SEBHA UNIVERSITY JOURNAL OF HUMAN SCIENCES VOL.21 NO. 2 2022
DOI: 10.51984/JOHS.V21I2.1984

مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية
Sebha University Journal of Human Sciences

Journal homepage: https://sebhau.edu.ly/journal/index.php/johs

مُقاربةٌ في أصلِ اللغةِ (محطاتٌ في تاريخِ النَّظريةِ الاصطلاحيةِ)

سالمة صالح فرج

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة سبها، ليبيا

الملخص

تُعدُّ إشكاليةِ **أصلِ اللغةِ** مِنْ ضمنِ أهمِ القضايا الَّتي تُعنى بِهَا **فلسفةُ اللغةِ**، فلا تكاد تخلو فلسفةٌ مِنَ التَطرّقِ إليها والبحثِ فيها، وفي هذا السَياقِ شهدَ **تاريخُ الفلسفةِ** صِراعاً وتنازعاً بينَ نظريتينِ تهدفانِ إلى بيانِ **أصلِ اللغةِ**، ذهبتَ الأولى مِنْهُمَا إلى أنَّ اللغةَ وقفٌ مُستمدةٌ من مصدرٍ إلهيٍ مَا ورائي، في المُقابلِ نحت الثانيةُ إلى أنَّها نتاجٌ طبيعيٌ عن ظاهرةِ الاجتماعِ الإنساني تحصلُ بينَهُم بالتَّواطؤِ والاتفاقِ، ففي **السِّياقِ الثَقافيِّ اليونانيِّ** تصارعتِ النَّظريتانِ؛ حيثُ كانَ الصِّراعُ بينَهُمَا امتداداً لِصراعٍ فلسفيٍ أعمقٍ كانَ طرفاهُ المدرسةُ **السُّوفسطائيةُ** الَّتي قالت أنَّ **أصلَ اللغةِ** توافقٌ واصطلاح، وهو ما كانَ مُنسجماً مَعَ الإطارِ العامِ لِفلسفتِهم في حين ذَهَبَ خصومُهُم مِنَ **المشائينَ**. **أفلاطون وأرسطو**. إلى القولِ **بالنَّظريةِ التَوقيفيةِ**، وكذلك هو الأمرُ في **الفلسفةِ الإسلاميةِ** الَّتي شهدت هي الأخرى الصِّراعَ نفسَهُ؛ حيثُ مالَ بعضُ الفلاسفةِ إلى القولِ **بالنظريةِ التَّوقيفيةِ**؛ وذلك تحتَ تأثيرِ بعضِ **آياتِ القُرآنِ الكريمِ** الَّتي فُهِمَ مِنْهَا أنَّ اللغةَ ذاتَ طبيعةٍ وقفيةٍ، في المُقابلِ، ذهبَ بعضُ الفلاسفةِ **كالمُعتزلةِ والفارابي** إلى القولِ **بالنَظريةِ الاصطلاحيةِ** لِقدرتِهَا على تفكيكِ وتجاوزِ بعضِ الإشكالاتِ المُرتبطةِ باللغةِ تارةً، وبالمذهبِ تارةً أُخرى، أمَّا في **الفلسفةِ المُعاصرةِ** فقد ذَهَبَ كثيرٌ منَ الفلاسفةِ إلى تبني **النَظريةِ الاصطلاحيةِ** بِسببِ نجاحِها في تفسيرِ عددٍ كبيرٍ مِنَ الظَّواهرِ المُرتبطةِ باللغةِ والَّتي تعجزُ **النَّظريةُ الوقفيةُ** عن حلِّها؛ ولبيانِ كُلِّ ذلكَ سنستخدمُ عند مُقاربةِ هذه الإشكاليةِ **المنهجَ التَّحليليَّ النَّقديَّ** لِقُدرتِهِ على بيانِ أبعادِ هذه المسألةِ.

الكلمات المفتاحية:

اللغة
فلسفة اللغة
أصل اللغة
النظرية لاصطلاحية
نظرية المحاكاة

An approach to the origin of language (stations in the history of conventional theory)

Salimah Salih Faraj

Department of Philosophy, Dcollege of Literature, Sebha University, Libya

Keywords:

The Language
Language Philosophy
Language Origin
Conventional Theory
Simulation Theory

ABSTRACT

The problem of the origin of language is among the most important issues in which the philosophy of language is concerned. Almost no philosophy is devoid of discussion and research. In this context, the history of philosophy witnessed a struggle and conflict between two theories of the origin of language. The first argued that it is Tawqifiya. This means it is from Allah, and Allah is beyond it. On the other hand, the second argued that it is a natural product of the phenomenon of human society that occurs between people by complicity and agreement. In the Greek cultural context, the two theories clashed; where the conflict between them was an extension of a deeper philosophical conflict that was the sides of the Soviet School. This school illustrates that the origin of the language was compatibility and convention. This was consistent with the general framework of their philosophy in the time of their opponents. Their opponents from the Peripatetic - Plato and Aristotle - went to the view of the Tawqifiya theory, and the same is true of the Islamic philosophy, which also witnessed the same struggle. Where some philosophers tended to say the Tawqifiya suspensive theory, philosophers have adopted the terminological theory because of its success in explaining a large number of phenomena related to language that the Tawqifiya endowment theory is unable to solve. This is under the influence of some verses of the Noble Qur'an, from which it was understood that the language has a waqf nature. On the other hand, some philosophers, such as the Mu'tazila and Al-Farabi, argued with the terminological theory for its ability to dismantle and overcome some of the

*Corresponding author:
E-mail addresses: sal.abdalmula@sebhau.edu.ly

Article History : Received 18 July 2022 - Received in revised form 13 September 2022 - Accepted 05 October 2022

problems associated with language at times, and with doctrine at other times. As for contemporary philosophy, many philosophers have adopted the terminological theory because of its success in explaining a large number of language-related phenomena that the Tawqifiya endowment theory is unable to solve. To illustrate all of this, we will use the critical analytical approach when approaching this problem, due to its ability to explain the dimensions of this issue.

-مدخلٌ

تُعدُّ مسألةُ اللغةِ مِنَ المسائلِ الشَّائكةِ فِي الفلسفةِ عَلَى مرّ تاريخِها، فاللغةُ هي القالبُ الَّذي نفكِّرُ مِنْ خلالهِ، والَّذي نستودعُ فيهِ معارفَنَا وأفكارَنَا، لِهذا لمْ يكُنْ بِمقدورِ الفلسفةِ غضُّ الطَّرفِ عَنْ دراستِها، فكلُّ فيلسوفٍ ومَهمَا كانَ شكلُ فلسفتِهِ ومحتواها كانَ مُجبراً عَلَى الانفتاحِ عَلَى اللغةِ ودراستِهَا.

شغلتْ مسألةُ **أصلِ اللغةِ** اهتمامَ عددٍ كبيرٍ مِنَ الفلاسفةِ مِنذُ البداياتِ الأولى لِلفلسفةِ مَعَ **اليونانِ**، واستمرَ حضورُها فِي باقي أطوارِ تاريخِها مِنَ **الفلسفةِ الإسلاميةِ** إلى **الفلسفةِ المُعاصرةِ** مروراً **بِالفلسفتينِ الوسيطةِ والحديثةِ**. وفِي هذا السِّياقِ، **يُمكنُ القولُ**: إنَّ تاريخَ الفلسفةِ تنازعتْهُ نظريتانِ **فِي أصلِ اللغةِ**، نظريةُ أولى ترى أنَّها وقفيةٌ مُستمدةٌ مِنْ **مصدرٍ إلهي**، فِي المُقابلِ تذهبُ الثَّانيةُ إلى أنَّها **اصطلاحيةٌ تو افقيةٌ** تكونُ نتيجةً طبيعيةً لِلاجتماعِ الإنسانيّ.

وجدتْ كُلُّ نظريةٍ مِنَ النَّظرياتِ السَّابقةِ مُناصرينَ لهَا عَلَى اختلافِ **مراحلِ تاريخِ الفلسفةِ** وتعددهِ، الَّذي لم يكتبْ فيهِ الهيمنةُ لِنظريةٍ عَلَى الأخرى؛ بلْ ظلَّ الصِّراعُ بينَهُمَا مُشتعلاً ولا تخمدُ له نارٌ، ففي **الفلسفةِ اليونانية** كانَ الصِّراعُ بينَ **المدرسةِ السُّقراطيةِ** ومَا تفرعَ مِنْهَا مِنْ مدارسٍ . **أفلاطون وأرسطو** . والَّتي تبنتِ **النَّظريةَ التوقيفيةِ** وبينَ **المدرسةِ السُّوفسطائية** الَتي ذَهَبتْ إلى تبني **النَّظريةِ الاصطلاحية**.

أمَّا مَا يتعلقُ **بِالفلسفةِ الإسلاميةِ** فإنَّ الأمرَ لمْ يكُنْ مُختلفاً عمَّا كانَ **فِي الفلسفةِ اليونانية** فقد شهدتِ **الثَّقافةُ العربيةُ الإسلاميةُ** جدلاً حولَ **أصلِ اللغةِ** كانَ طرفاهُ **النَّظرية التوقيفية** مِنْ جهةٍ أولى، **والنَّظريةُ الاصطلاحيةُ** مِنْ جهةٍ ثانيةٍ، إلاَّ أنَّ الاتجاهَ العامَ فيهَا نَحَى إلى تبني **المُقاربةِ الاصطلاحيةِ** وهو مَا يبدو واضحاً عِنْدَ **ابن جني، وعلمِ الكلامِ الاعتزالي**، وفِي الفلسفةِ عِنْدَ **الفارابي**.

ذهبتِ **الفلسفةُ المُعاصرةُ** إلى تفضيلِ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ عَلَى النَّظريةِ التوقيفيةِ** لِاعتباراتٍ تتعلقُ بِطبيعةِ المُجتمعِ وتكوينِهِ الَّذي يكونُ فِي بداياتِ تكوينِهِ بِحاجةٍ إلى اللغةِ لِنقلِ الأفكارِ، وتبادلِ المعارفِ، والعواطفِ بينَ أفرادِهِ، وهو مَا ذَهَبَ إليهِ **عالمُ اللغةِ** وفيلسوفُها **ادوارد سابير**.

عليهِ، سوف نعملُ في هذا البحثِ على بيانِ تاريخِ تطورِ **المُقاربةِ الاصطلاحيةِ لـ أصلِ اللغةِ**، بِهدفِ تشخيصِ أهمِّ الأفكارِ الَّتي قامتْ عليها، والمسوغاتِ الَّتي قدَّمَهَا القائلونَ بِهَا فِي سياقِ تدليلِهم عَلَى صحةِ نظريتِهم ووجاهتِها.

المُقاربةُ اليونانيةُ لإشكالِ نشأةِ اللغةِ

أصل اللغة عند أفلاطون (428 . 348 ق.م)

لا تكاد تخلو ثقافةٌ إنسانيةٌ مِنْ نظريةٍ تُحددُ **أصلَ اللغةِ**، خاصةً إذا تعلَّقَ الأمرُ **بِالثَّقافةِ والفلسفةِ اليونانيةِ**، التي يعودُ إليها الفضلُ فِي مُحاولةِ مُقاربةِ الظَّواهرِ الإنسانيةِ مُقاربةً نظريةً جادةً، فحضارةٌ تسنى لهَا تقديمُ نظريةٍ فِي **الرِّياضياتِ والفلكِ** لنْ يكونَ صعباً أو مُتعذراً عليها تقديمُ نظريةٍ فِي **أصلِ اللغةِ**.

يُمكنُ القولُ: إنَّ **الحضارةَ اليونانيةَ** قدمتْ نظريتينِ **فِي أصلِ اللغةِ ونشأتِها**، عُرِفتِ الأولى **بِالنَّظريةِ الاصطلاحيةِ** والَّتي دافَعَ عَنْهَا الفلاسفةُ **السُّوفسطائيونَ** Sophists، فِي حين عُرِفتِ الثَّانيةُ **بِالنَّظريةِ التَّوقيفيةِ** والَّتي تبنَّاهَا **أفلاطون**، وتلميذُهُ **أرسطو** ودافَعَا عَنْهَا.

كانَ الفيلسوفُ الذَّريُّ **ديمُوقريطس** Democritus (460 . 361ق.م) مِنْ أشهرِ الفلاسفةِ اليونانيينَ الَّذينَ قالوا **بِالنَّظريةِ الاصطلاحيةِ**؛ حيثُ ذَهَبَ إلى أنَّ **أصلَ اللغةِ تواطؤٌ و اتفاقٌ**، فهي **نتاجٌ اجتماعيٌ** نشأ عَنْ **ظاهرةِ الاجتماعِ الإنساني**، يقولُ **الزواوي** مُوضحاً الأمرَ: ((أمَّا **ديموقريطس** فقد أعتبرَ منشأَ اللغةِ عمليةً تواطئيةً؛ لأنَّ الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة أسماءٍ؛ ولأنَّ الشخص الواحد ذاته يظلُّ هو هو، رغم تطورهِ أو تنازلهِ عَنْ اسمِهِ))[1]. ويُدللُ **ديموقريطس** على صحةِ نظريتِهِ بِتأكيدِهِ عَلَى إمكانيةِ أنْ يحملَ الشَّيءُ أكثرَ مِنْ اسمٍ، فبِمقدورِ النَّاسِ التَّواضع عَلَى تسميةِ الشَّيءِ بِاسمٍ جديدٍ، يكونُ بديلاً لِلمُسمَّى القديمِ؛ الأمرُ الَّذي يعني أنَّه لا يؤمنُ بِوجودِ رابطةٍ ضروريةٍ بينَ الأسماءِ، والأشياءِ؛ فالعلاقةُ بينَهُمَا أشبَهَ مَا تكونُ بِالعلاقةِ العارضةِ كونها علاقةٌ تواطؤيةٌ: ((هذا القولُ يُرينا كيفَ أنَّ الكلماتِ لا تتصلُ اتصالاً ضرورياً بِالأشياءِ، وكيفَ أنَّ الكلماتِ لا ترتبطُ ارتباطاً ضرورياً بالوقائعِ، وكيفَ أنَّ علمَ الأسماءِ لا يقودُنا إلى علمِ الأشياءِ، واعتماداً عَلَى هذا المبدأِ، انتَهَى **ديمُوقريطس** إلى القولِ بِأنَّ الأسماءَ تُعطى مِنْ لدن الإنسانِ، لا مِنْ لدن قوةٍ **إلهيةٍ**، وهذه هي النَّظريةُ التَّواطؤيةُ أو الاصطلاحيةُ فِي اللغةِ))[2]. وينتهي **ديمُوقريطس** إلى رفضِ **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ** والأخذِ بِالمُقابلِ **بِالنَّظريةِ الاصطلاحيةِ**، وهو يُبررُ ذلِكَ بِأنَّ العلاقةَ بينَ الأسماءِ والأشياءِ علاقةٌ تفتقدُ لِلضرورةِ؛ لهذا يكونُ مِنَ المُمكنِ استبدالُ الأسماءِ القديمةِ بِالتَّواضعِ على أسماءٍ جديدةٍ تكونُ بديلاً لها.

وجِدتْ فِي مُقابلِ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ النَّظريةُ التَّوقيفيةُ** الَّتي تعتقدُ أنَّ **أصلَ اللغةِ إلهيٌ**، وتجدُ هذه النَّظريةُ مرجعيتَهَا فِي فلسفةِ **هرقليطس** Heraclitus (540 . 475ق.م)، الذي نَحَى إلى تبنِيها: ((لقد كانَ **هرقليطس** يهتمُ بِشكلٍ كبيرٍ بِتحليلِ الأسماءِ؛ لأنَّها تُعبِّرُ فِي نظرِهِ عَنْ ماهيةِ الأشياءِ، ولقد عبَّرَ عَنْ هذا **كراتيل** بِقولِهِ: "يوجدُ بِالطَّبيعةِ اسمٌ صحيحٌ لِكُلِّ كائنٍ فِي الحياةِ. إذ الكلمة ليستْ تسميةً يُطلقُهَا البعضُ عَلَى الشَّيءِ بعدَ التَّواطؤِ، لكنَّ ثمَّةَ بِالطَّبيعةِ، لِليونانيينَ والبرابرةِ، طريقةٌ صحيحةٌ لِلتدليلِ عَلَى الأشياءِ، هي ذاتُها عِنْدَ النَّاسِ"))[3]. تذهبُ **النَّظريةُ التَّوقيفيةُ** إلى الإقرارِ بِوجودِ علاقةٍ وطيدةٍ بينَ الكلمةِ والطَبيعةِ؛ فالكلمةُ تنشأُ مِنَ الطَّبيعةِ، كونها تُعبِّرُ عَنْ أشياءٍ تنتمي إلى الطَّبيعةِ . سواء كانتْ ماديةً أم إنسانيةً . لِهذا فهي ترتبطُ بِهَا ارتباطاً عضوياً إنْ لم يكُنْ وجودياً؛ فعندمَا تستعينُ اللغةُ بِالأسماءِ فإنَّهَا تُحيلنا مُباشرةً إلى عالمِ الأشياءِ الأمرُ الَّذي يعني الانتقالَ مِنْ حقلِ اللغةِ إلى الفلسفةِ: (("علمُ الأسماءِ يقودنا إلى علمِ الأشياءِ ... وهكذا ننتقلُ حتماً مِنْ دائرةِ اللغةِ إلى دائرةِ الفلسفةِ، مِنَ الكلماتِ إلى الماهيةِ، وتوسعاً بِهذا المبدأِ انتهى **هرقليطس** إلى القولِ بِأنَّ الأسماءَ تُعطى مِنْ قوةٍ **إلهيةٍ**، لقد جاءتْ وقفاً عَلَى المُسمياتِ))[4]. يتوصلُ أنصارُ **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ** إلى أنَّ مصدرَ اللغةِ **إلهيٌ** صِرفٌ؛ فَعِنْدَمَا خَلَقَ **اللهُ** الإنسانَ زوَّدَهُ بِاللغةِ لِتكونَ أداةً طيِّعةً لَهُ تُساعدَهُ، وتُمكنهُ مِنَ التَّواصلِ مَعَ أقرانِهِ.

مَا يهمُنا فِي هذا السِّياقِ، هو أنَّ **الحضارةَ اليونانيةَ** شهدتْ مِنْذُ بداياتِ تأملاتِهَا الفلسفيةِ صِراعاً بينَ نظرياتِ **منشأِ اللغةِ وأصلِهَا**، يعودُ سببُ تأججِ الصِّراعِ حولَ هذه القضيةِ إلى تباينٍ فِي المرجعياتِ التي صَدَرَ عَنْهَا كُلُّ فيلسوفٍ، الأمرَ الذي انعكَسَ بدورِهِ عَلَى موقفِهِم مِنْ مسألةِ **أصلِ اللغةِ**. وتتضحُ معالمُ هذا الأمرِ جلياً مِنْ نوعِ الحوارِ الفلسفيّ وطبيعتِهِ الذي تمَّ بينَ كُلٍّ مِنْ **سُقراط** Socrates (470 . 389ق.م)، و**أفلاطون**، و**أرسطو** مِن جهةٍ أولى وبينَ الفلاسفةِ **السُّوفسطائيينَ** مِنْ جهةٍ ثانيةٍ.

تبنتِ **السُّوفسطائيةُ** المُقاربةَ النِّسبيةَ القائمةَ عَلَى الفكرةِ الَّتي صاغَهَا الفيلسوفُ **بروتاغوراس** Protagoras (490 . 420ق.م)، والقائلة: ((الإنسانُ مقياسُ الأشياءِ جميعاً. هو مقياسُ وجودِ مَا يوجدُ مِنْهَا، ومقياسُ لا وجود مَا لا يوجدُ))[5]. ستنعكسُ هذه الفلسفةُ عَلَى موقفِ **السُّوفسطائيةِ** مِنْ مسألةِ **أصلِ اللغةِ**؛ حيثُ ستنحو إلى تبني **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** التي ترى أنَّ **اللغةَ ذات أصلٍ تو افقيٍ**، تنشأُ عَنْ اجتماعِ النَّاسِ وتكوينِهم لِمُجتمعٍ؛ الأمرُ الَّذي يدفعُ بِهِم إلى التَّوافقِ عَلَى مُسمياتٍ بعينِهَا والتَّواضعِ عليها بِهدفِ التَّواصلِ فِيمَا بينَهُم، يقولُ أحدُ **السُّوفسطائيينَ**: ((لا أستطيعُ أنْ أقنع نفسي بأنَّ هُناك أيَّة قاعدةٍ للصحة في الأسماء غيراً عن التقليد والاتفاق. إنَّ أيَّ اسمٍ تُعطيه، هو الاسمُ الحقيقيُّ فِي رأيي، وإذا مَا غيرتَ ذلِكَ ومنحتَ اسماً آخر، فالاسمُ الجديدُ المُعطى يكونُ اسماً جيداً كالاسمِ القديمِ، إذ ليسَ هُناكَ اسمٌ ممنوحٌ لِأيّ شيءٍ بالطَّبيعةِ. إنَّ كُلَّ الأسماءِ هِيَ عُرفٌ وعادةٌ عِنْدَ مُستخدمِيهَا. تِلكَ هِيَ نظريتي))[6]. فَرَضَ **المُنطلقُ النِّسبيُّ** لِلفلسفةِ **السُّوفسطائيةِ** عليها تبني **الموقفِ الاصطلاحي**، الذي ينصُّ عَلَى أنَّ العلاقةَ بينَ الأسماءِ والأشياءِ **علاقةٌ اعتباطيةٌ**؛ الأمرُ الَذي يعني أنَّ الشَّيءَ الواحدَ يُمكنُ أنْ يحملَ أكثرَ مِنْ اسمٍ، فيتمُّ استبدالُ الاسمِ الأوَّلِ بِاسمٍ ثانٍ.

للتدليل عَلَى صحةِ هذه النَّظريةِ ومصداقيتِها لجأ **السُّوفسطائيونَ** إلى المنهجِ الاستقرائيّ، الذي يُدلِّلُ عَلَى وجودِ أكثرِ مِنْ لُغةٍ تختلفُ مِنْ مُجتمعٍ إلى آخرٍ، وليسَ هذا فحسب بلْ قد تتباينُ اللغةُ، وتتعددُّ فِي المُجتمعِ الواحدِ الَّذي قد تسودُ فيهِ أكثرُ مِنْ لغةٍ: ((أنتَ تُعطي اسماً واحداً، وأنا أهبُ اسماً آخرَ، وهُناكَ أسماءٌ مُختلفةٌ لِلأشياءِ عينِهَا، وفِي مُدنٍ وبلدانٍ مُتباينةٍ. إنَّ **الهيلينيينَ** يختلفونَ عَنِ البربرِ فِي استعمالِهِم لِلأسماءِ، وكذلِكَ القبائلُ **الهيلينيةُ** المُتعددةُ يختلفُ بعضُهَا عَنِ البعضِ الآخرِ))[7]. ويُعدُّ تعددُّ اللغةِ واختلافِهَا مِنْ مُجتمعٍ إلى آخرٍ أنسبَ دليلٍ وأقواها عَلَى **طابعِهَا الاصطلاحيّ**، فلو كانتِ اللغةُ وقفيةً ومُستمدةً مِنْ مصدرٍ ماورائيٍ لكانتْ واحدةً عِنْدَ كُلّ البشرِ وعَلَى اختلافِ مُجتمعاتِهم وتباينَاتِهَا.

فِي مُقابلِ الطَّرحِ **السُّوفسطائيّ**، صَاغَ **أفلاطون** موقَفَهُ مِنْ **مسألةِ أصلِ اللغةِ**، بتبنيهِ **لِلنظريةِ التَّوقيفيةِ** والَّتي تجدُ مرجعيتَهَا فِي فلسفتِهِ ذاتِهَا، والتي تؤمنُ وتؤكدُ عَلَى ثباتِ الماهياتِ؛ الأمرُ الَذي يعني أنَّ العلاقةَ بينَ الأسماءِ والأشياءِ تتسمُ بِالثَّباتِ: ((كُلُّ الأشياء ليستْ نسبية لِلأفرادِ، وأنَّها كُلها لا تخصُّ الجميعَ بِشكلٍ مُتساوٍ دائماً وفِي اللحظةِ عينِهَا، فيجبُ افتراضُها أنَّها تمتلكُ جوهرها الدّائمَ المُناسبَ الذي يخصُّهَا. أنَّها لا تكونُ فِي نسبةٍ لنا، أو مُتأثرةٍ بِنَا، مُتقلبةٍ طبقاً لِأوهامِنَا وميولِنَا، بلْ هِيَ مُستقلةٌ، وتبقى عَلَى جوهرِهَا الخاصّ بِهَا))[8]. يذهبُ **أفلاطون** إلى أنَّ ماهيةَ الأشياءِ مُستقِلةٌ عَنْ إدراكِنَا لهَا، لِهذا السَّببِ تتسمُ بِالثَّباتِ كمَا إنَّ انقلابَ موقفِنَا مِنَ الأشياءِ لا يعني بِالضَّرورةِ انقلابَ ماهيتِهَا واستحالتِها؛ فهذه الأخيرةُ تظلُّ ثابتةً ومُستقرةً عَلَى حالِهَا يُشَخَّصُ فِي هذا الموقفِ تعارضُهُ مَعَ الموقفِ **السُّوفسطائيّ** الذي ظلَّ يؤمنُ بِفكرةِ نسبيةِ الماهياتِ.

انعكسَ تصورِ **أفلاطون** لِلماهيةِ عَلَى موقِفِهِ مِنْ طبيعةِ العلاقةِ بينَ عالمِ الأسماءِ وعالمِ الأشياءِ، فالعلاقةُ بينَهُمَا تتسمُ بِطابعِهَا الضَّروري: ((إذا تشابَهَ الاسمُ بِالشَّيءِ، يجبُ أنْ يكونَ لدى الحروفِ التي تألفتْ مِنْهَا الأسماءُ الأولى، شبهٌ بِالأسماءِ أيضاً))[9]. ويُمكنُ القولُ: إنَّ اللغةَ عِنْدَ **أفلاطون** ذات طبيعةٍ مُركبةٍ، فهي مِنْ جهةٍ تُشيرُ وتؤكدُ عَلَى وجودِ علاقةٍ ضروريةٍ بينَ الأسماءِ والأشياءِ؛ حيثُ تُحاكي الأسماءُ الأشياءَ كمَا هِيَ فِي الحقيقةِ، إلى جانبِ ذلِكَ، ثمَّةَ مُحاكاةٌ مِنْ درجةٍ ثانيةٍ تتعلقُ بِمُحاكاةِ الحروفِ لِلأسماءِ؛ الأمرُ الَّذي يعني أنَّ الحروفَ. الكلماتُ المكتوبةُ. فِي رُتبةِ **مُحاكاةِ المُحاكاةِ**.

مَعَ تعدُّدِ مُستوياتِ اللغةِ إلاّ أنَّ جوهرَهَا يظلُّ ثابتاً، كونها تهدفُ إلى وصفِ الطَّبائعِ والماهياتِ الثَّابتةِ: ((الاسمُ إذنْ أداةٌ لِلتعليمِ ولِتمييزِ الطَّبائعِ، كمَا يكونُ المكوكُ أداةً لِتصنيفِ خيطانِ السُّدةِ))[10]. يتضحُ طابعُ الضَّرورةِ فِي الأسماءِ عِنْدَ **أفلاطون** مِنْ تأكيدِهِ عَلَى أنَّ الاسمَ يُشيرُ إلى الطَّبائعِ أو مَا يُعرفُ بِالماهياتِ، وبِمَا أنَّ هذه الأخيرةَ ثابتةٌ، لزمَ القولُ بِثباتِ الأسماءِ الَّتي تُشيرُ إلى الأشياءِ وتصفُهَا.

لكن، ومَعَ ذلِكَ، يظلُّ السُّؤالُ **عَنْ مصدرِ اللغةِ قائماً**، وهو مَا سيُحاولُ **أفلاطون** الإجابةَ عَنْهُ بِتأكيدِهِ عَلَى أنَّ وضعَ اللغةِ وصناعتِهَا أمرٌ مرهونٌ **بالآلهةِ**: ((لا يقدرُ كُلُّ إنسانٍ إذن ...أنْ يَهبَ اسماً؛ بل صانعُ الأسماءِ فقط؛ ويبدو هذا أنَّهُ هو المُشرعُ الذي هو الأندرُ مِنْ كُلّ الحرفيينَ الحاذقينَ فِي العالمِ))[11] بِمَا أنَّ مصدرَ الأسماءِ ليسَ بشرياً، فهذا يعني أنَّ مصدرَهَا **إلهيٌ** بِالضَّرورةِ؛ فهي الوحيدةُ القادرةُ عَلَى إدراكِ جوهرِ الأشياءِ وماهيتِهَا. ويرى **أفلاطون** أنَّ اللغةَ لكي تكونَ واضحةً ولهَا القُدرةَ عَلَى تأديةِ مَا هو مطلوبٌ مِنْهَا لابُد أنْ يُنَاطَ أمرُ صناعتِهَا إلى مَنْ لَهُ القدرةَ عَلَى إدراكِ جوهرِ الأشياءِ.

مَعَ ذلِكَ، ثمَّة سؤالٌ يفرضُ نفسَهُ عَلَى **أفلاطون يتعلقُ بِمدى تأثيرِ اختلافِ المُشرعينِ وتعددِهِم عَلَى طبيعةِ اللغةِ وماهيتِهَا؟** بمعنى آخر **هل يعني تعددُ المُشرعينَ تعددَ اللغةِ واختلافَهَا بِاختلافِهِم؟** خاصة إذا أخذنا بعينِ الاعتبارِ أنَّ المُشرعينَ يختلفونَ مِنْ مُجتمعٍ إلى آخرٍ: ((وينبغي علينا أنْ لا نُسِيءَ فهمَ الحقيقةِ وهِيَ أنَّ مُشرعينَ مُختلفينَ لنْ يستعملوا المقاطعَ اللفظيةَ عينها؛ إذ لا يصنعُ كُلُّ حدادٍ الأدواتِ جميعها مِنَ الحديدِ عينِهِ، مَعَ أنَّهُ يصنعُ الأداةَ عينَهَا لِلغرضِ عينِهِ. إنَّ الشَّكلَ يجبُ أنْ يكونَ هو الشَّكلَ نفسَهُ، لكنَّ المادةَ يجبُ أنْ تتباينَ وتختلفَ. ويبقى أنَّ الأداةَ بِإمكانِهَا أنْ تكونَ جيدةً بِشكلٍ مُتساوٍ، ومَهمَا يكُنِ الحديدُ الذي صُنعتْ مِنْهُ، سواء صُنعتْ **فِي هيلاس** أو فِي أيَّةِ بلادٍ غريبةٍ؛ لا فرقَ فِي ذلِكَ))[12]. ويذهب **أفلاطون** إلى أنَّ اختلافَ المُشرعينَ **.الآلهة**. وتعددَهُم لا يلزمُ عَنْهُ اختلافُ طبيعةِ اللغةِ؛ فالماهياتُ تظلُ ثابتةً ولا تتغير مِنْ لغةٍ إلى أخرى، فالاختلافُ بينَ اللغاتِ اختلافٌ شكليٌ، يتعلقُ بِطُرقِ رسمِ الكلماتِ ونطقِهَا، فِي حين أنَّ معاني الكلماتِ تظلُ واحدةً، الأمرُ الذي يُدلِّلُ بحسب اعتقاد **أفلاطون** على أنَّ **مصدرَ اللغةِ ما ورائيٌ**: ((ولِهذا السَّببِ لنْ تحسبَ المُشرعَ مُشرعاً سيئاً، سواء كانَ **هيلينياً** أو مِنَ البربرِ، شريطة أنْ يُجسِّدَ أو يُصوِّرَ شكلَ الاسمِ المُناسبِ لِكُلّ موضوعٍ فِي أيَّة مقاطعٍ لفظيةٍ كانت، ولا يهُمُ إذا كانَ مِنْ هذه البلادِ أو مِنْ تِلك))[13]. اللغةُ عِنْدَ **أفلاطون** معنى أكثر مِنْهَا كلمة منطوقة أو مكتوبة، فهي ثابتةٌ ثبات معانيها وفق هذا المنظورِ تُعدُّ اللغةُ واحدةً رُغمَ اختلافِهَا الشَّكلي، وتعودُ وحدتُهَا إلى وحدةِ معانيها القارةِ خلفَ أشكالِهَا المُختلفة والمُتعددة: ((إنَّ ابن الملك يُدعى ملكاً عَلَى القاعدةِ عينها، وسواء أكانتِ المقاطعُ اللفظيةُ لِلاسمِ الشَّيء عينه أم لا، فذلك لا يُشكلُ فرقاً، شرطَ استيفاءِ المعنى لِلاسمِ. ولا تُشكِّلُ الإضافةُ أو الإنقاصُ لِحرفٍ أيَّ فرقٍ مَا دامَ الشَّيءُ يبقى قيدَ التَّملكِ لِلاسمِ ويظهرُ فيه))[14]. وقد تتغيرُ طريقةُ

رسمِ **الكلماتِ**؛ بلْ قد نُخطئُ فِيها وإن حدثَ هذا فلن يؤثرَ عَلَى **جوهرِ اللغةِ** الَّذي يظلُّ بِمنأى عَنْ هذا الخللِ؛ بِمعنى أنَّ اللغةَ ستستمرُ فِي أداءِ وظيفتِها حتَّى فِي حالِ ارتكابِ البشرِ لِمثلِ تِلَك الأخطاءِ؛ فضمانةُ اللغةِ ضمانةٌ **سماويةٌ مَا ورائيةٌ**.

لا تتوقفُ مسألةُ **وحدةِ اللغةِ** على أنَّهَا مِنْ مصدرٍ **إلهيٍ**؛ بلْ تكمنُ فِي الطَّريقةِ التي اتبعتَهَا **الآلهةُ** فِي صناعتِهَا: ((عَلَيَّ أنْ أقولَ إنَّ منحَ الأسماءِ هذا لا يُمكنُ أنْ يكونَ مسألةً خفيفةً كمَا تتوهمُ، أو أنَّهُ عملُ أشخاصٍ زهيدينَ تافهينَ أو كيفمَا اتفقَ، إنَّ **كراتيلوس** لعَلَى حقٍّ فِي القولِ بأنَّ الأشياءَ تمتلكُ أسماءً بِالطَّبيعةِ، وأنَّهُ ليسَ كُلُّ إنسانٍ يكونُ مُخترعاً لِلأسماءِ، بلْ هو فقط الذي ينظرُ فِي الاسمِ الَّذي يمتلكُ كُلَّ شيءٍ بِالطَّبيعةِ، ويكونُ قادراً عَلَى أنْ يُجسِّدَ أو يُصوِّرَ أو يُعبِّرَ عَنْ هذا الاسمِ فِي حروفٍ ومقاطعٍ لفظيةٍ))[15]. ويُشترطُ فِي صانعِ اللغةِ أنْ يكونَ مُلمَّاً بِصناعةِ المنطقِ، والَّذي يُعدُّهُ **أفلاطون** شرطاً ضرورياً لابُدَّ مِنْ حصولِهِ فِي صانعِ اللغةِ، فهو مِنْ يُمكِّنُهُ مِنْ إدراكِ العلاقةِ الضَّروريةِ بينَ الأسماءِ والأشياءِ.

مِمَّا سبق، **يُمكن استخلاصُ** أنَّ **أفلاطون** تبنى **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ** عِنْدَ تفسيرِهِ لِأصلِ اللغةِ كردِّ فعلٍ عَلَى **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** التي تبنتَهَا **الفلسفةُ السوفسطائية**، وروجتْ لهَا؛ حيثُ كانتْ تعتقدُ أنَّ العلاقةَ بينَ الأسماءِ والأشياءِ **علاقةٌ اعتباطيةٌ توافقيةٌ**؛ الأمرُ الَّذي يعني إمكانيةَ أنْ يحملَ الشَّيءُ الواحدُ أكثرَ مِنْ اسمٍ، كمَا أنَّ الواقعَ التَّاريخيَّ يُدلِّلُ بِالنِّسبةِ **لِلسُوفسطائيينَ** عَلَى الطَّابعِ النِّسبي لِلغةِ الَّتي تختلفُ مِنْ مُجتمعٍ إلى آخرٍ.

جاءتْ نظريةُ **أفلاطون** امتداداً لِفلسفتِهِ المثالية الَّتي كانتْ تؤمنُ بِوجودِ ماهياتٍ ثابتةٍ مُستقلةٍ عَنِ الذَّاتِ الإنسانيةِ، مِنْ هُنا، اعتقدَ أنَّ طبيعةَ اللغةِ تتسمُ بِالثَّباتِ رُغمَ وجودِ أشكالٍ مُختلفةٍ لهَا، إلاّ أنَّهَا مِنْ حيثُ الماهيةِ واحدةٌ.

تصدرُ اللغةُ عِنْدَ **أفلاطون** عَنِ **الآلهةِ**، وعَلَى الرُّغمِ مِنْ إقرارِهِ باختلافِ الأخيرةِ وتعددِها إلاّ أنَّ صناعةَ اللغةِ تتمُّ بِالطَّريقةِ ذاتِهَا فِي كُلِّ المُجتمعاتِ؛ فاللغةُ عِنْدَهُ واحدةٌ، تستمدُ وحدتَهَا مِنْ وحدةِ الماهياتِ وثباتِهَا.

ميلادُ سؤالِ أصلِ اللغةِ فِي الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ

تُعدُّ **الفلسفةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ** محطَّةً مُهمَّةً فِي تاريخِ الفلسفةِ؛ فهيَ نقطةُ وصلٍ بينَ الفلسفتينِ اليونانيَّةِ والغربيَّةِ بِمرحلتيهَا؛ الوسيطةَ والحديثةَ، فعبرَهَا تعرفَ الفكرُ الغربيُّ عَلَى تراثِهِ الفلسفيِّ.

بعدَ قيامِ **المشروعِ الحضاريِّ العربيِّ الإسلاميِّ** انفتحَ . مُجبراً . عَلَى المشاريعِ الحضاريَّةِ السَّابقةِ عليهِ؛ بِهدفِ الاطلاعِ عَلَى التجاربِ الحضاريَّةِ لِلثقافاتِ الأُخرى، الأمرُ الَّذي ساعدهُ على **تكوينِ وتأسيسِ وعيٍ تاريخيٍّ بِالتجاربِ** الحضاريَّةِ الأُخرى.

عِنْدَمَا تأسسَ **المشروعُ الحضاريُّ العربيُّ الإسلاميُّ** كانتِ البلادُ المُحيطةُ بِالبلادِ العربيَّةِ مُنخرطةً فِي مشاريعِهَا الحضاريَّةَ، ولعلَّ مِنْ أهمِّهَا **المشروعينِ الحضاريينِ الفارسيِّ والرومانيِّ**، فبعدَ نجاحِ مشروعِ الفتحِ، وهيمنةِ دولةِ الخلافةِ عَلَى المشهدِ العالميِّ فِي ذلك الوقتِ، اصطدمتِ **الذاتُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ** بِالذواتِ التاريخيَّةِ الأُخرى مُمثلةٌ فِي أنصارِ تِلكَ المشاريعِ والثقافاتِ الَّذينَ دخلوا الإسلامَ، غيرَ أنَّ دخولَهُم فِيهِ لمْ يعنِ بِالضرورةِ قطعَهُم مَعَ ثقافتِهم الأمِّ. اللاوعي الثقافي. الَّتي ظلّتْ حاضرةً وبِقوةٍ وفاعليَّةٍ بل لا نخرجُ عَنْ جادةِ الصَّوابِ إنْ قُلنا إنَّ فَهْمَهَا واستيعابَهَا لِلدِّينِ الجديدِ . الإسلامِ . تمَّ مِنْ نافذةِ ثقافاتِهَا القديمةَ، فَعَلَى سبيلِ المثالِ يُعبِّرُ **المذهبُ الشيعيُّ** عَنْ خصوصيَّةِ **الثقافةِ الفارسيَّةِ** الَّتي استوعبتِ الإسلامَ، وأعادتْ إنتاجَهُ بِالاعتمادِ عَلَى مُعتقداتِها **السَّاسانيَّةِ**.

تولَدَ عَنْ عمليةِ الانفتاحِ عَلَى **الإرثِ الثَّقافيِّ لِلمُجتمعاتِ الإنسانيةِ** الأُخرى مَا عُرِفَ فِي تاريخِ **الفكرِ العربيِّ الإسلاميِّ** بِالمُناظراتِ الفكريَّةِ الَّتي نشأتْ بينَ أنصارِ **المشروعِ الحضاريِّ الإسلاميِّ** وأنصارِ المشاريعِ الحضاريَّةِ الأُخرى، حيثُ عكفَ أنصارُ الأخيرةِ عَلَى مُحاولةِ التَّشكيكِ فِي صحةِ **المُعتقدِ الإسلاميِّ** الأمرُ الَّذي استلزمَ بِالضَّرورةِ تأسيسَ خطابٍ فكريٍّ تكونُ لديهِ القُدرةُ عَلَى الدِّفاعِ عَنِ **المُعتقدِ** الدِّينيِّ الجديدِ، لِهذا السَّببِ لمْ يكنْ هُناكَ بُدٌّ مِنَ التَّسلحِ بِتقنياتِ الخطابِ الفلسفيِّ لِلدفاعِ عَنِ **المُعتقدِ الإسلاميِّ**، وللحصولِ عَلَى هذِهِ التَّقنياتِ كانَ مِنَ الضَّروريِ الانفتاحُ عَلَى **الخطابِ الفلسفيِّ اليونانيِّ**، وهوَ مَا قامَ بِالفعلِ مَعَ قرارِ الخليفةِ العباسيِّ **المأمونِ** ترجمةَ **الإرثِ الفلسفيِّ اليونانيِّ** إلى اللُغةِ العربيَّةِ.

ترتبَ عَلَى **مشروعِ التَّرجمةِ** الَّذي رعتْهُ دارُ الخلافةِ. **بيتُ الحكمةِ**. انفتاحُ **المشروعِ الحضاريِّ العربيِّ الإسلاميِّ** عَلَى **الخطابِ الفلسفيِّ اليونانيِّ**، الأمرُ الَّذي ترتَّبَ عَلَيهِ انتقالُ كمٍّ كبيرٍ مِنَ الأفكارِ والفلسفاتِ ذاتَ **المنشأِ اليونانيِّ** إلى **الثقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ** والَّتي كانتْ مِنْ ضمنِهَا **مُشكلةُ أصلِ اللُغةِ** الَّتي كانت محورَ نقاشٍ وجدلٍ فِي **الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ**، الَّتي تنازعتها نظريتانِ فِي أصلِ اللغةِ؛ عُرفتِ الأولى **بِالنَّظريةِ التَّوقيفيةِ** فِي حين عُرفتِ الثَّانيةُ **بِالنَّظريةِ الاصطلاحيةِ** والَذي يُعدُّ اللغويُّ **ابن جني** من أوائلِ القائلينَ بِها فِي **الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ** كمَا أنَ قيمةَ ودورَ هذه النَّظريةِ يتَضحُ من الأثرِ الَذي تركتهُ فِي عددٍ مَنَ المجالاتِ المعرفيةِ الأُخرى **كعلمِ الكلامِ والفلسفةِ** مثلاً.

عليهِ، سوف نعملُ فِي هذا المبحثِ على تتبعُ تاريخِ نشأةِ هذه النَّظريةِ **فِي الثَّقافةِ العربيةِ الإسلاميةِ** وتطورها فيما بعد، مُحاولينَ تشخيصَ الأسبابِ الكائنةِ وآراءَ القولِ بِها، إلى جانبِ بيانِ التَّطورِ الَذي حصلَ علها مَعَ لحظتي **علمِ الكلامِ الاعتزالي والفلسفةِ** مُمثَّلةً **فِي الفارابي**.

عرفتِ **الثَّقافةَ العربيَّةَ الإسلاميَّةَ** عدداً لا بأسَ بِهِ مِنَ المُشكلاتِ الفكريَّةِ عبَّرَ مَا نُقلَ إليها مِنْ تراثِ الأوَّائلِ، والَّتي كانَ مِنْ ضمنِهَا وأهمها مُشكلةُ **أصلِ اللُغةِ** الَّتي نشأتْ كنتيجةٍ مُباشرةٍ لِلصراعِ بينَ **العامّيةِ الفُصحى**، والَّذي كانَ بِدورِهِ امتداداً لِصراعٍ ثقافيٍّ مِنْ نوعٍ آخرٍ كانَ طرفاهُ **نمطُ العيشِ الحضريِّ** من جهةٍ أولى، **ونمطُ العيشِ البدويِّ** من جهةٍ ثانيةٍ؛ حيثُ تميزَ الأوَّلُ بِطابعِهِ المدنيِّ الناتجِ عَنْ ثقافةِ الاختلاطِ بينَ أشخاصٍ ينتمونَ، أو يعودونَ إلى أصولٍ ثقافيَّةٍ، وإثنيَّةٍ مُختلفةٍ، فِي المُقابلِ، تميَّزَ النَّمطُ الثَّاني بِنقائِهِ الإثني الأمرُ الَّذي نتجَ عَنْهُ ثقافةٌ خاصّةٌ عبَّرتْ عَنْ خصوصيَّةِ مُجتمعِ الباديَّةِ.

وبِسببِ هيمنةِ **المدينةِ** عَلَى المشهدِ **السِّياسيِّ العربيِّ الإسلاميِّ** سادتْ لغتُها بلْ وكادتْ أنْ تُهيمنَ عَلَى **المشهدِ الثَّقافيِّ العربيِّ الإسلاميِّ** عموماً؛ حيثُ اقترنتْ فِي تاريخِ **الثَّقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ بِظاهرةِ اللحنِ** النَّاتجِ عَنْ عدمِ تقيدِ **أهلِ المدينةِ**، والتزامِهِم بِقواعدِ اللُغةِ لِعدمِ درايتِهم بِهَا.

أدى انتشارُ **ظاهرةِ اللحنِ** إلى تأسيسِ مَا يُسمَّى بِـ**علمِ النحوِ**، الَّذي هَدَفَ إلى المُحافظةِ عَلَى سلامةِ **اللُغةِ العربيَّةِ** وعدمِ ضياعِها، بِالإضافةِ إلى تمكينِ غيرِ النَّاطقينَ بِها مِنَ الأخذِ بِناصيتِها؛ فيكونُ بِمقدورِهم الكلامُ بِها بِطريقةٍ سليمةٍ؛ وذلكَ بِالاعتمادِ عَلَى **علمِ النحوِ**. صكُّ الانتماءِ إلى **الثقافةِ العربيَّةِ**.

ليتسنى لنا الدَّخولُ فِي بحثِ **مُشكلةِ اللُغةِ فِي السِّياقِ الثَّقافيِّ العربيِّ الإسلاميِّ** كانَ مِنَ الضَّروريِّ أنْ نُقدِّمَ لمحةً ولو عَابِرَةً عَنْ البنيةِ التَّكوينيةِ لِلُغةِ العربيَّةِ وطبيعتِها، فِي هذا السِّياقِ يذهبُ الباحثُ **جيرارجهامي**

إلى التَّمييزِ بينَ نوعينِ مِنَ العربيَّةِ يقولُ: ((اللُّغةُ العامّيَّةُ تتكوَّنُ مِنْ مجموعةِ الألفاظِ المُتواطئةِ، والاصطلاحاتِ الَّتي تشيعُ عِنْدَ جماعةٍ مَا؛ وهيَ حافلةٌ بالتَّعبيراتِ المُشتركةِ حسّياً، والمُتشابهةِ في المعنى بِعامّةٍ. هذه اللُّغةُ وجدانيَّةُ المنحى، ماديَّةُ المعاني، لا تُعبّرُ بِدقةٍ عَنْ تعاريجِ الفكْرينِ الفلسفيِّ الشَّاملِ، والمنطقيِّ المُجردِ؛ أمَّا اللُّغةُ الخاصّةُ فهيَ قائمةٌ عَلَى تراكيبٍ ذاتيَّةٍ، مُقعدةٍ عَلَى أصولٍ معنويَّةٍ، تِبْعاً لِمُيزاتِ كُلِّ علمٍ، تُعبّرُ عَنْ مُكنوناتِهِ وصيغِهِ. مِنْ هُنا تتأتى قيمتُهَا؛ أيّ قُدرتِهَا عَلَى التَّعبيرِ المُحكمِ الأصولِ، الدَّقيقِ المعانيِ. وهيَ، عَلَى هذا المُستوى، تجزيُ الواقعَ وفقاً لِبُنى خاصّةٍ بِعلومِهَا، مَعَ إعادةِ تركيبِهِ مِنْ جديدٍ عَلَى صورةٍ بيانِهَا، وقواعدِهَا، وأقيستِهَا))[16]. يميلُ **الجهاميُّ** إلى التَّمييزِ بينَ مُستويينِ في اللُّغةِ: مُستوىً أوَّلٍ يتسمُ بِالعموميَّةِ، مَعَ الإشارةِ إلى أنَّ مفهومَ العموميَّةِ ليسَ مُرادفاً لِمفهومِ العامّيَّةِ الَّتي هيَ مُقابلٌ لِلفُصحى؛ حيثُ يُشيرُ مفهومُ العموميَّةِ إلى ظاهرةِ انتشارِ اللُّغةِ بينَ أوساطِ المُتكلمينَ بِهَا، أمَّا مفهومُ اللُّغةِ الخاصّةِ فيُرادُ بِهِ اللُّغةُ السَّائدةُ في مجالٍ مُحدَّدٍ يستخدمُهَا أصحابُها لِلتواصلِ فِيمَا بينَهُم كونَهَا لُغةً مضنونٌ بِهَا، مثالُ ذلِكَ وجود لُغةٍ خاصّةٍ بالفُقهاءِ وأُخرى خاصّةٍ بِالنُحاةِ، وثالثةٍ خاصّةٍ بِالفلاسفةِ ... إلخ، مَعَ الأخذِ بِعينِ الاعتبارِ أنَّ اللُّغةَ الخاصّةَ أكثرُ دقةٍ كونها ذاتَ طابعٍ نخبويٍ.

يعودُ الفضلُ في تطورِ **علمِ اللُّغةِ العربيِّ** إلى **عصرِ التَّرجمةِ في القرنِ الثانيِّ لِلهجرةِ** الَّذي طُرِحتْ فيهِ مُشكلةُ اللُّغةِ مُرتبطةً بِالتَّساؤلاتِ الَّتي واكبتْ مشروعَ التَّرجمةِ، والَّتي مِنْ أهمِها السُّؤالُ المُتعلِّقُ **بِمدى قُدرةِ التَّرجمةِ عَلَى نقلِ المعنى مِنْ سياقٍ لُغويٍ مُنتجٍ لِلمعنى إلى سياقٍ لُغويٍ آخرٍ يُرادُ مِنْهُ احتضانُ المعنى الوافدِ عَلَى الرُّغمِ مِنْ تباينِ مرجعيَّتَهُ واختلافَهَا في السِّياقينِ**؟ يقولُ **الجهامي** مُوضحاً الأمرَ: ((تُعبّرُ اللُّغةُ العربيَّةُ عَنِ عقليَّةٍ ساميَّةٍ لهَا نظرةٌ خاصّةٌ إلى الواقعِ بِمُفرداتِهِ وصورِهِ، وتراكيبِهِ، وقد أدتْ نظرتُهُم هذه إلى مُعالجةِ المُشكلاتِ الفلسفيَّةِ وفقاً لِتطلعاتٍ وصيغٍ، وأطرٍ جديدةٍ لمْ ترِدْ أصلاً عِنْدَ اليونانيينَ؛ فالاختلافُ قائمٌ بينَ اللُّغتينِ العربيَّةِ واليونانيَّةِ في طبيعةِ تراكيبِهِمَا ومدلولاتِهِمَا وأبعادِ ألفاظِهِمَا. هذا الأمرُ الَّذي قد يُعدلُ في مواقفِ بعضِ المُستشرقينَ الَّذين لمْ يحكموا عَلَى نتاجِ العربِ الفكريِّ سوى مِنْ بابِ التَّبعيَّةِ؛ أيّ اعتبارِهِ نتاجُ نقلٍ أو تحليلٍ تحريفيٍّ لِمَا جاءَ عَلَى لِسانِ اليونانيينَ؛ والاختلافُ يعودُ أيضاً إلى عواملٍ دينيَّةٍ وحضاريَّةٍ تداخلتْ مَعَ الفكْرِ العربيِّ، وانخرطتْ في صُلبِ مشاكِلِهِ، لِتوجهه نحو مواضيعٍ ومنهجياتٍ، ونتائجٍ مُختلفةٍ. مَمَّا يجعلُنَا نُميزُ عِنْدَ تحليلِنَا مسائلَهُم الفلسفيَّةَ بينَ القُدماءِ الأوَّائلِ، والمشائينَ المُحدثينَ مِنْهَا، أو حتَّى المُتكلمينَ والفُقهاءِ))[17]. ويتضحُ حجمُ المُشكلةِ في **مشروعِ التَرجمةِ** مِنَ الصُّعوبةِ الَّتي واجهَهَا المُترجمونَ العربُ في نقلِ **التراثِ الفلسفيِّ اليونانيِّ** إلى العربيَّةِ؛ حيثُ إنَّ العربيةَ تحملُ في داخلِهَا ثقافةً أصيلةً، عبَّرتْ عَنْ خصوصيَّةِ **الشَّخصيَّةِ العربيَّةِ**، وطريقةِ تفكيرِهَا المُختلفةِ عَنْ الطَّريقةِ السَّائدةِ في **الثَّقافةِ اليونانيَّةِ** والَّتي عبَّرَ عَنْهَا **الخطابُ الفلسفيُّ اليونانيُّ** المنقولُ لِلعربيَّةِ خيرَ تعبيرٍ.

يذهبُ المُفكّرُ الألمانيُّ **هردر** Herder إلى التَّأكيدِ عَلَى وجودِ علاقةٍ قويَّةٍ بينَ طبيعةِ اللُّغةِ، وخصائصِ المُتكلمينَ أو الناطقينَ بِهَا يقولُ **الجابريُّ** مُبيناً ذلِكَ: ((يربطُ **هردر** بين خصائصِ اللُّغةِ وخصائصِ الأمَّةِ الَّتي تتكلمُهَا، ذاهباً إلى القولِ بِأنَّ كُلَّ أمَّةٍ تتكلمُ كمَا تُفكرُ وتُفكرُ كمَا تتكلمُ. ليسَ هذا وحسب، بلْ إنَّ كُلَّ أمَّةٍ تُخزِّنُ في لُغتِهَا تجاربَهَا بِمَا فِيهَا مِنْ عناصرِ الصَّوابِ والخطأِ فتنقلُهَا اللُّغةُ إلى الأجيالِ النَّاشئةِ واللاحقةِ، فتُصبحُ أخطاءُ الماضيِّ، أو جزءٍ مِنْهَا عَلَى الأقلِ مِنْ ضمنِ التُّراثِ الَّذي تنقلُهُ اللُّغةُ عبْرَ الأجيالِ والَّذي يُساهِمُ في تحديدِهِ نظرةُ أصحابِهِ إلى الكونِ، إلى الحقِّ، والخيرِ، والجمالِ))[18].

يُلاحظُ أنَّ **مفهومَ اللُّغةِ** عِنْدَ **هردر** يتسعُ بِحيثُ يتجاوزُ المفهومَ المألوفَ؛ فطبيعةُ اللُّغةِ وجوهرُهَا لا يتوقفانِ عَلَى أداءِ وظيفةِ التَّواصلِ فهيَّ إلى جانبِ هذه الوظيفةِ تؤدي وظيفةً أُخرى تُعدلُ قيمتَهَا قيمةَ مَا تؤديه مِنْ تواصلٍ، تُعدُّ اللُّغةُ . مِنَ المنظورِ الجديدِ الَّذي يرسمُهُ **هردر** . مخزناً ثقافياً يُمكِّنُ الأمَمَ مِنْ مُراكمةِ إرثِهَا الحضاريِّ الرّمزيِّ، فَعَلَى سبيلِ المثالِ، لا الحصرِ تحملُ معاني كثيرٌ مِنَ الكلماتِ دلالةً ذاتَ طبيعةٍ معياريَّةٍ تُحدِّدُ لِمُتكلِمِيهَا والنَّاطقينَ بِهَا سُلَّمَ القيمِ الَّتي يجبُ عليهم التَّقيّدُ بِهَا والَّتي تكونُ في كثيرٍ مِنَ الأحيانِ قارةً في الجانبِ اللاشعوري من ذواتِهم.

يُفهمُ مِنْ تحديدِ **هردر** لِطبيعةِ اللُّغةِ والدور الَّذي تؤديه في حياةِ الأفرادِ والمُجتمعاتِ وجودَ علاقةٍ شرطيَّةٍ، وشبه وجوديَّةٍ بينَ اللُّغةِ والفكْرِ يقولُ مُوضحاً ذلِكَ: ((منظومةٌ لُغويَّةٌ مَا "الشَّيءُ الَّذي يعني ليسَ فقط مُفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها" تؤثرُ في طريقةِ رؤيةِ أهلِهَا لِلعالمِ، وفي كيفيَّةِ مفصلتِهم لَهُ وبِالتَّاليِّ في طريقةِ تفكيرِهِم. إننَّا نُفكّرُ كمَا نتكلمُ ... الشَّيءُ الَّذي يعني أنَّ اللُّغةَ الَّتي تُحدِّدُ قُدرتَنَا عَلَى الكلامِ هيَّ نفسُهَا الَّتي تُحدِّدُ قُدرتَنَا عَلَى التَّفكيرِ))[19]. ويصلُ **هردر** إلى نتيجةٍ مُهمةٍ مفادها: إنَّ علاقةَ الإنسانِ بِعالمِهِ تتحدَّدُ بِاللُّغةِ الَّتي يتكلمُ بِهَا؛ حيثُ ترسمُ اللغةُ طريقةَ تفكيرِهِ؛ الأمرُ الَّذي يعني أنَّ اللُّغةَ لا تدخلُ في علاقةٍ مَعَ الفكْرِ بِقدرِ مَا هيَ مَنْ ترسمُ شكلَ الفكْرِ، وتحدِّدُ طبيعتَهُ يقولُ المفكّرُ العربيُّ **مُحمَّد عابد الجابري** مُوضحاً هذه الفكْرةَ: ((حتَّى القيمَ المُجرَّدةَ المُثلى الَّتي ينظرُ الإنسانُ إليها عادةً عَلَى أنَّهَا قيمٌ إنسانيَّةٌ خالدةٌ لا تتقيدُ بِالزَّمانِ والمكانِ، تكتسي مَعَ ذلِكَ طابعاً قومياً مِنْ خلالِ اللُّغةِ؛ فنحنُ لا يُمكنُ أنَّ نُدركَ الحقيقةَ أو نحسَّ بِالجمالِ أو نتعلقَ بِالفضيلةِ إلاَّ بِنفسِ المعنى، وبِنفسِ المُحتوى ،وبِنفسِ الشَّكلِ الَّذي تنقلُ اللُّغةُ .لُغتنا نحن .هذه القيمَ إلينا؛ فاللُّغةُ ليستْ أداةً وحسب ولا محتوىً وحسبْ، بلْ هيَّ بمعنى مَا مِنَ المعانيِّ "القالب" الَّذي تُفصلُ المعرفةَ عَلَى أساسِهِ "تمامَاً كمَا يفصلُ الخياطُ الثَّوبَ عَلَى أساسِ قالبٍ"))[20]. وينحو **الجابريُّ** إلى تأكيدِ فكرةِ أنَّ اللُّغةَ تؤدي دوراً مُهماً في تحدِّيدِ طبيعةِ الفكْرِ وفي طريقةِ تحصيلِ المعرفةِ؛ فاللُّغةُ هيَّ مَنْ يضعُ القوالَب الَّتي سيتمُّ بها قولبةُ المعرفةِ وصياغتَهَا؛ بحيثُ لنْ يكونَ الحصولُ عَلَيهَا أمراً مُتاحاً في حالِ غيابِ تلكَ القوالبِ، تجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ طبيعةَ قوالبِ اللُّغةِ تختلفُ مِنْ لُغةٍ إلى أُخرى، فهيَ في النِّهايةِ محكومةٌ بِالظُّروفِ البيئيَّةِ المُحيطةِ بِالنَّاسِ والمُجتمعاتِ: ((العالمُ الَّذي تُقدمُهُ لُغةُ **الاسكيمو** عَنِ الحرارةِ سيكونُ فقيراً جداً بِالنِسبةِ لِلعالمِ الَّذي تُقدمُهُ اللُّغةُ العربيَّةُ لِأهلِهَا عَنْ نفسِ الموضوعِ، كمَا أنَّ العالمَ الَّذي تُقدمُهُ اللُّغةُ العربيَّةُ لِأهلِهَا عَنِ الثَّلجِ سيكونُ فقيراً جداً بِالنِّسبةِ لِلعالمِ الَّذي تقدمُهُ لُغةُ **الاسكيمو** لِأهلِهَا عَنْهُ))[21]. ولا يقتصرُ دورُ الخصوصيَّةِ اللُّغويةِ عَلَى التَّميزِ بينَ لُغةٍ وأُخرى؛ بلْ يتجاوزُهُ إلى التَّميزِ بينَ نوعينِ مِنَ الكلامِ في اللُّغةِ الواحدةِ؛ فاللُّغةُ المُستعملةُ في المدينةِ تختلفُ عَنْ تلكَ المُستعملةِ في الرِّيفِ؛ فعالمُ المدينةِ يتباينُ في كثيرٍ مِنْ سماتِهِ وخصائصِهِ عَنْ عالمِ الرِّيفِ الأمرُ الَّذي ينعكسُ عَلَى طريقةِ تفكيرِهِم، مِنْ هُنا يُفهمُ السَّببُ الَّذي يجعلُ رصيدَ العربيَّةِ في المُفرداتِ المُتعلقةِ بِالصَّحراءِ والحرارةِ أكثرَ غنى مِنَ الرَّصيدِ اللُّغويِّ والدّلاليِّ الَّذي تحويه **لُغةُ الاسكيمو** مثلاً.

نجدُ الطَّبيعةَ السَّابقةَ لِلُغةِ حاضرةً وإنْ بِصورةٍ غيرِ واضحةٍ عِنْدَ **ابنِ خلدون** الَّذي يُعرِفُها قائلاً: ((اعلم أنَّ اللُّغةَ في المُتعارفِ هيَّ عبارةُ المُتكلمِ عَنْ مقصودِهِ، وتِلكَ العبارةُ فعلٌ لِسانيٌّ فلا بُدَّ أنْ تصيرَ ملكةً مُتقررةً في العضوِ الفاعلِ لهَا وهوَّ اللسانُ وهوَّ في كُلِّ أمَّةٍ بِحسبِ اصطلاحاتِهم، وكانتِ الملكةُ الحاصلةُ لِلعربِ مِنْ ذلِكَ أحسّنَ الملكاتِ وأوضحَهَا إبانة عَنِ

المقاصدِ))[22] لِكُلِّ لُغةٍ . عِنْدَ **ابن خلدون** . اصطلاحاتِهَا الخاصّةَ بِهَا الَّتي تُميزُهَا عَنْ غيرِهَا مِنَ اللُغاتِ الأُخرى، لا يقتصرُ دورُها عَلَى تمكينِ النَّاسِ مِنَ التَّواصلِ فيما بينهم؛ بلْ هيَ تعملُ عَلَى نقلِ **الإرثِ الثَّقافيِّ** مِنْ جيلٍ إلى جيلٍ، وإنْ تمَّ ذلِكَ بِصورةٍ لاشعوريةٍ.

تؤدي اللُغةُ دوراً فاعلاً في رسمِ **طبيعةِ الفكرِ** وشكلِهِ، كمَا يستلزمُ **تطورُالفكرِ** بِالضَّرورةِ **تطورَاللُغةِ**، فإذا كانَ الفكرُ انعكاساً لِلواقعِ الَّذي يكونُ في صيرورةٍ دائمةٍ نتجَ عنهُ اختلافُ الصُّورةِ الذِّهنيَّةِ المُرتسمةِ لِلواقعِ في فكرِ الإنسانِ، الأمرُ الَّذي يتطلبُ بدورِهِ ضرورةَ **تطورِ اللُغةِ** حتَّى يتسنى لهَا مُواكبةُ الفكرِ والواقعِ.

يميلُ **الجابريُّ** إلى تبني أطروحةٍ فكريَّةٍ حاولَ أنْ يُشخِصَ بِهَا إشكاليةً هيمنت على الفكرِ العربيِّ ناتجةٌ عَنْ خصوصيةِ **الدَّرسِ اللُغويِّ العربيِّ**، والَّذي تمثَّ صياغتُهُ في أهمِّ أشكالِهِ المعروفةِ . **المُعجمُ اللُغويُّ** . بِطريقةٍ مُغلقةٍ مِنْذُ **عصرِ التدوينِ في القرنِ الأوَّلِ الهجريِّ**، حيثُ أسستِ الطَّريقةُ الَّتي تمَّ بمُقتضاها **بناءُ المُعجمِ اللغوي لِقطيعةٍ معرفيَّةٍ ووجوديَّةٍ** بينَهُ وبينَ الواقعِ الأمرُ الَّذي جعلَ المُتكلمينَ بِهَا يعيشونَ في حالةٍ مِنَ الاغترابِ عَنْ الواقعِ يقولُ **الجابريُّ** مُبيناً ذلِكَ: ((لو قررنَا عدمَ النُّطقِ إلاَّ بِالألفاظِ العربيَّةِ الَّتي تعترفُ بِهَا قواميسُنَا لكانَ عَلَينا أنْ نُمسكَ عَنِ الكلامِ مُعظمَ الوقتِ في منازِلنا، وشوارِعِنا، ومدارِسنا، وبِالتَّاليِّ فسيكونُ عَلَينَا أنْ نُزيحَ عَنْ عالمِنَا جميعَ الأشياءِ الحضاريَّةِ، الماديَّةِ والفكريَّةِ، الَّتي تُشكِلُ قوامَ العالمِ المُعاصرِ))[23]. انعكستْ طريقةُ تأسيسِ **المُعجمِ اللُغويِّ العربيِّ** عَلَى طبيعةِ العلاقةِ الَّتي تربطُ العربيَّ بِواقعِهِ الَّذي يتميزُ بِصيرورتِهِ والَّذي قابلتهُ اللُغةُ ومُعجمُهَا بِجمودٍ، يجدُ **المُعجمُ اللغويُّ العربيُّ** مرجعيتَهُ في **عصرِ التَّدوينِ** الَّذي اتخذَ مِنْ **عالمِ الباديَّةِ** أصلاً تُقاسُ عَلَيهِ قواعدُ اللُغةِ، فَعَلى سبيلِ المثالِ ذهبَ **الخليلُ** عِنْدَ جمعِهِ لِمُفرداتِ **المُعجمِ العربيِّ**.**العين** . إلى نهجِ طريقةٍ مُعينةٍ اتخذهَا معياراً تمَّ بِمُقتضاهُ التَّميزُ بينَ الكلماتِ، يقولُ **النديمُ** مُوضحاً تِلكَ الطَّريقةِ: ((قالَ **الليثُ بن المُظفر بن نصر بن سيار**: كُنتُ أسيرُ إلى **الخليلِ بن أحمدٍ** فقالَ لي يوماً لو أنَّ إنساناً قصدَ وألفَ حروفَ ألفٍ وباءٍ وتاءٍ وثاءٍ عَلَى أمثِلةٍ، لاستوعبَ في ذلِكَ جميعَ كلامِ العربِ، وتهيأ لهُ أصلٌ لا يخرجُ عَنْهُ شيءٌ مِنْهُ بتَّة. قالَ: فقلتُ لهُ: وكيفَ ذلِكَ؟ قالَ يؤلفُهُ عَلَى الثُنائيِّ والثُلاثيِّ والرُباعيِّ والخُماسيِّ، وأنَّهُ ليسَ يُعرفُ لِلعربِ كلامٌ أكثرَ مِنْهُ))[24]. تتضحُ سمةُ الانغلاقِ في **المُعجمِ اللُغويِّ العربيِّ** مِنَ الطَّريقةِ الَّتي اتبعَهَا **الخليلُ** في بناءِ مُعجمِهِ: ((إنَّ **الخليلَ** قد أحصى العربيَّةَ إحصاءً تاماً، وبِذلِكَ هيأ مادةً مُصنفةً معروفةً لِمَنْ جاءَ بعدَهُ مِنَ اللُغويينَ الَّذينَ صنفوا مُعجماتٍ. لقد اهتدى **الخليلُ** إلى طريقةِ "التَّقليبِ" الَّتي استطاعَ بِهَا أنْ يعرفَ المُستعملَ مِنَ العربيَّةِ والمُهملَ، فعقدَ الكتابَ عَلَى المُستعملِ وأهملَ مَا عداهُ))[25]. وتمكنَ **الخليلُ** عبرَ مُعجمِهِ مِنَ رسمِ حدودِ واقعِ **ومُمكناتِ العربيَّةِ**، فعالمُ العربيةِ يتميزُ بِضيقِ حدودِهِ بِالمُقارنةِ مَعَ اتساعِ حدودِ عالمِ اللُغاتِ الأُخرى؛ لهذا تمكَّنَ **الخليلُ بن أحمد** مِنْ جمعِ وتحديدِ اشتقاقاتِ جميعِ المصادرِ في العربيَّةِ، فَمَا كانَ مُستعملاً مِنْهَا ثبَّتَهُ في مُعجمِهِ ومَا كانَ غير مُستعملٍ أهملَهُ، غيرَ أنَّ مَا يُحسبُ لهُ تمكنُهُ مِنْ حصرِ جميعِ **مُمكناتِ العربيَّةِ**.

انتهتِ الخصوصيةُ السَّابقةُ إلى إنتاجِ إشكاليَّةٍ فكريَّةٍ ولُغويةٍ عاشَهَا العقلُ العربيُّ الوسيطُ والمُتعلقةُ بِإشكاليةِ الثُّنائيةِ اللغويةِ المُتمثلةِ في اللسانينِ العاميِّ والفصيحِ.

ابن جني والنَّظريةُ الاصطلاحيةُ

لم يكُنْ الصِّراعُ حولَ **أصلِ اللغةِ** حِكراً عَلَى **الفلسفةِ والثَّقافةِ اليونانيةِ**؛ بلْ كانَ حاضراً وبِقوةٍ في **الحضارةِ العربيةِ الإسلاميةِ** الَّتي تنازعتها نظريتانِ حولَ **أصلِ اللغةِ** أسوةً **بِالثَّقافةِ اليونانيةِ** . **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ والنَّظريةِ الاصطلاحيةِ** . حيثُ كانَ لِكُلٍّ مِنْهُمَا أنصارُهُمَا الَّذينَ دافعوا عَنْهُمَا.

كانَ **ابنُ فارس** مِنْ أشدِ اللغويينَ في **الثَّقافةِ العربيةِ** دفاعاً عَنِ **النَّظريةِ الوقفية** مُعولاً على **الآية رقم 31** مِنْ سورةِ البقرةِ لِتبريرِ دفاعِهِ عنها: ((أقولُ إنَّ لُغةَ العربِ توقيفٌ. ودليلُ ذلِكَ قولهُ جلَّ ثناؤهُ: {وَعَلَّمَ آدمَ الأَسماءَ كُلَّهَا} البقرة الآية 31 فكانَ ابنُ عباسٍ يقولُ: علمَهُ الأسماءَ كُلَّهَا وهي هذه الأسماءُ الَّتي يتعارَفها النَّاسُ، من دابةٍ وأرضٍ وسهلٍ وجبلٍ وحمارٍ، وأشباهُ ذلِكَ مِنَ الأُممِ وغيرِها))[26]. يعتقدُ **ابنُ فارس** أنَّ **اللهَ عزَّوجلَّ** علمَّ **آدم** الأسماء كُلها حتَّى تلك المُتعلقة بالأشياءِ والكائناتِ الَّتي لم توجدْ بعد، إلاَّ أنَّ الأخذَ بِهذا **التَّأويلِ** الَّذي يُقدمُهُ **ابن فارس** وَمَنْ شايعُهُ في نظريتِهِ كانَ يتطلبُ أولاً إيجادَ مُبررٍ يُدلِّلُ عليها، وفي هذا السِّياقِ يعتقدُ ابنُ فارس أنَّ ظاهرةَ الاستشهادِ **بأشعارِ العربِ** دليلٌ على صحَّةِ مَا يذهبُ إليهِ في **نظريتِهِ الوقفية**: ((والدَّليلُ على صحةِ مَا نذهبُ إليهِ إجماعُ العُلماءِ على الاحتجاجِ بِلُغةِ القومِ فيمَا يختلفونَ فيهِ أو يتفقونَ عليهِ، ثمَّ احتجاجهم بِأشعارِهِم. ولو كانتِ اللغةُ مُواضعةً واصطلاحاً لم يكن أولئكَ في الاحتجاجِ بِهِم بِأولى في الاحتجاجِ بِنا لو اصطلحنا على لُغةِ اليومِ، ولا فرق))[27]. يقومُ هذا الدَّليلُ عَلَى فكرةِ أنَّهُ لو كانت **اللغةُ اصطلاحيةً** كمَا يعتقدُ البعضُ لما كُنا بِحاجةٍ إلى الاستشهادِ بِكلامِ العربِ وأشعارِهِم بل كنا نكتفي بِمَا نمتلكهُ مِنْ رصيدٍ لغويٍ في تفسيرِ مَا يُشكلُ علينا مِنْ **كلامِ اللهِ عزَّوجلَّ** مثلاً.

لن يكتملَ طرحُ **ابن فارس** إلاَّ في حالِ نجاحِهِ في تفسيرِ الطَّريقةِ الَّتي مكَّنَ اللهُ بِها الإنسانَ مِنْ ناصيةِ اللغةِ، يقولُ صاحبُ **النَّظريةِ الوقفيةِ** مُفسراً طريقةَ تلقي اللغةِ: ((ولعلَّ ظاناً يظنُّ أنَّ اللغةَ الَّتي دللنا على أنَّها توقيفٌ إنَّمَا جاءت جُملةً واحدةً وفي زمانٍ واحدٍ. وليسَ الأمرُ كذلِكَ؛ بل وقَّفَ اللهُ جلَ وعزَّ آدمَ عليهِ السَّلام على ما شاءَ أن يُعلِّمهُ إياهُ مِمَّا احتاجَ إلى علمِهِ في زمانه، وانتشرَ من ذلِكَ ما شاءَ اللهُ. ثمَ علَّمَ بعد آدم عليهِ السَّلامُ . من عربِ الأنبياءِ صلوات الله عليهم . نبياً نبياً، ما شاءَ أن يُعلمَهُ، حتَّى انتهى الأمرُ إلى نبينا مُحمد، صلَّى اللهُ عليهِ وآله وسلَّمَ، فآتاهُ اللهُ جلَّ وعزَّ من ذلِكَ مالم يؤتِهِ أحداً قبلهُ، تماماً على ما أحسَنَه من اللغةِ المُتقدمةِ))[28]. يرى **ابنُ فارس** أنَّ **اللهَ** أنزلَ اللغةَ عَلَى البشرِ عَلى مراحلٍ؛ فَمَعَ تكليفِ كُلِّ نبيٍ ينزلُ جزءٌ مِنْهَا لتكتملَ مَعَ **خاتمِ الانبياءِ**، مَعَ ذلِكَ يُمكنُ القولُ أنَّ هذا التَّفسيرَ يعجزُ عَنْ تفسيرِ ظاهرةِ استحداثِ ونحتِ كمٍ كبيرٍ مِنَ الكلماتِ الَّتي لم تكُنْ معروفةٍ مِنْ قبل.

لِعجزِ **النَّظريةِ التوقيفيةِ** عَنْ تفسيرِ بعضِ الظَّواهرِ اللغويةِ نَحَى بعضُ اللغويينَ العربِ إلى تبني **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** الَّتي كانَ بِمقدورِهَا أنْ تُفسَّرَ ظاهرةِ الألفاظِ الحداثةِ في اللغةِ.

وجدتِ **النَّظريةُ الوقفيةُ** في بعضِ **الآياتِ القُرآنيةِ** مَا يُشيرُ معناها إلى أنَّ اللغةَ وقفٌ من عِنْدِ اللهِ، ولعلّ مِنْ أهمِّ هذه **الآياتُ** مَا وردَ في **سورةِ البقرةِ**: {وَعَلَّمَ ءَادَمَ اَلأَسْمَاءَ كُلَّهَا} **البقرة الآية 31** والَّتي درجَ عددٌ مِنَ المُفسرينَ على **تأويلها** على أنَّ اللغةَ تصدرُ عن **اللهِ عزَّ وجلَ**، ومن ذلِكَ مَا يذهبُ إليهِ **الطَّبريُّ** في تفسيرِهِ: ((علمَ اللهُ آدمَ الأسماءَ كُلَّها، وهي هذه الأسماءُ الَّتي يتعارفُ بِها النَّاسُ: إنسانٌ ودابةٌ، وأرضٌ، وسهلٌ، وبحرٌ، وجبلٌ، وحمارٌ، وأشباهُ ذلِكَ مِنَ الأُمَمِ))[29]. يذهبُ **الطَبريُّ** إلى أنَّ **اللهَ** عِنْدَما خلقَ آدامَ علَّمَهُ جميعَ الأسماءِ دونَ استثناءٍ؛ من حيواناتٍ ونباتاتٍ حتَّى الأشياء المادية: ((وحدثنا القاسمُ، قالَ: حدثنا الحُسين، قالَ: حدثنا عليٌّ بن مسهر عن عاصم بن كُليبٍ، قالَ: قالَ ابنُ عباسٍ: علمهُ القصعةَ مِنَ القُصيعةِ، والفسوةَ مِنَ

الفُسيةِ))[30]. لم يقتصرْ أمرُ تعليمِ آدام على أسماءِ الأشياءِ فقط بل تمَ تعليمُهُ وتزويدُهُ بتصغيرِ الأشياءِ والأسماءِ؛ أيّ أنَّ التَّعليمَ شملَ كُلَّ مَا يُمكنُ أن يحتاجَهُ آدام وذريتُهُ مِنْ بعدهِ من كلماتٍ وأسماءِ الأمرُ الّذي دفعَ بِعددٍ مِنَ المُفسرين إلى الاعتقادِ قطعاً أنَّ اللغةَ وقفٌ من عِنْدِ اللهِ.

رغم استعانةِ أنصارِ **النَّظريةِ الوقفيةِ بالنَصوصِ القُرآنيةِ** إلاَّ أنَّ نظريتَهُم ظلَّت محدودةَ التأثيرِ بِسببِ انتشارِ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** بينَ **عُلماءِ اللغةِ** وعُلماءِ الكلامِ والفلاسفةِ.

يُعدُّ **بن جني** مِنْ أشهرِ المُفكرينَ اللغويينَ **في الحضارةِ الإسلاميةِ** الذين عُنوا بِبحثِ قضيةِ **أصلِ اللغةِ**، فقد كانَ أحدَ المُؤسسينَ **لِلنظريةِ الاصطلاحيةِ**، التي كرستْ فكرةَ أنَّ اللغة نتاجُ اتفاقِ النَّاسِ واجتماعِهِمْ؛ الأمرُ الّذي ترتبَ عليهِ نشأةُ احتياجاتٍ جديدةٍ لم يكُنْ بالمقدورِ تأديتُهَا بِمعزلٍ عَنِ اللغةِ، يقولُ **بن جني**: ((إنَّ أكثرَ أهلِ النَّظرِ عَلَى أنَّ أصلَ اللغةِ إنَّمَا هو تواضعٌ واصطلاحٌ، لا وحيٌ "وتوقيفٌ". إلاّ أنَّ **أبا علي رَحِمَهُ اللهُ**، قالَ لي يوماً: هي مِنْ عِنْدِ اللهِ واحتجَ بِقولِهِ سبحانَهُ: "**وعَلَّمَ آدمَ الأسماءَ كُلَّهَا**" وهذا لا يتناولُ موضعَ الخلافِ؛ ذلِكَ أنَّهُ قد يجوزُ أنْ يكونَ تأويلُهُ: أقدرَ **آدمَ** عَلَى أنْ واضعَ عليها، وهذا المعنى مِنْ عِنْدِ اللهِ سبحانهُ لا محالة))[31]. ويُشيرُ **بن جني** ضمنياً إلى أنَّ **الثقافةَ العربيةَ الإسلاميةَ** عرفتِ **النَّظريةُ التَّوقيفيةَ** قبلَ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ**، كونها قائمةٌ عَلَى **النَّصِ القُرآني** الَّذي تضمنَ إشاراتٍ تُشيرُ إلى أنَّ **مصدرَ اللغةِ سماويٌ إلهيٌ**، اسهمتِ هذه الخصوصيةُ في رواجِ تلكَ النَّظريةِ. في المُقابلِ، ذَهَبَ **ابنُ جني** إلى أنَّ الإشاراتِ **القُرآنيةَ** بالإمكانِ تأويلُهَا لِتكونَ دليلاً على أنَّ **أصلَ اللغةِ** اصطلاحٌ واتفاقٌ، وهذا ما يبدو من نصِّهِ السَّابقِ.

يذهبُ **بن جني** إلى أنَّ أصحابَ **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ** حاولوا الدِّفاعَ عنها بالاعتمادِ عَلَى **تقنيةِ التَّأويلِ**؛ فالتَّواضعُ عِنْدَهُم يُشيرُ إلى التَّوقيفِ؛ **فاللهُ** علَّمَ **آدم** جميعَ اللغاتِ الَّتي سادتْ فيمَا بعد: ((عَلَى أنَّهُ لمْ يمنعْ قولَ مَنْ قالَ: إنَّها تواضعٌ مِنْهُ. عَلَى أنَّهُ قد فسَّرَ هذا بِأنْ قيلَ: إنَّ **اللهَ سبحانَهُ** علَّمَ آدمَ أسماءَ جميعِ المخلوقاتِ، بِجميعِ اللغاتِ: **العربيةِ، الفارسية، والسِّريانيةِ والعبرانيةِ، والرُّوميةِ**، وغيرِ ذلِكَ مِنْ سائرِ اللغاتِ، فكانَ **آدمُ** وولدهُ يتكلمونَ بِهَا، ثمَّ إنَّ ولدَهُ تفرقوا في الدُّنيا، وعلقَ كُلٌّ مِنْهُم بلغةٍ مِنْ تِلكَ اللغاتِ))[32]. عُدَّ تعددُّ اللغاتِ **في الفلسفةِ اليونانيةِ** دليلاً عَلَى طبيعتِها **الاصطلاحيةِ**، في المُقابل، فإنَّ تعددَّها يُشيرُ **في السِّياقِ الثَّقافيِّ العربيِّ الإسلاميِّ** إلى طبيعتِها **التَّوقيفيةِ**؛ فعندمَا علَّمَ **سبحانهُ وتعالى آدمَ** أسماءَ المخلوقاتِ علمَهُ إياها بِجميعِ اللغاتِ.

يعود اعتراض **بن جني** على **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ** إلى اقتصارِ سندِهَا النَّصي عَلَى ذكرِ الأسماءِ، في حين أنَّ اللغةَ تتكونُ إلى جانبِ الأسماءِ مِنَ الأفعالِ والحروفِ: ((فإنْ قيلَ: فاللغةُ فِيها أسماءٌ، أفعالٌ، وحروفٌ، وليسَ يجوزُ أنْ يكونَ المُعلمُ مِنْ ذلكَ الأسماءَ دونَ غيرِهَا: مِمَّا ليسَ بِأسماءٍ، فكيفَ خصَّ الأسماءَ وحدَهَا؟ قيلَ: اعتمدَ ذلِكَ مِنْ حيثُ كانتِ الأسماءُ أقوى القُبُلِ الثَّلاثةِ، ولابُدَّ لِكُلِّ كلامٍ مُفيدٍ مِنَ الاسمِ، وقد تستغني الجُملةُ المُستقلةُ عَنْ كُلِّ واحدٍ مِنَ الحرفِ والفعلِ، فلمَّا كانتِ الأسماءُ مِنَ القوةِ والأوليةِ في النَّفسِ والرُّتبةِ عَلَى مَا لا خفاءَ بِهِ جازَ أنْ يُكتَفَى بِهَا مِمَّا هو تالٍ لها))[33]. يردُ أنصارُ **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ** عَلَى اعتراضِ **بن جني** بِالمكانةِ التي تحتلُّهَا الأسماءُ في العربيةِ الَّتي يكونُ بِمقدورِها في كثيرٍ مِنَ الأحيانِ الاستغناءُ عَنِ الأفعالِ والحروفِ والاستعاضةُ عَنْهَا بِالأسماءِ، في حين يتعذرُ عليها الاستغناءُ عَنِ الأسماءِ، فعندَ الاستغناءِ عنها يستحيلُ عليها القيامُ بِدورِهَا وأداءُ **وظيفتِهَا التَّواصليةِ**.

يذهبُ **بن جني** إلى التَّأكيدِ عَلَى أنَّ **أصلَ اللغةِ اصطلاحٌ وتواضعٌ** يقولُ: ((لمن قالَ بأنَّ أصلَ اللغةِ لا تكونُ وحياً؛ وذلِكَ أنَّهُمْ ذهبوا إلى أنَّ أصلَ اللغةِ لابُدَّ فِيه مِنَ المُواضعةِ، قالوا: وذلِكَ كأن يجتمعَ حكيمانِ أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانةِ عَنْ الأشياءِ المعلوماتِ، فيضعوا لِكُلِّ واحدٍ [مِنْهَا] سمةً ولفظاً، إذا ذُكِرَ عُرِفَ بِهِ مَا مُسمَّاهُ، ليمتازَ عَنْ غيرِهِ، وليغني بِذكرِهِ عَنْ إحضارِهِ إلى مرآةِ العينِ؛ فيكونُ ذلِكَ أقربُ وأخفُ وأسهلُ مِنْ تكلفِ إحضارِهِ، لِبلوغِ الغرضِ في إبانةِ حالِهِ. بلْ قد يحتاجُ في كثيرٍ مِنَ الأحوالِ إلى ذكرِ مَا لا يُمكنُ إحضارُهُ ولا إدناؤُهُ، كالفاني، وحال اجتماعِ الضِّدينِ عَلَى المحلِ الواحدِ))[34]. ولِلتدليلِ عَلَى **الطَّابعِ الاصطلاحيِّ لِلُغةِ** يلجأُ **بن جني** إلى الاستعانةِ **بِالطَّبيعةِ الإنسانيةِ** الَّتي تميلُ بِحُكمِ طبعِها إلى الاجتماعِ فتكونُ بِحاجةٍ إلى أداةٍ تُمكِّنُهَا مِنَ التَّواصلِ مَعَ أقرانِهَا، مِنْ هُنا، نشأتِ الحاجةُ لِلُغةِ؛ الأمرُ الّذي دفع بِالنَّاسِ إلى التَّوافقِ على مُفرداتِهَا والتَّواضعُ عليها ليتسنى لهَا نقلُ المعارفِ، والأفكارِ، والتَّمكّنُ مِنْ تداولِهَا بينَ النَّاسِ.

بِالإضافةِ إلى ذلِكَ، يُعنى **بن جني** إلى بيانِ شكلِ المُواضعةِ اللغويةِ حيثُ يذهبُ إلى أنَّها نتاجٌ لِمُحاكاةِ أصواتِ الطَّبيعةِ: ((وذَهَبَ بعضُهُمْ إلى أنَّ أصلَ اللغاتِ كلها إنَّمَا هو مِنَ الأصواتِ المسموعاتِ، كدوي الرِّيحِ، وحنينِ الرَّعدِ، وخريرِ الماءِ، وشحيجِ الحمارِ، ونعيقِ الغُرابِ، وصهيلِ الفرسِ، وتزيب الظَّبي ونحو ذلِكَ؛ ثمَّ ولدتِ اللغاتُ عَنْ ذلِكَ فيمَا بعد))[35]. يميلُ أنصارُ هذا التَّفسيرِ إلى أنَّ كلماتِ اللغةِ وألفاظَهَا نتاجُ **مُحاكاةٍ لأصواتٍ مِنَ الطَّبيعةِ**، مثالُ ذلِكَ دوي الرِّيحِ، وخريرِ المياهِ، غيرَ أنَّ مَا يُؤخذُ عَلَى هذه النَّظريةِ عجزُهَا عَنْ تفسيرِ كثيرٍ مِنَ الكلماتِ التي لا نجدُ نظيراً لهَا في الطَّبيعةِ؛ كالألفاظِ التي تُعبِّرُ عَنِ الأفكارِ المُجردةِ والأحاسيسِ الإنسانيةِ كالحُبِّ والبُغضِ ... إلخ.

لمْ يقتصرْ تأثيرُ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** عَلَى المُفكِّرينَ اللغويينَ فقط؛ بلْ وصلَ تأثيرُهَا إلى حقليّ **علمِ الكلامِ والفلسفةِ** فَفي **علمِ الكلامِ** مالتِ **المدرسةُ الاعتزاليةُ** إلى الأخذِ بِهَا، وذلِكَ في سياقِ قولِهَا واعتقادِها أنَّ **القرآنَ كلامٌ مُحدثٌ**: ((اعلمْ أنَّ الاسمَ إنَّمَا يصيرُ اسماً لِلمُسمَّى بِالقصدِ، ولولا ذلِكَ لمْ يَكُنْ بِأنْ يكونَ اسماً لَهُ أولى مِنْ غيرِهِ؛ وهذا معلومٌ مِنْ حالِ مَنْ يُريدُ أنْ يُسمِّي الشَّيءَ بِاسمٍ، لِأنَّهُ إنَّمَا يجعلهُ اسماً لُهُ بِضربٍ مِنَ القصدِ. يبينُ ذلِكَ أنَّ حقيقةَ الحروفِ لا تتعلقُ بِالمُسمَّى لِشيءٍ يُرجَعُ إليهِ كتعلقِ العلمِ والقُدرةِ بِمَا يتعلقانِ بِهِ، فلا بُدَّ مِنْ أمرٍ آخرٍ يُوجِبُ تَعَلقُهُ بِالمُسمَّى، وليسَ هُناكَ مَا يُوجِبُ ذلِكَ فيه سوى القصدِ والإرادةِ))[36]. وبِمَا أنَّ **المُعتزلةَ** تنطلقُ مِنْ فرضيةِ **حريةِ الإرادةِ**، كانَ لابُدَّ لهَا مِنْ ضمانِ استقلالِيتِهَا أمامَ أيّ تأثيرٍ يُمكنُ أنْ يَلحَقَ بِهَا مِنْ شأنِهِ التَّشكيكَ فِيهَا خاصةً وأنَّ هذه المسألةَ ترتبطُ **بِأسبابِ النَّزولِ**، فالقولُ أنَّ **كلامَ اللهِ قديمٌ** يترتبُ عليهِ **تعطيلُ مبدأِ أسبابِ النَّزولِ**؛ لأنَّ الأفعالَ تكونُ مُقدرةً على أصحابِها بِشكلٍ مُسبقٍ فيكونُ الإنسانُ مسؤولاً عنْ أفعالٍ لم يكُنْ مُريداً لِها، كذلِكَ فإنَّ القولَ أنَّ **كلامَ اللهِ قديمٌ** يؤدي إلى الاعتقادِ أنَّ **اللغةَ قديمةٌ** هي الأخرى، وموجودةٌ قبلَ وجودِ الإنسانِ، لِذلِكَ ذهبتِ **المُعتزلةُ** إلى القولِ **بِالنَّظريةِ الاصطلاحيةِ**، فاللغةُ عِنْدَهُم توافقٌ وتواضعٌ يقولُ **القاضي عبدالجبار**: ((وإذ قد عرفتْ حقيقةَ الكلامِ، فاعلمْ أنَّهُ من نعمِ اللهِ تعالى العظام؛ لأنَّهُ بِهِ يتصورُ الأفهامُ والاستفهامُ، ولا يقومُ غيرهُ هذه المقام، ولا شيءٌ يتسعُ اتساعَ الكلامِ ... وأمَّا الكتابةُ فإنَّهُ وإن عظمَ الانتفاعُ بها إلاَّ أنَّها لا تبلغُ درجةَ الكلامِ، وأيضاً فإنَّ الفائدةَ بها تترتبُ على الفائدةِ بِالكلامِ، فلولا أنَّهُ تعالى بِفضلِهِ وسعةِ جودِهِ ألهمنا المُواضعةَ على ذلِكَ، وإلاَّ كُنا لا نتمكنُ من شيءٍ من هذه الأشياءِ الَّتي ذكرناها))[37]. مَا يهمُّ في هذا النّصِ

تأكيدُ صاحبهِ عَلَى أنَّ **المذهبَ الاعتزاليّ** يميلُ إلى **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ**، مَعَ الاخذِ بِعينِ الاعتبارِ أنَّ ميلَهُ لهَا كانَ لِدواعٍ فرضَهَا المذهبُ الَّذي نَحَى إلى تبني النَّظريةِ القائلةِ أنَّ **القُرآنَ مُحدثٌ**؛ وذلِكَ في سياقِ الدِّفاعِ عن مبدأِ **العدلِ الإلهيّ**؛ فهُمْ كانوا يعتقدونَ أنَّ القولَ **بقدمِ الكلامِ** يترتَبُ عليهِ القولُ **بقدمِ اللغةِ**، وأنَّها من **مصدرٍ إلهي**: ((يؤيدُ ذلِكَ أنَّ الاسمَ الواحدَ قد يختلفُ مُسماهُ بِحسبِ اللغاتِ لمَّا اختلفتِ المقاصدُ فيهِ، فلولا أنَّهُ يتعلقُ بالمُسمَّى بِحسبِ القصدِ، لمْ يصحْ ذلِكَ فيهِ؛ ولذلِكَ يصحُّ تبديلُ الأسماءِ مِنْ مُسمَّى إلى سواه بِحسبِ القصدِ))[38]. وتعتقدُ **المدرسةُ الاعتزاليةُ** أنَّ علاقةَ الاسمِ بالمُسمَّى علاقةٌ اعتباطيةٌ وليستْ ضروريةً، بدليلِ اختلافِ علاقةِ الاسمِ بالمُسمَّى مِنْ لغةٍ إلى أخرى، إلى جانبِ ذلِكَ يكونُ بِمقدورِ النَّاسِ التَّواضعُ على مُسمياتٍ جديدةٍ تحلُّ بديلاً لِمسمياتٍ قديمةٍ ارتبطتْ بالأشياءِ الَّتي تُشيرُ إليها الأمرُ الَّذي يُدللُ على أنَّ علاقةَ الكلمةِ بالمُسمَّى علاقةٌ اعتباطيةٌ وليست ضروريةً.

يعتقدُ **المُعتزلةُ** بوجودِ نوعينِ مِنَ المُواضعةِ؛ **خاصةٌ وعامةٌ**، لكنَّ العلاقةَ بينَهُمَا علاقةٌ تكامليةٌ، **فالمواضعةُ الخاصةُ** عادةً مَا تستحيلُ إلى **مواضعةٍ عامةٍ**: ((فإذا صحَّ مَا قدمنَاهُ لمْ يمتنعْ أنْ يُواضعَ **زيدٌ عمراً** ويواطئَهُ عَلَى أنَّ الاسمَ المخصوصَ لا يستعملانهُ إلاّ ويقصدانِ بِهِ مُسمَّى مخصوصاً، فيصيرُ بمواضعتِهِمَا اسماً لَهُ، ويُرادُ بذلِكَ أنَّهُ مَعَ بقاءِ المُواضعةِ والمُواطأةِ متى أُطلَقَ أحدُهُمَا ذلِكَ، فالمعلومُ أو المظنونُ مِنْ حالِهِ أنَّهُ يُريدُ بِهِ الأمرَ الأوَّلَ، إذ كانتِ المواضعةُ مُطلقةً في الأوقاتِ مِنْ غيرِ تخصيصٍ؛ ولذلِكَ يصحُّ مِنْهُمَا نقضُ هذِهِ المواضعةِ وتبديلُهَا بأخرى))[39]. هذا عِنْدَمَا تكونُ **المواضعةُ خاصة**؛ أي عِنْدَمَا لا تشيعُ بينَ النَّاسِ، يكونُ بِمقدورِ المتواضعينَ إعادةُ النَّظرِ فيهَا بالتَّواضعِ عَلَى أسماءٍ جديدةٍ، لكن ومَا أنْ تشيعَ **المواضعةُ** بينَ النَّاسِ تتحولُ إلى **مواضعةٍ عامةٍ مُطلقةٍ**، لا يكونُ بِمقدورِ المُتواضعينِ إعادةُ النَّظرِ فيهَا كونَهَا خرجتْ عَنْ نطاقِ سُلطتِهِم: ((ومتى صحَّ أنْ يواضعَ **زيدٌ عمراً** عَلَى جعلِ الكلمةِ المخصوصةِ اسماً لِمُسمَّى مخصوصٍ، لمْ يمتنعْ أنْ يعرفَ ذلِكَ غيرُهُمَا فيتبعُهُمَا في المواضعةِ ويصيرُ لغةً لِلجماعةِ))[40]. مِمَّا سبق يُفهَمُ أنَّ العلاقةَ بينَ **المواضعةِ الخاصةِ والمواضعةِ العامةِ** علاقةٌ وجوديةٌ؛ فمآلُ كُلِّ **مواضعةٍ خاصةٍ** أنْ تُصبحَ عامةً، فَمَا أنْ يتقبلَ النَّاسُ **المُواضعةَ الخاصةَ** وتروجَ بينَهُم تُصبحُ عامةً، وعِنْدَهَا تدخلُ دائرةَ **المُواضعةِ المُطلقةِ**.

كذلِكَ هُوَ الحالُ إذا مَا انتقلنَا لِلفلسفةِ، فَهِيَ الأُخرى تأثرتِ **بالنَّظريةُ الاصطلاحيةُ**، ولعلَّ مِنْ أشهرِ مَنْ قالَ بِهَا في **الفلسفةِ العربيةِ الإسلاميةِ** الفيلسوفُ **أبو نصر الفارابي** الَّذي قالَ: ((هكذا تحدثُ أوَّلاً حروفُ تِلكَ الأمَّةِ وألفاظُهَا الكائنةَ عَنْ تِلكَ الحروفِ، ويكونُ ذلِكَ أوَّلاً مِمَّنْ اتفقَ مِنْهُم. فيتفقونَ أنْ يستعملَ الواحدُ مِنْهُم تصويتاً أو لفظةً في الدِّلالةِ عَلَى شيءٍ مَا عِنْدَمَا يُخاطِبُ غيرَهُ فيحفظُ السَّامِعُ ذلِكَ فيستعملُ السَّامعُ ذلِكَ بِعينِهِ عِنْدَمَا يُخاطِبُ المُنشئَ الأوَّلَ لِتِلكَ اللفظةِ، ويكونُ السَّامعُ الأوَّلُ قد احتذى بِذلِكَ فيقعُ بِهِ، فيكونانِ قد اصطلحا وتواطئا عَلَى تِلكَ اللفظةِ؛ فيُخاطبانِ بِهَا غيرَهُمَا إلى أنْ تشيعَ عِنْدَ الجماعةِ))[41]. وتنشأُ اللغةُ عِنْدَ **الفارابيّ** عَنْ طريقِ المواضعةِ؛ فَعِنْدَمَا يجتمعُ النَّاسُ تتولدُ لديهِم حاجاتٌ لِلتواصلِ فيمَا بينَهُم، الأمرُ الَّذي يفرضُ عَلَيهِم ضرورةَ التَّواضعِ عَلَى أصواتٍ تُمكنُهُم مِنْ نقلِ مَا يختلجُ في نفوسِهِم مِنْ أفكارٍ وعواطفٍ.

مِمَا سبق يُمكنُ القولُ: إنَّ **الثَّقافةَ العربيَّةَ الإسلاميَّةَ** ورثتِ الجدلَ الَّذي سادَ **الثَّقافةَ اليونانيَّةَ** حولَ **أصلِ اللغةِ** ومصدرِهَا، حيثُ شهدتِ **الثَّقافةُ العربيَّةُ الإسلاميةُ** جدلاً بينَ أنصارِ **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ** وأنصارِ **النَّظريةِ الاصطلاحيَّةِ**، كانتِ الغلبةُ فيهِ لِأشياعِ النَّظريةِ الأخيرةِ.

رَغمَ استعانةِ أنصارِ **النَّظريةِ التَّوقيفيةِ بِالنَّصِ القُرآني** لِلتدليلِ عَلَى صحةِ نظريتِهِم لم يُكتبْ لهَا السِّيادةُ؛ ففي مجالِ **الدِّراساتِ اللغويةِ** دافعَ **ابنُ جني** عَنِ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** في مجالِ **علمِ اللغةِ**، كذلِكَ هو الأمرُ في **علمِ الكلامِ**، فقد تبنَّتِ **المدرسةُ الاعتزاليةُ النَّظريةَ الاصطلاحيةَ** بِسببِ انسجامِهَا، وعدمِ تقاطعِهَا مَعَ مُنطلقاتِهَا، والمقصودُ هُنا القولُ **بِخلقِ القُرآنِ**. أمَّا في سياقِ الفلسفةِ فقد وَجدتْ تِلكَ النَّظريةُ في **المُعلِّمِ الثَّاني** خيرَ نصيرٍ لها، بحكمِ الطَّابعِ العقلاني في كليهِمَا.

الفلسفةُ المُعاصرةُ ونقدُ نظريةِ المُحاكاةِ (أنموذجُ سابير)

لم يقفْ تأثيرُ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** على **الفلسفاتِ والثَّقافاتِ القديمةِ** بل نجدُ لِها حضوراً مُمتداً عبرَ تاريخِ الفلسفةِ لِتجدَ لها أشياعاً في **الفلسفةِ المُعاصرةِ** الَّتي نظرت إلى اللغةِ عَلَى أنَّها مُنتجٌ اجتماعيٌ بامتيازٍ، الأمرُ الَّذي دفعَ بِأنصارِها إلى تفضيلِ **نظريةِ المُواضعةِ** عَلَى غيرِهَا مِنَ النَّظرياتِ؛ حيثُ إنَّ انخراطَ النَّاسِ في تكوينِ مُجتمعٍ مُنظَّمٍ فرضَ عليهُم البحثَ عَنْ وسيلةٍ ناجعةٍ تُمكِّنُهُم مِنَ التَّواصلِ فيمَا بينَهُم لِنقلِ الأفكارِ، وتداولِ المعارفِ؛ فكانَ مِنْ نتائجِ هذه العمليةِ التَّواضعُ عَلَى مُفرداتٍ لغويةٍ بِعينِهَا.

حاولَ **إدوارد سابير** الدِّفاعَ عَنِ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** بِتفنيدِهِ وضحضهِ لِلنظرياتِ الَّتي رأتْ مصدراً آخراً صدرتْ عَنْهُ اللغةُ غيرَ **المصدرِ التَّوافقي**، ومِنْها النَّظريةُ الَّتي ذهبتْ إلى أنَّ اللغةَ نشأتْ عَنْ **أصواتِ التَّعجبِ**: ((وفي الواقعِ فقد انتهتْ بِالفشلِ جميعُ المُحاولاتِ الَّتي أرادتْ أنْ تعثرَ عَلَى أصلِ اللغةِ، إذ لمْ يتوافرْ حتَّى الآنَ أيُّ دليلٍ ماديٍ، تاريخياً كانَ أو غيرَ ذلِكَ، يُبيِّنُ أنَّ كثرةَ عناصرِ الكلامِ والعملياتِ الكلاميةِ قد انبثقتْ مِنْ أصواتِ التَّعجبِ))[42]. ويعتقدُ **سابير** أنَّ هذه النَّظريةَ تفتقدُ لِلدليلِ الماديِّ الذي يُبرهنُ في حالِ وجودِهِ عَلَى صِحةِ مَا تذهبُ إليه، إلى جانبِ ذلِكَ تفتقرُ تِلكَ النَّظريةُ لِلسندِ التَّاريخيِّ الذي يشهدُ عَلَى صدقِهَا، لِكُلِّ ذلِكَ يرفضُ **سابير** الأخذَ بِهَا.

تعجزُ الفكرةُ القائلةُ بِأنَّ **مصدرَ اللغةِ هو أصواتُ التَّعجبِ** عَنْ تحديدِ المصدرِ الَّذي صدرتْ عَنْهُ اللغةُ، الَّتي وبِمَا تمتلكُهُ مِنْ كمٍّ هائلٍ مِنَ المُفرداتِ التَّواصليةِ تتجاوزُ القُدرةَ التَّفسيريةَ لِأصواتِ التَّعجبِ عَلَى تفسيرِ ظاهرةِ منشأِ اللغةِ، كمَا أنَّ هذا التَّفسيرَ يحصرُ اللغةَ في نطاقِ دائرةِ الغريزةِ؛ حيثُ تنظرُ لِلغةِ عَلَى أنَّها نتاجٌ لِلغريزةِ: ((ثمَّةَ واقعةٌ كانتْ دائماً تحولُ دونَ اعتبارِ اللغةِ نسقاً عرفياً مِنَ الرُّموزِ الصَّوتيةِ، وقد ضلَّلت عقولَ العامةِ وجعلتهُم ينسبونَ لِلغةِ أساساً غريزياً ليسَ لهَا، وهِيَ المُلاحظةُ المعروفةُ الَّتي ترى أنَّنا تحتَ كُلِّ ضغطٍ انفعالي؛ مثل وخزةِ ألمٍ مُفاجئةٍ، أو ارتياحٍ عارمٍ، نُطلِقُ لا شعورياً أصواتاً يُفسِّرُها السَّامعُ على أنَّها تدلُ عَلَى الانفعالِ بِذاتِهِ، غيرَ أنَّ الفرقَ يبقى كبيراً بينَ التَّعبيرِ اللاإرادي عَنِ الشُّعورِ والنَّمطِ الاعتيادي مِنْ توصيلِ الأفكارِ الَّذي هو الكلامُ. حقَّاً إنَّ هذه الأصواتَ أصواتٌ غريزيةٌ، غيرَ أنَّها لا رمزية؛ أي بِعبارةٍ أخرى إنَّ أصواتَ الألمِ، أو أصواتَ الارتياحِ، مثل هذه لا تدلُ عَلَى الانفعالِ؛ فهِيَ لا تستطيعُ أنْ تقفَ بِمعزلٍ عَنِ السِّياقِ الَّذي ترِدُ فيهِ، لكي تُعلنَ حالةُ الشُّعورِ بِهذا أو ذاكَ مِنَ الانفعالاتِ؛ فوظيفتُهَا تنحصرُ في خدمةِ الدَّفقِ التَّلقائي لِلطاقةِ الانفعاليةِ قليلاً أو كثيراً))[43]. ويذهبُ **سابير** إلى الإقرارِ بِوجودِ فرقٍ كبيرٍ بينَ مَا تقومُ بِهِ **أصواتُ التَّعجبِ** ومَا تقومُ بِهِ ألفاظُ اللغةِ؛ فالأولى تقتصرُ عَلَى التَّعبيرِ عَنِ الواقعةِ الآنيةِ الَّتي يمرُّ بِهَا الإنسانُ سواء كانتْ واقعة لذةٍ، أم واقعة ألمٍ، في حين أنَّ ألفاظَ اللغةِ بمقدورِهَا نقلُ الأفكارِ بِمعزلٍ عَنِ السِّياقِ الَّذي وردتْ فيهِ؛ الأمرُ الَّذي يسمحُ بتداولِهَا، في المُقابلِ، فإنَّ **أصواتَ التَّعجبِ** تظلُّ حبيسةَ السِّياقِ الَّذي نشأتْ فيهِ؛ مِمَّا يعني أفتقادُها لِلرمزيةِ الَّتي تُشكِّلُ محوراً مُهماً مِنْ محاورِ اللغةِ

وبنيتِهَا: ((فإذا اعْتُبِرتِ الصَّيحةُ اللاإراديةُ لِلألمِ الَّتي تتمثلُ تقليدياً فِي كلمةِ "أهٍ" رمزاً كلامياً صحيحاً مُعادلاً لِفكرةِ مثل "أشعرُ بألمٍ بالغٍ" فإنَّ شأنَهَا شأنُ تفسيرِ رؤيةِ الغيومِ عَلَى أنَّها رمزٌ مُعادلٌ يحملُ رسالةً مُعينةً هِي "يبدو أنَّها ستُمطرُ"، ولكنَّ تعريفَ اللغةِ بِهذهِ الصُّورةِ الشَّاملةِ الَّتي تُغطي جميعَ أنواعِ الاستدلالِ تعريفٌ باطلٌ لا معنى لَهُ))[44]. مَا يودُ **سابير** قولُهُ هو أنَّ العلاقةَ بينَ **أصواتِ التَّعجبِ** اللاإراديةِ ومدلولاتِهَا، هي كالعلاقةِ بينَ مَا يُعتقدُ أنَّهُ سببٌ ومَا يُعتقدُ أنَّه نتيجةٌ لِهذا السَّببِ، تفتقدُ العلاقةُ فِي كليهِمَا لِعُنصرِ الضَّرورةِ، الأمرُ الَّذي يعني أنَّ تِلَك الأصواتَ لا تضمنُ بِذاتِهَا أنَّها تُشيرُ أو تقصدُ تِلكَ الدِّلالةَ الَّتي يعتقدُ النَّاسُ أنَّها تُشيرُ إليهَا.

يعتقدُ **سابير** أنَّهُ لو صحتِ النَّظريةُ السَّابقةُ لكُنَّا أمامَ لغةٍ واحدةٍ بِحُكمِ وحدةِ **أصواتِ التَّعجبِ** الَّتي تصدرُ عَنِ **الطَّبيعةِ الإنسانيةِ**، وهو مَا يعجزُ واقعُ اللغةِ عَنِ التَّدليلِ عليهِ؛ الأمرُ الَّذي يعني أنَّ تِلكَ النَّظريةَ تفشلُ فِي تفسيرِ وتحديدِ المصدرِ الَّذي صدرتْ عَنْهُ اللغةُ: ((وكذلِكَ الحالُ فِي أصواتِ التَّعجبِ فِي الانجليزيةِ واليابانيةِ؛ فقد أوحَى بِهِمَا نموذجٌ أوليٌ طبيعيٌ مُشتركٌ، هو الصَّيحاتُ الغريزيةُ. وهكذا فَهُمَا يوحيانِ بِبعضِهِمَا بِالضَّرورةِ. هُمَا إذنْ يختلفانِ حيناً اختلافاً كبيراً ويتفقانِ حيناً، لأنهُمَا مبنيانِ بِأساليبٍ فنيةٍ مُتميزةٍ تاريخياً هي التَّقاليدُ اللغويةُ، والأنظمةُ الصَّوتيةُ، والعاداتُ الكلاميةُ عِنْدَ الشَّعبينِ؛ ومَعَ ذلِكَ فإنَّ الصَّيحاتِ الغريزيةَ واحدةٌ مُتماثلةٌ عِنْدَ الإنسانيةِ جمعاء، كمَا أنَّ الهيكلَ العظميَّ أو الجهازَ العصبيَّ "ثابتٌ" عِنْدَ عمومِ البشرِ؛ أي أنَّهُ سمةٌ لا تختلفُ ضئيلاً وعرضياً مِنْ سماتِ العضويةِ البشريةِ))[45]. إذا كانَ القاسمُ المُشتركُ بينَ اللغاتِ هو قُدرتُها على مُحاكاةِ **أصواتِ التَّعجبِ** الَّتي هي واحدةٌ فِي جميعِ اللغاتِ، لزم أنْ تكونَ اللغةُ الصَّادرةُ عَنْهَا واحدةً أيضاً، أضفْ إلى ذلِكَ أنَّ التَّكوينَ العضويَّ لِلجهازِ النُّطقي فِي البشرِ واحدٌ مِنْ جهةِ التَّكوينِ، فهو لا يختلفُ بِاختلافِ اللغاتِ، لِكُلِّ ذلِكَ، كانَ لابُدَّ أنْ يشهدَ المُجتمعُ الإنسانيُ استخدامَهُ لِلغةٍ واحدةٍ.

حاولَ **سابير** أنْ يجدَ تفسيراً لِلظاهرةِ السَّابقةِ. الوحدةُ الَّتي يصدرُ عَنْهَا التَّعددُ. حيثُ يذهبُ إلى أنَّ الشُّعوبَ تختلفُ فيمَا بينَهَا فِي آلياتِ استيعابِ تِلكَ الأصواتِ، ولعلَّ مِنْ أهمِّ تِلكَ الآليات الخصوصيةُ الثَّقافيةُ والاجتماعيةُ الَّتي انعكستْ بدورِهَا عَلَى طبيعةِ اللغةِ، أو مَا يُعرفُ **بالخصوصيةِ اللغويةِ**.

بِالإضافةِ إلى رفضِهِ لِنظريةِ **أصواتِ التَّعجبِ**، يرفضُ **سابير** نظريةَ **المُحاكاةِ الطَّبيعيةِ** الَّتي تعتقدُ أنَّ اللغةَ نشأتْ كمُحاكاةٍ لِلأصواتِ الَّتي تصدرُ عَنِ الطَّبيعةِ: ((ومَا يصحُّ عَلَى أصواتِ التَّعجبِ، يصحُّ بقوةٍ عَلَى كلماتِ المُحاكاةِ الصَّوتيةِ. إنَّ كلماتٍ مثل "يشدو ويموءُ" ... وينعبُ ... ليستْ أصواتاً طبيعيةً يولدُها الإنسانُ غريزياً وتلقائياً، بلْ هي مِنْ صُنعِ العقلِ الإنسانيِّ، وتقفزُ مِنْ مُخيلةِ البشريةِ شأنُهَا شأنُ أيِّ شيءٍ آخرٍ فِي اللغةِ، وهي لا تنشأُ عَنِ الطَّبيعةِ مُباشرةً، بلْ توحي بِها الطَّبيعةُ، وتعبثُ بِهَا؛ ولِذلِكَ فإنَّ نظريةَ مُحاكاةِ الأصواتِ الطَّبيعيةِ ... أي النَّظريةِ الَّتي ترى أنَّ اللغةَ بِكاملِهَا مَا هي إلاّ تطورٌ تدريجيٌ مِنَ الأصواتِ ذاتِ الصِّفةِ التَّقليديةِ هذه النَّظريةُ تنأى بِنا عَنِ المُستوى الغريزيِّ أبعد مِنَ اللغةِ كمَا نعرفُهَا الآنَ))[46]. ويرى **سابير** أنَّ مَا يعتقدُ أنَّهُ **أصواتٌ طبيعيةٌ** مَا هي فِي الحقيقةِ إلاّ أصواتٌ أنتجهَا العقلُ الإنسانيُ وقامَ بإسقاطِهَا فِي قوالبِ اللغةِ، الأمرُ الَّذي أوحى فِيمَا بعدَ أنَّ **مصدرَ اللغةِ** هو أصواتُ الطَّبيعةِ الَّتي يستمعُ إليها النَّاسُ، لقد تولدتِ النَّظريةُ السَّابقةُ عَنْ ظاهرةِ الشَّحنِ اللاواعي الَّتي قامَ بِهَا النَّاسُ مَعَ اللغةِ، مِمَّا تسببَ فِي تولدِ الاعتقادِ الَّذي ينصُّ عَلَى أنَّ اللغةَ جاءتْ مُحاكاةً لِمَا تصدرُهُ الطَّبيعةُ مِنْ أصواتٍ.

إنَّ مِنْ ضمنِ الأسبابِ الَّتي دفعتْ بِ **سابير** إلى رفضِ النَّظريةِ السَّابقةِ عجزُها وقصورُها عَنْ تفسيرِ ظاهرةِ التَّباينِ بينَ واقعِ اللغةِ الَّذي يشهدُ وفرةً فِي كمِّ مُفرداتِها، فِي مُقابلِ محدوديةِ ونُدرةِ **الأصواتِ الطَّبيعيةِ** الَّتي مِنَ المُمكنِ أنْ تُحاكيَهَا اللغةُ: ((صحيحٌ أننا إذا وقفنَا بِإزاءِ عددِ الكلماتِ الَّتي لا نشعرُ بِأنَّها تُقلِدُ أصوات الطَّبيعةِ، استطعنَا أنْ نوضحَ أنَّها تنطوي عَلَى شكلٍ صوتيٍ يُوحي إيحاءً قوياً بِأصولِهَا بِوصفِهَا تقليداً لِأصواتٍ طبيعيةٍ. مِنْ هذه الكلماتِ. مثلاً. كلمةُ يضحكُ ...الانجليزية، ولِهذا فَمِنَ المُستحيلِ أنْ نُبينَ، بلْ لا يُعقلُ افتراضاً، أنْ نقولَ سوى أنَّ نسبةً ضئيلةً مِنْ عناصرِ اللغةِ، أو ومِنْ ملامِحِهَا الشَّكلية مُشتقةٌ مِنْ أصلٍ طبيعيٍ، ومَهَمَا رتبنَا مِنْ مبادئ عامةٍ لِإضفاءِ أهميةٍ جوهريةٍ عَلَى تقليدِ الأصواتِ الطَّبيعيةِ فِي لغاتِ الشَّعوبِ البدائيةِ، فإنَّ هذه اللغاتِ لا تكشفُ عَنْ أولويةِ كلماتِ المُحاكاةِ))[47]. عَلَى الرُّغمِ مِنْ اعترافِ **سابير** وإقرارِهِ بِوجودِ نقاطِ التقاءٍ بينَ **أصواتِ الطَّبيعةِ**، وبعضِ مُفرداتِ اللغةِ، إلاّ أنَّ نقاطَ الالتقاءِ تِلكَ تُعدُّ بسيطةً مُقارنةً مَعَ حجمِ اللغةِ واتساعِ كمِّ عددِ مُفرداتِها، لا يقفُ **سابير** عِنْدَ هذا الحدِّ؛ بلْ يذهبُ إلى الاعتقادِ بِأنَّ لغاتِ الشَّعوبِ البدائيةِ. الَّتي مَا زالتْ تعيشُ فِي كنفِ الطَّبيعةِ. لا تُشكلُ **مواضعُ المُحاكاةِ** فيها إلاّ حيزاً بسيطاً مِنْهَا؛ بِالإضافةِ إلى ذلِكَ، يوجهُ **سابير لِنظريةِ المُحاكاةِ** النقدَ ذاتَهُ الَّذي وجهَهُ **لِنظريةِ أصواتِ التَّعجبِ**، والمُتمثلُ بِوحدةِ الأصواتِ الَّتي تصدرُها الطَّبيعةُ إلاّ أنَّ واقعَ اللغةِ يميلُ إلى التَّعددِ والاختلافِ؛ الأمرُ الَّذي يدفعُ بِهِ إلى التَّشكيكِ فِي مدى صحَّةِ ومشروعيةِ مَا تذهبُ إليهِ تِلكَ النَّظريةُ.

بعدَ الانتهاءِ مِنْ نقدِ النَّظرياتِ المُنافسةِ نَحَى **سابير** إلى رسمِ ملامحِ نظريةِ **أصلِ اللغةِ** الَّتي يُفضلُ، فهو يُعلنُ صراحةً تبني **النَّظريةِ التَّوافقية**، يقولُ مُوضحاً ذلِكَ: ((المشيُ إذنْ فعاليةٌ إنسانيةٌ عامةٌ لا تختلفُ إلاّ قليلاً عِنْدَمَا ننتقلُ مِنْ فردٍ إلى آخرٍ، وهذا الاختلافُ غير إرادي وبلا قصدٍ، فِي حين أنَّ الكلامَ فعاليةٌ إنسانيةٌ تختلفُ بِلا حدودٍ مِنْ طائفةٍ اجتماعيةٍ إلى طائفةٍ اجتماعيةٍ أُخرى؛ لأنَّه الموروثُ التَّاريخيُ لِلطائفةِ، ونتاجُ الاستعمالِ الاجتماعيِّ الطَّويلِ المدى إنَّه يختلفُ مثلَ كُلِّ جهدٍ إبداعيٍ آخرٍ، اختلافاً قد لا يكونُ شعورياً، لكنَّهُ عَلَى أيَّةِ حالٍ اختلافٌ حقيقيٌ. مثلمَا تختلفُ أديانُ الشُّعوبِ المُتباينةِ ومُعتقداتِها وعاداتِها وفنونِها؛ فالمشيُ وظيفةٌ عضويةٌ غريزيةٌ "لكنَّهُ ليسَ غريزياً بِذاتِهِ بِالطَّبعِ"؛ أمَّا الكلامُ فوظيفةٌ ثقافيةٌ مُكتسبةٌ وغيرُ غريزيةٍ))[48]. ويعتقدُ **سابير** بإمكانيةِ التَّمييزِ بينَ اللغةِ وبينَ **الأفعالِ الغريزيةِ** الَّتي هي واحدةٌ عِنْدَ كُلِّ البشرِ، حتَّى وإنْ اختلفتْ عِنْدَ البعضِ فهيَ تختلُفُ اختلافاً سطحياً وبسيطاً، وقد يدخلُ هذا الاختلافُ فِي دائرةِ الشُّذوذِ، فِي المُقابلِ، فإنَّ اللغةَ وعَلَى العكسِ مِنَ المشي ظاهرةٌ اجتماعيةٌ بِامتيازٍ؛ بمعنى أنَّ الإنسانَ لا يكتسبُها ولنْ يكونَ بِمقدورِهِ اكتسابُها بِمعزلٍ عَنِ المُجتمعِ الَّذي يعيشُ فيهِ؛ فهيَ فِي النِّهايةِ موروثٌ تاريخيٌ يرثُهُ الإنسانُ عَنْ مُجتمعِهِ الَّذي يعيشُ فِيهِ: ((صحيحٌ أنَّ الفردَ، بِمعنى مِنَ المعاني محكومٌ بِاللغةِ، إلاّ أنَّ ذلِكَ لا يُعزى إلى الظَّرفِ الَّذي يولدُ فِيهِ، ليسَ فقط فِي الطَّبيعةِ، بلْ فِي أحضانِ المُجتمعِ أيضاً، الَّذي يؤدي بِهِ ويؤدي بِهِ عقلياً لِإتباعِ تقاليدِهِ، أعزلْ المُجتمعَ عَنِ الصُّورةِ وسيكونُ مِنَ المُؤكدِ أنَّ الفردَ سيتعلمُ المشيَ، إذا كانَ مُقدراً لَهُ أنْ يظلَّ حيَّاً، لكنَّهُ سيكونُ مِنَ المُؤكدِ أيضاً أنَّهُ لنْ يتعلمَ الكلامَ أبداً؛ أي أنَّهُ لنْ يتعلمَ كيفَ يُوصِلُ أفكارَهُ وفقاً لِلنظامِ المعرفيِّ الَّذي يستخدمُهُ المُجتمعُ، أو مرةً أخرى خذْ فرداً حديثَ الولادةِ وضعَهُ فِي بيئةٍ اجتماعيةٍ غريبةٍ سترى أنَّه سيتعلمُ المشي فِي بيئتِهِ الجديدةِ بِالطَّريقةِ نفسِهَا التي كانَ سيطورُهَا فِي بيئتِهِ الأولى، لكنَّ كلامَهُ سيكونُ مُختلفاً تماماً عَنْ كلامِ بيئتِهِ الأصليةِ))[49]. وتؤكدُ

ظاهرةُ تعددِ اللغاتِ عَلَى **الطَّابعِ الاجتماعيّ التَّوافقيّ** لِلغةِ والَّذي عجزتِ النَّظرياتُ الأُخرى عَنْ تفسيرِهِ، فاللغةُ نتاجٌ لِلتوافقِ بينَ أفرادِ المُجتمعِ، يرثُها أبناؤُهُ عَنْ أسلافِهِم، لِهذا السَّببِ، **يعتقدُ سابير** أنَّهُ لو قُدرَ لإنسانٍ أنْ يعيشَ مِنذُ صِغرِهِ في مُجتمعٍ غيرَ مُجتمعِهِ الأصلي فإنَّهُ لنْ يعجزَ عَنِ الإتيانِ **بالسَّلوكياتِ الغريزيةِ الطَّبيعيةِ** مثل المشي، في المُقابلِ، سيكونُ هذا الفردُ عاجزاً عَنْ تكلُّمِ لُغتِهِ الأمِّ الَّتي كانَ مِنَ المفترضِ أنْ يكتسبَهَا في مُجتمعِهِ الأصلي، فهو وبِحكمِ بيئتِهِ الاجتماعيةِ الجديدةِ مُضطرٌ لِتعلمِ لغةِ المُجتمعِ الجديدِ أسوة بِأبناءِ ذلِكَ المُجتمعِ.

يُمكنُ القولُ: إنَّ **النَّظريةَ الاصطلاحيةَ** هيمنتْ **عَلَى فلسفةِ اللغةِ المُعاصرةِ**، الأمرُ الَّذي يُستبانُ مِنْ فلسفةِ **إدوارد سابير**، الَّذي ذَهَبَ إلى تبني **النَّظريةِ التَّوافقيةِ**، في مُقابلِ رفضِهِ لِلنظرياتِ الأُخرى ونقدِهِ لهَا والَّتي مِنْ ضمنِهَا **نظريةُ المُحاكاةِ** بشقيها أو نوعيها: حيثُ ذهبتِ الأولى إلى أنَّ اللغةَ جاءتْ **مُحاكاةً لِأصواتِ التَّعجبِ**، في حين نحتِ الثَّانيةُ إلى أنَّها كانتْ **مُحاكاةً لِأصواتِ الطَّبيعةِ**. يأخذُ **سابير** عَلَى تِلكَ النَّظرياتِ عجزَهَا عَنْ تفسيرِ ظاهرةِ التَّعددِ اللغوي واللساني، فإذا كانَ موضوعُ المُحاكاةِ يتسمُ بِالوحدةِ، كان لابُدَّ لِنتيجةِ المُحاكاةِ أنْ تكونَ واحدةً وهو مَا تعجزُ تِلكَ النظرياتُ عَنْ تفسيرِهِ.

في المُقابلِ، **يعتقدُ سابير** أنَّ **النَّظريةَ التَّوافقيةَ** لديها القُدرةُ عَلَى تفسيرِ ظاهرةِ التَّعددِ اللغوي، فهي تسمحُ لِكُلِّ مُجتمعٍ أنْ تكونَ لَهُ لغتُهُ الخاصة بِهِ، كونها نتاجٌ لِتوافقاتِ أفرادِهِ وتواضعِهِم.

مِمَّا سبق، يُمكن استخلاصُ أنَّ **مسألةَ أصلِ اللغةِ** كانتْ مُلازمةً لِلفلسفةِ على مرِّ تاريخِها، فلا يخلو طورٌ مِنْ أطوارِ تاريخِها مِنْ مُقاربةٍ هدفتْ إلى بيانِ **أصلِ اللغةِ**، إلاَّ أنَّ جانبَ الاختلافِ كانَ في **طبيعةِ النَظريةِ** الَتي سيتمُ بِها مُقاربةُ وتفسيرُ **ظاهرةِ نشأةِ اللغةِ**، وفي هذا السِّياقِ **يُمكنُنا القولُ**: إنَّ **تاريخَ الفلسفةِ** كانَ يميلُ في جُلِّ مراحلِهِ إلى تفضيلِ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** على **النَّظريةِ الوقفيةِ**، والسَّببُ في ذلِكَ يعودُ إلى قُدرتِها على تفسيرِ كثيرٍ مِنَ **الظَّواهرِ اللغويةِ** الَّتي تعجزُ **النَظريةُ الوقفيةُ** عن تفسيرِها.

وجدتِ **النَّظريةُ الاصطلاحيةُ** في **المذهبِ السُّوفسطائي** خيرَ نصيرٍ لها في **الفلسفةِ اليونانيةِ**، حيثُ نَحَى **السُّوفسطائيونَ** إلى أنَّ اللغةَ تنشأُ نتيجةَ التَّوافقِ بينَ النَاسِ وبمذهبِهم هذا في مسألةِ **أصلِ اللغةِ** تتعارضُ **السُّوفسطائيةُ** مَعَ النَّظريةِ الوقفيةِ الَّتي مالَ كُلٌّ مِنْ **أفلاطون** وتلميذه **أرسطو** إلى القولِ بها، وقد يكونُ السَّببُ في ذلكَ يكمنُ في ميلهم العامِ إلى **الميتافيزيقا** الَّتي تفرضُ الخيارَ الوقفي وتفضلهُ على **الخيارِ الاصطلاحي**.

أمَّا ما يتعلقُ **بِالفلسفةِ الإسلاميةِ** فهي الأُخرى شهدتْ صراعاً بينَ النَّظريتينِ **الوقفيةِ والاصطلاحيةِ**، فِفي البداياتِ كانتِ الحظوةُ **لِلنظريةِ الوقفيةِ** الَتي وجدتْ لها **سنداً نصياً في القُرآنِ الكريمِ**، إلاَّ أنَّ هذه النَّظريةَ سرعانَ مَا تراجعت لِتفتحَ المجالَ لِسيطرةِ **النَّظريةِ الاصطلاحيةِ** الَّتي وجدتْ **في ابن جني** مُعبراً عنها عندمَا فسَرَ **نشأةَ اللغةِ** على أنَّها **مُحاكاةٌ لِأصواتِ الطَّبيعةِ**، غيرَ أنَّ هذه النَّظريةُ شهدت تطوراً في **علمِ الكلامِ الاعتزالي** الَّذي ربطَ **نشأةَ اللغةِ** بِطبيعةِ **الكلامِ الإلهيّ** الَذي نظرت إليه **المُعتزلةُ** على أنَّهُ مُحدثٌ، فكانَ مِنَ النَّتائجِ المُباشرةِ لهذا الاعتقادِ أنَّ اللغةَ ذاتَ **طبيعةٍ توافقيةً واصطلاحية**. وكذلكَ هو الأمرُ في **الفلسفةِ الإسلاميةِ** الَّتي نحت هي الأُخرى إلى القولِ **بِالاصطلاحِ** كمَا هو الأمرُ مَعَ **الفارابيّ** الَذي ذهبَ إلى تفسيرِ **نشأةِ اللغةِ** على أنَّها نتاجٌ اجتماعيٌّ ترتبطُ بِحاجاتِ النَّاسِ.

استمرت هيمنةُ **النَظريةِ الاصطلاحيةِ** على **الفلسفةِ المُعاصرةِ** الَّتي مالت في كثيرٍ من مذاهبِها إلى اعتبارِ اللغةِ **نتاجٌ اجتماعيٌّ** توافقَ عليها البشرُ لِأجلِ التَّعبيرِ عن حاجاتِهم وعواطفهِم، ولعلَّ من أهمِّ **فلاسفةِ اللغةِ المُعاصرينَ** القائلينَ **بِالنَظريةِ الاصطلاحيةِ أدوارد سابير** حيثُ تمكنَ من خلالِها من تفسيرِ كثيرٍ مِنَ **الظَّواهرِ اللغويةِ** الَّتي عجزتْ النَّظرياتُ الأُخرى في **أصلِ اللغةِ** عن تفسيرِها.

الإيحالات

1. بغورة، **الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**. ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م، ص. 16.
2. المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
3. المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
4. المرجع السابق، الصفحة ذاتها.
5. كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط4، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر. ص. 46.
6. أفلاطون، **محاورة كراثيلوس**، نقلاً عن: **أفلاطون المُحاورات الكاملة، المُجلد الرابع**، ترجمة: شوقي داود تمرز، ط لا، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994. ص. 18.
7. المصدر السابق. ص. 20.
8. المصدر السابق. ص. 22.
9. المصدر السابق. ص. 97.
10. المصدر السابق. ص. 25.
11. المصدر السابق. ص. 27 .28.
12. المصدر السابق. ص. 28.
13. المصدر السابق. ص. 33.
14. المصدر السابق. ص. 29.
15. جهامي، جيرار، **الإشكالية اللغوية في الفلسة العربية**، ط1، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1994. ص. 9.
16. المرجع السابق. ص. 20.
17. الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ط5، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، لبنان، 1991. ص. 77.
18. المرجع السابق. الصفحة ذاتها.
19. المرجع السابق. الصفحة ذاتها.
20. المرجع السابق. ص. 78.
21. بن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، **المُقدمة**، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص. 603.
22. الجابري، **تكوين العقل العربي**. ص. 79.
23. النديم، أبو الفرج محمد بن يعقوب إسحاق، **الفهرست**، تحقيق: يوسف علي الطويل، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، 1996. ص. 68.
24. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **العين المجلد الأوَّل**، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان. ص. 8.
25. ابن فارس، الحسين أحمد، الصحابي، تحقيق: السيد أحمد صقر، طلا، عيسى السبابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، ص: 6.
26. المصدر السابق، ص: 8.
27. المصدر السابق، ص: 9.
28. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل القُرآن، المجلد الأول**، تحقيق: محمود جابر الحرستاني، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص: 246.

29. المصدر السابق، ص: 247.

30. بن جني، **الخصائص ج1**. تحقيق: محمد علي النجار، ط3، الهيئة العربية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1963، ص. 41. 42.

31. المصدر السابق. ص. 42.

32. المصدر السابق. ص. 42. 43.

33. المصدر السابق. ص. 45.

34. المصدر السابق. ص. 47. 48.

35. سبيلا، محمد، وعبدالسلام بنعبدالعالي، **دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، الجزء الخامس للغة**، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1994. ص. 22

36. أحمد، القاضي عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبدالكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1965، ص: 530.

37. سبيلا، محمد، وعبدالسلام بنعبدالعالي، **دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، الجزء الخامس للغة**، ص. 22. 23.

38. المرجع السابق. ص. 23.

39. المرجع السابق. ص. 23.

40. الفارابي، أبو نصر، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، ط لا، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1970. ص. 137. 138.

41. سابير، **مدخل للتعريف باللغة**، نقلاً عن: **اللغة والخطاب الأدبي**. ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993، ص. 11.

42. المصدر السابق. ص. 8. 9.

43. المصدر السابق. ص. 9.

44. المصدر السابق. ص. 10. 11.

45. المصدر السابق. ص. 11. 12.

46. المصدر السابق. ص. 12.

47. المصدر السابق. ص. 8.

48. المصدر السابق. الصفحة ذاتها.

49. المصدر السابق. الصفحة ذاتها.

قائمة المصادروالمراجع

1. أحمد، القاضي عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبدالكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1965.

2. أفلاطون، **محاورة كراثيلوس**، نقلاً عن: **أفلاطون المُحاورات الكاملة، المُجلد الرابع**، ترجمة: شوقي داود تمرز، ط لا، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994.

3. بغوره، **الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**. ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005م.

4. الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ط5، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، لبنان، 1991.

5. ابن جني، **الخصائص ج1**. تحقيق: محمد علي النجار، ط3، الهيئة العربية العامة للكتاب، القاهرة.

6. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، **المُقدمة**، دار الجيل، بيروت، لبنان.

7. الفارابي، أبو نصر، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، ط لا، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1970.

8. جهامي، جيرار، **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، ط1، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1994.

9. سابير، **مدخل للتعريف باللغة**، نقلاً عن: **اللغة والخطاب الأدبي**. ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993.

10. سبيلا، محمد، وعبدالسلام بنعبدالعالي، **دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، الجزء الخامس للغة**، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1994.

11. ابن فارس، الحسين أحمد، الصحابي، تحقيق: السيد أحمد صقر، طلا، عيسى السبابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر.

12. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **العين المجلد الأوَّل**، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

13. كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط4، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر.

14. النديم، أبو الفرج محمد بن يعقوب إسحاق، **الفهرست**، تحقيق: يوسف علي الطويل، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، 1996.