغة المثالية

و إذا كنا عرجنا بهذا الشكل على منطق "فريجه" و كتابته الرمزية، فذلك لأن"راسل" استوحى كثيرا من أفكاره المنطقية منه، إذ يكفي أن نعرف موقف هذا

---

* "الإسبيرانتو" هي لغة عالمية أنشأها "لدفيك زامنهوف" (Lejzer Ludwik ZAMENHOF) سنة 1987 انطلاقا من جذور لغوية تنتمي أساسا إلى اللغات الرومانية، و انتشرت في عدة بلدان سلافية على الخصوص. و كان لها بعض المؤيدين من الأوساط العلمية و الفلسفية الذين اهتموا بمسائل اللغة أمثال "راسل" و "بيانو" و "كارناب" ؛ هذا الأخير الذي عبر عن عاطفة التضامن التي يشعر بها عندما يتكلم نفس اللغة مع شعوب من مختلف البلدان، كما عبر عن إعجابه بهذه « اللغة الحية ... التي تجمع بين المرونة الفائقة في أدوات التعبير و بين البساطة الكبيرة في البنية ». (أنظر:

(Umberto ECO , *op. cit.* p. 368.

1 – BARNES Jonathan, postface in FREGE, *op. cit.* p. 123.

** إن "الكتابة الرمزية" التي أنشأها " فريجه" ليست لغة منطوقة بل مكتوبة، و هي بالتالي **ثنائية البعد** (bidimensionnel)، لأن الرموز يمكن كتابتها حسب الاتجاه "قبل . بعد" كما تكتب حسب الاتجاه "فوق . تحت"، بينما اللغة المنطوقة تنتظم وفق البعد الزمني " قبل . بعد " فقط. (أنظر: J. BARNES, postface in FREGE, p. 139.)، و هو الأمر الذي يبرر تسميتها بـ"idéographie". كما يذكرنا هذا اللفظ بالكتابة الصينية و الكتابة الهيرغليفية اللتين كانتا بدورهما كتابتين **تصويريتين**. و مثل هذه الكتابة تسمح لنا بالانتقال من الرمز إلى الفكرة مباشرة بفضل طابعها الإيقوني، و هو الأمر نفسه الذي فكر فيه "بيكون" و "ليبنتس".

2 – FREGE Gottlob, *op. cit.*, préface, p. 6.

الأخير من اللغة الطبيعية حتى نتبين أنهما ينطلقان من تصورات متقاربة جدا، فهو يقول في نقده للّغة الطبيعية: « ينبغي في محاولتنا **التفكيرَ الجاد**ّ ألا نقنع باللغة العادية بما فيها من اشتراك في المعاني و ما لها من تركيب مروع. وأنا مقتنع تماما بأن التشبث العنيد باللغة العادية في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الأساسية في سبيل تقدم الفلسفة »[1].

إن "راسل" . مثل "فريجه" تماما . لا ينكر أن بمقدور اللغة الطبيعية التمييزَ بين الأشياء، ذلك التمييز الذي قد تعجز عنه حتى اللغة المنطقية، و لكن الذي تمتاز به لغة المنطق الرياضي عن اللغة الطبيعية هو دقتها و تعميماتها، و ذلك لأن اللغة الطبيعية « تتصف بعيبين متقابلين؛ فغالبا ما تكون للكلمة الواحدة عدة دلالات، و تكون لعدة كلمات الدلالة نفسها »[2]، و من هنا تظهر حاجة العلوم و الفلسفة إلى تكييف لغة ملائمة توخّيا للدقة و طلبا للتقدم. إن هذه الدقة المتوخّاة تستدعي إدخال تعديلات على اللغة إنْ على مستوى التركيب أو على مستوى المفردات. و يؤكد "راسل" على أن المسألة لا تخص العلوم وحدها، بل الفلسفة كذلك، فـ«... كل الناس يؤيدون أن علوم الفيزياء و الكيمياء و الطب في حاجة إلى لغة غير لغة الحياة اليومية. فأنا لا أفهم لماذا يكون ممنوعا على الفلسفة أن تبذل جهدا في هذا الاتجاه طلبا للدقة و الإحكام »[3].

من هنا يتضح لنا التقارب الموجود بين الأفكار المنطقية عند "راسل" و "فريجه"، و نفهم أن المنطق الرمزي الذي حرص "راسل" على إرساء قواعده، يهدف إلى القضاء على الغموض الذي يشوب اللغات الطبيعية كثيرا. فعبارة مثل هذه : 3+4×2، تبقى غامضة جدا إذا اكتفينا بأدوات اللغة الطبيعية في صياغتها، إذ لا يمكن أن نتبين فيها ما إذا كان المقصود هو الجموع (3+4) مضروبا في العدد "2"،

---

1 . نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ط.2، ص.242.

2 – RUSSELL Bertrand, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. Georges AUCLAIR, éd. Gallimard, 1961,p.292.

3 – *ibid*. p. 303

أم أن المقصود هو العدد "3" مضافا إليه الجداء (4×2). و لهذا السبب، فإن الكتابة الرمزية التي يؤكد عليها المنطق الرمزي ضرورية لإزالة هذا الغموض، إذ يصبح الأمر بيِّنا إذا ما كتبنا العبارة السابقة هكذا: (3+4)×2، أو هكذا: 3+(4×2).

و إذا كان "راسل" يرى في اللغة المنطقية القائمة على الترميز سبيلا إلى التحرر من عيوب اللغة الطبيعية، فإن تصوره للمنطق يختلف عن ذلك التصور الكلاسيكي الذي أرسى قواعده "أرسطو"، ذلك المنطق الذي يرجع كل قضية بسيطة إلى الصيغة التقليدية: "موضوع ـ محمول"، و هو التصور نفسه الذي كان عند "ليبنتس". إن التشبث بهذه الصيغة في نظر "راسل" يكون سببا في كثير من الخلط و التشويش. و مصدر الصعوبة هو الخلط بين الصورة النحوية و الصورة المنطقية في اللغة العادية. و لهذا السبب، و من أجل تجاوز هذه الصعوبة، يجب على الفلسفة أن تجد لها لغة سليمة، أعني نوعا من **اللغة المثالية** التي يحصل فيها التطابق بين الصورتين. و لكن يبدو أن "راسل" يتنصل من دعوته إلى إنشاء مثل هذه اللغة كما يذهب إلى ذلك عبد الرحمن بدوي حيث ينقل عنه قوله: « لم أقصد أبدا إلى القول بأنه ينبغي ابتكار مثل هذه اللغة إلا في بعض الميادين و من أجل بعض المسائل »[1]. و الجدير بالملاحظة ، هو التشابه الكبير بين ما يقوله "راسل" هنا و ما ذهب إليه "فريجه" من قبل، فكلاهما بحث عن تأسيس لغة مثالية خاصة، محدودة الاستعمال في المجال العلمي و الفلسفي. و يتضح لنا من جديد ـ بعد ما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ أنه لا يوجد تكافؤ بديهي بين اللغة الكونية و اللغة المثالية.

5 ـ ماهية اللغة عند "راسل"

يندرج مفهوم "راسل" للّغة ضمن التصور العام السائد لدى الفلاسفة الوضعيين، إذ يَعتبر التلفظ بعبارة أو سماعَها واقعةً أو حدثا كباقي الوقائع، فهو يقول: « اللغة شكل من أشكال السلوك الجسدي مثل المشي و الشرب و الأكل، و ما لا نستطيع

---

1 ـ نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص. 243.

معرفته بالنسبة لهذه الأفعال، لا نستطيع معرفته بالنسبة للّغة »[1].

و يتبنى "راسل" مبادئ المدرسة السلوكية في اكتساب اللغة و معرفة دلالات الكلمات، إذ يذهب إلى أن الطفل **يتعود** على استعمال كلمة من الكلمات تماما كما يكتسب أية عادة أخرى، فيحدث **الارتباط** بين الكلمة و الشيء الذي تدل عليه، و عن طريق آلية التداخل، تصبح "**رؤية**" الشيء باعثا على **التلفظ** بالكلمة التي ارتبط بها، و يصبح "**سماع**" الكلمة باعثا على توقع **رؤية** الشيء الذي ارتبطت به، فإذا تكونت هاتان العادتان لدى الطفل، نستطيع القول أنه أصبح يعرف دلالة تلك الكلمة[2]. و هذا هو الأمر الذي يمكن تسميته بـ"الكلمات . الأشياء" (les mots-objets)، « فالعلاقة بين الكلمة و دلالتها ذات طبيعة شبيهة بـ"القانون السببي" (la loi causale) الذي ينظم استعمالَنا لهذه الكلمة، و أفعالَنا عندما نسمعها »[3]، و بهذا المعنى فإن اللغة في مجملها **عادات نافعة.**

و حتى نستطيع فهم "الكلمة . الشيء"، فمن الضروري أن تحمل الكلمة بعض خصائص الشيء الذي تدل عليه، رغم أن هناك فرقا بينهما. و لكن تعريف الدلالة بهذا الشكل . رغم صحته . يبقى ناقصا حسب "برتراند راسل"، لأنه ينطبق على "الكلمات . الأشياء" و لا ينطبق على أدوات الربط مثلا[4]، حيث أن الأشياء يمكن أن **نشير** إليها، بينما لا توجد أشياء تدل عليها تلك الأدوات و الحروف بحيث يمكن الإشارة إليها. فإلاَمَ أستطيع أن **أشير** مثلا، حين أتلفظ بـ"إذا" أو "إذن" **؟.**

كما أن فهم معنى الكلمة يقتضي معرفة الشيء الذي تدل عليه، و ذلك لأننا إذا كنا نجهل كل شيء عن الواقع، فإننا لا نستطيع أن نفهم ما يقوله الآخرون، بل لا نستطيع فهم ما نقوله نحن أنفسنا. و لهذا السبب، يؤكد "راسل" على ضرورة

---

1 – RUSSELL Bertrand, *Histoire de mes idées philosophiques*, *op. cit*. p. 189.
2 – *ibid*. p. 182.
3 – *ibid*. p. 183.
4 – *ibid*. p. 184.

استعمال صور الأشياء من أجل شرح معاني الكلمات عندما لا تكون الأشياء حاضرة أمام الحواس.

6 . بنية اللغة و بنية العالم

يقيم "راسل" توازيا بين اللغة و الواقع أو نوعا من التماثل بينهما، بحيث يجعل من بنية اللغة صورةً تعكس بنية الوقائع المعبَّر عنها، فحيثما كانت هناك جملة مركّبة، وجب أن يكون هناك تركيب مماثل في الواقعة التي تجعل هذه القضية صادقة. و يعيب "راسل" على كثير من المناطقة الوضعيين عدم أخذهم بهذا التصور، و هذه هي « نقطة الخلاف الأساسية بيني و بينهم » كما يقول[1]، و يجدُ « لدى بعض المناطقة الوضعيين رأيا غريبا: إن اللغة يمكن أن تكون منفصلة تماما عن عالم الوقائع. فإذا قلتَ أن الجملةَ المنطوقةَ حادثةٌ فيزيائية مركّبة من بعض حركات المادة، و أن الجملة المكتوبةَ مركّبةٌ من علامات ذات لون معين فوق أرضية من لون مغاير، فإنهم يجدونك ساذجا »[2].

و إذا كانت الأشياء مركّبة، فإنها تتألف من أجزاء بينها علاقات، فكل واقعة تتألف من مجموعة من العلاقات بين أجزاء المركّب أو بين كيفيات الأشياء البسيطة، و تكون الجمل **معبرة** عن تلك العلاقات عندما تكون **صادقة**، و **لا تعبر** عنها عندما تكون **كاذبة**. و إذا كانت مجموعة من المركّبات تحتوي على عنصر مشترك، فإن ذلك يجب أن يظهر في الجمل المعبِّرة عنها، بحيث تكون كلها محتوية على كلمة مشتركة. و إذا كان لكلمة ما إسهام في تحديد معنى الجملة، فلا بد أن يكون هناك شيء ما تدل عليه تلك الكلمة[3]، و لكن "راسل" يعترف بأن "نظرية الأوصاف المحددة" جعلته فيما بعد يتراجع عن هذا التصور، حيث اقتنع بأنه يمكن أن يكون

---

1 – RUSSELL Bertrand, *Histoire de mes idées philosophiques*, *op. cit*. p. 294.
2 – *ibid*. p. 272.
3 – *ibid*. p. 197.

لكلمة ما إسهام في تكوين معنى الجملة دون أن يكون لها معنى في ذاتها، و هذا هو شأن أدوات الربط و الحروف مثلا.

إن الكيفية التي تنتظم وفقها الأجزاء ضمن الكل تشكل "**بُنية**" ذلك الكل. و لما كان هناك توازٍ و تماثل بين بُنية اللغة و بُنية الواقع، فإن معرفتنا للواقع تمر حتما بمعرفتنا لبُنية اللغة، فـ« بدراسة التركيب [النحوي للّغة] نستطيع أن نوسع معرفتنا لبُنية العالم بشكل كبير »[1].

و كما أن الجملة تتركب من عناصر بسيطة بينها علاقات، فكذلك الواقعة تتركب من أشياء بينها علاقات، و يكون تركيب الجملة في علاقة مع تركيب الواقع. و يصرح "راسل" بأنه تأثر في بداية الأمر بأفكار "ليبنتس" حول المركّبات التي من طبيعتها أن تكون مؤلفة من عناصر بسيطة، فهو يقول: « كنت أعتقد في البداية . مع "ليبنتس" . أن كلَّ مركّبٍ مؤلفٌ من عناصر بسيطة، و أنه من الأهمية بمكان أن تكون هذه العناصر البسيطة هي الغاية التي يجب أخذها بعين الاعتبار في عملية التحليل »[2]، و لكنه يبدي تحفظا على فكرة العناصر البسيطة و عملية التحليل نفسها، حيث يذهب إلى أن "البساطة" أمر نسبي. فكثير من الأمور التي اعتُقِد من قبل أنها بسيطة، كشف التطور العلمي أنها مركّبة، فالجزيئات مثلا مركّبة من ذرّات، و الذرة بدورها ذات بُنية مركّبة، و من ثم فليس من المفيد أن نتساءل عما إذا كانت هناك عناصر بسيطة يجب أن ينتهي إليها التحليل. فكل "بسيط" . حسب ما يبدو في تصور "راسل" . هو بسيط بصورة "مؤقتة".

و لكن نسبية البساطة التي يشير إليها "راسل" ليست غائبة تماما من تصور "ليبنتس"، و ذلك لأنه إذا كان هذا الأخير يذهب إلى أن تحليل المادة ينتهي بنا إلى "المونادات" التي هي في منتهى البساطة و غير مادية، فإنه . في مجال تحليل

---

1 – RUSSELL Bertrand, *Histoire de mes idées philosophiques, op. cit.* p. 217.
2 – *ibid.* p. 206.

الأفكار . يقبل بوجود أفكار يكفي أن **نسلّم** ببساطتها، و مثل هذا **التسليم** أو "**المصادرة**" هو ما نجده عند "راسل" عندما يتحدث عن **نسبية** البساطة، تلك البساطة التي تبقى مؤقتة بسبب القصور في أدوات التحليل، « فإذا وُجِدت وحداتٌ لا نستطيع إخضاعها للتحليل بسبب أنها لا تحتوي على أجزاء، فإن هذه مسألةٌ لا نملك وسيلةً للبتّ فيها حسب ما يبدو لي »[1].

و قد كان "راسل"، مثل "ليبنتس" تماما، يؤكد على ضرورة إعطاء "اسم خاص" لكل عنصر بسيط، و الاسم الخاص في قاموس "راسل" هو ما يكافئ العلامة الخاصة أو الرمز الخاص عند "ليبنتس"، أعني الرموز الكونية التي كان يعمل على إيجادها. و لكن "راسل" يعلن فيما بعد . أي في السنوات الأخيرة من حياته . أنه تراجع عن هذا التصور في قوله: « أرفض اليوم هذا التصور »[2].* من هنا نلاحظ أن "راسل" لم يلتزم خطا واحدا في تصوراته و أفكاره حول اللغة.

7 . مذهب الذرية المنطقية: (l' atomisme logique)

إن البديهية الأولى التي يقوم عليها مذهب الذرية المنطقية الذي وضعه "راسل" تحت تأثير تلميذه "فيتجنشتين" ** هي أن العالم مكوّن من « **وقائع ذرية** »

---

1 – RUSSELL Bertrand, *Histoire de mes idées philosophiques*, *op. cit.* p. 279.
2 – *ibid.* p. 207.

* إن كتاب"راسل" (*My philosophical development*) المترجم إلى(*Histoire de mes idées philosophiques*) في الفرنسية، و الذي يشير فيه إلى هذا التطور في موقفه، صدر سنة 1959 أي قبل وفاته بإحدى عشرة سنة.

** يعود الفضل في توجه "فيتجنشتين" إلى "كمبريدج" لدراسة المنطق على يد "راسل" إلى "فريجه" الذي نصحه بذلك، و رغم أن "فيتجنشتين" تتلمذ على "راسل"، فإن هذا الأخير يعترف بأن « نظريات "فيتجنشتين" أثرت فيّ بعمق، و أعتقد اليوم أنني ذهبت بعيدا في موافقتي له في كثير من النقاط » (أنظر: B. Russell, *histoire de…op. cit*. p. 139). و عندما كتب "فيتجنشتين" "رسالة منطقية فلسفية" ، لم يكن سهلا على "راسل" أن يفهمه في البداية، و لهذا كان يستفسر باستمرار لدى "فيتجنشتين" عن أشياء كثيرة فيه. و لما التقى به في "لاهاي" سنة 1919، قدم له شرحا مفصلا عن الكتاب (أنظر: P. Jacob, *op. cit*. p. 85.). و ليس من المستبعد أن يكون الفضل في نشر هذا الكتاب و الشهرة التي نالها عائدا إلى المقدمة التي وضعها له "راسل".

(faits atomiques) تقابلها "**قضايا أولية**" في اللغة كما لو كانت هذه الأخيرة صورا لها.

و الذرات التي يقصدها "راسل" هي النواتج النهائية التي ينتهي إليها التحليل، و لكنها ليست ذرّات فيزيائية، و إنما هي ذرّات منطقية، فهو يقول:« إن السبب الذي أسمي من أجله نظريتي بالذرية المنطقية هو أن الذرات التي أريد التوصل إليها من حيث هي الخلاصة النهائية للتحليل هي ذرات منطقية و ليست ذرات فيزيائية »[1].

و يبدو لنا هنا التقاطع واضحا بين "ذرات" "راسل" و "مونادات" "ليبنتس"، إذا علمنا أن المونادات ليست ذرات مادية و إنما هي موجودات لامادية مثل النفس. و إذا كان "ليبنتس" يذهب إلى أن كلَّ موجودٍ ماديٍّ مركّبٌ بالضرورة، و أن تحليله ينتهي بالوقوف عند عناصره الأولية التي هي المونادات، فإن التحليل المنطقي عند "راسل" ينطلق من أن كثيرا من العبارات التي تصدر عنا، تبدو لنا واضحة للوهلة الأولى، في حين أنها . في حقيقة الأمر . مبهمة، مما يقتضي تحليلها إلى عناصرها الأولية المكونة لها من أجل تحقيق الدقة. إن تلك العناصر الأولية هي الحقيقة التي تُعتبر تلك الأشياء المبهمة ظلالا لها. يقول "راسل": « إن الطريقة السليمة للتفلسف . في نظري . تتمثل أساسا في الانتقال من الأشياء "البديهية" التي نحس أننا على يقين منها و التي هي في الحقيقة غامضة و مبهمة، إلى شيء دقيق واضح و محدد... و الذي هو . إن صح التعبير . الحقيقة الواقعية التي يعتبر ذلك الشيء ظلا لها »[2]. و هذا كلام يذكرنا بما ذهب إليه "ليبنتس" في نظرية "المونـاد" عندما اعتبر الأشياء المادية « تمظهرات » غير أصيلة للمونادات التي هي الحقيقة النهائية للمادة.

و لكن واقعية "راسل" لا تسمح لنا بالذهاب بعيدا في إقامة توازٍ حقيقي بينه و بين "ليبنتس"، إذ أنه لا ينكر واقعية المادة مثله*، و لا يعتبر الكثرة الموجودة في

1– RUSSELL Bertrand, *Ecrits… op. cit*. p. 338.
2 – *ibid*. p. 339.

* أنظر نظرية الجوهر عند "ليبنتس" ، ص.43 من هذا البحث.

العالم مجرد مظاهر لحقيقة واحدة، بل هي كثرة حقيقية، فهو يقول: « إن المنطق الذي أدافع عنه ذرّي، باعتباره مقابلا للمنطق الواحدي* (moniste)... و لما أقول أن منطقِي ذريٌّ، أعني أنني أؤمن . تماشيا مع الحس المشترك . بأن هناك كثرة [حقيقية] في الأشياء المتفرقة، و لا أعتبر الكثرة الظاهرة في العالم مجرد مظاهر و تقسيمات غير واقعية لحقيقة واحدة غير قابلة للقسمة »[1].

و المقصود بـ"**الواقعة**" في قاموس الذرية المنطقية هو « كل شيء يجعل قضية ما صحيحة أو خاطئة »[2]. و معنى هذا أن الحديث عن "واقعة" ما لا يعني الحديث عن شيء خاص موجود، فمثل هذه الأشياء الخاصة لا تجعل بذاتها قضية ما صحيحة أو خاطئة. فالمقصود بـ"**الواقعة**" إذن، هو ما نعبر عنه **بجملة** كاملة، و ليس بكلمة واحدة. و إذا حصل أن عبرنا عن واقعة ما بكلمة واحدة، فيجب أن نفهم أن هناك سياقا مضمرا تندرج تحته هذه الكلمة، بحيث تُؤَوّلُ على أنها جملة. فعندما أرى حريقا مثلا و أصيح: « النار ! »، محذرا أو طالبا النجدة، فإن هذه الكلمة لا تفهم على أنها تشير إلى شيء وهو النار، و إنما تعبر عن "واقعة".

فهل يجب أن نفهم من هذا أن العالم ليس مكونا من أشياء؟ نعم، ليس العالم مجموعة "أشياء" وإنما هو "وقائع". إننا نكون بصدد التعبير عن واقعة عندما ننسب خاصية ما لشيء ما أو ندخله مع شيء آخر ضمن علاقة ما، و لكن ذلك الشيء ليس واقعة في ذاته. فالعالم إذن هو مجموعة من العلاقات. و معنى هذا أيضا أن الوقائع تنتمي إلى العالم الموضوعي، فهي ليست أفكارا و لا اعتقادات « باستثناء بعض الحالات الخاصة » كما يقول "راسل"[3]. و يترتب عن هذا، أن ما **نقوله** يكون

---

* الواحدية (le monisme) مذهب فلسفي يرُدّ جميع الأشياء إلى مبدأ واحد، و هو بذلك مقابل لمذهب الاثنينية (dualisme)، و مذهب الكثرة أو التعدد (le pluralisme) الذي يقول بأن موجودات العالم ليست مجرد أعراض أو ظواهر لحقيقة واحدة مطلقة، عكس المذهب الواحدي الذي يرد كل شيء في العالم إلى الفكرة أو المثال.(أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج.2، ص.ص. 225، 549.)

1 – RUSSELL B. *Ecrits… op. cit*. p. 337.
2 – *ibid*. p. 341.
3 – *ibid*. p. 342.

صحيحا أو خاطئا حسب تطابقه أو عدم تطابقه مع الواقعة الموضوعية المتعلق بها.

و إذا كانت القضايا الذرية في تناسب مع الوقائع، فإنه لا توجد وقائع توازيها قضايا جزيئية* (propositions moléculaires)، بمعنى أنه إذا كانت لدينا مثلا القضية الجزيئية التي صورتها « ك أو ل »، فإن هناك واقعة تتناسب مع « ك » و أخرى تتناسب مع « ل »، و لكن لا توجد واقعة تتناسب مع « ك أو ل »، و بالتالي فنحن أمام صورة جديدة للقضية، لا تقابلها أية واقعة، رغم أنها مركبة من قضايا ذرية تقابلها وقائع ذرية، و رغم أن قيمة الصدق فيها مرهونة بصدق أو كذب تَينِك القضيتين الذريتين[1]. و من الضروري التأكيد على أن الوقائع لا تخضع للثنائية "**صحيح . خطأ**"، لأنها ليست صحيحة و لا خاطئة في ذاتها، و إنما الذي يوصف بالصحة أو الخطأ هو القضايا التي نعبر بها عن الوقائع.

و القضية . في نظر "راسل" . هي علامة مركّبة، و المقصود بالعلامة المركّبة، أنها تتألف من أجزاء هي بدورها علامات، فتكون بذلك الكلماتُ المستعملة في جملة ما علاماتٍ، و الجملةُ علامةً مركّبةً[2]. و في اللغة **الكاملة منطقيا** التي كان يبحث عنها "راسل"، تكون الكلمات التي تتألف منها القضية متناسبةً مع مكونات الواقعة التي تعبر عنها تلك القضية، باستثناء بعض الأدوات من قبيل « أو »، « إذن »، « إذا »... و بالتالي فإن لكل شيء بسيط كلمةً واحدةً فقط تعبر عنه، و أما الأشياء المركّبة فنعبر عنها من خلال توليفات بين الكلمات. و من شأن هذه اللغة أن تكون تحليلية تماما، و تستطيع أن تكشف عن بنية الواقعة، و لكنها . كما يرى "راسل" . ليست لغة من أجل الاستعمال اليومي، و إنما يكون استعمالها في مجالات خاصة[3]، مثلما أشرنا إلى ذلك من قبل.

---

* إن ما يسميه "راسل" بالقضية الذرية و القضية الجزيئية هو ما يعرف في المنطق التقليدي بالقضية البسيطة و القضية المركبة، و يبدو أن "راسل" استوحى هذين التعبيرين من مفاهيم الفيزياء و الكيمياء المعاصرتين.

1 – RUSSELL B. *Ecrits… op. cit*. p. 368.
2 – *ibid*. p. 344.
3 – *ibid*. p. 354.

المبحث الثاني : ـــــــــ

"لدفيج فيتتجنشتين": من لغة الكون إلى لغة الإنسان

لئن كان "فيتجنشتين" قد تأثر بـ"راسل"، الذي درس على يده المنطق، بعد أن كان "فريجه" قد نصحه بذلك، فأخذ عنه "الذرية المنطقية" التي تقضي بأن الواقع مؤلف من ذرات بينها علاقات، و أخذ عنه المبدأ القائل بأن صدق القضية الجزيئية (proposition moléculaire) رهن بصدق القضايا الذرية (propositions atomiques) المؤلفة منها، فإن تتَبُّع حياته الفكرية يقتضي التمييز بين مرحلتين:

. **المرحلة الأولى** التي هيمنت فيها أفكاره التي ضمنها في "رسالة منطقية فلسفية" ، و هي المرحلة التي تعمق خلالها في التحليل اللغوي و التصورات المنطقية عند "مور" و "راسل"، و فيها صاغ أفكاره الأساسية حول طبيعة اللغة، و كان البحث فيها موجَّها إلى إيجاد **لغة مثالية كاملة** تتجاوز القواعد النحوية الخاصة باللغات الطبيعية المختلفة. كما تميزت هذه المرحلة بالأفكار التي تمحورت حول البحث في تقريرات المنطق الصوري و الرياضيات، و قضايا الفلسفة التقليدية*.

ـ **المرحلة الثانية** التي يظهر فيها "فيتجنشتين الثاني" ابتداء من عام 1929، حيث يقرر الالتحاق بـ"كمبريدج"، و هي اللحظة التي انقلب فيها، من خلال كتابه "أبحاث فلسفية"، على تلك الأفكار و المواقف التي ضمنها في « الرسالة » ، فتركزت أفكاره على معالجة ما يسميه بـ"**أمراض اللغة**"، و يظهر مفهوم "**ألعاب اللغة**" عنده بقوة. و لهذا السبب، سوف نستقصي أفكاره آخذين بعين الاعتبار هذا الفارق الذي حصل

---

* ليس المقصود بقضايا الفلسفة التقليدية هنا المسائل و الإشكاليات التي تناولتها الفلسفة فقط، و التي يعتبرها "فيتجنشتين" مشكلات زائفة ناتجة عن سوء معرفةٍ لـ"منطق اللغة"، و إنما المقصود بالقضايا هنا أيضا مختلف الجمل و التعبيرات التي نجدها في كتب الفلسفة و بالخصوص ما تعلق منها بالميتافيزيقا، و هي في نظره ليست قضايا حقيقية، و إنما هي "أشباه قضايا" غامضة و خالية من المعنى كما سوف نبين ذلك فيما بعد.

في تصوراته بين المرحلتين[1].

أ . مرحلة « الرسالة » أو "فيتجنشتين" الأول:

1 . نظرية الشكل تصويري (Théorie de la forme picturale):

يقول "برتراند رلسل" معلقا على « رسالة » "فيتجنشتين": « إن الفكرة الأساسية في فلسفة « الرسالة » ربما تكمن في أن القضية هي تصوير للوقائع التي تثبتها. من الواضح أن الخريطة تعطينا معلومات صحيحة أو غير صحيحة، و إذا كانت المعلومة صحيحة، فذلك لأن هناك تماثلا بين بنية الخريطة و المنطقة التي تمثلها »[2].

في حقيقة الأمر، لا يختلف هذا الذي يقوله "راسل" عن "فيتجنشتين" عما يقوله "راسل" نفسه تجاه علاقة اللغة بالواقع. فكل قضية صادقة . في منظورهما . تستمد صدقها من كونها تصور واقعة معينة. و كل قضية إما أن تكون ذرية أو جزيئية، فتكون القضية الذرية صادقة إذا كانت في تناسب مع واقعة أولية بسيطة، أما إذا كانت جزيئية، فإن صدقها مستمد من صدق مكوناتها الذرية، و الروابط التي بينها. و لهذا السبب، فإن القضايا الصحيحة التي تعبر عن وقائع هي ذات **شكل تصويري**، أي أنها قضايا تصور بنية العالم. و الشيء المشترك بين "القضية" و "الواقعة" هو "الصورة المنطقية". فنظرية "الشكل التصويري" إذن، تجعل من الصورة المنطقية بنيةً مشتركة بين القضية و ما تمثله. إن مفهوم "الصورة المنطقية" مبني على فكرة أننا نتمثل الواقع أو نكوّن صورة عنه عن طريق الفكر، و لكي تستطيع الصورة أن تعكس الواقع، لا بد أن تشترك معه في البنية، أي أنه يجب أن تكون بنية القضايا التي نمثّل بها الواقع هي بنية الواقع نفسه. هذا التماثل في البنية هو ما يسميه

---

1 . بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، ص.ص. 120- 122.

2 – RUSSELL B. *Histoire de ..., op. cit*. p. 141.

"فيتجنشتين"بـ"الصورقة المنطقية"[1].

و لا يمكن أن يخفى علينا التشابه بين هذا التصور و بين ما ذهب إليه "ليبنتس" عندما اعتبر أن نظام الأشياء في توازٍ مع نظام الأفكار، و بالتالي مع نظام اللغة التي نعبر بها عن هذه الأفكار.

و العلاقة بين الصورة و الشيء الذي تمثله هي علاقة تطابق و هوية، إذ « أنه لا بد أن يكون هناك شيء من **الهوية** بين الرسم والمرسوم حتى يتسنى لأحدهما أن يكون رسما للآخر بأي معنى من المعاني. و الذي لا بد أن يكون في الرسم مشتركا بينه و بين الوجود الخارجي لكي يتسنى له أن يمثله بطريقته الخاصة، صوابا أو خطأ، هو صورة ذلك التمثيل »[2].

و ينطلق "فيتجنشتين" في هذا من مسلّمة تجريبية . وضعية، و هي أن القضية لا يكون لها معنى إلا إذا كانت متعلقة بواقعة فيزيائية، و لهذا فإن مفهوم "الصورة المنطقية" مفهوم جوهري في فلسفة "الرسالة". و بهذا المعنى، فإنه لا يمكن الحكم على معظم القضايا الفلسفية بالصحة أو بالخطأ، لأنها فارغة من المعنى، أي أنها مجردة من الصورة المنطقية، بسبب احتوائها على عناصر لا يمكن تحديد دلالتها، لأنها لا تنطبق على أية واقعة.

و إذا كان الشيء المشترك بين اللغة و العالم هو الصورة المنطقية، فإن قضايا المنطق وحدها هي التي تكشف عن هذه الصورة، و هذا هو الأمر الذي جعل "فيتجنشتين" يزدري اللغات الطبيعية باعتبارها ذاتَ "نحوٍ" مُوهِمٍ، يبعث على الخطأ، مما دفعه إلى البحث عن نوع من اللغة المثالية، تلك اللغة التي كان يرى في الرمزية المنطقية الاصطناعية مثالا لها.

---

1 – HADOT Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, éd. Vrin, Paris, 2005, p. 29.

2 . فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1968، ص.69.

إن العالم في تطابق مع اللغة، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. فالعالم هو مجموع الوقائع التي لا يمكن تحليلها، أي الوقائع الذرية، و اللغة هي مجموع القضايا الذرية، و كما أن الوقائع المركّبة تنحل إلى وقائع بسيطة، فكذلك القضايا المركّبة تنحل إلى قضايا أولية، و من ثم فحدود اللغة هي حدود العالم، فـ« القضايا تصف هيكل العالم »[1].

و لا يمكن التفكير إلا في ما كانت له "صورة منطقية"، أي ما كان له معنى ممكن، و بالتالي ما كان قابلا للتحقق منه تجريبيا أو منطقيا. و لكن إذا كان من الواجب أن يكون هناك شيء مشترك بين بنية الواقعة و بنية الجملة التي تثبتها، فإن هذه البنية لا يمكن أن يقال عنها أي شيء عن طريق اللغة، لأنها **تتجلى** بنفسها و لا يُخْبَر عنها، و لأن الإخبار عنها يقتضي الخروج من حدود اللغة و حدود العالم. فـ« ما يعكس نفسه في اللغة لا تستطيع اللغة أن تمثله، و ما يعبر عن نفسه [بنفسه] في اللغة **بالتجلي**، لا نستطيع نحن أن نعبر عنه بواسطة تلك اللغة. فالقضايا تُظهر الصورة المنطقية للوجود الخارجي، أي أنها تعرضه »[2]. و هذا الذي لا يمكن أن نقول عنه أي شيء يدخل ضمن ما لا يوصف أو اللامحكي (l'indicible) أو ضمن "الصوفي" (le mystique) كما يسميه "فيتجنشتين".

2 . نحو اللغة و منطق اللغة:

إن المشكلات الفلسفية مشكلات زائفة، سببها سوء فهم اللغة، أي سوء فهم منطقها، و بالتالي فإن المهمة الأساسية التي يجب النهوض بها هي تبيان "منطق اللغة". هذه هي الفكرة التي بُنِيَ عليها مخطط « الرسالة » من بدايته إلى نهايتها.

إن الذي نستشفه من « الرسالة » هو أن "فيتجنشتين" يضعنا أمام حقيقة مفادها

---

1 . المرجع السابق، ص. 148.

2 . المرجع نفسه، ص.93.

أننا قد نعتقد بأننا نصوغ أسئلة و نجيب عنها، و نقول عنها أشياء تبدو ذات معنى، في حين أننا في واقع الأمر لا نقول أي شيء[1]، حيث أن كثيرا من الجمل التي نصوغها تكون سليمة من حيث بناؤُها النحوي، و تبدو كما لو أن قائلها و سامعها يفهمان معناها، في حين أنها غير مقبولة منطقيا، و بالتالي لا تعني أي شيء، و هذا هو مصدر الخطأ.

و الأمر الذي يترتب عن هذا هو أن ما يبدو لنا "**حقيقة**" قد لا يكون سوى انعكاسٍ لبعض خصائص اللغة التي نتكلم بها، و ظلٍ لبنيتها النحوية. و معنى هذا أن كثيرا مما نقول لا يعدو أن يكون بناءً نحويا مقبولا، و لكن لا يُعيّن أية واقعة محددة. و إذا كان الأمر هكذا، فإن طريقة تفكيرنا ليست سوى ظل للطريقة التي نتكلم بها. و المشكلة الفلسفية المترتبة عن هذا، هي أنه لا وجود لحقيقة في ذاتها، فكل حقيقة تبقى نسبية و مرهونة ببنيات اللغات الطبيعية. هذه هي الحقيقة التي دفعت "فيتجنشتين" للبحث عن لغة مثالية، اعْتَقَدَ أنه سيجدها في الرمزية المنطقية، تلك اللغة الاصطناعية التي تتجاوز خصوصيات اللغات الطبيعية و نسبيتها.

إن التقابل بين « النحوي » و « المنطقي » في اللغة يعني أن البنية النحوية للجملة هي بنية ظاهرية تخفي وراءها بنية منطقية لا تتطابق معها بالضرورة. و من هنا، فإن المطلوب هو تبيان عدم التطابق هذا بالكشف عن « منطق اللغة »، و هو أمر يسمح بتصور طريقة للتعبير تتطابق مع هذا المنطق، و تُحررنا من سلطان النحو المُوهِم. و ليس خفيا أن هذه الفكرة التي ألح عليها "فيتجنشتين" في « الرسالة »، تعود في حقيقة الأمر إلى "فريجه" و "راسل" كما بيّنا ذلك من قبل.

إن مهمة المنطق الرمزي هي تأسيس الصور التي يتحدد بمقتضاها الاستدلال السليم، بغض النظر عن مضمون القضايا، أي تحديد « الصورة المنطقية » الحقيقية للجمل التقريرية، و هذا هو . على وجه التحديد . ما يسمى في قاموس الوضعية

---

1 – SCHMTZ François, *Wittgenstein*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2003, p.41.

المنطقية **بالتحليل المنطقي** للّغة. و هذه هي المهمة نفسها التي حاول أن ينهض بها "أرسطو" في نظرية القياس، و لكنه لم يتجاوز حدود إعادة نسخ البنية النحوية الأساسية في اللغة الطبيعية (و نعني هنا اللغة اليونانية القديمة)، و ذلك باختزاله القضية المنطقية في الصورة الوحيدة: "**موضوع . محمول**"[1].

و لكن هذا التمييز بين « النحوي » و « المنطقي »، و الذي يعتبر عنصرا أساسيا لدى "فيتجنشتين" و "راسل"، ليس مسألة جديدة في تاريخ المنطق، و ذلك لأن التمييز بين الصورة الظاهرية للقضية و صورتها الخفية الحقيقية، أي بين صيغتها النحوية و صيغتها المنطقية، كان في الأساس منطلقا لمنطق "بور- روايال"، و هو الأمر الذي كشف عنه "تشومسكي" فيما بعد[2]، الأمر الذي يبقي "فيتجنستين" مشدودا إلى المنطق في صورته الكلاسيكية، رغم التجديد الذي أدخله هو و آخرون من خلال المنطق الرمزي.

3 . القضايا و "أشباه القضايا":

إن النتيجة الحتمية التي يؤول إليها هذا التمييز بين « النحوي » و « المنطقي » هي أن بعض "**الجمل**" التي تصاغ وفق القواعد النحوية في لغة ما، ليست بالضرورة "**قضايا**"، أعني أنها قد تكون مقبولة على مستوى التركيب النحوي، و لكنها لا تدل على أي شيء. و لهذا فإن السؤال الذي تطرحه الوضعية المنطقية بإلحاح هو: ما هي الشروط التي يجب الالتزام بها حتى تكون القضية ذات معنى؟.

على غرار "راسل"، يقيم "فيتجنشتين" توازيا بين ما هو منطقي و ما هو فيزيائي، بحيث يأخذ هذا التوازي صورةً تكون فيها الأسماء في تناسب مع الأشياء، و تكون القضايا الأولية (الذرية) في تناسب مع الوقائع البسيطة (الذرية). و بهذا تكون

---

1 – SCHMTZ François, *op. cit.* p. 67.
2 – PIGUET J-C., *op. cit.* p. 116.

اللغة هي مجموع القضايا و يكون العالم هو مجموع الوقائع البسيطة، فـ« اللغة هي مجموع القضايا »[1] و « العالم هو جميع ما هنالك...و [هو] مجموع الوقائع لا الأشياء »[2]. و ينتج عن هذا أن الفضاء المنطقي الذي تحدث فيه الوقائع موازٍ تماما للفضاء المنطقي الذي تصاغ فيه القضايا.

و لهذا يمكن اعتبار "فيتجنشتين" ذا نزعة اسمية، و لكنها اسمية **داخل الاسمية** كما يقول "بيجيه" (J-C. PIGUET)، ذلك لأن الاسمية التقليدية تنطلق من اللغة لتصل إلى الأفكار التي نكونها عن الواقع، و من هذه الأفكار إلى الواقع، أما **الاسمية داخل الاسمية** فتذهب إلى أن هذه الأفكار ليست شيئا مغايرا للصيغ اللغوية المعبرة عنها، و أن الواقع ليس له معنى خارج المنطوق[3]. فالفكر إذن يتماهى في اللغة، و القضية هي صورة الواقعة بحكم التماثل الموجود بين بنيتيهما، و بالتالي فإن معنى القضية مستمد مما تمثله في الواقع، و لذا « فبدلا من أن نقول أن هذه القضية تعني كذا و كذا، يمكننا أن نقول أن القضية تمثل هذا الأمر أو ذاك من أمور الواقع »[4].

و انطلاقا من هذا التصور، يجب التمييز بين أن يكون للقضية "**معنى**" و بين أن نقول أنها "**صحيحة**". فالقضية تكون صحيحة إذا كانت تمثل واقعة فعلية، و أما أن يكون لها معنى، فذلك يعني أنها تكون قابلة لأن يُتَحقَّقَ منها تجريبيا بوجود واقعة ممكنة. و لكن إذا لم يكن هذا التحقق ممكنا دائما على مستوى التجربة، فيمكن أن يكون للقضية معنى إذا استطعنا أن نتحقق منها منطقيا، بحيث لا يكون بناؤها في تعارض مع قوانين المنطق. فكل قضية ذات صورة منطقية هي قضية لها معنى. و للتحقق من أن للقضية صورة منطقية، يكفي التحقق مما إذا كانت كل العلامات المكونة لها ذات دلالة، و كذا التحقق مما إذا كانت لكل علامة دلالة محددة بحيث لا

---

1 . فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، ص..82

2 . المرجع نفسه، ص. 63.

3 – PIGUET J-C. *op. cit.* p. 119.

3 . المرجع الأسبق، ص.87.

تكون للعلامة الواحدة دلالتان مختلفتان، و لا لعلامتين مختلفتين دلالة واحدة [1].

و لهذا السبب كان موقف الوضعية المنطقية معاديا للميتافيزيقا بحدة، ذلك لأن معظم ما يقوله الفلاسفة . في نظر المناطقة الوضعيين . ليس قضايا حقيقية، و إنما "**أشباه قضايا**"، أي جمل سليمة نحوا و تركيبا، و لكنها لا تمثل أي شيء.

و من هنا كانت مهمة الفلسفة . في نظر "فيتجنشتين" . هي الكشف عن الأخطاء المنطقية في اللغة، و تحديد العلامات الخالية من الدلالة في القضايا الميتافيزيقية، و بالتالي فهي ليست سوى « نقد للّغة » بتوضيحها للأفكار و استبعادها لكل خلل منطقي.

إن تصور القضية بهذا المعنى عند "فيتجنشتين" يؤول إلى القول بوجود نوعين من القضايا: القضايا التي تنتمي إلى العلم، و هي قضايا صادقة تمثل الواقع، حيث يقول: « مجموع القضايا الصادقة هو كل العلم الطبيعي »[2]، و القضايا المنطقية و الرياضية التي هي صادقة بالضرورة، لأنها تحصيل حاصل* (tautologique). من هنا تكون جميع القضايا ذات المعنى تشكل اللغة، و القضايا ذات المعنى و الصادقة في آن واحد، هي قضايا العلم. و أما القضايا التي لا تصف جزءا من العالم، فليست ذات معنى، و فيها تدخل "قضايا" الميتافيزيقا التي ليست قضايا حقيقية، و إنما هي "أشباه قضايا"، أي أنها قضايا ذات مرجع زائف. و لهذا، فإن من شأن اللغة المنطقية الرمزية التي تُبنى بناءً دقيقا أن تجعل القضايا ذات مرجع حقيقي، و تكون الواحدة منها إما صحيحة أو خاطئة [3]، و أما "قضايا" الميتافيزيقا

---

1 – HADOT Pierre, *op. cit*. p.55.

2 . فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، ص. 91.

* يجب أن نفهم من "تحصيل الحاصل" هنا، تلك القضايا الصادقة بالضرورة بمقتضى صورتها المنطقية، و بحكم كونها فارغة من أي محتوى معرفي. فعندما أقول: « إما أن المطر يسقط الآن أو لا يسقط »، فالقضية هنا صادقة بالضرورة، و لكن التصريح بها لا يعني أنني أعرف شيئا عن حالة الطقس، فهي قضية لا تمثل أي شيء. و حين أصوغها صياغة منطقية، فكأنني حصلت على قانون منطقي يضمن لي صدقها في جميع الأحوال.

3 – JACOB Pierre, *op. cit*. p. 171.

فليست صحيحة و لا خاطئة ما دامت بلا معنى. ففي كل قضية إذن، لا بد أن تتوفر شروط صدقها، أي أن تكون لها صورة منطقية هي التي تعطيها معناها، و إلا فهي ليست قضية.

و هكذا يتضح لنا أنه بالإضافة إلى قيمتي الصدق و الكذب، قد لا يكون القول صادقا و لا كاذبا، و إنما خالٍ من المعنى. و الفرق بين القول الخاطئ مثلا و القول الخالي من المعنى، هو أن الأول يرسم لنا صورة لواقعة، و لكنها غير مطابقة لها، أما الثاني فلا يصور شيئا. و معنى هذا أن القول الخاطئ قابل لأن نتحقق منه، و ذلك بمقارنته . من حيث هو صورة . بالواقعة التي يرسمها، لنرى إن كان بينهما تطابق أم لا، أما القول الخالي من المعنى، فهو غير قابل للتحقق منه، أي أنه غير قابل للتأييد و لا للتفنيد، ما دام لا يصور شيئا.

و أكثر قضايا الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية من هذا القبيل، و في هذا يقول "فيتجنشتين": « إن معظم القضايا و الأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى. فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، و كل ما يَسَعُنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة و القضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا... و إذن فلا عجب، إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق »[1].

إن القول الفارغ من المعنى قول غير مفهوم، في حين يكون القول الخاطئ مفهوما، رغم أنه يرسم صورة غير مطابقة للواقعة ،. فإذا قال قائل مثلا: « كل سكان القارة الإفريقية يتكلمون العربية »، فإن هذا الكلام مفهوم تماما لدى من يقوله و من يسمعه، و الدليل على أنه مفهوم، أي له معنى، هو أنه يكون مدعاةً للتحقق

---

1 . فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، ص. 83.

منه فنحكم عليه بالخطأ. أما إذا قلت لك: « كل عدد زوجي ذو رائحة مستقيمة و حجم أسود »، فإننا في هذه الحالة أمام كلام لا نستطيع أن نقول عنه أي شيء سوى أنه غير مفهوم، فلا هو بالصحيح و لا هو بالخاطئ، و سيّان أَقُلتَ أنه صحيح أو خاطئ، فلا شيء يتغير في الواقع، ما دام أنه لا يوجد أي شيء واقعي تصوره هذه العبارة. فإما أن يكون الكلام ذا معنى مفهوم، فنحكم عليه بالصدق أو بالكذب، و إما يكون فارغا من المعنى، لا يدل على أي شيء، فلا يكون صحيحا و لا خاطئا.

و إذا كان الأمر بَيِّنا في المثال السالف الذكر، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للقضايا الميتافيزيقية، لأنها **تُوهِم** بأن لها معنى، و لا يتم الكشف عن خلوها من المعنى إلا بالتحليل. و لْنأخذْ إحدى المشكلات الفلسفية مثالا على ذلك، فقد يتساءل الفيلسوف: « هل **المعاني الكلية** التي في الذهن يقابلها أو لا يقابلها مسمّيات في العالم الخارجي؟ ». إن هذا السؤال . في منظور الوضعية المنطقية . غير قابل لأن يُجاب عنه بالنفي أو بالإثبات، لأن الذي يطرحه و يحاول الجواب عنه، كمن « يحاول أن يوازن بين طرفين، مع أن أحد الطرفين لا وجود له و لا يمكن أن يكون له وجود في عالم الأشياء »[1].

و لا تخلو العبارات الميتافيزيقية من أن تكون أحد أمرين: إما أنها تحتوي على كلمات لم يتفق الناس على أن لها دلالة معينة، أي كلمات خارجة عن إطار الكلام المألوف، و إما أنها تحتوي على كلمات لها دلالات محددة، و لكنها استعملت في غير السياق الذي يجعل العبارة ذات معنى. فمشكلة الفلاسفة الميتافيزيقيين إذن، تكمن في أنهم استباحوا استخدام ألفاظ اللغة على نحو مغاير لما تعاقد عليه الناس[2]، و « بذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم، وقد لا يظهر فيها هذا الجانب إلا بعد تحليلٍ، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها مشكلات تستدعي التفكير

---

1 . نجيب محمود زكي ، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط.3، 1987، ص. 8.

2 . المرجع نفسه، ص.15.

و التأمل، و تنتظر الحل و الجواب، و الحق أنها أخلاط من رموز لا تدل على شيء البتة، فإذا استوْجَبَت منا شيئا، فهو حذفها من قائمة الكلام المقبول »[1].

4 . اللغة المثالية:

يندرج تصور اللغة المثالية التي عمل "فيتجنشتين" على تأسيسها ضمن الخط الذي رسمه "راسل". فقد عمل على بناء لغة ذات تراكيب تصور التراكيب المنطقية للحقائق الواقعية. فالمنطق إذن يعتبر لغة مثالية بالنسبة للّغة الطبيعية. و "مَنْطَقَةُ" اللغة تجعل التفكير أشبه بالعمليات الحسابية التي تحدث عنها "ليبنتس" في "رموزه الكونية". يقول "فيتجنشتين" في هذا الشأن، معتبرا اللغة ضربا من الحساب: « إن الطريقة التي تُستعمل بها العلامات تمثل الحساب »[2]. و لا يتعلق الأمر في نظره، بمجرد تشابه بين العمليتين، بل إنهما شيء واحد، حيث أن « ما أفعله بالكلمات في اللغة (عندما أفهمها) هو . على وجه التحديد . الشيء ذاته الذي أفعله بالعلامات في الحساب »[3].

إن تحويل اللغة إلى عمليات حسابية يتيح إمكانية معرفة صدق القضية أو كذبها من خلال الرموز مباشرة، تماما كما لو كنا نجري عمليات حسابية على الأعداد، فلا يبقى إذن مجال للجدل و الخلاف و التأويل فـ« العلامة المميزة للقضايا المنطقية هي أن المرء يمكنه أن يدرك من خلال الرمز وحده أنها صادقة »[4].

و هكذا، نجد "فيتجنشتين" الشاب وفيا لتلك الشكلانية التي دافع عنها "ليبنتس" و حاول المناطقة الجدد أمثال "بيانو" و "فريجه" و "راسل" إعادة بعثها من جديد ، و لكنها شكلانية تنصب على فعل اللغة ذاتها، و كل ما هو خارج اللغة، أي خارج

---

1 . المرجع السابق، ص.3.

2 – WITTGENSTEIN L. *entretiens de Wittgenstein,* in *Manifeste du Cercle de Vienne, op. cit.* p.277

3 – *ibid*. p. 278.

4 . فيتجنشتين لدفيج، رسالة منطقية فلسفية، ص. 142.

المنطق، فليس موضوعا لفلسفة "فيتجنشتين" في« الرسالة ». و يؤكد "راسل" في المقدمة التي وضعها لهذا الكتاب، على أن "فيتجنشتين" قد اهتم في جزء كبير منه « بالشروط التي يجب استيفاؤها و توفرها باستخدام لغة كاملة منطقيا » [1]، حيث أن لهذه اللغة قواعد بنائية على مستوى اللفظ تمنع خُلُوَّها من المعنى، و لها رموز بحيث يدل كل رمز على معنى بذاته. فالمطلب الأساسي الذي يجب تحقيقه في اللغة المثالية هو أن يكون هناك اسم واحد لكل شيء بسيط، ذلك لأن اللغة الطبيعية مليئة بالغموض الناتج عن الاشتراك في اللفظ إذ « غالبا ما يحدث في اللغة اليومية أن نجد الكلمة الواحدة ذات معنيين مختلفين، أو نجد كلمتين، لكل منهما دلالة مختلفة عن الأخرى و مع ذلك تستخدمان، بشكل واضح، بطريقة واحدة معينة في القضية »[2]. و هو الأمر الذي يؤدي إلى كثير من الخلط و سوء الفهم. و من هنا كانت الحاجة إلى إنشاء لغة منطقية رمزية، من شأنها أن تتجاوز هذه الأخطاء و العيوب، فـ« علينا أن نستخدم جهازا من الرموز يستبعدها [الأخطاء و العيوب]، و يكون ذلك بعدم استخدامنا للعلامة الواحدة في رموز مختلفة، و بعدم استخدامنا للعلامات بطريقة واحدة على حين أنها تكون ذات دلالات مختلفة »[3].

و إذا كان "فيتجنشتين" عمل على تأسيس لغة مثالية تستبعد كل الشوائب و الزوائد؛ لغة تذيب العوائق و الصعوبات الناتجة عن الاشتراك في اللفظ خصوصا، فإن هذا يعني أنه كان يريد تطبيق "**قانون الاقتصاد**" (loi de parcimonie) في استعمال اللفظ، و هو القانون الذي يُعتبر "**تصل أوكام**"* نتيجة له. و يعبر "فيتجنشتين" عن ذلك صراحة بقوله: « إذا لم يكن هناك ضرورة لعلامة ما، فإنها تصبح عديمة المعنى [الدلالة]، و هذا هو معنى "نصل أوكام" »[4].

---

1 . المرجع السابق، (برتراند راسل، مقدمة) ، ص.31.

2 . المرجع نفسه، ص. 78.

3 . المرجع و المكان نفسه.

* "نصل أوكام" هو مبدأ شهير قال به هذا الفيلسوف تطبيقا لمبدأ الاقتصاد، و فحوى هذا المبدأ أنه ينبغي لنا ألا نكثّر الموجودات بغير مسوغ. (أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، 469).

4 . المرجع نفسه، ص. 79. (القوسان المعقوفتان جزء من النص المترجم).

و تعتمد اللغة المنطقية الرمزية على نوع من الكتابة التصويرية (idéographique)، تذكرنا بالكتابة الهيروغليفية التي تصور الوقائع التي يراد التعبير عنها. فرمزية المنطق إذن، تحل محل العبارات الخاصة في اللغات الطبيعية باستعمال علامات محددة، تسمح بإبراز العلاقة الموجودة بين الأشياء، تماما مثلما هو عليه الأمر في الجبر و الحساب. و لهذا فاللغة الرمزية لغة مُشَكْلَنة (langage formalisé) تتعلق بالعلاقات البنيوية بين الأشياء. و من هنا يتضح لنا أن المبدأ الذي تقوم عليه هذه اللغة هو البحث عن الشروط التي تجعل القضية صحيحة بمقتضى صورتها المنطقية فقط، دون أخذ المحتوى المادي بعين الاعتبار، و هو أمر شبيه إلى حد بعيد بما يسميه "ليبنتس" "التفكير الأعمى".

ب . مرحلة « الأبحاث » أو "فيتجنشتين" الثاني:

بعد طلب أعضاء "حلقة فيينا" و إلحاحهم على "فيتجنشتين" ليوضح لهم بعض مواقفه التي ضمنها في « الرسالة »، و التي زعم فيها أن « الأفكار التي سيقت هنا، يستحيل الشك في صدقها أو هي فيما أرى أفكار مقطوع بصحتها. و لذا فإنني أعتقد أن كل ما هو أساسي في مشكلات الفلسفة قد تم حله نهائيا »[1]، و بعد عشر سنوات من الصمت، يعود الرجل ليعترف بأن هناك أخطاء فادحة كثيرة قد ارتكبها في « رسالته »[2]، و يتأسف على الدوغمائية التي أبداها في هذا الكتاب. و إذا كانت « الأبحاث » تبدو كما لو أنها تَنقُض« الرسالة »، فهل بينهما تعارض حقيقي؟

1 . الانقلاب؟

يبدو أن الفارق بين "فيتجنشتين" الأول و "فيتجنشتين" الثاني بلغ حدا جعله يتمنى أن يُنشَر كتاباه: « الأبحاث » و« الرسالة » في مجلد واحد، معتقدا أن أفكاره

---

1 . المرجع السابق، ص.60.

2 – SCHMITZ François, *op. cit.* p. 129.

الجديدة ستظهر بجلاء أكثر من خلال تضادها مع أفكاره القديمة[1]. فهو يقول في نوع من النقد الذاتي: « من المهم أن نقارن كثرة أدوات اللغة و كيفية استعمالها، و تعدد أصناف الكلمات و القضايا، بما قاله المناطقة عن بنية اللغة (بمن في ذلك مؤلف "رسالة منطقية فلسفية")* »[2].

لقد ركز "فيتجنشتين" في « الرسالة » على طبيعة اللغة المنطقية التي من شأنها أن تسمح لنا بصياغة قضايا ذات معنى حول العالم، و ذلك بأن تكون لها "صورة منطقية"، حيث كان يهدف إلى حصر القواعد التي يُفترض أنها تتحكم في البنية المنطقية للّغة، و هي القواعد التي تفعل فعلها في اللغات الطبيعية دون أن نتعرف عليها من حيث هي كذلك. و بالتالي فإن التحليل الفلسفي وحده هو الذي يسمح لنا باستجلاء النظام المنطقي المثالي المتخفي في ثنايا اللغة الطبيعية. و ينطلق هذا المسعى من اعتبار اللغات الطبيعية ذات نحو مُوهِم، كما بيّنا ذلك مع "راسل".

إن هذا الموقف الذي ألح عليه "فيتجنشتين" كثيرا في « الرسالة » يجعل من انقلابه الجذري على نفسه في « الأبحاث » أمرا عجيبا. فقد تراجع عن الفكرة المحورية التي وجهت إنجاز « الرسالة » من بدايتها إلى نهايتها؛ فكرة "الصورة المنطقية" التي تجعل القضية ذات معنى، و تخلى عن تلك الرمزية المنطقية التي ما انفك يدعو إليها آنذاك، باعتبارها نموذجا للّغة المثالية، و عاد « ليبين أنه بقدر ما يكون فحص اللغة العادية دقيقا، تكون فكرة اللغة المثالية متناقضة »[3]، ذاهبا إلى أن هذه الفكرة نفسها . فكرة اللغة المثالية . مثال عن المشكلات الفلسفية الزائفة الناتجة عن الاستعمال السيئ للغة. و يكون بذلك قد أعاد الاعتبار لكل ما استبعده في فلسفته الأولى، بتخليه عن فكرة **كمال المنطق الداخلي للغة**، و عن فكرة أن الحساب المنطقي هو الأداة التي تحقق لنا ذلك. و أصبح يؤكد على أن معنى ما **نقوله** يتحدد

1- LECOURT Dominique, *L'ordre et les jeux, le positivisme logique en question*, éd. Grasset et Fasquelle, Paris, 1981, p. 205.

*القوس جزء من نص "فيتجنشتين".

2 . نقلا عن:.Dominique LECOURT, *op. cit*. p. 174

3 – AUROUX Sylvain, *op. cit*. p.243.

بسياق **استعمالنا** للأدوات اللغوية، و هي استعمالات غاية في الكثرة و التنوع، بحيث يتعذر اختزالها في نموذج لغوي واحد[1]، و بذلك يظهر مفهوم جديد في لغة "فيتجنشتين" هو مفهوم "**ألعاب اللغة**"*.

2 . ألعاب اللغة:

لقد ارتبط الاهتمام باللغة لدى الفلسفة التحليلية بالاهتمام بالمنطق لمدة طويلة، و لكن هذا الارتباط تزعزع بعض الشيء بعد الحرب العالمية الثانية بظهور تيار جديد في هذه الفلسفة على يد "فيتجنشتين" و "أوستين"، فانتقل الاهتمام من المنطق إلى اللغات العادية، الأمر الذي أعاد الاعتبار لها. فعوضا عن أن تبقى اللغة العادية موضوعا لنقد الفلسفة التحليلية في ثوبها الجديد . و التي أصبحت بمعنى من المعاني فلسفةً للّغة العادية .، أصبح الاهتمام مركزا على الكيفيات التي تعمل بها هذه اللغة. و لهذا، كان التركيز على أهم ما يميز اللغات الطبيعية عن اللغة المنطقية، و هو البعد **التداولي** لتلك اللغات. فإذا كان من عيوب اللغة الطبيعية أن تكون فيها جملٌ غير قابلة للتصنيف ضمن الثنائية "صحيح . خاطئ"، حسب منظور الفلسفة التحليلية في شكلها القديم، فإن الفلسفة التحليلية في صورتها الجديدة، أعطت لهذا الصنف من الجمل مشروعيتها، و ذلك باهتمامها بالبعد **التداولي** للّغة الطبيعية [2].

وفي هذه الفترة . أي النصف الثاني من القرن العشرين . و تحت تأثير "مور" و "فيتجنشتين"، يقوم التمرد على المنطق الصوري من طرف "أنصار" اللغة العادية

---

1 – AUROUX Sylvain, *op. cit*. p. 38.

* يعبر "سيلفان أورو" عن مفهوم " ألعاب اللغة " بقوله: « إن لعبةَ لغةٍ هي عنصر لساني (أو أكثر) منسجم مع شروط استعماله التجريبية » (Sylvain AUROUX, , *op. cit*. p. 244.) و يقول "فيتجنشتين" محددا ذلك : « ... سأسمي كذلك المجموع المكون من اللغة و الأنشطة التي تتشابك معها "لعبة لغة" ».

(نقلا عن: Dominique LECOURT, *op. cit.*, p. 205.)

2 – RECANATI François, *La pensée d'Austin et son originalité par rapport à la philosophie analytique antérieure, in Théorie des actes du langage: éthique et droit*, publié sous la direction de Paul AMSELEK, éd. P.U.F., Paris, 1986, p. 23

التي أعيد لها الاعتبار بإعطائها قيمتها الحقيقية من خلال إبراز ما فيها من « **أفعال** » و « **ألعاب** ». فمعظم المناطقة ذهبوا إلى أن المنطق ينطبق على الجمل التقريرية، و أن الصورة المنطقية للجملة مستقلة عن **السياق التداولي** الذي قيلت فيه، الأمر الذي يعني أنه يمكن تفسيرها بمعزل عن "الإستراتيجية" التي حددها المتكلم. هذا التصور هو الذي كان هدفا للنقد الموجَّه للمنطق الصوري باسم **التداولية***، و هو التصور الذي عارضه "فيتجنشتين" معتبرا أن لكل نوع من الجمل (تقرير، استفهام، أمر...) استعمالا خاصا في سياق محدد، و لغرض معين. و يجد هذا التصور الذي يعيد الاعتبار للّغة العادية صداه لدى فلاسفة "أوكسفورد". فبعد أن اعتاد كثير من الفلاسفة على وصف اللغة الطبيعية بالعجز، يذهب فلاسفة "أوكسفورد" إلى أنها تحتوي على ثروة هائلة من التصورات الدقيقة التي لها منطقها الخاص[1]. و هكذا، فإن الذي يؤول إليه تصور فلاسفة "أوكسفورد" و "فيتجنشتين" هو أن التعابير لا معنى لها إلا في سياق محدد، أي أن اللفظ يأخذ معناه من "المناسبة" التي استعمل فيها، و بالتالي فإن معاني الألفاظ في اللغة العادية واضحة.

و على هذا الأساس، يؤكد "أوستين" (J. AUSTIN) [1911– 1960] على ضرورة التمييز بين **الأقوال التقريرية** (les énoncés constatifs) التي تتميز بخاصيتين أساسيتين هما: أن تكون **صحيحة أو خاطئة** و أن تكون ذات **قيمة وصفية**، و **الأقوال الأدائية** (les énoncés performatifs)، و هي الجمل التي إذا ما نطق بها المتكلم، فإنه **يؤدي الفعل** الذي يعبر عنه، أو يريد أن يحدثه في المتلقي[2]. و مثل هذه الجمل لا يُحكَم عليها بالصدق أو بالكذب، و إنما **بالنجاح** أو **بالفشل**، و لا تكون ناجحة إلا إذا توفرت مجموعة من الشروط، و بالخصوص الاجتماعية منها،

---

* إن الطابع التداولي للّغة يتعلق بخصائص استعمالها مثل الدوافع النفسية للمتكلم و استجابة المتلقي... و هو بهذا مقابل للطابع التركيبي المتمثل في الخصائص الشكلية للبناءات اللغوية، و الطابع الدلالي المتمثل في علاقة الوحدات اللسانية بالعالم. (أنظر: Jean DUBOIS & autres, *op. cit*. p. 388,)

1 . بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص. 250.

2 – JACOB Pierre, *op. cit*. p. 227.

فكل « قول أدائي يكون محكوما عليه بالفشل، إذا نطق به شخص لا يملك "سلطة" النطق به »[1]. و من ثم، فكل بحث عن المعنى في الخطاب لا يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين خصائص الخطاب و طبيعة من ينطق به، و كذا الهيئة التي تُخوّل له ذلك، هو بحث مآله الفشل.

و بالإضافة إلى هذه الجمل الأدائية، يمكن رد كل الجمل التقريرية نفسها إلى جمل أدائية كذلك، فعندما أقول: « الجو مضطرب »، فهذه جملة تقريرية، و لكن يمكن إرجاعها إلى: « أنا **أصرح** و **أقول** بأن الجو مضطرب »، و معنى هذا أن كل جملة تقريرية هي في الحقيقة جملة أدائية **مقنّعة**[2]. و هكذا، فإن فلاسفة "اللغة العادية" يؤاخذون على المنطق الصوري مغالاته في **التجريد** الذي يشوّه الاستعمال **الملموس** للّغة.

في هذا المناخ الفكري الجديد، يعود "فيتجنشتين" ليرد الاعتبار للّغة العادية، و يؤكد على قيمتها، رغم كونها شيئا مألوفا و اعتياديا، فـ « الفلسفة لا ينبغي لها . بأي حال من الأحوال . أن تغير من الاستعمال الفعلي للّغة، و بالتالي فكل ما يمكنها فعله هو وصفها. و لكنها لا تستطيع بأي حال أن تؤسسها »[3]. فاللغة العادية إذن، لا يمكن تجاوزها.

في هذا الإطار، يندرج تصور "فيتجنشتين" الجديد للّغة، حيث يصبح مفهومُ "ألعاب اللغة" "منطقَها" الجديد، ذلك المفهوم الذي يعني « أن فعل الكلام في لغة معينة جزء من النشاط، أو شكل من أشكال الحياة »[4]. و الأمثلة على ذلك كثيرة، منها إصدار الأوامر أو الاستجابة للأوامر أو اختراع قصة و قراءتها الخ... و من ثم، فهو يرى في هذه الألعاب أهمية كبيرة، من حيث هي أدوات تصلح للاستعمال،

---

1 – BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire*, éd. Fayard, Paris, 1982, p. 109.
2 – JACOB Pierre, *op. cit*. p. 228.
3 . نقلا عن: Pierre HADOT, *op.cit*. p.72.
4 . نقلا عن: Pierre HADOT, *op.cit*. p.73.

و هي أهمية تفوق بكثير ما قاله المناطقة حول بنية اللغة. و هذا أمر يعكس التحول الكبير الذي طرأ على فلسفة "فيتجنشتين".

و يلزم عن مفهوم "ألعاب اللغة"، أنه لا توجد دلالات في ذاتها، ثابتة و نهائية، يمكن للّغة أن تعبر عنها، و ليست هناك دلالة مستقلة عن الفعل اللغوي المرتبط بسياق ما، فالدلالة تتحدد باعتبارها نشاطا[1]. و بهذا يرفض"فيتجنشتين" أن تكون الدلالة موجودة بصورة سابقة على اللّغة، و هو بهذا التصور يعارض، و بشكل صريح، نظرة القديس "أوغسطين" للّغة لما يقول: « كنت ألتقط عن طريق الذاكرة الأسماء التي كنت أسمع أنها تُعطَى للأشياء، و التي كانت تُرفَقُ بحركات تجاه الأشياء. كنت أرى و أحفظ بأن الشيء يحمل الاسم الذي يُنطَق به عندما يُراد تعيينه »[2].

إن الذي يؤكد عليه "فيتجنشتين" من خلال هذا التصور، هو أن اللغة لا تستطيع أن تكشف عن دلالات خارجة عنها، و إنما هي التي تولد الدلالات المختلفة حسب الأنساق اللغوية، و حسب "الألعاب" التي تنتظم من خلالها باعتبارها نشاطا إنسانيا.

و يمكننا أن نلاحظ المسحة الهيجلية التي يضفيها "فيتجنشتين" على اللغة (بعد أن كان مناهضا للمثالية الهيجلية بوضعيته ؟!)، تلك الهيجلية التي لم تكن ترى أية أسبقية للفكر على اللغة. يقول "جون هيبوليت" (Jean HYPPOLITE) في سياق حديثه عن العلامة و الرمز عند "هيجل": « إن اللغة تسبق الفكر، رغم أنها تعبر عنه، أو بعبارة أخرى، فإن الفكر يسبق نفسه في هذه المباشَرَة (l'immédiateté). إن اللغة لا تُحيل إلا إلى نفسها، و لا تُتَجاوَز إلا في اللغة، و بهذا المعنى يمكن أن نقول عنها أنها طبيعية »[3].

---

1 – HADOT Pierre, *op.cit*. p. 73.
2 – AUGUSTIN (saint), *Les confessions*, trad. J. TRABUCCO, éd. Garnier - Flammarion, 1964, p. 23.
3 – HYPPOLITE Jean, *Logique et existence*, éd. P.U.F., Paris, 1961, p. 38.

إن هذا التغير الذي طرأ على مفهوم اللغة يستلزم أن العلامات اللسانية ليست "متواطئة" (univoques) بطبيعتها، و إنما تتحدد دلالتها بسياق استعمالها. و لكن هذا لا يعني أن "ألعاب اللغة" تَفْلِتُ من سلطة القواعد، بل شأنها شأن أية لعبة من حيث خضوعها لها. فلم تعد اللغة إذن، نظاما صوريا فارغا (كما أراد ذلك المناطقة)، و إنما أصبحت كَثْرَةً من اللغات باعتبارها أنساقَ تواصلٍ، و هو الأمر الذي يستلزم أن "قواعد اللعبة" هي التي تحدد الدلالة.

إن فكرة السياق تؤول بالضرورة إلى رفض وجود "ماهية" للّغة مستقلة تاريخيا و جغرافيا عن اللغات المتعددة، و هذا يعني أننا لا نستطيع أن نكشف عن "منطق" لغتنا دفعة واحدة، وبصفة نهائية، عن طريق الرمزية المنطقية. و هكذا، يبدو أن نظرة "فيتجنشتين" الثاني المؤسسة على الطابع "**التداولي**" للّغة، حلت محل نظرة "فيتجنشتين" الأول المؤسسة على "**التركيب**"، الأمر الذي جعله يعطي للّغة الطبيعية دور **الخزان** الذي لا ينضب لأداء هذه "الألعاب"[1]. و بهذا المعنى، لم تعد هناك حاجة إلى لغة مثالية مثلما كان الأمر في فلسفة "فيتجنشتين" الأولى، حيث اعتقد أنه وجد لها نموذجا في المنطق. فاللغة العادية لا يمكن تجاوزها في نظر "فيتجنشتين" الثاني الذي يقول: « من الواضح أن كل جملة في لغتنا العادية هي في انتظام من حيث هي كذلك، أي أننا لا نطمح إلى أي مثال [= لغة مثالية] »[2].

و إذا كانت الرمزية المنطقية ترمي إلى نوع من "**الكونية**"، فإن التصور الجديد للّغة ـ بإقحام مفهوم "ألعاب اللغة" ـ يؤول إلى نوع من **النسبية الثقافية**، التي تقضي بأننا سجناء "**أشكال الحياة**" و "ألعاب اللغة" التي تحدد ما يمكن قوله و يكون ذا دلالة[3]. فإذا فهمنا "الحياة" هنا على أنها الحياة الاجتماعية ـ كما يبدو ذلك من سياق الفكرة ـ فإن هذه الحياة هي التي توجّه سلوكَنا و طريقةَ عيشنا و نظرتَنا

---

1 – PIGUET J-C., *op. cit*. p.120.

2 ـ نقلا عن: Pierre HADOT, *op. cit*. p. 86.

3 – SCHMITZ François, , *op. cit*. p. 168.

للعالم. و من البديهي أن هذا الفهم يقود إلى استحالة بناء لغة كونية، و ذلك لأن كل لغة طبيعية لدى مجموعة بشرية، تشكل نسقا يحدد طريقة تفكير أفرادها، و هي الفكرة ذاتها التي وجدناها عند "هردر" و "همبولدت" و "روسو".

إن الخطأ الذي يرتكبه الفلاسفة . حسب منطق « الأبحاث » . هو أنهم يبحثون . بلا طائل . عن تناسبٍ مَوْهُومٍ بين الأشياء، و بين حدودٍ تنتمي إلى "ألعاب اللغة"، و التي ليست تعيينات لأشياء. و أكثر الغموض في "ألعاب اللغة" يكون عندما نتكلم عن التجربة الداخلية، و ذلك لأن هذه التجربة غير قابلة للوصف أو التعبير عنها. فعندما **أشكو** ألمي، فأنا **لا أصف** أية حالة داخلية، و إنما **أؤدي** "لعبة" من "ألعاب اللغة"، أي أنني أتخذ وضعا ليس له معنى إلا في سياق اجتماعي، من أجل أن أجلب تعاطف الناس مثلا، أو من أجل أن يفهموني أو ما إلى ذلك.

إن تصور اللغة بأنها "ألعاب لغة" يتعارض تماما مع التصور الكلاسيكي الذي يربط ربطا ضيقا بين اللغة و كونها وسيلة لترجمة أفكارنا، ذلك التصور القائم على فكرة أن اللغة نسق من العلامات، و أن هناك أشياء في ذاتها، ما على اللغة إلا تعيينها من أجل تثبيتها في الذاكرة و إيصالها إلى الغير، و هو تصور يجب قطع الصلة معه حسب "فيتجنشتين" الثاني [1].

3 . من « الرسالة » إلى « الأبحاث »: قطيعة أم استمرارية؟

من التحليل السابق، قد يبدو أن "فيتجنشتين" انقلب على نفسه انقلابا جذريا في أفكاره، و لكننا . في حقيقة الأمر . نستطيع أن نكشف عن نوع من **الاستمرارية** الخفية بين "فيتجنشتيين" الأول و "فيتجنشتين" الثاني، و ذلك لأن الفارق بين « الرسالة » و « الأبحاث » هو على وجه التحديد ذلك الفارق الموجود بين "**الصورة المنطقية**" التي هي أساس الرمزية المنطقية، و"**ألعاب اللغة**"، باعتبارها

1– HADOT Pierre, *op.cit*. p. 93.

الحدود التي لا يمكن اجتيازها و التي تتخذ العبارات دلالتها منها.

و لكن في« الرسالة » كما في « الأبحاث »، يبقى "فيتجنشتين" **وفيا** لموقفه القاضي بأن الفلاسفة يجهلون "**منطق اللغة**"، إلا أن عبارة "منطق اللغة" تعني "الصورة المنطقية" في « الرسالة »، أما في « الأبحاث »، فتعني "ألعاب اللغة". فالمشكلات التي يقع فيها الفلاسفة نابعة من سوء فهمهم للعبارات التي يستعملونها، و الحل إذن . سواء في « الرسالة » أو في « الأبحاث » . هو توضيح الكيفية التي يجب أن تستعمل بها اللغة.

و إذا كان "فيتجنشتين" يرى في « الرسالة » أن ما نقوله يكون ذا معنى بمقتضى نوع من "**الإلزام القبلي**" الذي يسميه "الصورة المنطقية"، فإنه يرى في « الأبحاث » أن اللغة الطبيعية كذلك لا تخلو من هذا "الإلزام القبلي"، أو على الأقل مما يماثله، و ذلك لأن كلامنا في اللغة الطبيعية لا يكون ذا معنى إلا إذا قبلنا مسبقا ـ و دون الحاجة إلى التصريح بذلك . بعدد من القواعد النحوية. فلكي يحصل التفاهم بين أفراد المجموعة البشرية الواحدة، عليهم أن **يمتثلوا** . ضمنيا . لتلك القواعد.

إن استعمالنا للقواعد النحوية أمر "**إلزامي**" بطريقة لاشعورية، و لا نفكر فيها في غالب الأحيان، و حتى علماء النحو أنفسهم **مضطرون** إلى استعمال تلك القواعد المشتركة، التي بدونها يتعذر فهم ما يقولون، بل حتى إذا أردنا رفضها، فإن ذلك ليس ممكنا إلا بالكلام وِفْقَها.

و هذا أمر أكدت عليه كثيرا جماعة "بور- روايال". فبالنسبة لـ"أرنو" (Arnauld) و "لانسلو" (Lancelot)، « كل فعل لغوي هو خاضع لقواعد بدونها يتعذر إنجاز ذلك الفعل نطقا أو كتابة. فإذا حذفنا القواعد، حذفنا اللغة »[1].

إن في اللغة . دائما . أرضية أولية و أمورا ابتدائية، لا يمكن تبريرها أو

---

1 – MALMBERG Bertil, *op. cit*. p. 201.

تأسيسها، سواء تكلمنا بمنطق « الأبحاث » أو بمنطق « الرسالة ». و الخطأ الذي يقع فيه الفلاسفة هو محاولتهم تبرير كل شيء، مما يوقعهم في متاهات، لأنهم يحاولون اجتياز حدود اللغة. و لهذا، كثيرا ما كرر "فيتجنشتين" بأننا لا نستطيع تبرير كل شيء، بل يجب أن نعرف متى و كيف نتوقف عن البحث عن العلل[1].

من هنا نستطيع أن نقول أنه لم تكن هناك قطيعة كلية بين فلسفة « الرسالة » و فلسفة « الأبحاث »، و إنما كان هناك تغيير على مستوى الإستراتيجية و الوسائل، أما الهدف فواحد: علاج اللغة من الأمراض.

---

1 - SCHMITZ François, *op. cit*. p. 150.

خـاتمـة

خاتمة: ـــــــــ

إذا كانت كل لغة طبيعية تعبر عن الواقع من زاويتها الخاصة، فكيف يمكن الحلم بإنشاء لغة كونية مثالية مشتركة بين الأمم و الشعوب؟.

إن الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه يستحيل الاستغناء عن اللغات الطبيعية في تنوعها و الاستعاضة عنها بلغة اصطناعية محضة، هو أن الأولى تقوم على أساس **تداولي**، أي أنها تتأسس على قواعد تأخذ بعين الاعتبار الظروف و الملابسات و السياقات التي يتم فيها الإرسال و التلقي، تلك القواعد التي يكرسها الاستعمال، و التي بفضلها تأخذ الكلمات و الجمل دلالات متنوعة. و إننا لنجد في مختلف مظاهر البلاغة و البيان صورا لذلك، و هذا هو الذي يحدث . على سبيل المثال . في الاستعارة و المجاز. و لكنها مظاهر جعلت أصحاب مشاريع اللغة المثالية والكونية يعتقدون أن دقة اللغة تكمن . بالضبط . في حذف مثل هذه المظاهر باعتبارها سببا في الغموض و مدعاةً للجدل الناجم عن التأويل.

و لكن رغم هذه النقائص، التي قد تشوب اللغات الطبيعية، فإنها وحدها القادرة . إلى حد بعيد . على استيعاب التجربة الإنسانية بكل أبعادها من إحساسات و إدراكات و تجريدات... و تبقى بذلك " **نظام العلامات**" الوحيد الذي يفسح مجالا تعبيريا أكثر اتساعا و ملاءَمةً.

و لعل هذا ما نفسر به إحجام فلاسفة "الأنوار" عن البحث عن لغة كونية مثالية، حيث كان هدفهم . على العموم . "تطهير" اللغات الطبيعية من العيوب، و هو الخط نفسه الذي رسمه "جون لوك" من قبل، و المتمثل في الحرص على الاستعمال الدقيق للّغة الطبيعية. فلم يفكر هؤلاء في إصلاح نظام اللغة، بقدر ما كانوا يدعون إلى الحيطة و الاحتراز في استعمال ألفاظها.

لم يعد إذن الاهتمام بالموضوع اللغوي . لدى هؤلاء . منصبا على الناحية

نفسها التي اهتم بها كثير من فلاسفة القرن السابع عشر، ذلك الاهتمام الذي عاود الظهور مع بعض الفلاسفة التحليليين، و إنما أصبحت الفكرة السائدة هي: إما أن ثمة تأثيرا متبادلا بين اللغة و الفكر، و أنهما يتطوران بوتيرة واحدة، و إما أن اللغة في تطورها تغير الفكر. و من ثم، فمن العبث التفكير في بنية **كونية** و **ثابتة** للفكر بحيث يمكن التعبير عنها بلغة واحدة، و بالتالي يصبح التفكير في إنشاء لغة كونية مثالية ضربا من الوهم[1].

فإذا عرفنا أن اللغات الطبيعية، في تنوعها، "مرايا" تعكس نمط تفكير الجماعات البشرية المتنوعة و حياتها و تجاربها و نظرتها للعالم، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة أمثال "روسو" و "كوندياك" و "هردر" و "همبولدت"، عرفنا حينئذ أن أي مشروع لبناء لغة كونية مثالية ليس سوى حلم يتعذر تحقيقه. فمن الأكيد أن اللغات الطبيعية في تنوعها تحتوي على تصورات و تصنيفات للواقع هي غاية في التنوع و التعقيد، و بالتالي فهي تعكس أشكالا معرفية تختلف من الواحدة إلى الأخرى، و هو المعنى الذي يتضمنه قول "روسو": « إن اختلاف العلامات في اللغات [الطبيعية] يؤدي إلى اختلاف الأفكار التي تمثلها. و إن العقول تتشكل على منوال اللغات، و تصطبغ الأفكار بصبغة لسان القوم »[2]. كما أنه لا يوجد بين اللغات تشابه كبير بالقَدْر الكافي الذي يسمح بأن نعتبرها تمثيلا لواقع اجتماعي واحد، فالعادات اللغوية الخاصة بكل جماعة هي التي تحدد تمثل ذلك الواقع.

و إذا لم يكن من الممكن إنكار أن « مكانة اللغة الطبيعية في الخطاب العلمي تتضاءل طردا مع تطور العلم »[3]، فإنها . مع ذلك . تتميز بخصائص يتعذر العثور عليها في أرقى لغات البرمجة مثلا. و من ذلك على سبيل المثال أن فيها « "تعدد المعنى" (la polysémie)، و هذه الخاصية الأساسية، تجعل التواصل ممكنا

---

1 – ECO Umberto, *op. cit*. pp. 328,329.

2 . نقلا عن: Sylvain AUROUX, *op. cit*. p. 167.

3 – GRANGER G.G., *op. cit*. p. 22 (introduction).

في ظروف هي غاية في التغير و التعقيد، عوضا عن أن تكون عائقا له »[1]، و هو أمر يجعل اختزال اللغات الطبيعية في نظام صوري واحد أمرا مستحيلا.

و مهما كانت اللغات الطبيعية مشوبة بعيوب، فإن محاولة اختزالها في لغة رمزية منطقية قصد تحقيق درجة عالية من الدقة في التعبير، تصطدم بصعوبات يفرضها ذلك التنوع و تلك الخصوصيات المميزة للّغات الطبيعية. و من هذه الصعوبات، وجود جمل و عبارات فارغة تماما من الدلالة، و مع ذلك يمكن صياغتها منطقيا، مثل قولنا « إذا كان 2×2=4، فإن الأرض كروية الشكل ». فهذه قضية يمكن صياغتها منطقيا على الشكل: إذا "ق"، فإن "ك"، و مع ذلك فهي خالية من الدلالة. و في المقابل، هناك جمل و عبارات كثيرة في اللغات الطبيعية، ذات دلالة واضحة و مفهومة، و مع ذلك فهي مستعصية على الصياغة الرمزية المنطقية، مثل قول أحدنا « إذا رأيت فلانا، فأقرئه السلام ». فمحاولة صياغة هذه العبارة وفق التصور الذي حمله "راسل" و "فيتجنشتين" الأول و آخرون، يكون فيها كثير من التعسف، و تؤدي إلى تعقيدها و استحالة فهمها، و لا تزيل أي لبس أو غموض[2]. فالرمزية المنطقية إذن لسيت دائما أداة فعالة للتعبير الدقيق عن الأفكار.

و إذا كانت لغة "الإسبيرانتو" التي أسسها "زامنهوف" (Zamenhof) عام 1887 من أكثر المحاولات واقعيةً لإنشاء لغة كونية، فإنه يجب أن نلاحظ أولا أن هذه اللغة اشتقت كلّيةً من جذور لغات رومانية (لغات طبيعية إذن!)، و ثانيا أنه رغم مرور قرابة القرن و ربع القرن على إنشائها، فإنها لم تستعمل . لحد الآن . إلا على مستوى ضيق لا يتجاوز عشرات الآلاف من الأشخاص!. و لعل اللغة العالمية الوحيدة التي تم تجسيدها بالفعل اليوم هي لغة الصم و البكم. و لكن هل بإمكان هذه اللغة أن تستوعب كل تجارب الإنسان و معارفه بما فيها من دقة و تجريد ؟.

إن كونية اللغة و مثاليتها، أسطورة راسخة استهوت . منذ أمد بعيد . نظر

---

1 – GRANGER G.G., *op. cit*. pp. 146-147.
2 – PIGUET J-C., *op. cit*. p. 113.

المفكرين، هواة و متخصصين، و إن لم يكن لها السلطان نفسه على الفئة الثانية. إنها حلم يغذيه النزوع إلى إضفاء شيء من القداسة على اللغة، لأن الفكرة ـ في أساسها، و كما بيّنّا ذلك من قبل ـ مستوحاة من الكتاب المقدس في الثقافة الغربية، و هي فكرة البحث عن لغة آدم. و كأن هناك حنينا إلى إحياء اللغة التي تكلم بها "الأب". و لكن «... مهما كان الحنين إلى الصفاء الآدمي الذي لم يعرف غير كلمة الخالق، فإن تنوع اللغات يصمد أمام النزوع إلى الوحدة »[1].

و نتساءل: ألا يمكن أن تكون فكرة اللغة الكونية المثالية منبثقة من توجه إيديولوجي و تعبيرا عن رؤية تمجيدية شوفينية لدى أصحابها؟ ليس هذا مستبعدا، إذا استحضرنا تاريخ الفكرة و بعض مشاريع اللغة الكونية المثالية التي أشرنا إليها من قبل، حيث أن كثيرا ممن حملوا الفكرة أو المشروع، اجتهدوا ـ إلى حد التعسف أحيانا ـ في محاولة العثور على بعض ملامح القرابة بين لغاتهم القومية و لغة "آدم" المفترضة.

و رغم أن الفكرة لم تنل اهتماما كبيرا في الفكر العربي، فإن ذهنية العامة و الخاصة لم تنجُ من هذه االشوفينية و هذه النظرة التمجيدية التي تحاول إضفاء قداسة مفرطة على اللغة العربية. فهي اللسان الذي نزل به بالقرآن الكريم!، و هي لغة أهل الجنة! و هي لغة "الضاد"!. و بغض النظر عن مضمون هذه العبارات، نتساءل: ماذا يمكن أن يضيف هذا الكلام لواقع اللغة العربية المتردي؟

و في مقابل هذه الشوفينية التي عرفتها الثقافة العربية الثقافة الغربية على حد سواء، ـ يشير "أمبرتو إيكو" إلى موقف "ابن حزم" من مسألة "لغة آدم" و اللغة المثالية، و هو موقف يجد فيه كثيرا من الاعتدال، حيث يذهب "ابن حزم" إلى أنه في البدء كانت هناك لغة أصلية تحتوي على جميع اللغات، و تعدد اللغات فيما بعد ليس

---

1 – HAGEGE Claude, *L'homme des paroles*, éd. Fayard, Paris, 1985, p.20.

ناتجا عن **إبداع** لغات جديدة، و إنما عن **تَجَزُّؤ** تلك اللغة الأصلية. و أما نزول القرآن بالعربية، فمن أجل أن يفهمه العرب الذين كان الرسول صلى الله عليه و سلم منهم*. و هذا ليس دليلا على أن اللغة العربية ذات ميزات خاصة تجعلها أرقى من غيرها. فالتنوع اللغوي الأصلي موجود في كل لغة من حيث هي جزء من اللغة الأصلية. و يتساءل "أمبرتو إيكو" في الأخير: لم لا نأخذ بهذا الرأي؟[1].

إننا نعتقد أن قوة اللغة و عالميتها مرهونتان **بقوة** الأمة نفسها، و« لذا كثيرا ما انْمحَت اللغة باندثار قومها (اللغات الميتة) كما اندثرت شعوب باندثار لغاتها »[2]. و قد لا نكون بعيدين عن الحقيقة إذا قلنا أن تيار "**العولمة**" لا يرتكز على **قوة** الثقافة و الاقتصاد و السياسة فقط، بل إن **عولمة اللغة** من مستلزماته الأساسية كذلك.

وإننا لنجد في الرأي الذي ذهب إليه "ابن حزم" ما يدفعنا إلى الاعتقاد بعدم جدوى فكرة البحث عن لغة كونية، و لا يبدو لنا أن تنوع اللغات و تعددها عيب يجب العمل على تجاوزه، بقدر ما هو مظهر يعكس ثراءها و يعبر عن عبقرية الشعوب، بل هو في منظور الثقافة الإسلامية آية من آيات الله**، و « قد يكون التنوع هو السمة الأكثر جاذبية في عالم اللغات »[3]. و الأجدر بالأمم أن تعمل على ترقية لغاتها القومية، أعني على ترقية نفسها باعتبار أن اللغة و الإنسان نفسه "يتذاوتان" ، فهي « معاناة الإنسان لأصالته، فيها و بها يمارس إنسانيته... هي الحيز الذي يقع فيه الوعي بالأحداث »[4]. و الوضع مُلِحٌ بالنسبة للّغة العربية من أجل الرقي بها وفق منهج علمي عملي، و إلا تبقى أمتها على هامش التاريخ.

---

* و قد جاء في القرآن الكريم: ﴿ و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾. سورة إبراهيم، الآية.4

1 – ECO Umberto, *op. cit*. p. 397.

2 – الحبابي محمد عزيز، تأملات في اللغو و اللغة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980، ص.159.

** لقد جاء في القرآن الكريم : ﴿ وَ مِن آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ و الأَرْضِ و اخْتلافُ ألسِنتِكُم و ألوانِكُم، إنَّ في ذلك لآيَاتٍ للعَالَمِين ﴾، سورة الروم، الآية .22

3 – HAGEGE Claude, *op. cit*. p. 43.

4 . الحبابي محمد عزيز، تأملات في اللغو و اللغة، ص. 161.

الفهارس:

فهرس المصادر و المراجع
فهرس الأعلام
فهرس المصطلحات
فهرس الموضوعات

المصادر و المراجع

أولا : المصادر و المراجع باللغة العربية.

ا . المصادر:

1 . ليبنتس (غوتفريد فيلهلم)، المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة، تر: ألبير نصري نادر، اللجنة الدواية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، د.ط. 1956.

ب . المراجع:

1 . بدوي (عبد الرحمن)، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط.2، 1985.

2 . برهييه (إميل)، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط و النهضة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط.1، 1983.

3 . برهييه (إميل)، تاريخ الفلسفة : القرن السابع عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط.1، 1983.

4 . بلانشي (روبير)، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د (ط.ت.)

5 . الحبابي (محمد عزيز)، تأملات في اللغو و اللغة، الدار العربية للكتاب، تونس، د.ط.، 1980.

6 . ديورانت (وِيل)، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط.5، 1985.

7 . راسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط. 1977.

8 . رشوان (محمد مهران)، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء، القاهرة، 1998.

9 . روبنز (روبيرت هنري)، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، تر: أحمد عوض، مطابع الرسالة، الكويت، د.ط. 1977.

10 . طعمة (جورج) ، فلسفة لايبنتز، مع تعريب المونادولوجيا و نصوص أخرى، مكتبة أطلس، دمشق، ط.2، 1965.

11 . عبد الفتاح (إمام إمام)، توماس هوبز: فيلسوف العقلانية، الثقافة للنشر و التوزيع، د.ط. 1988.

12 . عبد المنعم (عباس راوية)، جون لوك: إمام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط. .1996

13 . العظم (صادق جلال)، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط.3. .1979

14 . عمر (بغداي محمد)، هل هبط آدم في القفقاز: دراسة حول دور لغة القرشاي بلقار في حضارات العالم القديم، دار علاء الدين، دمشق، ط.1. 2000.

15 ـ فيتجنشتين (لدفيج)، رسالة منطقية فلسفية، تر: عزمي إسلام، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، د.ط. 1968.

16 . كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ط.5. .1969

17 . متّى (كريم)، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط.2، 1988.

18 . نجيب (محمود زكي)، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط.3، 1987.

ج . المعاجم و الموسوعات:

1 . ابن منظور، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، دار صادر، بيروت، ط.1، د.ت.

2 . بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط.1. 1983.

3 . صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط. 1982.
4 . الموسوعة الفلسفية المختصرة، (تأليف جماعي)، تع: كامل فؤاد و آخرون، إشراف:زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، د(ط.ت).

ثانيا : المصادر و المراجع باللغة الأجنبية

ا . المصادر:

1 – LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Discours de métaphysique et autres textes*,trad. Christiane FREMONT, éd. Flammarion, Paris, 2001.
2 – LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm) , *Monadologie , édition critique établie par Emile BOUTROUX*, éd. Librairie générale française, Paris, 1991.
3 – LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
4 – LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, éd. Flammarion, Paris, 1994.

ب . المراجع:

1 – AMSELEK (Paul), *Théorie des Actes de Langage, Ethique et Droit*, éd. P.U.F., Paris, 1986.
2 – ARVON (HENRI), *La philosophie allemande*, éd. Seghers, Paris, 1970.
3 – AUGUSTIN (Saint) , *Les confessions*, trad. J. TRABUCCO, éd. Garnier - Flammarion, Paris, 1964.
4 – AUROUX (Sylvain), *La philosophie du langage*, éd. P.U.F. Paris, 1996.
5 – BELAVAL (Yvon), *Leibniz critique de Descartes*, éd.Gallimard, 1960.
6 – BELAVAL (Yvon), *Leibniz: initiation à sa philosophie*, éd. Vrin, Paris, 1962.
7 – BERLIOZ (Dominique) et NEF (Frédéric) (éd.), *Leibniz et les puissances du langage*, éd. J. Vrin, Paris, 2005.
8 – BOURDIEU (Pierre), *Ce que parler veut dire, l' économie des échanges linguistiques*, éd. Fayard, Paris, 1982.
9 – CARNAP (Rudolf) et autres, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, (sous la direction d' Antonia SOULEZ), éd. P.U.F., Paris, 1985.
10 – CHOMSKY (Noam), *La linguistique cartésienne*, trad. E. Delannoe et D.Sperber, éd. Seuil, Paris, 1969.
11 – DESCRTES (René), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et* chercher la vérité dans les sciences, éd. Garnier, Paris,1960.
12 – DOMINIQUE (Lecourt), *L'ordre et les jeux, le positivisme logique en question*, éd. Grasset & Fasquelle, Paris, 1981.
13 – DUPUY (Maurice), *La philosophie allemande*, éd. P.U.F. Paris, 2º édition, 1972.
14 – ECO (Umberto), *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, trad. Jean-Paul MANGANARO, éd. Seuil, Paris, 1994.
15 – FREGE (Gottlob), *Idéographie*, trad. Corine BESSON, éd. Vrin, Paris, 1999.

16 – GRANGER (Gilles Gaston), *Langages et épistémologie*, éd. Klincksieck, Paris, 1979.
17 – HADOT (Pierre), *Wittgenstein et les limites du langage*, éd. J. Vrin, Paris, 2005.
18 – HAGEGE (Claude), *L'homme des paroles*, *contribution linguistique aux sciences humaines*, éd. Fayard,Paris, 1985.
19 – HYPPOLITE (Jean), *Logique et existence*, éd. P.U.F., Paris, 1961.
20 – JACOB (Pierre), *L'empirisme logique*: *ses antécédents, ses critiques*, éd. Minuit, Paris, 1980.
21 – LOCKE (John), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. P.COSTE, éd. J.Vrin, Paris, 1972.
22 – LOCKE (John), *Essai sur l'entendement humain, livres I et II*, trad. J. M. VIENNE, éd. J.Vrin, Paris, 2001.
23 – MALMBERG (Bertil), *Histoire de la linguistique de Sumer à Saussure*, éd. P.U.F. Paris, 1991.
24 – NEF (Frédéric), *Leibniz et le langage*, éd. P.U.F. Paris, 2000.
25 – PIGUET (J-Claude), *Où va la philosophie et d'où vient – elle ?* La Baconnière, Neuchâtel (Suisse), 1985.
26 – PLATON, *Protagoras –Euthydème –Gorgias –ménexème –Ménon -**Cratyle***, trad. Emile CHAMBRY, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1067.
27 – REY (Alain), *Théories du signe et du sens*, *lectures I*, éd. Klincksieck, Paris,1973.
28 – RIVENC (François), *Recherches sur l'universalisme logique*, *Russell et Carnap*, éd. Payot & Rivages, Paris, 1993.
29 - RUSSELL (Bertrand) , *Ecrits de logique philosophique*, trad. Jean – Michel ROY, éd. P.U.F., Paris, 1989.
30 – RUSSELL (Bertrand) , *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. Georges AUCLAIR, éd. Gallimard, Paris, 1961.
31 – RUSSELL (Bertrand), *La philosophie de Leibniz, exposé critique*, trad. J. et R. Ray, éditions des archives contemporaines, Paris.
32 – SAUSSURE (Ferdinand de), *Cours de linguistique générale*, éd. ENAG, Alger, 1990.
33 – SCHAFF (Adam), *Langage et connaissance* , trad. Claire BRENDEL , éd. Anthropos, 1969.
34 – SCHMITZ (François), *Wittgenstein*, éd. Les Belles Lettres, 2003.

ج . المعاجم و الموسوعات:

1 – DUBOIS (Jean) et autres, *Dictionnaire de linguistique*, éd. Librairie Larousse, Paris, 1973.
2 – DUCROT (Oswald) et TODOROV (Tzvetan), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. Seuil, Paris, 1972.
3 – LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, éd. P.U.F. Vendôme (France), 1991.
4 – *Le Petit Larousse*, éd. Larousse, Paris, 1998.

د . المجلات و الدوريات:

1 – *Magazine littéraire, dossier sur LEIBNIZ*, n° 416, janvier 2003.

فهرس الأعلام

. ا .

ابن حزم (الأندلسي): 169.
ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبدالله): هـ.
أبيقور: 89.
أبيلار (بيار): ج، هـ.
أرســـطو: هـــ، 3، 6، 12، 13، 26، 27، 29، 31، 38، 58، 85، 99، 120، 127، 134، 147.
آرنو (أنطوان): 26، 162.
أفلاطون: هـ، 35، 60، 62، 65، 128.
إقليدس: 36.
أنسلم (القديس): هـ.
أوستين (جون لانغشاو):156، 157.
أوغسطين (القديس): هـ، 159.
أوكام (غيوم): ج، هـ، 17.

. ب .

باسكال (بليز): 34.
بانيني: هـ.
برادلي (فرانسيس هربرت): 119.
بروتاغوراس: 37.
بوبر (كارل): 119.
بودان (جون): 4.
بور. روايال (جماعة): 23، 96، 114، 162.
بورباكي (نيقولا): 29.
بورس (تشارلس ساندرس): ج، هـ، 13، 81.

بوستل (غيوم): 4، 74، 94، 116.
بول (جورج): 78، 110، 118.
بوهيم (جاكوب): 66، 69.
بويس: 11.
بيانو (جيوسيبّي): 128، 152.
بيكون (فرانسيس): ج، هـ، 2، 5، 6، 10، 14، 15، 18، 19، 20، 21، 27، 80، 84، 85، 92، 93، 94، 96، 97، 98، 99، 100، 104، 105، 106، 116، 122، 130.

. ت .

تشومسكي (نوام): 22، 147.
تلسيو (برناردينو): 6.

. ج .

جيوردانو (برونو): 4.

. د .

دانتي (أليغيري): 10، 11.
دريدا (جاك): هـ.
دلغارنو (جورج): 95، 97، 98، 106، 114، 115، 116.
دوسوسير (فرديناند): هـ.
ديكارت (رونيه): ل، 6، 7، 9، 10، 13، 14، 21، 22، 23، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 43، 44، 45، 47، 48، 49، 52، 54، 55، 56، 57، 71، 76، 83، 84، 85، 94، 96، 97، 98، 101، 104، 106، 114.

. ر .

راســل (برترانــد): م، 5، 25، 26، 29، 30، 44، 45، 46، 49، 117، 118، 119، 120، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 146، 147، 152، 153، 155، 167.

راموس (المدعو: بيار دو لارامي): 6، 13.
راولند (جونس): 87.
الرواقيون: هـ.
روسلين: ح.
روسو (جون جاك): 89، 161، 166.

. ز .

زامنهوف (ليزر لدفيك): 167.

. س .

سابير (إدوارد): 92.
السفطائيون:هـ.
سقراط: 61، 62، 128.

. ش .

شريكيوس (أدريان): 76.

. غ .

غاسندي (بيار): 26، 52.
غاليلي (غاليليو): 9، 10، 37.
غوروبيس (بيكانوس): 75، 87.

. ف .

الفارابي (محمد أبو نصر): هـ.
فرويد (سيغموند): 55.
فريجـه (غوتلـوب): 118، 120، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 142، 146، 152.

فيتجنشـــتين (لـــدفيج): م، 117، 119، 138، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 167.
فيكو (جيامباتيستا): 89.

. ك .

كارناب (رودولف): 122، 123، 124.
كالفن (جون كوفين): 3.
كانط (إيمانويل): 41، 43، 120، 127.
كبلر (جوهانس): 37.
كراتيلوس: 61، 62، 65.
كوتيرا (ليون): 11.
كومينيوس (جان أموس): 96، 98.
كونت (أوغست): 118، 119.
كوندياك (إتيان بانو): ح، 89، 166.

. ل .

لانسلو (كلود): 162.
لوثر (مارتن): 3.
لـوك (جـون): هـ، ح، 14، 18، 19، 20، 21، 41، 42، 43، 75، 86، 100، 121، 122، 123، 165.
لول (ريمون): 10، 12، 13، 94، 95، 102، 103، 116.
ليبنتس (غوتفريد فيلهلم): ج، هـ، ز، ح، ط، ي، ك، م، 4، 5، 8، 9، 12، 13، 14، 18، 21، 25، 26، 27، 29، 30، 31، 32، 34، 35، 36، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 46، 47، 48، 49، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 63، 64، 65، 66، 69، 70، 71، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 93، 94، 95، 96، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 118، 120، 121، 122، 123، 125، 126، 127، 131، 134، 137، 138، 139، 144، 152، 154.

ليونار (دو فنتشي): 5، 6.

. م .

ماخ (أرنست): 119.
ماكيافيللي (نيكولو): 2، 5.
مالبرانش (نيقولا): 26، 27، 48، 49، 57، 58.
مور (جورج إدوارد): 119، 124، 128، 142، 156.
ميليوس (أبراهام): 76.

. ن .

نيبر (جون): 8.
نيقولاس (الخامس): 3
نيوتن (إسحاق): 8، 58.

. هـ .

هامبشير (ستيوارت): 27.
هاينكامب : 111.
هردر (جوهان غوتفريد): 90، 91، 161، 166.
هرموجين: 61.
همبولدت : 90، 91، 161، 166.
هوايتهد (ألفريد نورث): 7، 125.
هوبز (توماس): ج، هـ، 7، 9، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 26، 52، 75، 77، 100.
هيجل (فريدريك): 119، 159.
هيراقليطس: هـ.
هيوم (دافيد): 119.

. و .

واطسن (جون): ج.

وولف (كريستيان): 43.
ويلكنس (بيشوب جون): 95، 96، 98، 104، 105، 106، 114، 115، 116.

فهرس المصطلحات

. ا .

الأبجدية الكونية: 18، 76، 78، 92، 95، 103، 105.

إبستيمولوجي: 120.

إجرائي: 31.

الأخلاق الطبيعية: 3.

الإدراك: 53، 54، 55، 57.

الإسبيرانتو: 92، 132، 167.

الاستدلال: 9، 17، 18، 31، 32، 38، 78.

الاستدلال الرياضي: 9، 37.

الاستدلال الصوري: 83، 129.

الاستمرارية: 35، 52، 54، 161.

الأسر اللغوية: 88.

الاسمية: ج، هـ، 16، 17، 18، 119.

الاسمية التقليدية: 148.

أشباه القضايا: 120، 123، 124، 147، 149.

الإشتراك في اللفظ: 131، 153.

الاشتهاء: 53.

الإشراط: 22.

الإصلاح الديني: 3.

الاعتباطيـــة: و، 15، 18، 19، 20، 23، 61، 63، 65، 66، 69، 70، 75، 76، 93، 100، 105، 110، 113.

الأفلاطونية: 3، 5، 52.

الأكسيوماتيك: 76.

أكسيومي: 31، 76.

الإلزام القبلي: 162.

ألعاب اللغة: 142، 156، 158، 159، 160، 161، 162.
الآلية: 8.
أمراض اللغة: 142.
الأنا: 26، 41، 51.
انتقائي: 34، 35.
الأنساق اللاإقليدية: 104.
الأنساق اللغوية: 158.
الانسجام الأزلي: 13، 34، 49، 58، 102، 116.
الإنشاء الاعتباطي: 19.
أنطيليشات: 51، 53، 58.
الأورغانون الجديد: 27.
أوهام السوق: 18.
الإيقونة: 98.
إيقوني: 80، 82، 93، 104.

. ب .

البداهة: 28، 29، 31، 32، 33، 35، 36، 38، 77، 79، 104، 123.
البداهة الحسية: 31.
البرهان: 13.
البرهان الرياضي: 27.
البروتستانتية: 3.
بلبلة الألسن: 66، 74، 88، 115.
البنية التركيبية: 112.
البنية الصورية: 110.
بنية العالم: 136، 137، 143.
بنية اللغة: 136، 137، 155، 159.
البنية المنطقية: 24، 146، 155.
البنية النحوية: 24، 146، 147.
بنية الواقعة: 141.

التأثيل: 23، 60، 61، 64، 65، 66، 69، 74، 87، 88.
التجربة الإنسانية: 165.
التجربة الداخلية: 161.
التجريبية المنطقية: 122.
التجريد: 17.
تحصيل الحاصل: 149.
التحكمي: 15، 16.
التحليل الفلسفي: 155.
التحليل المفهومي: 72.
التحليل المنطقي: 47، 122، 127، 139، 147.
التداولي: 121، 156، 157، 160، 165.
التداولية: 157.
الترابط الطبيعي: 70.
التركيب المنطقي: 123.
التركيب النحوي: 123.
الترييض: 10، 37.
التسمية: 16، 17، 61، 62، 64، 67، 68.
التصنيف: 17.
التصور العلمي للعالم: 122.
التعبير الطبيعي: 23.
التعريف الاسمي: 77، 78
التعريف الاعتباطي: 78.
التعريف الإنشائي: 77، 79.
التعريف السببي: 77.
التعقل: 41.
التعليم الأرسطي: 6.
التعليم الديكارتي: 29.

التعليم السكولائي: 30.
التفسير الصوفي: 12، 67، 73.
التفسير القبلاني: 67.
التفكير الأعمى: 108، 110، 126، 154.
التفكير اللساني: 14.
التفكير اللغوي: 61، 81.
التقليد: ح، 7، 17، 19، 31، 32، 33، 83.
التقليد الأرسطي: 7، 31، 61، 75، 99، 114.
التقليد الأفلاطوني: 61.
التقليد التجريبي: 121.
التقليد الديكارتي: 55.
التقليد الفلسفي: 120، 121.
التقليد القَرْوَسَطي: 114.
التقليد المدرسي: 31.
التمثيل الرمزي: 93.
التمظهر: 46.
التناظر: 48، 49.
تنوع اللغات: د، ز، 60، 169.
التواصل: ب، ز، 15، 20، 22، 60، 72، 101، 107، 110.
التواصل الكوني:94، 116.
التوليف: ج، 13، 17، 18، 74، 98، 103، 104، 108، 109، 126، 141.
التوليف الرياضي: 12.
تيارات الفلسفة التحليلية: 119.
التيار الكراتيلي: 63، 67.

. ث .

الثقافة الإسلامية: 169.
الثقافة العربية: 169.
الثقافة الغربية: 168، 169.

الثقافة القديمة: 3.

· ج ·

الجـــوهر: 26، 41، 43، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 54، 55، 56، 57، 58، 127.
الجوهر الروحي: 48.
الجوهر المادي: 48.

· ح ·

الحد المنطقي: 16.
الحدس: 28، 29، 30، 31، 32، 36، 38، 39، 40، 77.
الحدسانية: 26، 29، 38.
الحس المشترك: 40.
حساب التفاضل: 88، 55، 107.
حساب العلاقات: 125، 127.
حساب الفئات: 125، 126.
حساب القضايا: م، 125، 129.
حساب اللغة: م.
الحساب المنطقي: 110، 126، 155.
الحقائق الدينية: 4.
حقائق العقل: 42.
حقائق الواقع: 42.
حلقة "فيينا": 118، 121، 122، 154.

· خ ·

الخالي من المعنى: 120، 123، 150.
الخبرة الحسية: 6.

. د .

دالة القضية: 127، 129.
الدلالة الطبيعية: 60، 63، 65، 67، 69.
الدوغمائية: 47، 154.
الديكارتيون: 44، 45، 54، 58، 71.
الدين الطبيعي: 3.

. ذ .

الذرة المنطقية: 139.
الذرية المنطقية: م، 140، 142.

. ر .

الرمزية الرياضية: 14.
الرمزية المنطقية: 144، 146، 155، 160، 161، 167.
الرموز الكونية: م، 77، 78، 80، 82، 83، 85، 95، 102، 105، 108، 109، 110، 111، 112، 115، 126، 130، 131، 138، 152.
الرواقية: 2.
الرواقية الجديدة: 2.
الروح العلمية: ل، 2، 3، 7، 28.
الرياضيات الكلاسيكية: 36.
الرياضيات الكونية: 78، 84.

. س .

السكولائية: 3، 4، 7، 26، 28، 33.
السلسلة السببية: 51.
السلطة الدينية: 4.
سلطة الكنيسة: 2.

السلطة المعرفية: 4.
السياق: 22، 156، 160، 165.
السياق الاجتماعي: 161.
السياق التاريخي: ك.
سيميوطيقا: هـ، 81، 82.

. ش .

شجرة "فورفوريوس": 99.
الشكل التصويري: 143.
الشكلانية: 26، 29، 30، 32، 33، 36، 40، 85، 152.
شوفينية: 168، 169.

. ص .

الصورة المنطقية: م، 24، 134، 144، 145، 146، 148، 150، 154، 155، 157، 162.
الصورة النحوية: 134، 149.
الصوفي: 145.

. ط .

الطبيعة الطابعة: 45.
الطبيعة المطبوعة: 45.

. ع .

العرض: و، 44، 46، 48.
العصر الحديث: 6، 7.
عصر العقل: 2، 27.
عصر النهضة: ك، ل، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 10.
العصر الوسيط: ل، 2، 3.

العقد الاجتماعي: 15، 17.
العقل الكوني: 30.
العقلانية: 3، 6، 43.
علاقة التعدي: 19.
العلاقة الذاتية: 23.
العلاقة السببية: 55.
العلاقة الضرورية: 23.
العلاقة الطبيعية: 19، 20، 63.
العلامات الكونية: 103، 194.
العلامة الإيقونية: 98.
العلامة الطبيعية: 82.
العلامة اللسانية: 23، 160.
العلامة اللغوية: ج، 18، 19، 89، 100.
العلامة اللفظية: 97.
العلامة المركّبة: 1412.
العلامة المكتوبة: 97.
العلة الطبيعية: 48، 58.
العلل الافتراصية: 48.
العلم الكلي: 8، 99.
العلوم الإمبريقية: 5.
العلوم الإنسانية: هـ.
علوم اللغة: د، و، ي.
العولمة: 168.
عولمة اللغة: 168.

. غ .

الغائية: 52.

. ف .

الفاعلية: 46، 50، 51، 58.
الفكر الشمولي: 99.
الفكر الغربي: 6.
الفكر المدرسي: 6، 41.
فلاسفة "أوكسفورد": 157.
فلاسفة الأنوار: هـ، 89، 165.
فلاسفة اللغة العادية: 158.
الفلسفة الإنسانية: 3.
الفلسفة التأملية: 150.
الفلسفة التحليلية: م، 117، 118، 119، 120، 121، 125، 156.
الفلسفة التقليدية: 142.
الفلسفة العملية: 2.
فلسفة اللغة: د، و، ح، ط، ك، ل، م، 12، 122، 125.
الفلسفة المدرسية: 33.
الفلسفة النظرية: 10.
فن التركيب: م، 13، 80، 81، 83، 95، 103، 107، 110، 114.
فن التفكير: 24.
الفن الكبير: 12، 13، 103.
الفيثاغورية: 9.
الفيلولوجيا: هـ، 87.

. ق .

قانون الاقتصاد: 153.
القانون السببي: 153.
قانون السلسلة: 32، 36، 51، 55.
قانون العلل الغائية: 56.
قانون العلل الفاعلة: 56.

القبلانية: 12، 73، 74، 95.
القسمة الثنائية: 99.
القضية التحليلية: 26.
القضية التركيبية: 26، 145.
القضية الجزيئية: 129، 141، 142، 143.
القضية الحملية: 127.
القضية الذرية: 129، 141، 142، 143، 145، 147.
القضية المنطقية: 126، 147، 149، 152.
القطيعة: م،31، 32، 33، 34، 35، 161، 163.
القواعد الاصطناعية: 11.
القواعد الطبيعية: 11.
القول الأدائي: 157، 158.
القول التقريري: 157.
القياس: 9.

. ك .

الكتابة الإيقونية: 93، 115.
الكتابة التصويرية: 154.
الكتابة الرمزية:126، 130، 131، 132، 134.
الكتابة الكونية: 80، 115.
الكراتيليزم: 61.
الكلام: 16، 17، 18، 21، 22، 23، 100، 158، 162.
الكلمات . الأشياء: 135.
الكلمات . الجذور: 65.
الكلمات المحاكية: 65، 82، 87.
الكوجيتو: 39.

اللامحكي: 145.
اللانهائي: 32، 36، 47، 49، 54، 55.
اللجلجات البدائية: 23.
اللسان: ب، ج، 15، 23، 73، 86، 87، 90، 93، 166، 168.
اللسانيات: هـ، 73، 105.
اللسانيات المقارنة: 73.
اللغة . الحساب: 60.
لغة آدم: 23، 66، 67، 70، 72، 73، 75، 76، 86، 115، 168، 169.
اللغة الأصلية: 12، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 86، 87، 88، 89، 90، 169.
اللغة الأم: 66، 68، 70، 74، 75، 88.
اللغة البدائية: 89، 90.
اللغة الداخلية: 19.
اللغة الرمزية: 12، 83، 132، 153، 154، 167.
اللغة الرياضية: د، 5، 132.
اللغة السنسكريتية: 88.
اللغة الصورية: 112.
اللغة الطبيعية: د، و، ز، ح، ط، ي، م، 14، 15، 18، 19، 20، 21، 60، 70، 71، 72، 82، 85، 90، 93، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 102، 103، 104، 112، 113، 115، 122، 123، 126، 128، 129، 130، 132، 133، 134، 142، 144، 146، 147، 152، 153، 155، 156، 160، 161، 162، 165، 166، 167.
اللغة العادية: 108، 133، 134، 155، 156، 157، 158، 160.
اللغة العقلانية: 85.
اللغة العلمية: 95، 116، 132.
اللغة الفلسفية: 12، 15، 71، 72، 85، 96، 97، 110، 112.
لغة القرشاي: 67، 68، 69.
اللغة القومية: 5، 169.
اللغة الكاملة منطقيا: 131، 141، 153.

اللغة الكونية: ز، ل، م، ن، 5، 9، 11، 59، 60، 72، 90، 92، 93، 95، 96، 97، 98، 99، 101، 102، 196، 107، 111، 112، 114، 115، 116، 117، 118، 134، 161، 165، 166167، 168، 169.
اللغــة المثاليــة: ز، ط، 10، 11، 12، 14، 21، 66، 72، 73، 74، 75، 83، 88، 90، 96، 102، 105، 112، 131، 132، 134، 142، 144، 146، 152، 153، 155، 160، 165، 169.
اللغة المُشَكْلَنَة: 168.
اللغة المنطقية: 109، 123، 133، 149، 153، 154، 155، 156.
اللغة المنطوقة: 10، 11.
اللغة الهندو. أوروبية: 67، 68، 69، 124.
اللغة الواصفة: 121.
اللوجستيك: 122، 124، 129.
اللوغوس: ج.

. م .

مبدأ الإجراء: 120.
مبدأ الاستمرارية و الاتصال: 34، 54، 55، 65، 71.
مبدأ الاقتصاد: 64.
مبدأ الامتدادية: 121.
مبدأ التحقق: 120.
مبدأ التطور: 119.
مبدأ التناظر: 54.
مبدأ السبب الكافي: 42، 50، 51، 54، 63، 64، 65، 71، 76.
مبدأ عدم التناقض: 30، 40، 41، 42، 43، 49.
مبدأ الفاعلية: 50.
مبدأ القوة: 51.
مبدأ اللامتمايزات: 50.
مبدأ المعقولية: 43، 71,
مبدأ الهوية: 41، 42، 76، 78، 79.

المتعدد: 34.
المتواطئ: 8، 16، 160.
المثالية: 122.
المثالية الهيجلية: 120، 124، 158.
المحاكاة: 62، 113.
المدرسة السلوكية: 135.
المذهب الإمبريقي: 7.
المذهب الحسي: 6.
مذهب الذرية المنطقية: 138.
المذهب العقلي: 7.
المذهب المنطقي: م، 118.
المشكِّك: 16.
المعارف الاختبارية: 18.
المعرفة العلمية: 14. 21.
المعرفة المطابقة: 38، 39.
المعقولية: 43.
مقولات عقل: 41.
المكمِّم الكلي: 128.
المكمِّم الوجودي: 128.
الممفصل: 22.
المناطقة الوضعيون: 136.
المنطـــق: ج، 6، 13، 24، 27، 30، 31، 36، 41، 42، 84، 85، 97، 101، 102، 114، 118، 125.
المنطق الإبداعي: 95.
المنطق الأرسطي: 6، 10، 30، 84، 126.
منطق بور. روايال: 147.
المنطق التقليدي: 36، 123، 124، 127، 129.
المنطق الحديث: 84.
المنطق الذري: 140.
المنطق الرمزي: 78، 85، 124، 125.

المنطق الرياضي: 13، 84، 104، 110، 129، 133.
المنطق الصوري: 32، 101، 125، 142، 156، 158.
منطق العلاقات: 129.
المنطق القديم: 84.
منطق اللغة: 145، 146، 160، 162.
المنطق اللفظي: 10.
المنطق الواحدي: 140.
مَنْطَقَة اللغة: 152.
المنهج الاختباري: 10.
المنهج الأرسطي: 2.
المنهج المقارن: 4، 69.
المواضعة: و، 15، 17، 61، 62، 75، 89، 90، 100.
المونـــــاد: 35، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 102، 116، 137، 139.
المونادات العارية: 53.

. ن .

النحو العام: 14، 113.
النحو العربي: 123.
النحو العقلي: 96، 113، 114، 115.
النحو الفلسفي: 14، 15، 112، 113.
النحو الكوني: 88، 112، 113، 114.
النحو المدرسي: 113.
النحو المعياري: 114.
النحو المقارن: 64.
النحو النظري: 114.
النحو الوصفي: 14.
النزعة الاسمية: ح، 16، 119، 148.
النزعة الإنسانية: 5.

النزعة التجريبية: 6، 119.
النزعة التحررية: 4.
النزعة التوفيقية: 30، 32، 35، 61، 87.
النزعة العلمية: 2.
النزعة الفردية: 2، 3.
النزعة القومية: 86.
النزعة المادية: 2.
النزعة المنطقية: 120، 124، 129.
النزعة النقدية: 120.
النزعة الوضعية: 118.
النسبية الألسنية: 91.
النسبية الثقافية: 160.
النسق: ل، 25، 26، 34، 43، 44، 71.
النسق الفلسفي: 25، 28، 60.
نصل "أوكام": 153.
نظام العلامات: 163.
النظام المنطقي: 155.
نظرية الانسجام الأزلي: 55، 56، 57، 58، 116.
نظرية الأوصاف المحددة: 136.
نظرية الجوهر: 43.
نظرية الشكل التصويري:143.
نظرية العلل الافتراصية: 57، 58.
نظرية القياس: 147.
نظرية المعرفة: ط، 38.
نظرية المونـاد: 50، 56، 139.
النموذج الرياضي: ل، 9، 27، 30، 32، 35، 36، 95، 107، 109.
النموذج المثالي: 17.
النموذج المعرفي: 3.

الواحد: 34.
الواقعة: 140، 141، 143، 144، 146، 148.
الوحدة: 33، 35، 41، 51.
الوضعية: 118، 144.
الوضعية المنطقية: 147، 149، 151.
الوقائع الذرية: 138، 145، 147.
الوقائع المركبة: 145.

ي

اليونان القديمة: 3.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

مقدمة ..... ب

الفصل الأول: تأثير عصر النهضة و القرن السابع عشر في فلسفة "ليبنتس"

المبحث الأول: من عصر النهضة إلى عصر العقل:قراءة في تحولات القرن السابع عشر.. 2
عصر النهضة و الروح العلمية الجديدة 2
الدرس اللغوي في القرن السابع عشر 10
بواكير الدرس اللغوي في عصر النهضة: "دانتي" و "ريمون لول" 10
نضج الدرس اللغوي في القرن السابع عشر..... 13

المبحث الثاني: ملامح النسق الفلسفي لـ"ليبنتس" 25
مقدمات النسق 25
المنهج: شكلانية "ليبنتس" و حدسانية "ديكارت" 26
بين تقليدية "ليبنتس" و تجديدية "ديكارت" 32
النموذج الرياضي بين "ليبنتس" و "ديكارت" 35
نظرية المعرفة 38
نظرية الجوهر 43
نظرية الانسجام الأزلي 55

الفصل الثاني: مشروع اللغة الكونية عند "ليبنتس"

المبحث الأول: منطلقات مشروع اللغة الكونية و أدواتها عند "ليبنتس" 60
التأثيل 60
لغة آدم 66
اللغة المثالية و أصل البحث عنها 72
التعريف و البعد الأكسيومي.....76
فن التركيب 80

السيميوطيقا 81
المنطق..... 83

المبحث الثاني: محددات و عناصر مشروع "ليبنتس" الكوني..... 86
"ليبنتس" و فكرة اللغة الأصلية.....86
مصير حلم اللغة الأم أو اللغة الأصلية..... 88
مشاريع اللغة الكونية و خلفياتها في القرن السابع عشر 92
مشروع "ليبنتس" الكوني 99
الرموز الكونية 102
اللغة الفلسفية و النحو العقلي 112
مشروع "ليبنتس" و المشاريع السابقة له: امتداد أم استقلال؟ 114

الفصل الثالث: امتدادات فلسفة "ليبنتس" و أثرها في الفلسفة التحليلية

المبحث الأول: "برتراند راسل" و حدود اللغة الكونية..... 118
الفلسفة التحليلية: خصائصها و محدداتها..... 118
فلسفة اللغة: من "ليبنتس" إلى "حلقة فيينا" 121
"راسل" و النزعة المنطقية 124
"راسل" و اللغة المثالية: 132
ماهية اللغة عند "راسل" 134
بنية اللغة و بنية العالم 136
مذهب الذرية المنطقية 138

المبحث الثاني: "لدفيج فيتجنشتين": من لغة الكون إلى لغة الإنسان 142
مرحلة « الرسالة » أو "فيتجنشتين" الأول 143
نظرية الشكل التصويري 143
نحو اللغة و منطق اللغة 145
القضايا و أشباه القضايا 147
اللغة المثالية 152
مرحلة « الأبحاث » أو "فيتجنشتين" الثاني 154
الانقلاب؟ 154

من « الرسالة » إلى « الأبحاث »: قطيعة أم استمرارية؟ 161
خاتمة 165
فهرس المصادر و المراجع 171
فهرس الأعلام 175
فهرس المصطلحات 181
فهرس الموضوعات 197