الجمهورية اليمنية
جامعة تعز
مركز اللغات
وحدة اللغة العربية

البحث الدلاليّ عند الفلاسفة المسلمين

في ضوء اللسانيات

أطروحة دكتوراه مقدمة إلى وحدة اللغة العربية بمركز اللغات بجامعة تعز

الطالب / جلال عبد الله محمد سيف الحماديّ
المشرف الرئيسيّ / أ. د . عباس علي السوسوة
المشرف المشارك / د . عبد الله محمد سعيد

١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م

قال تعـــالى : ﴿ فَبَعَثَ اللّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ ﴾ المائدة / ٣١ .

وقال تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ ﴾ سبأ / ١٤ .

وقال تعالى : ﴿ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴾ النمل / ٤٢ .

شكر وعرفان

الشكر والمنّة أوّلا وأخيرًا لله رب العالمين الذي أعانني على إنجاز هذا البحث ، وشكرٌ خاصٌّ محفوفٌ بالإجلال والعرفان بالجميل لأستاذيّ القديرين عباس علي السوسوة وعبد الله محمد سعيد اللذين أشرفا على هذا العمل وأثرياه بملاحظاتهما القيّمة وتوجيهاتهما السديدة ، فجزاهما الله عني كلّ خير .

والشكر موصولٌ للأستاذين الجليلين عضوي لجنة المناقشة ، على تشريفي بقبولهما مناقشة هذا العمل ، وإثرائه بملاحظات الناقد الخبير .

وجزى الله خيرًا كلّ من مدّ لي يد العون في رحلة البحث هذه من أساتذتي الكرام وزملائي وأصدقائي الأفاضل ، فللجميع مني الشكر والتقدير وجزاهم الله الجنّة .

The Republic of Yemen
TAIZ UNIVERSITY
Vice President For Graduate
Studies And Research

الجمهورية اليمنية
جامعة تعز
مكتب نائب رئيس الجامعة لشئون
الدراسات العليا والبحث العلمي

إقـــــرار لجنة المناقشة

نشـــهـــد نحـــن أعضـــاء لجنـــة المناقشة بأننا أطلعنـــا علـــى الأطروحة الموسومـــة بـ

(البحث الدلالي عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات)

وقـــد ناقشنا الطالب / جلال عبد الله محمد سيف - في محتوياتها، وفيما له علاقة بها ونقر إنها جديرة بالقبول لنيل درجة الدكتوراه في (اللـــسانيات) ، تخصص (علم الدلالة)

نوقشت هذه الأطروحة وأجيزت بتاريخ /٥/ ٢٠١٠م

رئيس لجنة المناقشة

أ.د/ عباس علي السوسوة رئيساً

التوقيع:.....

عضو لجنة المناقشة

أ.د/ ابراهيم الصلوي

التوقيع:.....

عضو لجنة المناقشة

أ.د/ ثابت بداري

التوقيع:.....

The Republic of Yemen
TAIZ UNIVERSITY
Vice President For Graduate Studies And Research

الجمهورية اليمنية
جامعة تعز
مكتب نائب رئيس الجامعة لشئون الدراسات العليا والبحث العلمي

محضر مناقشة أطروحة الدكتوراه رقم (٤) للعام الجامعي ٢٠١٠م

بناءً على مصادقة مجلس الدراسات العليا والبحث العلمي في قراره الصادر في دورة اجتماعه الثامنة بتاريخ ١٨/٥/٢٠١٠م بتشكيل لجنة مناقشة أطروحة الدكتوراه المقدمة من :

الطالب: جلال عبد الله محمد سيف ، بمركز اللغات ، قسم : اللغة العربية ، تخصص: لسانيات

الموسومة بـ (البحث الدلالي عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات)

والتي أشرف عليها الأستاذ الدكتور/ عباس السوسوة - والدكتور / عبد الله محمد سعيد ، بموجب قرار مجلس الدراسات العليا والبحث العلمي بتاريخ ٢٣/١٢/٢٠٠٨م

واستناداً إلى لائحة الدراسات العليا في الجامعة .

اجتمعت اللجنة المؤلفة بهذا القرار يوم الثلاثاء الموافق ٢٥/٥/٢٠١٠م من:

- أ. د عباس علي السوسوة — المشرف على الأطروحة ، جامعة تعز — رئيساً
- أ.د إبراهيم محمد الصلوي — ممتحناً خارجياً ، جامعة صنعاء — عضواً
- أ.د ثابت محمد بداري — ممتحناً داخلياً ، جامعة تعز — عضواً

بعد مناقشة الطالب فيما جاء في الأطروحة قررت اللجنة:

قبول الأطروحة العلمية جزءاً من متطلبات درجة الدكتوراه في اللغات مع التعديلات والإضافات التالية (إن وجدت)

.....

.....

أعضاء اللجنة

الاسم	الصفة	اللقب العلمي	درجة التقييم	درجة المناقشة	التوقيع
ابراهيم الصلوي	الممتحن الخارجي	استاذ	٢٤	٢٥	
ثابت بداري	الممتحن الداخلي	استاذ	٢٣	٢٤	
عباس السوسوة	المشرف	استاذ	٢٤	٢٤	

المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٩
المهاد النظري	١٣
الفصل الأوّل : نشأة اللغة	٢١
نظرية التوقيف الإلهيّ	٢٥
نظرية المواضعة والاصطلاح	٢٨
نظرية المحاكة الطبيعيّة	٥١
نظريّة النشوء والتناسل	٥٧
الفصل الثاني : نظريّة التعريف	٦٤
التعريف	٦٦
أقسام التعريف	٧٣
الحدّ	٨٩
تركيب الحد	٩٠
الغرض من الحدّ	٩٤
شروط الحد	٩٨
فوائد الحد	١٠٢
أقسام الحد	١٠٣
أخطاء الحد	١٠٥
الرسم	١١١
تركيب الرسم	١١٢
أقسام الرسم	١١٢
الفصل الثالث : نموّ اللغة	١١٩

الابتكار ١٢٠
صوغ الكلمات ١٢٣
التركيب ١٢٣
الاشتقاق ١٢٥
المزج ١٢٧
الاقتراض اللغويّ ١٢٩
التغيّر الدلاليّ ١٣٤
توسيع المعنى ١٣٧
تضييق المعنى ١٤٠
التغير الدلاليّ بالنقل ١٤٠
الفصل الرابع : أقسام الدلالة ١٥٣
الدلالة العقليّة ١٥٦
الدلالة الطبيعيّة ١٥٩
الدلالة الوضعيّة ١٦٦
دلالة المطابقة والتضمّن والالتزام ١٧١
الدلالة الكلّيّة والدلالة الجزئيّة ١٧٩
الدلالة المفردة والدلالة المركّبة ١٩٣
الفصل الخامس : جذور نظريّات المعنى في التراث الفلسفيّ .. ٢٠٦
النظريّة الإشاريّة ٢٠٨
النظريّة التصوريّة ٢١٤
نظريّة الحقول الدلاليّة ٢٢٤
الاشتراك اللفظيّ ٢٢٧
الترادف ٢٤٢
التقابل ٢٥٢
التضادّ والتناقض ٢٥٦

التباين ٢٦٤
التواطؤ ٢٦٨
خاتمة البحث ٢٧٠
ثبت المصادر والمراجع ٢٨٢

مقدّمة

كثيرةٌ هي الدراسات التي أجريت على مستويات اللغة المختلفة الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة والدلاليّة ، غير أنّ الدراسات التي تمّ إنجازها في الحقل الدلاليّ ، تظلّ أكثر هذه الدراسات أهمّيّةً ؛ لما ينماز به حقل الدلالة من ثراءٍ وخِصبٍ وسبرٍ لأغوار العلاقات القائمة بين الدالّ والمدلول .

إنّ دراسة المستويات الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة تصنّف ضمن الدراسات الوصفيّة الصِّرفة ؛ لأنّها تركّز على جانب المبنى / الدالّ ، وهو أمرٌ تجاوزته الدراسات الدلاليّة التي تركّز على ثنائيّة اللفظ والمعنى وما بينهما من وشائج تفاعليّة ، وبذلك يمكن تصنيفها في قائمة الدراسات الوصفيّة التحليليّة .

وإذا كان موضوع الدلالة على هذا القدر من الأهمّيّة ، فإن الباحث يؤكّد أنّ اختياره لهذا الموضوع لم يكن عشوائيًّا ، بل كان عن إدراكٍ ووعيٍ بأهمّيّته ، ومن الأسباب الملحّة التي وقفت وراء اختيار الباحث هذا الموضوع :

١ - جدّة الموضوع ، إذ لم يقف الباحث على ما يشير إلى سبق تناول هذا الموضوع قبلُ .

٢ - الرغبة في الكشف عن جهود فلاسفة المسلمين في موضوع الدلالة .

٣ - تأصيل مباحث الدلالة في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ من خلال دراستها في ضوء اللسانيّات الحديثة .

٤ - طموحٌ يحدو الباحث إلى إضافة جهدٍ جديدٍ إلى الجهود السابقة في حقل الدراسات الدلاليّة .

ومن خلال اطّلاع الباحث على ببلوجرافيا الدراسات التي قاربت التراث الفلسفيّ ، وقف الباحث على مجموعةٍ من الدراسات من أهمّها :

١ - التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة : للدكتور عبد السلام المسديّ ، وهي دراسةٌ قيّمة أفاد الباحث منها كثيرًا خاصّةً في قضيّة البحث في مناهج نشأة اللغة ، إذ تتبّع

المسدّي هذه القضيّة تتبّعًا ينمّ عن وعيٍ وإلمام بأبعادها في التراثين اللغويّ والفلسفيّ على حدٍّ سواء .

٣،٢ - علم الدلالة عند العرب دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة ، ومنطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث : للدكتور عادل فاخوري ، في الدراسة الأولى ركّز فاخوري على مبحث أنواع الدلالات الوضعيّة والعقليّة والطبيعيّة ، وقد أفاد الباحث من هذا الجانب من جوانب الدراسة ، أمّا الدراسة الثانية ، فقد أفاد الباحث فيها من مباحث التعريف التي تناولها عادل فاخوري .

٤ - نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد : للباحثة أُلفت كمال الروبي ، والواقع أنّ الباحث لم يُفد من هذه الدراسة ؛ نظرًا لاختلاف الموضوعين ، فموضوع الباحثة أدبيٌّ صِرف ، وموضوع هذه الدراسة لغويٌّ ، وإن كانت كلتا الدراستين تندرجان ضمن الدراسات اللغويّة باعتبار التخصّص ، وقد جاء ذكر هذه الدراسة ههنا من قبيل عدّها من الدراسات السابقة المشاركة للدراسات التي ذكرناها سابقًا فضلًا عن دراستنا هذه في الحقل المدروس وهو الحقل الفلسفيّ التراثيّ .

وقد تكوّنت أجزاء هذه الدراسة من مقدّمةٍ ومهادٍ نظري وخاتمةٍ بينها خمسة فصول :

في المقدّمة تحدّث الباحث عن أهمّيّة الموضوع ، وأسباب اختياره إيّاه ، ثمّ أشار إلى الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع أو كانت على صلةٍ به ، ثم تحدّث عن التقسيم المنهجي للدراسة ، وختم المقدّمة بالإشارة إلى المنهج الذي اتّبعه في دراسة موضوعه .

وتحت عنوان المهاد النظريّ قارب الباحث بعض الإشكالات التي قدّر أنّ العنوان يحتملها ، وقد صاغها الباحث على هيئة مجموعة من التساؤلات التي تشكّل الإجابات عنها إضاءاتٍ كاشفةً عن طبيعة الموضوع المدروس تساعد القارئ على استشراف موضوع الدراسة بوعيٍ ولو متواضع وبقدرٍ ولو ضئيلٍ من الاستعداد القبليّ لاستيعاب الأبعاد العامّة للموضوع .

أمّا الفصل الأوّل من الدراسة ، فقد خصّصه الباحث لمقاربة قضيّة نشأة اللغة بكلّ الإشكالات الحافّة بها والمناهج المختلفة التي ظهرت نتيجةً لاختلاف وجهات النظر في حقيقة هذه النشأة ، فتحدّث عن نظريّة التوقيف الإلهيّ ونظريّة المواضعة والاصطلاح ونظريّة المحاكاة الطبيعيّة ثم ختم هذا الفصل بالحديث عن نظريّة النشوء والتناسل في تفسير نشأة اللغة .

وفي الفصل الثاني تناول الباحث بالحديث قضيّة التعريف وسمّاها بالنظريّة وقدّم بين يدي هذه التسمية مسوّغاتها ، كما تناول أقسام التعريف كالحد والرسم والتعريف الاسميّ (...) وعرض الخلاف القائم بين الدارسين في حقيقة هذه الأقسام ، وتطرّق للحديث عن شروط التعريف وبنيته التركيبيّة والغرض منه وعيوبه .

وخصّص الباحث الفصل الثالث للحديث عن ظاهرة نمو اللغة ، وفي هذا السياق تناول آليّات نمو اللغة كابتكار الألفاظ ، وصوغها عن طريق التركيب والاشتقاق والمزج ، كما تحدّث عن ظاهرة الاقتراض اللغويّ وظاهرة التغيّر الدلاليّ بكلّ آليّاتها .

أمّا الفصل الرابع ، فقد خصّصه الباحث لمقاربة أقسام الدلالة ، وفيه تناول بالحديث الدلالة العقليّة والدلالة الطبيعيّة والدلالة الوضعيّة ، ثمّ تحدّث عن أقسام الدلالة الوضعيّة اللفظيّة وهي : دلالة المطابقة ودلالة التضمّن و دلالة الالتزام ، وقسّمها باعتبار الكلّيّة والجزئيّة إلى : الدلالة الكلّية والدلالة الجزئيّة ، كما قسّمها باعتبار الإفراد والتركيب إلى : الدلالة المفردة (دلالة الاسم والفعل والحرف) والدلالة المركّبة .

أمّا الفصل الخامس الأخير ، وهو أطول فصول الدراسة ، فقد أفرده الباحث للحديث عن جذور نظريّات المعنى في التراث الفلسفيّ ، وقد تناول الباحث من هذه النظريّات : النظريّة الإشاريّة والنظريّة التصوّريّة ونظريّة الحقول الدلاليّة ، ولم يتعرّض للحديث عن النظريّة السياقيّة والنظريّة النفسيّة والنظريّة التحليليّة ، وقد برّر ذلك في مقدّمة هذا الفصل .

وقد ارتأى الباحث ضمّ موضوع (العلاقات الدلاليّة : المشترك والترادف والتضادّ ...) إلى موضوع نظريّة الحقول الدلاليّة ؛ لأنّها تمثّل حقولًا دلاليّةً ، فلم يعد هناك مبرّرٌ لفصلها عن نظريّة الحقول الدلاليّة وتخصيص فصلٍ مستقلٍّ لها .

وفي خاتمة البحث رصد الباحث أهمّ النتائج التي خرج بها من رحلة البحث هذه .

أمّا المنهج الذي اتّبعه الباحث في دراسته هذه ، فهو المنهج الوصفيّ ، من خلال عرض المطارحات الفلسفيّة التراثيّة في المباحث الدلاليّة وعرض مثيلاتها في اللسانيّات الحديثة وبيان نقاط السبق العلميّ في الفكر الدلاليّ الفلسفي التراثيّ أو تفرّده ببعضها أو عدم تعرّضه لبعض الأفكار الدلاليّة التي طرقتها اللسانيّات الحديثة .

وبعد :

فإنّ ما سطّرته يدي على صفحات هذا البحث ، إنّما هي اجتهاداتٌ بذلتُ فيها غايةَ جهدي ، ولست أدّعي فيها العصمة ولا بلوغ الغاية ، ولا مناص من الاعتراف بأنّ مقاربة هذا الموضوع أرّقتني وأرهقتني ، غيرَ أنّها تظلّ جهدًا بشريًّا معرّضًا للصواب والخطأ ، فإن وُفّقت فذلك فضل الله وإن تكن الأخرى فالله المستعان .

المهاد النظري

بمعزلٍ عن الطرق التقليديّة في بناء هيكل المهاد النظريّ المطروح بين يدي البحث ، والذي يؤسَّس عادةً على تكرار المكرّر واستعارة المعروض ، يسعى هذا لمهاد إلى كسر هذه النمطيّة ، والاكتفاء بما قيل عمّا يمكن أن يُقال من المثيل .

يشتمل عنوان البحث على مجموعةٍ من الكلمات المفاتيح التي تحدّد مساره وترسم ملامح هويّته وتؤطّر أبعاده . هذه الكلمات قد تغدو لدى صنفٍ من المتلقّين إشكالات معرفيّة تحتاج إلى إيضاحٍ ، ويمكن صياغة هذه الإشكالات في صورة مجموعةٍ من التساؤلات المنطقيّة المشروعة :

لماذا الدلاليّ ؟

يأتي هذا التساؤل من منطلق الوعي المسبق بتعدّد مجالات البحث اللغويّ وتنوّعها ، فالمطّلع على ببلوجرافيا الدراسات اللغويّة في تاريخها الطويل يدرك أنّ هذه الدراسات قد تناولت الكيان اللغويّ وفقَ مستوياتٍ متعدّدةٍ هي : المستوى الصوتيّ ، والمستوى الصرفيّ ، والمستوى التركيبي / النحوي ، والمستوى الدلاليّ .

إنّ انتخاب المستوى الدلاليّ تحديدًا من منظومة سلك المستويات اللغويّة الذي ينتظمها جميعًا دون غيره من المستويات اللغويّة الأخرى يمنح التساؤل السابق قدرًا كبيرًا من المشروعيّة وحظًّا وافرًا من المنطقيّة ؛ لأنّ مطلق الاختيار من متعدّدٍ يدلّ على تميّز الشيء المختار وتفرّده بمقوّماتٍ خاصّةٍ تجعله أهلًا للانتخاب الفرديّ ، فما السمة الأساسيّة للمستوى الدلاليّ التي دفعت الباحث إلى اختياره موضوعًا للبحث دون غيره من مستويات اللغة الأخرى ؟

في سياق الإجابة عن هذا التساؤل ، نودّ التنبيه على أنّ الحديث عن أهمّيّة المستوى الدلاليّ هنا لا يعني بالضرورة أنّ هذه الدراسة تغمط المستويات اللغويّة الأخرى حقّها من الأهمّية في الدرس اللغويّ ، فلا شكّ أنّ لكلّ مستوىً من مستويات اللغة أهمّيّته الوظيفيّة في بنية اللغة ، ولكنّ انتخابنا للمستوى الدلاليّ موضوع بحثنا دون غيره من مستويات اللغة الأخرى ، يُلزمنا ، من الناحية المنهجيّة ، أنّ نقدّم بين يدي هذا الانتخاب المسوّغات العلميّة الداعمة لصوابه والمتمثّلة في المقوّمات الاستثنائيّة للموضوع المنتخب .

تمثّل الدلالة حجر الزاوية في بنية اللغة الإنسانيّة ؛ لأنّها تعادل القيمة النفعيّة للغة على مستوييها الإبلاغيّ والجماليّ ، وقد كان ابن جنيٍّ [١] على وعيٍ كاملٍ بهذه القيمة الاستثنائيّة لعنصر الدلالة في بنية اللغة حين جعل الغايةَ الأساسيّة للّغة تعبيرَ الإنسان عن حاجاته وأغراضه ، فحدّ اللغة عنده " أصواتٌ يُعبّر بها كل قومٍ عن أغراضهم " [٢] .

إنّ وظيفة (التعبير عن الأغراض) تشير إلى المحتوى الدلاليّ الذي تكتنزه الأصوات اللغويّة في بنية الخطاب ، إذ أنّ التعبير لا يكون إلّا عن محتوىً دلاليٍّ . والأصوات التي أشار إليها ابن جنّيٍّ ليست الأصوات في حالتها الإفراديّة فحسب ، بل تشمل أيضًا الأصوات المركّبة في بنية الكلمة (المستوى الصرفيّ) وفي بنية الجملة (المستوى النحويّ) ، وبذلك تتّضح علاقة المستوى الدلاليّ للّغة ببقيّة المستويات الأخرى ، فمستويات اللغة (الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة) تتضافر لإداء وظيفة استيعاب المحمولات الدلاليّة ونقلها وإيصالها إلى المتلقّي (للتعبير) عن غرض الباثّ / المتكلّم .

إنّ هذه الوظيفة الاستثنائيّة للدلالة في بنية الخطاب اللغويّ تجعل " المستوى الدلاليّ في جوهره يمثّل الجانب الأهمّ في اللغة ؛ لأنّه يشكّل الرسالة الفكريّة التي تؤدّيها اللغة " (٣) .

لماذا الفلاسفة ؟

يبدو هذا التساؤل في واقع الأمر أشدّ إلحاحًا من التساؤل الأوّل ، وقد لمس الباحث آثاره الفعليّة الانفعاليّة في ملامح الدهشة والاستغراب على وجوه بعض السائلين عن موضوع بحثي كردّة فعلٍ على إجابتي عن أسئلتهم الموحّدة عن عنوان

---

[١] هو أبو الفتح عثمان بن جنيّ الموصلي النحويّ المشهور ، ولد بالموصل قبل الثلاثين والثلاثمئة وتوفي ببغداد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمئة ، كان من الأئمّة المعدودين في علم العربيّة ، تتلمذ على الشيخ أبي عليٍّ الفارسي ، له مؤلفاتٌ وتصانيف جليلة منها : كتاب الخصائص وسر الصناعة والمنصف في شرح تصريف أبي عثمان المازني والمقصور والممدود واللمع . يُنظر : وفيات الأعيان : ٣ / ٢٤٦ .

[٢] الخصائص : ١ / ٨٧ .

[٣] مدخلٌ إلى علم الدلالة ، مقدّمة المؤلّف / ٥ .

الموضوع . وبعد استجلاء الأمر مرّاتٍ متعدّدة بتعدّد مواقف الدهشة تكشّف لي في كلّ مرّةٍ أنّ بواعث الدهشة عند الجميع موحّدةٌ أيضًا في باعثٍ واحدٍ يتمثّل في اعتقادٍ راسخٍ عند البعض فحواه أنّ البحث الدلاليّ بحثٌ لغويّ صِرفٌ ، فما شأنّ الفلسفة والفلاسفة بموضوعٍ لغويٍّ ؟ !!

من باب الإنصاف أن نعترف أنّ لهذا التساؤل أيضًا حظًّا من المشروعيّة والمنطقيّة ؛ لأنّ مبحث الدلالة لا يكاد يخلو منه أيّ كتابٍ من كتب علم اللغة فضلًا عن الكتب المستقلّة في علم الدلالة منذ نشأ هذا العلم فرعًا مستقلًّا من فروع علم اللغة في اللسانيّات الحديثة . هذا الحضور البارز للدلالة في الأدبيّات اللغويّة عزّز هذا الاعتقاد بالكينونة اللغويّة الصِّرْفة لمبحث الدلالة .

ثمّ إنّ الأدبيات الفلسفيّة كانت وما تزال ، في التصنيف الدينيّ للعلوم ، في خانة العلوم المحرّمة ؛ بسبب التناول المتجاوز لبعض القضايا العقديّة ، فضلًا عن كون اللغة الفلسفيّة ذات مستوىً عقليٍّ تجريديٍّ موغلٍ في الصعوبة والغموض الدلاليّ ، الأمر الذي جعل فرصَ الاطّلاع على هذا النتاج الفكريّ وإدراك أنّ الدلالة بمباحثها المختلفة هي علمٌ فلسفيٌّ منطقيٌّ أصيلٌ ، قليلةً ونادرةً ، وهذا الأمر ساعد على تكريس الاعتقاد السابق وترسيخه .

إنّ الواقع الحالي يشهد أنّ الدلالة من الفروع العلميّة المشتركة بين اللغة والمنطق الفلسفيّ ، لكن الوضع فيما مضى من الزمن كان مختلفًا تمام الاختلاف ، ففي فترةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ " كان اللغويّون يتركون السيمانتيك للفلاسفة والانثروبولوجيين "[١]. بل من المدهش أن ندرك أنّه في حقبةٍ زمنيّةٍ ماضويّةٍ " كان ارتباط علم الدلالة بالفلسفة والمنطق أكثر من ارتباطه بأيّ فرعٍ آخر من فروع المعرفة " [٢] .

إذن ، فليس في التناول المنطقي الفلسفيّ لقضايا الدلالة تطفّلٌ على حقل الدراسة اللغويّة ، وليس الأمر على ما يبدو عليه من تجاوز التخصّصات والوقوع في حِمى الغير ، بل الحِمى حماهم ، ولم يكن اللغويّون في حقيقة الأمر هم الروّاد السبّاقين

---

[١] علم الدلالة ــ أحمد مختار عمر / ١٥ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

إلى مراتع الدلالة الخصبة " بل سبقهم إليه الفلاسفة وعلماء النفس الذين نظروا إليه على نحوٍ خاصٍّ " [١] .

ويؤكّد أحد الباحثين أنّ البحث في قضايا الدلالة برمّتها ، خلافًا لقضايا الصوت والصرف والنحو ، هو مجالٌ فلسفيٌّ صِرف ، وأنّ الفلاسفة هم أوّل من تناول هذه القضايا منذ ازدهار الحضارة اليونانيّة ، وأنّ اللغويّين استنادًا إلى هذه المعطيات التاريخيّة هم المتطفّلون على مجال البحث الفلسفيّ ، فالظاهرة اللغويّة ما انفكّت " تبسط أمام الفكر البشريّ ، منذ القديم ، صنفين من القضايا : أحدهما نوعيٌّ والآخر مبدئيٌّ عامٌّ . فأمّا الصنف الأوّل فيتمثّل في عناصر اللغة باعتبارها نظامًا مخصوصًا له مكوّناته الصوتيّة والصرفيّة والنحويّة والمعجميّة . ولكلّ هذه الأوجه فرعٌ مختصٌّ من فروع الدراسة اللغويّة . وهذا الجانب من القضايا نوعيٌّ باعتبار أنّه متعلّقٌ بكلّ لغةٍ على حدةٍ . وأمّا الصنف الثاني من القضايا ، فيتّصل بالمشاكل المبدئيّة التي يواجهها الناظر في اللغة من حيث هي ظاهرةٌ بشريّةٌ مطلقةٌ . ويندرج البحث في هذه المسائل من تحديد الكلام وضبط خصائصه إلى تحسّس نواميسه المحرّكة له حتّى يُقارب مشاكل أكثر تجريدًا وأبعد نسبيّةً كقضيّة أصل اللغة وعلاقة الكلام بالفكر وتفاعل اللغة بالحضارة الإنسانيّة فضلًا عن مشكل الدلالة اللغويّة ذاتها وكيف يحدث إدراك العقل لمعاني الألفاظ (...) وقد أوكل العرف البشريّ دراسة هذه القضايا إلى الفلاسفة منذ ازدهار الحضارة اليونانيّة حتّى عُدّ خوض اللغويّين فيها تطرّقًا منهم للماورائيّات " [٢] .

وعلى الرغم من كون البحث الدلاليّ يمثّل قاسمً مشتركًا بين الفلاسفة واللغويّين وعلماء النفس ، فإنّ كلًّا منهم تناول الجانب الدلاليّ للّغة من زاويةٍ مغايرةٍ " فالألفاظ لاتّصالها الوثيق بالتفكير كانت ولا زالت مجالًا هامًّا للدراسة الفلسفيّة ، وهي لصلتها بالعقل والعاطفة يتناولها أصحاب علم النفس ، ولكنّها قبل هذا وذاك عنصرٌ من عناصر اللغة ، ولذا يعرض لها اللغويّون أيضًا في بحوثهم ، ويتناولونها من زاويتهم

---

[١] مدخل إلى علم الدلالة / ٤٨ .

[٢] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ١٥ ، ١٦ .

الخاصّة ، وإن كانت دراسات كلّ هؤلاء من أهل العلم تتشابك حدودها وتتقارب في بعض نواحيها حين تعرض للألفاظ ودلالة الألفاظ " [١] **.**

ويشير إبراهيم أنيس إلى جهود الفلاسفة في بعض جوانب البحث الدلاليّ ، وما اكتنف هذه الجهود من صعوباتٍ ومشقّات ، يقول أنيس : " عرض أهل الفلسفة والمنطق في بحوثهم إلى دراسة الألفاظ ودلالتها ، وصادفوا في شأنها بعض العنت والمشقّة حين حاولوا أن يصبّوا تأملاتهم وخواطرهم في ألفاظٍ محدّدةٍ للدلالة ، فصالوا وجالوا بين الجزئيّ والكلّيّ والمفهوم والماصِـــدْق ، وعقـــدوا الفصول الطـــوال في التعريف وحدوده ، ومحاولة جعله جامعًا مانعًا " [٢] **.**

وفي سياق التفريق بين التناول المنطقي الفلسفيّ للألفاظ ودلالاتها وبين التناول اللغويّ للموضوع ذاته ، يؤكّد ابن سينا أنّ " النظر في أيّ لفظٍ هو موضوعٌ دالًّا على معنى كذا ، وأيّ كتابةٍ هي موضوعةٌ دالةً على معنى كذا وأثر كذا ، فذلك لصناعة اللغويّين والكُتّاب ، ولا يتكلّم فيها المنطقيّ إلّا بالعَرَض ، بل الذي يجب على المنطقيّ أن يعرفه من حال اللفظ هو أن يعرف حاله من جهة الدلالة على المعاني المفردة والمؤلّفة ليتوصّل بذلك إلى حال المعاني أنفسها من حيث يتألّف عنها شيءٌ يفيد علمًا بمجهولٍ ، فهذا هو صناعة المنطقيّين " [٣] **.**

ويشير ابن سينا [٤] **في سياقٍ آخر إلى المنهج الذي ينبغي على المنطقيّ أن يتّبعه في تعامله مع الألفاظ ودلالاتها ، فعليه أن يبتعد قدر المستطاع عن دلالات الألفاظ الخاصّة ببعض القبائل ولهجاتها وأن يركّز على الدلالة المطلقة العامّة غير المقيّدة بلهجةٍ من اللهجات ، يقول الشيخ الرئيس : " ولأنّ بين اللفظ والمعنى علاقةً ما ، وربّما**

---

[١] دلالة الألفاظ / ٦ ، ٧ .

[٢] المصدر السابق / ٥ .

[٣] العبارة من الشفاء / ٥ .

[٤] هو أبو عليٍّ الحسين بن عبد الله بن سينا ، ولد في إحدى قرى بخارى ونشأ وتعلم فيها ، ثم انتقل إلى أصفهان وعاش فيها وألّف معظمَ كتبه فيها ، ، صنّف زهاء مائة كتاب ، أشهرها : القانون في الطب ، وموسوعته الفلسفية (الشفاء) ، وكتاب النجاة والإشارات والتنبيهات ومنطق المشرقيين (...) . يُنظر : الأعلام : ٢ / ٢٤١ ــ ٢٤٢ .

أثّرت أحوالٌ في اللفظ في أحوال المعنى ؛ فلذلك يلزم المنطقيّ أيضًا أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيّدٍ بلغة قومٍ دون قومٍ " [١] .

ويتولّد عن توظيف مصطلح (الفلاسفة) في عنوان الدراسة لبسٌ آخر ، هو أنّ ما ثبت من مباحث علم الدلالة في الأدبيات الأخرى غير اللغويّة هو من مباحث علم المنطق وليس من مباحث علم الفلسفة !! .

والواقع أنّ علم المنطق هو أحد الفروع الرئيسيّة لعلم الفلسفة ، ولم يقع الخلاف أبدًا في كون المنطق من علوم الفلسفة أصلًا ، وإن وقع الخلاف في موقعه من فروع الفلسفة ، يقول الخوارزمي : " وتنقسم (أي الفلسفة) قسمين : أحدهما الجزء النظريّ والآخر الجزء العمليّ ، ومنهم من جعل المنطق حرفًا ثالثًا غير هذين ، ومنهم من جعله جزءًا من أجزاء العلم النظريّ ، ومنهم من جعله آلةً للفلسفة ، ومنهم من جعله جزءًا منها وآلةً لها " [٢] .

وتقول ألفت الروبي : " اعتبر المنطق آلةً للعلوم البرهانيّة أو الفلسفة ، بالتحديد، لأنّه هو الذي يمدّ المرء بالوسائل والأدوات التي تصل بصاحبها إلى المعرفة الحقّة "[٣] .

لماذا الفلاسفة المسلمون ؟

يرتبط الجواب عن هذا التساؤل بالهدف الرئيسيّ للبحث وهو تأصيل البحث الدلاليّ في التراث الفلسفيّ ، من خلال الوقوف على جهود فلاسفتنا الأوائل في هذا الفرع المهمّ من فروع اللغة .

وقد جاء الدالّ الوصفيّ (المسلمون) لرفع لبسٍ آخر رسخ في أذهان البعض أو فلنسمّه خطأً تاريخيًّا غيرَ مقصودٍ حتمًا هو غلبة استخدام الدالّ الوصفي الخاطئ (العرب) بدلًا من الدالّ الوصفي الأصلي (المسلمون) ، فإنّ جلّ فلاسفة التراث الإسلاميّ ، إن لم يكونوا كلّهم ، من جنسياتٍ غير عربيّة .

---

[١] الإشارات والتنبيهات / ١٨٠ ، ١٨١ .

[٢] مفاتيح العلوم / ٧٩ .

[٣] نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكنديّ حتّى ابن رشد / ١٠٧ .

لماذا في ضوء اللسانيّات ؟

سبقت الإشارة في جواب التساؤل السابق عن علّة تخصيص موضوع البحث الدلاليّ بتراث الفلاسفة المسلمين ، إلى الهدف التأصيليّ للبحث ، وقضيّة التأصيل في مفهومها البسيط تعني البحث عن وجودٍ ماضويٍّ للوجود الحاضر للأشياء والأفكار ، ومن هذا المنطلق يؤكّد الباحث أنّ أضواء اللسانيّات التي سُلّطت على موضوع البحث الدلاليّ لدى فلاسفة المسلمين إنّما هي أضواء اللسانيّات الحديثة بشكلٍ خاصٍّ تكريسًا للغرض التأصيليّ للبحث ، وأنّ ما ورد من إشارات البحث الدلاليّ في التراث اللسانيّ إنّما جاء على سبيل الاستئناس أو الاستعانة على إبراز فكرةٍ ما ، ولكنّه لم يكن مقصودًا لذاته .

وإنّ الباحث في مسيرة دراسته التأصيليّة هذه ليؤكّد براءته من الوقوع تحت تأثير الافتتان الأعمى غير المبرّر بالتراث الإسلاميّ ، شأنَ من يجعلون هذا ديدنهم بحيث كلّما ظهرت أفكارٌ علميّةٌ جديدةٌ في سماء العلوم الحديثة فزعوا إلى التراث يستجدونه أن يُمدّهم بالنصوص التي تؤكّد ريادته وأسبقيته إلى طَرْق هذه الأفكار حتّى لو اضطُرّوا أحيانًا إلى ليّ أعناق النصوص وتحميلها من الدلالات ما لا تحتمله حتّى تتوافق مع ما يصبون إلى إثباته من مزاعم تأصيليّة . وهذه دعوى أدّعيها وزعمٌ أزعمه ، وأترك للقارئ الكريم مهمّة الحكم على مدى مصداقيّة هذه الدعوى .

الفصل الأوّل

نشأة اللغة

تُعدّ قضيّةُ نشأةِ اللغة والعلاقةِ المنجَزة بين الدّالِّ والمدلول من زاويـــة المُنجِـــز قضيّةً شائكةً بكلِّ المقاييس ، فالناظر في التناول التراثيّ العربيّ لهذه القضـــيّة لا يفتـــأ يتخبّط وتتجاذبه مقولاتُ أصل النشأة ابتداءً بمقولة الوضع الإلهي / نظرية التوقيـــف ، ومرورًا بنظريّة المواضعة والاصطلاح ، وتعريجًا على نظرية المحاكاة الطبيعيّة ، وانتـــهاءً بنظريّة النشوء والتناسل .

ويذهب بعض الدارسين إلى أنّ قضيّة نشأة اللُّغة من الهامشيّة وتضاؤل الأهميّـــة بحيث لا تستحقَّ حتى مجرّد تكلُّف السؤال ، وفي هذا السياق يقـــول (سوســـير) : " ولهذا كان السؤالُ عن أصلِ الكلام غيرَ مُهمٍّ ، كما هو مفروضٌ بشكلٍ عامٍّ أن يكون. إنَّ المسألةَ لا تستحقُّ حتى السؤال " [١] .

ويؤيّد إبراهيم أنيس هذه الفكرة ضمنًا من خلال إشارته إلى عبثيّة البحـــث في موضوع نشأة اللغة وسلبيّة النتائج المتمخّضة عن هذا البحث ، يقول أنيس : " لم يظفر بحثٌ من البحوث اللغويّة بقدرٍ وفيرٍ من التأمُّل والتفكير مثل الذي ظفرت بـــه نشـــأة اللغة ، ومع هذا فقد كانت النتيجةُ دائمًا سلبيّةً ، ولمْ يهتدِ الباحثون بعد كُلِّ ما بذلوه من جُهدٍ إلى رأيٍ يُجمعون عليه أو يطمئنُّون إليه " [٢].

أمّا المسديُّ ، فيعُدُّ مقاربة القضيّة نوعًا من الاغتصـــاب الفكـــريّ للمغيَّبـــات الظّنيّة، وإن كان في مقاربته للموضوع فيما بعد لا يجد حرجًا في الاغتصاب العلمـــيّ المتكئ على أسسٍ علميّةٍ ، يقول المسديُّ : " ذلك أنّ الحديثَ عن أصل اللغة ، هو في حقيقة أمره اغتصابٌ لما وراء اللغة ، فهو اغتصابٌ لما قبل الإنسان ، وبالتالي هو سعيٌ إلى ما وراء التاريخ ، فليس الحديث عن مُبتدأ اللغة إلّا اقتلاعًا لمعلومٍ مـــن غيابـــات المجهول الضاربِ في ما وراء الزمن وقبلَ الوجود " [٣] .

والحقيقة أن الخلاف في تقدير أهميّة البحث في موضوع نشأة اللغة ، إنّما مرجعُهُ الخلافُ في منهج دراسة اللغة ، فمن ضروريات المنهج التاريخيّ الغوصُ في أعماق

---

[١] فصول في علم اللغة العام / ١٢٢ .

[٢] دلالة الألفاظ / ١٣ .

[٣] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٥٨ .

التاريخ بحثًا عن الجذور الحقيقية للغة واستقصاءُ المرحلة الجنينية لها ، أمَّا المنهج الوصفيُّ فغاية ما يسعى إليه ، بحثُ اللغة في شكلها الآنيّ المكتمل . ومن هنا لا يُعدُّ مستغربًا أن نجد لغويًّا من أصحاب المنهج الوصفي ، وهو (سوسير) ، يقرِّر صراحةً أنّ : " الموضوع الحقيقيَّ لعلم اللُّغة هو الشيء المألوفُ ، الحياةُ المطّردةُ للغة الموجودةِ "[١] .

إنّ تراكم المقاربات الفكرية لقضيّة نشأة اللغة على مرّ العصور يجعل الجزم بهامشيّة القضيّة وتغييبَ أهميّتها نوعًا من المصادرات التي لا يرتضيها الباحث ، إذْ " لا يكاد يوجد تفكيرٌ بشريٌّ تطرّق إلى القضيّة اللغويّة من قريبٍ أو بعيدٍ إلا وقد أثار مشكلة أصل النشأة في اللغة حتى إنّ الخوض في هذا المُشكل قد مثّل القاطع المشتركَ بين مدارس التفكير النظريّ عبرَ تسلسلها التاريخيّ ، وهو في نفس الوقت قاسمٌ مشترك بين مجالات هذا التفكير نفسه ، إذْ تجاذبه كلٌّ من الفلاسفة وأعلام الدين والباحثين في تاريخ الإنسان وأصل نشأة العالم الذي يعيش فيه " [٢].

بل إنّ الموضوع يكتسب أهميّة استثنائيّةً حين يُناقَش من زاوية المنجِز ؛ ذلك أنّ مقاربة القضيّة من هذه الزاوية يفرض على الدارس شكْلًا حاسمًا من أشكال التقييم العلميّ للغة . وإذا كان الواقع العلميّ يُشير إلى تعدُّد مصادر إنجاز اللغة بناءً على تعدُّد نظريّات نشأتها ، فلا ينبغي أن يقفَ ذلك حائلًا دون مقاربة قضيّة نشأة اللغة من زاوية المنجِز ، وما يترتّب على ذلك من تحديد الشكل المناسب للتقييم العلميّ للغة .

إنَّ تحديدَ هويّة مُنجِز اللغة ، في ضوء نظريّة التوقيف ، بالذات الإلهية يمنح اللغة صبغةً قُدسيّةً ؛ لأنّ مرجع الفضل في وضعها وإبداعها إنّما هو الخالق سبحانه (على الأقلّ على مستـــوى البنية اللغويّة الأساسيّة التي تحيل عليها الآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ [٣]) . وبالتالي يحجّم الدور البشري في عمليّة وضع اللغة ، ويحصره في مجرّد القياس (على أهمّيّته وفاعليّته) على النموذج اللغويّ الإلهيّ السابق .

---

[١] فصول في علم اللغة العامّ / ١٢٢ .

[٢] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٥٦ ، ٥٧ .

[٣] البقرة / ٣١ .

أمَّا عَدُّ اللغة منجزًا بشريّا صِرْفًا ، وهو مسلّمة نظريّة المواضعة والاصطلاح ، فإنّه يفرض شكلًا مُغايرًا من التقييم العلميّ للغة ، إذْ تصبح اللغة من هذه الزاوية مؤشّرًا إلى نضوج الفكر اللغويّ الإنسانيّ في مرحلةٍ مُبكّرةٍ من مراحل الوجود الإنسانيّ الساعي إلى اختراع وتطوير آليّةٍ للتواصل والتفاهم بين بني البشر .

(نظريّة التوقيف الإلهيّ)

لَمْ تَحْظَ هذه النظريّة بحضورٍ بارزٍ في البحث التنظيريّ لقضيّة نشأة اللغة لدى الفلاسفة المسلمين كغيرها من النظريّات الأخرى التي تعاطت القضيّةَ ذاتَها ، ولعلّ المُرتكَزَ العقلانيَّ الذي يتكئ عليه البحث الفلسفيُّ في كُلّ تنظيراته المعرفيّة ، يقفُ وراء هذا الحضور الباهتِ والتغييب المقصود لهذه النظريّة عند هؤلاء في تعاطيهم الفلسفيّ لقضايا اللغة .

إنّ المنحى العقلانيَّ في البحث الفلسفيّ يجعل التسليمَ بالمغيّبات الظنّية التي لا تخضع لمقاييس العقل المجرّد شِبْهَ مستحيلٍ ، وحتّى مع حضور المستنَد النصّيِّ الداعم للفِكر النقيض ، يُصبح هذا المُستنَد عُرْضةً لتأويلاتٍ شتّى تتجاذبه مع القوى الفكريّة المعارضة ؛ ليندغِمَ مع البراهين العقلانيّة في منظومة المقاييس الفكريّة الفلسفيّة .

ولا نريد أن ننحوَ بالقضيّة منحىً مغايرًا لنثبتَ كونَها انعكاسًا لخلافٍ فكريٍّ عَقَديٍّ كبيرٍ متجذّرٍ في الفكر الدينيّ ، ابتداءً ، لا اللغويّ في التراث العربيّ ؛ حتّى لا نستنفدَ الجهدَ في مقاربة صـــراعاتٍ فكريّةٍ عَقَديّةٍ بعيدةٍ عن صُلب القضيّة اللغويّة موضوعِ بحثنا ، ويكفي أن ندركَ ههنا " أنّ التعارضات القائمةَ في هذا الشأن هي مفارقاتٌ خارجيّةٌ (هكذا ، والصواب : خارجةٌ) عن جوهر المُشكل ، سببُها التأرجح المطّرد بين (تعسُّف) [1] النزعة الغيبيّة وثَباتِ المنحى العقلانيّ " [2] .

---

[1] لا نوافق المسدّي على استخدام مصطلح (التعسّف) للتعريض بمدرسة النصّ والأثر في الفكر الإسلاميّ ؛ فإنّ الاحتكام إلى النص ، بغض النظر عن صحّة تفسيره والاستدلال به ، هو غاية البراءة من التعسّف من خلال الاتّكاء على مرجعيّة نصيّة إلهيّةٍ ، بل إنّ المنحى العقلانيَّ نفسَه لم يسلمْ من الافتتان بالنزعة الغيبيّة في قضيّة نشأة اللغة بالذات كما سيتضح قريبًا من مطارحاته في مسائل تحديد هُويّة واضع اللغة ومراحل وضعها وآلية هذا الوضع . ثمّ إنّ توظيفَ مثلِ مصطلحِ (التعسف) في قضايا علميّة قد يُعدُّ من المصادرات التي لا يرتضيها المتلقّي .

[2] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٥٨ .

وإذا كانت نظريّة التوقيف الإلهي تحصر نشأة اللغة في زمن ضيّقٍ هو زمن الإلهـــام وتعليم آدم الأسمـــاء كلّها استناداً إلى الآية الكريمة المشهورة في هذا الباب [١] ، فإنّ ابن فارسٍ قد جاء بفكرةٍ جديدةٍ في قضيّة التوقيف هذه ، وهي أنّ توقيفَ اللغة لم يكن جملةً واحدةً ، بلْ كان على مراحل متتابعة بتتابع الأنبياء والرسل منذ آدم عليه السلام وحتى محمدٍ صلى الله عليه وسلّم ، وينقل السيوطيُّ عن ابن فارسٍ قولَه : " ولعلّ ظانًّا يظنُّ أنّ اللغةَ التي دلّلنا على أنّها توقيفٌ إنّما جاءت جملةً واحدةً وفي زمانٍ واحدٍ ، وليس الأمر كذلك ، بلْ وقّفَ الله عزّ وجلّ آدم عليه السلام على ما شاء أنْ يُعلّمه إيّاه ممّا احتاج إلى علمه في زمانه ، وانتشر من ذلك ما شاء الله ، ثمّ علّم آدمُ من الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، نبيًّا نبيًّا ما شاء الله أن يُعلّمه ، حتّى انتهى الأمرُ إلى نبيّنا محمدٍ صلّى الله عليه وسلّم ، فآتاه الله من ذلك ما لمْ يُوتِه أحدًا قبْلَه ، تمامًا على ما أحسنه من اللغة المتقدّمة ، ثُمَّ قرّ الأمرُ قرارَه ، فلا نعلم لغةً من بعده حدثت " [٢] .

أمّا إخوانُ الصفاء ، فقد فسّروا تعليمَ آدمَ الأسماءَ في الآية الكريمة على أنّه تعليمٌ لكيفيّة وضع اللغة لا تعليمٌ للغة نفسها [٣] ، أيْ إنّ تخريجَهم " للآية تخريجٌ من الدرجة الثانية ، إذْ يُصبح الإلهامُ لا متسلّطًا على اللغة مباشرةً وإنّما على الاهتداء إلى وضعها " [٤] .

ويشير ابن سينا إلى أنّ نظريّة التوقيف الإلهيّ ، على افتراض التسليم بتحقُّقها في مُبتدأ نشأةِ اللغة ، تؤول ، في المحصّلة النهائيّة ، إلى نظريّة المواضعة والاصطلاح ، يقول ابن سينا : " فالدلالة بالألفاظ إنّما استمرّ بها التعارف بسبب

---

[١] وهي قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـــؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ : البقرة / ٣١ .

[٢] المزهر : ١ / ٩ .

[٣] رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء : ٣ / ١٤٩ ، ١٥٠.

[٤] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٦٨ .

تراضٍ من المتخاطبين غير ضروريٍّ ، حتّى إنّه وإن فرضناه بحسب المعلِّم الأوّل ضروريًّا من عند الله أو من جهةٍ أخرى ، فإنّه بحسب المشاركة اصطلاحيٌّ، فإنّ قَبولَ الثاني من الأوّل إنّما هو بأنْ قال له الأوّل : إنّ كذا يُعنى به كذا ، أو فعل فعلًا يؤدي إلى مثل هذا التوقيف ، وما أشبه ذلك ، فواطأه عليه الثاني والثالث من غير أن كان يلزمهم أنْ يجعلوا ذلك اللفظَ لذلك المعنى " [1] .

إنّ هذه الرؤية الدقيقة التي قدّمها الشيخ الرئس في نصّه السابق تحصر فكرة الوضع الإلهيّ للغة في فترة زمنيّةٍ محدّدةٍ هي فترة وضع اللغة في مبتدأ الخلق ، بحيث تُصبح اللغة ، بالقياس إلى الجيل الأوّل من البشر الذين تلقّفوا هذه اللغة ووظّفوها في عمليّة الخطاب ، وضعًا إلهيًّا .

لكنّ الأمر يختلف تمامًا مع الأجيال التالية التي لم تشهد عمليّة الوضع الإلهيّ للّغة واعتمادها لغةً رسميّةً إلهيّةً للخطاب لدى الجيل الأوّل ، بل تلقّفت اللغة عن الجيل الأوّل تباعًا وارتضتها لغةً لها ، فكان قبولها اللغة بهذه الصورة واصطلاحها على دلالة الألفاظ على مدلولاتها وفق ما نُقل إليهم من الجيل الأوّل منحىً اصطلاحيًّا تواضعيًّا لا توقيفيًّا .

---

[1] العبارة من الشفاء / ٤ .

(نظرية المواضعة والاصطلاح)

إنّ السلوكَ الإنسانيَّ بكلّ أشكاله الإيجابيّة والسلبيّة هو الوسيلةُ الطبيعيّة لتحقيق حاجات الإنسان ورغباته ، فحينَ يقع الإنسانُ تحت طائلة ظغوط الحاجة والرغبة ، يمارس سلوكًا معيّنًا يطمح من خلاله إلى سدِّ حاجته وإشباعِها ، ولا نستطيع، بأيِّ حالٍ من الأحوالِ ، أن نجرِّد أي سلوكٍ إنسانيٍّ من الغاية النفعيّة أكانت إيجابيّةً أم سلبيّةً .

وإذا كانت الطبيعة الاجتماعيّة للإنسان تستدعي تواصلَه مع بني جنسه وتجعل هذا التواصلَ ضرورةً مُلحَّةً لا غنىً له عنها بحالٍ من الأحوال ، كان لِزاماً على الإنسان أن يمارسَ سلوكًا معيّنًا يساعده على تحقيق هذه الغاية ، لذا كانت اللغة الإنسانيّةُ هي السلوك الأمثل الذي اخترعه الإنسان لتحقيق غاية التواصل مع بني جنسه ، وقد أشار ابن سينا إلى هذه القيمة النفعيّة للسلوك الكلاميّ في سياق التأسيس لنظريّة المواضعة والاصطلاح حين قرّرَ أنَّه " لّما كانت الطبيعةُ الإنسانيّةُ محتاجةً إلى المحاورة لاضطرارها إلى المُشاركة والمجاورة ، انبعثت إلى اختراع شيءٍ يُتوصَّلُ به إلى ذلك " [1] .

وابن سينا من خلال توظيف مصطلح (الاختراع) ينفي نفيًا قاطعًا مقولة التوقيف الإلهيّ في نشأة اللغة ، ويضع الدعامةَ الأساسيّةَ لنظريّة المواضعة والاصطلاح . وقبلَ ابن سينا يوظِّف الفارابيُّ [2] مصطلحَ (الاختراع) نفسَه في سياقٍ مُماثلٍ ، إذْ يقول : " ثمَّ كُلَّما حدث في ضمير إنسانٍ منهم شيءٌ احتاج أن يُفهمَه غيرَه مِمَّن

---

[1] العبارة من الشفاء / ٢ .

[2] هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابيّ ، أكبر فيلسوف إسلاميٍّ ، عُرف بالمعلّم الثاني ، وهو من أصلٍ تركيٍّ ، انتقل إلى بغداد وعاش فيها ، له مؤلفاتٌ كثيرةٌ منها : (الفصوص) و (إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها) و (المدخل إلى صناعة الموسيقى) و (الآداب الملوكيّة) و (السياسة المدنيّة) و (الخطابة) ، ولد سنة (٢٦٠ هـ ــ ٨٧٤ م) ، وتوفي سنة (٣٣٩ هـ ــ ٩٥٠م) . يُنظر : الأعلام : ٧ / ٢٠ . ومن كتبه المهمة أيضًا : (كتابٌ في المنطق ــ العبارة) و (كتاب الحروف) .

يجاوره، اخترع تصويتًا فدلَّ صاحبه عليه " [1]. ويُصرِّح الفارابيّ في سياقات أخرى بكون العلاقة بين اللفظ والمعنى تواضعيّةً اصطلاحيّةً [2] .

ويشير ابنُ رشدٍ [3] إلى كون اللغة قائمةً على الاصطلاح والمواضعة من خلال تأكيده أنّ عمليّة التفاهم بين المتخاطبين مبنيّةٌ على تعارفٍ واصطلاحٍ مُسْبَقٍ بينهما على دلالة ألفاظ الخطاب القائم بينهما على المدلولات المقصود إيصالُها من خلال عمليّة التخاطب هذه ، وإلّا أصبح الكلام ضَرْبًا من الرموز اللغويّة المُبهمة غير المفهومة ، يقول أبو الوليد : " إنه من الأمور التي يُضطرُّ الإنسانُ إلى الاعتراف بها ، أنّ قول القائل ، أي : تلفُّظُه بالأسماء ، دليلٌ على ما في نفسه وعلى ما عند الذي يخاطبه على ما في نفسه أيضًا ، إن كان المتكلّم يقول شيئًا مفهومًا " [4] . ونجدُ صدى هذه الفكرة عند اللسانيين الغربيين ، أمثال (بيير جيرو) الذي يؤكّد أنّ " العلاقة بين الدالّ والمدلول ، على كُلِّ حالٍ ، علاقةٌ اصطلاحيّةٌ ، وهي حاصل اتّفاقٍ بين المستعملين " [5] .

وإذا كان (بيير جيرو) يشير إلى أنّه " يُمكن للتواضع أن يكون ضمنيًّا أو ظاهريًّا " [6] ، فإنّ المسديّ يُنبّه على تجذّر هذه الفكرة في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ لدى ابن رشد ، فمن مجموع تحليلات ابن رشد لنظريّة المواضعة في اللغة يُستدلُّ على أنَّ دلالاتِ الألفاظ الواردة في لغة الخِطاب مُصطلَحٌ عليها ضِمنيًّا بين المتخاطبين، لا

---

[1] كتاب الحروف / ١٣٨ .

[2] يُنظر : شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة / ٤٩ ، ١١٩ .

[3] اسمه : محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسيّ ، من أهالي قرطبة ، درس كتب أرسطو وترجمها إلى العربيّة وزاد عليها زيادات كثيرةً ، له مؤلفات قاربت الخمسين كتابًا ، منها : (التحصيل) وهو في اختلاف مذاهب العلماء و (الحيوان) و (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و (الضروريّ) وهو كتاب منطق ، و (المسائل) في الحكمة و (تهافت التهافت) وهو ردٌّ على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) ، ولد سنة (٥٢٣هـ ــ ١١٢٦م) ، وتوفي سنة (٥٩٥هـ ــ ١١٩٨م) . يُنظر : الأعلام : ٥ / ٣١٨ .

[4] تفسير ما بعد الطبيعة : ١ / ٣٥٦ .

[5] علم الإشارة ــ السيمولوجيا / ٥٣ ، ٥٤ .

[6] المصدر السابق / ٥٤ .

يُصرَّح بها في لغة الخِطاب ، غيرَ أنّ أحوالًا من الخطاب القائم بين المتخاطبين تجعل لزامًا عليهم إبرازَ دلالات ألفاظ الحوار القائم بينهما والتصريحَ بها؛ حتى يتسنّى لكِلا المتخاطبَيْنِ تحقيقُ غرض التفاهم من خلال الاتّفاق على دلالاتٍ معيَّنةٍ لألفاظ الخطاب، أو على الأقلّ تحقيقُ الوعي الكامل لدى أحد أطراف الخطاب بدلالات ألفاظ الخطاب التي يُصدرها أو يتلقّاها الطرف الآخر ، ويُشير المسدّيّ إلى أنّ الذي دفع ابنَ رشدٍ إلى إثارة هذا الإشكال هو تطرُّقُه لموضوع الحوار والجدل مع السوفسطائيين الذي يجعل تحديدَ دلالاتِ ألفـــاظِ الخطابِ معهم ضرورةً مُلِحّةً خاصّةً في سياقات الحِجاج والجدل [١] .

ومن النصوص التي تؤكّد تبلور هذه الفكرة لدى ابن رشدٍ ، قولُه نصًّا : " وأمّا السوفسطائيون الذين يزعمون أنّ الأشياء إنّما تثبت بالكلام الصحيح ويطالبوننا بتصحيح هذا المبدأ ، فإنّ كلامَنا معهم في هذه المسألة يكون بأن نصحِّح أوّلًا معهم دلالاتِ الأسماء ، فإذا اعترفوا أنّ للأسماء دلالاتٍ خاصّةً ، أمكن أن نقاومهم ونعاندهم حتى ينقطعوا (...) فنبدؤهم أوّلًا بتصحيح دلالات الصّوت والأسماء " [٢] . .

ويرجِّح المسدّيّ ، في قضيّة نشأة اللغة ، نظريّةَ المواضعة والاصطلاح ويسمّيها الفكرَ الموضوعيّ ، ويقدّمها على نظريّة التوقيف الإلهيّ التي يصطلح على تسميتها بالفكر اللاعقلانيّ ، ومن المسوّغات التي اتكأ عليها المسدّي في هذا الترجيح " القول بمبدأ التطوّر المطلق في ظاهرة اللغة ، وهو ما يلتقي فيه كُلُّ المفكرين في تاريخ الحضارة العربيّة بلا مُنازعٍ ، ابتداءً من حديثهم عن سبب تعدّد اللغات وكيف يتفرّع بعضُها من بعضٍ بموجب التحوّل والتناسخ إلى تقريرهم مبدأ التغيّر الطارئ على اللسان بحكم الاختلاط الحضاريّ (...) وممّا يُضاهي هذا الدليلَ في القوّة والرجحان أنه ليس هناك من قال بالتوقيف دون أن يستطرد إلى الاصطلاح بوجهٍ من الوجوه . بينما استغنى مَنْ قالوا بالاصطلاح عن الأخذ بالتوقيف أصلًا " [٣] .

---

[١] يُنظر : التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية / ١٥٨ .

[٢] تفسير ما بعد الطبيعة : ١ / ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

[٣] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٥٩ ، ٦٠ .

وإذا كان المسدّيّ في نصّه السابق يرجّح نظريّة المواضعة والاصطلاح على نظرية التوقيف الإلهيّ ، من جهة صيرورة نظريّة التوقيف والإلهام ، في آخر الأمر ، إلى نظريّة المواضعة والاصطلاح ، فإنّ ابن سينا يؤكّد صيرورةَ نظريَّتَيْ التوقيف الإلهيّ والمحاكاة الطبيعيّة ، على افتراض الأخذ بهما في قضيّة نشأة اللغة ، إلى نظريّة المواضعة والاصطلاح ضرورةً ، إذْ " سواءٌ كان اللفظ أمرًا مُلهَمًا وموحَىً به ، عُلِّمه من عند الله تعالى معلِّمٌ أوّلُ ، أو كان الطبعُ قد انبعث في تخصيص معنىً بصوتٍ هو أليقُ به ، كما سُمّيَتْ القَطَا قَطًا بصوتها (...) أو كان بعض الألفاظ حصل على جهةٍ والبعضُ الآخر على جهةٍ أُخرى ، فإنّها إنّما تدلُّ بالتواطؤ ، أعني أنّه ليس يلزم أحدًا من الناس أنْ يجعلَ لفظًا من الألفاظ موقوفًا على معنىً من المعاني ، ولا طبيعةُ الناس تحملهم عليه ، بلْ قد واطأ تاليهم أوّلَهم على ذلك وسالمه عليه " [1] .

إنّ ابن سينا يؤكّد من خلال نصّه السابق على نقطةٍ مهمّةٍ حاسمةٍ في هذه القضيّة الشائكة (قضيّة نشأة اللغة) . هي أنّه لا مَشاحة في الاختلاف في نشأة اللغة في منطلقها الأوّل أكانت إلهامًا أم تواضعًا أم هجينًا ؛ لأنّ شرط قبول مستعملي اللغة بها في نشأتها الأولى ، أيًّا كانت هويّتها ، يمنحها هويّةً تواضعيّةً اصطلاحيّةً . وذلك يعني بالمقتضى أنّ كلّ الخلافات القائمة في قضيّة نشأة اللغة إنّما هو مؤطّرٌ بمرحلة الوضع الأوّل للّغة ، ولكن منذ لحظة تلقّي البشريّة هذه اللغة بالقبول والتعارف على عدّها لغة خطابٍ ، تُمنح اللغة ذاتُها هويّةً أخرى مغايرةً هي هويّة الوضع والاصطلاح ، وهي الهويّة السائدة المهيمنة في المراحل الزمنيّة التالية .

ومن المصادرات التنظيريّة التي يسوغ تقديمُها في هذا السياق اتّخاذ ظاهرة التمايز بين اللغات برهانًا واقعيًّا على رُجحان كَفّةِ نظريّة المواضعة والاصطلاح على قسيمتها النِّدِّيَّة نظريةِ الإلهام والتَّوقيف في جدليّة نشأة اللغة وإشكاليّة مُنشئها ؛ ذلك لأنّ هذا التمايزَ يقتضي تعدُّدَ مصادر النشأة ، وتعدُّدُ هذه المصادر يقتضي بالبداهة تعدُّدَ المُنشئ ، وذلك لا يكون إلاباصطلاح ومواضعة . ولو كان منشئُ اللغة واحدًا ،

---

[1] العبارة من الشفاء / ٣ .

وهي مُسلَّمةُ نظرية الإلهام والتوقيف ، لاقتضى ذلك واحديّةَ اللغة بين الشعوب المختلفة ، وليْسَ فَليْسَ .

وتظلّ هذه المصادرة بمأمنٍ من أن يُصيبها غبار الجدل والإشكال اللذَيْنِ قد يُثيرهما بروزُ ظاهرة التماثُل اللفظيّ في اللغات المختلفة ؛ إذْ تتهاوى هذه الشُّبهة وتتقوّض أركانُها في ضوء المُسلّمة اللغويّة القائلة ببدهيّة التأثير والتأثُّر بين اللغات المختلفة ، فضلًا عن مُسلّمةٍ عقليّةٍ مفادُها استحالةُ حدوث تواضعٍ لغويٍّ بين الشعوب ذواتِ اللغاتِ المختلفة وفي هذا الصَّدَد يقول ابنُ جنيٍّ : " إنَّا لانعرف شيئًا من الكلام وقع الاتّفاقُ عليه في كُلِّ لغة وعندَ كُلّ أُمّة " [1] .

[1] الخصائص : ٢ / ٤٨٣ .

* هُويّة واضع اللغة :

لّما كانت نظريّةُ المواضعة والاصطلاح تُسند عمليّة وضع اللغة إلى المجتمع الإنسانيّ ، أصبح لزامًا تحديدُ هُويّة واضع اللغة في هذا المجتمع الكبير ؛ لاستحالة أنْ تكون هذه العمليّةُ المعقّدةُ المنظّمةُ صادرةً عن أيٍّ كان من أفراد المجتمع الإنسانيّ ، فلا شكَّ أنّ هذا الإنجازَ الفكريَّ المُدهشَ لن يتصدّى للنهوض به إلّا من يمتلك مقوماتٍ فكريّةً استثنائيّةً .

وبالنظر إلى الهرم التركيبيّ للمجتمع الإنسانيّ تنازليًّا ، يستنبط المسدّيُّ من التـــراث الفلسفي العربيّ ، وخاصّةً تـــراثَ الفارابيّ ، أربعة افتراضاتٍ لهُويّة واضع اللُّغة [١] . ولنا مع مُجمَل هذه الافتراضات الأربعة وقفات ولنا عليها تحفّظات نذكرها بعد الانتهاء من عرضها .

وأول هذه الافتراضات تحدّد هُويّةَ الواضع بقمّة الهرم الاجتماعيّ وهو رئيس المجتمع ، ويُمدّنا التراث الفلسفيُّ بثلاثة نصوص نفيسةٍ تدعم هذا الافتراض ، أوّلُ هذه النصوص مصدرُه الفارابيُّ الذي يقول عن اللغة في هذا السياق : " يشرِّعها لهم مدبِّرٌ واحدٌ يحملهم عليها " [٢] .

ومصدر النصّ الثاني الفارابيُّ أيضًا ، وفيه يقول عن هذا الواضع : " فيكون هو واضعَ لسان تلك الأُمّة ، فلا يزال منذ أوّل ذلك يدبّر أمرَهم إلى أن توضع الألفاظُ لكُلِّ ما يحتاجون إليه في ضروريّة أمرهم " [٣] .

أمّا النّصُّ الثالثُ فهو لإخوان الصفاء ، ونصُّهُ : " بحسَب اجتهاد رئيسهم ، وما أعمل فيه فكرته وأنتجته قريحتُه وأوجبته رويَّتُه (...) فيأخذ صور هذه ، فيُلقي عليها أسماء من ذاته (...) فإذا تمّ ذلك له ونطق به وأكمل الصناعة النطقيّةَ وقيّدها بحروف الكتابة ، وضمَّ الأشكالَ إلى أشكالها والخطوطَ إلى أمثالها ، ثمّ عرّفها أقربَ الناس إليه وأكرمَهم لديه ، فيصطلح عليها هو وأهل بيته وعشيرته ، ثُمّ أهلُ مدينته ، وبعد ذلك

---

[١] يُنظر في هذه الافتراضات : التفكير اللسانيُّ في الحضارة العربيّة / ٧٣ ــ ٧٨ .

[٢] شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة / ٢٧ .

[٣] كتاب الحروف / ١٣٨ .

أهلُ بقعته ، ثمّ أهلُ أقليمه ، ثمّ تنتشر في العالم ، وينشأ عليها الصغيرُ ، ويأنس بها الكبير من تلك الأُمّة " [١] .

ويتّجه ثاني الافتراضات في تحديد هويّة واضع اللغة إلى مجموعةٍ من الأفراد المنتمين إلى الطبقات العلويّة من المجتمع اصطلح الفارابيُّ على تسميتهم بـــ (الجماعة المدبّرون) [٢]. ويُشبه أن يكون هؤلاء من بطانة الحاكم وخاصّته المقرّبين انتدبهم لهذه المُهمّة الجليلة .

ويشير الفارابيُّ إلى الافتراض الثالث بخصوص هُويّة واضع اللغة ، وهو يتّجه إلى فُصحاء الأمّة وبُلغائها من رُواة الخُطَب وحَفَظَة الأشعار ونَقَلَة الأخبار [٣] . ثمّ يفصِّل الفارابيُّ القولَ في الوظيفةَ التي يقوم بها هؤلاء ، وهي وظيفة مزدوجةٌ ذاتُ شِقين: الأوّلُ يختصُّ باختراع الألفاظ وابتكارها ، ويختص الشّقّ الثاني من هذه الوظيفةِ بمهمّة تقويم اللغة .

عن الشق الأوّل من هذه الوظيفة المزدوجة لهؤلاء ، يؤكّد الفارابيّ أنهم " هم الذين يركِّبون لتلك الأُمّة ألفاظًا كانت غيرَ مركّبةٍ قبل ذلك ، ويجعلونها مرادفةً للألفاظ المشهورة ، ويمعنون في ذلك ويكثرون منها ، فتحصل ألفاظٌ غريبةٌ يتعارفها هؤلاء ويتعلّمها بعضُهم عن بعض ويأخذها غابرُهم عن سالفهم . وأيضًا فإنّهم مع ذلك يعمدون إلى الأشياء التي لَمْ تكنْ اتّفقت لها تسميةٌ من الأمور الداخلة تحت جنسٍ أو نوعٍ ، فربّما شعروا بأعراضٍ فيصيّرون لها أسماء . وكذلك الأشياء التي لَمْ يكنْ يُحتاج إليها ضـــرورةً ، فلمْ يكـــنْ اتّفق لها أسمـــاء لأجل ذلك ، فإنّهم يركّبون لها أسماء " [٤] .

ويتحدّث ابن جنيٍّ عن دور هؤلاء في وضع اللغة ، فيقول : " وذلك كأنْ يجتمع حكيمان أو ثلاثةٌ فصاعدًا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا

---

[١] رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء : ٣ / ١٤٩ ، ١٥٠ .

[٢] يُنظر : شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة / ٢٧ .

[٣] كتاب الحروف / ١٤٣ .

[٤] المصدر السابق بصفحته .

لكُلِّ واحدٍ منها سمةً ولفظًا إذا ذُكر عُرف به ما مُسمّاه ؛ ليمتاز من غيره وليُغنيَ بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين ، فيكون ذلك أقربَ وأخفّ وأسهلَ من تكلّف إحضاره ؛ لبلوغ الغرض في إبانة حاله ، بلْ قد يُحتاج في كثيرٍ من الأحوال إلى ذكر ما لا يُمكن إحضارُه ولا إدناؤه كالفاني وحال اجتماع الضدّين على المحلّ الواحد كيف يكون ذلك لو جاز ، وغير هذا ممّا هو جارٍ في الاستحالة والبعد مجراه ، فكأنّهم جاؤوا إلى واحدٍ من بني آدم ، فأومؤوا إليه وقالوا إنسان إنسان إنسان ، فأيّ وقتٍ سُمع هذا اللفظ ، عُلم أنّ المُرادَ به هذا الضرب من المخلوق ، وإن أرادوا سمةَ عينه أو يَده ، أشاروا إلى ذلك فقالوا : يد ، عين ، رأس ، قدم ، أو نحو ذلك ، فمتى سُمعت اللفظةُ من هذا عُرف مَعْنيُّها ، وهلمّ جرًّا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف " [1].

أمّا وظيفة تقويم اللغة ، فهي التي بموجبها ينهضُ هؤلاء بمهمّة تقويم الألفاظ وتعديلها وتحسينها ، وهي وظيفةٌ شبيهةٌ بوظيفة المجامع اللغويّة في عصرنا الحاضر " فهؤلاء هم الذين يتأملون ألفاظ هذه الأُمّة ويُصلحون المُختلّ منها وينظرون إلى ما كان النطقُ به عسيرًا في أوّل ما وضع فيُسهِّلونه ، وإلى ما كان بَشِعَ المسموع فيجعلونه لذيذَ المسموع ، وإلى ما عرضَ فيه عُسرُ النطق عند التركيبات الذي لم يكن الأوّلون يشعرون به ولا عرضَ في زمانهم ، فيعرفونه أو يشعرون فيه بشاعةَ المسموع ، فيحتالون في الأمرين جميعًا حتّى يُسهّلوا ذلك ويجعلوا هذا لذيذًا في السمع ، وينظرون إلى أصناف التركيبات الممكنة في ألفاظهم والترتيبات فيها ، ويتأمّلون أيّها أكملُ دلالةً على تركيب المعاني في النّفس وترتيبها فيتحَرَّون تلك ، ويُنبّهون عليها ويتركون الباقيةَ فلا يستعملونها إلّا عند ضرورةٍ تدعو إلى ذلك ، فتصير عندها ألفاظُ تلك الأُمّة أفصحَ ممّا كانت ، فتتكمّل عند ذلك لغتُهم ولسانُهم " [2] .

وممّا يلفت النظر في هذا السياق أنّ الفارابيّ الفيلسوف استعمل في الحديث عن هؤلاء مصطلحًا لغويًّا (فُصَحاءُ الأمّةِ وبُلغاؤها) ، بينما استعمل ابن جنيٍّ اللغويّ مصطلحًا فلسفيًّا (الحكماء) في الحديث عنهم !! .

---

[1] الخصائص : ١ / ٩٦ ، ٩٧ .

[2] كتاب الحروف / ١٤٣ ، ١٤٤ .

إنّ هذه المغايرة في توظيف المصطلحات الواصفة لهذا الصنف المفترض من واضعي اللغة بين الفارابيّ وابن جنيٍّ يمكن تفسيرها في ضوء المرجعيّات الفكريّة والمعرفيّة لكلٍّ منهما ، فالمرجعيّة الفكريّة الفلسفيّة التي يتّكئ عليها الفارابيّ دفعته إلى عدِّ اتّصاف هؤلاء بالحكمة أمرًا مفروغًا منه ؛ لأنّ مجرّد التفكير في وضع اللغة لا يصدر إلّا عن حكيمٍ ، لكنّ الحكمة وحدها لا تكفي بل لا بُدّ من كفايةٍ لغويّةٍ فذّةٍ (الفصاحة والبلاغة) تمكّن هؤلاء من وضع اللغة .

أمّا ابن جنيٍّ فمرجعيّته الفكريّة لغويّةٌ صِرفةٌ ، وهو يُدرك أنّ الكفاية اللغويّة لواضع اللغة من المسلّمات البديهيّة التي لا تحتاج إلى تنبيهٍ على أهمّيّتها ، بل الذي يستحقّ التنبيه عليه ههنا صفة الحكمة .. الحكمة في توظيف الكفاية اللغويّة في وضع اللغة . فكلا الرجلين نبّه ، من منطلقه الفكري المعرفيّ ، على ما ظنّ أنّه الصفة المهمّة التي ينبغي أن يستكمل بها واضع اللغة مؤهلاته المعرفيّة الأساسيّة فضلًا عن المسكوت عنه من الكفاية الفكريّة التخصّصيّة .

أمّا الفرضيّة الرابعة بخصوص هويّة واضع اللغة ، فتذهب إلى أنّ " المجتمع هو صميمُ المؤسسة اللغويّة ، فهو المُشرّع لها ، وهو المنفِّذ لما شرّعه لنفسه منها . معنى ذلك أنّه يغدو عارضًا وطالبًا في نفس الوقت " [١] .

ويُصرّح الفارابيُّ بدور المجتمع في وضع اللغة والاصطلاح عليها ، إذْ يقول : " كلّما حدث في ضمير إنسانٍ منهم شيءٌ احتاج أن يُفهمَه غيرَه ممّن يجاوره ، اخترع تصويتًا فدلَّ صاحبَه عليه ، وسمعه منه فيحفظ كلُّ واحدٍ منهما ذلك وجعلاه تصويتًا دالًّا على ذلك الشيء ، ولا يزال يُحدث التصويتات واحدٌ بعد آخر ممّن اتّفق مِنْ أهل ذلك البلد إلى أنْ يَحدثُ مَنْ يُدبّر أمرهم " [٢] .

والواقع أنّ هذه الافتراضات الأربعة لهويّة واضع اللغة التي ذكرها الفارابيّ ونقلها عنه المسدّي نقلًا حرفيًّا دون عرضها على مجهر النقد الموضوعيّ تحفل بقدرٍ غير

---

[١] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٧٦ .

[٢] كتاب الحروف / ١٣٨ .

قليلٍ من اللاعقلانيّة وانعدام المنطقيّة من جوانب شتّى ، وسنحاول تتبّعها نقطةً نقطةً وفرضيّةً فرضيّةً ؛ حتّى يتسنّى لنا إبراز مواطن اللاعقلانيّة فيها .

أمّا الفرضيّة الأولى التي تحدّد هويّة واضع اللغة برئيس المجتمع (المدبّر) ، فنحثّنا ، بإلحاح ، على تساؤلاتٍ شتّى :

أيّ قدرةٍ هائلةٍ وأي طاقةٍ لغويّةٍ وبلاغيّةٍ مدهشةٍ كان يكتنزها هذا الزعيم (المزعوم) مكّنته ، منفردًا ، من وضع لغةٍ كاملةٍ ناضجةٍ ؟ !! ، ثمّ هل تمّ اختياره لزعامة المجتمع بناءً على هذه المقوّمات اللغويّة والبلاغيّة الاستثنائيّة ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، أفلا يُصبح من حقّنا أن نتساءل : كيف تسنّى لمجتمعٍ بدائيٍّ لا يُحسن الكلام أن يقيّم هذا الشخص تقييمًا لغويًّا ، ويدرك فيه هذه الصفات الفذّة التي تؤهّله لزعامة المجتمع ؟ !! وإذا كان الإنسان ابن بيئته ، فمن أين استقى هذا الشخص مؤهّلاته المعرفيّة ؟ وكيف استطاع أن يمتلك هذه المواهب الكلاميّة الصارخة في هذه البيئة الخرساء ؟ !! .

ألا يحقّ لنا والوضع هكذا أن نحدس أنّ فرضيّة نسبة وضع اللغة إلى رئيس المجتمع هي الوجه الآخر لنظريّة التوقيف الإلهيّ غيرَ أنّ الإله هذه المرّة إلهٌ بشريٌّ ؟ وإذا كان التراث الإغريقيّ يصنع آلهةً أنصاف بشر ، فهل من المستبعد أن تكون فكرة رئيس المجتمع واضع اللغة هي إحدى تأثرات الفكر الفلسفي الإسلاميّ بالفكر الفلسفي الإغريقيّ نُقلت إليه دون تمحيصٍ ونقدٍ ودون فهمٍ لأبعادها الفكريّة الفلسفيّة عند الإغريق ؟ فالإله هو المهيمن على الكون ورئيس المجتمع يشاركه صفة الهيمنة ، ومن مقتضيات الألوهيّة تعليم الناس لغةً يتفاهمون بها ، وما الغريب في أن يكون هذا الإله هو رئيس المجتمع في مجتمعٍ آلهته أنصاف بشر ؟

ولعلّنا نعرض التساؤلات الحادسة السابقة في صورةٍ أقرب إلى لُبّ الحقيقة حين نتساءل : أليست فرضيّة نسبة وضع اللغة إلى رئيس المجتمع (المدبّر) ، في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ ، هي نظريّة التوقيف الإلهيّ ذاتها في الفكر النصّي الأثري ؟ ألا يمثّل رئيس المجتمع ، في ضوء هذه الفرضيّة ، المعادل الموضوعيّ للذات الإلهيّة ؟ أوليس الخليفة في الفكر الإسلاميّ هو ظلّ الله في الأرض (إنّ الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن) ؟ أليس وضع اللغة من قبل رئيس المجتمع دون اعتراضٍ أو مراجعةٍ من أحدٍ

هو صورةً تقريبيّةً بل مماثلةً لصورة الفعل الصادر عن الذات الإلهيّة الذي لا ينبغي أن يُعارض أو يُستدرك عليه ؟

وأمرٌ آخر يقدح في سلامة هذه الفكرة منطقيًّا اشتمل عليه نصّ إخوان الصفاء، ويتمثّل في صورة الطابور الطويل الذي يرجع البصر خاسئًا وهو حسير قبل أن يدرك شأوه والناس فيه واقفون كلٌّ ينتظر دوره لتعلّم اللغة وتلقّيها مشافهةً عن رئيس المجتمع الذي يُدني إليه أهل بيته وأقاربه ويوقفهم في طليعة أطول طابور في تاريخ البشريّة ثم يليهم أهل مدينته ثم أهل بقعته ثم أهل أقليمه وفي نهاية الطابور يقف بقيّة سكّان العالم ، ولعمر الله إنّه لطابورٌ طويلٌ يعلّم الإنسان الصبر الجميل (وغير الجميل) !! .

ولا يخلو الافتراض الثاني من حظّه من اللاعقلانيّة واللامنطقيّة وهو ينسب فضل وضع اللغة إلى الطبقة العليا من طبقات المجتمع (الجماعة المدبّرون) الذين (انتدبهم) رئيس المجتمع لوضع اللغة ، ولا ندري : هل سبقت مرحلةَ الانتداب هذه مرحلةُ تعليمهم من قبل رئيس المجتمع أو إنّ علمهم (لدنّيّ) شأنَ رئيس المجتمع ؟ !!

أمّا الافتراض الثالث فيكاد يخلو من اللاعقلانيّة في بنيته التصوّريّة الحدسيّة ؛ لأنّه يُسند مهمّة وضع اللغة هذه المرّة إلى أصحاب الخبرة والاختصاص في مجال وضع اللغة وهم فصحاء الأمّة وحفظة الأشعار والخطب والأخبار ، غير أنّ الشيء الذي ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام أنّ الفارابيّ كان أكثر دقّةً من ابن جنيٍّ في التصوّر الذي قدّمه لواضعيّ اللغة هؤلاء ،إذ برّر فصاحتهم وحكمتهم بأنها نتيجة خبرةٍ تراكميّةٍ عبر الزمن فقد صقلوا موهبتهم وفصاحتهم بحفظ أشعار الأوائل وخطبهم وأخبارهم فتكوّنت عندهم ملكةُ الحس اللغويّ الدقيق القادر على ابتكار الألفاظ أو صوغها على نظام الكلام السابق الذي وضعه سابقوهم .

أمّا ابن جنيٍّ فلم يُشر إلى هذه المسألة ، وهي غايةٌ في الأهميّة ، ولا نظنّه غفل عنها عن جهلٍ بها وهو من هو ، ولكنّ لعلّ حسن ظنّه بفطنة المتلقّي أو ربّما أنّ وضوح الفكرة لديه هو جعله يتوقّع وضوحها لدى القارئ أيضًا ، ولكنّ نصّ ابن جنيٍّ ، على كلّ حالٍ ، لا يخلو من إشكالٍ ومن حظٍّ من اللاعقلانيّة خاصّةً عند المتلقّي الذي قد لا ينطبق عليه حسن ظنّ ابن جنيٍّ وهو معذور في واقع الأمر .

أمّا جانب اللاعقلانيّة في نصّ ابن جنيٍّ فيبرز حين يقف عليه القارئ بمعزلٍ عن نصّ الفارابيّ السابق الذي وضّح فيه كيفيّة اكتساب واضعي اللغة فصاحتهم وحكمتهم عن طريق اكتساب خبرات واضعي اللغة الأوائل الذين سبقوهم ، أمّا ظاهر نصّ ابن جنيٍّ فيشعر أنّ هؤلاء الحكماء هم الواضعون الأوائل للّغة ، وهنا يلحّ سؤالٌ يكشف عن جانب اللاعقلانيّة في هذه الفكرة ، هو : من أين اكتسب هؤلاء الحكماء حكمتهم وفصاحتهم التي مكّنتهم من أن ينهضوا بمهمّة وضع اللغة على صعوبة هذه المهمّة وثقلها ؟!!

أمّا الفرضيّة الرابعة ، فتشير إلى (العمل الجماهيري) في وضع اللغة ، فالمجتمع كلّه يُشارك في عملية الوضع هذه . وهذه الفرضيّة أخفّ الفرضيّات الثلاث السابقة من حيث اتّصافها باللاعقلانيّة وإن كانت ليست بريئةً منها تمامًا .فعلى الأقلّ أنّ هؤلاء ليسوا كسابقيهم ذوي علم ومعرفةٍ وفصاحةٍ وبلاغةٍ وحكمة لا تُعرف مصادرها ، بل يأتي اختراع الألفاظ عندهم تحت وطأة الحاجة إلى التعبير عمّا في النفس ، ونسبة اللاعقلانيّة في هذه الفرضيّة تتركّز في أنّ هذا الجهد الجماهيري في وضع اللغة يتوقّف فجأةً بمجرّد (حدوث / وجود) من يدبّر أمرهم وينهض بهذه المهمّة نيابةً عنهم ، دون أي تفسير لكيفيّة حدوث هذا المبدع ، ومن أين جاء بعلمه الذي يؤهّله لينهض وحده بهذه المهمّة الثقيلة التي أعيت المجتمع بأكمله !!

* مراحل وضع اللغة :

من المسلّم به أنّ اللغةَ لم توضعْ دفعةً واحدةً ، وقد قدّم الفلاسفة المسلمون في هذا السياق نظريّةً شِبْهَ مكتملةٍ عن مراحل وضع اللغة ، ويُعدُّ الفارابيُّ رائدًا في دراسة هذا الموضوع .

والواقع أنّ الفارابيّ حاول أن يكون في حديثه عن مراحل وضع اللغة أكثر واقعيّةً وعقلانيّةً ، على الرغم من أنّ مطارحاته في هذا الموضوع كانت في عمومها مبنيّةً على الحدس ، لكنّه حدسٌ علميٌّ مقبولٌ ينطلق من عقليّةٍ منطقيّةٍ واعيةٍ بطبيعة الأشياء ، وقد نختلف مع الفارابيّ في ترتيب بعض جزئيّات هذه المراحل لكنّ الأمر

يظلّ، في الأخير على أقلّ تقدير ، في إطار المعقول تصوّرًا ، ولو لم يكن ذلك ما حدث في واقع الأمر فعلًا .

من خلال استقراء جهود الفارابيّ الفذّةِ في هذا المضمار يتّضح أنّه يفترض أنّ وضعَ اللغة مرّ بمرحلتين رئيسيّتين هما : مرحلة وضع الألفاظ بإزاء معانيها الحقيقيّة ، ومرحلة نقل الألفاظ من معانيها الحقيقيّة إلى معانٍ مجازيّةٍ [١].

ثمّ إنّ المرحلة الأولى تتجزأ إلى مراحلَ جزئيّةٍ متتابعة ، وأُولى هذه المراحل الجزئيّة مرحلة وضع الألفاظ للمحسوسات المنظورة في الكون ، يقول الفارابيُّ : " ويكون ذلك أوّلًا لما عرفوه ببادئ الرأي المُشترَك وما يُحَسُّ من الأمور التي هي محسوساتٌ مشترَكةٌ من الأمور النظريّة مثل : السماء والكواكب والأرض وما فيها " [٢].

وثاني المراحل الجزئيّة لوضع اللغة مرحلةُ وضع الألفاظ المعبّرة عن الأفعال الذاتيّة الفطريّة الصادرة عن الإنسان وما يترتّب على هذه الأفعال من مَلَكَاتٍ ، وقد أشار الفاربيّ إلى ذلك بقوله : " ثُمَّ من بعد ذلك للأفعال الكائنة عن قواهم التي هي لهم بالفطرة ، ثمّ للمَلَكَات الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال " [٣] .

وثالث المراحل الجزئيّة مرحلةُ اختراع الألفاظ المعبّرة عن الخبرات التراكميّة المكتسبة بالتجربة " ثُمَّ من بعد ذلك لما تحصُل لهم معرفتُه بالتجربة أوّلًا أوّلًا " [٤] .

وحين دفعت الحاجة الإنسانَ إلى ممارسة الصناعات المختلفة لاكتساب معيشته وسدِّ احتياجاته ، جاءت مرحلة وضع الألفاظ الخاصّة بهذه الصناعات والآلات المستعملة فيها ومنتوجات هذه الصناعات ، يقول الفارابيّ عن هذه المرحلة : " ثُمَّ من

---

[١] يُنظر : كتاب الحروف / ١٣٧- ١٤٤ .

[٢] المصدر السابق / ١٣٨ .

[٣] نفسه بصفحته .

[٤] كتاب الحروف / ١٣٨ .

بعد ذلك للأشياء التي تخصُّ صناعةً من الصنائع العمليّة من الآلات وغيرها ، ثمَّ لما يُستخرج ويُوجد بصناعةٍ صناعة " [١] .

وبعد أن يخترع الإنسانُ كلّ الألفاظ التي يحتاجها في بيئته ، أو على حدِّ تعبير الفارابيّ بعد " أن يُؤتى على ما تحتاج إليه تلك الأُمّة " [٢] ، تأتي المرحلة الجزئيّة الرابعة وهي مرحلة تصنيف هذه الألفاظ ، ولما كانت طبيعةُ الأشياء تقتضي أن تكون هذه الأشياء : إمّا متشابهةً أو متباينةً ، فقد سعى الإنسان بحسه اللغوي المرهف ، في هذه المرحلة ، إلى تصنيف الألفاظ التي اخترعها وفقَ مقياسي التشابه والتباين فيما بينها ، فالأشياءُ المتشابهة وضعها الإنسان في مجموعة واحدة واخترع لها لفظًا يستوعبها جميعًا وهو ما عُرف باللفظ (الكُلّيّ أو العامِّ) ، أمَّا الأشياء المتباينة ، فقد ظلّت محتفظةً بأسمائها الخاصّـــة الجزئيّة ، واللفظ الخاصّ بالشيء الواحد هو ما يُعرف باللفظ (الجزئي) .

ويشير الفارابيّ إلى هذه المرحلة بقوله : " فيَبِيْنُ منذُ أوّل الأمر أنّ ههنا محسوساتٍ مدركةً بالحسّ ، وأنّ فيها أشياء متشابهةً وأشياء متباينةً ، وأنّ المحسوسات المتشابهةَ إنّما تتشابه في معنىً واحد معقولٍ تشترك فيه ، وذلك يكون مشتركًا لجميع ما تتشابه ، ويُعقل في كلّ واحدٍ منها ما يُعقَل في الآخر ، ويُسمّى هذا المعقولُ المحمولُ على كثيرٍ (الُكلّيّ) و(المعنى العام) . وأمَّا المحسوس نفسُه ، فكلُّ معنىً كان واحدًا ولم يكنْ صفةً مشترَكةً لأشياء كثيرةٍ ، ولم يكنْ يُشابهه شيءٌ أصلًا ، فيُسمّى الأشخاص والأعيان ، والكلّيات كلّها فتُسمّى الأجناس والأنواع . فالألفاظ ، إذن ، بعضُها ألفاظٌ دالّةٌ على أجناسٍ وأنواعٍ وبالجملة الكلّيات ، ومنها دالّةٌ على الأعيان والأشخاص " [٣] .

وضمن مرحلة تصنيف الألفاظ يبرز مستوىً أرقى من مستويات التصنيف حين يسعى الإنسان إلى اختراع لفظٍ كُلّيٍّ يستوعب الأشياء المتباينةَ الذواتِ ، وهو ما

---

[١] السابق بصفحته .

[٢] نفسه بصفحته .

[٣] كتاب الحروف / ١٣٩ .

عُــرف في البحث الفلسفيّ التراثيّ باللفظ (المشكّك) ، وفي ذلك يقول الفارابيّ : " ويبلــغ من الاجتهاد في طلب النظام وشبه الألفاظ بالمعاني إلى أن تُجعل اللفظةُ الواحدةُ دالّةً على معانٍ متباينةِ الذوات متى تشابهت بشيءٍ ما غير ذلك (...) فتحدث الألفاظُ المشكّكةُ " [1] . ويُقابل اللفظُ المشكّك في الاصطلاح الفلسفيّ مصطلحَ الأضداد في اللسانيّات التراثيّة وهو كون اللفظ الواحد دالًّا على معنيين متضادّين ، وهو عند الفلاسفة من أقسام المشترك اللفظي كما سيأتي معنا في مبحث المشترك اللفظيّ .

وتتلو المرحلةَ السابقةَ مرحلةُ وضع الألفاظ المشترَكة ، ويعبّر صاحبُ كتاب الحروف عن هذه المرحلة بقوله : " ثمّ يَبيْنُ لنا شَبَهُ الألفاظ بالمعاني ، ونحاكي بالألفاظ المعانيَ التي ليست تكون بها العبارة ، فيُطلب أنْ يُجعلَ في الألفاظ ألفاظٌ تعمُّ أشياء كثيرةً من حيثُ هي ألفاظٌ ، كما أنّ في المعاني معانيَ تعُمُّ الأشياء كثيرةَ المعاني ، فتحدث الألفاظ المشترَكة ، فتكون هذه الألفاظُ المشترَكةُ من غير أن يدلَّ واحدٌ منها على معنىً مشترَكٍ " [2] .

ثُمَّ تأتي مرحلةُ وضع الألفاظ المترادفة ، وذلك بأنْ " يُجعلَ في الألفاظ ألفاظٌ متباينةٌ من حيثُ هي ألفاظٌ فقط ، كما أنَّ في المعاني معانيَ متباينةً ، فتحصُل ألفاظٌ مترادفةٌ " [3] .

وبعد أن ينتهيَ الفارابيُّ من تفصيل القول في المرحلة الأولى من مراحل وضع اللغة وهي مرحلة وضع الألفاظ بإزاء معانيها الحقيقيّة وما تضمّنته هذه المرحلةُ من مراحل جزئيّةٍ ، ينتقل إلى الحديث عن المرحلة الثانية وهي مرحلة نقل الألفاظ من معانيها الحقيقيّة إلى معانٍ مجازيّةٍ ، فيقول في هذا المقام : " فإذا استقرّت الألفاظ على المعاني التي جُعلت علاماتٍ لها ، فصار واحدٌ واحدٌ لواحدٍ واحدٍ، وكثيرٌ لواحدٍ أو واحدٌ لكثيرٍ ، وصارت راتبةً على التي جُعلت دالّةً على ذواتها، صار الناس بعد ذلك

---

[1] المصدر السابق / ١٤٠ .

[2] نفسه بصفحته .

[3] كتاب الحروف / ١٤٠ .

إلى النسخ والتجوّز في العبارة بالألفاظ ، فعُبِّر بالمعنى بغير اسمه الذي جُعل له أوّلًا ، وجُعل الاسمُ الذي كان لمعنىً ما راتبًا له دالًّا على ذاته عبارةً عن شيءٍ آخرَ متى كان له به تعلُّقٌ ولو كان يسيرًا إمّا لشَبَهٍ بعيدٍ وإمّا لغير ذلك ، من غير أن يُجعلَ ذلك راتبًا للثاني دالًّا على ذاته ، فيحدث حينئذٍ الاستعارات والمجازات والتجرّدُ بلفظ معنىً ما عن التصريح بلفظ المعنى الذي يتلوه متى كان الثاني يُفهَم من الأوّل ، وبألفاظ معانٍ كثيرةٍ يُصرّح بألفاظها عن التصريح بألفاظ معانٍ أُخرَ إذا كان سبيلُها أن تُقرنَ بالمعاني الأُوَل متى كانت تُفهَم الأخيرةُ مع فَهْم الأولى . والتوسُّع في العبارة بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعضٍ وترتيبها وتحسينها . فيبتدئ حين ذلك في أن تحدث الخطبيّةُ ، أوّلًا ثمّ الشعريّةُ قليلًا قليلًا " [1] .

إنّ الحضورَ الطاغيَ للمحسوسات الماديّة في هذا الكون يجعل الالتفاتَ إليها والانشغالَ بها من أولويات الفكر الإنساني في مرحلة وضع اللغة واختراع الألفاظ الدالّة على الأشياء . وحريٌّ بالإنسان في المرحلة التاليّة أن يلتفت إلى نفسه ليترجم الأفعال السلوكيّة الصادرة عنه وعن غيره من بني جنسه إلى رموزٍ لغويّة تسهّل عمليّةَ التواصل والتفاعل الاجتماعيّ ضمن اللغة المتعارف عليها . ثمَّ إنّ تفاعلَ الإنسان مع بيئته وانفعالَه بها يكسبه خبرات وتجارب عمليّة تفرض عليه ، ضمنَ مرحلة وضع اللغة، أن يجعل اختراع الألفاظ الدالّة على هذه التجارب والخبرات من أولويّات اهتماماته ، ولّما كان ابتكار الصناعات المختلفة في التاريخ الإنسانيّ وليدَ النضج الفكريّ المصقول بالخبرات السابقة والتجارب التراكميّة كان نشوءُ الصناعات المختلفة بآلاتها وأدواتها وفنونها المتنوعة دافعًا للإنسان إلى اختراع الرموز اللغويّة الخاصة بالمنظومة الصناعيّة .

ثمّ تأتي مرحلة تصنيف الرموز اللغويّة المخترعة في المراحل السابقة وترتيبها وتنظيمها ، وهي مرحلةٌ منطقيّةٌ يسهل حدسُها والتنبؤ بها ، لأنّ تراكمَ الألفاظ ضمن المراحل السابقة يجعل استيعابها بشكلها الفوضوي العشوائيّ عسيرًا ، بل مستحيلًا .

---

[1] المصدر السابق بصفحته .

إلى ههنا واللغة المخترعة تؤدّي وظيفةً نفعيّةً هي الوظيفة الإخباريّة التواصليّة ، وهي وظيفة منطقيّةٌ مفرغةٌ من الإدهاش والإيحاءات الجماليّة ، ثمّ تأتي مرحلة شحن اللغة المنطقية الجامدة بطاقات الإيحاء وظلال المعاني من خلال كسرِ منطقيّة العلاقة بين الدالِّ والمدلول ومنحِ الدالِّ محمولاتٍ دلاليةً مغايرةً وغيرَ منطقيّةٍ بمقاييس اللغة الإخباريّة ، وهي ما عبّر عنها الفارابيُّ بمصطلحات (النسخ) و(التجوّز في العبارة) و(الاستعارات) و(المجازات) .

إنّ إخضاع مطارحات الفارابيّ السابقة في موضوع مراحل وضع اللغة للنقد الموضوعيّ يجعلنا نسجل النتائج الآتيّة :

إنّ افتراض الفارابيّ أنّ وضع اللغة تمّ وفق مرحلتين رئيسيتين هما : مرحلة وضع الألفاظ بإزاء معانيها الحقيقيّة ثمّ مرحلة نقل هذه الألفاظ من الدلالة على معانيها الحقيقيّة إلى الدلالة على معانٍ مجازيّةٍ هو افتراضٌ سليمٌ من الناحية المنطقيّة ؛ لأنّ الإنسان في أوّل الأمر صادف أشياء في العالم من حوله تحتاج إلى ألفاظٍ تعبّر عنها تعبيرًا صادقًا ، وكانت حاجته إلى هذه الألفاظ ملحّةً ومسيطرةً على تفكيره فاخترع هذه الألفاظ ، ثمّ بمرور الأيّام ظهرت لديه الحاجة إلى توظيف الألفاظ ذاتها في التعبير عن مدلولاتٍ مغايرةٍ لمدلولاتها الحقيقيّة التي وضعت للدلالة عليها ابتداءً فظهرت الدلالات المجازيّة للألفاظ .

إنّ الدلالات الحقيقيّة للألفاظ وعاءٌ للضروريّات ، أمّا الدلالات المجازيّة ، فهي وعاءٌ للترف الفكريّ . ولا شكّ أنّ الحاجة إلى الضروريّات مقدّمٌ على الحاجة إلى الترف الفكريّ . هذا جانبٌ ، والجانب الآخر أنّ الدلالات المجازيّة لا تتحقّق إلّا بالنظر إلى الدلالات الحقيقيّة ؛ لأنّ المجاز خلاف الحقيقة وهو مبنيٌّ عليها ، فالمجاز مغايرة الحقيقة ، ولا يمكن أن يسبق المغايِر المغايَر .

وفي إطار المراحل الجزئيّة للمرحلة الأولى ، نجد أنّ المرحلة الجزئيّة الأولى الخاصّة بوضع الألفاظ الدالّة على المحسوسات في الكون تدخل ضمن الافتراضات المنطقيّة المقبولة ؛ لأنّ التفكير الإنسانيّ يترقّى في المعرفة من السهل إلى المعقّد ومن المحسوس إلى

المجرّد ، فانشغال الإنسان في المراحل الأولى من وضع اللغة بوضع الألفاظ الخاصّة بالمحسوسات قبل المعنويّات والمجرّدات أمرٌ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ .

وبما أنّ الإنسان أحد العناصر المحسوسة في هذا الكون ، بل وأهمّها ، فقد كان الالتفات إلى ما يصدر عنه من أفعالٍ وملكاتٍ وخبراتٍ وما يمارسه من أعمالٍ وصناعاتٍ في مرحلة وضع ألفاظ اللغة طبيعيًّا ومنطقيًّا ، وهو ما أشار إليه الفارابيّ في المرحلتين الثانية والثالثة والرابعة ضمن مرحلة وضع الألفاظ لمعانيها الحقيقيّة بغضّ النظر عن صحّة ترتيب هذه المراحل الذي قدّمه الفارابيّ .

أما بقيّة المراحل الجزئيّة لوضع اللغة التي افترضها الفارابيّ ضمن هذه المرحلة وهي مرحلة وضع الألفاظ الكلّيّة والمشكّكة ثمّ مرحلة وضع الألفاظ المشتركة ، ثم مرحلة وضع الألفاظ المترادفة ، فهي لا شكّ ثابتةٌ وواقعةٌ في اللغة لكنّ ترتيبها زمنيًّا على وفق ما افترضه الفارابيّ يظلُّ مجرّد حدسٍ ظنّيٍّ لا يمكن الجزم بصحّته ولا يمكن إخضاعه لمعايير العقل والمنطق .

* آليّة وضع اللغة / كيف تتمّ عمليّةُ وضع اللغة :

لم يقف الجهد الفلسفيّ في قضيّة نشأة اللغة عند حدود الجزم بكون اللغة اصطلاحيّةً متواضعًا عليها ، والبحثِ في هُويّة واضع اللغة ، ومراحلِ وضع اللغة فحسب ، بل تعدّى كُلّ ذلك ليخوض في قضيّة البحث عن الطريقة أو الكيفيّة التي تمّ وفقَها وضعُ اللغة .

ويُحقّق الفارابيّ ريادةً أخرى من خلال سَبْقه إلى مقاربة هذا الموضوع البِكر ، فقد وصف عمليّة وضع اللغة وصفًا دقيقًا هو أقربُ إلى وصف الشاهدِ الحاضرِ منه إلى وصف الحادِس المتخيِّلِ ، فقال : " فيتّفق أن يستعملَ الواحدُ منهم تصويتًا أو لفظةً في الدلالة على شيءٍ ما عندما يخاطب غيرَه ، فيحفظ السامع ذلك ، فيستعمل السامعُ ذلك بعينه عندما يُخاطب المُنشئَ الأوّلَ لتلك اللفظة ، ويكون السامع الأوّل قد احتذى بذلك فيقع به ، فيكونان قد اصطلحا وتواطآ على تلك اللفظة ، فيخاطبان بها غيرَهما إلى أن تشيعَ عند جماعةٍ ، ثُمّ كُلّما حدث في ضمير إنسانٍ منهم شيءٌ احتاج أن

يُفهمه غيرَه ممَّن يُجاوره ، اخترع تصويتًا فدلّ صاحبَه عليه وسمعه منه فيحفظ كلُّ واحدٍ منهما ذلك وجعلاه تصويتًا دالًّا على ذلك الشيء [١] .

*** اعتباطيّة الدلالة :**

رَغْمَ أنَّ مصطلح (الاعتباطيّة) يرادف مصطلحَ (المواضعة والاصطلاح) في البحث اللسانيِّ بصفةٍ عامّةٍ ، فإنَّ توظيفَ مصطلح (الاعتباطية) في البحث اللسانيّ يكاد ينحصر في بحث العلاقة بين الدالِّ والمدلول خاصّةً ، وفي هذا السياق يقول المسدِّيُّ : " فإذا كانت سمةُ الاعتباط شاملةً للحدث اللسانيّ ، فإنّها تتركّزُ جوهريًّا في مشكل الدلالة قبل كلّ شيء . وبذلك تنحلُّ الاعتباطيّةُ اللسانيّةُ العامّةُ إلى اعتباطيّة الاقتران الحاصل بين دوالِّ اللغة ومدلولاتها " [٢].

إنَّ مقولةَ الاعتباطيّةِ في الحدث اللسانيّ تحقّق وجودَها شبهَ الكامل بشكل مكثّف في التمثيل المعجمي للغة مفككةً إلى وحداتٍ معجميّة متمايزةٍ ، باستثناء الوحدات المعجميّة المتعارَف على كونها تمثّل بشكلٍ حاسمٍ العلاقةَ الطبيعيّةَ بين الدالّ والمدلول كأسماء أصوات الطبيعة الدالّة على هذه الأصوات . وبالمقابل تُعلن الاعتباطيّةُ غيابَها شِبهَ الكامل أيضًا عن البيئة التركيبيّة للغة باستثناء التراكيب اللغويّة ذات الصبغة الاعتباطيّة التي خضعت لسلطة المواضعة كالأمثال والحِكَم " معنى ذلك أنّ أشدّ مظاهر الاعتباط تستقطبها العلاقات الاستبداليّة في اللغة بينما تنفرد العلاقات الرَّكنيّةُ بأخفِّ شحنات التحكُّم والاعتباط " [٣] .

والعلاقات الاستبداليّةُ هي التي تكشف عن علاقة الدالِّ بالمدلول على وفق محور الاختيار / الاستبدال المعجميّ ، بحيث تمتلك عمليّةُ المواضعة على دلالة لفظٍ ما على مدلولٍ ما إمكانيّاتٍ متعدِّدةً لاستبدال دوالّ أخرى تؤدِّي الوظيفةَ الدلاليّةَ ذاتَها . أمّا العلاقات (الرَّكنيّةُ) فهي الكاشفة عن علاقة الدالِّ بالمدلول على وفق محور

---

[١] كتاب الحروف / ١٣٧ ، ١٣٨ .

[٢] التفكير اللساني في الحضارة العربيّة / ١٠٨ .

[٣] السابق بصفحته .

التوزيع / التركيب ، أي بالنظر إلى موقع الدالِّ في السياق اللغويّ التركيبيِّ وما يتولّد عن هذا الموقع من دلالاتٍ إضافيّةٍ .

وتكتسب مقولةُ اعتباطيّة العلامة اللغوية أو العلاقة بين الدالّ والمدلول قيمتَها من خلال بروز حقيقةٍ منطقيّةٍ غير قابلةٍ للجدل والنقض مفادُها أنّ كلّ دالٍّ يمكنه أن يؤدّي الوظيفة الدلاليّة ذاتها التي تؤدّيها الدوالّ اللغويّة الأخرى .

وقد نبّهَ ابنُ سينا على هذه الحقيقةِ المنطقيّةِ من خلال النَصِّ على أنَّه " لو توهّمنا الأوّل [١] اتّفق له أن استعمل بدلَ ما استعمله لفظًا آخر موروثًا أو مخترعًا اخترعه اختراعًا ولقّنه الثاني ، لكان حكمُ استعماله فيه كحُكمه في هذا ، وحتّى لو كان معلِّمٌ أوّلُ علّم الناس هذه الألفاظ ، وإنما صارت إليه من عند الله تعالى وبوضعٍ منه أو على وجهٍ آخرَ ، كيفَ شئتَ ، لكان يجوز أن يكون الأمر في الدلالة بها بخلاف ما صار إليه لو وضعه ، وكان الغَناءُ هذا الغَناءَ " [٢] .

وإذا كان التّسليمُ بهذه الحقيقة المنطقيّة يمنح نظريّة المواضعة والاصطلاح قيمةً علميّةً كبيرةً ، فإنه ، من جانبٍ آخر ، يسلب نظريّة المحاكاة الطبيعية فاعليّتها وأهمّيتها العلميّة . وحتّى مع الأخذ بعين الاعتبار بتسليم كثيرٍ من الدارسين ، في القديم والحديث، باكتساب نظريّة المحاكاة الطبيعيّة حضورًا قويًّا في حيّز أصوات الطبيعة ، فإنّ للفارابيّ وجهةَ نظرٍ مغايرةً في هذه القضيّة ، ففي سياق التأسيس لمقولة اعتباطيّة العلاقة بين الدالّ والمدلول ، ينفي ، ابتداءً وبشدّةٍ ، أن تكونَ هذه العلاقةُ طبيعيّةً ،إذ يؤكّد أنّ الألفاظَ " ليستْ تُحاكي شيئًا من المعاني أصلا ، ولا عرضًا من أعراضه [٣] " [٤] .

ثمّ يجعل ما ظاهرهُ من الألفاظ محاكٍ لمعناه ناشئًا عن مواضعةٍ واصطلاحٍ ، أي عن قصدٍ من الواضع في توليد هذه المحاكاة والمماثلة ، وفي هذا الصدد يؤكِّد الفارابيّ أنَّ " تركيب المعاني بتركيب اللفظ هي مُصطلحٌ عليه . فكأنّه اصطُلح على أنْ يكونَ

---

[١] أي الواضع الأوّل للغة .

[٢] العبارة من الشفاء / ٣ .

[٣] هكذا ، والصواب (أعراضها) ؛ لعَوْد الضمير على (المعاني) وهي مؤنّثة .

[٤] شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة / ٥١ .

مُحاكيًا له ، لا على أنّه في طِباع الأمر أن يكون تركيبُه مُشابهًا لتركيب اللفظ بالطبع ، لكنْ بالاصطلاح . فإنّ محاكاةَ الأمور المتشابهة بعضها بعضًا هي محاكاةٌ بالطبع ، ومحاكاةُ التركيب في اللفظ للتركيب المُشار إليه في المعنى هو بالاصطلاح " [١] .

ويجلو الفارابيّ هذه الفكرة في موضعٍ آخرَ بعباراتٍ أوضح وأدقّ ، فيقول : " فإن كانت فِطرُ هذه الأمّة على اعتدالٍ ، وكانت أُمَّةً مائلةَ الذكاء والعلم طلبوا بفِطَرهم من غير أن يتعمّدوا في تلك الألفاظ التي تُجعل دالّةً على المعاني محاكاةَ المعاني، وأن يجعلوها أقربَ شبهًا بالمعاني والموجود ، ونهضت أنفسُهم بفِطَرها لأنْ تتحرّى في تلك الألفاظ أن تنتظمَ بحسب انتظام المعاني على أكثر ما تتأتّى لها في الألفاظ ، فيُجتهد في أن تعرِب أحوالُها الشَّبَهَ من أحوال المعاني " [٢] .

ويرى (دي سوسير) في ظاهرة تقليد أصوات الطبيعة في اللغة اعتراضًا يحول دون النهوض بنظريّة المحاكاة الطبيعيّة والتأسيس لها ، بلْ يتّخذ من هذه الظاهرة أساسًا داعمًا لنظريّة المواضعة والاصطلاح حين يقرِّر أنَّ " تقليدَ الأصواتِ الطبيعيّة (onomatopoeia) قد يُستعمل لإثبات أنّ اختيار الدالِّ ليس دائمًا اعتباطيًّا ، ولكنّ صيغ تقليد أصوات الطبيعة ليست عناصر عضويّةً من النظام اللغويّ، بجانب هذا أنَّ عددَها أقلُّ ممَّا يُفترض بشكلٍ عامٍّ " [٣].

في نصّه هذا يستخدم (سوسير) أسلوبًا منطقيًّا فريدًا في سبيل إثبات ما يسعى إلى إثباته ، ويتمثّل هذا الأسلوب في إثبات وجود الشيء المراد إثباته إمّا من خلال نفي وجود نقيضه ، أو من خلال إثبات وجود هذا النقيض وجودًا ضعيفًا متضائلًا هو أشبه بالعدم منه بالوجود . والشيء الذي يسعى (سوسير) إلى إثباته هنا هو ، ابتداءً ، أنّ العلاقة بين الدالّ والمدلول قد تكون أيَّ شيءٍ غير كونها طبيعيّةً (هناك خياران آخران لنوع هذه العلاقة هما : العلاقة التوقيفيّة والعلاقة التواضعيّة الاصطلاحيّة) .

---

[١] شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة / ٥٠ ، ٥١ .

[٢] كتاب الحروف / ١٣٨ ، ١٣٩ .

[٣] فصولٌ في علم اللغة العامّ / ١٢٦ .

والطريقة الأولى التي وظّفها سوسير لإثبات هذه العلاقة المغايرة هي نفي كون هذه العلاقة طبيعيّةً ، ويستند في إثبات هذا الحكم على حقيقة أنّ صيغ محاكاة أصوات الطبيعة ليست بأيّ حالٍ من الأحوال عناصر عضويّةً في بنية اللغة ، أي : إنّها لا تدلّ على مدلولاتها دلالةً ذاتيّةً مباشرةً كدلالة أعضاء الإنسان على ذواتها ، أي : كدلالة اليد (العضو وليس الكلمة) على عضو الإنسان ذي الهيئة المعروفة ، ودلالة الرِّجْل / العضو على هذه الجارحة المعروفة بهيئتها المعروفة .

أمّا الطريقة الثانية فيتّكئ فيها (سوسير) على القاعدة اللغويّة المعروفة (الشاذ أو النادر لا حكم له) ، فالألفاظ المحاكية لأصوات الطبيعة التي يُقال إنّ العلاقة القائمة بينها علاقةٌ طبيعيّةٌ ، هي ألفاظ قليلة جدًّا ونادرةٌ لا تكفي للاتّكاء عليها في تأسيس نظريّةٍ تُسمّى نظريّة المحاكاة الطبيعيّة بين الدالّ والمدلول .

إنّ عدم تسليم (سوسير) بنظريّة المحاكاة الطبيعيّة بين الدالّ والمدلول ، يقتضي تسليمه بإحدى نظريتي التوقيف والمواضعة في تفسير العلاقة بين الدالّ والمدلول ، لكنّ المتتبّع لتراث سوسير يدرك أنّه يرى أن العلاقة بين الدالّ والمدلول اعتباطيّةٌ ، أي : إنّها علاقةٌ اصطلاحيّةٌ متواضعٌ عليها ، يقول سوسير : " إنّ الرابط بين الدالّ (signifier) والمدلول (signified) اعتباطيٌّ " [1] .

إنّ فكرة الفارابيّ التي أطلقها في نصِّه الأخيرِ السابق تنطوي على اقتراحٍ ضمنيٍّ بضمِّ نظريّة المحاكاة الطبيعيّة إلى نظريّة المواضعة والاصطلاح وعدِّها جزءًا منها ، من مُنطلَق أنّ الألفاظ لا تمتلك طاقةً ذاتيّةً لمُحاكاة معانيها ، وأنَّ ما وجد من الألفاظ محاكيًا لمعناه عائدٌ إلى قصد الواضع تحقيقَ هذه المحاكاة ، فيكون جهدُ واضعِ اللغة منصبًّا في مسارين : المسار الأوّل : إكسابُ بعض الألفاظ دلالاتٍ معيّنةً لغرضٍ إخباريٍّ نفعيٍّ صِرف ، والمسار الثانيّ : تحقيق هذه القيمة الإخباريّة النفعية عند منح البعض الآخر من الألفاظ دلالاتها ، لكن مع مراعاة تحقيق جماليّة المحاكاة والتناسب بين الألفاظ ومعانيها . وبذلك تصبح نظريّةُ المحاكاة الطبيعيّة جزءًا من نظريّة المواضعة ،

---

[1] فصول في علم اللغة العامّ / ١٢٤ .

وتقييمًا عِلْميًّا لفعلٍ قصديٍّ لواضع اللغة لتحقيق قيمةٍ جماليّةٍ تنضاف إلى القيمة الإخباريّة للكلام .

وبغضِّ النظر عن هويّة واضع اللغة أهو الله سبحانه وتعالى أم هو الإنسان ، يتحتّم انضواءُ نظريّة المحاكاة تحت إحدى النظريتين (نظريّة التوقيف أونظريّة المواضعة)، وذلك يعني أنّ المحاكاةَ الطبيعيّةَ لا ينبغي أن تُعدّ نظريّةً مستقلّةً ، بل هي من جماليات اللغة التي أبدعها الواضعُ في جانبٍ من جوانب ألفاظ اللغة .

ومن الحقائق المنطقيّة الداعمةِ لاعتباطيّة العلاقة بين الدالِّ والمدلول ولكون هذه العلاقة تواضعيّةً لا طبيعيّةً ، حقيقةُ أنّ دلالةَ اللفظ لو كانت ذاتيّةً ، لاقتضى ذلك أن يكون اللفظ دالًّا بطبيعته على معنىً واحدٍ لا يجاوزه إلى غيره ، ولّما كان ذلك منتقضًا بظواهر المشترَك اللفظيِّ والتضادِّ والمجاز ، كان هذا الانتقاض داعمًا لمقولة اعتباطيّة العلاقة بين الدالِّ والمدلول ، وقد أشار ابن سينا إلى هذه الحقيقة المنطقية بقوله : " وذلك أنّ اللفظَ بنفسه لا يدلُّ البتّةَ ، ولولا ذلك لكان لكُلِّ لفظٍ حقٌّ من المعنى لا يجاوزه " [1] .

إنّ نظريّة المُواضعة تنحلُّ إلى مجموعةٍ من القواعد اللغويّة اللانهائيّة التي تربط الدوالَّ بمدلولاتها برباطٍ مقدّسٍ يفرض على المتكلِّمين ، في لغة الخطاب الإبلاغيّ ، احترامَه وعدمَ المساس به أو السعيِ إلى فصم عُراه ؛ حتى يتسنَّى للخطاب أن يُحقِّقِ قيمتَه الإخباريّةَ .

وفي حيّز اللغة الإخباريّة الإبلاغيّة تُصبح أيُّ محاولةٍ لتفكيك العلاقة بين الدالِّ والمدلول بمنْحِ الدوالِّ دلالاتٍ جديدةً غيرَ الدلالات المتواضَع عليها ، محاولةً آثمةً ؛ ذلك لإنَّ هذا المسلكَ هو " إفسادٌ للبيان الذي يقع به التفاهُمْ " [2] ، بلْ هو في شريعة اللغة الإبلاغيّة وقانونها نقْضٌ لـ (العقد) الضِّمْنيّ المبْرمِ بين أصحاب اللغة الواحدة والناصِّ على وجوب احترام قدسيّة المُواضعة المتعارف عليها فيما بينهم في قضيّة دلالة

---

[1] المدخل من الشفاء / ٦ .

[2] التقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه : ١ / ١٥١.

الألفاظ على معانيها . وقد أسهب المسدّيُّ في شرح مقولة (العقد) هذه وعلاقتها بنظـــريّة المُواضعة ، وأثرى البحث اللسانيّ فيها بما لا يُحتاج معه إلى فَضْل قولٍ [١] .

ومن الإشكالات اللسانيّة التي تبرز بإلحاحٍ في سياق مقاربة مقولة (العقد) في ضوء نظرية المواضعة ، إشكالُ التوفيق بين هذه المقولة وظاهرة التغيّر الدلاليّ التي تُعدُّ من المسلّمات اللغويّة ؛ ذلك لأنّ التسليم بمقولة العقد يقتضي ظاهريًّا نفـــيَ التســـليم بوجود ظاهرة التغيّر الدلاليّ في اللغة ؛ لأن التغيّر الدلاليَّ نقضٌ لأصول مقولة العقـــد القاضيةِ بحتمية ثبات العلاقة الدلاليّة بين الدالّ والمدلول في لغة الخطـــاب الإبلاغـــيّ ، وبالمثل يقتضي التسليمُ بظاهرة التغير الدلاليّ في اللغة نقضَ مقولة العقد من جذورها .

والحقيقةُ أنّ في التوفيق بين القضيتين مندوحةً وسَعَةً عن الاضطرار إلى التسليم بحتميّة نقضِ إحداهما الأخرى ، إذْ في الإمكان عَدُّ التحوّلِ الدلاليِّ مواضـــعةً داخـــل المواضعة أو هو ، على حدِّ تعبير المسدِّي ، " تحويلٌ لنصِّ العَقْدِ اللُّغويِّ " [٢] .

ويكفي أنْ يُتاحَ للتّحوّل الدلاليّ حظٌّ من الشيوع والعموم ليُصـــبحَ مواضـــعةً أخرى تنضاف إلى المواضعة السابقة عن طريق الاشتراك اللفظي أو الاستعمال المجازيِّ.

ولّما كان الاشتراك اللفظيّ والاستعمالُ المجازيُّ من بواعثِ الغموض الـــدلاليِّ والحيلولةِ دون تحقُّقِ الإبانة والفهم في لغة الخطاب الإبلاغيّ ، كان لزامّـــا أن تقتـــرن هاتان الظاهرتان المتولِّدتان عن التغير الدلاليِّ بالدليل أو القرينة لتحديد هُويّـــة المعـــنى المرادِ إيصالُهُ منعًا للّبس وكشفًا للغموض .

وإذا صحَّ ما قرّره ابن جنّيٍّ مِنْ " أنّ أكثر اللغة مع تأمُّله مجازٌ لا حقيقة " [٣] ، أصبح عَدُّ المجاز مُواضعةً داخل المُواضعة أو حقيقةً أخرى بعد الحقيقة ، له ما يُسوِّغه . ولعلَّ هذا ما دفع ابنَ جنيٍّ إلى أن يعُدَّ المجازَ مُلحقًا بالحقيقة وهو يبوِّبَ لموضوع كثـــرة المجاز وغلبته على الحقيقة بقوله: " بابٌ في أنّ المجازَ إذا كثـــر لحق بالحقيقة " ، ومـــن المسلّمات البديهيّة أنّه لا يلحق بالشيء إلا ما كان له حكمه العام وإن لم يشتمل على

---

(١) للاستزادة من الموضوع يُنظر : التفكير اللساني في الحضارة العربيّة : ١٤٣ ــ ١٦٥ .

(٢) المصدر السابق / ١٦٤ .

(٣) الخصائص : ٢ / ٢١٢ .

كلِّ أحكامه ، وإنّما عدّ ابن جنيٍّ المجاز ملحقًا بالحقيقيّة لسَبْق الاستعمال الحقيقيّ عليه في الوجود الزمنيّ .

وبعدُ : فإن نظريّة المواضعة والاصطلاح شكلت أهمّ المحاور التنظيريّة في قضيّة نشأة اللغة ، ونالت استحسانًا وقبولًا كبيرين لدى الدارسين القدامى والمحدثين من اللسانيين والفلاسفة على حدٍّ سواء .

(نظريّة المحاكاة الطبيعيّة)

إذا كان تفسير العلاقة بين الدالّ والمدلول يستند إلى مرجعيّةٍ فكريّةٍ عقديّةٍ أُسّها النصُّ عند التوقيفيين والعقلُ عند الاصطلاحيين ، فإنّ نظريّة المحاكاة الطبيعيّة ترتكز ، في تفسير هذه العلاقة ، على معيارٍ فيزيائيٍّ أُسّه الإيحاءات الدلاليّة للعناصر الصوتيّة الطبيعيّة .

ولا يستطيع المتتبّع للجذور التراثيّة العربيّة لنظريّة المحاكاة الطبيعيّة أنْ يُنكرَ الجهدَ الرائدَ والفذَّ للسانيّ التراثِ العربيِّ الأول ابنِ جنيٍّ الذي تبلورت على يده هذه النظريّةُ في جانبيها التنظيريّ والتطبيقيّ . وأوّلُ ما يقفُ عليه المطّلعُ على تراث ابن جنيّ، بهذا الخصوص ، إشارتُه الموضوعيّةُ إلى سَبقِ غيره إلى تبنّي فكرة المحاكاة الطبيعيّة هذه وإعجابِه بهذه الفكرة وقَبولِه إيّاها ، يقول ابنُ جنّيٍّ : " وذهبَ بعضُهم إلى أنّ أصلَ اللغاتِ كلِّها إنّما هو من الأصوات المسموعات ، كدويِّ الرّيْح وحنين الرعْد وخرير الماء وشحيج الحمار ونعيق الغراب وصهيلِ الفرس ونَزيبِ الظبي ونحو ذلك ، ثُمّ ولدت اللغاتُ عن ذلك فيما بعدُ . وهذا عندي وجهٌ صالحٌ ومذهبٌ متَقبّلٌ " [١] .

ثمّ تتبلْوَر المُطارحةُ التنظيريَّةُ وتمتزج بالممارسة التطبيقيّة لدى ابن جنّيٍّ في هذا الموضوعِ في بابين مستقلّين من خصائصه هما (تصاقُبُ الألفاظ لتصاقُب المعاني) [٢] ، و(إمساسُ الألفاظ أشباه المعاني) [٣] .

وقد تتبّع المسدّيُّ نظريّة المحاكاة الطبيعيّة بين الدالّ والمدلول عند ابن جنيٍّ في خصائصه فوجدها تتبلور في مراتبَ متعدِّدةٍ : أوّلُها : المُحاكاةُ الصوتيّةُ المتمثّلةُ في تسمية الأشياء بأسماء أصواتها ، كالخازباز لصوته ، والبطِّ لصوته ، ومنه قولهم : عاعيْتُ وهاهيْتُ وبسْمَلْتُ ... إلخ . وثاني هذه المراتب : المحاكاة البنائيّة المتمثّلةُ في تصوير هيكل اللفظ

---

[١] الخصائص : ١ / ٩٨ ، ٩٩ .

[٢] السابق : ١ / ٤٩٩ ــ ٥٠٤ .

[٣] نفسه : ١ / ٥٠٥ ــ ٥١٦ .

لجُملةِ دلالته ، كدلالة المصادر الرباعيّة المضعّفةِ على التكرير كالزَّعْزعةِ والقَلْقَلَة ، ودلالة وزن (فَعَلَى) في الصفات والمصادر على السرعة ، كالبَشَكَى والجَمَزَى [١].

وثالثُ هذه المراتب : المُحاكاة التعامليّة [٢] المتمثّلةُ في دلالة الأصوات الفيزيائيّةِ ودلالة القوالبِ الوزنيّةِ للألفاظِ ، كدلالة (صَرَّ) على الاستطالة والمدِّ في صوت الجُنْدُب ، ودلالة (صَرْصَرَ) على تقطيع صوت البازي ، وآخر المراتب : محاكاةُ الألفاظ لدلالاتها في وضعها التركيبيِّ لا الإفراديّ ، أيْ بالنظر للّفظ وتفاعله في السياق التركيبيّ [٣] .

ولا يبدو الفرق واضحًا بين المرتبتين الثانية والثالثة اللتين ذكرهما المسدّي ، بل تبدوان شيئًا واحدًا ، فلا فرق بين قوله في المرتبة الثانية (تصوير هيكل اللفظ لجملة دلالته) وقوله في المرتبة الثالثة (دلالة القوالب الوزنيّة) ، أليس هيكل اللفظ هو نفسه قالبه الوزني ؟ !! .

ويقف (أولمان) موقفًا وسطًا في قضيّة العلاقة الطبيعيّة بين الدالِّ والمدلول ، ففي أحد السياقات يقدّم اعتراضين يحولان دون التسليم بوجود أيِّ علاقةٍ طبيعيّةٍ بينهما ، إذْ يقول: " هناك شيئان يُعارضان افتراضَ وجود أيّة صِلةٍ طبيعيّةٍ بينهما مهما كانت هذه الصلة غامضةً ، الشيء الأوّل : يتمثّل في تنوّع الكلمات واختلافها في اللغات المختلفة ، والثاني : يتبلور في الحقائق التاريخيّة ، فلو كانت معاني الكلمات كامنةً في أصواتها ، لما أمكن أن تتغيّرَ هذه الكلمات في لفظها ومدلولها تغيُّرًا يستحيل ربطُه بالوضع الأصليِّ لها " [٤] .

وفي السياق التالي للسياق السابق مباشرةً ، يمنح أولمان هذه العلاقة حقّها من الاعتبار والوجود حينَ يؤكّد أنّ " الكلمة (قَهْقَهَ) ، مثلًا ، كلمةٌ معبّرةٌ ووصفيّةٌ إلى

---

[١] البشكى والجمزى : هيئتان من هيآت العَدْوِ ، قال ابن سيده : " البشك : خِفّةٌ في نقل القوائم ... وناقةٌ بشكى سريعةٌ " المخصّص : ٧ / ١٠٤ . وجاء في اللسان : " جَمَزَ الإنسان والبعير والدابّة يجمز جمْزًا ، وهو عَدْوٌ دونَ الحُضر الشديد وفوق العَنَق " لسان العرب / مادة جَمَزَ . .

[٢] المُصطلح للمسدّيّ .

[٣] يُنظر : التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٨٢ ــ ٨٤ .

[٤] دور الكلمة في اللغة / ٧٣ .

حدٍّ ما بالصيغة نفسها ، والأصوات فيها دليلٌ من دلائل المعنى ، وفي استطاعة الأجنبيّ الذي لا يعرف مدلولَ هذه الكلمة أن يُخمِّنَ هذا المدلولَ تخمينًا دقيقًا إلى حَدٍّ ما ، على حين لا يُمكنه البّتَّةَ ، أن يُخمِّنَ معنى كلمة (مِنْضَدة) من الصوت وحده " [١] .

ويبدو نَفَس المبالغة واضحًا في نصّ (أولمان) السابق وهو يُحاول إثبات العلاقة الطبيعيّة بين الدالّ والمدلول من خلال منح (الأجنبيّ) قدرةً فائقةً على معرفة دلالة كلمةٍ من لغةٍ غير لغته بوساطة صوتها ، ولا يمكن أن يتحقّق ذلك ولو إلى حدٍّ ما إلّا في باب الخوارق أو التكهّنات البحتة الموفّقة .

أمَّا المطارحات الفلسفيّة التراثيّة العربيّة في موضوع المحاكاة الطبيعيّة ، فقد رادها الفارابيُّ كعادته في مطارحة قضايا الدلالة المختلفة ، ويشير الفارابيّ ، ابتداءً ، إلى أنّ القائلين بنظرية المحاكاة الطبيعيّة بين الدالّ والمدلول يؤكّدون " أنّ كلّ لفظةٍ دالّةٍ ، فينبغي أن تكونَ محاكيةً للمعنى المدلولِ عليه ومعرّفةً بطبعها لذات ذلك الشيء أو لِعَرَضٍ يكون علامةً للمدلول عليه خاصّةً ، وتكون اللفظةُ بطبعها محاكيةً ، مثل قولنا : هُدْهُد للطائر الذي يحاكي هذه اللفظةَ صوتُه الخاصُّ به ، ومثل : العَقْعَق ، ومثل : خرير الماء " [٢].

وقد أشرنا في موضعٍ سابقٍ من هذا البحث [٣] ، إلى أنّ الفارابيَّ ينفي بشدّة كونَ العلاقة بين الدالِّ والمدلولِ طبيعيّةً ، ويجعلُ الألفاظَ المحاكيةَ لمعانيها ناشئةً عن مُواضعةٍ واصطلاحٍ ، لا عن علاقةٍ طبيعيةٍ متولّدةً من ذات اللفظ .

أمّا إخوان الصفاء ، فيُقرّون علاقةَ المحاكاة الطبيعيّة بين الدالِّ والمدلول في جانبٍ من جوانب اللغة ، ويؤكّدون أنّ اللغةَ في أحد جوانبها وليدةُ " طبائع أهلها وأهوية بلدانهم وأغذيتهم وما أوجبته لهم دلائل مواليدهم " [٤] . ويجعلون من العوامل

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ٧٣ .

[٢] شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة / ٥٠ .

[٣] ينظر : صفحة / ٤٥ .

[٤] رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء : ٣ / ١١٤ .

المؤثّـــرة في لغة الناس " مواليدَهم وبِقاعَـــهم وأمـــزجتَهم وطباعَهم وأبدانَهم وأهويتَهم " [١] .

وسواءٌ أكانت ظاهرةُ المحاكاة الطبيعيّة بين الدوالّ والمدلولات ناشئةً عن ذات اللفظ ، أمْ عن مواضعةٍ واصطلاح ، فإنّ وجود هذه الظاهرة في اللغات من المسلّمات التي لا يُنكرها إلا جاهلٌ أو مُكابرٌ .

ومن الأمور المستغرَبة في هذا السياق أن يبلغَ الافتتانُ بنظرية المحاكاة الطبيعيّة ببعض الباحثين حدًّا جعلهم يتعسّفون ، نظريًّا وتطبيقيًّا، في إثبات هذه الظاهرة في اللغات من خلال تكلُّف الربط بين الحركات ومعاني الدوالِّ، ومن هؤلاء (يسبرسن) الذي جمع " مجموعةً ضخمةً من الشواهد ليدلِّلَ بها على أنّ الحركةَ (i) قد هُيِّئتْ بصفةٍ خاصّةٍ للتعبير عن الصِّغَر والقلّة ، كما في الأمثلة الآتية وفي أمثلةٍ أخرى كثيرةٍ :

little , wee , tiny , teeny , slim , imp , slip , pigmy , midge , bit , whit , etc (...)

وكلّها تعني قليل أو صغير أو نحو ذلك " [٢] .

وقد حذا حذو (يسبرسن) من اللسانيّين العرب إبراهيم أنيس الذي يرى " أنّ (الكسرة) وما يتفرّع عنها من (ياء المدّ) ترمز في كثيرٍ من اللغات إلى صغر الحجم أو قرب المسافة ، ففي العربيّة ، مثلًا ، نجد أنّ (الياء) هي علامة التصغير ، وأنّ الكسرة علامة التأنيث " [٣] .

وفي سياقٍ آخر يربط أنيس بين الحركات الإعرابيّة والبيئة الجغرافيّة ، فالضمّة لفخامتها هي مظهرٌ بدويٌّ (البداوة = الخشونة والغلظة) ، والكسرة مظهرٌ حضريٌّ (الحضارة / المدنيّة = النعومة واللين والرقة) ، يقول أنيس : " مالت القبائل البدويّة بوجهٍ عامٍّ إلى مقياس اللين الخلفيّ المسمّى بالضمّة ؛ لأنّه مظهرٌ من مظاهر الخشونة البدويّة ، فحيث كسرت القبائل المتحضّرة وجدنا القبائل البدويّة تضمّ " [٤] .

---

[١] المصدر السابق : ٣ / ١٥١ ، ١٥٢ .

[٢] دور الكلمة في اللغة / ٨٥ .

[٣] دلالة الألفاظ / ٧٠ .

[٤] في اللهجات العربيّة / ٣٨ .

وقد سار على نهج إبراهيم أنيس في هذه القضيّة الأخيرة بعض الدراسين العرب منهم : أحمد علم الدين الجندي في أطروحته للدكتوراه الموسومة بـــ (اللهجات العربيّة كما تصوّرها كتب النحو واللغة) وأحمد مختار عمر في (علم الدلالة) ورانيا الصرايرة في (صراع الأنماط اللغويّة) ، وقد أرجع عباس السوسوة اقتفاء هؤلاء الدارسين أثر إبراهيم أنيس في قضيّة الضمّة والكسرة ودلالتيهما على البيئة الجغرافيّة البدويّة والحضريّة إلى سطوة الشهرة التي تدفع الباحثين إلى الانبهار بالشخصيّات المشهورة وترديد أقوالها دون تمحيص علميٍّ دقيق [١] .

وقد ذكر عباس السوسوة أنّ رأي إبراهيم أنيس ومن لفّ لفّه في هذه القضيّة مبنيٌّ على استقراء ناقص وتجاهلٍ لآراء أخرى مخالفة ، وأثبت من خلال بحثه المشار إليه أنّ بعض القبائل العربيّة البدويّة تستعمل الكسرة وتحذف الضمّة وأنّ بعض القبائل الحضريّة تستعمل الضمّة بشكلٍ واسعٍ [٢] .

ويعترض (أولمان) على مثل هذه المبالغات في تعميم الأحكام والتكلُّف لها ، بقوله : " ومهما يكن لهذه الأمثلة من وقعٍ وتأثيرٍ ، فإنّه من الصعب أن نصلَ إلى رأيٍ قاطعٍ في مثل هذه الافتراضات ، كما أنّه من الممكن أن نوردَ أمثلةً تشذّ عن هذه القاعدة كما في الكلمتين : **big – small** اللتين يجب أن يكون معناهما عكسَ ما تعارفنا عليه فيما لو أخذنا بنظريّة (يسبرسن) " [٣] .

وينبّه المسدّيُّ على أنّ المحاكاة الطبيعيّة بين الدالّ والمدلول ، ليس بالضرورة أن تتحقّق بالمماثلة الكليّة بين الدالّ والمدلول ، بل يكفي لتحقُّق هذه المحاكاة أن ينسجمَ جزءٌ من الدالِّ مع المدلول ، يقول في ذلك : " وهذه المحاكاةُ تظلُّ قائمةَ الذاتِ سواءٌ ظهر الانسجام كلّيًا بين الدالّ والمدلول أو اقتصر على جزءٍ من مركّبات الدالِّ فحسب : صَوْتًا كان أو مقطعًا ، كما في زنبور ، فإنّ المقطعَ الأوّلَ من الكلمة يُحاكي

---

[١] يُنظر : سطوة الشهرة على آراء الباحثين في اللسانيّات العربيّة / ١٢٢ .

[٢] يُنظر : المصدر السابق / ١٢٥ - ١٢٧ .

[٣] دور الكلمة في اللغة / ٨٦ .

ذَميمَهُ إذا طـــار ، وكما في طُنبـــور ، إذْ يُحاكي الصوتُ الأوّلُ من الكلمة صوتَ الآلة " [1].

والواقع أنّ في رأي المسدّي هذا مبالغةً وتكلّفًا واضحين ، ويكاد يكون مماثلًا لاتّجاه (يسبرسن وإبراهيم أنيس) في الربط بين الحركات ومعاني الألفاظ . وقد أخبرني أستاذي عباس السوسوة أنّ كلمة (الطنبور) مقترضةٌ من الفارسيّة وليست بعربيّةٍ أصلًا !!

[1] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٨١ .

(نظريّة النشوء والتناسل)

بغضّ النظر عن لحظة الانطلاق الوجوديّ للغة وعن المطارحات التنظيرية المتباينة في كيفية هذا الانطلاق أكان توقيفيًّا أم اصطلاحيًّا أمْ طبيعيًّا ، ترتكز نظريّةُ النشوء والتناسُل ، في جوهرها التنظيريّ ، على مسلّمةٍ منطقيّةٍ فحواها أنّ تشكّلَ اللغة الإنسانيّة ، تمّ عبر مراحل زمنيّةٍ متتابعةٍ ، و لمْ يكنْ دفعةً واحدةً .

وإذا كان من الصعب تحديدُ اللحظة الزمنيّة لانطلاق الوجود اللغويّ ، فإنّ تحديدَ لحظة اكتمال اللغة عبر الزمن أكثرُ صعوبةً ، بل إنّ مُصطلح (الاكتمال) في حيّز اللغة يغدو ضبابيًّا مُبهمًا حين نسعى لتحديد ماهيّته وحدوده ، فهل الاكتمال المقصود ينصرف إلى اللغة الإخباريّة التواصليّة فحسب ؟ وهل تُعدُّ اللغة المجازيّة بناءً على ذلك من الترف اللغويّ الزائد عن الحاجة اللغويّة الأساسيّة ؟ وأين نضعُ ظاهرة التحوّل الدلاليّ بأنماطها المختلفة من هذا الاكتمال ؟ وأين تقفُ ظواهر ابتكار الألفاظ وتعريب الألفاظ الأعجميّة واشتقاقها ونحتها وتركيبها من كلّ ذلك ؟ .

إنّ ظواهر المجاز والتحول الدلاليّ وابتكار الألفاظ (...) تجعل قضيّةَ اكتمال اللغة غيرَ قابلةٍ للتحقُّق عمليًّا ؛ لأن هذه الظواهر متجددة متكررة مستمرة ، مما يجعل مسألة اكتمال اللغة من القضايا المفتوحة غير القابلة للإغلاق والتأطير الزمنيِّ .

إنَّ مقولتَيْ القياس والاطّــراد في التــراث اللغويّ العربيّ ، تقودان إلى استنتاج تجذُّر نظريّة النشوء المتدرِّج للغة عبرَ الزمن في التراث العربيّ ، وبالذات تراث ابن جنيّ [١] ، وفي الخصائص نصٌّ نفيسٌ يبلور نظرية النشوء والتناسل بصورةٍ واضحةٍ جليَّةٍ ، جاء فيه " ثمّ أحدثوا من بعدُ أشياء كثيرةً للحاجة إليها ، غيرَ أنّها على قياس ما كان وُضِع في الأصل مختلفًا ، وإن كان كلّ واحدٍ آخِذًا من صِحَّة القياس حظًّا ، ويجوز أيضًا أن يكونَ الموضوعُ الأوّلُ ضرْبًا واحدًا ، ثمَّ رأى من جاء من بعدُ أنْ خالف قياسَ الأوّل إلى قياسٍ ثانٍ جارٍ في الصحّة مُجرَى الأوّل " [٢] .

---

[١] التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة / ٨٧ .

[٢] الخصائص : ١ / ٤١٤ .

وتتجذّر هذه النظريّة في التراث الفلسفيّ العربيّ قبل تجذّرها في التراث اللغوي العربي بنحو أكثر من نصف قرن ، ويبرز جهد الفارابيّ في التأسيس لهذه النظريّة بروزًا مُدهشًا من خلال بناء المقومات التأسيسيّة لهذه النظريّة ، فمن خلال تكهُّنِه المنطقيِّ العقلانيّ ، يحدس المعلِّم الثاني انطلاقَ الوجود اللغويِّ لدى الإنسان بدافعٍ من حاجته إلى " أن يُعرّفَ غيرَه ما في ضميره أو مقصوده بضميره " [١] ، من خلال ابتكار أولى وسائل التخاطب والتواصل مع بني جنسه المتمثلة في الإشارة ؛ وذلك " إذا كان مَنْ يلتمسُ تفهيمَه بحيثُ يُبصر إشارتَه " [٢] .

ولّما كانت اللغة الإشاريّة وسيلةَ تخاطبٍ مُثلى حين يكون مجال الرؤية مُتاحًا بين المتخاطبَيْن ، فإنّ هذه الرؤيةَ في حالاتٍ أخرى تصبح غير متاحةٍ بسبب افتقار أحد أركان التخاطب إلى الحاسة البصريّة أو بسبب وجود الموانع الماديّة التي تحجب المتخاطبَيْنِ بعضهما عن بعض فتحول دون تحقّق لغة الخطاب الإشاريّة . هذه الموانع الحائلة دون تحقق الخطاب الإشاريّ جعلت الذهنيّة الإنسانيّة تتفتّق عن وسيلةِ تخاطبٍ مغايرةٍ تتجاوز هذه الموانع ، فاهتدى الإنسان في هذه المرحلة إلى ابتكار تصويتات مختلفة لإشباع حاجة التواصل والإخبار " وأوّلُ هذه التصويتات النداءُ ، فإنّه بهذا ينتبه مَنْ يلتمس تفهيمَه أنّه هو المقصود بالتفهّم لا سواه ، وذلك حينما يقتصر في الدلالة على ما في ضميره بالإشارة إلى المحسوسات ، ثمّ من بعد ذلك يستعمل تصويتاتٍ مختلفةً يدلُّ بواحدٍ منها على واحدٍ واحدٍ ممّا يدلّ عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته ، فيجعل لكُلِّ مشارٍ إليه محدودٍ تصويتًا ما محدودًا ، لا يستعمل ذلك التصويتَ في غيره ، وكُلُّ واحدٍ من كُل واحدٍ كذلك " [٣] .

ثُمّ يستطرد الفارابيّ في تصوّر مراحل نشوء اللغة وتناسلها ، وقد أشرنا إلى هذه المراحل في موضعٍ سابقٍ من هذا البحث عند الحديث عن مراحل وضع اللغة

---

[١] كتاب الحروف / ١٣٥ .

[٢] المصدر السابق / ١٨٥ .

[٣] نفسه / ١٣٥ ، ١٣٦ .

ضمنَ المطارحات التنظيريّة لنظريّة المواضعة والاصطلاح [١] ، فلا حاجة بنا إلى تكرارها ههنا .

ويذهب إخوان الصفاء ، في فلسفتهم عن نظرية النشوء والتناسل ، إلى أنّ " مُنطلقَ اللغة كان ترامُزًا بحروفٍ هي ضربٌ من الأرقام الحسابيّة الهنديّة يُتوصّل بها إلى معرفة أسماء الأشياء وصفاتها على ما هي عليه في أشكالها وهيأتها ، ثمّ حدثت من تلك الأرقام ألفاظٌ بالتلقين والحفظ وتكوّنَ بها كلامٌ قليلُ العدد ، وإنّما المحرِّك في كُلِّ ذلك هو قانونُ الحاجة والاضطرار ، فكانت اللغة تتكاثر في تناسبٍ طرديٍّ مع ضرورات التولّد الإنسانيّ وتكاثرُ عناصره وتضاعُف حاجاته " [٢] ، ويشبِّهون عمليّة النموِّ اللغويّ وتناسلَ اللغة " بشجرةٍ نبتت وتفرّعت وتفرّقت فروعُها وكثُرت أوراقُها وثمارُها وتقسّمَهَا الأقوامُ فأخذ كُلُّ قومٍ بحسب ما اتّفق لهم في أصول مواليدهم " [٣] .

وفي سياق الحديث عن نظريّة النشوء والتناسل ، يبرز جانبٌ مُغايرٌ من جوانب هذه النظريّة يتمثّل في تولّد لغاتٍ أخرى عن اللغة الأمّ التي اخترعها الإنسان وتناسلت وتكوّنت ، ويشير المسدّيّ إلى جُهد الفارابيّ الرائد في هذا الاتّجاه الفكري أيضًا ، فالفارابيُّ " يحاول في سياق بلورة نظريّة النشوء اللغويِّ أن يُركِّزَ قضيّةَ التعدُّد على أسسٍ تشريحيّةٍ واختباريّةٍ ، للتكيّف الطبيعيّ والبيولوجيّ عليها وقعٌ كبيرٌ . وهو في ذلك يستند إلى جملةٍ من القوانين أبرزُها قانون العادة والتطبُّع طبقًا للاستعدادات الفطريّة الماقبليّة " [٤] .

والمُستند النصيّ الداعم لرائديّة الفارابيّ في بلورة الفكرة السابقة والتأسيس لها، قولُه : " وظاهرٌ أنّ اللسان إنّما يتحرّك أوّلًا إلى الجزء الذي حركتُه إليه أسهلُ . فالذين هم في مسكنٍ واحدٍ وعلى خِلَقٍ في أعضائهم متقاربةٍ ، تكون ألسنتُهم مفطورةً على أن تكونَ أنواع حركاتها إلى أجزاء من داخل الفم أنواعًا واحدةً بأعيانها ، وتكون تلك

---

[١] يُنظر هذا البحث / ٣٩ ــ ٤٣ .

[٢] التفكير اللسانيُّ في الحضارة العربيّة / ٨٦ .

[٣] رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء : ٣ / ١٤٩ .

[٤] التفكير اللسانيُّ في الحضارة العربيّة / ٩١ .

أسهلَ عليها من حركاتها إلى أجزاء أجزاء أُخَرَ ، ويكون أهلُ مسكنٍ وبلدٍ آخر إذا كانت أعضاؤهم على خِلَقٍ وأمزجةٍ مخالِفةٍ لخِلَقِ أعضاء أولئك ، مفطورين على أن تكونَ حركةُ ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهلَ عليهم من حركاتها إلى الأجزاء التي كانت ألسنةُ أهل المسكن الآخر تتحرّك إليها ، فتخالف حينئذٍ التصويتاتِ التي يجعلونها علاماتٍ يدلّ بها بعضُهم بعضًا على ما في ضميره ممّا كان يُشير إليه وإلى محسوسه أوّلًا ، ويكون ذلك هو السببَ الأوّلَ في اختلاف ألسنة الأُمَم " [1] .

ولا شكّ أنّ جهد الفارابيّ هذا فذٌّ ورائدٌ ، غير أنّ زعم المسدّيّ أنّ الفارابيّ بنى قضيّة تعدّد اللغات على (أسسٍ تشريحيّةٍ) هو وصفٌ غير دقيقٍ ؛ لأنّ علم التشريح ، وهو علمٌ قائمٌ بذاته ، يقوم كما هو معروف على تقطيعٍ مِبْضعيٍّ للأشياء لدراسة الموجودات الداخليّة غير المرئيّة ، والواقع أنّ دراسة الفارابيّ ليست كذلك ، بل هي دراسةٌ قامت على مجرّد الربط بين البيئة الطبيعيّة للمجتمعات البشريّة وطرق نطقها ، أي : ما سمّاه المسدّيّ بالتكيّف الطبيعيّ والبيولوجيّ ، فليس في القضيّة كلّها عملٌ تشريحيٌّ البتّة .

ومن الطريف الذي نرغب في أنّ نشير إليه قبل أن نطوي صفحة الحديث عن نظريّة النشوء والتناسل ، أنّ فكرة تولّد اللغات وانسلاخها عن اللغة الأصليّة الأُمّ أخذت ، في اللسانيّات الغربيّة ، اتّجاهًا أسطوريًّا مصبوغًا بصبغةٍ دينيّةٍ على غِرار الصبغة الدينيّة (وليس الأسطوريّة) الذي حظيت به نظريّة التوقيف الإلهيّ في الفكر اللسانيّ التراثيّ الإسلاميّ .

ويتّكئ أصحاب هذا الاتّجاه الأسطوري ، في صبغ فكرهم عن نظريّة النشوء والتناسل بصبغةٍ دينيّةٍ ، على مجموعة نصوصٍ من التوراة (في سفر التكوين ، الإصحاح ١١) ، جاء في الأوّل : " وكانت الأرض كلّها لسانًا واحدًا ولغةً واحدةً " ، وجاء في النص الثاني : " هلمّ نترل ونبلبل هناك لسانهم حتّى لا يسمع بعضهم لسان

---

[1] كتاب الحروف / ١٣٦ ، ١٣٧ .

بعض " ، وجاء في الثالث : " لذلك دُعي اسمُها (بابل) . لأنّ الربّ هناك بلبل لسان كُلّ الأرض . ومن هناك بدّدهم الربّ على وجه كلّ الأرض " [١] .

والواقع أنّ (لويس جان كالفي) الذي نقل هذه القضيّة في كتابه الذي أشرنا إليه في الهامش لم يبدُ متفاعلًا مع هذا الرأي وكأنّه لا يأخذ به وكأنّ نقله له إنّما هو من باب رصد الواقع الفكري في هذه القضيّة كما هو ، يظهر موقفه هذا من خلال تعليقه الذي ينمّ عن عدم اقتناعه بموضوع البلبلة تحديدًا الذي وضعه بين قوسين لأهمّيته المزعومة " إنّ أكثر ما يُهمّنا هنا هو بالطبع (بلبلة الألسنة) ، التي تمثّل ، حسب التوراة ، أصل التعدّد " [٢] . وتعزّز العبارة الاحترازيّة الاعتراضيّة (حسب التوراة) في نصّ (كالفي) السابق فرضيّتنا السابقة بعدم اقتناعه بالفكرة ، وكأنّه خشي أن تُنسب الفكرة إليه ، فجاء بالعبارة الاحترازيّة دفعًا للتهمة والتوهّم !! .

والذي نراه أنّ البعد الأسطوريّ واضحٌ في القضيّة ، وأنّ المستندات النصّيّة التوراتيّة التي اعتمدت عليها القضيّة لا تنهض دليلًا قويًّا في المسألة ؛ لأنّ التوراة حُرّفت ، واحتمال كون هذه النصوص من الجزء غير المحرّف هو ترجيحٌ من غير مرجِّح ، وإذا ثبت الاحتمال بطل الاستدلال ، هذا جانبٌ .

والجانب الآخر أنّ فكرة البلبلة (أي : بلبلة الألسن وتفريقها) التي تضمّنها النصّ الثاني الذي أوردناه سابقًا ، يسبقه نصّان (وهما في الإصحاح ١١ من سفر التكوين بحسب كالفي) يفسّران سببَ (البلبلة) ويصوّرانها على أنّها عقوبةٌ من الرب، جاء في النصّ الأول منهما " وقالوا هلمّ نبنِ لأنفسنا مدينةً وبرجًا رأسه بالسماء، ونصنع لأنفسنا اسمًا لئلّا نتبدّد على وجه كلّ الأرض " وجاء في النصّ الثاني : " فنزل الربّ لينظر المدينة والبرج اللذَين كان بنوا آدم يبنونهما " ثمّ يأتي بعد ذلك نصّ العقاب (أعني البلبلة) .

إنّ التسليم بكون قضيّة بلبلة الألسن ، في ضوء هذين النصّين ، حقيقةً واقعيّةً وأنّها ذات صبغة دينيّة يُصبح أمرًا غير واردٍ على الإطلاق ، فأيّ عقيدةٍ ، بل وأيّ

---

[١] نقلنا هذه النصوص عن (حرب اللغات والسياسات اللغويّة) / ٦٢ .

[٢] حرب اللغات والسياسات اللغويّة / ٦٤ .

عقليّةٍ سليمةٍ تقبل بأن يُصوّر الرب تعالى ساخطًا على عباده بسبب اجتماعهم على لغةٍ واحدةٍ وفي وطنٍ واحدٍ وبسبب تعميرهم الأرض ، وبأنّه عاقبهم على هذه الجرائم النكراء بتبديدهم في الأرض وتشتيت ألسنتهم !! .

إنّ كلّ المعطيات السابقة تؤيّد الحكم بكون المستندات النصّيّة الداعمة لفكرة انسلاخ اللغات عن اللغة الأمّ بسبب عقوبةٍ إلهيّةٍ من الله تعالى هي من الجزء المحرّف من الكتاب المقدّس (التوراة) بدون أدنى شكّ ، وأنّ الدافع إلى وضعها هيمنة الفكر الأسطوريّ في حقبةٍ زمنيّةٍ معيّنة ، هذا الفكر الذي دفع البعض إلى نسج الأساطير حول الذات الإلهيّة ، بل ووصل الأمر بهم إلى (شرعنة) هذه الأساطير ومنحها مرجعيّة دينيةً من خلال اختلاق النصوص الدينيّة الداعمة .

ويرى الباحث في ختام هذا الفصل الذي تضمّن الحديث عن نظريّات نشأة اللغة في الفكر الإنسانيّ ، أنّ الاتّجاه الذي يطمئن إليه ويأخذ به هو أنّ اللغة الإنسانيّة في منطلق نشأتها كانت بإلهامٍ من الله سبحانه وتعالى ثمّ تولّى الجهد الإنسانيّ من خلال المواضعة والاصطلاح إكمال مسيرة بناء اللغة عن طريق التوليد والقياس .

ولا يسعى الباحث من خلال تبنّي هذا الرأي إلى تحقيق التوازن بين الرأيين أو إمساك العصا من الوسط كما يُقال ، بل إنّ هذا التصوّر لنشأة اللغة ، كما ارتأى الباحث ، هو التصوّر المنطقيّ المتوافق مع طبيعة الأشياء ، فالإنسان في مرحلة حياته الأولى كان في حاجةٍ إلى التفاعل والتواصل مع أبناء جنسه ، ولا شكّ أنّ إمكاناته الفكريّة في هذه المرحلة لم تكن تؤهّله لابتكار لغةٍ تحقّق هذ التواصل ، كما أنّ الحاجة إلى وجود اللغة في هذه المرحلة الحاسمة كانت ملحّةً لا يمكن تأجيلها أو الصبر على غيابها إلى أجلٍ غير مسمّىً حتّى يتمكّن الإنسان من التوصّل بقدراته الذاتيّة إلى اختراع هذه اللغة .

في هذا الوضع الحرج كان لا بدّ للعناية الإلهيّة أن تسعف البشريّة بنموذجٍ أوّليٍّ من اللغة المثاليّة الصالحة لتحقيق قيمة التواصل الاجتماعي ، فكان الإلهام والإيحاء إلى أبي البشريّة آدم عليه السلام (وعلّم آدم الأسماء كلّها) وينبغي أن نفهم (كلّية الأسماء) المشار إليها في الآية على أنّها كلّية أسماء الأشياء الحاضرة في ذلك الزمان ، لا

على أنّها الكلّيّة المطلقة التي تستوعب أيضًا أسماء الأشياء التي لم توجد بعد ؛ لانعدام الفائدة العمليّة من تعلّم أسماء أشياء غير موجودة أصلًا ولا حاجة ملحّة من تعلّمها .

ومن تمام العناية الإلهيّة بالإنسان أن يُمنح الفرصة لتنمية قدراته العقليّة الذاتيّة من خلال الاعتماد على نفسه في توسيع مدار اللغة التي أُلهمها لتستوعب الأشياء الجديدة التي تطرأ عليه في الواقع ، وهنا يأتي دور المواضعة والاصطلاح .

وممّا يؤكّد صحة هذا التصوّر أنّ هذه الدقّة المتناهيّة التي تتّصف بها البنية الأساسيّة للّغة ، هي إبداعٌ إلهيٌّ لا يمكن أن يصدر عن الإنسان في المرحلة الأولى من نشأة اللغة ؛ لأنّ قدراته محدودةٌ لا تؤهّله لبناء هذا النموذج اللغويّ الدقيق السبك والبناء .

الفصل الثاني

نظريّة التعريف

في مُفتتح هذا الفصل يُلحّ تساؤلٌ مهمٌّ : هل المطارحات التنظيريّة التي قدّمها الفلاسفة المسلمون في موضوع التعريف ترقى إلى مستوى (النظريّة) بمفهومها العلميّ الواسع حتّى يتسنّى للباحث أن يعنون هذا الفصل بـــ (نظريّة التعريف) ؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل يحسن بنا الوقوف على مفهوم النظريّة في الاصطلاح الفلسفيّ .

ورد في المعجم الفلسفيّ أنّ النظريّة " فرضٌ علميٌّ يربط عدّة قوانين بعضها ببعض ، ويردّها إلى مبدأٍ واحدٍ يمكن أن نستنبط منه حتمًا أحكامًا وقواعد مثل نظريّة الذرّة " [1].

والواقع أنّ اصطلاح الباحث على تسمية مبحث التعريف عند فلاسفة المسلمين بنظريّة التعريف ، لم يكن القصد من ورائه إثبات أنّ هذا المبحث ينطبق عليه هذا المفهوم العلميّ الحرفيّ لمصطلح النظريّة كما حدّده التعريف السابق ، وإنّما كان استخدام هذا المصطلح من باب التجوّز والمسامحة في استخدام المصطلحات ، هذا جانب .

والجانب الآخر أنّ الفلاسفة المسلمين قدّموا في مبحث التعريف مطارحاتٍ واسعةً ناضجةً ، ووضعوا قواعد علميّةً دقيقةً في كلّ جانبٍ من جوانب هذا الموضوع، ففرّقوا بين التعريف والحدّ والرسم وفق ضوابط علميّةٍ صارمةٍ ، وفصّلوا القول في كلّ قسمٍ من الأقسام الثلاثة السابقة من حيث المفهوم والتركيب والأقسام والعيوب ، وفرّقوا بين المفهوم والماصدق وتحدّثوا عن الكلّيّ والجزئيّ والجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العامّ على النحو الذي سيتّضح لنا من مقاربة هذا الموضوع في الصفحات التالية .

والحاصل أنّ مجمل القواعد والقوانين والأحكام التي وضعها الفلاسفة في موضوع التعريف تجعل من مطارحاتهم التنظيريّة في هذا الموضوع عملًا فذًّا يشتمل على كثيرٍ من خصائص النظريّة ويقرّبه من مفهومها ولو بشكلٍ مبدئيٍّ متواضع .

---

[1] المعجم الفلسفي ــ المجمع / ٢٠٢ .

(التعريف)

لعلَّ مبحثًا دلاليًّا لَمْ يَحْظَ بحظٍّ وافرٍ من الدرس المُعمَّقِ عند الفلاسفة المسلمين ما حَظِيَ به مبحثُ التَّعريفِ في الجانبين النظريِّ والتَّطبيقيِّ . فهذا المبحثُ ، فضْلًا عن كونه أوسعَ المباحثِ الدلاليّة عندهمْ من حيثُ الحجمُ والتناولُ ، هو من أكثر المباحث خضوعًا للضَّبط والتَّقنين واشتمالًا على المحدِّداتِ النظريّة ، وهو أيضًا أبرز المباحث الدلاليّةِ الكاشفةِ عن خصوبة العقليّة الفلسفيّةِ العربيّةِ وتُضجِ التَّفكيرِ المنطقيِّ اللغويّ لدى فلاسفتنا الأوائل كما سيتّضح لنا لاحقًا .

وإذا كان بعضُ الباحثين يذهبون إلى أنَّ " نظريةَ التّعريف (...) مدينةٌ في كثيرٍ من موادِّها إلى مصادرَ يونانيَّةٍ " [١] ، فإن هؤلاء الباحثين أنفسَهم يقولون : " وبغضِّ النَّظرِ عن الإضافاتِ التي أغنى بها العربُ مضمونَ التّعريف ... " [٢] . إذن فهناك إضافاتٌ للفلاسفة المسلمين في نظريّة التعريف ، وليست إضافاتٍ هزيلةً ، بل هي إضافاتٌ جادةٌ أثْرَتِ الدّرس الدلاليَّ في هذا المبحث المُهمِّ ، ولسنا ملزمين بـــ (غضِّ النظر) عن هذه الإضافات كما يقترح هؤلاء ، وما ينبغي لنا ، فإنَّ إسنادَ الفضلِ إلى أهل الفضلِ هو غاية البحثِ العلميِّ الموضوعيِّ المُحايدِ . نعَمْ إنَّ علمَ المنطقِ كُلَّه ، وليس مبحثُ التعريف المنطوي تحتهُ فحسب ، هو علمٌ يونانيٌّ في المقامِ الأوّلِ لا يختلفُ في ذلك اثنان ، لكنَّ الفلاسفةَ المسلمين الذين درسوا هذا العلمَ وسَّعوا مباحثَه الضيِّقة وأضافوا إليه إضافاتٍ جديدةً خرجتْ بهذا العلم من طور الاجترار والتقليد إلى طور الابتكار والتجديد .

وإذا كانت قضيّةُ التعريف شغلت حيّزًا واسعًا من البحث لدى فلاسفة المسلمين القُدامَى ، فقد حازت الاهتمام نفسَه في اللسانيات الغربيّة الحديثة ، وقد أكّد أولمـــان هذه الحقيقةَ بقوله : " تشغل مُشكلةُ التعريفِ حيّزًا ضخمًا في ذهن علماء المعنى " [٣] . وإلى ذلك يشير (جون لايتز) بقوله : " إنّ مسألة التعريف بأجملها (

---

[١] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٦٣ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

[٣] دور الكلمة في اللغة / ٢١٨ .

هكذا ، والصواب : بجملتها) أكثر تعقيدًا وأهمّيّةً ممّا يتصوّره معظم الناس " [١] ، ويؤكّد (ميلكا إفيتش) أنّ " المشكلة المتعلّقة بتعريف الكلمة وكيف ينبغي تحديدها هي مشكلةٌ على جانبٍ كبيرٍ من الأهميّة ، وموضوعٌ لا يزال من موضوعات النقاش الحيّة " [٢] .

وعلى الرغم مِن أنّ أولمان حاول التقليل من أهميّة البحث في قضيّة التعريف حين قرّر " أنّ علم المعنى العام قد شغل نفسه هُنا بالبديهيّات " [٣] ، فإنّه يرى أنّ البديهيّات هي سُلّم الوصول إلى الحقائق ، وهذا ما دفعه إلى أنّ يقول في السياق التالي مباشرةً : " ينبغي أن نعلمَ أنّه من المُحال ألّا يشغل المرءُ نفسَه بالبديهيّات عندما يحاول أن ينفذَ إلى الأشياء الأساسيّة " [٤] . فالبديهيّات التي تستند إليها المطارحات التنظيريّة في قضيّة التعريف وغيرها من قضايا الدلالة ، تشكّل مرتكزاتِ التفكير المنطقيّ الذي يعتمد المسلّماتِ والمقاييسَ العقليّةَ في محاكمة الأشياء .

في المقاربات الفلسفيّة لنظريّة التعريف يشيع مصطلحان آخران إلى جوار مصطلح التعريف يكادان يطغيان عليه ، هما مصطلحا (الحدّ والرسم) ، فما نوع العلاقة الرابطة بين المصطلحات الثلاثة ؟ أهي علاقة ترادف ؟ أو هي علاقة عموم وخصوص ؟ أو هي علاقة تباين وتغاير ؟

يكشف استقراء التراث الفلسفيّ عن نوع هذه العلاقة ، ويزوّدنا تراث ابن سينا في أحد مصادر موسوعته الفلسفيّة بإجابة حاسمةٍ في سياق هذه التساؤلات ، إذْ يعُدُّ ابنُ سينا مصطلحَ (التعريف) مُصطلحًا عامًّا يستـــوعب مصطلحي (الحدّ والرسم) ليُصبحا من أقسامه التي يشاركهما فيها التعريف بالاسم ، يقول الشيخ

---

[١] اللغة والمعنى والسياق / ٦١ .

[٢] اتجاهات البحث اللسانيّ / ٣٦٥ .

[٣] دور الكلمة في اللغة / ٢١٩ .

[٤] المصدر السابق / ٢١٩ ، ٢٢٠ .

الرئيس : " وكلُّ تعريفٍ مما نحن بسبيله : إمّا بالاسم [١] ، وإمّا بقولٍ هو حَدٌّ ، وإمّا بقولٍ هو رسمٌ " [٢] .

وفي سياقٍ آخر يشير ابن سينا إلى كون (الرَّسْم) من أقسام (التعريف) " وأمّا إذا عرّف الشيء بقولٍ مؤلّفٍ من أعراضه وخواصّه التي تختصُّ جملتُها بالاجتماع، فقد عرّف ذلك الشيء برسمه " [٣] .

وفي العصر الحديث نقف على إشارةٍ صريحةٍ إلى قضيّة كون الحدِّ والرَّسم من أقسام التعريف فضلًا عن التعريف بالمثال والتعريف بالتقسيم ، يقول عادل فاخوري : " كلمة التعريف مصطلحٌ عامٌّ جدًّا يتناول كُلَّ عمليّةٍ تفيد معانيَ الألفاظ ، أمثال التعريف بالمثال وبالتقسيم [٤] وجميع أصناف الحدِّ والرسم " [٥] .

ويتّجه بعض الباحثين إلى محاولة التفريق الدقيق بين التعريف والحد ، فيؤكّدون أنّ " الفرق بين الحدّ والتعريف أنّ الحدَّ تعريفُ الشيء بالذات كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق ، لكنّ التعريفَ لا يُقصد منه إلا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها ، أو هو تعريف الشيء بالخارج ، كتعريف الإنسان بالضاحك ، فكلُّ حدٍّ تعريفٌ ، ولكن ليس كُلُّ تعريفٍ حدًّا تامًّا ، بل قد يكون حدًّا ناقصًا أو رسمًا تامًا أو

---

[١] التعريف بالاسم هو التعريف اللغويّ المعجميّ القاموسيّ ، ويُسمّى أيضًا التعريف بالمرادف ، وهو تعريفٌ مفردٌ ، أي يكون بكلمةٍ واحدةٍ ، أمّا التعريف بالحد والرسم ، فهو تعريف مركّبٌ ، أي بأكثر من كلمة.

[٢] منطق المشرقيين / ٦٧ .

[٣] الإشارات والتنبيهات / ٢٥٥ .

[٤] يفرّق عادل فاخوري بين التعريف بالمثال والتعريف بالتقسيم ، فالتعريف بالمثال عنده نحو : الإنسان هو مثل زيد ، والتعريف بالتقسيم نحو : الإنسان هو مثل زيد أو عمروٍ أو عليٍّ ، والحقيقة أنهما قسمٌ واحدٌ ، فالمثال الأوّل تعريفٌ بالمثال بذكر فردٍ واحدٍ من أفراد المعرَّف ، والمثال الثاني هو تعريف بالمثال أيضًا بذكر أفرادٍ متعددة من أفراد المعرّف ، وقد أدرك عادل فاخوري هذه الحقيقة إلّا أنّه يرى أنهما يندرجان تحت التعريف بالتقسيم ؛ لذلك استدرك على تقسيمه السابق بقوله : " هذان الصنفان هما من التشابه بحيث يسهل ردُّ التعريف بالمثال إلى الصنف الثاني ، باعتباره تقسيمًا ذا جزءٍ واحدٍ " منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٥٢ ، والصواب ما ذهبنا إليه من رد القسمين إلى القسم الأول وهو التعريف بالمثال ، وهو ما انتهجه ابن سينا كما سيأتي معنا .

[٥] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٥٠ ، ٥٥ .

غيرَ تامٍّ " [١] . ولكنّ المحصّلة النهائيّة لهذا التفريق ، كما هو واضحٌ من النصّ ، هي تقرير علاقة العموم والخصوص فالتعريف عامٌّ والحدّ خاصٌّ .

ويبدو أنّ ابن سينا قد تنبّه إلى هذا الفرق بين التعريف والحدِّ فأفرد كلّ واحدٍ منهما بعنوانٍ مستقلٍّ في كتابه (منطق المشرقيين) [٢] رغم أنّه كما مرّ بنا يعدّ الحدَّ من أقسام التعريف .

ويشير الرازيّ [٣] إلى أنّ الحدّ عند الأصوليين واللغويين يشمل الحدّ التامّ والحد الناقص والرسم التامّ والرسم الناقص ويُرادف المعرِّف " واعلمْ أنّ الحدّ يُرادف المعرِّف ويتناول الأقسام الأربعة عند الأصوليين وأرباب اللغة " [٤] . .

وإذا كان ابن سينا أشار ، على لسانٍ معترِضٍ افتراضيٍّ ، إلى التعريف بالمثال والتعريف بالمقايسة / النِّسبة اللذين قد يعُدّهما هذا المعترِض من أقسام التعريف ، إذْ يقول : " ولقائلٍ أن يقول : لقد أخللتم بالتعريف الذي يكون على سبيل التمثيل ، والتعريف الذي يكون على سبيل المقايسة ، مثال الأول أن يقولَ قائلٌ : الحيوان هو مثل الفرس والإنسان والطائر ، ومثال الثاني أن يقولَ : إنّ النفس هي التي تقوم من البدن مقامَ الرُّبّان من السفينة " [٥] ، فإنّه يرى أنّ التعريفَ الأوّلَ ، وهو التعريف بالمثال أو بالتمثيل ليس بتعريفٍ حقيقيٍّ، بلْ هو كالتعريف ، وقد صرّح بذلك في قوله : " أمّا التمثيل فليس بتعريفٍ حقيقيٍّ ، بلْ هو كتعريفٍ " [٦] ، ويُعلّل ابن سينا لعدم عدِّه التعريف بالمثال تعريفًا حقيقيًّا بأنّ التعريفَ بالمثال قد يكون مفيدًا " لا في تصوّر

---

[١] المعجم الفلسفيّ- الحفني / ٨٣ .

[٢] منطق المشرقيين / ٥٩ ــ ٦٧ ، ٦٨ ــ ١٠٢ .

[٣] هو نجم الدين خضر بن محمد بن محمد بن عليّ الرازي ، سكن النجف في العراق ، وهو فقيهٌ من فقهاء الإماميّة ومن أوائل متكلمي الدولة الصفويّة ، له مؤلفات منها : (شرح درّة المنطق) و (جامع الدرر) ، و (مفتاح الغرر) وهو اختصار للكتاب السابق ، و (جامع الأصول) ، توفي (٨٥٠هـ ــ ١٤٤٦م)، ينظر : الأعلام : ٢ / ٣٠٧ .

[٤] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٥٠ .

[٥] منطق المشرقيين / ٦٣ .

[٦] المصدر السابق بصفحته .

المعنى، بلْ في تسهيل سبيل تصوّره ، وفي أنّ للمعنى والوجود ما يُطابقه " [1] ، فالتعريف بالمثال، إذًا ، لا يحدّد ماهيّة الشيء المعرَّف ، بلْ هو تعدادٌ لبعض أفراد المعرَّفِ على سبيل التمثيل له ، وهذا التعداد قد يساعد على تصوّر الشيء المعرَّف من خلال النظر في طبيعة أفراده ، ولكن الافتقارَ إلى تحديد ماهيّة الشيء المعرَّف تظلُّ قائمةً لينمازَ عن غيره من الأشياء الأخرى ، ومن هنا لا يُمكن عدُّ التعريف بالمثال تعريفًا حقيقيًّا .

ويذكر ابنُ سينا عيبَيْن آخرَيْن من عيوب التعريف بالمثال يسلبانه سمةَ التعريف الحقيقيِّ ، أمّا العيبُ الأوّلُ ، فهو كونه لا يخلو من الإبهام والغلط في تحديد المعرَّف ، فالتعريفُ بالمثال " قدْ يقعُ فيه الغلط كثيرًا ، فإنَّ التعريفَ بمثل المثال الذي أُورِد للتمثيل ربما أوهم أنّ الحيوانَ لا يكون إلّا ذا رِجلين أو أرجلٍ ، وأنّ عديمَ الرِّجْل ليس بحيوانٍ ، وكيف لا والقائل : إنّ الحيوان هو كالفرس والإنسان ، قد قال قولًا مبْهمًا حين لمْ يُبيّنْ أنّه كالفرس والإنسان في ماذا " [2] .

إنّ هذا العيبَ يسلب التعريف بالمثال الغرض الرئيسيّ الذي ينبغي أن يحقّقه التعريف الحقيقيّ وهو تصوّر ماهيّة الشيء وتمييزه عن غيره ، وبما أنّ التعريف بالمثال لا يُحقّق هذا الغرض ، بل يحقّق غرضًا مناقضًا لهذا الغرض وهو جعل المعرّف مبهمًا وغيرَ محدّدٍ ممّا يؤدّي إلى الغلط في تحديده ، فإنّ هذا العيب يُعدُّ جوهريًّا وأساسيًّا يسلب التعريف بالمثال سمة التعريف الحقيقيّ .

وأمَّا العيب الثاني من عيوب التعريف بالمثال ، فهو أنّه ليس بالضرورة أن يكون لكلِّ معرَّفٍ وجودٌ في العالم الخارجيِّ بحيث يصحُّ التمثيلُ ببعض أفراده في سياق التعريف بالمثال ، وإلى ذلك يشير ابن سينا بقوله : " وليس من شأن المعنى المتصوّر أن يكون له في الوجود مثالٌ بوجهٍ ، مثلُ كثيرٍ من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودُها في حيّز الإمكان ، ومثلُ كثيرٍ من مفهومات ألفاظٍ لا يُمكن

---

[1] منطق المشرقيين / ٦٤ .

[2] المصدر السابق / ٦٣ ، ٦٤ .

وجود معانيها ، مثل مفهوم لفظ (الخلاء) ومفهوم لفظ (الغير متناهي) في المقادير ، فإنَّ مفهومات هذه الألفاظ تُتَصوّر مع استحالة وجودها " [١] .

وهذا العيب ثانويٌّ بالقياس إلى العيب الأوّل ؛ لأنّه يتّجه إلى قصورٍ في الأداء الوظيفيّ للتعريف بالمثال عن شمول جميع حالات المعرّف واستقصاء جميع أفراده .

والحقيقة أنّ إقصاء التعريف بالمثال وما يندرج تحته من التعريف بالتقسيم عن بوتقة التعريف الحقيقيّ هو اتّجاه فلسفيٌّ عامٌّ لم ينفرد به ابن سينا وحدَه ، فقد " جرى فلاسفةُ العرب على اعتبارهما من التعريفات غير المستوفية ؛ لأنّ اللجوء في آخر الأمر إلى الأعيان للإحاطة بمضمون المحمولات ، التي غالبًا ما تكـــون ذات ما صِـــدْقٍ [٢] لا متناهٍ ، هو محاولةٌ مستحيلةٌ لاستنفاد اللامتناهي " [٣].

أمّا التعريف بالمقايسة / النِّسْبة / الإضافة ، فهو ضمنيًّا عند ابن سينا ليس بتعريفٍ حقيقيٍّ ، بلْ هو تعريفٌ بذكر لازم الشيء ولواحقه ، والتعريف الحقيقيّ يكون بالذاتيّات لا بالعرضيّات واللوازم ، يقول الشيخ الرئيس : " وأمّا الوجه الثاني ، فهو تعريفٌ من باب اللوازم واللواحق ، فإنّ النسبة من لواحق الأشياء ولوازمها ، والشيء قد يكون له اعتبارٌ بذاته ، وقد يكون له اعتبارٌ بحسب حاله من عارِضٍ ولازمٍ ، فيكون مثلًا باعتبـــار ذاته إنســـانًا وباعتبار حالِه أبيضَ وأبًا وغيرَ ذلك " [٤] .

ومن الإضافات المهمّة التي أثرى بها الفلاسفة العرب نظريّة التعريف ، تقسيمُ كلٍّ من الحدِّ والرَّسْم إلى تامٍّ وناقصٍ ، فمنذُ " جالينوس [٥] ينقسم التعريف الحقيقيّ إلى

---

[١] منطق المشرقيين / ٦٤ .

[٢] الماصِدْق هو " مجموع الأفراد أو الموضوعات أو الأنواع الداخلة تحت صنفٍ كُلّيٍّ " المعجم الفلسفي – المجمع / ١٦٤ ، فالحيوان جنسٌ ، وهو لفظٌ كُلّيٌّ يشتمل على أنواعٍ مختلفةٍ هي : الإنسان والفرس والجمل والحمار والفيل والغزال والأسد (...) . ومجموع هذه الأنواع يسمّى (ماصِدْق) الجنس الحيواني ، والإنسان على سبيل المثال نوعٌ ، وهو لفظٌ كُلّيٌّ يشتمل على أفراد هم : محمد وعلي وعبد الله وصالح ويوسف ... إلخ ، والمجموع الكلّيّ لهؤلاء الأفراد هو (ماصِدْق) النوع الإنسانيّ . .

[٣] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٥٣ ، ٥٤ .

[٤] منطق المشرقيين / ٦٤ .

[٥] " مدّة حياة جالينوس سبعٌ وثمانين (هكذا ، والصواب ثمانون) سنةً ، منها صبيٌّ ومتعلّمٌ سبع عشرة سنةً ، وعالمٌ معلّم سبعين (هكذا ، والصواب سبعون) سنةً ... وكان مولد جالينوس بعد زمان المسيح بتسعٍ

عمليّتين : الحدّ والرسْم ، يُضيف إليهما ابنُ سينا ومعظم المناطقة العرب من بعده تقسيمًا آخر ، فيُفرِّعون كلّ واحدٍ منهما إلى تامٍّ وناقصٍ " [1] . وهذا المنحى التجديديّ الذي راده ابن سينا يكشف عن أنّ المطارحاتِ الفلسفيةَ العربيّةَ في نظريّة التعريف لم تقفْ عند طور التلقّي ، بل تجاوزته إلى طور الابتكار والخلق .

في التراث الفلسفيّ يُستعمل مُصطلح (الموضوع) للدلالة على الشيء المعرَّف، ويُقابلـــه في اللسانيات التـــراثيّة والحديثة مصطلحُ (المُسنَد إليه) فضلًا عن مُصطلح (المبتدأ) الذي هو مصطلح نحويٌّ خاصٌّ ، ويُستعمل مصطلحُ (المحمول) إلى جوار مصطلح (المفهوم) في فلسفة التراث للدلالة على التعريف أو المعرِّف ، ويُقابله في اللسانيّات مصطلح (المسنَد) إلى جوار مصطلحٍ نحويٍّ صِرفٍ هو (الخبر) .

ويرى (روبرت مارتان) أنّ للمسانيد أو المحمولات وظيفتين أساسيتين : الإفادةَ ، وهي : تحديد مجموع الصفات التي تجعل المُسْنَد منطبقًا على المُسْنَد إليه ، والإحالةَ ، وهي : تحديد مجموع العناصر التي ينطبق عليها المُسْنَد ، والمُضَمّنةِ في المُسْنَد إليه ، أي : تحديد (ماصِدْق) المُسْنَد ، يقول مارتان : " تتميّز المسانيد اللسانيّةُ بإفادتها وإحالتها ، فالإفادةُ : هي مجموع الشروط الواجب توافرُها ليتمّ انطباق المُسْنَد ، والإحالة : هي مجموع الكائنات (الأشخاص التي ينطبق المُسْنَد عليها) (...) ، فإفادة (إنسان) هي مجموع الخصائص التي يكون الإنسانُ بمقتضاها إنسانًا (مجموع الشروط التي يجب توافرُها لتتسنّى تسميةُ الكائن إنسانًا) ، وإحالة (الإنسان) ، هي مجموع الكائنات (الأفراد) التي يمكن تسميتها بإنسانٍ [2] .

وخمسين سنةً ... ولجالينوس من المصنّفات كتاب الفرق ... كتاب الصناعة الصغيرة ... كتاب النبض الصغير ... كتابٌ في العظام ... كتابٌ في العضل ... كتابٌ في العروق .... " عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء : ١ / ٣٠٧ ــ ٣٧٢ .

[1] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٥٥ .

[2] مدخلٌ لفهم اللسانيات / ١٢٥ ، ١٢٦ .

* أقسام التعريف :

يُقسِّم ابن سينا التعريف قسمين رئيسيين : تعريفًا بالكلام ، وتعريفًا بالإشارة . وقد ورد هذا التقسيم عنده في سياق تعريف (التعريف) حين قال : " التعريف : هو أن يُقصد فعلُ شيءٍ إذا شعر به شاعرٌ تصوّر شيئًا ما هو المعرَّف . وذلك (الفعل) قد يكون كلامًا ، وقد يكون إشارةً " [١] .

أمّا التعريف بالكلام فهو الذي عليه مدار حديثنا الآتي كلّه في أقسام التعريف ، وأمّا التعريف بالإشارة فلم نجد له ، عند ابن سينا ، (إشارةً) غير هذه ، إذ اكتفى بها ولم يعرّف هذا النوع من التعريف ولم يمثّلْ له ، ويغلب على ظنّ الباحث أنّ هذا الإغفال مقصودٌ مُتعمّدٌ من قِبل الشيخ الرئيس ؛ لأنّ مباحث الدلالة في علم المنطق عند الفلاسفة اقتصرت على دَرْس الدلالة اللفظيّة ولم تخضْ غمار البحث في الدلالة العامّة أو السيميائيّة / علم العلامات ، وهو منهج اللسانيّات التراثيّة أيضًا .

ويعرِض (جون لايتز) للحديث عن التعريف الإشاري ، ويحكم عليه بأنّه ضعيفٌ وقابلٌ للنقض من جوانب متعدّدةٍ ، يقول لايتز : " لكنّ فكرةَ تعريف التأشير واجهت نقدًا كثيرًا ، وفي الحقيقة يمكن إظهار ضعف هذه الفكرة ببساطة (...) . أوّلًا: ينبغي على الشخص الذي نعرِّف له تعبيرًا ما على نحوٍ تأشيريٍّ أنْ يفهمَ معنى ضمير الإشارة ذلك (أو ما يُعادله في اللغات الأخرى) في القضيّة (ذلك س) ، أو أنْ يفهمَ الإيماءةَ التي تؤدّي الغرضَ ذاته ، وينبغي عليه أن يعرف الغرضَ الأعمَّ الذي تؤدّيه الوحدة الكلاميّة ، أو الإيماءة موضوعة البحث ، ومن السهل السهو عن أهمّيّة هذا المكوّن لعمليّة التعريف التأشيريّ . وأخيرًا ، ينبغي عليه أن يُدركَ أنّ الكيانَ الذي يوجّه انتباهَه إليه التأشيرُ ، ينبغي اعتباره مثالًا لصنفٍ ما " [٢] .

ويرى (بالمر) أنّ التعريف الإشاريّ يتطلّب تحديد ماهيّة الشـــيء المعـــرّف ، وتمييز الصفات المقوّمة لهذه الماهيّة " فالإشارة إلى الشيء إذاً تتطلّب تحديـــد ماهيّتـــه ،

---

[١] منطق المشرقيين / ٢٩ .

[٢] اللغة والمعنى والسياق / ٦٦ ، ٦٧ .

وتمييز الصفات التي تجعل منه كرسيًّا أو طاولةً " [1] . وهـــو بهـــذين الضـــابطين أو الشرطين ينسف مقولة (التعريف الإشاريّ) من جذورها ؛ لأنّ تحديد ماهيّة الشـــيء وصفاته الذاتيّة المقوّمة لا يمكن أن يتحقّق بالإشارة المجرّدة لفظيّةً كانت أم حركيّةً ، إذْ لا بُدّ من توظيف الألفاظ الكلاميّة لتحديد ماهيّة المعرَّف وصفاته الذاتيّة ، وإذا حدث ذلك أصبح التعريف كلاميًّا لا إشاريًّا .

وأمّا التعريف الكلامي فيُقسَّم ، باعتباراتٍ مختلفةٍ ، تقسيماتٍ متعدّدةً منها :

أ – من حيث المباشرة وعدم المباشرة :

يقسِّم ابنُ سينا التعريفَ من حيثُ دلالتُه المباشِرةُ على المعرَّف وعدمُها إلى قسمين رئيسيين هما : التعريف المباشر ، والتعريف غير المباشِر [2] .

١ - التعريف المباشر :

التعريف المباشر هو الذي " يكون بكلامٍ لا واسطةَ بينه وبين ما يُتصوّر من جهته على النحو الذي يُتصوّر من الكلام ، فيكون ذلك على سبيل دلالة اللفظ على معناه " [3] . وإذا ما حاولنا ربط هذا القسم من أقسام التعريف بأنواع الدلالات التي ذكرها الفلاسفة المسملون وهي : دلالة المطابقة ودلالة التضمّن ودلالة اللزوم (التي سنعرضها في فصلٍ قادمٍ) ، فإنّ التعريفَ المباشرَ ينطبق على دلالتي المطابقة والتضمّن دون دلالة الالتزام ، فيكون التعريفُ المباشرُ الدالُّ على جميع صفات المعرَّف الذاتيّة المقوّمة لحقيقته ، من قبيل دلالة المطابقة ، فتعريفُ الإنسان بأنّه : حيوانٌ ناطقٌ ، دلالتُه دلالةُ مطابقة ، وإن كان هذا التعريف دالًّا على بعض الصفات الذاتيّة للمعرّف ، كانت دلالته دلالة تضمّنٍ ، كتعريف الإنسان بأنّه ناطقٌ .

---

[1] مدخل إلى علم الدلالة / ٦٢ .

[2] مصطلحا التعريفين المباشر وغير المباشر من وضع الباحث ولم يُصرِّح بهما ابن سينا غير أنهما يُفهمان يُفهمان من كلامه ضمناً .

[3] منطق المشرقيين / ٦٠ .

٢ - التعريف غير المباشر :

هو التعريف الذي " يكون بكلامٍ بينه وبين ما يُتصوّر من جهته واسطةٌ ، ويكون ذلك على سبيل دلالة لفظ وصف الشيء ونعته عليه ، فيدلُّ اللفظُ دلالتَه اللفظيّةَ على معنىً ، فإذا دلَّ على ذلك ، دلَّ بتوسُّط ذلك المعنى على المعنى المقصود بالتصوير ؛ لأنّ الذهنَ مِن شأنه أن ينتقلَ من ذلك المعنى وحدَه أو مع قرينةٍ إلى المعنى المقصود بالتصوير . وذلك المعنى في أوّل الأمر إمّا أن يكونَ من قبيل ما يُحمل على الشيء ، أو من قبيل ما لا يُحمل على الشيء ، لكنّ تصوّرَه ملتزِمٌ لتصوّر الشيء ، فإذا تُصوِّر ذلك المعنى ، يمثُل في النفس المعنى الذي يلزمه ، مثل تصوّر (الأبِ) عند ذِكر (الابن) ، وتصوّر (المحرِّك) عند ذكرِ (المتحرِّك) " [١] .

وهذا النوع من أنواع التعريف يقابل دلالةَ الالتزام ، فإذا عُرِّف الإنسانُ بأنّه : حيوانٌ ناطقٌ ، يكون هذا كما قلنا سابقًا من قبيل دلالة المطابقة ، ودلالة الإنسان على معنى (اللا جماد) هي دلالةُ لزوم ، أي : إنّ من لازم معنى الإنسان أن يكون (لا جماد) وقد دلّ لفظ الإنسان على هذه الدلالة بطريقةٍ غيرِ مباشرةٍ بوساطة كلمة (حيوان) ، فإنّ من لازم تعريف الإنسان بأنّه (حيوانٌ) ، تعريفُه بأنّه : (لا جماد) .

وفي اللسانيات الحديثة نجد إشارات مبتسرةً إلى التعريف المباشر والتعريف غير المباشر ، ومن هذه الإشارات ما نسبه (جون لايتز) إلى (رسل) من قوله : " إنّ التعابير الأساس هي تلك التعابير التي يتقرّر معناها تمامًا بوساطة دلالتها ، وأنّ التعابيرَ غيرَ الأساس هي تلك التعابير التي يتقرّر معناها (والذي يقرّر دلالتها فيما بعد) تمامًا بواسطة معنى التعابير الأساس المستخدمة لتعريفها " [٢] .

---

[١] منطق المشرقيين / ٦٠ .

[٢] اللغة والمعنى والسياق / ٦٩ .

ب – من حيث الإفراد والتركيب :

يقسّم ابن سينا التعريف باعتبار الإفراد والتركيب قسمين : مفردًا ، ومركّبًا.

١ - التعريف المفرد :

هو الذي " يكون بمحمولٍ مُفرَدٍ " [١] . أي : أنْ يكونَ التعريفُ بلفظةٍ واحدةٍ فقط ، ويُسمّي عادل فاخوري هذا النوعَ من التعريف بـ (التعريف اللفظيّ)، ويمثّل له بنحو :

موجود = شيء

أسد = ليث [٢] .

ويذكر عادل فاخوري قسمًا آخرَ مستقلًّا من أقسام التعريف سمّاه بـ (التعريف الاسمي) ، وعرّفه ، نقلًا عن محمّد علي في (السوانح الجازمة في التعاريف اللازمة) ، بقوله : " يختصّ هذا الصنفُ من التعريف بالموجودات الذهنيّة والموجودات الخارجيّة التي لم يُعلم وجودُها ، مثاله :

عنقاء = حيوانٌ له جسمُ أسدٍ وأجنحةُ نسر (...)

ضروريٌّ = غيرُ ممكنٍ أن لا " [٣] .

وفي التراث الفلسفيّ إشارةٌ إلى هذا القسم من أقسام التعريف ، فقد نصّ الرازي على أنّ : " تعريف المفهومات الاعتباريّة يُسمّى تعريفًا بحسب الاسم ، حدًّا كان أو رسمًا " [٤] . ويُلاحظ أنّ صاحب السوانح الجازمة يُلحق الذاتيّاتِ التي لم توجد في الخارج كالعنقاء بالمفهومات ؛ بجامع الافتقار إلى الوجود الخارجيّ في كُلٍّ .

وتشير مصادرُ أخرى إلى أنّ التعريفَ الاسميَّ مرادفٌ للتعريف اللفظيّ ، وليس قسيمًا له ، يقول عبد المنعم الحفنيّ عن التعريف الاسميّ : " والتعريف الاسميُّ يكون لمعنى اللفظ ، كقولك : الغضنفر هو الأسد ، يُراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر

---

[١] منطق المشرقيين / ٦١ .

[٢] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٦٢ .

[٣] المصدر السابق / ٦٠ ، ٦١ .

[٤] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٥٢ .

من بين سائر المعاني " [١] . ويُلاحظ تطابق المثال الذي أورده الحفنيُّ مع المثال الثاني الذي أورده عادل فاخوري باستثناء وضع الغضنفر عند الحفنيّ بدلًا من الليث عند فاخوري .

ويصرِّح مجمعُ اللغة العربيّة بالقاهرة بالترادف الواقع بين التعريفين الاسميّ واللفظيّ ، إذ جاء في المعجم الصادر عن المجمع في تعريف التعريف الاسمي ما نصّه " ما يشرح المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ ، ويُقابل التعريفَ الحقيقيَّ ، ويُسمّى أحيانًا التعريفَ اللفظيَّ " [٢] .

ويؤكّد العزّانيّ هذه القضيّة ، مشيرًا إلى وجود نوعٍ من التعريفات عند المناطقة " يهدف إلى مجرّد فَهْم المعنى اللغويّ للّفظ المُعرّف ، أو إلى البحث عن اللفظ المساوي للّفظ في التعبير الكلاميّ (...) يُسمّى ، في عُرف المنطقيين ، التعريفَ الاسميَّ " [٣] .

وينفي عادل فاخوري أن يكون التعريفُ الاسميُّ هو التعريفَ اللفظيَّ ، فالتعريف الاسميّ عنده وكذلك التعريف الحقيقي / التعريف بحسب الذات ، هما من التعريفات المركّبة التي تكون بأكثر من لفظةٍ واحدةٍ ، أمّا التعريف اللفظي فهو تعريف مفردٌ ، أي : يكون المعرِّف فيه لفظةً واحدةً ، يقول فاخوريّ : " بالنسبة للعمليّات التامّة من التعريف الحقيقيّ والتعريف الاسميّ، يشترط المنطق أن لا يكون المعرِّف لفظةً مفردةً، فإن كانت هذه الحال ، سُمّي التعريفُ (تعريفًا لفظيًّا) . ومثاله :

موجود = شيءٌ

أسدٌ = ليثٌ [٤] " [٥] .

---

[١] المعجم الفلسفي – حفني / ٥٩ .

[٢] المعجم الفلسفيّ – المجمع / ٤٩ .

[٣] الخلاف في الحدود النحويّة / ٥٤ .

[٤] الصواب أن يكون هذا المثال على النحو الآتي : ليثٌ = أسدٌ ، لأنّ من شروط التعريف أن يكون المعرِّف أعرف من المُعرَّف ، والأسد أعرف وأشهر من الليث ، فلا يصحّ أن نعرِّف الأسد وهو أشهر بالليث وهو أقل شهرةً ، بل العكس هو الصحيح .

[٥] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٦٢ .

وخلاصة هذه المسألة أنّ مصطلح (التعريف الاسميّ) في التراث الفلسفيّ ، له استخدامان :

- الأوّل : أنّه مرادفٌ للتعريف اللفظيّ ، ويُطلق على التعريف المفرد ، أي : الذي يكون بكلمةٍ واحدةٍ ، كتعريف الليث بأنه : أسدٌ ، وقد نصّ على ذلك الحفنيُّ ومجمعُ اللغة العربيّة بالقاهرة ، وقد جاء في تعريف المجمع للتعريف الاسميّ ، كما مرّ بنا قريبًا ، أنّه (يُقابل التعريفَ الحقيقيّ) ، والتعريف الحقيقيّ ، عند الفلاسفة ، لا يكون إلّا مركّبًا ، وما كان بلفظةٍ واحدةٍ لا يُعدّ تعريفًا حقيقيًّا ، يدلّ على ذلك قولُ ابن سينا : "واعلمْ أنّ الفصلَ والخاصّةَ وحدهما من غير اعتبار آخر ينضاف إلى مفهومهما ليس بمعرِّفٍ حقيقيٍّ " [١] .

- الثاني : أنّه قسيمٌ للتعريف اللفظي ، لا مرادفٌ له ، وأنّه خاصٌّ بتعريف المجرّدات دون المحسوسات ، وقد ذهب إلى ذلك عادل فاخوري ومحمد على صاحب (السوانح) ، وهذا الاتّجاه مؤيّدٌ بآراء فلسفيّةٍ تراثيّةٍ كرأي الرازي السابق ، وهو رأي ابن سينا من قبله أيضًا الذي يُقسّم الحدَّ قسمين رئيسين : الحدّ بحسب الاسم ، والحدّ بحسب الذات [٢] ، والحدُّ بحسب الذات أي : بحسب المحسوس الماديّ ، فجعلُ الحدّ بحسب الاسم قسيمًا له يدلُّ على أنّ الحدَّ بحسب الاسم خاصٌّ بالمفهومات والمجرّدات .

---

[١] منطق المشرقيين / ٦٦ . نصُّ ابن سينا هذا شاهدٌ على كون التعريف بلفظةٍ واحدةٍ ليس بتعريفٍ حقيقيٍّ ، وليس فيه شاهدٌ على مضمون هذا الرأي من كون التعريف الاسميّ مرادفًا للتعريف اللفظيّ ، فيجب التنبُّه إلى ذلك .

[٢] يُنظر : منطق المشرقيين / ٦٨ .

ويُقسِّم ابن سينا التعريف المفرد قسمين ، هما :

١ - ١ : التعريف المفرد المقوِّم [١] :

يعرِّف ابنُ سينا هذا القسم بأنّه : " تعريف الشيء بفصله " [٢] . والفصلُ هو : " الكلّيُّ الذاتيُّ الذي يُقال على نوعٍ تحت جنسٍ في جواب أيّ شيء هو منه ؟ " [٣] . فـ (الناطقُ) في قولنا : الإنسان : هو الحيوانُ الناطقُ، هو فصلٌ مقولٌ على نوع الإنسان الذي يقع تحت جنس الحيوان ، حيث إنّ الحيوان جنسٌ يضمّ أنوعًا متعدّدةً كالإنسان والفرس والجمل والحمار ... إلخ . وسُمّي فصلًا لأنّه يفصل النوع المراد تعريفه عن بقيّة الأنواع الأخرى المشاركة له في الجنس ، فالناطق هنا يفصل الإنسان ويميّزه عن بقيّة الأنواع الحيوانيّة كالفرس والجمل ؛ لأنّها غير ناطقةٍ بخلافه .

ثمّ إنَّ الفصلَ قسمان : قريبٌ وبعيدٌ ، فالفصلُ القريب هو " صفةٌ ذاتيّةٌ تميّز نوعًا ما من بقيّة الأنواع الأخرى الداخلة تحت جنسٍ واحدٍ " [٤] .

فالناطقُ في المثال السابق هو فصل قريبٌ يميزّ نوع الإنسان من بقيّة الأنواع الأخرى المشتركة معه في الجنس الحيوانيّ ، فليس غير الإنسان من هذه الأنواع له صفة النطق ، وإنّما سمّيناه فصلًا قريبًا ؛ لأنّه يميّز النوع الإنسانيّ عن بقيّة الأنواع الأخرى المشاركة له في جنسه القريب وهو جنس الحيوان . وقياسًا على تعريف الفصل القريب نستطيع تقديم تعريفٍ للفصل البعيد ، فنقول إن الفصل البعيدَ " هو صفةٌ ذاتيّةٌ تميّز النوع عن بقيّة الأنواع الأخرى المشاركة له في الجنس البعيد " ، ومثال الفصل البعيد (الحسّاس) في قولنا: الإنسان هو الحيوان الحسّاس ، فالحسّاس هو فصلٌ بعيدٌ بالنسبة للإنسان ؛ لأنّه لا يفصل الإنسان عن بقية الأنواع الداخلة معه في الجنسيّة الحيوانيّة

---

[١] المقوِّم هو : الصفة أو المحمولُ الذي يقوّم ماهيّة الشيء ، أو الذي يكون به قوامُ الشيء ، وهو مرادفٌ للذاتيّ ؛ لأنّ الشيء لا تتقوم ماهيّته إلّا بصفاته الذاتيّة الداخليّة ، لذلك يُعرّف الذاتيّ بأنّه : " هو الذي يقوِّم ماهيّة ما يُقال عليه ، كالحيوان بالنسبة للإنسان " المعجم الفلسفيّ – المجمع / ٨٧ ، وقد تجتمع الصفتان في المحمول الذي يحدد ماهيّة الشيء وقوامه فيُقال : ذاتيٌّ مقوِّمٌ .

[٢] منطق المشرقيين / ٦١ .

[٣] المعجم الفلسفي ــ الحفني / ١٩٣ .

[٤] المعجم الفلسفي ــ المجمع / ١٣٦ .

كالناطق ، وإنّما يفصل النوع الإنسانيّ عن بقيّة الأنواع الأخرى المشاركة له في الجنس البعيد ، كالنبات مثلًا ، فإنّ النبات يشارك الإنسان في الجنس البعيد وهو الجسم النامي، لكنّ (الحسّاس) فصلٌ يفصل الإنسان عن النبات المشارك له في جنسه البعيد؛ لأنّ النبات ليس بحسّاس .

١ - ٢ : التعريف المفرد باللازم :

يعرّفه ابن سينا بقوله : " هو التعريف بالخاصّة " [١] . والخاصّة عند الفلاسفة كما يشير الشريف الجرجانيّ [٢] ، هي : " كلّيّةٌ مقولةٌ على أفرادٍ حقيقةً واحدةً فقط قولًا عرضيًّا سواءٌ وجد في جميع أفراده كالكاتب بالقوّة بالنسبة إلى الإنسان ، أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه " [٣] .

وقول الشريف الجرجاني (فقط) هو احترازٌ مخرجٌ للجنس والعرض العامّ ، فإنّ الأنواع التي يشتمل عليها الجنس مثلًا وهي الإنسان والفرس والجمل والحمار والكلب ... إلخ حقائقها مختلفةٌ وليست ذات حقيقةٍ واحدةٍ ، بخلاف أفراد النوع الإنسانيّ مثلًا المشتملة على : زيد ومحمد وعلي وعبد الله ويوسف ... إلخ ، فإنّ هذه الأفراد حقيقتها واحدة أي ماهيّتها واحدة وإن اختلفت في العدد ، وفائدة الاحتراز هنا إثبات أنّ الخاصّة لا تُقال إلّا على الأفراد ذوي الحقيقة أو الماهيّة الواحدة ولا تقال على الأفراد أو الأنواع المختلفة الحقائق والماهيّات .

وقوله (قولًا عرضيًّا) احترازٌ ثانٍ مخرجٌ للنوع والفصل اللذين يُقالان على الذاتيّات دون العرضيّات ، والذاتيّات هي التي تكون من داخل الشيء وبها قوام ماهيّته ، أمّا العرضيّات فهي التي تعرض للشيء من خارجه وليست مما تتقوّم به ماهيّته.

---

[١] منطق المشرقيين / ٦١ .

[٢] جاء في ترجمة الشريف الجرجاني :" (٧٤٠ – ٨١٦ م ــ ١٣٤٠ــ ١٤١٣هــ) عليّ بن محمد بن عليّ المعروف بالشريف الجرجانيّ . فيلسوف من كبار العلماء بالعربيّة . ولد في (تاكو) قرب استراباد ودرس في شيراز ... له نحو خمسين مصنّفًا ، منها : التعريفات ، شرح مواقف الإيجي ، شرح كتاب الجغميني في الهيئة ... " الأعلام : ٥ / ٧ .

[٣] معجم التعريفات / ٨٤ .

والخاصّة (أو العرض الخاصُّ) ينقسم ، استنباطًا من تعريف الشريف الجرجاني، قسمين رئيسيّين :

- الخاصّة اللازمة : وهي الصفة التي يتصف بها كل أفراد النوع في كل وقتٍ ، كالضحك والبكاء بالقوة لا بالفعل بالنسبة لجميع أفراد النوع الإنسانيّ ، فإنّ جميع أفراد النوع الإنسانيّ بالإمكان أن يكونوا ضاحكين أو باكين في كلّ وقتٍ وإن لم يكن ذلك متحققًا بالفعل في كل وقتٍ . أمّا صفتا الضحك والبكاء بالفعل بالنسبة لأفراد النوع الإنسانيّ فهما من قسم الخاصّة المفارقة التي ستأتي معنا ؛ لأنّ الإنسان ليس ضاحكًا أو باكيًا بالفعل إلا في وقتٍ دون وقت لا في كلّ الوقت .

- الخاصّة المفارقة : وهي الصفة التي يتّصف بها بعض أفراد النوع بالفعل كل الوقت ، كالكتابة مثلا فإنّها صفةٌ لبعض أفراد النوع الإنسانيّ بالفعل في كلّ الوقت ، وقد تكون الخاصّة المفارقة صفةً لكل أفراد النوع ولكن في وقتٍ دون وقتٍ ، كالشيب بالنسبة لجميع أفراد النوع الإنساني فإنّها صفةٌ لهم جميعًا في وقتٍ محدّدٍ هو آخر العمر وليس في كل الأوقات .

وتجدر الإشارة إلى أنّ الخاصّة بقسميها اللازم والمفارق هي من الصفات العرضيّة الخارجة عن ذات الشيء فلا تتقوّم بها ماهيّة الشيء ، فماهيّة الإنسان مثلًا تتقوّم بغير صفة البكاء والضحك والكتابة ، فبغير هذه الصفات يظلّ الإنسان إنسانًا بخلاف صفة الحيوانيّة فهي ذاتيّة تتقوّم بها ماهيّة الإنسان فلا إنسان بدون حياة .

وممّا يُشكل في سياق الحديث عن قسمَي التعريف المفرد ، صعوبةُ التفريق بين الذاتيّ المقوِّم من الصفات واللازم منها ، وتجدر الإشارة إلى أنّ الذاتيَّ من الصفات يقابله العرضيُّ ، فالذاتيُّ من داخل الشيء والعرضيُّ من خارجه ، ثمّ إنّ العرضيَّ منه ما هو لازمٌ كالضحك (بالقوّة) بالنسبة للإنسان ومنه ما هو مفارق كالضحك (بالفعل) بالنسبة له أيضًا . ولا إشكال في الفرق بين الذاتيّ والعرضيّ المفارق من جهة أنّ الذاتيّ يحمل دلالة اللزوم للذات والمفارق غير ملازم للذات ، ولكنّ الإشكال كما أسلفنا يكمن في التفريق بين الذاتيّ ذي الدلالة اللزوميّة وبين العرضيّ اللازم الذي يوهم كونَه مرادفًا للذاتيّ .

يطرح الغزاليّ [1] هذا الإشكالَ ، ويرى أنّ إدراك " الفرق بين الذاتيّ واللازم له معياران :

- الأوّل : أنّ كُلَّ ما يلزم ولا يرتفع في الوجود إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير وبقي الشيء معه مفهومًا ، فهو لازمٌ فإنّا نفهم كونَ الإنسان إنسانًا وكون الجسم جسمًا وإن رفعنا من وهمنا اعتقاد كونهما مخلوقين مثلًا ، وكونُهما مخلوقين لازمٌ لهما ، ولو رفعنا من وهمنا كونَ الإنسان حيوانًا ، لَمْ نقدر على فهم إنسانٍ ، فمن ضرورة فهم الإنسان أن لا يُسلبَ الحيوانيّةَ ، وليس من ضرورته أن لا يُسلبَ المخلوقيّةَ ، فإذنْ ما لا يـــرتفع في الوجود والوهْم جميعًا فهو ذاتيٌّ ، وما يرتفع في الوجود والوهم فهو عرضيٌّ [2] ، وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو لازمٌ غيرُ ذاتيٍّ (...) .

- المعيار الثاني : (...) نقول : إنّ كلَّ معنىً إذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنّه لازمٌ له أو ذاتيٌّ ، فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء إلّا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولًا كالحيوان والإنسان ، فإنّك إذا فهمت ما الإنسان وما الحيوان ، فلا تفهم الإنسانَ إلّا وقد فهمت أوّلًا أنه حيوانٌ فاعلمْ أنّه ذاتيٌّ ، وإنْ أمكنك أن تفهمَ ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير، فاعلمْ أنّه غيرُ ذاتيٍّ . ثمّ إنْ كان يرتفع وجوده إمّا سريعًا كالقيام والقعود للإنسان ، أو بطيئًا ككونه شابًّا فاعلمْ أنّه عرضيٌّ مفارِقٌ ، وإن كان لا يفارقه أصلًا ككون الزوايا من المثلث مساويةً لقائمتين فهو لازمٌ " [3] .

---

[1] هو حجة الإسلام أبو حامدٍ محمد بن محمد بن محمد الغزاليّ الطوسيّ ، من فلاسفة الإسلام ومتصوفيه ، له مؤلفات كثيرة وصلت إلى مائتي مؤلّف ، من أهمها : (إحياء علوم الدين) و (تهافت الفلاسفة) و (الاقتصاد في الاعتقاد) و (محك النظر) و (معارج القدس في أحوال النفس) و (مقاصد الفلاسفة) و (المنقذ من الضلال) و (معيار العلم) في المنطق و (البسيط) في الفقه . ولد في الطابران قصبة طوس بخراسان سنة (٤٥٠ هـــ ــ ١٠٥٨ م) ، وتوفي فيها سنة (٥٠٥ هـــ ــ ١١١١ م) يُنظر : الأعلام : ٧ / ٢٢ ، ٢٣.

[2] المقصود بالعرضيِّ هنا العرضيُّ المُفارِق ، وهو أحد قسمي العرضيّ وقسيمُه العرضيُّ اللازمُ الذي سيُذكر الآن .

[3] معيار العلم / ٦٤ ، ٦٥ .

فبحسب المعيار الأوّل يكون الذاتيّ من الصفات ما لا يمكن أن يستقلّ عنه موصوفه حقيقةً أو تصوّرًا كالجسمانيّة بالنسبة للإنسان ، إذْ لا يُمكن أن يوجد إنسانٌ بدون جسمٍ حقيقةً ولا يمكن تصوّر إنسان بدون جسمٍ ، ويكون العرضيُّ المفارق منها ما يُمكن أن يستقلّ عنه موصوفه حقيقةً وتصوّرًا كصفة الضحك بالفعل لا بالقوة بالنسبة للإنسان ، إذ يمكن أن يوجد إنسان غير ضاحكٍ في وقتٍ من الأوقات حقيقةً كما يمكن تصوّره غير ضاحك في وقتٍ ما ، ويكون العرضيّ اللازم من الصفات ما يُمكن أن يستقلّ عنه موصوفه تصوّرًا لا حقيقةً ، كصفة الخلق بالنسبة للإنسان ، إذْ يُمكن تصوّرُ الإنسان غيرَ مخلوقٍ وإن كان لا يمكن أن يوجد حقيقةً غيرَ مخلوق .

وبحسب المعيار الثاني يكون الذاتيّ من الصفات هو الذي ينبني فهمُ الموصوف على فهمه أوّلًا ، كصفة الحيوانيّة بالنسبة للإنسان ، إذْ لا يُمكن فهمُ ماهيّة الإنسان وحقيقته دون فهم كونه حيوانًا أوّلًا ، ويكون العرضيّ من الصفات عمومًا هو الذي يمكن فهم ماهيّة الشيء دون الحاجة إلى فهمه أوّلًا ، كصفة القعود بالنسبة للإنسان وصفة كون زوايا المثلث مساويةً لقائمتين بالنسبة للمثلث ، إذ يمكن فهم ماهيّة الإنسان وماهيّة المثلث دون اشتراط سبق فهم هاتين الصفتين على فهمهما . وينماز العرضيُّ المفارِقُ من الصفات بإمكان زواله عن الموصوف إمّا سريعًا كالضّحِك (بالفعل) بالنسبة للإنسان أو بطيئًا كالشباب بالنسبة له . بينما ينماز العرضيُّ اللازم بملازمته للموصوف وعدم زواله عنه بحالٍ ، كصفة كون زوايا المثلث مساويةً لقائمتين.

وفي كتابه (نقض المنطق) يذهب ابن تيميّة إلى بطلان تفريق المناطقة بين الصفات الذاتيّة والصفات اللازمة للمحدود ، فيقول : " لكنّ التمييز بين تلك الصفات بجعل بعضها ذاتيًّا تتقوّم منه حقيقة المحدود ، وبعضها لازمًا لحقيقة المحدود ، تفريقٌ باطلٌ ، بل جميع الصفات الملازمة للمحدود ، طردً وعكسًا ، هي جنسٌ واحدٌ ، فلا فرق بين الفصل والخاصّة ولا بين الجنس والعرض العامّ " [1] .

ويُناقش ابن تيميّة هذه القضيّة مناقشةً علميّةً (منطقيّةً) ، ويُقدِّم ، بين يدي حكمه ببطلان التفريق بين الذاتيّ واللازم من صفات المحدود ، البراهينَ والحججَ العقليّة

---

[1] نقض المنطق / ١٨٩ .

المنطقيّة الدّاعمة لهذا الحكم ، فيرى " أنّ الحقيقة المركّبة من تلك الصفات : إمّا أن يعنيَ بها الخارجة أو الذهنيّة أو شيءٌ ثالثٌ ، فإن عنى بها الخارجة فالنطق والضحك [1] في الإنسان حقيقتان لازمتان يختصان به . وإن عنى الحقيقة التي في الذهن ، فالذهن يعقل اختصاص هاتين الصفتين به دون غيره .

وإن قيل : بل إحدى الصفتين يتوقف عقلُ الحقيقة عليها ، فلا يُعقل الإنسان في الذهن حتى يُفهم النطق ، وأمّا الضحك فهو تابعٌ لفهم الإنســـان ، وهذا معنى قولهم : (الذاتيّ ما لا يُتصوّر فهمُ الحقيقة بدون فهمه ، أو ما تقف الحقيقة في الذهن والخارج عليه) .

قيل : إدراك الذهنيّ أمرٌ نسبيٌّ خياليٌّ ؛ فإنّ كونَ الذهن لا يفهم هذا إلا بعد هذا ، أمرٌ يتعلّق بنفس إدراك الذهن ، ليس هو شيئًا ثابتًا للموصوف في نفسه . فلا بدّ أن يكون الفرق بين الذاتيّ والعرضيّ بوصفٍ ثابتٍ في نفس الأمر ، سواءٌ حصل الإدراك له أو لم يحصل " [2] .

ويرى ابن سينا أنّ التعريف بالفصل (المفرد المقوِّم) وبالخاصّة (المفرد اللازم) ليسا من التعريف الحقيقيّ ؛ لأنّ الفصل وحده لا يميّز المحدود عن بقيّة الأشياء المشتركة معه في الصفة المدلول عليها بالفصل ، وكذلك الحال في الخاصّة ؛ لذلك كان لا بُدَّ من وجود قرينةٍ دالّةٍ على تخصيص المحدود بالصفة المدلول عليها بالفصل أو بالخاصّة تميّز المحدود عن غيره ، يقول ابن سينا : " واعلمْ أنّ الفصلَ والخاصّةَ وحدهما مـــن غير اعتبار آخـــر ينضاف إلى مفهومهما ليس بمعـــرِّفٍ حقيقيٍّ ؛ فإنّك إذا قلت

---

[1] (النطق) عند الفلاسفة في صناعة الحدود فصلٌ ، وهو صفةٌ ذاتيّة تتقوّم بها ماهيّة الإنسان وحقيقته ، والضحك عندهم في الصناعة ذاتها خاصّةٌ ، وهو صفةٌ عارضةٌ لا تتقوّم بها ماهيّة الإنسان وإن كانت لازمةً له ، ولمّا كان ابن تيميّة يرى أنهما صفتان ذاتيّتان لازمتان للإنسان ، فقد حكم في النص السابق له بأنه (لا فرق بين الفصل والخاصّة) ، وكذلك حكم في النص ذاته بأنّه لا فرق (بين الجنس والعرض العامّ) ومثال الجنس الحيوانيّة ، وهي صفةٌ مشتركةٌ بين النوع الإنساني وغيره من الأنواع الأخرى كنوع الحمار ونوع الجمل ونوع الفرس ... إلخ ، ومثال العرض العامّ المشي وهو أيضًا صفة مشتركة بين الأنواع السابقة ، فلا مبرّر للتفريق بين الجنس والعرض العامّ والمعنى فيهما واحدٌ .

[2] نقض المنطق / ١٨٩ .

(ناطقٌ) ، فإنّما يفهم منه شيءٌ له نطقٌ ، ونفس هذا المفهوم يجوز أن يكون أيّ شيءٍ كان إلّا أن يُعلمَ علمًا آخر تصديقيًّا لا تصوّريًّا أنّه لا يجوز أن يكون هذا الشيء إلّا كذا وكذا على سبيل الالتزام لا على سبيل التضمّن (...) ، فإنّ التعريف بالفصل لذات النوع إمّا تعريفٌ غيرُ تامٍّ ، وإمّا تعريفٌ بقرينةٍ على سبيل نقل الذهن من شيءٍ إلى آخر يلزمه لا يطابقه ولا يتضمّنه ، والتعريفُ بالخاصّة وحدها أبعد في هذا المذهب من الفصل " [1] .

وفي اللسانيّات الغربيّة الحديثة يبرز مُصطلح التعريف المُفرد (أو التعريف اللفظيّ أو التعريف الاسميّ على أحد القولين) تحت مُسمّى (التعريف الصَّوْغيّ) ، وهو التعريف الذي يكشف عن المعنى اللغويّ للكلمة ، يقول (روبير مارتان) : " إنّ معظمَ التعريفات القاموسيّة هي من نمطٍ صَوْغِيٍّ " [2] .

ويُقسِّم (مارتان) التعريفَ الصَّوْغيَّ ثلاثة أقسامٍ : التعريف الاحتوائيّ ، والتعريف الكنائيّ ، والتعريف الاشتقاقيّ أو التقريبيّ [3] . أمّا التعريف الاحتوائيّ فهو الذي يكون فيه المعرَّف مشتمِلًا على المعرِّف (التعريف) ، أو يكون فيه المعرِّف (التعريف) داخِلًا أو مُحتوَىً في المعرَّف ، وهو عند (مارتان) على ثلاثة أشكالٍ :

أ- تعريف الشيء بمُقتضاه أو بلازمه : كتعريف الفعل (أغرى) بـ (استفزّ) ؛ لأنّ الفعلَ أغرى مُحتوٍ للفعل (استفَزَّ) .

ب- تعريف الشيء بنفي ضِدِّه : كتعريف الفعل (تَنَازلَ) بـ (لَمْ يصمدْ أمامَ الضغط) .

ج- التعريف الاقترانيّ : وهو الذي يتمّ باقتران تعريفين احتوائيّيْن ، كتعريف الفعل (طَارَ) بـ (تماسكَ وتنقّل في الهواء بجناحين) .

---

[1] منطق المشرقيين / ٦٦ ، ٦٧ .

[2] في سبيل منطقٍ للمعنى / ٧٣ .

[3] يُنظر : في سبيل منطق للمعنى / ٧٤ ، ٧٥ .

أمّا التعريف الصَّوْغيُّ الكِنائيُّ : فهو تعريف الشيء " باعتباره جزءًا من كُلٍّ معروفٍ " [1] ، باستخدام كلماتٍ مثل :

- (جُزْء) : الكُمّ : جزءٌ من الثوب ، الذِّراع : جزءٌ من الجسم ، المنقار : جزءٌ من جسم الطير .
- (قطعة) : الحزام : قطعةٌ من جلدٍ (...) .
- (مجموعة) : الجيش : مجموعةُ جُنُودِ بلدٍ ما (...).

أمّا التعريف الصوغيّ الاشتقاقيّ (التقريبيّ) ، فهو نحو : المَرَح : صفة المَرِح ، الفضائيّ : نسبة إلى الفضاء .

٢ - التعريف المركّب :

التعريف المركّب : هو الذي يكون بمحمولاتٍ متعددة ، أي بأكثر من لفظٍ خلافًا للتعريف المفرد الذي يكون بلفظٍ واحد فقط . ويشمل التعريفُ المركّبُ الحدَّ بنوعيه التامِّ والناقص والرسمَ بنوعيه أيضًا التامّ والناقص ، وسنفرد للحدّ مبحثًا خاصًّا به وللرسم مبحثًا خاصًّا به أيضًا لأنّ كلًّا منهما له أحكامه الخاصّة به .

ونودّ أن نشير إلى مسألةٍ مهمّةٍ ينبغي التنبّه إليها وهي قضيّة التفريق بين التعريف الحقيقيّ وغير الحقيقيّ ، وقد مرّت بنا إشارةٌ إلى طرفٍ من هذه القضيّة عند الحديث عن التعريف المفرد ، وعرفنا أنّ التعريف المفرد الذي يكون بكلمةٍ واحدةٍ ليس بتعريف حقيقيٍّ كما صرّح بذلك ابن سينا ، ومقتضى ذلك أنّ التعريف الحقيقيّ هو الذي يكون بأكثر من كلمةٍ ، أي التعريف المركّب ، فالتعريف المفرد تعريفٌ غير حقيقيٍّ ، والتعريف المركّب تعريف حقيقيٌّ .

ونريد أن نضيفَ تفريقًا آخر بناءً على معيار كون المعرَّف محسوسًا أو مجرّدًا ، فالتعريف بحسب الذات (تعريف المحسوسات الماديات) ، هو تعريفٌ حقيقيٌّ ، والتعريف بحسب الاسم / الاسميّ (تعريف المجردات) ، هو تعريفٌ غير حقيقيٍّ ، وإلى ذلك يشير عادل فاخوري بقوله : " عادةً يُسند إلى التعريف الاسمي الأقسامُ نفسُها

---

[1] في سبيل منطق للمعنى / ٧٥ .

التي ينطوي عليها التعريفُ الحقيقيُّ " [1] . والتعريف الحقيقيّ المشار إليه في النصِّ السابق هو التعريف بحسب الذات ؛ لأنّه وُضِعَ قسيمًا للتعريف الاسميِّ ، وابن سينا يقسم التعريف قسمين رئيسيين : بحسب الاسم وبحسب الذات [2] ، وبما أنّ التعريف بحسب الذات تعريفٌ حقيقيٌّ فقسيمه التعريف الاسميُّ تعريفٌ غيرُ حقيقيٍّ .

ويصرّح فاخوري بعد النص السابق مباشرةً بأنّ الأقسام التي يشتمل عليها التعريف غير الحقيقيّ / الاسميّ هي : الحدّ والرسم التامّان والناقصان . وبما أنّ التعريفَ الاسميَّ خاصٌّ بالمجرّدات غير المحسوسة كما عرفنا عند الحديث عن التعريف المفرد ، وبما أنّ الحدَّ يتناول الصفاتِ الذاتيّةَ للمحدود والرسمَ يتناول الصفاتِ العارضةَ له ، فإنّ صياغة الرسم في ضوء التعريف الاسميّ ، يتّسم بالصعوبة المركّبة ؛ لأنّه يتمّ فيه التعاملُ مع المجرّداتِ التي لا تخضع للمشاهدة والمعاينة ، فضلًا عن أنّ الصفاتِ التي نسعى لتحديدها عارضةٌ للمرسوم وليست ذاتيّةً فيه .

ومن الأمور المعينة على إبراز فاعليّة الرسم في تأطير الصفات العارضة للمرسومات المجرّدة ، حصرُ نطاق الرسم في حيّز العلوم ذات الكفاءة العاليّة في إخضاع المجرّدات لسلطة المشاهدة والمعاينة كعلم الهندسة مثلًا ، فالمثلث ، مثلاً ، هو أحد الأشكال الهندسيّة المجرّدة التي يُمكن أن تُحدّ (أي تحدد صفاتها الذاتيّة) ، ويمكن أن تُرسم أيضًا (أي تحدد صفاتها العارضة) ، فيُقال في حدّ المثلث إنّه : شكلٌ ذو ثلاثة أضلاع ، فهذا الوصف للمثلث هو وصفٌ بالذاتيّات إذ لا يُمكن أن يُتصوّر في الذهن مثلّثٌ بغير أن يكون له ثلاثة أضلاع . ويُقال في رسم المثلّث إنّه : الذي مجموع زواياه مساوٍ لقائمتين ، فهذا الوصف للمثلّث ، بحسب المناطقة ، هو وصفٌ بالعرضيّات لا بالذاتيّات ؛ لأنّه وإن كان لا يمكن أن يوجد مثلث في الواقع مجموع زواياه لا يساوي قائمتين ، أي : مئة وثمانون درجة ، فإنّه يُمكن أن يُتصوّر في الذهن وجودُ مثلّثٍ لا يساوي مجموع زواياه قائمتين .

---

[1] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٦١ .

[2] منطق المشرقيين / ٦٨ .

ويشير عادل فاخوري إلى هذه المسألة بقـــولـــه : " إلّا أنّه يجب فهمُ الرسم هنا (أي في حيّز التعريف الاسميّ) بمعنىً محصورٍ جدًّا . فبما أنّ الأشياء التي ينطبق عليها هذا التعريف لا يمكن أن تقعَ تحت المشاهدة حتّى تُنتزعَ منها الصفات المشترَكة التي تعود إليها عرضًا ، فإنّ قواعدَ الرسم تقتصر في هذه الحال على الخصائص التي تنجم عن علمٍ ما وعن القواعد الحدّيّة ، كما في مجال الأمور الهندسيّة ، فمثلًا ، من يحدّد المثلثَ بـــ :

مثلّثٌ = مجموع زواياه مساوٍ لقائمتين

يستطيع أن يضعَ القاعدةَ :

مثلّثٌ = مجموع زواياه مساوٍ لقائمتين

على أنّها رسمٌ . من الواضح أنّ قواعدَ الرسم هذه تتّصف بالضرورة على غرار الحدِّ ، إنّما بضرورةٍ مقيّدةٍ بنسَق العلم الذي تمّ استنباطها منه " [١] .

[١] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٦١ .

(الحدُّ)

*** حدود المصطلح :**

أ- الدلالة المعجميّة :

وردت كلمة (الحدّ) في المعاجم العربية بمعانٍ متعددةٍ ، منها : الفصل بين الشيئين لكي لا يختلطا ، والحدُّ منتهى كلِّ شيءٍ ، وحدَّ الشيء يُحُدّه حدًّا ميّزه من غيره، وحدُّ الجاني ما يمنعه عن معاودة جنايته ويمنع غيره عن الإتيان بمثلها (...) [١]. ويُهمّنا من بين هذه المعاني المعنى الثالث وهو معنى تمييز الشيء من غيره ، لأنّه يلتقي مع المعنى الاصطلاحيّ للحدّ في الأدبيّات الفلسفيّة التراثيّة .

ب- الدلالة الاصطلاحيّة :

يعرف الغزالي الحد بأنّه : " قولٌ دالٌّ على ماهيّة الشيء " [٢] . ويعرفه في موضعٍ آخر تعريفًا هو أقرب إلى كونه شرطًا من شروط الحدّ ، إذْ يقول : " الحدُّ هو القولُ الجامع المانع " [٣] . ويعرّفه في سياقٍ آخر من زاوية فائدته والغرض منه بقوله : " ونحن نعني بالحدِّ ما يُحصِّل في النفس صورةً موازيةً للمحدود مطابقةً لجميع فصوله الذاتيّة " [٤] .

ويُلاحظ ، من مُجمل التعريفات السابقة ، أنّ الغرضَ الرئيسيّ من الحدِّ ، بحسب الفلاسفة ، تصوّر ماهيّة الشيء وحقيقته ، أمّا تمييز الشيء من غيره فهو متحقّقٌ بالتَّبَع كما سيأتي معنا .

---

[١] ينظر لسان العرب مادة (ح د د) .

[٢] معيار العلم في فن المنطق / ١٩٤ .

[٣] المصدر نفسه / ٢٠٥ .

[٤] نفسه / ١٩٧ .

*** تركيب الحدِّ :**

ممّا تجدر الإشارة إليه في سياق الحديث عن تركيب الحدِّ أو عن غيره من ضوابط الحدّ التي وضعها الفلاسفة كشروط الحدّ وأخطائه باستثناء أقسام الحدِّ ، أنّ هذه المحاور إنّما يتوجّه الحديث فيها عن النموذج المثاليّ للحدِّ وهو الحدّ التامّ أو الكامل ؛ لأنّ التنظير ووضع الضوابط والحدود إنّما يُقصد منه إيجاد النموذج المكتمل للشيء خاليًا من النواقص والعيوب ، وقائمًا على أسسٍ وقوانين تحمي الشيء من التناول العشوائيّ غير المنضبط .

وفي سياق الحديث عن المكوّنات البنائيّة للحدِّ ، يشير الفارابيُّ إلى أنّ أقلّ بنيةٍ تركيبيّة للحدِّ التامِّ [١] تتكون من عنصرين اثنين / الجنس القريب والفصل ، وهذا يعني أن هذه البنية قد تشتمل على ثلاثة عناصر فأكثر ، ولكنّها لا يمكن أن تتكون من عنصر واحدٍ ، فإن كان ، فلا يُسمّى هذا التعريف حدًّا في رأي الفارابيّ ، يقول أبو نصر : " والحدُّ الكامل قد يكون من جزئين ، أعني من جنسٍ واحدٍ وفصلٍ واحد ، وقد يكون من أكثر من جزئين ومن ثلاثةٍ أو أكثر . ومتى كان من جزئين ، فأيّ الجزئين نقص لم يكن الباقي حدًّا ، من قِبل أنّ الذي يبقى يدلُّ عليه لفظٌ مفردٌ ، والحدُّ يدلُّ عليه لفظٌ مركّبٌ [٢] .

إنّ تحديد أقلّ بنيةٍ تركيبيّةٍ للحدّ بعنصرين هما : الجنس والفصل ، هو قاعدةٌ منطقيّةٌ الغرض منها إعطاء تصوّرٍ دقيقٍ للشيء المعرَّف من خلال وضعه في جنسٍ يضمّه مع غيره ثمّ تمييزه ، بوساطة الفصل ، عن غيره من الأشياء المشاركة له في الجنس ، والحقيقة أنّ هذه القاعدة ليست من ابتداع الفلاسفة المسلمين ، بلْ هي " قاعدة أرسطو التي تعتبر التعريف الدقيق هو الذي يضع الكلمة المعرَّفة في جنسٍ يضمُّ الأشياء

---

[١] الحدُّ التامُّ هنا أو الكامل في نصّ الفارابيّ الآتي ، ليس هو الحدّ المركّب من كلمتين فأكثر فحسب ، بل يجب أن يكون مركّبًا من الجنس والفصل القريبين ، وقسيمُه الحدَّ الناقص وهو مركّبٌ من كلمتين : الجنس البعيد والفصل ، ومع ذلك لا يُسمّى حدًّا تامًّا كاملًا لمطلق التركيب الذي فيه ، بل هو حدٌّ ناقصٌ لنقصانه عن الحدّ التامّ لعدم اشتماله على الجنس القريب .

[٢] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٧٩ ، ٨٠ .

المتشابهة ، ثمّ يحدّد ما يميّز هذا الشيء المعرَّف عن غيره من الأشياء الأخرى الداخلة في نفس الجنس " [١].

ويشير الغزاليّ إلى البنية التركيبيّة الأقلّ للحدّ التامِّ وهي الجنس والفصل ، فيقول : " الحدُّ يتركّب لا محالةَ من جنس الشيء وفصلِه الذاتيِّ " [٢] . ويفصِّل القولَ في هذه النقطة في سياق حديثه عن الحدِّ التامّ ، إذْ يقول : " وأمّا صورته وهيئته، فهو أنْ يُراعى فيه إيرادُ الجنس الأقرب ، ويُردف بالفصول الذاتيّة كلِّها ، فلا يُترك منها شيءٌ، ونعني بإيراد الجنس القريب أن لا نقولَ في حدِّ الإنسان : جسمٌ ناطقٌ مائتٌ وإن كان ذلك مساويًا للمطلوب ، بلْ نقول حيوان ، فإنّ الحيوان متوسّطٌ بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم ، ولا نقول في حدِّ الخمر : إنّه مائعٌ مُسكرٌ ، بل نقول : شرابٌ مُسكرٌ ؛ فإنّه أخصُّ من المائع وأقرب منه إلى الخمر ، وكذلك ينبغي أن يورد جميعَ الفصول الذاتيّة على الترتيب ، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول " [٣] .

وإذا كان الغزاليّ يشير ، في نصّه السابق ، إلى ضرورة إيراد جميع الصفات الذاتيّة للمحدود في الحدِّ ، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه ههنا بإلحاح شديدٍ هو : هل يتسنّى للحادّ (واضع الحدِّ) أن يحيط بجميع الصفات الذاتيّة للمحدود ؟ .

من الناحيتين النظريّة والعمليّة يصعب تحقّق ذلك ، ومن هنا يكون اشتراطُ الفلاسفة إيرادَ جميع الصفات الذاتيّة للمحدود في البنية التركيبيّة للحدّ ، من المحال الذي لا يمكن تحقيقُه بحال ، وبذلك تصبح هذه القاعدةُ التي وضعها الفلاسفة في نظريّة التعريف ، هشّةً سهلةَ الهدم والنقض ، وهذا العيب التقعيديّ التنظيري أغرى السهروورديّ بالمبادرة إلى نقض هذه القاعدة ، فقال تحت عنوان (في هدم قاعدة المشّائين في التعريفات) : " (...) مَن ذكرَ ما عرف من الذاتيّات ، لم يأمَنْ وجودَ ذاتيٍّ آخر غفل عنه ، وللمستشرح (طالب الشرح) أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس

---

[١] علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ١٦٣ .

[٢] معيار العلم / ١٩٧ .

[٣] المصدر السابق / ١٩٤ .

للمعرِّف حينئذٍ أن يقولَ : لو كانت صفةٌ أخرى لاطلعتُ غليها ، إذْ كثيرٌ من الصفات غير ظاهرةٍ . ولا يكفي أن يُقال : لو كان له ذاتيٌّ آخر ما عرفنا الماهيّة دونه . فيُقال: إنّما تكون الحقيقة عُرفت إذا عُرف جميعُ ذاتيّاتها . فإذا انقدح جواز ذاتيٍّ آخر لم يُدرك، لم يكن معرفةُ الحقيقة متيقَّنةً . فتبيّن أنّ الإتيانَ على الحدّ كما التزم المشاؤون غيرُ ممكن للإنسان " [1] .

وفي سياقٍ آخر يشير الغزاليّ إلى تركيب الحدِّ ومكوّناته من خلال أسئلةٍ افتراضيّةٍ عن حدِّ الشيء تُفضي الإجابة عنها إلى ذكر المكونات التركيبيّة للحدِّ مرتّبةً بذكر الأعمّ ثم الأخصّ ، إذْ ينبغي أن يكون السؤال أوّلًا عن الجنس القريب للشيء بصيغة (ماهو ؟) ، فإذا حدّد المسؤول جنسَ الشيء القريبَ أي : ماهيّته ، انتقل السائل إلى السؤال عن الفصل الذاتيّ القريبِ للشيء بصيغة (أيّ شيءٍ هو ؟) ، يقول الغزاليُّ : " وترتيبه (أي السؤال عن حدّ الشيء وتعريفه) أن يقولَ : ما هو ؟ مشيرًا إلى نخلةٍ مثلًا ، فإذا أجاب المسؤول بالجنس القريب وقال هي شجرةٌ ، لم يقنع السائل به ، بلْ قرن بما ذكره صيغةَ (أيُّ) وقال : أيُّ شجرةٍ هي ؟ ، فإذا قال : هي شجرةٌ تثمر الرُّطب ، فقد بلغ المقصودَ وانقطع السؤال " [2] .

ويؤكّد ابن سينا على أنّ اشتراط الإيجاز في الحدِّ هو وهْمٌ وغلَطٌ وقع فيه بعض المنطقيين ؛ إذْ لا يعيب الحدَّ كونُه طويلَ البنية التركيبيّة ، ولا يُحسِّنه كونُه مُختصرًا ، وإنّما المعتبر في ذلك اشتمالُ الحدّ على جميع المقوِّمات الذاتيّة ، وكونُ هذه المقوّمات مرتّبةً بتقديم الأجناس ، ثمّ إردافِها بالفصول المقيّدة للأجناس ، لتتحصّلَ صورةٌ مطابقةٌ للمحدود ، يقول ابن سينا : " إذا كانت الأشياء التي يُحتاج إلى ذكرها في الحدِّ معدودةً وهي مقوِّمات الشيء ، لمْ يحتملْ التحديدُ إلّا وجهًا واحدًا من العبارة التي تجمع المقوِّمات على ترتيبها أجمع ، ولمْ يمكنْ أنْ يُوجزَ ولا أنّ يطوّلَ ؛ لأنّ الجنسَ القريبَ يغني عن تعديد واحدٍ واحدٍ من المقوِّمات المشتركة ، إذْ كان اسم الجنس يدلُّ على جميعها دلالةَ التضمّن . ثمّ يتمّ الأمر بإيراد الفصول . وقد علمت أنّه إذا زادت

---

[1] حكمة الإشراق / ٢٠ ، ٢١ .

[2] معيار العلم / ١٩٦ .

الفصول على واحدٍ ، لم يحسن الإيجاز والحذف إذا كان الغرض بالتحديد تصوّرَ كُنْه الشيء كما هو وذلك يتبعه التمييز أيضًا .

ثمّ لو تعمّد متعمّدٌ ، أو سها ساهٍ ، أو نسي ناسٍ اسمَ الجنس ، وأتى بدله بحدّ الجنس ، لمْ تقُل إنه خرج عن أن يكونَ حادًّا مستعظمين صنيعَه في تطويل الحدّ . فلا ذلك الإيجاز محمود كلَّ ذلك الحمد ، ولا هذا التطويل مذمومٌ كلَّ ذلك الذمّ إذا حُفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب " [1] .

وينبِّه ابن سينا على قضيّةٍ مهمّةٍ في تركيب الحدِّ ، هي أنّ الدلالةَ الكلّيّةَ للحدِّ لا تتحقّق من مجرّد رصف الكلمات وتركيبها في الحدّ تركيبًا تجاوريًّا تتابعيًّا ، بل لا بُدَّ من وجود روابط زائدةٍ حاضرةٍ في السياق التركيبيّ للحدِّ أو غائبةٍ عنه مقدّرةٍ ، ووظيفة هذه الروابط خلق ارتباطٍ بين الكلمات المتتالية في الحدّ ، إمّا ارتباط حَملٍ ووضعٍ ، وإمّا ارتباط تقييدٍ ، يقول الشيخ الرئيس : " فإنّ التركيبَ الذي في الحدود أيضًا لولا شيءٌ زائدٌ يقترن به ، لما كان يجب لنفس تُلُوِّ بعض أجزائه لبعضٍ أن يكون دالًّا على اجتماعٍ ووحدةٍ ، بلْ إنّما صار قولنا : حيٌّ مشّاءٌ ذو رجلين ، يدلُّ على معنىً واحد بالاجتماع ؛ لأنّك تعني به الحيَّ الذي هو المشّاء الذي هو ذو رجلين ، وتدلُّ عليه هيئةُ التركيب فتصير الجملة واحدة ؛ لأنّك تعُدُّ أوصاف الواحد وتقيّد بعضها ببعضٍ . فلولا هذه العلّة الزائدة على نفس التتالي ، ما كان التتالي يفعل وحده ، كما لو قال قائلٌ : السماء الأرض العنقاء الدائرة ، بلْ يحتاج أن يقترن بالتتالي أمرٌ آخرُ يدلُّ على ارتبـــاط بعـــض المقترنات ببعضٍ ارتباطَ حَمْلٍ ووضعٍ ، أو ارتباطَ تقييدٍ بعضٍ ببعضٍ " [2] .

ومن زاوية تركيب الحدِّ ، ينقض ابن تيميّة مقولةَ الحدِّ التي وضعها الفلاسفةُ ، من جهة أنّ الألفاظ أو الأجزاء الداخلةَ في حدِّ الشيء لا بُدَّ من تصوّرها ، وتصوُّرُها لا يكون إلّا بوضعِ حدودٍ لها ، فإذا احتاجت أجزاء الحدِّ إلى وضع حدودها في حدِّ المحدود الأوّل نتج عن ذلك تسلسلٌ لا ينتهي ، أو نتج عن ذلك الدَّوْرُ بالعَوْد إلى

---

[1] الإشارات والتنبيهات / ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

[2] العبارة من الشفاء / ٣٨ ، ٣٩ .

المحدود الأوّل الأصليّ ، وفي ذلك يقول ابن تيميّة : " إنّ الحدَّ إذا كان له جزءان ، فلا بُدّ لجزئيه من تصوُّرٍ ، كالحيوان الناطق ، فإنْ احتاج كلُّ جزءٍ إلى حدٍّ ، لزم التسلسل أو الدَّوْر [١] . فإن كانت الأجزاء متصوّرةً بنفسها بلا حدٍّ ، وهو تصوّر الحيوان أو الحسّاس أو المتحرّك بالإرادة أو النامي أو الجسم ، فمن المعلوم أنّ هذه أعمُّ . وإذا كانت أعمَّ ، يكون إدراك الحسِّ لأفرادها أكثر . فإن كان إدراك الحسّ لأفرادها كافيًا في التصوّر ، فالحسُّ قد أدرك أفرادَ النوع ، وإن لم يكنْ كافيًا في ذلك ، لم تكن الأجزاء معروفةً ، فيحتاج المعرَّف إلى معرِّفٍ وأجزاءُ الحدِّ إلى حدٍّ " [٢] .

*** الغرض من الحدِّ :**

يذهب الفلاسفة جميعًا إلى أنّ الغرض من الحدِّ هو تصوّر ماهيّة الشيء وحقيقته، وأمّا تمييز الشيء عن غيره فليس هو الغرضَ المقصودَ لذاته من الحدِّ ، بلْ إنّ التمييز متحقّقٌ بالتَّبَع ؛ لانّ من لازم تصوّر ماهيّة الشيء تمييزَه عن غيره ، وفي ذلك يقول ابن سينا : " ويجب أن يكونَ الغرضُ من الحدِّ تصوّرَ ذاتِ الشيء ، فإنّ التمييز يتبعه ، وأمّا مَنْ كان غرضُه التمييز ، فقدْ ينالُه بالرسم ، وقد يناله بالحدِّ الناقص المذكور ، ولا نُعيقه فيما يؤثره ، ولكنا نستحبُّ له أن يقصد الأتمّ والأفضلَ " [٣] .

وينفي ابن سينا في سياقٍ آخر أن يكون الغرضُ من الحدّ التمييزَ ، ويؤكّد على غرض تصوير ماهيّة الشيء " ويجب أن يُعلمَ أنّ الغرضَ في التحديد ليس هو التمييز

---

[١] التسلسل هو " ترتيب أمورٍ غير متناهيةٍ " معجم التعريفات / ٥١ ، المعجم الفلسفي ــ الحفني / ٥٤ . وفي مثل حدِّ الإنسان بأنّه : حيوانٌ ناطقٌ ، يتحقّق التسلسلُ بضرورة الإتيان بحدَ أجزاء الحدِّ ، أي : حدّ الحيوان على حدة وحدّ الناطق على حدة ، ثمّ إنّ هذين الحدّين سيشتملان على ألفاظ كلّيّةٍ تحتاج أيضًا إلى ذكر حدودها ، وهذه الحدود المذكورة تحتاج إلى حدودٍ لألفاظها الكليّة وهكذا إلى ما لا نهاية .

والدَّوْرُ هو : " تعريف شيءٍ أو البرهنة عليه بشيء آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلّا بالأوّل " المعجم الفلسفي ــ المجمع / ٨٥ ، أو هو " علاقةٌ بين حدّين بحيث يمكن تعريف كلٍّ منهما بالآخر " المعجم الفلسفيّ ــ الحفني / ١٠٩ . ويتحقّق الدور بأن يُقال في حدّ الإنسان إنّه : حيوانٌ ناطق ، ثمّ يُقال في حدّ الحيوان إنه : جنسٌ أحد أنواعه الإنسان ، ويُقال في حدِّ الناطق إنّه : الإنسان وهكذا .

[٢] نقض المنطق / ١٩٢ ، ١٩٣ .

[٣] منطق المشرقيين / ٧٨ .

(...) ، بل أن يُتصوّرَ به المعنى كما هو " [1] . ويقول الغزاليّ مشيرًا إلى الغرض من الحدِّ : " لأنّ المقصود تصوّر الشيء بجميع مقوّماته " [2] .

أمّا ابن تيميّة فينكر أن تكون الحدود نافعةً في معرفة حقائق الأشياء ، ويعلّل ذلك بأنّ حقيقةَ المحدود إمّا أن تكون متصوّرةً مدركةً بالحواس الظاهرة أو بالعقل الباطن ، فإنْ كان ذلك كذلك ، لَمْ يعُدْ للحدِّ اللفظي فائدةٌ في تصور حقيقة الشيء لسَبْق تصوّره أصلًا ، أو أن تكونَ غيرَ متصوَّرةٍ لا بالحِسِّ الظاهر ولا بالباطن ، فلا جدوى حينئذٍ من الحدِّ اللفظيِّ في تصوّر حقيقة الشيء ؛ لأنّه يصبح حينئذٍ تصوّرًا لمجهول غيرِ مدرَكٍ لا بالحواس الظاهرة ولا بالحواسّ الباطنة ، يقول ابن تيميّة : " فالمقصود أن الحقيقةَ : إن تصوّرها بباطنه أو ظاهره ، استغنى عن الحدّ القوليّ ، وإن لم يتصوّرها بذلك امتنع أن يتصوّر حقيقتها بالحدّ القوليّ (...) ، فإنّ من عرفَ المحسوسات المذوقة ، مثلًا ، كالعسل ، لم يفده الحدُّ تصوُّرها ، ومن لم يذق ذلك كمن أُخبر عن السّكّر ، وهو لم يذقه ، لم يمكنْ أن يتصوّر حقيقته بالكلام والحدّ ، بل يمثّل له ويقرَّب إليه ، ويُقال له : طعمه يشبه كذا ، أو يشبه كذا وكذا ، وهذا التشبيه والتمثيل ليس هو الحدّ الذي يدّعونه. وكذلك المحسوسات الباطنة ، مثل الغضب والفرح والحزن والغمّ والعلم ونحـــو ذلك ، من وجدها فقد تصوّرها ، ومَن لم يجدها لم يمكنْ أن يتصوّرها بالحدّ " [3] .

وحتّى مع التسليم بجدوى الحدود اللفظيّة في تصوّر حقائق الأشياء ، لا تحقّق الحدود التي وضعها الفلاسفة بضوابطها ، كما يرى ابن تيميّة ، هذه الفائدة المزعومة؛ لأنّ هذه الحدودَ : " إنّما هي أقوالٌ كُلّيّةٌ ، كقولنا : حيوانٌ ناطقٌ ، ولفظٌ يدلّ على معنىً ، ونحو ذلك ، فتصوّر معناها لا يمنع من وقوع الشَّرِكَة ، وإن كانت الشَّرِكَة ممتنعةً لسببٍ آخر ، فهي ، إذن ، لا تدلّ على حقيقةٍ معيّنةٍ بخصوصها ، وإنّما تدلّ على معنىٍ كلّيٍّ ، والمعاني الكلّيّة وجودها في الذهن لا في الخارج ، فما في الخارج لا

---

[1] الإشارات والتنبيهات / ٢٥١ ، ٢٥٢ .

[2] معيار العلم / ١٩٥ .

[3] نقض المنطق / ١٨٦ .

يتعيّن ولا يُعرف بمجرّد الحدِّ ، وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء ، فالحدّ لا يُفيد تصوّر حقيقةٍ أصلًا " [١] .

ويؤكّد ابن تيميّة أنّ التسليم بقول الفلاسفة إنّ الغرضَ من الحدّ تصوُّرُ ماهيّة الشيء وحقيقته ، يقتضي نسفَ المعرفة الإنسانيّة برمّتها ؛ لأنّ من لازم هذا القول ألّا يوجد أحدٌ عرف شيئًا من الأشياء ؛ لعدم سبق المعرفة بحدّه ؛ لأنّ معرفةَ الشيء وتصوّرَه ، بحسب الفلاسفة ، مشروطٌ بسَبق معرفة حدّه ، يقول ابن تيميّة : " فإن كانت الأصولُ لا تُتصوَّر إلّا بالحدود ، لزم ألّا يكون إلى الآن أحدٌ عرف شيئًا من الأمور (...) ، فلا يكون لبني آدم شيءٌ من المعرفة " [٢] . .

ولا يكتفي ابن تيميّة بالتأكيد على بطلان كونِ الغرض من الحدّ تصوّرَ ماهية الشيء وحقيقتِه كما قرّره الفلاسفة ، بل يؤكّد في هذا السياق أنّ الغرضَ من الحدّ تمييزُ الشيء المحدود عن بقية الأشياء ، وهو ما شدّد الفلاسفة على نفيه وإنكارِ كونه هو الغرضَ الرئيسيَّ من الحدّ ، وإن كانوا ، كما مرّ بنا ، يقرّونه غرضًا للحدّ متحقّقًا بالتَّبَع لا بالأصالة ، يقول ابن تيمية : إنّ " الحدَّ : هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره ، يفيد ما تفيده الأسماءُ من التمييز والفصل بين المسمّى وبين غيره ، فهذا لا ريبَ في أنّه يُفيد التمييز " [٣] .

ومن المدهش أن نجد أنّ اللسانيّات الغربيّة الحديثة تؤكّد ما قرّره ابن تيميّة قبل قرونٍ طويلةٍ من كون الغرض من الحدّ تحديدَ الشيء وتمييزَه من غيره ، فهذا (بالمر) يُقيِّم التعريفَ على أساس وظيفته التحديديّة التمييزيّة ، فَلِكَيْ " يكتسب التعريف قيمةً، لا بُدّ له من تحديد الأشياء التي قد تُسمّى دون أيّ ارتباطٍ باللغة " [٤] .

ويستنبط (جان كوهن) الوظيفة التحديديّة للحدِّ من خلال التركيز على المصدر الاشتقاقيّ له ، فقد دفعه البحث عن القيمة الوظيفيّة للحدّ إلى أن يتساءل " ما

---

[١] نقض المنطق / ١٨٦ ، ١٨٧ .

[٢] المصدر السابق / ١٨٤ .

[٣] نفسه / ١٨٧ .

[٤] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ٢١٢ .

التحديد ؟ ، إنّه قبل كلّ شيءٍ ، كما تبيّن الكلمة ، ضبطُ الحدود ، أي : تمييز شيءٍ من مجموع أشياء وفصله عنها ، وبعبارة في منتهى البساطة : أن نعيّن بوضوحٍ الشيءَ المقصود عندما نواجه عِدّةَ أشياء " [1] .

وكما ربط ابن تيميّة بين أسماء الأعلام والحدود بجامع الوظيفة التمييزيّة التحديديّة في كُلٍّ ، يربط (جان كوهن) بينهما أيضًا بالجامع ذاته ، فيقول : " إنّ وظيفةً من هذا القبيل قد لا تكون ضروريّةً في لغةٍ تتكوّن من أسماء الأعلام فحسب ، فالواقع أنّ هذه الأسماء (مثل : نابليون ، فرنسا ، القمر إلخ) محدّدةٌ من تلقاء نفسها " [2] .

ويؤكّد (جان كوهن) وظيفة التحديد في الحدّ من خلال رسم طريقة التحديد وآلياته ، فهذا الإجراء " الذي هو التحديد يكمن في إضافة كلمةٍ أو عِدّة كلماتٍ أخرى إلى اسم الجنس . هذه الكلمات المضافة سندعوها محدِّداتٍ (...) . إن الوظيفة التحديديّة تتحقّق بفضل فئةٍ من الكلمات مخصّصةٍ أساسًا لهذه الغاية ، ولكن يمكن أن تتحقّق في أشكالٍ أخرى ، بالإضافة (كتابُ بيير) ، بالجملة الموصولة (الكتاب الذي يوجد فوق الطاولة) ، بالنعت (الكتاب الأسود) " [3] .

وقد يبدو للوهلة الأولى أنّ ابنَ تيميّة قد وقع في تناقضٍ في قضيّة الحدّ ، فإنّ اعتراضاته السابقةَ تُشعر بأنّه يرفض ، مطلقًا ، وضع الحدود للأشياء لعدم جدواها وفائدتها العلميّة ، ثمّ هو في مطارحته الأخيرة ينصّ على أن (الحدّ : هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره) فيذكر الحدَّ ويذكر غرضَه والفائدةَ منه ؟

والمتتبِّع لجمل مطارحات ابن تيميّة في نظريّة الحدّ ، يجد أنّه ليس ثمّة تناقضٌ بين هذه المطارحات ، فابن تيميّة يؤكّد أهميّة الحدِّ في التمييز بين الشيء المحدود وغيره من الأشياء ، ولكنّ اعتراضَه على ما تضمنته نظريّة التعريف عند الفلاسفة من تكلّفٍ شديدٍ في وضع القواعد والضوابط غير الصحيحة والإلحاح عليها وتصعيب الأمور

---

[1] بنية اللغة الشعريّة / ١٣١ .

[2] المصدر السابق بصفحته .

[3] المصدر السابق / ١٣١ ، ١٣٢ .

على طالب العلم وتشتيت ذهنه وإضاعة وقته في غير طائل ؛ ولذلك نجده يُثني على العلوم الأخرى التي لم تُبتلَ بما ابتُليَ به المنطق الفلسفيّ من تكلّف وعَنَتٍ في قضية الحدّ، ويعيب على العلوم التي تأثرت بعلم المنطق في تكلّف الحدود ، وفي هذا السياق يقول ابن تيميّة : " وكذلك علم الطبّ والحساب وغير ذلك ، لا نجد أئمّة هذه العلوم يتكلّفون هذه الحدود المركّبة من الجنس والفصل إلّا من خلطَ ذلك بصناعتهم من أهل المنطق . وكذلك النحاة مثل سيبويه الذي ليس في العالم مثلُ كتابه وفيه حكمةُ لسان العرب، لم يتكلّف فيه حدّ الاسم والفاعل ونحو ذلك ، كما فعل غيره ، ولّما تكلّف النحاة حدّ الاسم ذكروا حدودًا كثيرةً كلها مطعونٌ فيها عندهم (...) .

وكذلك الحدود التي يتكلّفها بعضُ الفقهاء للطهارة والنجاسة ، وغير ذلك من معاني الأسماء المتداولة بينهم . وكذلك الحدود التي يتكلّفها الناظرون في أصول الفقه ، لمثل الخبر والقياس والعلم وغير ذلك " [1] .

* شروط الحدِّ :

في محاولةٍ للوصول بالحدّ إلى درجةٍ من الكمال والدقة العلميّة أو كما يُقال في التعبير التراثيّ (جعلُ الحدِّ جامعًا مانعًا) ، اجتهد الفلاسفة المسلمون في وضع شروطٍ للحدِّ تضبط حدوده وتؤطّر أبعاده ، ومن هذه الشروط ما يأتي :

١ - أن يشتمل الحدُّ على جميع ذاتيّات الشيء حتى يكون مساويًّا للمحدود في المعنى ، وفي ذلك يقول الغزاليُّ : " والحدُّ عنوان المحدود ، فينبغي أن يكونَ مساويًا له في المعنى (...) ، فإنَّ المقصودَ أنْ يشتملَ الحدُّ على جميع ذاتيّات الشيء إمَّا بالقوّة وإمّا بالفعل (...) وكذلك قد يوجد الحدُّ للشيء الذي هو مركّبٌ من صورةٍ ومادّةٍ بذكر أحدهما، كما يُقال في حدِّ الغضب : إنّه غليان دم القلب ، وهذا ذكرُ المادّة ، ويُقال : إنّه طلب الانتقام ، وهذا هو ذكر الصورة ، بل الحدُّ التامُّ أن يُقالَ : هو غليان دم القلب لطلب الانتقام " [2] .

---

[1] نقض المنطق / ١٨٥ .

[2] معيار العلم / ١٩٤ ، ١٩٥ .

ويقول ابن سينا : " ويجب أن يُتوقّع من الحدِّ أن يكونَ دالًّا على ماهيّة الشيء ، ومطابقًا لمفهوم اللفظ ، ليس مأخوذًا من أمورٍ لازمةٍ ولاحقةٍ لمفهوم اللفظ يخصُّه القول المجموع منها " [١] .

٢ - أن تكون الألفاظ المكوّنة لحدِّ الشيء مرتّبةً ترتيبًا تنازليًّا ابتداءً بالأعمِّ فالأخصّ ، فيُقدَّم الجنس أو العرض العامّ [٢] ، ثمّ يُؤتى بالفصل أو الخاصّة ، يقول خضر الرازي: " ينبغي أن يُقدّم الأعمُّ ذاتيًّا أو عرَضيًّا ، أي جنسًا أو عرضًا عامًّا على الأخصّ ذاتيًّا أو عرضيًّا ، أي فصلًا كان أو خاصّةً في التعاريف " [٣] . ويقدم الرازي تعليلًا منطقيًّا لاشتراط تقديم الأعمّ على الأخصّ في التعريف " فالأعمّ لكونه أكثرَ ملاقاةً مع النفس، أشهرُ عندها وأظهر . فلا يُقال في تعريف الإنسان : ناطقٌ حيوانٌ ، ولا ضاحكٌ موجودٌ ؛ فإنّ ذلك نقصٌ للتعريف لفوات الخبر الضروريّ ، وقد جوّزه بعضهم " [٤] . ويُعلّل الصفويُّ [٥] اشتراطَ تقديم الأعمّ على الأخص في الحدود بأنّ هذا التقديمَ " يُوجب الترقّي في المعرفة ؛ فإنّه حينئذٍ يُعرَّف الشيءُ بوجهٍ عامٍّ ثمّ بوجهٍ أتمّ " [٦] .

---

[١] منطق المشرقيين / ٧٩ .

[٢] العرض العامّ هو : " ما يصدق على أنواعٍ كثيرةٍ ، كالبياض للثلج والقطن " المعجم الفلسفي ــ المجمع / ١١٨ . وكصفة المشي بالنسبة للإنسان ، فهي عرضٌ عامٌّ ؛ لأنها تعرض للنوع الإنساني بجميع أفراده ولغيره من الأنواع الأخرى كنوع الفرس ونوع الجمل ونوع الحمار ونوع الغزال ، ومقابله الجزئيّ هو العرض الخاصّ / الخاصّة وقد مرّ بنا ، كصفة الضحك فهي عرض خاصٌّ بالنوع الإنسانيّ لا يشاركه فيها بقيّة الأنواع الحيوانيّة ، والمقابل الكلّيّ للعرض العامِّ هو الجنس كالحيوانيّة والجسمانيّة ، والفرق بينهما أنّ الجنس ذاتيٌّ تتقوّم به ماهيّة الشيء والعرض العامّ عارضٌ غير ذاتيٍّ لا تتقوّم به ذات الشيء .

[٣] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٥١ .

[٤] المصدر السابق بصفحته .

[٥] هو أبو الخير قطب الدين عيسى بن محمد بن عبيد الله الحسنيّ الحسينيّ الإيجي ، ولُقّب بالصفوي نسبةً إلى جده لأمه (صفي الدين) ، وهو شافعيّ المذهب ، من بلاد الهند . له مؤلفات كثيرةٌ منها : (مختصر النهاية) لابن الأثير و (شرح الغُرّة) في المنطق و (رسالة في الحمدلة) و (شرح الكافيّة لابن الحاجب) في النحو (...) . ولد سنة (٩٠٠ هـ ــ ١٤٩٤ م) ، وتوفي سنة (٩٥٣ هـ ــ ١٥٤٦ م) . يُنظر : الأعلام : ٥ / ١٠٨ .

[٦] شرح الصفوي على الغرّة في المنطق / ١٥٠ .

٣ - ومن شروط الحدّ والرسم معًا أن يكون المعرِّف أعرفَ من المعرّف ، أي أن تكون ألفاظ الحدِّ أو الرسم أعرفَ من الشيء المحدود أو المرسوم ، وفي ذلك يقول ابن سينا : " واعلمْ أنّ كلَّ حدٍّ ورسمٍ فهو (هكذا والصواب هو) تعريفٌ لمجهولٍ نوعًا ما ، فيجب أن يكونَ بما هو أعرف من الشيء ، فإنّ الجاريَ مجرى الشيء في الجهالة لا يُعرّفه ؛ ولذلك قد غلط القوم الذين يقولون : (إنّ كلَّ واحدٍ من المضافَيْن يُعرّف بالآخر) ، ولم يعرفوا الفرق بين ما يتعرّف بالشيء وبين ما يتعرّف مع الشيء ، فإنّ الذي يتعرّف به الشيء هو أقدم تعرّفًا من الشيء ، والذي يتعرّف معه ليس أقدمَ معرفةً منه . وكلُّ واحدٍ من المضافين متعرِّفٌ مع الآخر ، إذ العلم بهما معًا ليس قبلَ الآخر في المعرفة حتّى يُعرَّف به الآخر ، وأعني بالمضافين الشيئين اللذين يُعقل كلُّ واحدٍ منهما مقيسًا إلى الآخر ، مثل (الابن) يُعرّف مقيسًا بـــ (الأب) والأبُ يُعقل مقيسًا بالابن" [١].

٣- أن تدلّ ألفاظ الحدِّ على ماهيّة المحدود دلالةً مباشرةً ، وأن تُجتنب الألفاظ ذات الدلالات غير المباشرة التي تتطلّب تنبّهَ ذهن المتلقيّ لها بعد طول عناء ومكابدة ، وفي ذلك يقول ابن سينا : " وبالجملة لا يجب أن يُلتفت في الحدود إلى ما يشتمل عليه اللفظ في التحديد اقتصارًا على ما يتنبّه له الذهن ؛ فإنّ هذا لو كان ملتفتًا إليه ، لقيل في حدِّ الإنسان : إنّـــه حيوانٌ ضحّاكٌ ، واقتُصِر عليه واستحسن ، إذْ كان الذهن يلتفت إلى أنّه يكون ناطقًا ، أو قيل : إنّه جسمٌ ناطقٌ ، فإنّ الذهن يلتفت إلى أنّه حيوانٌ " [٢] .

والعلّة في خطأ استعمال الألفاظ ذات الدلالات غير المباشرة التي تحتاج إلى تنبّه ذهن المتلقي لها في الحدود ، أنّ تنبّه الذهن للدلالات غير المباشرة للألفاظ التي هي من لازم المعنى المباشر غيرُ متأتٍّ لجميع الناس بناءً على مسلّمة تباين الناس في القدرات العقليّة الذهنيّة ، ومن هنا يُصبح إيراد مثل هذه الألفاظ في الحدود خطأً ؛ لأنّه يؤدّي

---

[١] منطق المشرقيين / ٨١ .

[٢] العبارة من الشفاء / ١١ .

إلى التعمية في معرفة ماهيّة الشيء المحدود ، فتنتقض الغاية من الحدِّ وهي بيان ماهيّة الشيء المحدود بيانًا يزيل عنه جهالتَه .

٤ - البُعد عن الألفاظ الغريبة والمشتركة والمجازيّة ؛ أمّا الغريبة فلأنّها تحثّ على الاستفسار الذي يفضي إلى تطويل الكلام ، وأمّا المشتركة فلكونها تجعل المتلقّي متردّدًا في تحديد المعنى وقد يفهم المعنى غير المُراد ، فاللفظ المشترك أقبح من الغريب ، وأمّا اللفظ المجازيّ فيجرُّ المتلقّي إلى فهم المعنى القريب المتبادر من اللفظ والمراد خلافه وهو المعنى البعيد ، فهو لذلك أقبح من اللفظ المشترك [١] . وكذلك تجنّب الإضمار والتقدير في الحدود ؛ لأنّ المُضمَرَ والمقدّر غيبٌ ، فاحتمالُ تقدير غير المراد واردٌ [٢].

والحقيقة أنّ غرابةَ اللفظ أمرٌ نسبيٌّ ، يتوقّف الحُكمُ عليه على معرفة حال المُخاطَب ؛ لأنّه " يختلف باختلاف السامعين ؛ فإنّ اصطلاح كلّ قومٍ مشهورٌ عندهم غريبٌ عند غيرهم غالبًا ، وقد يَعرف السامعُ ما لا يعرف غيرُه " [٣] .

وأمّا الألفاظ المشتركة والمجازيّة والمضمَرة المقدّرةُ ، فيرتبط تسويغُ إيرادها في التعريفات بوجود " قرينةٍ لفظيّةٍ أو معنويّةٍ كثيرةٍ جليّةٍ واضحةٍ (...) ، وإنّها ، أي المجازات حينئذٍ ، أي حين وجود القرينة الظاهرة ، في حكم الحقائق ، أي المستعملة في الموضوع لها في أنّها لا تلتبس معانيها ، ولا قدح التعريف بها (...) ، واعلمْ أنّه لا قدحَ في المشترك أيضًا عند وضوح القرينة المعينة ، بل الإضمار أيضًا " [٤] .

ويشير (جون لايتز) إلى شرطٍ مهمٍّ من شروط الحدود أو التعريفات ، هو أنّ التعريفات يجب أن " تُكتب دائمًا باستخدام مصطلحاتٍ أبسطَ من الكلمات التي تصفها " [٥] .

---

[١] يُنظر : شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٥١ .

[٢] يُنظر : المصدر السابق بصفحته .

[٣] شرح الصفويّ على الغرّة في المنطق / ١٥٠ .

[٤] المصدر السابق / ١٥١ .

[٥] اللغة والمعنى والسياق / ٧٠ .

*** فوائد الحدّ :**

يذكر الفارابيّ فوائد الحدّ والرّسْم من ضمن فوائد أشياء أخرى [١] ، ومن هذه الفوائد :

١ - أنّها تُستعمل علاماتٍ للشيء مذكِّرةً به ومنبّهةً عليه ، بحيث إذا حضرت في الذهن حضر ذلك الشيء ، وبذلك تُساعد على تخيّل الشيء وحفظه .

٢ - إبدالُ بعض هذه الأشياء مكانَ بعضٍ ، كإبدال الأعرف من المعرِّفات مكانَ الأخفى [٢] ، ويشير أولمان إلى هذه الفائدة من فوائد الحدّ بقوله : " كلّ تعريفٍ من التعريفات إنّما يعني محاولةَ ربط معنىً غير معروفٍ بمعنىً مألوفٍ ، وهو بهذه الصفة ليس إلّا صورةً من صور استبدال الكلمات word substitution . ومثل هذا الاستبدال يمكن أن يتمّ بسهولةٍ ونجاحٍ ، إذا كانت أنواع العلاقات التي تربط الجهتين بعضهما محدّدةً تحديدًا واضحًا " [٣] .

وإبدال اللفظ المُركّب مكانَ اللفظ المُفرد إذا كان المفرد غيرَ مُفْهِمٍ للشيء [٤] ، وإبدال المركّب مكانَ المفرد يُسمّى شرحَ الاسم وتحليلَ الاسم إلى القول الشارح له، وإبدال حدود أجزاء حدّ الشيء مكان حدِّ الشيء [٥] ، وهذا يُسمّى تحليل أجزاء الحدِّ، وممّا يُشبه تحليل أجزاء الحدِّ وضعُ الأشياء التي يتركّب منها الشيء بدلَ اسم الشيء المستعمل في الحدِّ [٦] ، وهذا النوع يُسمّى تحليل الشيء إلى ما عنه رُكّب .

---

[١] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٨٨ ــ ٩٠ ، والأشياء الأخرى التي ذُكرت فوائد الحد والرسم ضمنها هي : لفظ الشيء وأجزاء حدّه وخاصّته وعَرَضُه وشبيهُه وجزئيّاته وكُلِّياتُه .

[٢] كأن يُعرّف الإنسان بأنّه : الحسّاس الناطق ، ثُمّ يُبدل الحيوانُ مكانَ الحسّاس لأنّ صفة الحيوانيّة أعرف من صفة الحساسيّة فيُقال : الحيوان الناطق .

[٣] دور الكلمة في اللغة / ٢١٨ .

[٤] كأن يُحدّ الإنسانُ بأنّه : بَشَرٌ ، وهو لفظٌ مفردٌ غير مُفهِمٍ لحقيقة الإنسان وماهيّته ، فيُبدل مكانه لفظ مُركّبٌ لإفهام حقيقة الإنسان كأنْ يُقالَ : هو الحيوانُ الناطق المائت .

[٥] وذلك كأن يُقال في حدّ الإنسان إنّه : حيوانٌ ناطقٌ ، ثمّ يؤتى بحدِّ الحيوان على حِدة ، ويؤتى بحدِّ الناطق على حِدة ، ويُوضع الحدّان مكان الحد الأصليّ وهو (الحيوان الناطق) ، فتكون حدودُ أجزاء الحدِّ قد وَضعت مكان الحد نفسه .

[٦] كأن يُقالَ في حدِّ الحائط : إنّه الشيء الذي يتركّب من الطين والحجارة .

*** أقسام الحدّ :**

تناول الفلاسفة المسلمون بالحديث أقسام الحدّ باعتبارات مختلفة على النحو الآتي :

أ- من حيثُ مفهوم الحدّ عند مستعمله ومفهومُه في ذاته :

يقسّم ابنُ سينا الحدَّ بهذا الاعتبار قسمين رئيسيّين : بحسب الاسم ، وبحسب الذات:

١- الحدُّ بحسب الاسم : " هو القول المفصّل الدالُّ على مفهوم الاسم عند مستعمله " [١] . وقد مرّ بنا أنّ هذا التعريف خاصٌّ بالمجرّدات وبالموجودات الذهنيّة التي ليس لها وجودٌ في الخارج .

٢ - الحدُّ بحسب الذات : هو " القول المفصّل المعرِّف للذات بماهيّته " [٢] . وهو خاصٌّ بالموجودات الحسيّة في العالم الخارجيّ .

ب- من حيث التمامُ والنقصان :

يُقسّم الفلاسفة الحدَّ بهذا الاعتبار قسمين أيضًا : الحدُّ التامُّ ، والحدُّ الناقص .

١- الحدُّ التامُّ :

إذا أُطلق لفظُ الحدِّ ، في المطارحات الفلسفيّة دون تقييده بالتامّ أو الناقص ، فإنّما يُراد به الحدُّ التامُّ ، وهو المقصود بقولهم : الحدِّ الحقيقيّ والحدّ الكامل ، وعليه تُطبّق الركائز التنظيرية من : شروط الحد وعيوبه وفائدته (...) .

ويُعرّف الرازي الحدّ التامَّ بأنّه : " ما تركّب من الجنس والفصل القريبين، كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان ، أمّا كونُه حدًّا فلاشتماله على الذاتيّات المانعة عن دخول الأغيار ، وخروج الأفراد ، وأمّا كونُه تامًّا ؛ لأنّه بتمام الأجزاء وجميع الذاتيّات " [٣] .

---

[١] منطق المشرقيين / ٦٨ .

[٢] السابق بصفحته .

[٣] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٤٩ .

فتعريف الإنسان بأنّه : حيوانٌ ناطقٌ ، هو حدٌّ تامٌ بالذاتيّات ، أي الجنس والفصل القريبين ، فالحيوانيّة هي الجنس القريب الذي يشمل الإنسان وغيره من الأنواع الحيوانيّة ، وهي صفةٌ ذاتيّةٌ للإنسان لا تتقوّم ماهيّته إلّا بها ، فلا يُتصوّر إنسانٌ بغير حياة ، والناطق هو الفصل القريب الذي يميّز الإنسان ويفصله عن بقيّة الأنواع الحيوانيّة ، وهي صفةٌ ذاتيّةٌ لا تتقوّم ماهيّته إلّا بها كالحيوانيّة .

ويُقابل (التعريف الأدنى) عند (روبير مارتان) الحدَّ التامَّ في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ ، يتّضح ذلك من خلال تعليقه على التعريف الذي قدّمه لِفَكِّ البراغي (**Tournevis**) بأنّه :" آلةٌ لضغط البراغي وفكِّها " [١] . إذْ يرى(مارتان) أنّ هذا التعريف " تعريفٌ أدنى ، فهو يقتصر بفضل صفةٍ مخصوصةٍ على عَزْل مِفكَّات البراغي عن سائر الأدوات الممكنة " [٢] .

وبالنظر في التعريف السابق نجده يتكوّن من الجنس والفصل كالحدِّ التامِّ تمامًا ، فكلمة (آلة) هي الجنس الذي يشمل مِفَكَّ البراغي وغيرَه من الآلات . وقوله :(لضغط البراغي وفكّها) هو الفصل الذي يفصل نوعَ المِفَكِّ عن غيره من الآلات المشارِكة له في جنس الآليّة ويميّزه عنها ، وهذا الفصل هو الذي أشار إليه (مارتان) في نصّه السابق بأنّه الصفة المخصوصة التي بفضلها تمّ عزلُ مفكّات البراغي عن سائر الأدوات الممكنة .

٢ - الحدّ الناقص :

يُعرّف الرازي الحدّ الناقص بأنه : " ما تركّب من جنس الشيء البعيد بمرتبة أو أزيد والفصل القريب ، كالجسم النامي الناطق ، أو الجسم الناطق ، أو الحيوان الناطق في تعريف الإنسان . تسميتُه حدًّا بالحدِّ لما مرّ ، وبالناقص لنقصان بعض الأجزاء " [٣] . ويبدو أنّ الرازي قد وهِمَ حين مثّل للحدّ الناقص في نصّه السابق بـ (

---

[١] في سبيل منطقٍ للمعنى / ٨٠ .

[٢] السابق بصفحته .

[٣] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٤٩ .

الحيوان الناطق) في تعريف الإنسان ، فإنّ هذا المثالَ للحدّ التامّ وليس للحدّ الناقص ، وقد ذكر الرازيّ هذا المثالَ نفسه في تعريفه للحدّ التامّ كما مرّ بنا سابقًا .

ولم أقفْ في اللسانيّات الغربيّة ، في حدود ما اطّلعتُ عليه من مظانّها ، على إشارةٍ واضحةٍ إلى الحدّ الناقص . ولعلّ السبب في ذلك أنّ الحدّ والرسم الناقصين ، كما ذكرنا سابقًا ، هما من ابتكارات الفلسفة الإسلاميّة ممثّلةً بالشيخ الرئيس ابن سينا، ولعلّ اللسانيّات الغربيّة سارت على منهج المنطق الأرُسطي السائد في تقسيم التعريف إلى حدٍّ ورسمٍ دون تفريع الحدّ والرسم إلى تامٍّ وناقصٍ كما فعل الفلاسفة المسلمون .

* أخطاء الحدِّ :

يشير ابن سينا (في منطق المشرقيين) إلى الأخطاء التي تقع في الحدود والتعريفات [1] ، وهي :

١ - تعريفُ الشيء الوجوديّ بالعدم ، يقول الشيخ : " ومن التفريط والتقصير ، أن يكون عرّف الشيء الوجوديّ بالعـــدم ، كمن يعرِّف القدرةَ بأنها : (فقدان العجز)، والبصرَ بأنّه (فقدان العمى) " .

وإنّما عُدّ تعريف الشيء الوجوديّ بالعدم عيبًا ؛ لأنّ عدم الشيء ، أي : نفيه ، لا يعني بالضرورة وجود ضِدّه ، فنفي العجز لا يعني القدرة ؛ لأنّ بين القدرة والعجز درجاتٍ ، فنفي العجز ينصرف إلى القدرة التامّة والقدرة المتوسّطة والقدرة تحت المتوسّطة (...) ، وكذا الأمر في نفي العمى ، فإنّه لا يعني البصر بالضرورة .

٢ - جعلُ الفصل سلبًا محضًا " ومن ذلك القبيل أن تأتيَ بالفصل سلبًا محضًا لا يشتمل على دلالةٍ محصّلةٍ ؛ فإنّك قد علمت أنّ السلوب لوازم لا مقوّمات ، كمن يحدّ الخطّ بأنّه (طولٌ بلا عرضٍ) " .

لأنّ الاسم غير المحصّل (الذي دخلت عليه أداة النفي) ، لا يدلّ دلالةً محدّدةً، ففي نحو تعريف الخطّ بأنّه : طولٌ بلا عرضٍ ، يكون الوصف (طولٌ) جنسًا يشمل الخطّ وغيرَه ، كالخيط والوتر مثلًا ، ثمّ إذا جيء بالفصل اسمًا غير محصَّلٍ نحو (بلا

---

[1] يُنظر : منطق المشرقيين / ١٠١ ــ ١٠٤ .

عرض) ، لا يكون هذا الفصل مخرجًا للخيط والوتر من تعريف الخطّ ؛ لأنّهما أيضًا مثل الخطّ بلا عرضٍ ، فكان اللازم أن يكون الفصل لفظًا موجبًا دالًّا على صفةٍ محدّدةٍ مخرِجةٍ للمحدود من بقيّة الأنواع أو الأفراد المشاركة له في الجنس ؛ لذلك عُدّ الإتيان بالفصل سلبًا (اسمًا غير محصّلٍ) عيبًا من عيوب الحدّ .

٣- ذكر العناصر التركيبية الداخلة في تركيب الشيء المحدود دون ذكر الهيئة التركيبيّة له " وقد يقع الزلل بسببٍ وهو أن يُذكر الجمع ويُشار إليه ، لكنّه لا يُشار إلى الهيئة الخاصّة بذلك الجمع الذي لأجل تلك الهيئة الخاصّة يكون المُركّب هو ما هو، مثل أن يُقال : (إنّ البيتَ مجموع لبِنٍ وطينٍ وخشبٍ) ويُقتصر عليه ، فإنّه لا يكون قد عرّف البيتَ ، فإنّه ليس كلُّ مجموعٍ من هذه الأصول بيتًا ، بل ما كان مجموعًا على هيئةٍ ورصفٍ وترتيبٍ " .

يُعدّ هذا الشكل من أشكال الحدّ عيبًا من عيوبه ؛ انطلاقًا من القاعدة المنطقيّة التي مؤدّاها (ليس الشيء مجموع أجزائه) ، فحقيقة الشيء هي الكلّ المتكامل أو هيئته العامّة المركّبة من مجموع هذه الأشياء .

٤- وضع التركيب موضعَ المركَّب " ومن الزلل في ذلك أن يُشار إلى التركيب فيُجعل مكانَ المركَّب ، فيُقال مثلًا : (إنّ البيت تركيبٌ من لَبِنٍ وخشبٍ وطينٍ) وليس البيت تركيبًا ، بل المركّبُ والتركيب صفةٌ لأصول البيت " .

هذا العيب واضحٌ ، فلا يجوز تعريف البيت بأنّه (تركيبٌ من كذا وكذا) ، فالبيت هو المركّب الذي رُكّب من هذه الأشياء ، أمّا كلمة (تركيب) ، فلا تدلّ على الشيء المركّب المراد تعريفه ، بل تدلّ على عمليّة التركيب التي على وفقها تمّ وجود هذا الشيء المركّب .

٦- تجزئةُ الكلّ الذي لا يتجزأ " أو يكون الكلّ في غير أجزاء ، كمن يقول : (إنّ العدالةَ في الشّهوة والغضب) (...) ويشبه هذا أن يكون للكلّ موضعٌ واحدٌ وللأجزاء مواضع تفاريق ، مثل من يقول : (إن الإبصار مجموع لونٍ وإدراكٍ) (...) .

وفي (كتاب النجاة) يذكر ابن سينا خطأً آخر من الأخطاء التي تقع في الحدود، وهو وضعُ " المَلَكة مكانَ القُوّة ، والقوّة مكانَ المَلَكَة (...) ، كقولهم : إنّ

العفيفَ هو الذي يقوى على اجتناب اللّذات الشهوانيّة ، إذْ الفاجر يقوى أيضًا ولا يفعل . فقد وضع ، إذن ، القوّةَ مكانَ المَلكة ؛ لاشتباه الملَكة بالقوة ؛ لأنّ الملَكة قوّةٌ ثابتةٌ . وكقولهم : إنّ القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطِباعه التروعُ إلى انتزاع ما ليس له من يد غيره ، فقد وضع الملَكَة مكانَ القُوّة ؛ لأنّ القادر على الظلم قد يكون عادلًا ولا يظلم ، ولا تكون طباعُه هكذا " [١] .

وينبّه الغزاليّ على الأخطاء التي تقع في الحدّ [٢] **، ولّما كان الحدُّ مؤلّفًا من جنسٍ وفصلٍ ، فقد قسّم هذه الأخطاء ثلاثة أقسام : ما يقع في الجنس ، وما يقع في الفصل ، وما يقع مشترَكًا بينهما.**

أ – الأخطاء الواقعة في الجنس : ومنها :

١ - وضع الفصل بدل الجنس ، كقولهم في حدّ العشق : هو إفراط المحبة ، والصواب : المحبّة المفرطة ، فالمحبّة جنسٌ يشمل أنواعًا مختلفةً منها : المفرطة والمقتصدة والمقصِّرة والخالصة والنفعيّة ... إلخ .

٢ - وضع المادة مكان الجنس ، كقولهم في حدِّ السيف : هو حديدٌ يقطع ، والحديد مادة السيف لا جنسه ، والصواب أن يُقال : السيف : آلةٌ تقطع ، فالآلة جنسٌ يشمل أنواعًا مختلفةً ، منها ما يقطع وهو السيف ، ومنها ما يطعن وهو الرمح ، منها ما يصدُّ الطعن والضرب وهو التّرس ... إلخ .

٣ - وضع الهيولّي[٣] **مكان الجنس ، نحو : الرمادُ : هو خشبٌ محترقٌ . فالخشبُ ليس جنسًا للرماد ، بل هو المادة الأولى المتحوِّلة إلى صورة الرماد ، وكان الأولى تعريفه بأنّه: مسحوقٌ خشبيُّ الأصل مثلًا ، فالمسحوق اسم جنسٍ يشمل الرماد والتراب**

---

[١] كتاب النجاة / ١٢٥ .

[٢] يُنظر : معيار العلم / ٢٠١ ــ ٢٠٣ .

[٣] الهيولي : هي " المادة الأولى ، وهي كل ما يقبل الصورة " المعجم الفلسفيّ – المجمع / ٢٠٨ ، فالطين هو هيوليٌّ ، أي : مادّةٌ أوّليّةٌ تقبل الصورةَ ، أي يمكن تحويلها إلى صورة أو صورٍ أخرى كالتماثيل ، والأوانيّ الطينيّة والتنانير الطينيّة (جمع تنُّور) ... إلخ . فكلّ مادةٍ قابلةٍ للتغير والتشكّل في صور أخرى هي هيوليّ .

والدقيق (...) ، و (خشبيّ الأصل) فصلٌ مخرجٌ للتراب والدقيق وغيرها من الأشياء المشاركة له في جنس المسحوقيّة .

٤- وضع أجزاء الشيء المحدود بدل الجنس في الحدّ ، كحدِّهم (العشرة) بأنّها : خمسةٌ وخمسةٌ ، أو ستةٌ وأربعةٌ ... إلخ ، وإنّما الجنس الذي يشمل العشرة إنّما هو (العدد) .

٥- وضع النوع بدلَ الجنس ، كقولهم في حدِّ الشرّ : هو ظلم الناس ، فالظلم نوعٌ من أنواع الشرِّ وليس جنسًا له .

ب- الأخطاء الواقعة في الفصل :

وهي : وضعُ الجنس أو الخاصّة أو اللازم أو العرضيّ مكان الفصل . فمثال وضع الجنس موضع الفصل : الإنسان هو الجسم الحيوانيّ ، ومثال وضع الخاصّة موضع الفصل : الإنسان هو الجسم الكاتب ، ومثال وضع اللازم موضع الفصل : الإنسان هو الجسم الضاحك (بالقوّة) ، ومثال وضع العرضيّ موضع الفصل : الإنسان هو الحيوان القاعد .

ج- الأخطاء المشتركة بين الجنس والفصل ، ومنها :

١- تعريف الشيء بما هو أخفى منه ، كقولهم في حدِّ النار : هي جسمٌ شبيهٌ بالنفس ، ولا خلاف في كون النفس أخفى من النار .

٢- تعريف الشيء بما يماثله في المعرفة ، كتحديد الضّدّ بالضّدّ ، كقولهم : الزوج : ما ليس بفرد ، وقولهم : الفرد : ما ليس بزوج .

٣- ذكر أحد المتضايفين في حد المضاف الآخر ، كقولهم : العالِمُ : مَنْ قام به العِلم ، وقولهم في حدّ العِلم : هو ما يكون الذاتُ به عالِمًا . والمتضايفان : هما ما لا يُعلم أحدهما إلا مع الآخر ، لا بهِ ، فالعلم لا يُعلم إلّا مع الذات العالمة (العالِم) أي بالقياس إليه أو بالنسبة إليه ، والأب لا يُعلم إلا مع الابن ، والزوج لا يُعلم إلا مع زوجه [١] .

---

[١] هذا النوع من الأغلاط في الحدِّ هو ممّا أخذه ابن سينا على الفيلسوف (فرفوريوس) ، يقول ابن سينا : " وكذلك إذا أخذ المضاف في حدّ المضاف إليه ، كما فعل فرفوريوس ، إذ حسب أنه يجب أن

٤ - تعريف الشيء بنفسه ، كقولهم في حدّ الشمس : هي كوكبٌ يطلع نهارًا ، والنهار تابعٌ للشمس ؛ لأنّه زمان طلوع الشمس : فكيف تعرّف الشمس به ؟ ، وكقولهم : الكيفيّة : ما بها تقع المشابهةُ ، والمشابهة لا تعرّف إلا بأنّها : اتفاقٌ في الكيفيّة .

وبعد أن يذكر الغزاليّ الأخطاء التي يقع فيها صنّاع الحدود والتعريفات، يعود فيلتمس لهم العذرَ في الوقوع في مثل هذه الأخطاء ، مبيّنًا أنّ صناعة الحدّ من أعسر الأمور على طلّاب العلم ، ومن أعسر هذه الأمور عليهم ما يأتي [١] :

١ - تمييز الجنس الأقربِ في حدِّ الشيء ، فقد يظنّ الطالب أنّه أخذ أقرب جنسٍ للمحدود ، وربّما كان هناك جنسٌ أقرب منه ، كأن يُعرّف الخمر بأنها : مائعٌ مُسكر ، والأولى أن يقول إنها : شرابٌ مُسكرٌ ؛ لأنّ الشراب أقرب في تعريف الخمر .

٢ - إذا كان من شروط الحدِّ أن تكون الفصولُ كلُّها ذاتيّةً ، فمن أصعب الأمور ههنا التمييز بين اللازم غير المُفارِق في الوجود والوهم والذاتيّ [٢] .

٣ - عدم القدرة على الإحاطة بجميع الفصول الذاتيّة عند صياغة الحدِّ .

٤ - مراعاة ترتيب الفصول عند صياغة الحدِّ ، فعند حدِّ الجسم ينبغي البدء بتقسيمه إلى نامٍ وغير نامٍ ، ثمّ يُقسّم النامي إلى حيوانٍ وغير حيوان ، ثم يُقسّم الحيوان إلى ناطقٍ وغير ناطق (...) .

وفي سياق الحديث عن الصعوبات الحافّة بعمليّة صَوْغِ الحدود والتعريفات ، يشير الرازيُّ إلى أنّ تعريفَ المحسوسات والماديّات عسيرٌ متعذّرٌ ، وأنّ تعريف المجرّدات والمفهومات سهلٌ يسير ، يقول الرازيّ : " تعريفُ الحقائق الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس ، وتُسمّى تعـــريفاتٍ بحســـب الحقيقة ، حدًّا كان أو رسمًا ،

يأخذ الجنس في حدّ النوع والنوع في حدّ الجنس ، ولم يدرِ ما في ذلك من الغلط ، وما في ظنّه ذلك من السهو، وما عن الاضطرار إلى ذلك من المندوحة " النجاة / ١٢٦ .

[١] ينظر : معيار العلم / ٢٠٣ - ٢٠٥ .

[٢] يعلّق ابن تيميّة على مقولة صعوبة التمييز بين الذاتيّ واللازم من صفات المحدود التي اعترف بها الفلاسفة ومنهم الغزالي ههنا ، بقوله : " ومن هنا يقولون الحدود الذاتيّة عسرة ، وإدراك الصفات الذاتيّة صعبٌ (...) ؛ وذلك كلُّه لأنّهم وضعوا تفريقًا بين شيئين بمجرد التحكُّم الذي هم أدخلوه " نقض المنطق / ١٩١ .

متعسِّرٌ [١] ، بلْ متعذِّرٌ (...) ، وأمّا تعريفُ المفهومات الاعتباريّة الاصطلاحيّة (...)، فهو على طرف التمام ، أي في غاية السهولة " [٢] .

وبين يدي هذه القضيّة يقدّم الرازي مبررات حكمه ، فيرى أنّ تعذُّرَ تعريف المحسوسات وعسرَه ناشئٌ من صعوبة " التفرقة بين الذاتيّات والعرضيّات من الجنس والعرض العامّ والفصل والخاصّة " [٣] . وأمّا سهولةُ تعريف المجرَّدات ، فسببُه سهولة الفصل بين الجنس والعرض العامّ والفصل والخاصّة ؛ وذلك لأنّ " اللفظ إذا وضع في الاصطلاح لمفهومٍ مركّبٍ فما كان داخلًا فيه كان ذاتيًّا له ، وما كان خارجًا عنه كان عرضيًّا له " [٤] .

ومعنى ذلك أنّ الألفاظ الداخلة في التعريفات الاصطلاحيّة التي اصطلح عليها العلماء للمفهومات تُعدّ من الذاتيّات وكلّ ما لم يدخل في هذه التعريفات من الألفاظ يُعدّ من العرضيّات اعتبارًا .

وتقف اللسانيّات الغربيّة موقفًا مناقضًا تمامًا لموقف الرازي من هذه القضيّة ، فـــ (أولمان) يؤكّد أنّ الكلمات ذاتَ المستوى العالي من التجريد تتّسم بقدرٍ كبير من الغموض المكثّف ، وأن هذا الغموضَ قد يشكِّل عائقًا يحول دون عمليّة صياغة التعريف لها ، ولكنّ هذا العائق يمكن " ضبطُه والتحكّم فيه باتّباع منهج (التعريف المتعدّد) technique of multiple definition . ويتلخّص هذا المنهج في تجميع السياقات الرئيسيّة التي يمكن أن تقعَ فيها الكلمات الغامضةُ مع استخلاص معانيها من كلّ سياقٍ منها " [٥] .

---

[١] الرفع على الخبريّة من المبتدأ (تعريف) في أوّل العبارة .

[٢] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٥٢ . ويُنظر أيضًا : شرح الصفوي على الغرة في المنطق / ١٥١ ، ١٥٢ .

[٣] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٥٢ .

[٤] السابق بصفحته .

[٥] دور الكلمة في اللغة / ٢١٨ .

ويذهب (جون لايتر) مذهب (أولمان) ، فيُقرّر أنّه " ممّا لاشكَّ فيه أن التفكير الواضحَ فيما يخصُّ تعابيرَ ماوراء اللغة هو أصعب بكثيرٍ من التفكير بالتعابير الدالّة على الكلاب والقطط وكائناتٍ مماثلةٍ أخرى في العالم الخارجيّ " [1] .

ويميل الباحث إلى ترجيح مذهب اللسانيّات الغربيّة في هذه القضيّة ؛ لأنّ المحسوسات مهما اتّصفت بصعوبة التفريق بين الصفات الذاتيّة والصفات العرضيّة الداخلة في حقيقتها وماهيّتها ، فإنّ التعايشَ معها وخضوعَها لسُلطة الحواس ، يمنح الإنسانَ إمكاناتٍ أكبر لتحديدها ورسمها واستقصاء صفاتها الذاتيّة والعارضة ، بخلاف المجرّدات الواقعة فوق إمكانات سلطة الحواس والتي هي محض غيبٍ .

---

[1] اللغة والمعنى والسياق / ٦٣ .

(الرسم)

*** حدود المصطلح :**

أ- الدلالة المعجميّة :

(الرسم) في المعجميّة العربيّة هو الأثر ، وقيل بل هو بقيّة الأثر ، وقيل هو الأثر غير الشاخص أي الملتصق بالأرض غيرَ مرتفعٍ عنها ، ورَسْمُ الدار ما كان لاصقًا بالأرض من آثارها [١] .

هذه الدلالات اللغويّة لمصطلح الرسم تشير إلى شيءٍ (الأثر) له علاقةٌ بشيءٍ آخر (المؤثِّر / صاحب الأثر) ، لكنّها ليست علاقةَ تطابُقٍ تامٍّ بين الأثر وصاحب الأثر ، فالأثر يحمل بعض صفات صاحب الأثر لا كلّ صفاته ، فرسم الدار هو ما تبقّى منها ملتصقًا بالأرض ولو أنّه كان شاخصًا مرتفعًا عن الأرض لكانت المطابقة بينه وبين الدار أكبر وأقرب .

وممّا سبق نتبيّن دقّة الفلاسفة في استعارة مصطلح (الرسم) وإطلاقه اسمًا على هذا القسم من أقسام التعريف ؛ لأنّهم يرون أنَّ (الرسم) ليس بتعريفٍ حقيقيٍّ لأنهّ لا يعرِّف الشيء بذاتيّاته بل بعرضيّاته ، فهو لا يعطي صورةً مطابقةً للشيء ، بل يُعطي بعضَ صفات الشيء غيرِ الذاتيّة ، ففيه أثرٌ من الشيء ، أي أثرٌ من المحدود . وسيتّضح الأمر أكثر عندما نبيّن الدلالة الاصطلاحيّة للرسم .

ب- الدلالة الاصطلاحيّة :

يشير ابن سينا إلى تعريف الرسم بقوله : " وأمّا إذا عُرِّف الشيء بقولٍ مؤلّفٍ من أعـــراضه وخواصّـــه التي تختـــصّ جملتها بالاجتماع ، فقد عُرِّف ذلك الشيء برسمه " [٢] . فالرسم ، إذن ، يتناول أعراض الشيء المرسوم وصفاته الخارجيّة ، خلافًا للحدِّ الذي يقوم على ذكر الصفات الذاتيّة الداخليّة للمحدود .

---

[١] يُنظر : لسان العرب ، مادة (ر س م) .

[٢] الإشارات والتنبيهات / ٢٥٥ .

*** تركيب الرسم :**

يعرض ابن سينا الصورة النموذجيّة التي ينبغي أن تكون عليها البنيّة التركيبيّة للحدِّ في ضوء مقياس الجودة ، فيرى أنّ " أجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أوّلًا ؛ ليتقيّد ذات الشيء ، مثالُه : ما يُقال للإنسان : إنّه حيوانٌ مشّاءٌ على قدميه ، عريضُ الأظافر وضحّاكٌ بالطبع . ويُقال للمثلث : إنّه الشكل الذي له ثلاث زوايا " [١] .

ويشير الغزالي إلى الهيئة التركيبيّة التي ينبغي أن يكون عليها الـــرسم في ضوء مقياس المنفعة ، فيقول : " واعلمْ أنّ أنفع الرسوم في تعريف الأشياء ، أن يوضعَ فيه الجنس القريب أصلًا ثمّ تُذكر الأعراضُ الخاصّة المشهورةُ فصولًا ، فإنّ الخاصّة الخفيّة إذا ذُكرت لمْ تُفدِ التعريفَ على العموم " [٢] .

من نصّي ابن سينا والغزالي السابقين نستنتج أنّ الصورة التركيبيّة المثاليّة للرسم، في ضوء مقياسي الجودة والمنفعة ، هي التي يُبتدأ فيها بذكر الجنس الذي يعمّ الشيء المحدودَ وغيره ، ثمّ يؤتى بعد ذلك بالخاصة أي الصفات العرضيّة للشيء المحدود التي لا تتقوّم بها حقيقة الشيء وماهيّته .

*** أقسام الرسم :**

على غرار تقسيم الحدِّ ، يُقسِّم الفلاسفة الرسمَ قسمين رئيسيّين : الرسم التامُّ ، والرسم الناقص .

١ - الرسم التامّ :

يعرّف الرازيّ الرسمَ التامّ بأنّه : " ما تركّب من الجنس القريب والخاصّة ، كالحيوان الضاحك للإنسان ، يُسمّى بالرسم ؛ لاشتماله على الخاصّة التي هي رسم الشيء وأثره ، والتامّ لموافقته للحَدِّ التامّ في إيراد الجنس القريب وتقييده بالأمر المُختصّ " [٣] .

---

[١] الإشارات والتنبيهات / ٢٥٦ .

[٢] معيار العلم / ١٩٣ ، ١٩٤ .

[٣] شرح الغرّة في المنطق / ٤٩ ، ٥٠ .

فالحيوان جنسٌ قريبٌ بالنسبة لنوع الإنسان ، لأنّ جنسَ الحيوان ينقسم إلى :نوع الإنسان ، ونوع الفرس ، ونوع الجمل (...) ، دون وجود فاصلٍ يفصل بين الإنسان والحيوان ، ولو وُجد فاصلٌ يفصل بين النوع الإنساني والجنس الذي فوقه لكان هذا الجنس جنسًا بعيدًا بالنسبة للإنسان ، كالحسّاس الذي هو جنسٌ بعيدٌ للإنسان لأنّه ينقسم ابتداءً إلى حيوانٍ ونبات ، ثم ينقسم الحيوان إلى الإنسان وغيره ، فالحيوان هنا هو الفاصل الذي يفصل بين النوع الإنساني والجنس البعيد الذي هو الحسّاس .

٢ - الرسم الناقص :

يعرّفه الرازي أيضًا بأنّه : " ما تركّب من الجنس البعيد والخاصّة ، كالجسم النامي الضاحك ، أو الجسم الضاحك ، أو الجوهر الضاحك للإنسان . يُسمّى رسمًا لما سبق من اشتماله على الخاصّة ، وناقصًا لنقصانه عن التامّ " [١] .

فالجسمُ أو الجوهر في تعريف الإنسان بأنه : جسمٌ أو جوهرٌ ضاحك ، هو جنسٌ للإنسان لكنّه جنسٌ بعيد ؛ لأنَّ الجسمَ مثلًا ينقسم إلى : حيوانٍ وجماد ثمّ ينقسم الحيوان إلى إنسانٍ وجمل وفرس وحمار وغيرها ، فالحيوان هو الجنس القريب الذي يشتمل على النوع الإنساني مباشرةً مع غيره ، أمّا الجسم فهو جنسٌ بعيد يشتمل على أجناسٍ أخرى ، ثمّ بعضُ هذه الأجناس يشتمل على الإنسان وغيره .

وعلى الرغم من أنّ أكثر الفلاسفة المتأخرين يمنعون أن يتركّبَ الرسم الناقص من العرض العامّ والخاصّة ، فإنّ الرازيَّ يجوِّزه ، إذ يقول : " وقد يتركّب الرسم الناقص من العرض العامّ والخاصّة ، كالموجود الضاحك للإنسان . وقد منعه أكثر المتأخرين ؛ لأنّ الغرض من التعريف إمّا الاطلاع على الذاتيّات أو التمييز عن جميع الأغيار ، ولا بُدَّ للعرض العامّ في شيءٍ منها ، لكنّ الأصحّ أنّه جائزٌ ؛ فإنّ الشيءَ قد يكون مطلوبًا تمييزه في الجملة ، والعرض العامّ صالحٌ له " [٢] .

---

[١] شرح الرازي على الغرّة في المنطق / ٥٠ .

[٢] السابق بصفحته .

ويشير الخبيصيُّ [1] إلى اختلاف مناطقة المسلمين المتأخرين مع المتقدِّمين في البنية التركيبيّة للرسم الناقص والحدّ الناقص كذلك ، فالمتقدمون من المناطقة المسلمين يجيزون أن يتركّبَ الحدّ الناقص والرسم الناقص من الأعمّ أو الأخصّ من محمولات المعرَّف ، دون اشتراط التساوي بين المُعرَّف والحدِّ الناقص أو الرسم الناقص بأن يشتمل كلٌّ منهما على جميع صفات المعرَّف ، أمّا المتأخرون من مناطقة المسلمين فذهبوا إلى عدم جواز التعريف بالأعمّ والأخصّ من محمولات المُعرَّف في بنية الحد والرسم الناقصين ؛ لأنّهم يشترطون التساوي بين المعرَّف والتعريف [2] .

ومثال الحدّ الناقص بالأعمّ من صفات المعرَّف تعريف الإنسان بأنه : جسمٌ أو جوهرٌ أو حسّاسٌ ، فهذه كلّها تعريفات بالحدّ الناقص بذكر الأعمّ من محمولات الإنسان الذاتيّة ، فكلّ واحدٍ منها جنسٌ أعمّ للنوع الإنساني لاشتماله على النوع الإنساني وغيره من الأنواع الأخرى . ومثال الحد الناقص بالأخصِّ من محمولات المعرَّف تعريف الإنسان بأنّه : ناطقٌ (بالفعل) ، فالنطق بالفعل صفة لبعض أفراد النوع الإنساني ، فهو تعريفٌ للإنسان بذكر الأخصِّ من صفاته لا الخاصّ منها ، وهو خلاف تعريف الإنسان بالخاصّ من صفاته كتعريف الإنسان بأنّه : ناطقٌ بالقوّة ، فهي صفةٌ خاصّةٌ بجميع أفراد النوع الإنسانيّ لإمكان تحقق ذلك وإنْ لم يتحقّق ذلك بالفعل في الواقع .

ومثال الرسم الناقص بالأعمّ من صفات المرسوم العارضة ، رسمُ الإنسان بأنّه : مشّاءٌ على قدميه ، فهي صفةٌ عارضةٌ تشمل النوع الإنسانيَّ وغيرَه . ومثال الرسم الناقص بذكر الأخصّ من صفات الإنسان العارضة ، تعريف الإنسان بأنّه : كاتبٌ (بالفعل) ، لأنّ الكتابة بالفعل هي من خواصّ بعض النوع الإنساني ، أي هي تعريفٌ بالأخصِّ من صفاته ، وهي خلاف التعريف بالخاصِّ من صفاته كالكتابة بالقوة ، فهي

---

[1] جاء في ترجمة الخبيصيّ عند الزركلي ما نصّه : " (٠٠٠هـ ــ ١٠٥٠هـ = ٠٠٠م ــ ١٥٤٦م) عبيد الله بن فضل الله ، فخر الدين الخبيصيّ : متكلّمٌ ، منطقيٌّ ، له كتب منها : (التذهيب في شرح التهذيب) في المنطق ، و(التجريد الشافي) منطق أيضًا و(شرح منظومة اليافعي في التوحيد) بدار الكتب " الأعلام : ٤ / ١٩٦ .

[2] التذهيب ، شرح تهذيب المنطق والكلام / ١٣٢ .

من صفات جميع أفراد النوع الإنسانيّ إذ بالإمكان أن يكون جميع أفراده كُتّابًا وإن لم يتحقق ذلك بالفعل .

ويرجّح عادل فاخوري رأي المتقدمين من مناطقة العرب المسلمين في هذه القضيّة ، فيرى " أنّ مفهومَ المتقدّمين للحدّ والرسم الناقصين هو الأجدى والأقرب إلى مفهوم المناطقة المحدَثين ، لذلك كان من الأفضل اعتبارهما قاعدتين في اتّجاهٍ واحدٍ فقط: الحدُّ الناقص يعرِّف بمحمولاتٍ ذاتيّةٍ ، والرسم الناقص بمحمولاتٍ عرضيّةٍ ، دون اشتراط المساواة بين طرفي التعريف . بهذا المعنى تُشكّل القاعدتان :

إنسان = حيوان

إنسان = مشّاءٌ على قدميه

على التوالي حدًّا ورسمًا ناقصين " [١] .

وإذا كان الرسم بقسميه التامِّ والناقصِ يقوم على إثبات المحمولات الوصفيّة للمرسوم في بنية التعريف كما مرّ بنا في الأمثلة السابقة وهو الشائع في الرسم ، فإنّ ثَمّةَ قسمًا آخر من أقسام الرسم يقوم على تعريف الشيء بنفي المحمولات الوصفيّة المشاركة له في النوع ، وقد اصطلح عادل فاخوري على تسمية هذا القسم من أقسام الرسم بـــ (الرسم السلبيّ) ، وهو عمليّةٌ " تعرِّف لفظةً ما بمحمولاتٍ سالبةٍ ، وهي لا تصوِّر الشيءَ بمضمونٍ يعود إليه ، بل تعيّنه بنفي الصفات التي تتقاسم معه النوعَ ذاته . من هذا القبيل الأمثلة الآتيّة :

أحمر ـــــ لون غير أبيضَ ، غير أزرقَ ، غير أخضرَ (...)

إنسان ـــــ بدون ريش

صبي ـــــ غير بنت " [٢] .

وحرف السلب مع مدخوله الاسميّ يُطلق عليه في التراث الفلسفيّ (كلمةٌ غيرُ محصّلة) [٣] ، وهو مصطلحٌ غايةٌ في الدقّة ، فاللفظ المحصّل هو المحدّد المعنى ، وغير

---

[١] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٥٨ ، ٥٩ .

[٢] المصدر السابق / ٦٠ .

[٣] يُنظر : كتابٌ في المنطق : العبارة / ١١ ، ١٥ ، ٣٠ ، ومعيار العلم / ٨٤ ــ ٨٦ .

المحصّل هو الذي دلالته غير محددة ، وبالرجوع إلى أمثلة الرسم السلبيّ ، نجد أنّ نفيَ المحمولات لا يحدّد معنىً معيّنًا للمرسوم ، فإنّ نفيَ البياض والزرقة والخضرة عن اللون لا يعني الحمرة ، بل إنّه يصلح للدلالة على أي لونٍ آخر ، وحتى مع استقصاء جميع الألوان الموجودة وإدخال حرف السلب عليها لا يمكن تحديد اللون الأحمر في النهاية لإمكان توليد عدد غير متناهٍ من الألوان بالمزج والتركيب .

وكذا اقتران حرف السلب بـــ (الريش) لا يُحصّل معنى الإنسان ، فالفرسُ بدون ريش ، والحمار كذلك ، والغزال (...) . وغايةُ ما في التعريف بنفي صفة المشارك النوعي تحقيقُ انتفاء الصفة عن المرسوم لا تحديد ماهيّته ؛ لاشتراك غيره معه في انتفاء صفة المشارك النوعي عنه . والحقيقة أنّ التعريف بنفي صفة المشارك النوعي عن المعرّف يمكن تطبيقها على الحدّ أيضًا ، إذ لا موجب لتخصيص الرسم بها دون الحدّ .

ويُعدّ التعريف الصوغيّ الاحتوائيّ بنفي الضدّ (عند روبير مارتان) الذي أشرنا إليه سابقًا عند مقاربة التعريف الاسميّ شكلًا من أشكال (الرسم السلبيّ) عند عادل فاخوريّ ، أو هو شكلٌ من أشكال الرسم بالاسم غير المحصّل في التراث الفلسفي الإسلاميّ .

وقبل أن نغادر هذا الفصل ، نجد أنّه من المهمّ أن نشير إلى أنّ شكليّ تقسيم التعريف عند الفلاسفة المسلمين وهما : الشكل الأوّل : التعريف المباشر والتعريف غير المباشر ، والشكل الثاني : التعريف المفرد وغير المفرد ، يُقابله في اللسانيّات الغربيّة الحديثة تقسيماتٌ أخرى بأشكالٍ متعدّدةٍ متنوّعةٍ ، أشار (روبير مارتان) إلى شكلين من هذه الأشكال .

أمّا الشكل الأوّل ، فيشمل : التعريفات الوَرَلسانيّة والتعريفات الصَّوغيّة[١] . والتعريفات الوَرَلسانيّة لا تُهمّنا ؛ لأنّها خارج نطاق البحث اللسانيّ ولا تتناول وصفًا لمحتوى الشيء المُعرّف ، فبِحَسَبِ (مارتان) " التعريفات الوَرَلسانيّة تُخبر عن الدليل بدلَ وصف محتوى الفعل من حيث المحتوى " [٢] . أمّا التعريفات الصَّوْغيّة ، فقد أشرنا

---

[١] يُنظر في هذا الشكل من أشكال التعريفات : في سبيل منطقٍ للمعنى / ٧٢ ــ ٨٠ .

[٢] في سبيل منطقٍ للمعنى / ٧٣ .

إليها في مبحث (التعريف) من هذا الفصل عند حديثنا عن التعريف الاسميّ ، فلا حاجة بنا إلى إعادة الحديث عنها هنا تحاشيًا للتكرار .

وأمّا الشكل الثاني من أشكال التعريفات ، فيشمل : التعريف الأدنى والتعريف القولبيّ [١] . أمّا التعريف الأدنى ، فهو يُقابل الحدّ التامّ في الفلسفة التراثيّة وقد تحدّثنا عنه في موضعه من البحث في مبحث (الحدّ التامّ) .

وأمّا التعريف القولبيّ ، فهو في حقيقة الأمر تعريفٌ توليفيٌّ يتضمّن الحدَّ والرّسْمَ معًا ؛ لأنّه يشتمل على الصفات الذاتيّة المقوِّمة لماهيّة الشيء ، كما يشمل الصفات العارضةَ غيرَ الذاتيّة التي قد تكون مشترَكةً وزائدةً أو (حشْويّةً في تصوّر التعريف تصوّرًا وظيفيًّا) على حدّ تعبير (مارتان) .

ويمثِّل (مارتان) للتعريف القولبيّ بتعريف مِفكّ البراغيّ (Tournevis) نفسه بأنّه : " آلةٌ لإدارة البراغي ، ذاتُ عصًا من الصُّلب ومِقْبَضٍ في أحد طرفيها ، وتكون في الطرف الآخر مسطّحةً حتى تلج شَقَّ رأس البُرغيّ " [٢] .

إنّ قوله : (آلةٌ لإدارة البراغي) هو حدٌّ تامٌّ ، فالآلة اسم جنس ، و (إدارة البراغي) فصلٌ مميّزٌ لِمفكِّ البراغي مخرجٌ لبقيّة الأدوات المشاركة له في جنس الآليّة ، أمّا بقيّة عناصر التعريف (ذات عصًا ...) ، فهي زائدةٌ عن الحدّ التامّ في تعريف الشيء ، ولكنّ كونها زائدةً أو حشوًا لا يعني افتقارها إلى القيمة الوظيفيّة في التعريف ، فإنّما وُصِفتْ بكونها زائدةً أو حشوًا بالقياس إلى وظيفة الحدّ التامّ السابق عليها ، إذْ وظيفته في التعريف تحديد الشيء وتمييزه من غيره من الأشياء المشاركة له في الجنس ، وهذه العناصر فعلًا لا تؤدّي هذه الوظيفة ، فهي زائدةٌ بهذا الاعتبار .

أمّا وظيفتها الرئيسيّة في بنية التعريف ، فيُحدِّدها (مارتان) الذي يرى أنّ " مثل هذه المحتويات التي تُعتبر حشويّةً في تصوّر التعريف تصوّرًا وظيفيًّا لا غير ، لها غايةٌ أُخرى . إنّ مثلَ هذا التعريف (القولبيّ) يهدف ، بالإضافة إلى المحتوى الأدنى ذي التميُّز اللسانيّ ، إلى تقديم تمثُّلٍ للشيء تمثُّلًا كافيًا لتشخيصه فعليًّا (...) ، وبخلاف

---

[١] يُنظر في هذا الشكل من أشكال التعريف : في سبيل منطقٍ للمعنى / ٨٠ وما بعدها .

[٢] في سبيل منطقٍ للمعنى / ٨٠ .

التعريف الأدنى المتميّز لسانيًّا ولكنّه متجرِّدٌ موضوعيًّا ، فإنّ التعريفَ المُقولَب يهدف إلى التمثُّل الفعليّ ، فهو يُقدِّم مجموعةً من الخصوصيّات أغنى من المجموعة النوعيّة من الصِّفات الضروريّة الكافية لأن يكون الشيء المُسمّى تجريديًّا ما هو " [1] .

فالتعريف القوليّ ، إذًا ، بوساطة هذه العناصر اللغويّة الزائدة في بنيته اللغويّة عن العناصر اللغويّة السابقة عليها ذاتِ الوظيفة التحديديّة التمييزيّة للشيء المعرّف ، يسعى إلى تقديم تمثّلٍ كاملٍ للشيء ، أي : تقديم تصوّرٍ كُلِّيٍّ للشيء بكلّ صفاته ، وليس مجرّد انتخاب صفاته التي تؤدّي وظيفة تمييزه وتحديده وفصله عن غيره .

---

[1] في سبيل منطقٍ للمعنى / ٨١ .

الفصل الثالث

نموّ اللغة

لّما كان علم الدلالة يهتمّ بدراسة المعنى ، أي : بدراسة دلالة الألفاظ على معانيها، ولّما كانت المعاني والأشياءُ التي تحتاج إلى ألفاظٍ تدلُّ عليها غيرَ متناهيةٍ ، أصبحت دراسة طرق إيجاد هذه الألفاظ الدالّة على هذه المعاني ، من صميم اختصاص علم الدلالة ، أي : إنّ أحد اهتمامات علم الدلالة ، دراسةُ نموّ اللغة .

وفي سياق الحديث عن موضوع نمو اللغة ، يشير (أولمان) إلى وجود أربع طرقٍ تساعد على نموّ اللغة وسدّ النقص القائم في ثروتها اللغويّة ، هذه الطرق هي : ابتكار كلماتٍ جديدةٍ ، صَوْغُ كلماتٍ جديدةٍ عن طريق الاشتقاق وغيره من طرق صَوْغ الكلمات ، الاقتراض من اللغات الأخرى ، تغيير معاني الكلمات الموجودة بالفعل (التغيّر الدلاليّ) [1] .

ومن الجدير بالذكر أنّ موضوع (نموّ اللغة) يرتبط ارتباطًا مباشرًا بموضوع (نشأة اللغة) الذي تمت مقاربته في الفصل الأوّل ، ولكنّ الفارق الجوهريّ بين الموضوعين أنّ موضوع النشأة في الفصل الأوّل كان التركيز فيه منصبًّا على نظريّات النشأة في الفكر الفلسفيّ العربيّ ، أمّا موضوع (نموّ اللغة) فيركّز على آليات نموّ اللغة وطرقه .

(الابتكار)

من نافلة القول أن نشير إلى أنّ الابتكارَ والاختراعَ في أيّ علمٍ من العلوم وأيّ فنٍّ من الفنون ، أكثرُ صعوبةً وتعقيدًا من المحاكاة والقياس ؛ لأنّ في الأوّل خلقًا على غير مثالٍ سَبق ، وفي الثاني احتذاءً وارتكازًا على سابقٍ ، بغضّ النظر عن الجِدّة والطرافة في المُحاكِي المَقيس .

وإذا كانت عمليّة اختراع الكلمات وابتكارها على هذا القدر من الصعوبة والتعقيد ، فإنّه يُصبح " من النادر ، في هذه الحال ، أن تلجأ اللغة إلى صنع الكلمات

---

[1] يُنظر : دور الكلمة في اللغة / ١٣٤ .

من أساسها بتركيب مجاميع من الأصوات اللغويّة بعضها مع بعض ؛ لأنّه يُعتبر عملًا غيرَ مفيدٍ . فكلّ ما تعمله أنّها قد تغيّر وضع العناصر الصوتيّة في هذه الكلمات " [١].

إنّ (فندريس) في نصّه السابق لا يكتفي بالتصريح بعدم اقتناعه بفكرة اختراع اللغة وابتكارها ، بل يؤيّد من خلال العبارة الأخيرة في نصّه بقيّة الآليات الأُخرى المعينة على نموّ اللغة والمتّجهة إلى إعادة صياغة اللغة لتحقيق هذا النموّ (التركيب ، والاشتقاق ...) .

وفي سياقٍ آخر يؤكّد (فندريس) قناعاته في هذه القضيّة " اللغات تسير على تحوير العناصر الموجودة ، لا على الخلق " [٢] . ويعدّ هذه القناعات " القاعدة اللغويّة الكبرى " [٣] .

وإذا كان الابتكارُ إحدى وسائل نموّ اللغة ، فضلًا عن كونه بحسب نظريّة المواضعة والاصطلاح أساسَ نشأة اللغة ، فإنّ الصعوبة الحافّة به جعلت (أولمان) يقرّر أنّه " من النادر أن تُخلق الكلماتُ من لاشيء . وقد يبدو لأوّل وهلةٍ أنّ بعضَ المصطلحاتِ العلميّةَ والفنّية والتجاريّة قد ابتكرت بهذه الطريقة . ولو أنعمنا النظرَ لوجدنا أنّها تولّدت عن أصلٍ من الأصول (...) ، والحقّ أنّ تقليدَ الأصوات ومحاكاتها، هو المصدر الضخم لابتكار الكلمات " [٤] .

إنّ (أولمان) في نصّه السابق لا يكتفي بالإشارة إلى صعوبة عمليّة الابتكار اللغويّ التي تجعل من هذه العمليّة نادرة الوقوع ، بلْ يجزم بأنّ هذا الابتكار يستند إلى محاكاة الأصوات وتقليدها . فالابتكار اللغويّ ، بحسب أولمان ، ليس نادرَ الوقوع فحسب ، بل ليس هو عمليّةً اختراعيّةً مستقلّةً قائمةً بذاتها أيضًا .

وإذا كان (أولمان) يربط عمليّة الابتكار اللغويّ بعمليّة تقليد الأصوات ومحاكاتها ليدعمَ نظريّة المحاكاة الطبيعية في نشأة اللغة ، فإنّ الفارابيّ ينحو منحىً آخر ،

---

[١] اللغة / ٢٩٢ .

[٢] المصدر السابق / ٢٩٤ .

[٣] نفسه بصفحته .

[٤] دور الكلمة في اللغة / ١٣٤ .

حين يمنح عمليّة الابتكار اللغويّ استقلالها الكامل عن مؤثرات المحاكاة والتقليد للأصوات ، فيجعلها خلْقًا إبداعيًّا من العدم . فالإنسان ، بإزاء المعاني الجديدة التي تُلحّ على ضرورة التعبير عنها ، أمام خيارين : " إمّا : أن يخترعَ ويركّبَ من حروفهم ألفاظًا لم يُنطق بها أصلًا قبل ذلك ، وإمّا : أن ينقل إليها ألفاظًا من ألفاظهم التي كانوا يستعملونها قبل ذلك في الدلالة على معانٍ أُخر غيرها " [1] .

فمصطلح (الاختراع) الواردُ في نصّ الفارابيّ السابق يرادف مصطلح (الابتكار) ، فكلاهما يشير إلى دلالة إيجاد الكلمات من العدم ، وذلك يقودنا إلى التأكيد على قضيّة تنبّه الفلاسفة المسلمين ، منذ وقتٍ مبكّرٍ ، إلى عمليّة (ابتكار الألفاظ) بوصفها رافدًا من روافد اللغة ، وآليةً من آليّات نموّها .

والواقع أنّ الباحث لم يقفْ (في حدود اطّلاعه على أدبيّات التراث الفلسفيّ الإسلاميّ) على نصوصٍ أخرى تؤكّد فكرة الاختراع (الابتكار) في اللغة غير نصّ الفارابيّ السابق .

---

[1] كتاب الحروف / ١٤٧ .

(صوغ الكلمات)

تختلف عمليّة صَوْغ الكلمات عن عمليّة ابتكار الكلمات التي تناولناها في المبحث الأول ، ففي عملية الابتكار يتمّ اختراع ألفاظٍ جديدةٍ لم تُعرف من قبل ، أمّا عمليّة صَوْغ الكلمات فيتمّ من خلالها التعامل مع ألفاظٍ موجودةٍ عن طريق التركيب أو الاشتقاق أو المزج .

أوّلًا : التركيب

تنشأ عمليّة تركيب الألفاظ " كلّما ضُمّت كلمتان مستقلّتان بعضهما إلى بعضٍ لتكوين كلمةٍ جديدةٍ " [١] . ومن خلال الأمثلة التي يمثِّل بها (أولمان) لهذه العمليّة ، يدرك القارئ أنّ مصطلح التركيب لديه يرادف مصطلح (النَّحْت) في اللسانيات التراثيّة العربيّة ، ويتّضح ذلك من خلال قوله : " فمن ذا الذي يدرك الآن أصلَ الكلمة **iord**، أو أصل ما يُقابلها وهي **iady** ؟ . إنّ الكلمة الأولى تركيبٌ قديمٌ من : **Ioaf- ward** (خبّاز) ، والثانية ترجع في الأصل إلى **Ioaf-dough** (عجّانة) " [٢] .

وإذا كانت اللسانيّات الحديثة ترادف بين مصطلحي التركيب والنحت ، فإنّ اللسانيات التراثيّة تفرّق بينهما ، فالتركيب يكون بضمِّ كلمتين إلى بعضهما دون حذف من أجزاء إحدى الكلمتين أو من كلتيهما ، نحو: عبد الله ، وتأبّط شرًّا ، وقد عدّ أحد الباحثين من أقسام التركيب في اللغة العربيّة أربعة عشر قسمًا ، منها : التركيب الوصفيّ (موصوف وصفةٌ / الحرب الباردة) ، التركيب الإضافيّ (مضافٌ ومضافٌ إليه / رأسماليّ) ، تركيبٌ إضافيٌّ وصفيٌّ (مضاف ومضاف إليه وصفة للموصوف / علم اللغة التطبيقيّ) ، التركيب المزجيّ (بعلبك ، حضرموت) ، التركيب العطفيّ (الليل والنهار) (...) [٣] .

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ١٣٦ .

[٢] المصدر السابق / ١٣٧ .

[٣] طرق توليد الثروة اللفظيّة / ٦٥ ــ ٧١ .

أمّا النحت فيتحقّق بحذف بعض أجزاء كلمتين أو أكثر من كلمتين وضمّ الأجزاء المتبقية منهما أو منها لتتكوّن كلمةٌ واحدةٌ ، وهو في العربيّة على أربعة أقسام[1] :

- النحت الفعليّ : هو نحت فعلٍ من جملةٍ للدلالة عليها ، نحو : (سبْحَلَ) من (سبحان الله) ، و (سَمْعَلَ) من (السلام عليكم) .

- النحت الوصفيّ : هو نحت كلمةٍ من كلمتين تدلّ على صفةٍ بمعنى الكلمتين أو أشدّ منهما ، نحو : (الصَّهْصَلَق) من (صَهَلَ وصَلَقَ) بمعنى الشديد من الصوت .

- النحت الاسميّ : هو نحت اسمٍ من كلمتين ، نحو : (جلمود) من (جلد وجمد) .

- النحت النسبيّ : هو نحت كلمةٍ من كلمتين للدلالة على النسبة ، نحو : (عبشميّ) منسوبٌ إلى عبد شمس ، و (حضرميّ) منسوبٌ إلى حضرموت .

فالتركيب مجرّد ضمٍّ للكلمات دون تصرّفٍ فيها بالحذف ، أمّا النَّحْتُ ، فهو اختصارٌ للكلمات باجتزاء بعض حروفها وضمّها إلى بعضها ، وقد نصّ السيوطيُّ على ذلك بقوله : " العرب تنحت من كلمتين كلمـــةً واحدةً ، وهو جنسٌ من الاختصار ، وذلك : رجلٌ عَبْشَمِيٌّ، منسوبٌ إلى اسمين" [2] .

ومن خلال اطّلاع الباحث على ما تيسّر له من كتب التراث الفلسفيّ الإسلامـــيّ ، لم يقف على أيّ إشارةٍ إلى ظاهـــرة (التركيب) بوصفها آليّةً من آليّات (صَوْغِ الكلمات) التي تُعدُّ مصدرًا من مصادر نموّ اللغة ، وإن كانت هذه القضيّة مؤصّلةً في اللسانيات العربيّة التراثيّة .

---

[1] طرق توليد الثروة اللفظيّة / ٥٥ ، ٥٦ .

[2] المزهر : ١ / ٤٨٢ .

ثانيًا : الاشتقاق

حظي موضوع الاشتقاق ، دون مباحث نمو اللغة الأخرى ، بحظٍّ وافرٍ من البحث والدرس على مستوى : اللسانيّات التراثيّة الإسلاميّة ، واللسانيات الحديثة .

ويشير أحد الباحثين إلى أهميّة الاشتقاق (والتركيب أيضًا) في نموّ اللغة وتجديدها " طرائق الاشتقاق والتركيب تزيد إمكانيّات التجديد زيادةً هامّةً ؛ لأنّها تتيح خلق الكلمات . فالمشتقّ بعد أنّ يُخلق يصير كأنّه كلمةٌ جديدةٌ وينطبق في الحال على الشيء الذي خُلق له " [١] .

وأوّل ما نطالعه من مباحث هذا الموضوع في مدوّنة الفارابيّ الفلسفيّة ، تعريفه للاسم المُشتَقِّ بقوله : " والاسم المشتقُّ هو : أن يُؤخذ الاسم الدالُّ على شيءٍ ما مجرَّدًا عن كلّ ما يُمكن أن يقترن به من خارجٍ ، فيُغيَّر تغييرًا يُدلُّ بذلك التغيير على اقتران ذلك الشيء بموضوعٍ لم يُصرّح به ما هو . فاسمُه الدالُّ على ذاته مجرّدًا من موضوعٍ هو المثال الأوّل [٢] ، واسمُه الغيرُ الدالِّ [٣] بالتغيير على موضوعٍ لم يُصرّح به هو اسمُه المشتَقُّ من المثال الأوّل " [٤] .

ولّما كانت دلالة الاسم المشتقّ على الموضوع مؤسّسةً على التغيير الطارئ على المُشتّق منه ، فقد عمد الفارابيّ إلى بيان أشكال التغيير الواقعة في بنية المشتَق منه ، التي تمنح المشتقّ طاقة الدلالة على الموضوع ، فتغييره ، أي : المشتَقّ منه ، يكون " إمّا بأن يُغيّر شكله ، وهو أن يُبدّلَ ترتيبُ بعض حروفه ، أو يُبدّلَ بعضُ حركاته ، وإمّا أن يُزادَ فيه حروفٌ ، أو يُنقص منه حروفٌ ، أو أن يُغيّر بجميع هذه الأنحاء ، وذلك مثل اسم (القيام) ، فإنّه دالٌّ على ذات القيام مجرّدًا دون الشيء الذي فيه القيام ، فغيّر

---

[١] اللغة / ٢٩٠ .

[٢] أي المُشتَقُّ منه .

[٣] كان مُقتضى السياق أن تكون العبارة خاليةً من دالّ النفي (الغير) على النحو الآتي : (واسمه الدالُّ بالتغيير على موضوع ...) بإثبات دلالة المشتق على الموضوع ؛ لأنّ المُشتقّ يدلُّ بالتغيير الداخل عليه على الموضوع ، أي : المسند إليه ، وقد صرّح بذلك الفارابي في أوّل النص حين قال عن المشتق : (فيغيّر تغييرًا يُدلّ بذلك التغيير على اقتران ذلك الشيء بموضوعٍ ...) ، ولعلّ إقحام دالّ النفي من أخطاء النساخ .

[٤] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٣ .

بأنْ بُدِّل ترتيب بعض حروفه ، وغُيّر حركاتُ بعضها ، فتبدّل شكلُه فصار منه قولنا : القائم ، فدلّ على القيام مقترنًا بموضوعٍ لم يُصرَّحْ به " [١] .

ويُغفل (أولمان) أنواع التغيير الداخلة على الكلمة لتوليد المشتَقّ ، ويذكر من هذه الأشكال فقط زيادة الحروف على الكلمة ، هذه الزيادة التي قد تقع في أوّل الكلمة / السوابق ، أو في وسطها / الأحشاء ، أو في آخرها / اللواحق ، فاللغة تشتمل " على عددٍ ضخمٍ من العناصر الصرفيّة التي تساعد على تكوين كلماتٍ جديدةٍ من كلماتٍ أو أصولٍ موجودةٍ بالفعل . وهذه العناصر إمّا : سوابق prefixes ، كما في نحو : re read ، أو لواحق suffixes كما في read re . وقد تحتوي بعض اللغات على عناصر أخرى في صلب الكلمة أو ما يُسمّى بالأحشاء infixes " [٢] .

ويشير (أولمان) إلى شكلٍ غريبٍ من أشكال الاشتقاق في اللغة الإنجليزيّة سمّاه بـ (الاشتقاق الضمنيّ) ، فاللغة الإنجليزيّة فيها " استعدادٌ كبيرٌ للاشتقاق الضمنيّ ، فقد تتحوّل الكلمات فيها من قسمٍ إلى آخر من أقسام الكلمة دون أن يدلّ على ذلك دليلٌ خارجيٌّ كما في نحو :

" to break a break to know – to be in the know ete " [٣]

وهذا الشكل من الاشتقاق موجودٌ في العربيّة على حدّ زعم الدكتور كمال بشر ، وقد مثّل له باسم الفاعل الذي قد يكون اسمًا وقد يكون فعلًا والسياق هو الذي يحدّد ذلك [٤] .

إنّ قول كمال بشر إنّ اسم الفاعل قد يكون فعلًا ينبغي ألّا يُفهم على معناه الظاهر ، فاسم الفاعل من حيث الاشتقاق هو اسمٌ ولكنّه من حيث العمل قد يعمل عمل الاسم وقد يعمل عمل الفعل ، وهذا هو مقصود كمال بشر بأنّه قد يكون فعلًا ،

---

[١] كتابٌ في المنطق : العبارة / ٢٣ .

[٢] دور الكلمة في اللغة / ١٣٨ .

[٣] المصدر السابق بصفحته .

[٤] دور الكلمة في اللغة ، هامش / ١٣٩ .

أي : من حيث العمل ، والمسألة معروفةٌ في كتب النحو ، فاسم الفاعل تطبّق عليه جميع خصائص الأسماء من حيث العمل : فيكون مبتدأً وفاعلًا ومفعولًا ومجرورً ويُعرّف ويُنكّر (...) ، وفي حالاتٍ معيّنةٍ قد يعمل عمل الفعل وذلك إذا عُرّف بـ (ال) أو جاء منوّنًا ، فمثال الأوّل : أحبُّ المكرِمَ اليتيمَ ، ومثال الثاني : زيدٌ ضاربٌ غلامَه .

ثالثًا : المزج

يعرّف (أولمان) عمليّة المزج اللغويّ بأنّها " وجود كلمةٍ هي خليطٌ من عناصر مختلفةٍ ، أو صيرورة الكلمتين كلمةً واحدةٍ عن طريق المزج بينهما(– **contamination**) ، أو تكوين كلمةٍ صناعيّةٍ مشتملةٍ على مزيجٍ من أصوات كلمتين أخريين وجامعة لمعنييهما (...) ، من ذلك كلمة (**flush**) التي تتكون عناصرها من الكلمتين : **flash** و **blush** ، والتي تمثلها بصورةٍ ذكيّةٍ عادلةٍ . ومن هذا القبيل أيضًا **brunch** التي تتكون من : **lunch** و **breakfast** " [1] .

والملاحظ من خلال الأمثلة التي مثّل بها (أولمان) لظاهرة المزج في اللغة الإنجليزيّة أنّها تختلف عن ظاهرة المزج التي عالجها اللسانيون والنحاة العرب ، فالمزج (أي : المركّب المزجي) في اللغة العربيّة يكون بتركيب كلمتين وضمهما معًا دون حذف أيٍّ من حروف الكلمتين نحو : بعلبك ، بيت لحم ، حضرموت . أمّا المزج عند (أولمان) فهو شبيهٌ بما عرف في العربيّة بـ (النحت) وهو أخذ بعض حروف كلمتين أو أكثر وضمها معًا في صورة كلمةٍ واحدةٍ ، نحو : البسملة ، أي : قولُ : بسم الله الرحمن الرحيم ، والحوقلة: قول : لا حول ولا قوة إلا بالله ، والعبشميّ : المنسوب إلى عبد شمسٍ . فالمزج في العربيّة تركيبٌ للكلمات بدون اختصارها والحذف منها ، بينما النحت اختصارٌ لها ، أمّا المزج عند (أولمان) فهو اختصارٌ للكلمات وهو يُقابل النحت في العربيّة .

---

[1] دور الكلمة في اللغة / ١٤١ .

والواقع أنّ المزجَ والتركيبَ عند (أولمان) كأنّهما دالّـــان لمـــدلولٍ واحـــد (مترادفان) ، وهما معًا من خلال الأمثلة التي مثّل بها (أولمـــان) للتركيـــب والمـــزج يرادفان النحت في العربيّة التراثيّة .

وفي حدود ما اطّلعت عليه من كتب التراث الإسلاميّ الفلسفيّة لم أقفْ فيهـــا على إشارةٍ إلى ظاهرة المزج اللغويّ من حيث كونها إحدى وسائل صوغ الكلمـــات المساعدة على نموّ اللغة .

(الاقتراض اللغويّ)

تُعدُّ ظاهرة التأثّر والتأثير بين اللغات المختلفة من الحتميّات التي لا يختلف فيها اثنان ، فلا تكاد تجد لغةً تخلو من أن تكون فاعلةً منفعلةً باللغات الأخرى على اختلاف نسب الفعل والانفعال بين اللغات . نعم قد تظلّ بعض اللهجات المنعزلة جغرافيًّا بمأمنٍ من التهجين اللغوي ببعض المفردات الغريبة الواردة من اللغات الأخرى ، لكنّ القضيّة قضيّةُ وقتٍ فحسب ، فلا شكّ أن الزحفَ العمرانيّ والاختلاط الاضطراريَّ بين المدن والقرى سيترك أثره اللغويّ على هذه اللهجات ، فتتقبّل بعض المفردات الدخيلة من اللغات الأخرى .

إنّ ظاهرة الاقتراض اللغويّ هي أبرز أشكال التأثر اللغوي للغةٍ ما باللغات الأخرى ، ويرى (أولمان) أنّ هناك ثلاثةَ مصادر رئيسيّة للاقتراض اللغويّ هي " اللغات الأجنبيّة ، واللهجات المحليّة ، والاصطلاحات الفنيّة والمهنيّة الخاصّة " [١] .

أمّا الاقتراض من اللغات الأجنبيّة فهو واضحٌ ، وأمّا الاقتراض من اللهجات المحليّة فلعلّه يقصد به اقتراض لهجةٍ ما من لهجةٍ أو لهجاتٍ أخرى ؛ لأنّ اللغةَ لا تقترض من لهجاتها، فاللهجات هي المكونات الأساسيّة لأيّ لغة . وكذلك الحال في اقتراض الاصطلاحات الفنية والمهنيّة ، فالمقصود به اقتراض فنٍّ ما من الفنون الأخرى بعضَ مصطلحاتها ، واقتراض مهنةٍ ما بعضَ مصطلحات المهن الأخرى .

ويشير (أولمان) إلى أنّ عمليّة الاقتراض اللغويّ تتمّ وفق طريقتين ، فالقائم بهذه العمليّة " إمّا أن ينقل الكلمات بصورها كما هي من استعمال خاصٍّ إلى آخر ، وإمّا أن يترجمها إلى لغته القوميّة " [٢] .

والواقع أنّ الطريقتين اللتين ذكرهما (أولمان) تشيران إلى قضيّة التفريق بين مصطلحي (الدخيل والمعرّب) اللتين ظهر أثرهما في اللسانيّات العربيّة الحديثة لدى

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ١٤٣ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

بعض اللسانيّين العرب أمثال حسن ظاظا ومسعود بوبو وحلمي خليل ، ثمّ من لفّ لفّهم من الدارسين المحدثين .

والألفاظ المقترضة وفق الطريقة الأولى هي ما يُعرف في اللسانيات العربيّة بـ (الدخيل) ، أي نقل الألفاظ من اللغة المقتَرَض منها كما هي دون تصرّفٍ في بنيتها .

والغريب أنّ أحد الباحثين يستخدم مصطلح (المقترض) مرادفًا لمصطلح (الدخيل) ، فيرى أنّ " الاقتراض هو اقتراض المصطلح الأجنبيّ على حاله بصورته كاملةً غير منقوصةٍ وبنفس نطقه الأجنبيّ " [١] . ويؤكّد ذلك بجعل الدخيل قسيمًا للمعرّب حين يقول في توصياته في آخر البحث : " يوصي الباحث بضرورة إنشاء معجمٍ عربيٍّ يجمع المصطلحات المعرّبة والدخيلة " [٢] .

وعلى الرغم من أنّ اللسانيّين العرب القدامى استخدموا مصطلح (المعرّب) لمطلق المقترض من اللغات الأجنبيّة ، أي : بالمفهوم الشامل لمصطلحي الدخيل والمعرّب في اللسانيّات الحديثة ، فإنّ الباحث يرى أنّ تقسيم المقترَض إلى : دخيل ومعرّب لا بأس به ، بل هو أكثر دقّةً ومنهجيّةً علميّةً .

وفي التراث الفلسفيّ الإسلاميّ إشارةٌ إلى الألفاظ الدخيلة على العربيّة من اللغة اليونانيّة ، لا سيّما في الحقل الفلسفي الذي تُرجم عن اليونانيّة إلى العربيّة ، يقول الفارابيّ : " والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولةٌ إليهم من اليونانيين (...) غير أنّ التي تركوها على أسمائها اليونانيّة هي أشياء قليلة " [٣] .

ورغم أنّ ألفاظ الفلسفة اليونانيّة التي نُقلت إلى العربيّة كان يمكن أن تكونَ أحدَ روافد نموّ اللغة العربيّة ، فإنّها ظلت قليلةً كما أشار الفارابيّ آنفًا ، والسبب في ذلك هو التعصّب غيرُ المبرّر للغة العربيّة الذي حرمها أحد أسباب النموّ المهمّة ، ويشير الفارابيّ إلى صنيع هؤلاء المتعصِّبين وما ترتّب عليه من بروز ظاهرة المشترك اللفظي في الفلسفة المترجمة إلى العربيّة حين لم يجدوا في ألفاظ اللغة العربيّة ما يستوعب

---

[١] طرق توليد الثروة اللفظيّة / ١٨٠ .

[٢] نفسه / ١٨١ .

[٣] كتاب الحروف / ١٥٩ .

المعاني الفلسفيّة فجعلوا اللفظ الواحد دالًّا على أكثر من معنى ، يقـــول الفـــارابيّ : " ونحن نجد المسرفين والمبالغين في أن تكون العبارة عنها كلّها بالعربيّة وقد يشركوا بينها، منها : أن يجعلوا لهذين المعنيين اسمًا بالعربيّة : فإنّ (الأسطقس) سمّـــوه (العنصـــر) ، وسمّوا (الهيولي) (العنصر) أيضًا ، وأمّا الأسطقس فلا يُسمّى (المادة) و (هيولي) ، وربّما استعملوا (الهيولي) وربّما استعملوا (العنصر) مكانَ (الهيولي) " [١] .

ثمّ يؤكّد الفارابيّ أنّ المنهج الأسلم في ترجمة الفلسفة أن تُنقل المصطلحات عـــن اللغة المترجَم عنها كما هي (الدخيل) دون تصرّفٍ فيها بوضع مقابلـــها اللفظـــيّ في اللغة المترجم إليها مكانها، فالمعاني الفلسفيّة " ينبغي أن تؤخذ مدلولًا عليها بألفـــاظ أيّ أمّةٍ اتفقت والاحتفاظ فيها عندما يُنطَق بها " [٢] .

أما الطريقة الثانية (الترجمة) فينبغي أن تفهم ، من نصّ (أولمان) الســـابق ، على أنّها عمليّة نقل الألفاظ من اللغات الأخرى والتصرف في بنيتـــها بمـــا يتناســـب وقوانين اللغة المنقول إليها ، أي ما يقابل في اللسانيات العربيّة مصطلح (التعريب) . وإنما لجأنا إلى تأويل مصطلح (الترجمة) ، في النص السابق ، هذا التأويلَ ؛ لأنّ حمـــل هذا المصطلح على معناه الشائع وهو التعبير عن نصٍّ ما في لغةٍ ما بلغةٍ أخرى لا يُعـــدُّ من وسائل الاقتراض اللغويّ إلّا على سبيل التجوّز في استعمال الألفاظ والمصطلحات؛ لأنّ ألفاظ النصّ المترجم تظلّ محفوظةً للغة الأصليّة ولا تُنقل للغة المترجَم إليها .

والواقع أنّ ما ذهبنا إليه من تأويل مصطلح (الترجمة) في نصّ (أولمان) السابق بـــ (التعريب) له ما يدعمه في الواقع اللسانيّ ، فقد ذكر أحد الباحثين أنّ مصطلح (التعريب) له أربعةِ معانٍ في الاستعمال اللسانيّ ، وذكر أنّ المعنى الثاني منها " قد يُقصد به الترجمة (...) وإن كانت الترجمة ليس تعريبًا بالمعنى الدقيق ، حيث إنّها لا تتعدّى نقل النصوص من لغةٍ والتعبير عنها بلغةٍ أخرى " [٣] .

---

[١] كتاب الحروف / ١٥٩ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

[٣] طرق توليد الثروة اللفظيّة / ١٥٠ .

ويشير الفارابي إلى معنيي (الترجمة) السابقين (المعنى المعروف والتعريب) ، فيقول في المعنى الأوّل : " فإن كانت الفلسفة قد انتقلت إليهم من أمّةٍ أخرى ، فإنّ على أهلها أن ينظروا إلى الألفاظ التي كانت الأمّة الأولى تعبّر بها عن معاني الفلسفة ويعرفوا عن أيّ معنىٍ من المعاني المشتركة معرفتُها عند الأمّتين هي منقولةٌ عند الأمّة الأولى ، فإذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمّتهم الألفاظَ التي كانوا يعبّرون بها عن تلك المعاني العاميّة بأعيانها ، فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة " [١] .

ويقول عن المعنى الثاني للترجمة ، الذي يوافق الطريقة الثانية التي أشار إليها (أولمان) من طريقتي الاقتراض اللغويّ الذي يُعدّ أحد وسائل نموّ اللغة (التعريب) : " فإن كانت مِلّتُه (أي : واضع المِلّة) أو بعضُها منقولةً عن أُمّةٍ أخرى ، فربّما استعمل أسماء ما نُقل من شرائعهم في الدلالة عليها بعد أن يُغيّر تلك الألفاظَ تغييرًا تصير بها حروفها وبنيتها حروفَ أمّته وبنيتَها ؛ ليسهلَ النطق بها عندهم " [٢] .

وفي نصٍّ آخر له يؤكّد الفارابيُّ هذا المعنى الثاني للترجمة ، فيقول عنه : " فإن كانت فيها [٣] معانٍ لا توجد عند الأمّة الثانية [٤] معانٍ عاميّةٌ تشبهها أصلًا ، على أنّ هذا لا يكاد يوجد ، فإمّا (...) ، وإمّا أن يُعبّر بها بألفاظ الأمّة الأولى بعد أن تُغيّر تغييرًا يسهل به على الأمّة الثانية النطق بها " [٥] .

ويؤكّد كمال بشر في سياق حديثه عن عمليّة الاقتراض اللغويّ وفقَ هاتين الطريقتين أنّ " عندنا في الكلام الدارج اليوم كلماتٍ مقتَرَضةً من لغاتٍ أجنبيّةٍ ، ولا تزال محافِظةً على أصلها الأجنبيّ محافَظةً تامّةً ، نحو : (تلفزيون) ، و (أسانسير) ، وهناك عددٌ ضخمُ من الكلمات الأجنبيّة التي امتصّتها اللغة العربيّة امتصاصًا كاملًا بحيث زالت كُلُّ آثارها الأجنبيّة كما في نحو : (فستان) و (مَكَنَة) " [٦] .

---

[١] كتاب الحروف / ١٥٧ ، ١٥٨ .

[٢] المصدر السابق / ١٥٧ .

[٣] أي : في الفلسفة المترجمة إلى العربيّة .

[٤] أي : أمّة العرب .

[٥] كتاب الحروف / ١٥٨ .

[٦] دور الكلمة في اللغة ، هامش / ١٤٥ .

ولنا تحفّظٌ على الدالّ الوصفيّ (تامّة) الذي استخدمه كمال بشر في السياق السابق ، إذ ليست المحافظة (تامّةً) تمامًا ، بل هي شبه تامّة كما يظهر من اختلاف النطق بين الكلمات المعرّبة التي مثّل بها وبين نطقها في لغتها الأصليّة .

وفي سياق المفاضلة بين الطريقتين السابقتين للاقتراض اللغويّ ، يرى بعض الدارسين أنّ إيجاد المقابل العربيّ عن طريق الترجمة / التعريب يُعدّ " من أهمّ سُبُل نموّ المصطلحات في العربيّة ، وذلك أوْلى من اقتراض الألفاظ الأجنبيّة وإقحامها في العربيّة بشكلها الأجنبيّ . وهذا يعتمد في الدرجة الأولى على وجود مقابلٍ عربيٍّ يساوي أو يُقارب اللفظ الأجنبيّ ، ولا سيّما في المصطلحات العلميّة " [١] .

ويحسن التنبيه ، في ختام هذا المبحث ، على أنّ الكلمة المقترضة من لغةٍ أخرى يجب أن " لا تُحسب على أنّها دخيلةٌ عندما تُدرس داخل النظام ، ولكنّها تبقى ، فقط، من خلال علاقتها وتناقضها مع الكلمات المرافقة لها مثلَ أيّ علامةٍ أصليّةٍ " [٢] .

---

[١] طرق توليد الثروة اللفظيّة / ١٢٩ .

[٢] فصول في علم اللغة العامّ / ٤٩ ، ٥٠ .

(التغيّر الدلاليّ)

تمثّل ظاهرة التغيّر الدلاليّ أكبرَ رافدٍ لنموّ اللغة ؛ ذلك أنّ تنوّع أشكال التغيّر الدلاليّ التي لا تخلو منها أيّ لغةٍ يمثّل منابع لا تنضب لمدّ اللغة بدلالاتٍ جديدةٍ لألفاظها الأصليّة . وتغيّر دلالات الألفاظ ليس هو التغيّر الوحيد في بنية اللغة " فالأصوات والتراكيب والعناصر النحويّة وصيغ الكلمات ومعانيها معرّضةٌ كلُّها للتغيّر والتطوّر ، ولكنّ سرعةَ الحركة والتغيّر ، فقط ، هي التي تختلف فقط من فترةٍ زمنيّةٍ إلى أخرى ومن قطاعٍ إلى آخر من قطاعات اللغة " [١] .

ولا شكّ أنّ الغرضَ من تغيير دلالات الألفاظ هو سدُّ حاجة اللغة إلى ألفاظٍ تستوعب المعاني الجديدة الطارئة ، وفي ضوء الحساسية الشديدة من عمليّة اقتراض الألفاظ من اللغات الأخرى ، تصبح عمليّة توظيف ألفاظ اللغة ذاتها للتعبير عن هذه المعاني هي الوسيلةَ المُثلى للنهوض بهذه المهمّة الجليلة ، غيرَ أنّ " هناك حالاتٍ أخرى لا حصرَ لها يكون تغيير المعنى فيها غيرَ مرتبطٍ بأيّة حاجةٍ عمليّةٍ ، حيث لا يعمل هذا التغيير على سدّ النقص الموجود في الثروة اللفظيّة ، وإنّما يضيف أمثلةً جديدةً إلى المترادفات الموجودة بالفعل " [٢] .

وقد تنبّه الفارابيّ منذ القديم إلى هذه المسألة ، فقد أكّد أنّ واضع اللغة قد ينقل ألفاظًا تدلّ على معانٍ معيّنة فيستعملها في الدلالة على معانٍ أُخرَ ، وذلك النقلُ يكون " إمّا كيف اتفقَ لا لأجل شيءٍ ، وإمّا لأجل شيءٍ ما " [٣] .

وإذا صحّ هذا الكلام ، فإنّ ظاهرة التغيّر الدلاليّ تصبح عقيمةً وغير مجديةٍ ، ويمكن تصنيفها في حيّز الظواهر العبثيّةِ هدفًا ، بلْ إنّها قد تخلق إشكاليّةً دلاليّةً وغموضًا دلاليّا في اللغة ، من خلال توليد كمٍّ إضافيٍّ من المشتركات اللفظيّة التي تُعدُّ أحد الأسباب الرئيسيّة للغموض الدلاليّ في اللغة .

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ١٥٣ .

[٢] السابق / ١٥٢ .

[٣] كتاب الحروف / ١٤٧ ، ١٤٨ .

ويرى (بالمر) أنّ التغيّر الدلاليَّ قد يكون غير مقصودٍ وقد يكون مقصـــودًا ، فقد يحدث " التغيّر الدلاليُّ بالمصادفة الخالصة ، نحو : ارتبـــاط كلمـــة (**money**) الإنكليزيّة بالكلمة اللاتينيّة (**monere** جذر) ؛ لأنّ العملة في رومانيا كانت تُسكُّ في معبد الآلهة (جونومونيتا) (...) ، وقد تكون التغيّرات الدلاليّة وليـــدة حاجـــاتٍ جديدةٍ ، نحو : كلمة (**car**) الإنكليزيّة التي كانت حتّى زمـــن اختـــراع الســـيّارة تُستعمل في صيغة (**motor car**) ، وهي كلمةٌ شعريّةٌ قديمةٌ يُشار بها إلى عربـــة قتالٍ ذاتِ عجلتين (**chariot**) (...) ، وقد يكون الحَظْر ســـببًا للتغيّـــر الـــدلاليّ السريع ، نحو : استبدال كلمة غير مستحسنةٍ بأخرى ، والاستمرار في هذا الإجـــراء كما هو شأن الألفاظ الإنكليزيّة الآتية التي تشير إلى مدلولٍ واحدٍ :

(**privy , w.c. , lavatory , toilet , bath-room**) " [1] .

إنّ التغيرات الاجتماعيّة لأيّ مجتمعٍ إنسانيٍّ من الأمور المســـلّم بهـــا ، وهـــذه التغيُّرات تواكبها ، بالضرورة ، تغيّرات على مستوياتٍ شتّى ، وأبرز هذه المســـتويات المستوى اللغويّ والدلاليّ منه بشكلٍ خاصٍّ ، ويربط ابن فارسٍ ظاهرة التغيّر الـــدلاليّ بظاهرة التغير الاجتماعيّ ، إذ يقول : " كانت العرب في جاهليّتها على إرثٍ من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرائنهم ، فلمّا جاء الله جلّ ثناؤه بالإسلام حالتْ أحوالٌ ونُسختْ دياناتٌ وأبطلتْ أمورٌ ونُقلتْ من اللغة ألفاظٌ مـــن مواضـــعَ إلى مواضعَ أُخرَ ، بزياداتٍ زِيدتْ وشرائعَ شُرعتْ وشرائطَ شُرطتْ " [2] .

ولّما كان التغير الدلاليّ مرتبطًا بالتغير الاجتماعي ، والتغيّر الاجتماعيّ حتميّ التحقّق والوقوع ، فإنّ التغيّر الدلاليّ " حتميٌّ ، ولا يوجد أيُّ مثالٍ للغةٍ واحدةٍ يدفع هذا التطوّر أو يقاومه . وبعد مرحلةٍ من الزمن يمكن تسجيل بعض التغييرات الواضحة الزائدة " [3] .

---

[1] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ٤٤ .

[2] الصاحبي في فقه اللغة / ٤٤ .

[3] فصولٌ في علم اللغة العامّ / ١٣٨ .

وتجدر الإشارة إلى أنّ المصطلح الأشهر في اللسانيات في دراسة التغير الـــدلاليّ هو مصطلح (التطوّر) ، لا (التغيّر) ، ولا يُقصد بالتطوّر الارتقاء والتحوّل الإيجابي للدلالة من الابتذال إلى الرقيّ أو من الخاص إلى العام ، بل إنّ التغير العكسيّ من الرقيّ إلى الابتذال ومن العام إلى الخاصّ أيضًا يسمّى تطوّرًا ، فمصطلح (التطـــوّر) يعـــني الانتقالَ من طورٍ إلى طور ، أي : من وضعٍ إلى وضع أو من استعمالٍ إلى اســـتعمال، ولكنْ لّما كان الإشكال سيظلُّ قائمًا ودلالة مصطلح (التطوّر) ســـتظلّ ملتبســـةً في أذهان البعض ، فقد آثرَ " بعض علماء اللغة المحدثين مصطلح تغـــير المعـــنى عـــوضَ مصطلح التطوّر الدلاليّ " [1] .

إنّ الدراسة المنهجيّة لظاهرة التغيّر الدلاليّ تقتضي تقسيمَ هـــذه الظـــاهرة إلى أشكالٍ أو أنواعٍ تساعد على استيعابها والإلمام بجوانبها المختلفة ، وقد تمخّضت جهودُ اللسانيّين في هذا الجانب ، كما ذكر (أولمان) [2] ، عن تقسيمين اثنين هما: التقســـيم المنطقيُّ ، والتقسيم النفسيُّ . أمّا التقسيم المنطقيّ فيشتمل على ثلاثـــة أنـــواع مـــن التغيّرات الدلاليّة هي : توسيع المعنى ، وتضييق المعنى ، وانتقال المعنى . وأمّا التقســـيم النفسيُّ فيشمل الأنواع الآتية : المشابهة بين المدلولين (التطوّر الدلاليّ بالاســـتعارة) ، والعلاقة بين المدلولين (المجاز المرسل بعلاقاته المختلفة غير علاقـــة المشـــابهة الخاصّـــة بالاستعارة) ، والمشابهة بين اللفظين (الشبه الشكليّ بين اللفظين) ، والعلاقـــة بـــين اللفظين (دلالة اللفظ الموجود على اللفظ المحذوف وهو ما يُعرف في العربيّة بالتغليب: كَـــ (العُمران ، والشيخان ، والأسودان) .

والحقيقة أنّه لا يوجد فصلٌ حدّيٌّ بين التقسيمين ، فكلّ أشكال التغير الـــدلاليّ ضمن التقسيم الثاني تندرج في التقسيم الأوّل ضمن شكل التغير الدلاليّ بالنقل ؛ لأنها جميعًا تتناول الدلالة غير الحقيقيّة ، لذلك سنتناول ، في دراستنا هذه ، أشكال التغيّـــر الدلاليّ وَفق الخطّة الأولى أو التقسيم الأوّل / التقسيم المنطقيّ مع إدراج ما سيصادفنا من أشكال التقسيم الثاني ضمنَ شكل التغيّر الدلاليّ بالنقل .

---

[1] علم الدلالة ، أصوله ومباحثه في التراث العربي / ٦٩ .

[2] يُنظر : دور الكلمة في اللغة / ١٥٩ ــ ١٧٣ .

وإذا كُنّا اعتمدنا الخطّة المنطقيّة في دراسة ظاهرة التغيّر الدلاليّ ، فيحسُن بنا أن ننقلَ رأي (أولمان) في هذه الخطّة وتقييمَه العلميَّ لها ، فقد أكّد (أولمان) أنّ " أهمّ مميّزات هذه الخطّة المنطقيّة يظهر في كمالها ، فليست هناك إمكانيّة رابعةٌ للتقسيم الذي اشتملت عليه ، ومن مميّزاتها أيضًا بساطتها وسهولة تطبيقها ، فهي تمكّننا من تحديد نوع التغيّر الذي يصيب المعنى بسرعةٍ فائقةٍ . ولكنّ هذه المزايا تقابلها تضحياتٌ فادحةُ الثمن ، فهذه الخطّة لا تعدو أن تكونَ مجرّد نوعٍ من النظام الشكليّ الذي لا يستطيع أن يمدّنا بأيّة معلوماتٍ عمّا يكمن خلفَ عمليّات التغيّر التي نقوم بدراستها " [1] .

إنّ الطبيعة التنظيريّة لهذه الدراسة تفرض عليها المنهج الوصفيّ في مقاربة قضايا الدلالة بما فيها قضيّة التغيّر الدلاليّ ؛ لذلك فلسنا نقدّم أي تضحياتٍ ونحن نقارب ظاهرة التغيّر الدلاليّ وفقَ الخطّة المنطقيّة ، إذْ ليست الدراسة معنيّةً في المقام الأوّل بدراسة القيم الدلاليّة والظلال الإيحائية الكامنة وراء ظاهرة التحوّل الدلاليّ بقدر ما تسعى لرصد أشكال التغيّر الدلاليّ وتأصيلها في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ .

---

[1] دور الكلمة في اللغة / ١٦٣ .

توسيع المعنى

بوصفه آليّةً من آليّاتِ نموّ اللغة عن طريق التغيّر الدلاليّ " يعني توسيع المعنى أن يُصبحَ عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق ، أو يُصبح مجال استعمالها أوسعَ من قبل " [١] .

ويمثّل (أولمان) لهذا النوع من التطوّر بكلمة (**adripare**) اللاتينيّة التي تدلّ على معنى : يصل إلى الشاطئ خاصّةً ، ثمّ انحدر عن هذا الفعل اللاتينيّ فعلٌ انجليزيٌّ هو (**arrive**) ، وفعلٌ فرنسيٌّ هو (**arriver**) اللذَيْنِ توسّع معناهما ليدلّ على مطلق الوصول سواءٌ أكان وصولًا بالقدم أم بوسيلةٍ من وسائل المواصلات [٢] .

وفي التراث اللسانيّ العربيّ مصاديق لا تحصى كثرةً على ظاهرة توسيع المعنى ، ومن أمثلة ذلك ما ذكره أبو حاتم الرازيّ في كتابه الزينة من مثل كلمة (لوح) التي كانت تدل على العظم الذي يُكتب عليه ، ثمّ توسّعت دلالتها لتطلق على لوح الخشب الذي يُكتب عليه ؛ لشبهه بلوح العظام ، ثمّ صارت تطلق على لوح السفينة لشبهه بلوح الكتابة [٣] .

بلْ إنّ الطفلَ في الحياة اليوميّة قد يوسِّع دلالة الكلمة ويمنحها دلالاتٍ إضافيّةً ، فقد يُطلق كلمة (تفّاحة) مثلًا " على كُلِّ الأشياء المُستديرة التي تشبهها في الشّكل ، مثل : البرتقالة وكرة التنس وأكرة الباب وثقالة الورق " [٤] .

وفي حدود اطّلاع الباحث على التراث الفلسفيّ العربيّ ، لم يقِفْ على أيّ إشاراتٍ واضحةٍ إلى ظاهرة توسيع المعنى ، لا في الجانب التنظيري ولا في الجانب التطبيقيّ .

---

[١] علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ٢٤٣ .

[٢] يُنظر : دور الكلمة في اللغة / ١٦٢ .

[٣] يُنظر : الزينة / ٣٢٧ ، ٣٢٨ .

[٤] علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ٢٤٤.

تضييق المعنى

يُعرّف تضييق المعنى بأنّه " تحويل الدلالة من المعنى الكُلّيّ إلى المعنى الجزئيّ أو تضييق مجالها . وعرّفه بعضُهم بأنّه تحديد معاني الكلمات وتقليلها " [١] .

وقد ذكر (أولمان) من أمثلة هذا النوع من أنواع التغير الدلالي كلمة (**posion**) التي تعني : الجرعة من أيّ سائلٍ ، ثمّ ضاق هذا المعنى في الكلمة الإنجليزيّة (**posion**) التي أصبحت تُطلق على السمّ خاصّةً ، أي : الجرعات السامّة من أي سائل [٢] .

ومن أمثلة تضييق المعنى المشهورة كلمة (حرامي) ، فهي " في الحقيقة نسبة إلى الحرام . ثمّ تخصّصتْ دلالتها واستُعملتْ بمعنى اللّصّ في القرن السابع الهجريّ في بعض النصوص المرويّة " [٣] .

ونقف في التراث الفلسفيّ على إشارةٍ جليّةٍ إلى عمليّة تضييق المعنى أو تخصيصه، فالصلاة والصوم في الأصل " الدعاء والإمساك المطلق ، نقلهما الشرع إلى الأركان المخصوصة والإمساك المخصوص مع النيّة ، وإن كان الناقل العرفَ العامّ ، سُمّي منقولًا عُرفيًّا ، كالدابّة التي هي في الأصل لكلّ ما يدب ويتحرّك على الأرض ، نُقلت في العُرف إلى ذوات القوائم الأربع أو الفَرَس ، وإن كان الناقل العُرفَ الخاصَّ سُميَ منقولًا اصطلاحيًّا ، كالدوران ، فإنّه في الأصل للحركة حول الشيء نقله النُّظّار [٤] إلى ترتيب الشيء على ماله صلوحٌ للعلويّة " [٥] .

---

[١] علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ٢٤٥ .

[٢] يُنظر : دور الكلمة في اللغة / ١٦٢ .

[٣] علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ٢٤٦ .

[٤] لعلّه يقصد بالنُّظّار أهل النظر أي أهل الرأي وهم الفلاسفة والمتكلّمون .

[٥] شرح الرازي على الغرّة في المنطق / ٣٤ .

التغيّر الدلالي بالنقل

يُعرّف الفارابيّ الاسم المنقول بقوله : " والاسم المنقول : هو أن يؤخذ اسمٌ مشهورٌ كان منذ أوّل ما وُضع دالًّا على ذات شيءٍ ما ، فيُجعل بعد ذلك اسمًا دالًّا على ذات شيءٍ آخر ، ويبقى مشترَكًا بين الثاني والأوّل في غابر الزمان " [١] .

وتجدر الإشارة إلى أنّ عمليّة نقل اللفظ من الدلالة على معنىً ما إلى الدلالة على معنىً آخر ليست مطلقةً في جميع المجالات ، بل هي خاصّةٌ بالعلوم والصناعات ، فيكون نقل الألفاظ من علمٍ إلى علم ومن صناعةٍ إلى صناعة ، وإلى ذلك يشير الفارابيّ بقوله : " والأسماء المنقولة تُستعمل في العلوم وفي سائر الصنائع ، وإنّما تكون أسماءَ للأمور التي يختصّ بمعرفتها أهلُ الصنائع (...) والأسماء المنقولة كثيرًا ما تُستعمل في الصنائع التي إليها نُقلت مشتركةً ، مثل : اسم (الجوهر) ، فإنّه منقولٌ إلى العلوم النظريّة ، ويُستعمل فيها باشتراكٍ ، وكذلك الطبيعة وكثيرٌ غيرها من الأسماء " [٢] .

وينقل السيوطيّ عن ابن برهان قوله مؤكدًا كلام الفارابيّ : " وكذلك كلّ ما استحدثه أهل العلوم والصناعات من الأسامي ، كأهل العَروض ، والنحو ، والفقه ، وتسميتهم (النقضَ والمتعَ والكسر والقلْب وغير ذلك . والرفع والنصب والخفض ، والمديد والطويل " [٣] .

ويمثّل ابن سينا لظاهرة نقل اللفظ من الدلالة على معنىً ما إلى الدلالة على معنىً آخر بكلمة (التامّ) ، فيقول : " (التامُّ) : أوّل ما عُرف عُرف في الأشياء ذوات العدد ، إذْ كان جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا للشيء قد حصل بالعدد ، فلم يبقَ شيءٌ من ذلك غيرَ موجودٍ . ثُمّ نُقل ذلك إلى الأشياء ذوات الكمّ المتّصل ، فقيل : تامٌّ في القامة ، إذْ كانت تلك أيضًا عند الجمهور معدودةً ؛ لأنّها إنّما تُعرف عند الجمهور من حيث تُقدّر ، وإذا قُدّرتْ لم يكنْ بدٌّ من أن تُعدّ ، ثمّ نقلوا ذلك إلى الكيفيّات

---

[١] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ١٩ .

[٢] المصدر السابق / ٣٢ ، ٢٤ .

[٣] المزهر : ١ / ٢٩٩ .

والقوى ، فقالوا : كذا تامّ القوّة ، وتامّ البياض ، وتامّ الحسن ، وتامّ الخير ، كأنّ جميع ما يجب أن يكونَ له من الخير قد حصل له ولمْ يبقَ شيءٌ من خارجٍ " [1] .

تتمّ عمليّة نقل معاني الألفاظ ، بصفةٍ عامّةٍ ، وفقَ طريقتين اثنتين : إمّا أن يُنقل المعنى من مجالٍ إلى مجالٍ آخر وكلا المعنيين حقيقيٌّ ، وإمّا أن يُنقل من مجال إلى آخر والمعنى الأوّل حقيقيّ والثاني مجازيٌّ . وسنتناول موضوع التغيّر الدلاليّ بالنقل وفق هاتين الطريقتين ؛ لغرض التسهيل والتنظيم ومحاولة استيعاب الموضوع .

وفي هذا النوع من أنواع التغير الدلاليّ لا يُشترط " التقفية على آثار المرحلة الأولى، بلْ يقوم احتمال تعايش الدلالتين إلى جانب احتمال طغيان الدلالة المتطوِّرة على سابقتها " [2] .

إنّ صيرورة اللفظ المنقول حاملًا المعنيين أو الدلالتين القديمةَ الأصليّة والجديدةَ الطارئة عليه ، تجعله من المشتركات اللفظيّة ذات الدلالات المتعددة ، ومع ذلك يذهب الفاربيّ إلى التفريق بين المنقول والمشترك ، فيرى أنّ " الفرق بين المنقول والمشترَك : أنّ المشترَك إنّما وقع الاشتراك فيه منذ أوّل ما وضع من غير أن يكون أحدهما أسبقَ في الزمان بذلك الاسم . والمنقول هو الذي سبق به أحدهما في الزمان ، ثمّ لُقِّب به الثاني ، واشترك فيه بينهما بعد ذلك " [3] .

ولا يخفى ما في هذا التفريق من التكلّف وانعدام الجدوى ، فضلًا عن كونه من المطارحات الحدسيّة غير القابلة للبرهان ، إذ ليس بالإمكان إثبات كون لفظٍ ما مشتركًا لفظيًّا وكونِ آخرَ منقولًا .

---

[1] الإلهيات من الشفاء : ١ / ١٨٦ .

[2] علم الدلالة العربي ، النظريّة والتطبيق ، دراسة تاريخية ، تأصيليّةٌ ، نقديّة / ٣١٥ .

[3] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٠ .

أوّلًا : الانتقال من معنىً حقيقيٍّ إلى معنىً حقيقيٍّ

في هذا الشكل من شكليّ التغير الدلالي بالنقل ، يتمّ أخذ لفظٍ من الألفاظ الدالّة على معنىً معيّنٍ في مجالٍ ما فيُضاف إليه معنىً آخر من مجالٍ آخر ، ومسوّغ هذه الإضافة أنّ المعنى المضاف لم يتسنَّ لواضع اللغة ، بأيّ شكلٍ من الأشكال ، الاهتداء إلى لفظٍ يدلُّ عليه ويستوعبه ، فكان اللجوء إلى ألفاظ المجالات الأخرى واختيار لفظٍ منها للدلالة على هذا المعنى هو الوسيلةَ المثلى لسدّ هذه الحاجة الملحّة .

ويؤصّل الفارابيّ هذه الظاهرة في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ ، ففي سياق حديثه عن موقف واضع اللغة من المعاني التي تُستجدّ في اللغة ، يذكر الفارابيّ أنّ واضع اللغة، إزاء هذه المعاني الجديدة ، يسلك أحد مسلكَين " إمّا أن يخترع ويركّب من حروفهم ألفاظًا لم يُنطق بها أصلًا قبل ذلك ، وإمّا أن ينقل إليها ألفاظًا من ألفاظهم التي كانوا يستعملونها قبل ذلك في الدلالة على معانٍ أخرَ غيرها " [١] .

وفي سياقٍ آخر له ، يتحدّث الفارابيّ عن ظاهرة التغيّر الدلاليّ بالنقل من معنىً حقيقيٍّ إلى معنىٍ حقيقيٍّ آخر في مجالي علم الجدل والفلسفة ، فيقول : " وإن حدث فيهم الجدل أو السوفسطائيّة واحتاج أهلها إلى أن ينطقوا عن معانٍ استنبطوها لم تكن لها عندهم أسماء إذْ لم تكن معلومةً عندهم قبل ذلك ، فإمّا اخترعوا لها ألفاظًا من حروفهم ، وإمّا نقلوا إليها أسماء أقرب الأشياء شبهًا بها . وكذلك إن حدثت الفلسفة احتاج أهلها ضرورةً إلى أن ينطقوا عن معانٍ لم تكن عندهم معلومةً قبل ذلك ، فيفعلون فيها أحدَ ذيْنِك " [٢] .

ونستنتج من نصيّ الفارابيّ السابقين أنّ اختيار اللفظ ونقله من مجالٍ ما للدلالة على المعنى الذي يُستجدّ في مجالٍ آخر لا يتمّ اعتباطًا كيف اتّفق ، بل يجب أن يكون اختيار اللفظ مؤسسًا على علاقة التشابه بين المعنى الأصليّ للّفظ المنقول والمعنى الجديد الذي نُقل هذا اللفظ للدلالة عليه . وإذا كانت هناك ألفاظٌ متعدّدةٌ تتشابه معانيها مع المعنى الجديد الذي يُراد الدلالة عليه ، فيتمّ اختيار أقرب الألفاظ شبهًا من جهة المعنى

---

[١] كتاب الحروف / ١٤٧ .

[٢] السابق / ١٥٧ .

بالمعنى الجديد . وقد أكّـــد الفارابيّ هـــذا الشرط في نصٍّ آخر له ، فقال : " فينقل المستنبِطُ لها إليها أسماءَ الأشياء المشهورة الشبيهة بها ، ويتحرّى في ذلك اسمَ ما هو عنده أقربُ شبَهًا به " [١] .

ثانيًا : الانتقال من معنىً حقيقيٍّ إلى معنىً مجازيٍّ

يشمل هذا النوع من أنواع التغيّر الدلاليّ بالنّقل ، كما أشرنا سابقًا ، كلَّ أنواع التغير الدلاليّ وفق التقسيم النفسيّ الذي أشار إليه (أولمان) ، وسنتناول هذه الأنواع تباعًا على النحو الآتي :

١ - التغير الدلاليّ بالاستعارة

من المسلّم به ، في الصناعة البلاغيّة ، أن استعارة معنىً ما لا بُدّ أن يكون قائمًا على علاقة المشابهة بين المستعار منه والمستعار له ، وهذا الضابط مهمٌّ جدًّا لجعل عمليّة نقل المعنى واستعارته مستساغًا ومقبولًا ، والحقيقة أنّ هناك علاقاتٍ أخرى تربط بين الطرفين غير علاقة المشابهة ، وكلُّها يدخل في باب المجاز المرسل كما سيأتي معنا .

يشير الفارابيّ إلى التغيّر الدلاليّ الناشئ عن الاستعارة بقوله : " فالاسم الـــذي يُقال على الشيء باستعارةٍ ، هو أن يكون اسمًا ما دالًّا على ذات شيءٍ راتبًا عليه مـــن أوّل ما وضع ، فيُلقّب به في الحين بعد الحين شيءٌ آخر لمواصلته للأوّل بنحوٍ ما مـــن أنحاء المواصلة ، أيّ نحوٍ كان ، من غير أن يُجعلَ راتبًا للثاني ، دالًّا على ذاته " [٢] .

وإذا كانت علاقة المشابهة المعنويّة بين اللفظين المنقول منه والمنقول إليه شـــرطًا ضروريًّا لتسويغ عمليّة النقل من معنىً حقيقيٍّ إلى معنىً حقيقيٍّ آخـــر أو مـــن معـــنى حقيقيٍّ إلى معنىً مجازيٍّ ، فإنّ الفارابيّ ، في نصّه السابق ، يضع شرطًا أو ضابطًا يفرّق به بين ظاهرتي النقل اللتين أشرنا إليهما ، فنقلُ اللفظ من الدلالة على معنىً حقيقيٍّ إلى معنىً مجازيٍّ / التغيّر الدلاليّ بالاستعارة يجب أن يكون نقلًا مؤقّتًا ، فالدلالة الاستعاريّة للفظ ترتبط أو يجب أن ترتبط ، زمنيًّا ، بالسياق الذي وظّفت فيه وجـــودًا وعـــدمًا ،

---

[١] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٠ .

[٢] المصدر السابق / ١٩ .

بحيث لا تصبح الدلالة الاستعاريّة للّفظ ثابتةً ، أو على حدّ تعبير الفارابي (من غير أنّ يُجعلَ ، أي اللفظ ، راتبًا للثاني) .

وإلى ضابط الدلالة الاستعاريّة الذي وضعه الفارابيّ سابقًا ، يشير الغزالي بقوله عن اللفظ الذي استُعيرت له دلالةٌ أخرى مجازيّة إنّه اسمٌ دالٌّ " على ذات الشيء بالوضع ، ودائمًا من أوّل الوضع إلى الآن ، ولكن يُلقّب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيٌ آخر لمناسبته للأوّل على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يُجعل ذاتيًّا للثاني وثابتًا عليه ومنقولًا إليه ، كلفظ (الأُمّ) فإنّه موضوعٌ للوالدة ويُستعار للأرض ، يُقال : إنّها أمّ البشر " [1] . .

أمّا دلالة اللفظ المنقول على معنىً حقيقيٍّ بعد دلالته على معنىً حقيقيٍّ سابقٍ فهي دلالة ثابتةٌ دائمةٌ ، وهذا الحكم يُفهَم من كلام الفارابيّ السابق بالمقتضَى . وقد صرّح الغزاليّ بهذا الحكم حين أكّد أن الاسم قد يُنقل " عن موضوعه إلى معنىً ويُجعل اسمًا له ثابتًا دائمًا ويُستعمل أيضًا في الأوّل فيصير مشترَكًا بينهما كاسم الصلاة والحجّ ولفظ الكافر والفاسق ، وهذا يُفارق المُستعار بأنّه صار ثابتًا في المنقول إليه " [2] . فالمعيار الذي استند إليه الغزاليّ " في التفريق بين المنقول والمستعار هو معيار الثبات وعدم الثبات في المنقول إليه " [3] .

إنّ الدلالة الاستعاريّة ، من منظورٍ واقعيٍّ ، دلالةٌ وهميّةٌ / غير واقعيّة ؛ إذ مهما بلغت قوّة التشابه بين الدلالتين الحقيقيّة والمستعارة ، تظلُّ الهوّة الفاصلة بينهما كبيرةً كِبَرَ الهوّة الفاصلة بين الواقع والخيال والحقيقة وعدم الحقيقة ، ولا يمكن ، بحالٍ، أن تخلع الدلالة الحقيقية على الدلالة المجازية من واقعيّتها ومصداقيّتها ما يؤهّلها لتُصبح مقبولةً في لغة الخطاب الواقعيّ أو العقلانيّ استنادًا إلى علاقة التشابه بينهما .

وبالمقابل تمتلك الدلالة الاستعاريّة حضورًا بارزًا وأساسيًّا في لغة الخطاب الخيالي والوجداني ؛ لأنّ الخيال يستسيغ المفارقاتِ غيرَ الواقعيّة ويغذّيها ويبرّرها ، والوجدان

---

[1] معيار العلم / ٥٢ .

[2] السابق / ٥٢ ، ٥٣ .

[3] وصف اللغة العربيّة دلاليًا / ٣٤٧ .

ينفر من الواقع وحقائقه المنطقيّة الجامدة ليجد متنفسّا له في عالم الخيـــال الرومانســـيّ المشحون بالدلالات الوهميّة الممتعة ، وكلّ هذه الوظائف المغايرة والطاقات الوظيفيّـــة الاستثنائيّة تكتنزها الدلالة الاستعاريّة ، والمجازيّة بصفة عامّة ، بكفاءةٍ عالية .

ولعلّ الوعيّ بالمقدّمات النظريّة السابقة هو ما دفع الفـــارابيّ إلى أن يقـــرّر أنّ الدلالة الاستعاريّة " لا تُستعمَل في شيءٍ من العلوم ، ولا في الجدل ، بلْ في لغة الخطابة والشعر " [١] . ويقرّر في نصٍّ آخر أنّ الفلسفة لا " يُستعمَل في شيءٍ منها لفظٌ إلّا على المعنى الذي لأجله وُضِع أوّلًا ، لا على معناه الذي له استُعير أو تُجوّز به وســـومح في العبارة به عنه " [٢] .

إن لغة الخطاب العلميّ لغةٌ واقعيّة صرف ؛ لأنّها لغة حقائق وثوابت ، ولغـــة الجدل والفلسفة لغة مسلمّات عقليّة وإقناعٍ منطقيٍّ ، فكان المعوّل في هذه المجـــالات على الدلالة الحقيقيّة الواضحة ، أمّا لغة الخطابة والشعر ، فهي لغة خيـــالٍ ووجـــدان وانفعالات تنهض بها الدلالة الاستعاريّة المجازيّة بكفاءةٍ فذّة . ولا يعني ذلك أنّ الدلالة الاستعاريّة تستأثر بلغة الخطابة والشعر استئثارًا كاملًا دون الدلالـــة الحقيقيّـــة ، بـــل المقصود أنّ الدلالة الاستعاريّة تغلب في هذين المجالين .

إنّ المستقرئ للتراثين الفلسفيّ (السوفسطائيّ منه بشكلٍ خاصٍّ) والجـــدليّ يقف على بعض الاستعمالات النادرة للدلالة المجازيّة ، وهي استعمالاتٌ واقعةٌ في سياق المحظور ، وإذا كان السوفسطائيّ يُعرّف بأنّه " مَنْ كان دأبه أن يستعمل الأقوال الخلّابة والمغالطة في الكلام " [٣] ، فإنّ توظيفه الدلالةَ المجازيّة في لغة الخطاب العقلانيّ ينـــدرج ضمن المغالطات الكلاميّة التي دأب عليها . وتبلغ هذه المغالطة الكلاميّة غايتها حـــين يسعى السوفسطائيّ إلى إيهام المتلقّي أنّ هذه الدلالة حقيقيّةٌ غير مستعارة ، وإلى ذلك يشير الفارابيّ بقوله : " وما استُعمل في السوفسطائيّة من الاســـتعارة والمجـــاز ، فإنمـــا يُستعمل ليُوهِم فيها أنّها استُعملت على ما استُعملت عليه على أنّها إنّما وُضِعت عليها

---

[١] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٣ .

[٢] كتاب الحروف / ١٦٥ .

[٣] المعجم الفلسفيّ ــ المجمع / ٩٩ .

من أوّل الأمر ، ولا يُستعمَل المستعار في السوفسطائيّة على أنه مستعارٌ ، بل على أنّه في الوضع الأوّل " [١] .

وقد ارتبط الغموض في كثيرٍ من حالاته بالدلالة الاستعاريّة المجازيّة " ممّا ساعد السفسطائيين القدماء على استغلال ذلك الغموض في دلالة الألفاظ فتمكنوا عن طريقه من هدم حقائق العلم ومبادئ الأخلاق ، بل استطاعوا تأييد موضوعٍ ما ومعارضته في وقتٍ واحدٍ " [٢] .

أمّا التوظيف الاستثنائيّ للدلالة الاستعاريّة المجازيّة في علم الجدل ، فهو توظيفٌ جماليٌّ لتزيين الكلام وتلطيفه وتحبيبه إلى المتلقّي ، فما " استُعمِل منها في الجدل ، فإنّما يُستعمَل منها الشيء اليسير لزينة الكلام عند السؤال والجواب ، لا على أنّه جدليٌّ بذاته وأوْلى ، لكن على أنّه خُطَبيٌّ استُعمِل منه شيءٌ ما للحاجة إليه في وقتٍ ما ، على مثال ما يجوز لإنسانٍ ما أن يتمثّل ببيت الشعر عندما يخطب أو عندما يُعلّم أو عندما يُجادل ، لا على أنّه بذاته وأوْلى من تلك الصناعة ، بل بالعرَض وثانيًا " [٣] .

ويشير الفارابيّ إلى قضيّة تعدّد التغيّرات الدلاليّة التي تعتري الكلمة الواحدة بسبب تعدّد المجالات التي نُقلت إليها ، فيؤكّد أنّ الكلمة المنقولة إلى المعاني الفلسفيّة قد يعتريها تطوّرٌ دلاليٌّ آخر بالنقل من الحقيقة إلى المجاز حين تُستعار إلى مجالي الخطابة والشعر " ونحن إذا تأمّلنا ما تدلّ عليه الألفاظ المشهورة ، فإنّما نتأمّل الأمكنة التي فيها يُستعمَل شيءٌ شيءٌ منها عند مخاطبة بعضنا بعضًا في الدلالة على المعاني المشهورة التي للدلالة عليها أوّلًا وُضِعت تلك الألفاظ . فإذا أخذنا منها الأسماء المنقولة إلى المعاني الفلسفيّة ، فإنّا إنّما نأخذ معانيها التي للدلالة عليها أوّلًا نُقلت ، لا التي استُعمِلت بعد نقلهم إيّاها إليها استعارةً ومجازًا واتّساعًا ؛ لتعلّق كثيرٍ من المعاني وشبهها بالمعاني الفلسفيّة التي إليها أوّلًا كانت نُقلت . فإنّه قد عَرَضَ ذلك لكثيرٍ من الألفاظ المشهورة التي كانت أوّلًا دالّةً على معانٍ عاميّةٍ ثمّ نُقلت فجُعلت مع ذلك لمعانٍ فلسفيّةٍ ، ثمّ

---

[١] كتاب الحروف / ١٦٤ .

[٢] دلالة الألفاظ / ١١٦ .

[٣] كتاب الحروف / ١٦٤ ، ١٦٥ .

أخذها قومٌ من الخطباء والشعراء وسائر الناس فاستعملوها على معانٍ أُخر تشبه تلك الفلسفيّة أو تتعلّق بها ضربًا من التعلّق على جهة الاستعارة والتجوّز والمسامحة " [١] .

ومن المقاربات التطبيقيّة لظاهرة التغيّر الدلاليّ بالاستعارة في التراث الفلسفيّ العربيّ ، إشارةُ الفارابيّ إلى التغيرات الدلاليّة الواقعة في حقل أدوات الاستفهام بقوله : " وحروف السؤال كثيرةٌ (ما) و (أيّ) و (هل) و (لِمَ) و (كيف) و (كم) و (أين) و (متى) . وهذه وجلّ الألفاظ قد تستعمل دالّةً على معانيها التي للدلالة عليها وُضعتْ منذُ أوّل ما وُضعتْ ، وتُستعمل على معانٍ أُخَرَ على اتّساعٍ ومجازًا واستعارةً ، واستعمالها مجازًا واستعارةً هو بعد أن تُستعمل دالّةً على معانيها التي لها وُضِعتْ من أوّل ما وُضِعتْ " [٢] .

ويذكر (أولمان) نماذج متعدّدةً للتغيّر الدلاليّ المتولّد عن الاستعارة ، ومن هذه النماذج " استخدام الكلمات ذات المعاني الماديّة للدلالة على المعاني المجرّدة ، كما في نحو : جسم المشكلة ، وعقد المناقشة ، وركّز الفكرة (...) . وهناك نوعٌ آخر من الاستعارات يعتمد على التشابه في الشعور نحو جانبي الاستعارة ، وفي نوع الإحساس بهما أكثرَ من اعتماده على التشابه في الخصائص الجوهريّة ، وذلك كما في قولنا : تحيّةٌ عاطرةٌ ، واستقبالٌ باردٌ . ومن هذا القبيل ، أيضًا ، ما درجنا عليه من نقل كلمات أحد مجالات الحواسّ إلى مجالٍ آخر ، نحو : لونٌ دافئٌ ، وصوتٌ حلوٌ " [٣] .

وإذا كانت مصطلحات هذه النماذج من التغير الدلاليّ بالاستعارة التي ذكرها (أولمان) ، غيرَ حاضرةٍ في التراثين اللسانيّ والفلسفيّ لإسلاميّين ، في حدود اطّلاع الباحث ، فإنّ مصاديقَها حاضرةٌ حضورًا بارزًا في التراث اللساني الإسلامي على وجه الخصوص .

---

[١] كتاب الحروف / ١٦٥ .

[٢] السابق / ١٦٤ .

[٣] دور الكلمة في اللغة / ١٦٦ .

٢ - التغير الدلالي بالمجاز المُرسل

من الإشكالات التي تواجه المتلقّي في سياق الحديث عن الدلالة المجازيّة (أي الدلالة غير الحقيقيّة بصفةٍ عامّةٍ ، فيدخل فيها الاستعارة والمجاز المرسل) ، صعوبةُ التفريق بينها وبين الدلالة الحقيقيّة ؛ ذلك أنّ واضع اللغة لم يُحدّد دلالة كلّ لفظٍ من حيث الحقيقة والمجاز . وإذا سلّمنا بكون الدلالة الحقيقيّة سابقةً على الدلالة المجازيّة ، فإنّ الإشكال يظلّ قائمًا ، لأن تحديد العمر الزمنيّ لدلالات الألفاظ ، ولو بشكلٍ تقريبيٍّ ، يُعدّ ضربًا من المستحيل .

وقد اجتهد اللسانيّون العرب القدامى في وضع بعض الآليّات والوسائل التي تساعد المتلقّي على التفريق بين الدلالتين الحقيقيّة والمجازيّة ، ويرصد السيوطيّ هذه الآليات في (المزهر) [١] ، ومنها :

١ - تصريح علماء اللغة بكون اللفظ المستعمَل مجازًا لا حقيقة .

٢ - استعمال اللفظ متصرّفًا بالتثنية والجمع والاشتقاق والتعلّق بمعلومٍ ، ثمّ استعماله في موضعٍ ما غيرَ متصرّفٍ ، فيكون غيرُ المتصرِّف مجازًا لا حقيقةً ، فاللفظ المتصرِّف ذو الدلالة الحقيقيّة نحو : أمرَ يأمر أمْرًا، وآمرٌ ومأمورٌ به ، وأمران وأوامر ، وقد يُستعمل (الأمر) على المجاز فيكون غيرَ متصرّفٍ ، كقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ [٢] ، أي شأنه وجملة أفعاله .

٣ - اطّراد اللفظ في موضعٍ وعدم اطّراده في موضعٍ آخر من غير مانعٍ يمنع الاطّراد ، فيكون عدم الاطّراد دليلًا على كون دلالة اللفظ مجازيّةً ، كتسمية الجدّ أبًا ، وتسمية ابن الابن ابنًا ، فهذا من المجاز الذي لا يطّرد .

٤ - تقوية الكلام بالتوكيد ، فهذا من علامات الاستعمال الحقيقيّ للفظ ؛ لأنّ المجاز لا يؤكّد .

٥ - خلوّ اللفظ الحقيقيّ من القرينة ، واقتران اللفظ المجازيّ بالقرينة وجوبًا .

---

[١] ينظر : المزهر : ١ / ٣٦٢ ــ ٣٦٤ .

[٢] هود / ٩٧ .

٦ - اللفظ الحقيقيّ يُقاس عليه والمجاز لا يُقاس عليه . فكلمة (ضارب) يُقاس عليها وتُستعمل في كلّ زمانٍ ومكانٍ ، في زمن وضع هذا اللفظ وفي غيره من الأزمنة . أمّا المجاز ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [١] ، أي : أصحاب القرية ، فلا يُقاس عليه ، فلا يُقال : اسأل البساط واسأل الحصير واسأل الثوب ، أي : صاحبه .

وغيرُ خافٍ ما في مُجمَل هذه الضوابط من الوجاهة والقبول منطقيًّا ؛ كونها ، باستثناء الضابط الأوّل ، مبنيّةً على الاستقراء اللغويّ الذي عليه المعوّل في استنباط قوانين اللغة وضوابطها .

ويبحث (أولمان) هذا النوع من أنواع التغيّر الدلاليّ تحت عنوان (العلاقة بين المدلولين) ، ويرى أنّ المجاز المرسل يتمظهر " في صور متعدّدةٍ ، فقد يُطلق الظرف على المظروف ، أو المحلّ على الحالّ ، كما في نحو : شرب كوبًا من الماء ، وبيْتُ الرجل والمقصود أهله ، وقد يُطلق اسم الأداة والآلة على وظيفتها ، أو اسم العمل على آثاره ونتائجه ، كإطلاق (اللسان) على (اللغة) ، وإطلاق (الكتابة) بمعنى العمل على الكتابة التي على الحائط مثلًا ، وكذلك قد يُسمّى الشيء باسم مخترعه أو مؤلّفه أو مكانه الأصليّ ، مثل : سندوتش لذيذ ، واشترى قطعة كشمير (...) ، وهناك صورةٌ كثيرة الورود وهي استحضار الكلّ بذكر جزئه ذي الخاصّة البارزة ، كما في إطلاق العين على الجاسوس " [٢] .

ونلاحظ من نصّ (أولمان) أنّه ذكر من علاقات المجاز المرسل : علاقة المحلّيّة ، وعلاقة الآليّة ، ، وعلاقة السببية ، وعلاقة الجزئيّة فقط . وهناك علاقات أخرى للمجاز المرسل [٣] ، منها : علاقة المسبّبيّة ، كتسمية المرض الشديد بالموت ؛ لأنه مسبّبٌ عنه ، وعلاقة المضادّة ، كإطلاق السيئة على الجزاء ، وعلاقة الكليّة ، كإطلاق العامّ على الخاصّ ، وعلاقة الجزئيّة ، كتسميّة الزنجيّ بالأسود ، وعلاقة المجاورة ، كتسمية القربة بالراوية ؛ لمجاورتها للماء (...) .

---

[١] يوسف / ٨٢ .

[٢] دور الكلمة في اللغة / ١٧٠ .

[٣] يُنظر في هذه العلاقات : المزهر : ١ / ٣٥٩ ــ ٣٦٠ .

أمّا بالنسبة للجهود الفلسفيّة التراثيّة الإسلاميّة في موضوع التغير الدلاليّ بالمجاز المرسل ، فلم يقف الباحث على شيءٍ يُذكر في حدود ما اطّلع عليه من مظانّ هذا الموضوع في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ .

٣ - التغير الدلاليّ بالمشابهة الشكليّة بين اللفظين

تناول (أولمان) هذا الموضوع تحت عنوان (المشابهة بين اللفظين) [١] ، ويقصد بهذا النوع من أنواع التغير الدلاليّ أنّه قد توجد كلمةٌ تدلّ على معنىً ما ، ثمّ يصيبها تغيّرٌ دلاليٌّ فتدلُّ على معنىً آخر ، ودلالتها على هذا المعنى الأخير إنّما تحققت من خلال الربط بين هذه الكلمة وكلمةٍ أخرى تشبهها في شكلها البنائيّ بحيث تأخذ الكلمة الأولى معنى الكلمة الأخرى بسبب هذا الشبه الشكلي بينهما .

ويمثّل (أولمان) لهذا النوع من أنواع التغير الدلاليّ بالصفة الإنجليزية (**sand – blind**) ومعناها : كليل البصر أو أعشى . والصيغة الأصليّة لهذه الصفة هي : (**sam – blind**) ، و (**sam**) هي الكلمة (**semi**) ، ومعناها : نصف ، و (**blind**) : معناها : أعمى ، والمعنى الكلّيّ للصفة : نصف أعمى ، وقد تغيّر معنى كلمة (**sand**) التي كانت تعني في الأصل (رمل) لتحمل معنى : نصف بسبب شبهها الشكليّ بكلمة (**sam**) [٢] .

والحقيقة أنّ هذا النوع من أنواع التغيّر الدلاليّ يمكن إدراجه ضمنَ أشكال اللحن والغلط اللغويّ التي رصدها ابن جنّيٍّ في خصائصه تحت عنوان (أغلاط العرب) [٣] ، وهو موجودٌ في العربيّة المعاصرة ، ومنه استعمال الفعل (نَفَذَ) بمعنى (انتهى) ، ومعناه الحقيقيّ : ثقب الشيء وخرج من خلاله ، وقد أخذ الفعل (نَفَذَ) معنى الانتهاء بسبب مشابهته الشكليّة للفعل (نَفَدَ) بمعنى (انتهى) .

ولم يقف الباحث على أيّ إشارةٍ إلى هذا النوع من أنواع التغيّر الدلاليّ في مظانّه من كتب التراث الفلسفيّ الإسلاميّ .

---

[١] يُنظر : دور الكلمة في اللغة / ١٧١ ، ١٧٢ .

[٢] يُنظر : المصدر السابق / ١٧١ .

[٣] يُنظر : الخصائص : ٢ / ٤٧٤ ــ ٤٨٠ .

٤ - التغيّر الدلاليّ بدلالة اللفظ الموجود على اللفظ المحذوف

تحت عنوان (العلاقة بين اللفظين) يشير (أولمان) إلى هذا النوع من أنواع التغيّر الدلاليّ بقوله : " وقد يؤدّي وقوع الكلمتين معًا جنبًا إلى جنبٍ في عبارةٍ تقليديّةٍ كثيرة الورود إلى نوعٍ من الاختصار والإيجاز ، بحيث تقوم إحدى الكلمتين مقامَ العبارة كلّها (...) ، ولو عبّرنا عن هذه الحالة تعبيرًا مجازيًّا ، أمكن القول بأنّ الجزء المحذوف قد أصاب الجزء أو الأجزاء التي تجاوره (بالعدوى) في معناه . وهذا يفسّر إطلاق المصطلح (العدوى) **contagion** أحيانًا على هذه الأمثلة ونحوها " [١] .

ومن خلال الأمثلة التي مثّل بها الدكتور كمال بشر لهذا النوع من أنواع التغيّر الدلاليّ في ترجمته لكتاب (أولمان) ، يتّضح أن المقصود به هو ما يُعرف في العربيّة بظاهرة (التغليب) ؛ إذ مثّل لها الدكتور كمال بشر بـ (الصاحبان) وهما أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ، و (الشيخان) أبو حنيفة وأبو يوسف (في إطار الفقه الحنفي) .

وفي اللسانيات التراثيّة تبرز ظاهرة التغليب في صورٍ متعدّدة ، وقد رصد السيوطي في كتابه (المُزهر) هذه الصور تحت عنوان (ذكر المثنّى على التغليب) [٢]، فالصورة الأولى تطابقها ما ذكره (أولمان) آنفًا وما مثّل به مترجم الكتاب من الأمثلة السابقة ، وهي : أن يُثنّى أحدُ الاسمين المختلفين فيدلّ عليهما معًا ، وممّا مثّل به السيوطيّ لهذه الصورة : الأبوان : أي : الأب والأمّ ، والمُصعبان : مصعبُ بن الزبير وابنه عيسى أو مصعب وأخوه عبد الله ، والعُمَرَان : أبو بكرٍ وعمر ، والقمران : الشمس والقمر ، والعشاءان : المغرب والعشاء .

ومنها : أن يكون الاسمان متفقين فيُحذف أحدهما ويُثنّى الآخر فيدلُّ عليهما معًا، ومن ذلك : الحارثان : الحرث بن ظالم والحرث بن عوف ، والعامران : عامر بن مالك بن جعفر وعامر بن الطفيل ، والمالكان : مالك بن زيد ومالك بن حنظلة .

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ١٧٢ .

[٢] يُنظر : المزهر : ٢ / ١٨٥ - ١٩٠ .

ومنها : أن يتّفق الاسمان في اللقب ، فيُحذفان معًا ويُثنّى اللقب ، فيدلّ عليهما، نحو : الأنكدان : مازن بن مالك بن عمرو بن تيم ويربوع بن حنظلة ، والكِراشـــان : الأزد وعبد القيس .

وهذا النوع من أنواع التغيّر الدلاليّ كالنوع السابق ، لمْ أقف ، فيه ، على أيّ جهدٍ يُذكر للفلاسفة المسلمين ، لا تنظيرًا ولا تمثيلًا.

الفصل الرابع

أقسام الدلالة

تنقسم الدلالة من حيث العمومُ قسمين كبيرين : دلالةً لفظيّةً ، ودلالـــةً غـــيرَ لفظيّةٍ . أمّا الدلالة اللفظيّة ، فهي الدلالة اللغويّة ، أي : دلالة ألفاظ اللغـــة . وأمّـــا الدلالةُ غير اللفظيّة ، فهي دلالة الأشياء غير اللغويّة ، كدلالة الخطّ ، ودلالة الإشارة ، وغيرها من الأشياء غير اللغويّة . وإلى هذا التقسيم يشير الرازي التحتـــانيّ في ســـياق تعريفه للدلالة ، فالدالُّ " إن كان لفظًا فالدلالة لفظيّةٌ ، وإلّا فغير لفظيّـــةٍ ، كدلالـــة الخطوط والعقود والإشارات والنصب " [١] .

ويشير التهانويّ [٢] إلى وجود أربع صورٍ للدالِّ والمدلول في بنية الدلالة من حيث كونهما لفظين أو غيرَ لفظين ، يقول التهانوي : " الأُولى : كونُ كلٍّ من الدالِّ والمدلول لفظًا ، كأسماء الأفعال الموضوعة لألفاظ الأفعال . الثانية : كون الدالّ لفظًا والمدلول غيرَ لفظٍ ، كزيدٍ الدالّ على الشخص الإنسانيّ . الثالثة : عكس الثانيّة ، كالخطوط الدالّة على الألفاظ . والرابعة : كون كلٍّ منهما غيرَ لفظٍ ، كالعقود الدالّة على الأعداد " [٣] .

ومثال الصورة الأولى قولنا في الإعراب : ذَهَبَ : فعلٌ ماضٍ ، فقولنا : (فعلٌ ماضٍ) هو الدالّ وهو لفظٌ ، وقولنا : (ذَهَبَ) هو المدلول ، وهو لفظٌ أيضًا ، فالدالّ والمدلول كلاهما لفظٌ . أمّا الصورتان الثانية والثالثة ، فواضحتان لا تحتاجان إلى تمثيل ، وأما الصورة الرابعة فالمقصود بالعقود إشارات الأصابع الدالّة على الأعداد ، كأن يرفع الإنسان أصابعه العشر للدلالة على العدد عشرة ، أو يرفع إصبعيه الوسطى والسبابة ويفرِّج بينهما على شكل (٧) للدلالة على العدد سبعة وهكذا .

---

[١] لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار / ٢٠ .

[٢] هو " محمّد أعلى ابن الشيخ علي بن قاضي محمد حامد بن مولانا أتقى العلماء محمّد صابر الفاروقي السنّيّ الحنفي التهانوي ... ولد في أواخر القرن الحادي عشر الهجري ... قالوا عنه : باحثٌ هنديٌّ لغويٌّ كان إمامًا بارعًا عالمًا في العلوم ومصطلحاتها . والتهانوي مصنّف الكشّاف حسنةٌ من حسنات الإسلام الهندي ... ترك مؤلّفات وصلنا منها ثلاثة : أحكام الأراضي ... ، سبق الغايات في نسق الآيات ...، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم " مقدّمة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم (سيرة التهانوي بدون ترقيم للصفحة) .

[٣] كشّاف اصطلاحات الفنون / ٨٦ .

وبالعودة إلى الصور الأربع السابقة التي ذكرها التهانوي ، نجد أنّ الصورتين الأولى والثانية ، فقط ، يمكن إدراجهما ضمن الدلالة اللفظيّة ، أمّا الدلالتان الثالثة والرابعة فهما من أمثلة الدلالة غير اللفظيّة .

والدلالةُ بصفةٍ عامّةٍ ، لفظيّةً كانت أم غيرَ لفظيّةٍ ، تنقسم ثلاثة أقسام : وضعيةً، وعقليّةً ، وطبيعيّةً . وسنتناول كلّ قسمٍ من هذه الأقسام على حدة حتى يتسنّى لنا استيعاب المطارحات التنظيريّة المقدّمة في هذا الجانب من جوانب البحث الدلاليّ . وسنؤخّر الدلالة الوضعيّة عن أختيها لأنّ مدار البحث الفلسفيّ واللسانيّ عليها لا سيّما الدلالة اللفظيّة الوضعيّة .

(الدلالة العقليّة)

الدلالة العقليّة هي : " دلالةٌ يجد العقل بين الدالّ والمدلول علاقةً ذاتيّةً ينتقل لأجلها منه إليه . والمطلوب بالعلاقة الذاتيّة استلزام تحقُّق الدالِّ في نفس الأمر تحقّقَ المدلول فيها مطلقًا ، سواء كان استلزام المعلول للعلّة كاستلزام الدخان للنار ، أو العكس كاستلزام النار للحرارة ، أو استلزام أحد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان للحرارة " [١] .

إنّ الدلالة العقليّة تنبني على علاقةّ العِلّيّة (السببيّة) بين العلّة والمعلول أو بين المؤثِّر والأثر أو بين السبب والمسبَّب . هذه العلاقة ، بحسب التهانوي ، تتّخذ ثلاث صورٍ : دلالةَ المعلول على العِلّة ، ودلالةَ العِلّة على المعلول ، ودلالةَ أحد المعلولين على الآخر ، وقد مثّل التهانوي لهذه الصور في نصّه السابق .

غيرَ أنّ أحد الباحثين يحصُر علاقة العِلّيّة في صورة دلالة الأثر على المؤثِّر (دلالة المعلول على العِلّة) ، فيقول : " تقتصر الدلالة العقليّة على دلالة الأثر على المؤثِّر ، كدلالة الدخان على النار وما شابه ذلك ، ممّا يؤدّي إلى حصر الدلالة العقليّة بعلاقة العِلّيّة " [٢] . ولا خلاف في حَصْر الدلالة العقليّة بعلاقة العِلّيّة ، أمّا حصر علاقة العِلّيّة بصورة دلالة الأثر على المؤثِّر فحسب ، فهو حصرٌ مُخلٌّ غيرُ مبرَّرٍ يُفضي إلى عدم استيعاب صور علاقة العِلّيّة التي تنبني عليها الدلالة العقليّة مع وجودها ووضوحها .

والدلالة العقليّة تكون في الألفاظ وفي غير الألفاظ ، ومثال وقوعها في الألفاظ دلالةُ " اللفظ المسموع من وراء جدارٍ على وجود اللافظ " [٣] . وإنّما قُيّدتْ الدلالة العقليّة في المثال السابق بوجود لافظ اللفظ وراء جدارٍ ؛ حتى يصبحَ غيرَ مشاهَدٍ ؛ فتتّضح " الدلالة العقليّة غايةَ الاتّضاح . فإنّه حينئذٍ يُعلم وجود اللافظ وليس له سببٌ

---

[١] كشّاف اصطلاحات الفنون : ١ / ٧٨٨ .

[٢] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ٢٣ .

[٣] شرح الرازي على الغُرّة في المنطق / ٢٩ .

إلّا ذلك ، فيتّضح ثبوتها . وأمّا إذا سُمِعَ اللفظ من مشاهَدٍ ، يُعلَم وجودُ اللافظ بالمشاهدة ، فلا يتّضح ثبوت الدلالة العقليّة ذلك الاتّضاح " [١] .

بل إنّ مشاهدة اللافظ عند التلفّظ يجعل الدلالة عليه دلالةً غيرَ لفظيّةٍ ؛ لأنّه حينئذٍ لا يُستدلّ عليه باللفظ وإنّما يُستدلّ عليه بحاسة البصر ، وإذا أمكن الاستدلال العقليُّ باللفظ على وجود اللافظ المُشاهَد ، فإنّ الدلالة العقليّةَ لا تكون عقليّةً لفظيّةً محضةً ؛ لاشتراك الدلالة الحسّيّة البصرية غير اللفظيّة معها في الدلالة على اللافظ ؛ بل ولسَبْقها عليها لتحقُّق الوجود البصريّ قبل الوجود السمعيّ ؛ لذلك كان قيد (انتفاء المشاهَدة) عن لافظ اللفظ في الدلالة العقليّة اللفظيّة جوهريًّا . ويتحقّق هذا القيد بغياب اللافظ عن المجال البصريّ للسامع : إمّا من خلال كينونته ، حال التلفّظ ، وراء جدار (كما في المثال) أو ما يقوم مقام الجدار ، وإمّا من خلال وجوده خلف السامع بحيث تتحقّق للسامع الدلالة العقليّة على وجود اللافظ بوساطة لفظه .

وإذا كان ضابطُ الدلالة العقليّة اللفظيّة على وجود اللافظ هو غيابَ اللافظ عن المجال البصريّ للسامع ، فإنّ هذا الضابط يصبح غير ذي أهمّيّةٍ حين يكون السامع أعمى ، حينها يصبح العمى حاجبًا طبيعيًّا لعالم المرئيّات كلِّه عن الأعمى " فالحضور عنده كاللاحضور " [٢] . ومع هذا السامع ذي الوضع البصريّ الاستثنائيّ تصبح دلالة اللفظ على وجود اللافظ دلالةً عقليّةً لفظيّةً محضةً . غيرَ أنّ إمكان استدلال الأعمى على وجود اللافظ بوساطة حاسّة اللمس غيرِ اللفظيّة تظلّ قائمةً ، فالأعمى " يمكن أن يعلم باللّامسة " [٣] وإذا تحقّق هذا الإمكان عمليًّا إلى جوار الدلالة اللفظيّة على وجود اللافظ ، أصبحت الدلالة العقليّة اللفظيّة غيرَ محضةٍ ، وأصبحت الدلالة العقليّة اللمسيّةُ غيرُ اللفظيّة قسيمتَها في الدلالة على وجود اللافظ .

---

[١] شرح الصفويّ على الغرة في المنطق / ١١٩ .

[٢] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٢٩ .

[٣] المصدر السابق / ٢٩ .

وإنّما كانت دلالة اللفظ على اللافظ غيرِ المشاهَد عقليّةً ؛ لأنّ " كلّ لفظٍ لا بُدّ له من لافظٍ ، أي : شخصٌ يتلفّظ به ، فإذا عُلم وجود اللفظ ، عُلِم وجودُ اللافظ " [١] .

ويفترض الصفويّ لزومَ صدور اعتراضٍ من قبل المتلقّي على قضيّة دلالة اللفظ على وجود اللافظ ، فـ " لقائلٍ أن يقول : ذات اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن الوجود والعدم ، لا يدلّ على وجود اللافظ ، وإنّما يلزم وجود اللافظ من وجود اللفظ . فالدالُّ ، عقلًا حقيقةً ، إنّما وجود اللفظ ، لا مجرّد اللفظ ، فلا تكون الدلالة لفظيّةً ؛ لأنّ اللفظيّة ما يكون الدالّ لفظًا " [٢] .

والحقيقة أنّ بناء هذا الاعتراض الافتراضيّ بناءٌ خاطئٌ فضلًا عن كونه غيرَ مُشكلٍ في القضيّة ؛ لأنّ التفريق بين ذات اللفظ ووجود اللفظ خطأٌ من الناحية المنطقيّة ؛ لأنّ اللفظ لا يُسمّى لفظًا حتى يكون قد تُلُفِّظ به ، ومادام قد تُلُفِّظ به يُصبح، حتمًا ، موجودًا دالًّا على اللافظ . أمّا إذا لم يُتلفّظ باللفظ فلا يُسمّى لفظًا أصلًا ولا يكون له وجودٌ دالٌّ على اللافظ ، وعليه يكون من الخطأ ، أيضًا ، تسويةُ المعترِض الافتراضيّ بين وجود اللفظ وعدمه في انتفاء الدلالة على اللافظ .

أمّا وقوع الدلالة العقليّة في غير الألفاظ ، فهو " كدلالة الأثر ، أي : الأمر الصادر عن الشيء على المؤثِّر ، أي : ما يصدر عنه ذلك الأمر ، فإنّ بينهما علاقةً يثبتها العقل من غير احتياجٍ إلى أمرٍ خارجٍ ، وهي امتناع الانفكاك ، إذ العقل حاكمٌ بأنّ كلّ أمرٍ صادرٍ لا بُدّ له من شيءٍ يصدر عنه ، فمتى عُلِم وجود الأوّل عُلِم وجود من يصدر عنه في وقت صدوره عنه " [٣] . فدلالة الدخان على النار ، ودلالة الزرع على الزرّاع ، ودلالة المصنوعات على الصُّنّاع ، كلّها دلالاتٌ عقليّةٌ ؛ لارتباط العلم بوجود الثواني بوجود الأوائل عقلًا .

---

[١] شرح الصفويّ على الغرّة في المنطق / ١١٩ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

[٣] نفسه بصفحته .

(الدلالة الطبيعيّة)

يعرِّف التهانوي الدلالة الطبيعيّة بأنّها " دلالةٌ يجد العقل بين الـــدالّ والمـــدلول علاقةً طبيعيّةً ينتقل لأجلها منه إليه . والمراد من العلاقة الطبيعيّة إحداث طبيعـــةٍ مـــن الطبائع ، سواءٌ كانت طبيعة اللافظ أو طبيعة المعنى أو طبيعة غيرهما ، عُرُوضَ [1] الدالّ عند عُرُوض المدلول ، كدلالة (أحْ أحْ) على السُّعال ، وأصوات البهائم عند دعـــاء بعضها بعضًا ، وصوت العصفور عند القبض عليه ، فإنّ الطبيعة تنبعث بإحداث تلك الدوالِّ عند عُرُوض تلك المعاني ، فالرابط بين الدالّ والمدلول ، ههنا ، هو الطبع " [2].

ويُلاحَظ من تعريف التهانويّ للدلالة الطبيعيّة أنّه يُحدّد النسبة في (الطبيعيّة) بطبيعة المتكلّم أو طبيعة معنى اللفـــظ ، كمـــا يُحدّدها بأطرافٍ أخرى عبّر عنها بقوله (أو طبيعة غيرهما) ، ولعلّه أراد بهذا (الغير) طبيعة المستمِع وطبيعة اللفظ نفســـه ، ويشير بعض الباحثين إلى الأطراف الثلاثة الأولى التي تحيل عليها دلالة النسبة في كلمة (الطبيعيّة) ، فهذه الكلمة تشير " إمّا إلى طبيعة المدلول أو إلى طبيعة الفرد مرسِلًا كان أم متلقّيًا . فعند اعتبار المدلـــول ، إذا استُبعد كونـــه أثرًا للدالِّ ، لا يُقصـــد بكلمة (الطَّبْع) سوى خاصيّةٍ في صورة المدلول ، كونها مماثِلةً أو مشابِهةً للدالّ (...) ، أمّـــا عند اعتبار الفرد ، فالطبيعة قد تعني الجهاز العضويّ أو الغريزة أو النفس " [3] .

أمّا عند تحديد مرجعيّة النسبة في كلمة (الطبيعيّة) باللفظ نفســـه ، فيكـــون المقصود هو القيم الطبيعيّة للّفظ ، أي : الإيحاءات الدلاليّة للمكوّنات الصوتيّة للدالّ .

إنّ المعيار المعتمَد في تحديد الدلالة الطبيعيّة هو الإيحاء الصوتيّ للـــدالِّ ، هـــذا الإيحاء المتولِّد في الأساس عن الاقتران الطبيعيّ بين الدالّ والمدلول ، ويتّضح هذا الأمر أكثر ما يتّضح في علاقة أصوات الطبيعة بمدلولاتها ، كدلالة أصوات الحيوانات عليها، ودلالة أصوات الظواهر الطبيعيّة الكونيّة عليها كدلالة صوت الرَّعد ودلالة صـــوت

---

[1] نصب كلمة (عُرُوضَ) على المفعوليّة للمصدر (إحداث) السابق ، وفاعل المصدر كلمة (طبيعـــةٍ) التي أُضيف إليها من باب إضافة المصدر إلى فاعله .

[2] كشّاف اصطلاحات الفنون : ١ / ٧٨٨ .

[3] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ٢٥ ، ٢٦ .

سقوط المطر ودلالة صوت هبوب الريح (...) . والحكم على مثل هذه الدلالات بأنّها دلالةٌ طبيعيّةٌ هو من القوانين المطّردة التي لا تقبل الشذوذ ؛ لأنّها لا تختلف بـــاختلاف اللغات والشعوب ، فصوت سقوط المطر دالٌّ على المطر عند العرب وغير العـــرب ، وصوت الأسد دالٌّ على هذا الحيوان المفترس في جميع اللغات وعند جميع الشعوب .

غيرَ أنّ الذي ينبغي التنبّه إليه أنّ دلالة أسماء أصوات الطبيعة هي دلالةٌ وضعيّةٌ؛ لأنّها من اختراع الإنسان ومن وضعه ، وآية ذلك أنّها تختلف بـــاختلاف اللغـــات ، فدلالة العُواء والنُّباح والمُواء والرُّغاء والثُّغاء والنَّزِيْب (...) على أصوات الحيوانـــات المعروفة في اللغة العربيّة هي دلالةٌ وضعيّةٌ ، ولا شكّ أنّ أصوات هذه الحيوانات ذاتها في كُلّ لغةٍ من اللغات الأخرى قد وُضِعتْ لها أسماء أخرى تختلف عن أسمائها في بقيّـــة اللغات ، وينسحب هذا الحكم على بقيّة أصوات الطبيعة .

وغاية ما يمكن أن يتوصّل إليه الجهد اللغويّ الإنسانيّ في عمليّة صـــوغ أسمـــاء الأصوات الطبيعيّة ، محاولة اختيار أكثر الأصوات اللغويّة كفايةً في محاكـــاة أصـــوات الطبيعة والتعبير عنها ، اعتمادًا على حاسة السمع التي تُعدّ (الحاسّةَ الفصْلَ) في تمييز قيم المحاكاة الصوتيّة بين أصوات الطبيعة وأصوات أسماء هذه الأصوات .

غيرَ أنّ عمليّة التمييز هذه لا تستند على قوانين صوتيّةٍ ثابتةٍ تجعل هذه القِـــيَم متطابقةً تمام التطابق بين المُحاكِي والمُحاكَى ، وإنّما تنبني على مجرّد الحَدْس و (التوهُّم) على حدّ تعبير ابن جنّيٍّ الذي نقل عن الخليل قوله : " كأنّهم توهّمـــوا في صـــوت الجُنْدُب استطالةً ومدًّا ، فقالوا : صـــرّ ، وتوهّموا في صـــوت البـــازيّ تقطيعًـــا ، فقالوا: صَرْصَرَ " [1] .

ولا شكّ أنّ مَلَكَة (التوهّم) هذه كسائر الملكات التكوينيّة في الجنس الإنسانيّ تختلف باختلاف الأفراد ، ولعلّ عمليّة صوغ أسماء أصوات الطبيعة لو أُتيحتْ لأفـــرادٍ آخرين غيرَ واضعيها على صورتها الحاليّة ، لتوهّموا أصواتًا أخرى يرونها أكثر محاكـــاةً لأصوات الطبيعة وأدقّ تعبيرًا عنها .

---

[1] الخصائص : ١ / ٥٠٥ .

وإذا كان الاتفاق قائمًا على عدّ الدلالة الطبيعيّة من أقسام الدلالة اللفظيّة ، فإنّ الجرجانيّ (عليّ بن محمّد السند) يُغفل ذكرها ضمن أقسام الدلالة غير اللفظيّة ، إذْ ذهب إلى أنّ " دلالة ما ليس بلفظٍ قسمان : وضعيّةٌ ، كدلالة الخطوط وأخواتها ، وعقليّةٌ ، كدلالة الأثر على المؤثِّر " [١] .

ويرى عادل فاخوري أنّ إغفال الجرجانيّ (علي بن محمد السند) " هذا القسم في الدلالة غير اللفظيّة يبرهن على عدم وضوح الدلالة الطبيعيّة ، وعلى إمكانيّة التباس الأمثلة المقدَّمة في الدلالة الطبيعيّة غير اللفظيّة مع الدلالة العقليّة ، كما أنّه يؤكّد على أنّ العرب لم يلتفتوا إلى الرسوم والصور وما شابهها في اعتبار الدلالة الطبيعيّة ، وإلّا لما كان الجرجانيّ أثبت هذا القسم للدلالة اللفظيّة ؛ إذ الألفاظ المحاكية إنّما يكون فهمها تلقائيًّا وطبيعيًّا ؛ لكونها قائمةً على التشابه من حيث إنّها ترسم الجانب الصوتيّ لمدلولاتها " [٢] .

ويؤيّد الباحث التفسيرَ الذي قدّمه عادل فاخوري لغياب الدلالة الطبيعيّة عن أقسام الدلالة غير اللفظيّة عند الجرجاني (علي بن محمد السند) ؛ ذلك أنّ التباس الدلالة الطبيعيّة بالدلالة العقليّة يكاد يتحقّق في أقسام الدلالة اللفظيّة ، على الرغم من وجود مقياس (الإيحاء الصوتيّ) في الدلالةّ الطبيعيّة اللفظيّة ، فكيف بالدلالة غير اللفظيّة !! .

والحقيقة أنّ الجرجانيّ (علي بن محمد السند) لم ينفرد بإغفال الدلالة الطبيعيّة وبإنكار وقوعها ضمن أقسام الدلالة غير اللفظيّة ، فقد ذهب هذا المذهب ، أيضًا ، السيّد الجرجاني صاحب كتاب (الغُرّة في المنطق) والرازيّ شارح الغُرّة الذي قال ، في شرحه ، عن الدلالة الطبيعيّة : " وهذه لا تكون إلّا في الألفاظ " [٣] . وقد تعقّبهما الصفويّ شارح الغُرّة الآخر ، فأثبت وقوع الدلالة الطبيعيّة في الدلالة غير اللفظيّة ، فقال : " والحقّ أن العلاقة الطبيعيّة قد تكون في غير اللفظ ، كدلالة سرعة النبض على

---

[١] حاشيةٌ على لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار / ٨٥ .

[٢] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ٣٣ .

[٣] شرح الرازي على الغرّة في المنطق / ٢٩ .

تغيّر الطبيعة عن الاعتـــدال ، وبكـــاء الصبيّ على الألم ، ومقتضى كلام المصنّف أنها لا تكون إلّا لفظيّةً " [١].

وينفرد الأنصاريّ [٢] بإضافة قسمٍ رابعٍ إلى التقسيم الثلاثيّ للدلالة اللفظيّة هو الدلالة الفعليّة ، فقد نصّ على أنّ " الدلالة تنقسم إلى : فعليّةٍ ، كدلالة الخط والإشارة، وعقليّةٍ ، كدلالة اللفظ على لافظه ، وطبيعيّةٍ ، كدلالة الأنين على الوجع ، ووضعيّةٍ ، وهي كون اللفظ متى أُطلق فُهم منه المعنى " [٣] .

والأنصاريّ بإيراده هذا القسم ضمن أقسام الدلالة اللفظيّة يخلط بين الدلالة اللفظيّة وغير اللفظيّة ، فدلالة الخط والإشارة دلالةٌ غير لفظيّةٍ ، وتنتمي إلى قسم الدلالة الوضعيّة غير اللفظيّة ، ويرى الحفنيّ [٤] أنّ الأنصاريّ بهذا الصنيع يكون قد " قسّم الوضعيّـــة معنىً إلى لفظيّةٍ وغير لفظيّةٍ ، وعبّر عن غير اللفظيّة بالفعليّة ، وشتّتَ القسمين " [٥] .

وإذا كانت الدلالات الثلاث (الوضعيّة والعقليّة والطبيعيّة) تختلف فيما بينها من حيث المصطلح والمفهوم ، فإنّها من حيث الماصدق (أي : من حيث مـــا تصـــدق عليه من الأمثلة والنماذج التطبيقيّة) قد تجتمع كلّها أو بعضها في مثالٍ واحدٍ ، وينبّـــه عادل فاخوري على هذه القضيّة في سياق حديثه عن أقسام الدلالة الثلاثة ، فيرى أنّه : " من حيث المفهومُ تختلف ولا شكّ أنواع الدلالات بعضها عن البعض ، لكن بما أنّها

---

[١] شرح الصفوي على الغرّة في المنطق / ١١٩ .

[٢] جاء في ترجمة الأنصاري ما نصّه : " (٨٢٣هـ ــ ٩٢٦هـ = ١٤٢٠م ــ ١٥٢٠م) : زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريّا الأنصاريّ السنيكي المصريّ الشافعيّ ، أبو يحيى : شيخ الإسلام ، قاضٍ مفسّرٌ من حفّاظ الحديث . ولد في سنيكة بشرقيّة مصر ، وتعلّم في القاهرة ، وكُفّ بصره سنة ٩٠٦هـ (...) له تصانيف كثيرةٌ منها : فتح الرحمن في التفسير ، وتحفة الباري على صحيح البخاري ، وفتح الجليل تعليق على تفسير البيضاوي ، وشرح إيساغوجيّ في المنطق ، وشرح ألفيّة العراقيّ في مصطلح الحديث ، وشرح شذور الذهب في النحو ، وتحفة نجباء العصر في التجويد (...) " الأعلام : ٣ / ٤٦ .

[٣] المطلع ، شرح إيساغوجي / ١١ .

[٤] " (... ــ ١١٧٨هـ / ... ــ ١٧٦٤م) يوسف بن سالم بن أحمد المصريّ الشافعي المعروف بالحفني ... من تصانيفه : حاشيةٌ على شرح إيساغوجي لزكريا الأنصاري في المنطق ، ديوان شعر ، ورسالة في الفصد والحجامة ... " معجم المؤلفين : ٤ / ١٦١ ، ١٦٢ .

[٥] حاشيةٌ على شرح إيساغوجي / ١١ .

لا تستوي على صعيدٍ دلاليٍّ واحدٍ ، كان من الممكن أن تجتمع هذه الأنواع من حيث الماصدق " [١] .

فبالإمكان ، ابتداءً ، أن يجتمع في المِصْداق الواحد قسمان من أقسام الدلالة الثلاثة " مثلًا دلالة لفظة (زئير) على صوت الأسد طبعًا ودلالتها على الصوت ذاته وضعًا ، تشكّلان علامةً واحدةً من حيث الماصدق بالرغم من اختلاف العلاقتين " [٢] ، بلْ إنّه " قد تجتمع أنواع الدلالات الثلاثة في علامةٍ واحدةٍ ، كما في البصمة التي تحلّ محلّ التوقيع ، إذْ أنّها تدلّ على الشخص وضعًا بمثابة الاسم ، وعقلًا من حيث هي أثرٌ له ، وطبعًا للتشابه الحاصل بينها وبين إصبع الشخص " [٣] .

إنّ تقسيم الدلالة إلى : وضعيّةٍ وطبيعيّةٍ وعقليّةٍ هو تقسيمٌ مُجمَعٌ عليه في التراث العربيّ اللغويّ والفلسفيّ ، وقد توصّل الفيلسوف الأمريكيّ (بيرس / Pierce) " إلى تقسيمٍ ثلاثيٍّ للعلامات يقترب من أنواع الدلالات عند العرب . فتقسيم العلامة إلى شاهدٍ (index) وأيقونةٍ(icon) ورمزٍ (symbol) ، الذي شاع من بعده في السيمياء الحديثة ، يُشبه ولا شكّ أنواع الدلالات الثلاثة ، أعني العقليّة والطبيعيّة والوضعيّة . كما أنّ هناك أكثر من جانب تقاربٍ بين نظريّة الدلالة عند العرب والسيمياء عند بيرس " [٤] . والشاهد عند بيرس يُقابل الدلالة العقليّة عند الفلاسفة المسلمين ، والأيقونة عنده تُقابل الدلالة الطبيعيّة عندهم ، ويُقابل الرمز عنده الدلالة الوضعيّة عندهم .

ومن الغريب أن يذكر عادل فاخوري أنّ السيمياء العربيّة تقترح " تقسيمًا آخر (أي للدلالة) يرتبط بنوعيّة العلاقة الدلاليّة نفسها : فإن وُجدتْ بين طرفي الدلالة علاقةُ عِلّيّةٍ ، أو كان كلاهما معلولين لعلّةٍ واحدةٍ ، سُمّيتْ الدلالة عقليّةً . بهذا المعنى يُقال : إنّ الدخان هو علامةٌ على النار ، وإنّ الكلام قرينةٌ للمتكلّم ، وإنّ السُّعال

---

[١] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنة مع السيمياء الحديثة / ٣٥ .

[٢] السابق / ٣٦ .

[٣] نفسه بصفحته .

[٤] نفسه / ١٣٢ .

دليلٌ على وجع الصدّر . أمّا القسم الثاني المسمّى الدلالة الطبيعيّة ، فيتّسم بعلاقةٍ تصويريّة بين الدالّ والمدلول . ويكون من طبع المتلقّي (الشاهد ، السامع ، إلخ ...) أن ينتقل إلى المدلول عند حضور الدالّ ، لا لأجل العلم بالوضع ولا لخبرةٍ سابقةٍ . في هذا القسم تقتصر أمثلة العرب عادةً على العلاقة بين الظواهر البدنيّة والحالات النفسيّة ، كدلالة الحُمرة على الخجل والصُّراخ على الألم وكذلك (أحْ أحْ) على السعال . لكن لا يمنع مضمون الدلالة الطبيعيّة بحدّ ذاته من توسيع الأمثلة بحيث تتطابق هذه الدلالة مع ما يُطلق عليه في السيمياء الحديثة منذ بيرس **peirce** اسم (الدلالة الأيقونيّة) **iconique** . وأخيرًا ، إن كانت العلاقة بين الدالّ والمدلول ناجمةً عن اتّفاقٍ ، سُمّيتْ الدلالةُ وضعيّةً . ومن هذا الصنف دلالة الخطوط والألفاظ والحركات والنصب " [1] .

ووجه الغرابة في كلام عادل فاخوري أنّ ما ذكره من أقسام الدلالة وَعَدّهُ (تقسيمًا آخر) ابتكرته السيمياء الحديثة ، هو عين التقسيم الذي قدّمته الفلسفة واللسانيّات التراثيّة للدلالة وهو : الدلالة العقليّة المبنيّة على علاقة العِلّيّة ، والدلالة الطبيعيّة المبنيّة على علاقة الربط الطبيعيّ بين الدالّ والمدلول ، والدلالة الوضعيّة المبنيّة على علاقة التواضع على دلالة اللفظ على مدلوله . ولا ندري وجه تميّز تقسيم الدلالة الذي قدّمه عادل فاخوري واختلافه عن التقسيم التراثي اللساني والفلسفيّ ، والذي نسب الفضل فيه للسيمياء الحديثة .

وأمّا زعمُه أنّ أمثلة الدلالة الطبيعيّة عند العرب قاصرةٌ على العلاقة بين الظواهر البدنيّة والحالات النفسيّة ، فهو زعمٌ مجانبٌ للصواب ، فقد تبيّن لنا من نصّ التهانوي الذي صدّرنا به الحديث عن الدلالة الطبيعيّة أنّ الدلالة الطبيعيّة ليست قاصرةً على طبيعة المتكلّم فحسب ، بل تشمل أيضًا طبيعة المتلقّي وطبيعة المعنى وطبيعة اللفظ نفسه . والغريب حقًّا في هذا الأمر أنّ عادل فاخوري يقول في نصٍّ آخر له أوردناه قبل نصّه الآخر هذا مباشرةً إنّ العالم الأمريكي (بيرس) قد توصّل إلى تقسيمٍ للعلامات يقترب (نلاحظ أنّه يقترب ولا يُماثل حتّى) من أنواع الدلالة عند العرب ،

---

[1] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٤٠ ، ٤١ .

فكيف أنّ تقسيم بيرس يقترب من تقسيم العرب للدلالة وكيف أنّه في الوقت نفســـه يقترح بهذا التقسيم تقسيمًا مغايرًا لتقسيم العرب للدلالة ؟ !!

(الدلالة الوضعيّة)

يعرِّف الصفويّ الدلالة الوضعيّة بأنّها " ما يكون بسبب الوضع ، بأن تكون العلاقة هي وضع الدالّ للمدلول " [1] . ولا خلاف في أنّ الدلالة الوضعيّة قد تكون في الألفاظ وقد تكون في غير الألفاظ . فالدلالة الوضعيّة اللفظيّة كدلالة لفظ (محمّدٍ) على ذاته ، فقد وضع هذا اللفظ الاسميُّ للدلالة على ذات المسمّى به ، والدلالة الوضعيّة غير اللفظيّة ، كدلالة الإشارة أو الخطّ مثلًا على معانيها التي وضعت للدلالة عليها.

ويشير الرازي التحتانيّ إلى أربعة أمورٍ لا بدّ من تحقّقها في الدلالة الوضعيّة اللفظيّة هي " اللفظ : وهو نوعٌ من الكيفيّات المسموعة ، والمعنى الذي جُعِل اللفظُ بإزائه ، وإضافةٌ عارضةٌ بينهما هي الوضع ، أي : جعل اللفظ بإزاء المعنى على أنّ المخترِع قال: إذا أُطلق هذا اللفظ ، فافهموا هذا المعنى ، وإضافةٌ عارضةٌ لهما بعد عروض الإضافة الأولى وهي الدلالة ، فإذا نسبت إلى اللفظ ، قيل إنّه دالٌّ على المعنى (...) ، وإذا نسبت إلى المعنى قيل إنّه مدلول هذا اللفظ " [2] .

و(الدلالة) التي جعلها التحتانيّ الأمر الرابع الواجب تحقّقه في الدلالة الوضعيّة اللفظيّة ، يمكن الاستعاضة عنها بمصطلح (الاستدعاء) ، أي : استدعاء اللفظ ، عند وروده ، المعنى الذي يدلّ عليه ، واستدعاء المعنى عند خطوره بالذهن اللفظَ الذي وُضع للدلالة عليه ، بحيث يصعب الفصل بين اللفظ والمعنى ، فتصبح العلاقة بينهما علاقةَ حضورٍ كُلّيّ للطرفين معًا .

إنّ تأكيد التحتانيّ على علاقة الارتباط الحضوريّ بين اللفظ والمعنى بوصفها أحد مقتضيات الدلالة الوضعيّة اللفظيّة ، يُعدّ تنظيرًا رياديًّا لمقولة (العلامة) التي برزت في اللسانيّات الغربيّة الحديثة مصطلحًا لسانيًّا يحيل على (الكلّ المتكامل من اللفظ والمعنى) .

---

[1] شرح الصفويّ على الغرة في المنطق / ١١٨ .

[2] لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار / ٢١ .

والدلالة اللفظيّة هي مجال البحث الدلاليّ للسانيّات والمنطق الفلسفيّ ، أمّا الدلالة غير اللفظيّة فضلًا عن الدلالة اللفظيّة ، فهي مجال بحث السيميائيّة أو علم العلامات الذي يدرس العلامة بمفهومها العامّ لفظيّةً كانت أم غيرَ لفظيّةٍ .

وإذا كانت الدلالة اللفظيّة تنقسم ، بحسب الاستقراء ، إلى دلالةٍ طبيعيّةٍ وعقليّةٍ ووضعيّةٍ ، فإنّ اهتمام البحث اللسانيّ والمنطق الفلسفيّ يتوجّه بصورةٍ خاصّةٍ أساسيّةٍ إلى الدلالة اللفظيّة الوضعيّة ، بل إنّ الدلالة اللفظيّة الوضعيّة هي موضوع علم " المنطق بصورةٍ خاصّةٍ ، وفي الواقع ، تحت عنوان الدلالة ، لم يتطرّق متقدّمو مناطقة العرب إلّا لدراسة هذا الصنف " [1]. ويبرِّر التحتانيّ اهتمام المنطق بالدلالة الوضعيّة دون الدلالتين الطبيعيّة والعقليّة بقوله : " ولمّا كانت الدلالة الطبيعيّة والعقليّة غير منضبطةٍ ؛ لأنّها تختلف باختلاف الطبائع والأفهام ، اختُصَّ النظرُ بالدلالة الوضعيّة " [2] .

أمّا المطارحات التنظيريّة التي قُدّمت في الدلالتين اللفظيتين الطبيعيّة والعقليّة ، فقد كان الغرض منها استيعاب ذكر أقسام الدلالة من باب العلم بالشيء ؛ لذلك تنحصر دراستنا لأقسام الدلالة في هذا الفصل على الدلالة اللفظيّة الوضعيّة فحسب .

وقبل أن نفصّل القولَ في المطارحات التنظيريّة الفلسفيّة واللسانيّة في موضوع الدلالة اللفظيّة الوضعيّة وأقسامها ، يحسن بنا أن نعرِضَ جانبًا من جوانب المقاربات الفلسفيّة واللسانيّة في موضوع أقسام الدلالة اللفظيّة الثلاثة : الوضعيّة والطبيعيّة والعقليّة ، وهو ما يتعلّق بمطارحاتهم في موضوع تمييز السمات الفارقة بين هذه الأقسام الثلاثة .

---

[1] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٤٣ .

[2] لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار / ٢٠ .

يشير السنوسيّ [١] إلى وجود سمتين أساسيتين يمكن من خلالهما التمييز بين الدلالات الثلاث : الوضعيّة والطبيعيّة والعقليّة ، هما سمتا الاختياريّ والمتغيّر [٢] . وكلمة (اختياري) " ترادف المصطلح (arbitraire) الشائع عند سوسير ، بمعنى أنّ العلاقة بين الدالّ والمدلول هي غير معلّلةٍ immotive " [٣] . ويشرح البيجوريّ [٤] مصطلح (الاختياريّ) بأنّه عدم وجود " مناسبةٍ بين الدالّ والمعنى " [٥]، أي : إنّ دلالة اللفظ على المعنى قائمةٌ على مجرّد اختيار اللفظ للدلالة على هذا المعنى دون وجود رابطٍ يربط بينهما ، وهذه السمة تتيح إمكانات لا نهائيّة لاستبدال اللفظ الدالّ على معنىً ما بألفاظ أخرى لا نهائيّة للدلالة على المعنى ذاته .

وبتطبيق هذه السمة على الدلالات الثلاث للتمييز بينها ، ندرك أنّ الدلالة الوضعيّة " اختياريّةٌ تتغيّر بتغيّر الوضع ، والدلالة الطبيعيّة والعقليّة ليستا باختياريتين " [٦] ، وإنّما كانت الدلالة الوضعيّة اختياريةً ؛ لاعتباطيّة الربط بين الدالّ والمدلول من غير وجود رابطٍ عقليٍّ أو طبيعيٍّ يربط بينهما ، فيصبح فكُّ الرَّبْط

---

[١] هو " أبو عبد الله محمد بن يوسف الحسين السنوسيّ (به عُرف) التلمسانيّ ... ، له تآليف كثيرةٌ تشهد بفضله خصوصًا العقائد ... وشرح لاميّة الجزيري وشرح الحوفيّة ... وشرح أسماء الله الحسنى ... وله مختصرٌ في المنطق وشرحه حسنٌ جدًّا ... وشرح جمل الخونجي ... ولد بعد الثلاثين وثمانمئة وتوفّي في جمادى الآخرة سنة ٨٩٥هـ " شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكيّة / ٢٦٦ .

[٢] شرح المختصر في المنطق / ٢٦ .

[٣] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ٣٠ .

[٤] جاء في معجم المؤلفين ما نصّه : " (٧٥٠-٨٢٥هـ = ١٣٤٩- ١٤٢٢م) إبراهيم بن أحمد بن عيسى بن سليمان ، المصري المعروف بالبيجوري (أبو إسحاق برهان الدين) ، فقيه أصوليٌّ شافعيٌّ ، ولد في حدود ٧٥٠ . له حاشية على الروضة للنووي في الفروع " معجم المؤلفين : ١ / ١١ ، والظاهر من الترجمة أنّ هناك خطأً واضحًا فاحشًا في تاريخ مولد البيجوري وتاريخ وفاته ، فإذا كان البيجوري هو صاحب الحاشية على مختصر السنوسيّ في المنطق ، فالمفترض أن يكون البيجوري قد عاش في حقبةٍ زمنيّةٍ تاليةٍ للسنوسي أو على الأقل أن يكون قد عاصره ، وقد ثبت من ترجمة السنوسي أنّه ولد بعد سنة ٨٣٠هـ بينما جاء في معجم المؤلفين أنّ البيجوري توفي سنة ٨٢٥هـ ، أي قبل أن يولد السنوسي بحوالي عشر سنوات !! وقد حاولت التأكد من تاريخ وفاة البيجوري ووفاته في المظانّ فلم أقف على ترجمةٍ له غير التي أوردها صاحب معجم المؤلفين .

[٥] حاشيةٌ على المختصر في المنطق / ٢٦ .

[٦] شرح المختصر في المنطق / ٢٦ .

الاعتباطي بين الدالّ والمدلول في الدلالة الوضعيّة واختيارُ دوالّ أخرى للقيام بالوظيفة الدلاليّة ذاتها أمرًا ممكنًا ومتاحًا . أمّا الرابط الطبيعيّ والرابط العقليّ بين الدال والمدلول ، فيجعل الدلالتين الطبيعيّة والعقليّة غيرَ اختياريتين وغيرَ قابلتين لاستبدال دوالّهما بدوالّ أخرى لأداء الوظيفة الدلاليّة ذاتها .

أمّا سمة (المتغيّر) بالنسبة لعلاقة الدالّ بالمدلول ، فيُقصد بها أنّ هذه العلاقة " يمكن تخلّفها ، كأن توجد الحُمْرة ولم يوجد الخجل " [١] ، فسمة (المتغيّر) تحيل إلى دلالة عدم اطّراد الربْط بين الدالّ والمدلول ، ففي حالاتٍ معيّنةٍ قد يوجد المدلول (المسبَّب) دون وجود الدالّ (السبب) ، فالحُمرة التي هي مسبّبةٌ في الغالب عن الخجل قد توجد دون وجود سببها وهو الخجل ، بل قد يكون لها سببٌ آخر إمّا نفسيٌّ كالغضب مثلًا أو عضويٌّ كالطّفَح الجلديّ . بل إنّ الحُمرة وغيرها من المظاهر الانفعاليّة قد تكون مصطنعةً دون وجود مسبِّبٍ لها أصلًا ، كالانفعلات التي يصطنعها الممثلون في الأفلام والمسلسلات والمسرحيات .

وبما أنّ الدلالة الوضعيّة اعتباطيّةٌ ، فهي بالضرورة (متغيّرةٌ) ؛ لأنّها قابلةٌ لتناوب الوضع عليها وتغيير علاقة الدالّ بالمدلول بمنح الدالّ دلالاتٍ مغايرةً أو بالتعبير عن المدلول بدوالّ مغايرةٍ . وكذلك الأمر بالنسبة للدلالة الطبيعيّة ، فهي قابلةٌ للتغيّر ، وإلى ذلك يشير السنوسيّ بقوله إنّ الدلالة " الطبيعيّة يمكن تغيّرها " [٢] .

ويتّفق عادل فاخوري مع السنوسيّ في اتّصاف الدلالة الطبيعيّة بسمة (التغيّر)، ويشير إلى قضيّة المظاهر الانفعاليّة المصطنعة الصادرة عن الممثلين التي تؤيّد مسألة تغيّر الدلالة الطبيعيّة ، يقول فاخوري : " أمّا الدلالة الطبيعيّة ، فلا يخلو إسناد التغيّر إليها من إشكال . بالفعل يمكن اصطناع كثيرٍ من التبدُّلات البدنيّة مع انعدام الحالات النفسيّة المقابلة لها ، فالممثِّل الماهر يستطيع أن يضحك وأن يرتجف وحتّى أن يتلوّن دون أن يكون فرحًا أو خائفًا أو خجلًا " [٣] .

---

[١] حاشيةٌ على المختصر في المنطق / ٢٦ .

[٢] شرح المختصر في المنطق / ٢٦ .

[٣] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ٣١ .

أمّا الدلالة العقليّة في ضوء سمة (التغيّر) ، فيرى السنوسيّ أنها " لا يمكن فيها التغيّر " [1] ، من جهة أنّ الأثر لا يتخلّف عن المؤثِّر ، والمسبَّب لا يتخلّف عن السبب، فوجود المؤثِّر يلزم منه وجود الأثر ، ووجود السبب يلزم منه وجود المسبَّب .

والحقُّ أنّ هذا الحكم لا يصحُّ على إطلاقه ، فوجود السبب والمؤثِّر لا يلزم منه مطلقًا وجود المسبَّب ووجود الأثر ، بل قد لا يوجد المسبّب والأثر مع وجود السبب والمؤثِّر ، فالسّحاب قد يوجد ، وهو سببٌ للمطر ، ولا يلزم من وجوده وجود المطر .

ولعلّ السنوسيّ حكمَ بكون الدلالة العقليّة غيرَ متغيّرةٍ على الغالب من لـــزوم وجود الأثر بعد وجود المؤثِّر ولزوم وجود المسبَّب مع وجود السبب ، وكـــان الأولى أن تُحمل الدلالة العقليّة على الدلالة الطبيعيّة وتُقاس عليها في كونها متغيّرةً لوجـــود حالاتٍ من المظاهر الانفعاليّة التي تكون مصطنَعةً وغير ناتجةٍ عن الانفعـــالات الباطنـــة كالحُمرة التي لا تدلّ بالضرورة على الخجل .

---

[1] شرح المختصر في المنطق / ٢٦ .

دلالة المطابقة ودلالة التضمّن ودلالة الالتزام

إنّ تقسيم الدلالة إلى دلالةِ مطابَقةٍ وتضمّنٍ والتزامٍ ، هو أحد أشهر التقسيمات للدلالة اللفظيّة الوضعيّة في اللسانيات والمنطق الفلسفيّ ، وتُعرّف الدلالة اللفظيّة الوضعيّة بأنّها " كون اللفظ بحيث متى أُطلِقَ أو تُخيّل فُهِمَ منه معناه للعلم بوضعه " [١] .

وقد حُصِرت الدلالة اللفظيّة الوضعيّة في هذه الأقسام الثلاثة فحسب " لأنّ اللفظ الدالّ بالوضع يدلّ على تمام ما وُضِع له بالمطابقة ، وعلى جزئه بالتضمُّن ، وعلى ما يلازمه في الذِّهن بالالتزام ، كالإنسان ، فإنّه يدلّ على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة ، وعلى جزئه بالتضمُّن ، وعلى قابل العلم بالالتزام " [٢] .

وإذا كان حصر الدلالة اللفظيّة في أقسامها الثلاثة : الوضعيّة والعقليّة والطبيعيّة مبنيًّا على الاستقراء ، فإنّ حصر أقسام الدلالة الوضعيّة في المطابقة والتضمّن والالتزام هو حصرٌ عقليٌّ ؛ لأنّ اللفظ إمّا أن يدلّ على تمام معناه بالمطابقة ، أو على جزء معناه بالتضمّن ، أو على معنىً خارجٍ عنه بالالتزام ، وليس هناك إمكان وجود قسمٍ رابعٍ ، فهذه الأقسام الثلاثة " لا يمكن للعقل فرض قسمٍ خارجٍ منها " [٣] .

أمّا دلالة المطابقة ، فهي " دلالة اللفظ على تمام مُسمّاه ، أي على الأمر الذي وُضِع له بعينه وتمامه بحيث لا يخرج عنه بعض ما اعتبره الواضع في مقابله " [٤] .

وأمّا دلالة التضمّن ، فهي " دلالة اللفظ على جزء مُسمّاه وما وُضِع له من حيث هو كذلك ، أي من حيث هو جزء المُسمّى والموضوع له " [٥] .

وتُعرَّف دلالة الالتزام بأنّها " دلالتُه ، أي : اللفظ ، على الخارج من مسمّاه اللازم له " [٦] .

---

[١] معجم التعريفات / ٩٢ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

[٣] شرح الرازي على الغرّة في المنطق / ٢٩ .

[٤] شرح الصفويّ على الغرة في المنطق / ١٢١ .

[٥] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٣٠ .

[٦] المصدر السابق بصفحته .

وإذا كانت الدلالات الثلاث (المطابقة والتضمّن والالتزام) تجتمع وفق مقياس الوضع المُطلق ، فإنّها ينماز بعضها عن البعض الآخر وفق مقياسٍ آخر هو مقياس الوضع الصِّرْف والوضع غير الصِّرْف . والمقصود بالوضع الصِّرْف أنّ الربط بين الدالّ والمدلول متحقّقٌ بسبب الوضع المَحْض دون وجود رابطٍ عقليٍّ يربط بينهما ، وأمّا الوضع غير الصِّرْف ، فهو وجود رابطٍ عقليٍّ يربط الدالّ بالمدلول بعد تحقّق رابط الوضع .

وبالاتّكاء على مقياس الوضعيّة الصِّرْفة والوضعيّة غير الصِّرْفة ، نجد أنّ " القسم الأوّل من المعتبرة ، وهي المطابقة وضعيّةٌ صرفةٌ ، أي بلا مَدخليّةٍ من العقل وضَمِّ مقدِّمةٍ منها إليها بخلاف الأخيرتين ، يعني التضمُّن والالتزام ، فإنّهما ليستا بمحض الوضع ، بل بمَدخلٍ من العقل . وهو ، أي مدخل العقل والمقدِّمة العقليّة ، أنّ فهم الكلّ موقوفٌ على فهم الجزء ، هذا في التضمّن ، وهي في الالتزام أنّ فهم الملزوم موقوفٌ على فهم اللازم " [1] .

والإشكال الذي قد يُثار ههنا هو : هل يعني تصنيف دلالة المطابقة بأنّها دلالة وضعيّة صِرف (بلا مدخلٍ من العقل) ، أنّ فهم كون علاقة المطابقة بين الدالّ والمدلول وضعيّةً لا يتمّ عن طريق العقل ؟

والجواب : إنّ فهم نوع العلاقة الرابطة بين الدالّ والمدلول يتمّ عن طريق العقل سواءٌ أكانت العلاقة علاقة مطابَقةٍ أم علاقة تضمّنٍ أم علاقة التزام ، أمّا عبارة (بلا مَدْخلٍ من العقل) في علاقة المطابقة ، فتحدِّد حقيقة العلاقة الرابطة بين الدالّ والمدلول بأنّها وضعيّةٌ صِرْفةٌ وليست عقليّةً ، فنفي العقليّة عن دلالة المطابقة هو نفيٌّ لعقليّة حقيقة العلاقة الرابطة بين الدالّ والمدلول ، لا نفيٌ لعقليّة فهم حقيقة هذه العلاقة . فإنّ معرفة الإنسان بحقيقة دلالة لفظ (بيت) على شكل البناء المعروف المكوّن من الغُرف والحجارة والطين مثلًا ، لم تتحقّق بوساطة العقل وإنّما بوساطة ما نُقل إليه من تواضع الناس على إطلاق هذا اللفظ على هذا الشكل البنائيّ ، أمّا تحديد نوع هذه العلاقة

---

[1] شرح الرازي على الغرة في المنطق / ٣١ .

عند حضور أركانها (الدالّ والمدلول) ، بعد تحقق المعرفة السابقة بحقيقتها الوضعيّة ، فهو عمليّةٌ عقليّةٌ تحدّد نوع العلاقة لا حقيقتها .

ولو كانت حقيقة دلالة اللفظ على مدلوله دلالةَ مطابقةٍ متحقّقةً بوساطة العقل، للزم من ذلك وجوب معرفة الإنسان بمدلولات الألفاظ الجديدة عليه التي لم يسمع بها قبلُ ، ولَيْسَ فَلَيْس .

أمّا في دلالتي التضمّن والالتزام ، فإنّ للعقل دورًا أساسيًّا في معرفة حقيقة العلاقة بين الدالّ والمدلول ، ففي علاقة التضمّن يستنتج العقل دلالة اللفظ على الجزء إذا ثبتت دلالته على الكلّ المشتمِل على هذا الجزء ، فإذا كان لفظ (البيت) يدل بالوضع على الهيئة البنائيّة المعروفة ، فإنّ دلالة هذا اللفظ على المطبخ أو الحمّام أو غرفة النوم ، وهي من أجزاء البيت ، متحقّقةٌ بالاستنتاج العقليّ لا بوضع الواضع .

وكذلك الأمر في دلالة الالتزام ، يدرك العقل دلالةَ اللفظ على اللازم إذا تحقّقت دلالته على الملزوم ، فدلالة لفظ (البيت) على البنية المعروفة يُتيح للعقل إمكانيّة استنتاج دلالة هذا اللفظ على الباني وعُمَّال البناء مثلًا .

وعلاقة التضمّن والالتزام كلتاهما عقليّةٌ ؛ لاستحالة أن يكون واضع اللغة نصَّ على دلالة كلّ لفظٍ على كلّ جزءٍ من أجزاء مدلوله وعلى كلّ لازمٍ من لازماته .

غيرَ أنّ قول الرازي في النصّ السابق عن دلالتي التضمّن والالتزام إنّهما (ليستا بمحض الوضع) يعني أنّ فيهما من الوضع نصيبًا فضلًا عن العقل ، ولعلّ هذا الحكم مبنيٌّ على ملاحظة ضرورة سَبْق دلالة اللفظ على مدلوله دلالةَ مُطابَقةٍ بالوضع قبل دلالته على جزء مدلوله أو على لازمه ، إذْ يستحيل أن يدل لفظُ (البيت) على أحد أجزاء البناء المعروف دلالةَ تضمّنٍ أو على بانيه دلالةَ التزامٍ قبل أنّ يدلّ على البناء المعروف نفسه دلالةَ مطابقةٍ وضعيّةٍ . فلمّا كانت دلالتا التضمّن والالتزام مبنيتين على دلالة المطابقة الوضعيّة ومتفرعتين عنها ، لزم كونهما وضعيتين ، ولكنّهما (ليستا بمحض الوضع) لأنّ للعقل مدخلًا في معرفة حقيقتهما كما بيّنا سابقًا .

ويُلخِّص الصفويّ آراء العلماء في الدلالات الثلاث : المطابقة والتضمُّن والالتزام من حيث الوَضْعُ الصِّرفُ وغيرُ الصِّرْف ، فيقول : " فلذلك ، أي : لأجل

أن لا مَدْخل للعلاقة العقليّة في المطابقة ولها مَدخلٌ في الأخيرتين ، اتّفقتْ الكلمةُ ، أي: كلام العلماء ، على تخصيص الأُولى بالوضعيّة ، أي : اتّفق أصحاب الفنون على تسميتها وضعيّةً ، إذْ لمْ يُحتجْ بعد العلم بالوضع في [1] مقدّمةٍ عقليّة . واختُلِف فيهما لأجل مَدْخَل الوضع والعقل ، فعدّهما المنطقيّون من الوضعيّة ؛ لأنّ للوضع دخلًا ، ومرادهم بالوضعيّة ما للوضع فيه دخلٌ ، وبالعقليّة ما ليس لغير العقل فيه دخلٌ . وأهل البيان والأصوليّون من العقليّة ؛ لأنّ للعقل فيهما مدخلٌ . أو مرادهم بالعقليّة ما للمقدّمة العقليّة فيه مدخلٌ " [2] .

ويُفرّق المنطقيّون بين الدلالات الثلاث : دلالة المطابقة والتضمّن والالتزام وَفْقَ مقياسٍ آخر هو مقياس الحقيقة والمجاز ، فدلالة المطابقة دلالةٌ حقيقيّةٌ ؛ لأنّ اللفظ فيها مستعمَلٌ فيما وُضِع له من الدلالة على تمام المعنى الموضوع له ، أمّا دلالتا التضمّن والالتزام فهما دلالتان مجازيّتان ؛ لأنّ اللفظ فيهما لم يوضع قصدًا للدلالة على جزء المدلول ولا على لازمه ، وإنّما استُعمِل للدلالة على الجزء واللازم تجوّزًا لا على الحقيقة ، وإلى ذلك يشير الصفويّ بقوله : " واللفظ حقيقةٌ في الدلالة الأولى ، أي : إذا استُعمل في المدلول المُطابَقيّ من حيثُ إنّه موضوعٌ له بأن قُصِد منه ذلك ، فهو حقيقةٌ . والحقيقة هي الكلمة المستعمَلة في الموضوع له ، واللفظ حينئذٍ ، من حيث هي كذلك ، مجازٌ في الأُخريين ، أي : إذا استُعمِل في المدلول التضمّنيّ والالتزاميّ ، إذ المجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ، واللفظ كذلك " [3] .

كما يفرّقون بينها أيضًا وفق مقياس الاعتبار وعدم الاعتبار ، فيرون أنّ دلالتي المطابَقة والتضمّن دلالتان معتبرتان ، وأنّ دلالةَ الالتزام غيرُ معتبَرةٍ ، وإلى ذلك يشير الغزاليّ بقوله : " والمُعتبَر في التعريفات دلالة المُطابَقة والتضمُّن ، فأمّا دلالة الالتزام ، فلا " [4] .

---

[1] هكذا في الأصل ، والصواب (إلى) ؛ لأنّ الفعل (يحتاج) يتعدّى بحرف الجر (إلى) .

[2] شرح الصفويّ على الغرة في المنطق / ١٢٥ .

[3] المصدر السابق / ١٢٧ .

[4] معيار العلم / ٤٣ .

والمقصود بـــ (الاعتبار) ، ههنا ، أنّ القول : إنّ لفظة كذا تدلّ على كذا مُطلقًا يُراد به " طريق المطابَقة أو التضمُّن دون طريق الالتزام " [١] . وعِلّة استثناء دلالة الالتزام من هذا الاعتبار ، كونُ " المدلول عليه بطريق الالتزام غيرَ محدودٍ " [٢]. إذْ " لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر ، فيؤدّي إلى أن يكون اللفظ دليلًا على ما لا يتناهى من المعاني ، وهو مُحال " [٣] . وعِلّةٌ أُخرى لهذا الاستثناء هي أنّه " لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام مُعتبَرًا ، لكان ما ليس بمُقوِّمٍ صالحًا للدلالة على (ما هو) [٤] ، مثل (الضحّاك) مثلًا " [٥] .

والمقصود بهذا النصّ أنّ تعريف الشيء وحَدَّه يكون بذكر الصفات المقوِّمة لماهيّته وحقيقته على ما مرّ بنا في نظريّة التعريف ، فتعريف الإنسان بأنّه : حيوانٌ ناطقٌ، هو تعريف بالمقوّمات ، ولو أخذنا مُجمَل هذا التعريف نكون قد اعتبرنا دلالة المطابقة ، ولو أخذنا إحدى الصفتين (الحيوانيّة أو النطق) نكون قد اعتبرنا دلالة التضمّن . فكلتا دلالتي (المطابَقة والتضمُّن) ، في التعريف أو الحدّ ، تدلّان على الصفات الذاتيّة المقوّمة للشيء ، وفي ذلك يقول ابن سينا : " وتشترك دلالة المطابقة ودلالة التضمّن في أنّ كلّ واحدٍ منهما ليس دلالةً على أمرٍ خارجٍ عن الشيء " [٦] .

أمّا إذا اعتبرنا دلالة الالتزام ، فمقتضى ذلك أن نعُدَّ صفة (الضحك) من مقوّمات ماهيّة الإنسان وحقيقته ، والحال أنّها صفةٌ عارضةٌ على الإنسان لا تتقوّم بها ماهيّته وحقيقته على منهج المنطقيين ، وفي ذلك يقـــول ابن سينا : " فأمّـــا إذا قيل : (ضحّاكٌ بالطبع) ، فقـــد دلّ على غـــير الماهيّة ؛ لأنّه يدلّ عليه من حيث إنّه لازمٌ

---

[١] الإشارات والتنبيهات / ٢٢٧ .

[٢] السابق بصفحته .

[٣] معيار العلم / ٤٣ .

[٤] (ما هو) مصطلحٌ منطقيٌّ يعني : الماهيّة والحقيقة ، أي : ماهيّة الشيء وحقيقته .

[٥] الإشارات والتنبيهات / ٢٢٧ .

[٦] منطق المشرقيين / ٣٨ .

له " [1]. ويُسمّي ابن سينـــا دلالتي المطابقـــة والتضمّن في الحـــدود والتعـــريفات بـــ (الدلالة على الماهيّة) ، ويسميّ دلالة الالتزام بـــ (الدلالة على غير الماهيّة) [2].

وإذا كان العلماء يختلفون في حقيقة المدلول ، أهو الصورة الذهنيّة للشيء أم هو الوجود الخارجي له كما سيتّضح لنا عند مقاربة النظرية التصوّرية والنظريّة الإشاريّة في الفصل الخامس من هذا البحث ، فإنّ تقسيم الدلالة اللفظيّة الوضعيّة إلى مطابقةٍ وتضمّنٍ والتزامٍ متحقّقٌ على كلّ حال بغضّ النظر عن حقيقة المدلول من حيث التصوّر والوجود الخارجيّ ، وإلى ذلك يشير عادل فاخوري بقوله : " بالنسبة إلى الدلالة الوضعيّة اللفظيّة ، قد جرى أيضًا الفلاسفة على تمييز ثلاث مراتب ، إنْ من جهة المعنى أي : الصورة الذهنيّة المقصودة **concept** ، وإن من جهة الموجود الخارجيّ **referent** كذلك " [3] .

*** دلالة المطابقة والتضمّن والالتزام من حيث المفهوم :**

إنّ كلّ المقاربات السابقة لأقسام الدلالة اللفظيّة الوضعيّة كانت منحصرةً في حيّز المدلول الإفراديّ ، أمّا حين نقارب أقسام الدلالة اللفظيّة الوضعيّة من حيث المفهوم ، فإنّنا نحصرها في حيّز المدلول التركيبيّ ؛ لأنّ مفهوم الشيء " هو مجموع المقوّمات التي تدخل في حدّه " [4] . وبعبارةٍ أخرى : مفهوم الشيء هو مجموع الألفاظ، الداخلة في تعريف الشيء وحدّه ، الدالّة على الصفات المقوّمة لماهيّة الشيء وحقيقته . وهذا يعني أننا نقارب أقسام الدلالة اللفظيّة الوضعيّة ، ههنا ، في ضوء علاقة اللفظ المعرَّف (الدالّ) بالتعريف (المدلول) .

وإذا كنّا أدركنا ، في الفصل الثاني الخاصِّ بنظريّة التعريف ، أنّ التعريف لا يكون إلا تركيبيًّا لا إفراديًّا ، فإنّ ذلك يعني أنّ تطبيق دلالة المطابقة والتضمُّن والالتزام على المفهوم منحصرٌ في نطاق المدلول المركّب أو التركيبيّ .

---

[1] منطق المشرقيين / ٣٨ .

[2] يُنظر : منطق المشرقيين / ٣٨ ، ٣٩ .

[3] منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث / ٤٣ .

[4] علم الدلالة عند العرب ، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة : ٤٣ .

يُعرَّف (الإنسان) بأنّه : الحيوان الناطق ، وبتطبيق أقسام الدلالة اللفظيّة الوضعيّة على مفهوم الإنسان ، نجد أن دلالة المطابقة هي : دلالة الإنسان على مجموع التركيب (الحيوان الناطق) ، أمّا دلالته على (الحيوان) فقط أو (الناطق) فقط ، فهي دلالة تضمّنٍ .

أمّا دلالة الالتزام ، فتختلف عن دلالتي المطابَقة والتضمُّن في حيّز المفهوم ، فهي تشير إلى دلالة اللفظ أو الشيء المعرَّف على لازم ألفاظ الصفات المقوِّمة لماهيّته أو حقيقته الداخلة في مفهومه (تعريفه) ، فدلالة الالتزام في لفظ (الإنسان) هي دلالته على (المُفتقِر إلى الطعام) ؛ لأنّ من لازم كونه حيوانًا (أي : حيًّا) أن يكون مفتقِرًا إلى الطعام محتاجًا إليه . وكذلك دلالته على (امتلاك اللسان) ؛ لأنّ من لازم كونه ناطقًا امتلاكَه لآلة النطق وهي اللسان .

* دلالة المطابقة والتضمّن والالتزام من حيث (الماصِدْق) :

إنّ التعريف أو الحدّ لا يكون إلّا للألفاظ العامّة التي تشتمل تحتها على أفرادٍ متعدّدة ، فإذا صدق التعريف على اللفظ العامّ (اللفظ الكليّ أو الجنس أو النوع)، صدق بالضرورة على الأفراد الواقعة تحت هذا اللفظ الكلّيّ أو اسم الجنس .

عندما نريد تعريف (الجَمَل) مثلًا ، نعرّف جنس الجَمَل أو نوعه لا جَمَلًا بعينه؛ لأنّ التعريف لو كان للأفراد ، لاحتاج كلّ فردٍ من أفراد الجمل إلى تعريفٍ خاصٍّ به وهذا مستحيلٌ ؛ لاستحالة حصر أفراد الجمل ؛ لذلك كان المعوّل على تعريف جنس الجمل أو نوعه ، فينسحب هذا التعريف على جميع أفراد الجمال الواقعة تحت هذا الجنس أو النوع .

مرّ بنا مُصطلح (الماصِدْق) في مقاربتنا لنظريّة التعريف في الفصل الثاني ، وعرفنا أن هذا المصطلح منحوتٌ من عبارة (ما تصدق عليه الذات) والذات المقصودة هنا هي اللفظ الكلّيّ (الجنس / النوع) ، فـ (ماصِدْق) الإنسان مثلًا : هو عدد أفراد النوع الإنسانيّ المنضوية تحته ، فمحمّد وعلي ويوسف وخديجة وفاطمة وعبد الله وناصر (...) ، تمثلّ ماصِدْق (الإنسان) .

إنّ إسقاط دلالة المطابقة على ماصِدْق (الإنسان) مثلًا يعني دلالة لفظ الإنسان على جميع أفراد النوع الإنسانيّ قاطبةً دون استثناء ، وإسقاط دلالة التضمّن على هذا الماصِدْق ذاته يعني دلالته على بعض أفراده ، أمّا إسقاط دلالة الالتزام على ماصِدْق جنسٍ ما أو نوعٍ ما ، فينبني على إسقاط دلالتي المطابقة والتضمّن على جنسٍ أو نوعٍ آخرَيْن ، فإذا كان ماصِدْق نوع الإنسان ، وفق علاقة المطابقة ، يدل على جميع أفراد النوع الإنساني ، فإنّ من لازم ذلك دلالة ماصِدْق نوع الفَرَس على جميع أفراد الفرس المنضوية تحت هذا النوع . وإذا كان ماصِدْق نوع الإنسان ، وفق علاقة التضمّن ، يدل على بعض أفراد النوع الإنسانيّ ، فإنّ من لازم ذلك دلالة ماصِدْق نوع الفرس على بعض أفراد نوعه .

الدلالة الكليّة والدلالة الجزئيّة / الدلالة العامّة والدلالة الخاصّة

درس الفلاسفة هذا الموضوع في مصنّفاتهم تحت عنوان (الكلّيّ والجزئيّ) ، والمقصود : كُلّيّ الدلالة وجزئيّ الدلالة ؛ ولأنّنا نقارب في هذا الفصل أنواع الدلالات، آثرنا مصطلح (الدلالة الكُلّيّة والدلالة الجزئيّة) على مصطلح (الكلّيّ والجزئيّ) حتّى يتّسق عنوان هذا الموضوع مع عنوان الفصل العامّ .

يحيل دالُّ (الكُلّيّ) في اصطلاح الفلاسفة على " ما صَدَقَ على كثيرين " [١]، كالإنسان الذي يصدق على جميع أفراد النوع الإنسانيّ المنضوية تحته ، والمقصود بصِدْق الكلّيّ على جميع أفراده صِحّةُ إطلاق لفظه على أيّ فردٍ من أفراده ، فلفظ (إنسان) يصحّ إطلاقه على : محمّد وعليّ وزيد وخديجة وأم كلثوم وعباس وعبد الله (...) متفرقين أو مجتمعين . وإلى ذلك يشير الفارابيّ بقوله عن الكُلّيّات من الأسماء إنّها: " تُحمل على أكثر من موضوعٍ واحدٍ ، وذلك مثل المعنى المفهوم من قولنا (إنسان) ، فإنّه يمكن أن يُحمل على زيدٍ وعلى عمروٍ وعلى غيرهما ، فإنّ زيدًا هو إنسانٌ وعَمْرًا هو إنسانٌ وسُقراط هو إنسانٌ . وكذلك الأبيض قد يمكن أن يُحمل على أكثر من واحدٍ . وكذلك الحيوان والحائط والنخلة والفرس والكلب والحمار والثور وما أشبه ذلك ، فإنّ المعاني المفهومة من جميع هذه شأنها أن تُحمل على أكثر من واحدٍ " [٢] .

ولا شكّ أنّ دلالة اللفظ الكلّي على أفراده المنضوين تحته متحقّقةٌ بالتساوي ، فدلالة (إنسان) على زيدٍ ، هي كدلالته على عمروٍ ، وعلى فاطمة ، وعلى زينب (...) ، ولا يمكن أنّ يدلّ الكلّي على بعض أفراده دلالةً أكبر من دلالته على البعض الآخر إلّا مجازًا أو عاطفيًّا ، وتركّز اللسانيّات الحديثة على هذه الزاوية من موضوع اللفظ الكلّيّ عند تعريفه ، إذْ يُعرّف بأنّه " الصورة المجرّدة التي تنطبق على جزئيّاتها

---

[١] المعجم الفلسفيّ ــ المجمع / ١٥٤ .

[٢] الألفاظ المستعملَة في المنطق / ٥٨ .

بالتساوي . وهذا ما يُقابـــل العلامة القانـــونيّة (legi - sign) ، أو أيضًـــا ما يُسمّيـــه بيرس بالنمط (type) " [1] .

إنّ دلالة اللفظ الكُلّي على الأفراد الواقعين تحته بالتساوي ، مبنيّةٌ على تساوي هؤلاء الأفراد واشتراكهم في الخصائص العامّة ، بحيث تصبح دلالة اللفظ الكلّي على أحد هؤلاء الأفراد مساويةً لدلالته على كلّ فردٍ من الأفراد الآخرين . ولّما كان الأفراد المنضوون تحت جنسٍ ما مشتركين في الصفات العامّة ، وغيرَ قابلين للحصر والعدّ، وكان الحديث عن كلّ فردٍ منهم على حِدَةٍ والتعريفُ به وبيانُ خصائصه مستحيلًا ؛ لانتفاء إمكان الحصر والعدّ ، أو عبثًا على افتراض إمكان الحصر ، كان الاصطلاحُ على وضع لفظٍ كُلّيٍّ يتضمّن كلّ هؤلاء الأفراد ويدلّ عليهم دلالةً واحدةً متساويةً أبرز مظهرٍ من مظاهر الاختصار أو (الاقتصاد) اللغويّ ، على حدّ تعبير جان كوهن ، الذي أشار إلى هذه القضيّة إشارةً موجزةً ، فقرّر أنّه بالنسبة للأشياء الأُخرى غير أسماء الأعلام " فإنّه من قبيل الاقتصاد تجميعها في أصنافٍ وذلك بحسب خصائصها المشتركة " [2] .

والحقيقة أنّ فكرة طاقة الاقتصاد اللغويّ التي يكتنزها اسم الجنس بل وغيره من الألفاظ الكلّيّة ، قد سبق بها الفارابيُّ (جان كوهن) بقرونٍ طويلةٍ من الزمن ، ففي كتابه (الحروف) يذكر الفارابيّ أنّ الألفاظَ " بعضها ألفاظٌ دالّةٌ على أجناسٍ وأنواعٍ وبالجملة الكلّيّات ، ومنها (...) ، فإذا طلبوا تشبيه الألفاظ بالمعاني ، جعلوا العبارة عن معنىً واحدٍ يعمّ أشياء مّا كثيرةً بلفظٍ واحدٍ بعينه يعمّ تلك الأشياء الكثيرة " [3] .

ولا يُشترط في الكلّيّ أن يكون دالًّا على كثيرين بالفعل ، بل إنّه قد يكون دالًّا عليهم بالقوّة أيضًا ، أي : إنّ الكلّيّ قد يكون دالًّا على ما يمكن تصوّر وجوده من الأفراد الكثيرين وإن لم يكونوا موجودين بالفعل ، فلفظ (الأرض) مثلًا وإن كان يدل بالفعل على أرضٍ واحدةٍ ، فإنّه بالإمكان تصوّر وجـــود أَرَضِيْنَ كثيرةٍ يدلّ عليها لفظ

---

[1] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ١٨ .

[2] بنية اللغة الشعريّة / ١٣١ .

[3] كتاب الحروف / ١٣٩ .

(الأرض) الذي يُصبح في هذه الحالة لفظًا كُلّيًا . هذه الطاقة الدلاليّة الإضافيّة التي يكتسبها اللفظ الكُلّيّ هي التي روعيتْ في الصناعة المنطقيّة الفلسفيّة عند الاصطلاح على تعريف اللفظ الكُلّيّ بأنّه :" ما لا يمنع نفسُ تصوّره من وقوع الشركة فيه ، كالإنسان " [١] .

فنفس التصوّر ، وفق هذه الطاقة الدلاليّة للّفظ الكُلّيّ ، لا يمنع من وجود أفراد كثيرين يشتركون فيه بالقوّة ، وإن وُجد مانعٌ يمنع من وجود الأفراد الكثيرين بالفعل ، فهو مانعٌ خارجٌ عن التصوّر ، يقول الشيخ الرئيس : " ويُقال كُلّيٌّ للمعنى الذي لا مانع من تصوّره أن يُقال على كثيرين ، إنّما يمنع منه إن منع سببٌ ويدلّ عليه دليلٌ ، مثل : الشمس والأرض ، فإنّها من حيث تُعقل شمسًا وأرضًا ، لا يمنع الذهنَ عن أن يجوز أنّ معناه يوجد في كثيرٍ ، إلّا أن يأتيَه دليلٌ أو حُجّةٌ يعرف به أنّ هذا ممتنعٌ . ويكون ذلك ممتنعًا بسببٍ من خارجٍ لا لنفس تصوّره " [٢] .

ويقسّم الصفويّ [٣] الكُلّيَّ من حيث (وجودُ أفراده بالفعل أو بالقوّة) خمسةَ أقسام :

الأوّل : ماله أفراد موجودةٌ بالفعل كالحيوان والإنسان والفَرَس والجمل (...) . والثاني: ما ليس له إلّا فردٌ واحدٌ بالفعل ، لكن يمكن أن يوجد له أفراد متعدّدة بالقوّة والتصوّر ، كالشمس والأرض .و الثالث : ماله فردٌ واحدٌ بالفعل ، ولا يمكن أن يوجد له أفرادٌ متعدّدةٌ لا بالفعل ولا بالتصوّر وهو الواجب الوجود الذي لا ينعدم وهو الله سبحانه وتعالى . والرابع : ما ليس له وجودٌ فرديٌّ بالفعل ، لكن يمكن أن يوجد له أفرادٌ متعدّدةٌ بالقوّة والتصوّر ، كبحرٍ من زئبقٍ مثلًا . والخامس : ما لا وجود له لا بالفعل ولا بالقوّة لا فردًا ولا متعدّدًا أو على حد تعبير الصفويّ (ما لا يمكن صدقه على شيءٍ أصلًا) ، كاللاشيء ، وشريك الخالق سبحانه ، والمعدوم حقيقةً وتصوّرًا .

---

[١] معجم التعريفات / ١٥٦ .

[٢] الإلهيات من الشفاء / ١٩٨ ، ١٩٩ .

[٣] يُنظر : شرح الصفويّ على الغرّة في المنطق / ١٣٦ .

وهناك تقسيمٌ آخر للكلّيّ باعتبار آخر ، وفيه يُقسّم الكلّيّ خمسةَ أقسامٍ أيضًا هي : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصّة (العَرَض الخاصّ) ، والعَرَض العامّ . وهذا التقسيم باعتبارِ قياسِ الكُلّيِّ " إلى حقيقة ماتحته من الأفراد ونسبته إلى ما صَدَقَ عليه من الجزئيّات " [١] .

أمّا الجنسُ فيُعرّف بأنّه " المقـــولُ على كثيرين مختلفين بالأنواع (...) ، وقولنا: (مختلفين بالأنواع) أي : بالصور والحقائق " [٢] . ومثال الجنس (الحيوان) فإنّه كلّيٌّ يُقال على جميع أفراد نوع الإنسان وجميع أفراد نوع الفَرَس وجميع أفراد نوع الثعبان ، وهذه الأفراد يختلف بعضها عن البعض الآخر في الصور أي الشكل الخارجي والحقائق أي الماهيّات والذوات . والحيوان هو كلّيٌّ عامٌّ ، والإنسان والفرس والثعبان كليّات أقلّ عموماً تندرج تحته وتسمّى أنواعًا كما سيأتي معنا . والكلّي العامّ الذي يشتمل على كلّيّاتٍ أقل عمومًا منه يسمّى جنسًا ويُطلق على جميع أفراد الأنواع المختلفة الواقعة تحته .

ويتحدّث (بالمر) عن دلالة اسم الجنس على الأفراد المنضوين تحته مستعملًا مصطلح : الاشتمال (**Inclusion**) " الذي يعني : أنّ جنس الوَرْد يتضمّن التوليب والزهر ، وأنّ جنس الحيوانات اللبونة يتضمّن الأُسُودَ والفِيَلةَ " [٣] .

كما يُنبّه على قضيّةٍ دقيقةٍ هي أنّ اسم الجنس قد يكون من المشترَكات اللفظيّة ذات الدلالات المتعدّدة ، وهو بذلك يبرز أثر السياق في تحديد دلالات الألفاظ ، فلفظ حيوان (**animal**) من حيث الدلالة قدْ " أ - يتضمّن معنى : (طيور ــ أسماك ــ حشرات ــ حيوانات لبونـــة) حين تأتي معاكسةً في معناها لــ (نبات) . ب – وتأتي بمعنى (حيوان لبون) ، وتتقابل مع الطيور والأسماك والحشرات ، ولكنّها تتضمّن الإنسان . جـــ - تتقابل مع كلمة إنسان (**human**) " [٤] .

---

[١] شرح الرازي على الغرّة في المنطق / ٤٣ .

[٢] كتاب النجاة / ٤٧ .

[٣] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ١٣٦ .

[٤] المصدر السابق بصفحته .

فكلمة (حيوان) اسم جنسٍ يقابل النبات من جهة أنّ أفرادَه تلد وتبيض والنبات ليس كذلك ، ويأتي في سياقٍ آخر دالًّا على (الإنسان والحيوانات الثدييّة) مقابلًا للطيور والأسماك والحشرات من جهة كون أفراده ثدييات تُرضع والأخرى ليست كذلك ، وقد يأتي مقابلًا للإنسان من جهة افتقار أنواعه وأفراده للعقل والإنسان متّصفٌ به . والسياق هنا هو الذي جعل اسم الجنس (الحيوان) مشتركًا لفظيًّا متعدّد الدلالة .

وأمّا النّوع ، فهو الكُلّيّ " المقول على كثيرين مختلفين بالعدد " [١] . والأفراد الذين يُحمل عليهم النّوع ويصدُق عليهم لا يختلفون بالصور والحقائق كأفراد الجنس، بل يختلفون بالعدد فقط ، فالإنسان نوعٌ ، وجميع أفراد النوع الإنسانيّ متفقون بالصور والماهيّات مختلفون بالعدد ، وكذلك بقيّة الأنواع الأخرى كالفَرَس والجَمَل (...) .

وتجدر الإشارة إلى أنّ الكلّيّ قد يكون جنسًا لأنواعٍ تحته وقد يكون نوعًا لجنسٍ فوقه ، فالحيوان جنسٍ لأنواع الإنسان والفَرَس والكلب والجمل (...) ، وهو في الوقت ذاته نوعٌ لجنس (الجسم) ، فالجسم كُلّيٌّ عامٌّ يتضمّن نوع الحيوان ونوع الجماد أيضًا ، بل إنّ (الإنسان) وهو نوعٌ من أنواع الحيوان قد يكون جنسًا لأنواعٍ تحته فيما إذا صنّفنا أفراده باعتبارات مختلفة ، كأن نصنّفهم صنفين : طويلاً وقصيراً مثلًا فيُصبح (الإنسان) جنسًا لنوعي الطويل والقصير من أفراده ، ويصبح الطويل نوعًا والقصير نوعًا آخر لجنس الإنسان ، ثمّ إنّ الطويل والقصير قد يُصبحان جنسين لأنواع تحتهما وهكذا إلى أن " ينتهي الارتقاء إلى جنسٍ لا جنس فوقه ويُسمّى جنس الأجناس، وينتهي الانحطاط إلى نوعٍ لا نوع تحته ، ويُسمّى نوعَ الأنواع " [٢] .

وإذا كانت الأنواع الواقعة تحت جنسٍ واحدٍ تشترك فيما بينها في الاتّصاف بحقيقة الجنس الذي يتضمّنها ، كاشتراك أنواع الإنسان والجمل والثور والثعلب (...) في الحيوانيّة ؛ لأنّ الحيوان يتضمّنها جميعًا ، فإنّ هذا الاشتراك إنّما هو اشتراكٌ في صفةٍ ذاتيّةٍ واحدةٍ هي صفة الحيوانيّة ، ولكن لاشكّ أنّ الاشتراك بين هذه الأنواع ليس

---

[١] كتاب النجاة / ٤٨ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

اشتراكًا تامًّا في جميع الصفات الذاتيّة ، وإلّا لكانت جميع هذه الأنواع نوعًا واحدًا ، ولما صُنّفت في أنواعٍ مختلفةٍ ؛ لذلك فإنّ هذه الأنواع تختلف فيما بينها ، وينماز بعضها عن البعض الآخر بصفةٍ أو صفاتٍ ذاتيّةٍ تحدّد ماهيّته وتفصله عن بقيّة الأنواع الأخرى التي يشترك معها في صفة الحيوانيّة ، هذه الصفة المائزة الفاصلة للنوع عن بقيّة الأنواع الأخرى المشتركة معه في الجنس تُسمّى في الصناعة المنطقيّة بـــ (الفصل) وهو القسم الثالث من أقسام الكُلّيّ عند المنطقيين .

ويُعـــرّف ابن سينا الفصل بأنّه " الكُلّيّ الذاتيّ ، الذي يُقال على نوعٍ تحت جنسٍ (...) ، كالناطق للإنسان " [1] . فـــ (الناطق) بالنسبة للإنسان هو فصلٌ ذاتيٌّ يفصل الإنسانَ عن بقيّة الأنواع الأخرى المشاركة له في جنس الحيوانيّة ، إذْ لا تتّصف بقيّة الأنواع الحيوانيّة بصفة (الناطق) ، والمقصود بالناطق المتكلِّمُ لا مُطلَقُ المصوِّتِ ، وإلّا فإنّ جميعَ الأنواع الحيوانيّة أو أكثرها مصوِّتٌ ، ولعلّ فصلَ (العَاقِل) أكثر وضوحًا في تمييز النوع الإنسانيّ من بقيّة الأنواع الحيوانيّة .

والقسم الرابع من أقسام الكُلّيّ هو الخاصّة أو العرض الخاصّ ، وتعرّف الخاصّة بأنّها " الكُلّيُّ الدالُّ على نوعٍ واحدٍ (...) ، لا بالذات ، بلْ بالعَرَض (...) مثل الكتابة " [2] . فالكاتِب بالنسبة للإنسان من الصفات العرضيّة الخاصّة ، فهي عَرَضيّةٌ ؛ لأنّها ليست من الصفات الذاتيّة التي تقوم بها ماهيّة الإنسان وحقيقته ، إذ يمكن أن لا يكون الإنسان كاتبًا ويظلّ إنسانًا دون نقصٍ في ذاتيّته الإنسانيّة . وهي صفةٌ خاصّةٌ ؛ لأنّها تختصّ بالنوع الإنساني دون بقيّة الأنواع المشاركة له في جنس الحيوانيّة ، إذ لا يوجد فَرَسٌ كاتبٌ ولا كلبٌ كاتبٌ ولا (...) .

وآخر قسمٍ من أقسام الكُلّيّ وهو القسم الخامس (العَرض العامّ) . وفَهْم معناه واضحٌ لمقابلته لمعنى (العرض الخاصّ) الذي ذكرناه آنفًا ، فهو (عَرَضٌ) لعروضه للذات وللماهيّة ، وهو عامٌّ ؛ لعدم اختصاصه بنوعٍ ما دون بقيّة الأنواع المشارِكة له في الجنس ، بل هو عامٌّ عارِضٌ في جميع أنواع الجنس .

---

[1] كتاب النجاة / ٤٨ .

[2] المصدر السابق / ٤٨ ، ٤٩ .

ويعرّفه الشيخ الرئيس بأنّه " كُلُّ كُلّيٍّ مفردٍ عَرَضيٍّ ، أي : غير ذاتيٍّ ، يشترك معه أنواعٌ كثيرون ، كالبياض للثلج والقفنس[1] " [2]. فالبياض لونٌ وهو عارضٌ للذات لا تتقوّم به ولا يدخل في ماهيّتها وحقيقتها ، ثمّ هو عامٌّ مشترَكٌ لا يختصُّ بنوعٍ دون بقيّة الأنواع .

وكعادته في الإلمام بالموضوع الذي يقاربه وإثرائه وتأطير ملامحه وأبعاده ، يستقصي الفارابيّ موضوع (الكلّيّ) استقصاءً دقيقًا ، ويرسم أبعاده العامّة بشكلٍ مُدهشٍ وفريدٍ . فإذا كانت الكلّيات في عالمنا الواقعيّ والتصوّريّ غيرَ متناهيّةٍ ، فإنّ من هذه الكليّات ما ينفرد كلّ واحدٍ منها بالدلالة على أفراده المنضوين تحته دون غيرهم من الأفراد المنتمين إلى كلّياتٍ أخرى ، ومنها ما يشترك في الدلالة على الأفراد ذاتهم ، يقول الفارابيّ : " والكلّيّات منها ما ينحاز كلّ واحدٍ منها بالحمل على أشخاصٍ ذوات عددٍ ، فيُحمل عليها وحدها ويكون كلُّ واحدٍ منها محمولًا على أشخاصٍ غير الأشخاص التي يُحمل عليها الكُلّيّ الآخر . ومنها ما يشترك عِدّةٌ منها في الحمل على أشخاصٍ واحدةٍ بأعيانها ، مثال الأوّل : الإنسان والفرس ، فإنّ الإنسان ، وهو كُلّيّ ، يُحمل على زيدٍ وعمروٍ ، والفرس والحمار ، وهو كُلّيّ ، يُحمل على الحَرُون وعلى هذا الفرس وهذا الحمار . فقد انحاز بالحمل على أشخاصٍ غير أشخاص الإنسان ؛ فإنّ الفرس ليس يُمكن أن يُحمل على زيدٍ ولا الإنسان على هذا الحمار ، وكذلك الثور والحمار والكلب والغراب وما أشبه ذلك . ومثال الصنف الثاني الحيوان والإنسان والحساس والأبيض ، فإنّ هذه كلَّها كُلّيّات قد تشترك في الحمل على زيدٍ وعمروٍ ؛ فإنّ زيدًا هو إنسانٌ وهو حيوانٌ وهو حسّاسٌ وهو أبيض " [3] .

ثمّ يشير الفارابيّ إلى أنّ النوع الثاني من الكلّيّات الذي ذكره سابقًا وهو الذي يشترك فيما بينه في الدلالة على الأفراد ذاتهم ، منه ما يقتصر على الاشتراك مع هذه

---

[1] لم أعثر على معنى كلمة (القفنس) في مظانّها من المعاجم اللغويّة ، وقد ذكرت بمعنى (نوع من الطيور البيضاء) في هامش الصفحة ذاتها من كتاب النجاة ، والعهدة على الدكتور ماجد فخري منقِّح الكتاب أو على الناشر .

[2] كتاب النجاة / ٤٩ .

[3] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٥٩ ، ٦٠ .

الكليّات في الدلالة على الأفراد ذاتهم ، ومنه ما لا يقتصر على ذلك بل يشترك مع كلّيّاتٍ أخرى في الدلالة على أفرادها ، يقول الفارابيّ في ذلك : " والكُلّيّات المشتركة في الحمل على أشخاصٍ واحدةٍ بأعيانها ، منها ما يشترك في الحمل ويقتصر أحدهما في الحمل على تلك العِدّة من الأشخاص فقط ولا يُحمل على ما سواها من الأشخاص ، ويفضُل مشارِكُه الآخر في الحمل حتّى يُحمل على تلك وعلى غيرها . مثال ذلك الحيوان والإنسان ، فإنّهما يُحملان جميعًا على زيدٍ وعلى عمروٍ ، والإنسان يُقتصر به على زيدٍ وعمروٍ ، والحيوان يُحمل عليهما وعلى الحَرُون وهذا الحمار ، فيفضُل الحيوان على الإنسان في الحمل حتّى يُحمل على أشياء كثيرةٍ غير ما يُحمل عليه الإنسان . وكذلك الأبيض ، فإنّه يشارك الإنسان في الحمل على زيدٍ وعمروٍ ، ويُحمل أيضًا على أشياء كثيرةٍ لا يُحمل عليها الإنسان ، فهو أيضًا يفضُل الإنسانَ في الحمل " [1] .

أمّا الكلّيّات المشترِكة في الدلالة على الأفراد ذاتهم دون أن يُشارِك بعضُها كلّيّاتٍ أُخرى في الدلالة على أفرادها ، فهي التي إذا " حُمِل أحدُهما على أشخاصٍ ، حُمِل مشارِكه على تلك بعينها وعليها وحدها ، ولا يُحمل على أشخاصٍ سواها . مثال ذلك الإنسان والضحّاك ، فإنّهما مشتركان في الحمل على أشخاصٍ ما ، وليس يفضُل أحدُهما على الآخر ، لكن يُقتصر بكُلّ واحِدٍ منهما على أشخاصٍ واحدةٍ بأعيانها ، فمتى حُمل أحدهما على شيءٍ كان الآخر محمولًا على ذلك وحده ولم يُحمل على أشخاصٍ سواها . ومثال ذلك أيضًا الحيوان والحسّاس ، فإنّهما يشتركان في الحمل والأشخاص التي يُحمل عليها الحيوان ، فإنّ الحسّاس يُحمل على تلك وحدها " [2] .

والكليّات المشترِكة في الدلالة على الأفراد ذاتهم التي يفضُل بعضها على بعضٍ في الاشتراك مع كُلّيّاتٍ أخرى في الدلالة على أفرادها ، تنقسم قسمين : ما يفضُل بعضُها على بعض مُطلَقًا في الاشتراك مع كلّياتٍ أخرى بحيث يظلّ الفاضل فاضلًا

---

[1] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٦٠ ، ٦١ .

[2] المصدر السابق / ٦١ .

والمفضول مفضولًا ، ومنها ما يفضل الأوّلُ على الآخر في جانبٍ ويفضُل الآخرُ على الأوّل في جانبٍ آخر من جوانب الاشتراك . وقد نصّ الفارابيّ على ذلك بقوله : " والمشترِكة التي يفضُل أحدهما على الآخر ، منها ما الفاضل هو فاضلٌ للآخر أبَدًا والمفضول هو أخصُّ من الفاضل أبدًا ، مثل الحيوان والإنسان المشتركَيْنِ في الحمل على زيدٍ ، فإنّ الحيوان هو أبدًا يفضُل على الإنسان ، والإنسان أبدًا يقصُر عن الحيوان في الحمل . ومنها ماهو إنْ فضُل أحدهما على الآخر أمكن أن يفضُل الآخر ذلك الذي كان الفاضل أوّلًا حتّى يكون هذا يفضُل ذلك بوجهٍ وذاك يفضل هذا بوجهٍ آخر ، مثل الإنسان والأبيض ، فإنّ الإنسان يُحمل على زيدٍ وكذلك الأبيض يُحمل أيضًا على زيدٍ ، والإنسان أعمّ من الأبيض ، إذْ كان الإنسان يُحمل على الزنجيّ والأبيض لا يُحمل عليه ، وأيضًا فإنّ الأبيض يُحمل على الثلج والإسفيذاج والإنسان لا يُحمل عليهما " [١] .

وإذا كانت الكُلّيّات منها ما يشترك بعضُه مع البعض الآخر في الدلالة على أفراد بأعيانها ، ومنها ما لا يشترك في الدلالة على أفرادٍ بأعيانها ، بل يدلّ بعضُه على أفرادٍ بأعيانها ويدلّ البعض الآخر على أفرادٍ أُخرى بأعيانها ، فإنّ النتيجة المنطقيّة أنّ ما لا يشترك من الكليّات في الدلالة على أفرادٍ بأعيانها ، لا يشترك في دلالة بعضه على البعض الآخر " مثال ذلك الإنسان والفرس والثور والحمار والكلب ، فإنّها كُلّيّاتٌ لا تشترك بالحمل على أشخاصٍ واحدةٍ بأعيانها ، وليس شيءٌ يُحمل على الآخر أصلًا ، فإنّه لا الإنسان فرسٌ ، ولا الفرسُ إنسانٌ ، وكذلك ما سواه . والكُلّيّات التي هي مشترِكةٌ في الحمل على أشخاصٍ واحدةٍ بأعيانها ، فإنّ تلك الكُلّيّات يُحمل بعضها على بعضٍ " [٢] .

ثمّ يستطرد الفارابيّ في الحديث عن الكُلّيّات التي يدلّ بعضها على بعضٍ أو يُحمَل بعضُها على بعضٍ ، فيذكر أنّ هذا الحمل يكون مُطلقًا وغير مُطلقٍ ، ثمّ يضع ضابطًا لكلّ نوعٍ منهما ، فالحمل المُطلَق هو الذي إذا قُرِنَ بموضوعه (الموضوع هو

---

[١] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٦١ ، ٦٢ .

[٢] المصدر السابق / ٦٢ .

المبتدأ أو المسند إليه في الصناعة النحويّة) لفظ العموم (كُلّ) سابقًا عليه ، صدق الحملُ. والحمل غير المُطلَق ضابطه على العكس تمامًا من ضابط الحمل المُطلَق فيقول: " والكُلّيّ إذا حُمِل على كُلّيٍّ آخر ، فإنّه يُحمل بإحدى جهتين ، إمّا حَمْلًا مطلقًا وإمّا حملًا غير مُطلقٍ . والحمل المطلق هو الذي إذا قُرِن بموضوعه قولُنا (كُلّ) ، صَدَقَ الحمل ، مثل قولنا : كُلُّ إنسانٍ حيوانٌ . والحمل غير المُطلق هو الذي إذا قُرِن بموضوعه قولُنا (كُلّ) ، كَذَب الحملُ ، مثل قولنا : كلُّ حيوانٍ إنســـانٌ ، فإذا قُرِن بالموضوع حرفُ (ما) [1] صَدَقَ ، وهو قولنا : حيوان ما إنسانٌ " [2] .

وإذا كانت بعض الكلّيّات تشترك في الدلالة (الحَمْل) على أشخاصٍ بأعيانها، فإنّ الأعمّ من هذه الكلّيّات ، بحسب الفارابيّ ، يشارك كلّيّات أخرى في الدلالة على أشخاصٍ آخرين ، صرّح الفارابيّ بذلك في قوله : " والكلّيّات المشترِكة في الحمل على أشخاصٍ واحدةٍ بأعيانها ، فإنّ الأعمّ منها يشارك كلّيّات أُخَرَ في الحمل على أشخاصٍ أُخَرَ (هكذا ، والصواب آخَرِين) ، مثال ذلك : الإنسان والحيوان ، فإنّهما كلّيّات اشتركا في الحمل على زيدٍ وعمروٍ ، والحيوان أعمّ من الإنسان ، فالحيوان يشارك أيضًا الفرسَ ، الذي هو كُلّيٌّ آخر ، في الحمل على أشخاص الحمار والفرس وهي هذا الحمار والحرون ، وكذلك الحيوان يُشارك الكلبَ الذي هو كُلّيٌّ في الحمل على ضُمْرَان وواشِق " (٣) .

ويرى الباحث أنّ الفارابيّ لم يكن دقيقًا في التقعيد لهذه الفكرة ، إذْ كان ينبغي أن يُضيف قيدًا احترازيّا مثل (من الكُلّيّات الأخصّ الواقعة تحته) بعد قوله في النصّ السابق (فإنّ الأعمّ منها يشارك كلّيّات أُخَرَ) ؛ لأنّ ترك النص التقعيديّ بدون هذا القيد الاحترازي يسمح بدخول كلّيّاتٍ أخرى مثل : الجماد مثلًا في هذا الحكم ، والحاصل أنّ هذا الكلّيّ لا يشاركه الكلّيّ الأعمّ الذي مثّل به الفارابيّ في نصّه وهو (الحيوان) في الدلالة على الأشخاص أو الأفراد التي يدلّ عليها بأعيانها .

---

[1] الحرف هنا بمعنى الكلمة ، أي اللفظ .

[2] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٦٢ .

[3] المصدر السابق / ٦٤ .

ومّما لاشكّ فيه أنّ الفارابيّ كان مدركًا لهذه المسألة ، يتّضح ذلك من الأمثلة التي مثّل بها ، إذ مثّل بكلّيّاتٍ تقع تحت الكلّيّ الأعمّ ، لكنّ الغفلة كانت عن وضع القيد الاحترازيّ الذي أشرنا إليه وهو مُهمٌّ جدًّا ؛ لأنّ من شروط صياغة القانون أو القاعدة أن يكون جامعًا مانعًا ، والمقصود بالمنع أن يكون مانعًا غيره مّما لا يصدق عليه القانون من الدخول فيه .

ويُقرّر الفارابيّ أنّ الكلّيّ الأعمّ الذي يُشارك كلّيّاتٍ أُخرى متباينةً في الحمل على أشخاص واحدةٍ بأعيانها ، يُحمل حملًا مطلقًا على هذه الكلّيّات " وبيّنٌ أنّ الكلّيّ الأعمّ يُحمل حملًا مطلقًا على الكلّيّات المتباينة التي يشاركها في الأشخاص التي تُحمل عليها " [١] . فالحيوان كُلّيٌّ أعمّ يُشارك الكلّيّ (إنسان) في الحمل على زيدٍ وعمروٍ ، ويشارك الكلّيّ (فَرَس) في الحمل على أفراده ، وبالتالي يُحمل (أي : الكلّيّ الأعمّ) على هذه الكلّيّات حملًا مطلقًا ، فيُقال : كُلّ إنسانٍ حيوانٌ ، وكُلّ فَرَسٍ حيوانٌ .

وكُلّما ارتقى الكلّيّ الأعمّ في العموم ، حُمِل حملًا مطلَقًا على كُلّيّاتٍ أخرى متباينةٍ أكثر عددًا من الكلّيّات المتباينة التي يُحمل عليها الكليّ الأخصّ عمومًا (الأقلُّ عمومًا) " مثال ذلك : الإنسان والحيوان والمُغتذي والجسم ، فالحيوان أعمّ من الإنسان ، فهو يُحمل على الإنسان وعلى الفرس ، والمُغتذي أعمّ من الحيوان ، فهو يُحمل على الإنسان وعلى الفَرَس والنخلة ، والجسمُ أعمّها ، فهو يُحمل على الإنسان والفرس والنخلة وعلى الحَجَر حملًا مُطلقًا " [٢] .

وأخيرًا يُقرِّر الفارابيّ أنّ الاشتراك بين الكُلّيّات المتباينة المختلفة ليس قاصرًا على الأشخاص ، بل قد تشترك الكلّيّات المتباينة المتعدّدة في الحمل على كلّيٍّ آخر ، يقول الفارابيّ " وليست الأشخاص ، وحدها فقط ، هي التي تشترك في الحمل عليها كلّيّاتٌ عِدّةٌ ، لكن قد يمكن أن يوجد كلّيٌّ تشترك في الحمل عليه عِدّةُ كلّيّاتٍ أُخَر ، فإنّ الإنسان وهو كُلّيٌّ قد اشترك في الحمل عليه الحيوان والمُغتذي والجسم " [٣] .

---

[١] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٦٤ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

[٣] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٦٤ ، ٦٥.

وفي اللسانيّات الغربيّة يشيع مصطلحان للدلالة على اللفظ الكلّيِّ الدلالةِ هما: الــ (إيبونيميّ) والــ (كوهيبونيم) ، ويُترجمان بمعنى : التضمّن والاشتمال ، ويُفرَّق بينهما بأنّ الأوّل يُستعمل عندما يُذكر فردٌ واحدٌ أو وحدةٌ واحدةٌ محدّدةٌ من الوحدات التي يتضمّنها اللفظ الكليّ ، بينما يُستعمل المصطلح الثاني (كوهيبونيم) عندما تُذكر مجموعةٌ من الوحدات التي يتضمّنها اللفظ الكلّيّ " يرى جون لايتز (**John Lyons**) أنّ إحدى العلاقات الأساسيّة للمعنى في بنية المفردات هي الــ (إيبونيمي) (**Iihyponymie**) (...) ، وهو يعني التضمّن أو الاشتمال ، فمثلًا : معنى أرجواني متضمّنٌ في اللون الأحمر ، كما هو الحال في معنى (خُزامى) ، فهو متضمَّنٌ أو تشمله كلمة زهور .إنّ مصطلح الــ (إيبونيمي) إذن يتعلّق بعلاقة تضمّنِ معنىً جزئيٍّ محدَّدٍ ضمن معنىٍ عامٍّ . وعندما تكون هناك مجموعة وحداتٍ يشملها معنىً عامٌّ ، فإنّه يمكننا القول بانّ هذه الوحدات (كوهيبونيم) (**Cohyponymes**) . وذلك كما في الألوان : أرجواني ، قرمزي ، لون الزنجر ... إلخ . هذه الألوان هي مشترك اللون الأحمر . والزنبق والبنفسج والورد ...إلخ . وهي مشترَك الزهور . أمّا فيما يخصّ اللون الأحمر والزهور ، فإنّ كلّ واحدٍ منهما يُعدّ معنىً شاملًا (**superordonnes**) ، وذلك بالنسبة لما يشمله أو يتضمّنه كلّ واحدٍ منهما " [1] .

ويربط (جون لايتز) بين ظاهرة (الإيبونيمي / التضمّن / الكلّيّات الدلاليّة) والبنية الثقافيّة للمجتمع (المعرفة ، العادات) ، فشيوع هذه الظاهرة وتعدُّدها ، بل وحتّى تصنيف الجزئيّات التي يتضمّنها (الإيبونيمي) يختلف من مجتمع إلى آخر ومن ثقافةٍ إلى أُخرى ، فَبِحَسَبِ " ما يرى لايتز (**lyons**) : إنّ داخل التنظيم التدريجيّ التسلسليّ لمُفردات اللغة ، بفضل علاقة الــ (إيبونيمي) ، تكون البنيةُ الثقافيّة هي العنصرَ المهمّ الذي تدخل اللغة بوساطته مجال النقاش ، كالإنشاءات والعادات ومعرفة

---

[1] علم الدلالة ــ كلود جرمان وريمون لوبلان / ٦٨ ، ٦٩ .

العالم ، وتتنوّع من ثقافةٍ إلى أُخرى ، والتصنيف أيضًا يختلف في تنوّعه من لغةٍ إلى لغةٍ أُخرى " [١] .

ويرى بعض الباحثين أنّ دور الـــ (إيبونيمي) في اللغات الطبيعيّة " أضعف ممّا هو عليه في علم قوانين التصنيف العلميّة ، كما هو الحال في علم النبات أو علم الحيوان " [٢] . وهذا أمرٌ طبيعيٌّ ؛ لأنّ الحاجة العمليّة للـــ (إيبونيمي) في اللغات ليست مُلحّةً كالحاجة إليه في قوانين النبات والحيوان ؛ إذْ إنّ تصنيف الأفراد النباتيّة والحيوانيّة في مجموعاتٍ يفيد عمليًّا في دراسة خصائصها التكوينيّة والبيلوجيّة ومن ثمّ تطويرها ورفع كفاءتها الإنتاجيّة .

وفي سياق الحديث عن الدلالة الجزئيّة أو اللفظِ الجزئيِّ الدلالةِ ، نقفُ على تعريفٍ للجزئيّ في الاصطلاح الفلسفيّ يورده الشيخ الرئيس ، وينصُّ فيه على أنّ الجزئيّ هو " الذي نفس تصوّره يمنع أن يُقال معناه على كثيرين ، كذات زيدٍ هذا المُشار إليه ، فإنّه مستحيلٌ أن تُتوهّم إلّا له وحْدَهُ " [٣] .

إنّ دلالة الاسم على مسمّاه من القضايا الدلاليّة التي مثّلت إشكالًا عند بعض الدارسين من حيث حقيقة هذه الدلالة : أهي دلالةٌ جزئيّةٌ أم دلالةٌ كلّيّةٌ ؟

ويذهب هؤلاء إلى أنّه في حقل أسماء الأعلام ، مثلًا ، يمكن للاسم العلم أن يُحمل على كثيرين ، فالإنسان قد يعرف عشرة أشخاص على الأقلّ يحملون اسمَ محمّدٍ، وكذلك " اسمُ (جاك) ، يمكن أن يُطلق (وهو كذلك فعلًا) على أشخاصٍ لا حصرَ لهم ، وهو ما يمثّل حالةً من حالات الجناس ، ويُصبح بذلك علامةً ملتبسةً " [٤] .

والواقع أنّه ليس في دلالة الاسم على مسمّاه ما يبعث على الإشكال أصلًا ؛ ذلك أنّ الاسم حين يُطلق إنّما يُطلق على مسمّىً معيّنٍ مقصودٍ بذاته ، ولا يُعدّ تكرار الاسم باعثًا على حصول اللبس ؛ لأنّ الاسم لا يُستعمل استعمالًا معجميًّا ، فلا يُطلق

---

[١] علم الدلالة ــ كلود جرمان وريمون لوبلان / ٦٩ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

[٣] الإلهيات من الشفاء : ١ / ١٩٩ .

[٤] العلامة : تحليل المفهوم وتاريخه / ٨٥ .

الاسم مفردًا مجرّدًا من السياق الذي يحدّده ويعيّن المُسمّى المقصود به ، بل إنّ المعتاد أن ترد الأسماء في سياقاتٍ من الاستعمال تحدّد هويّة المسّميات ، وقد كان ابن سينا دقيقًا في اختيار المثال الذي مثّل به على دلالة اسم (زيدٍ) الجزئيّة ، فقد أشار إلى القرينـــة السياقيّة التي تحـــدد هذه الدلالة الجزئيّة وهي قرينة الإشارة إلى ذات المسمّى (زيد) .

وفضلًا عن قرينة الإشارة إلى المسمّى ، تحفل اللغة بقرائن أخرى تجعل دلالة الاسم على مسمّاه جزئيّةً معيّنةً ، كقرينة الوصف ، نحو : جاء زيدٌ الطويل ، وقرينة العهد ، نحو : جاء الطالب (أي : المعهود بين المتكلّم والمخاطب) (...) .

ويؤكّد أحد الباحثين الدلالة الجزئيّة للاسم على مسمّاه ، فيعرّف الجزئيّ بأنّه : " الوقوع **occurence** الواحد للدالّ ، أي كُـــلُّ ظهـــورٍ فرديٍّ للعلامة ، وهـــو ما يُقابل عنـــد (بيرس) العلامة العينيّة **sin – sign** و **Token** ، أو أيضًا المصطلح المتداوَل حديثًا : حامل العلامة **zeichentrager** " [1] .

وإذا كانت علاقـــة الكُلّيّ بالأجـــزاء أو بالأفراد المنضوين تحته يُعبَّر عنها عند (بالمر) بالاشتمال ، فإنّ علاقة هذه الأجزاء بالكُلّيّ الذي يعمُّها ، يصطلِح (بالمر) على تسميتها بالاندراج أو العائديّة إلى الجنس ، وعلى هذا الأساس " يرجع اللون الأرجوانيّ (**purpurrot**) إلى اللون الأحمر ؛ لأنّه متضَمَّنٌ فيه ، أي أنّ الاندراج معناه العائديّة إلى أيّ جنسٍ " [2] .

---

[1] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ١٨ .

[2] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ١٤٠ .

(الدلالة المُفردة والدلالة المركّبة)

تحدّث الفلاسفة المسلمون عن الدلالة المفردة والدلالة المركّبة ، وذكروا أنّ الدلالة المُفردة هي دلالة الاسم (أكان مركّبًا أمْ غيرَ مركّبٍ) ، ودلالة الفعل (الكلمة في الاصطلاح الفلسفيّ) ، ودلالة الأداة (الحرف) . أمّا الدلالة المركّبة ، فهي دلالة اللفظّ المركّب (باستثناء العَلَم المُركَّب) ، يقول الفارابيّ عن الألفاظ : " منها : مُفردةٌ تدلُّ على معانٍ مُفردةٍ ، ومنها مركّبةٌ تدلّ على معانٍ مفردةٍ ، ومنها مركّبةٌ تدلّ على معانٍ مركّبةٍ " [1] .

والنوع الأوّل يشمل الفعل والحرف والاسم غير المركَّب ، ويشمل النوع الثاني العلم المركَّب فقط ، ويشمل النوع الثالث المركّبات اللفظيّة باستثناء العلم المركّب .

أوّلًا : الدلالة المُفردة

قلنا إنّ الدلالة المفردة هي دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الحرف ، وإذا كان الفعل والحرف يُشاركان الاسم المفرد في الدلالة على معنىً مُفردٍ ، فإنّ الاسمَ ينماز عنهما بكونه دالًّا على معنىٍ مُفرَدٍ حتّى في حالة تركيبه ، نحو : عبد الملك وعبد شمس . وهذه الدلالة الإفراديّة يحقّقها الاسم المركّب في حالة كونه اسمًا علمًا ؛ إذْ يُصبح حالُه حالَ الاسم العلم المُفرد في عدم دلالة جزئه على جزء معناه ، فإذا كان الاسم العلم المفرد (عيسى) مثلًا ، لا يدلُّ جزؤه (عي ، أو سى) على جزء معنى الاسميّة والعلميّة التي يحقِّقها الاسم العلم (عيسى) ، فإنّ الاسم العلم المركّب (عبد الملك) مثلًا ، لا يدلّ جزؤه (عبد ، أو الملك) على جزء معنى الاسميّة العلميّة التي يحقِّقها الاسم العلم المركّب (عبد الملك) ، ولا يُصبح اللفظ المركّب (عبد الملك) دالًّا على معنىً مركّبٍ إلّا في حالة كونه وصفًا مركّبًا من مُضافٍ (عبد) ومضافٍ إليه (الملك) ، عندئذٍ يُصبح هـــذا اللفظ المركّب دالًّا على معنىٍ مركّبٍ ، ويُصبح جزؤه (عبد ، أو الملك) دالًّا على جزء معناه .

---

[1] كتابٌ في المنطق : العبارة / ٧ .

وحاصل ما سبق أنّ الاسم العلمَ يحمل الدلالة الإفراديّة ، سواءٌ أكان مفردًا شكلًا نحو : عيسى ، وموسى ، ومحمد ، أم كان مركّبًا شكلًا ، نحو : عبد الملك ، وعبد شمس وحضرموت وبعلبك وتأبّط شرًّا . ولا يكون اللفظ المركّب دالًّا دلالةً تركيبيّةً إلّا في حالة كونه وصفًا ، لا اسمًا علمًا ، نحو : عبد الملك (الصفة وليس الاسم العلم) ، ونحو : طالب العلم ، وصائم النهار وقائم الليل .

(دلالة الاسم)

يعرِّف الفاربيُّ الاسمَ بأنّه " لفظٌ دالٌّ على معنىً مفردٍ ، يمكن أن يُفهم بنفسه وحــدَهُ من غــير أن يدُلَّ ببنيته ، لا بالعَرَض ، على الزمان المحصَّل الذي فيه ذلك المعنى "[1] .

ويُعرِّفه ابن سينا بقوله : " فالاسم لفظةٌ دالّةٌ بتواطؤٍ ، مجرّدةٌ من الزمان ، وليس واحدٌ من أجزائها دالًّا على الانفراد " [2] .

في هذين التعريفين ثلاث فوائد وثلاثة إشكالات ، أمّا الفوائد ، فأُولاها : كونُ الاسم دالًّا على معنىً مفردٍ ، أي : ولو كان الاسمُ مركّبًا كما مرّ بنا ، وثانيتُها : خلوّ بنية الاسم الصرفيّة من الدلالة على الزمن ، ولكنّه قد يدلّ على الزمن دلالةً عارِضةً باقترانه بما يكسبه دلالةً زمنيّةً ، كأنّ نقول : مسلمُ اليومِ غيرُ مسلم الفترة النبويّة . وثالثة الفوائد: أنّ جزء الاسم لا يدلّ على جزء معنى الاسم في حال كونه جزءًا له ، فــ (مُحَ) من مُحمّد لا يدلّ على جزء معنى العلميّة الاسميّة التي يدلّ عليها مجموع الاسم محمّد .

وأمّا الإشكالات الثلاثة : فأوّلُهما : تقييد اللفظ في تعريف الاسم بكونه دالًّا ، فهل بالضرورة أن يكون لفظ الاسم دالًّا على معنىً ؟ ولو أنّ شخصًا سُمّي (شقحصوص) مثلًا ، وهو لا ريب لا يدلُّ على معنىً ، ألا يكون هذا اللفظ اسمًا ؟

يبدو أنّ ابن سينا قد استشعر أنّ تقييد اللفظ بكونه دالًّا لا يخلو من إشكالٍ ؛ لأنّه يوهم أنّ اللفظيّة لا تتحقّق إلّا بكون اللفظ دالًّا ؛ لذا أشار لاحقًا إلى أنّ خلوّ

---

[1] كتابٌ في المنطق ــ العبارة / ٧ .

[2] العبارة من الشفاء / ٧ .

اللفظ من القيمة الدلاليّة ، لا يقتضي خُلُوّه من القيمة اللفظيّة ، فأكّدَ أنّ اللفظَ قد يكون " مؤلّفًا من حروفٍ ثمّ لا يُراد بذلك دلالةً على أثــرٍ في النفس ، كقــول القــائل (شنقنقتين) (...) فكــون اللفــظ غيرَ دالٍّ ليس يُخرجه عن أن يكون لفظًا " [١] .

وهذه التفاتةٌ دقيقةٌ صائبةٌ من ابن سينا ، وهو من خلالها يؤكِّد ضرورة التفريق بين القيمة الصوتيّة والقيمة الدلاليّة للكلمة ، فإنّ صفة (اللفظيّة) في الكلمة تقييمٌ صوتيٌّ لها ، لا تقييمٌ دلاليٌّ ، فالشيء " إنّما هو لفظٌ ؛ لأنّه مؤلّفٌ من حروفٍ مقطّعةٍ عن أصواتٍ ، وكونها كذلك ليس يوجب أن تكون مع ذلك دالّةً أو غيرَ دالّةٍ " [٢] .

وثاني الإشكالات : تقييد دلالة لفظ الاسم ، في تعريف ابن سينا ، بالتواطؤ ، أي: بكونها ناشئةً عن تواضع واصطلاح ، فهل يعني ذلك أنّ الأسماء التي قيل ، وفق نظرية الإلهام والتوقيف الإلهيّ ، إنّها بتعليمٍ من الله وإيحاءٍ منه ليست ألفاظًا دالّةً حتى تكون بتواضعٍ واصطلاحٍ ؟

وقد استشكل ابن سينا هذا القيد الاحترازيّ أيضًا ، فاستدرك عليه لاحقًا مشيرًا إلى أنّ اللفظيّة تتحقّق للّفظ الدالّ ولو لم تكنْ دلالته اعتباطيّةً قائمةً على التواطؤ والتواضع ، يقول ابن سينا في ذلك : " وإن كانت [٣] تدلُّ ، لا بالتواطؤ ، فليس يجب أن تكون دلالتها لا بالتواطؤ تسلبها من كونها ألفاظًا شيئًا "[٤] . ثمّ يقدِّم تعليلًا منطقيًّا لهذا الحكم ، فيقول : " فإنّها ولو لم تدلّ أصلًا ، كانت ألفاظًا (...) فإنّ الشيء إنّما هو لفظٌ ؛ لأنّه مؤلّفٌ من حروفٌ مقطّعةٍ عن أصواتٍ ؛ وكونها كذلك ليس يوجب أن تكون مع ذلك دالّةً أو غيرَ دالّةٍ " [٥] .

وهذا التعليل سليمٌ من الناحية المنطقيّة ؛ لأنّه إذا كان افتقار اللفظ إلى القيمة الدلاليّة غيرَ مانعٍ من عدِّه لفظًا ، فإنّ اشتمالَ اللفظ على قيمةٍ دلاليّةٍ ، بغضّ النظر عن

---

[١] العبارة من الشفاء / ٩ .

[٢] المصدر السابق / ١٠ .

[٣] أيْ : الألفاظ .

[٤] العبارة من الشفاء / ٩ ، ١٠ .

[٥] المصدر السابق / ١٠ .

كون هذه القيمة تواضعيّةً أو غيرَ تواضعيّةٍ ، غيرُ مانعٍ من عدّه لفظًا من بابٍ أولى ؛ ذلك أنّ اللفظيّة قيمةٌ صوتيّةٌ بحتةٌ لا ترتبط بالقيمة الدلاليّة وجودًا وعدمًا . فإذا تحققتْ للكلمة القيمةُ الصوتيّةُ ، تحقّقتْ لها اللفظيّةُ بغضّ النظر عن تحقُّق القيمة الدلاليّة أو عدم تحقّقها ، ثمّ بغضِّ النظر عن كون القيمة الدلاليّة ، على فرض تحقّقها ، تواضعيّةً أو غيرَ تواضُعيّةٍ .

والإشكال الثالث موطنه قول ابن سينا في تعريف الاسم بأنّه لفظةٌ (ليس واحدٌ من أجزائها دالًّا على الانفراد) ، فإنّ مثلَ قولنا : لا إنسانٌ ، ولا بصيرٌ ، كلٌّ واحدٍ منهما بمثابة الاسم ، فالأوّل بمثابة قولنا : جملٌ ، أو فَرَسٌ (...) ، والثاني بمثابة قولنا : أعمى ، فهما اسمان ، ومع ذلك يدلُّ الجزء الأوّل منهما على النفي ، ويدل الجزء الثاني على المعنى المعروف لهما ، فيكون الجزء منهما دالًّا ، وهو بخلاف ما قرّره ابن سينا في عبارته السابقة في تعريف الاسم .

وقد أورد ابن سينا الإشكال السابق في صورة اعتراضٍ افتراضيٍّ قد يعترض به أحدهم على ما قرّره في تعريف الاسم من عدم دلالة الجزء منه منفرداً ، وقد أجاب على هذا الاعتراض بأنّ هذه وأمثالها ليست أسماء ، بل هي من قبيل المركّب الناقص غير التام كالمضاف والمضاف إليه أو الجار والمجرور ، يقول ابن سينا : " إنّها بالحقيقة ليست أسماء ، ولمْ يُوضعْ لها ، من حيث هي كذلك ، اسمٌ يدلُّ عليها ، بلْ هي من جملة الألفاظ المؤلّفة التي في قُوّة المفردة (...) ، وكما يُقال : راعي الشاة ورامي الحجارة (...) ويكون حكمها حكم المحمول في قولنا : زيدٌ في الدار ، فإنّ زيدًا موضوعٌ ، و (في الدار) محمولٌ ، وليس هو بالحقيقة باسمٍ ، بلْ هو مؤلّفٌ ، لكنّ تأليفه ليس مثل القول المطلق الذي يكون مؤلّفًا عن اسمين أو عن اسمٍ وكلمة ؛ لأنّه مؤلّفٌ من أداةٍ ومن اسمٍ ، وليس اسمًا ولا أيضًا قولًا مطلقًا " [1] .

ويُسمّي الغزاليّ هذه الأسماء المركبة مع أداة النفي (أسماء غيرَ محصّلة) ، ومعنى (غير محصّلة) أنّها ليس لها معنىً محدّدٌ ثابتٌ ؛ لأنّ نفي الشيء لا يعني إثباتَ ضِدِّه ، فقولنا : لا إنسان ، ينفي الإنسانيّة لكنّه لا يُثبت شيئًا محدّدًا غيرها ، يقول الغزاليّ في

---

[1] العبارة من الشفاء / ١٢ ، ١٣ .

هذا المعنى : " الأسماء التي ليست محصّلةً ، كقولنا : لا إنسان ، فإنّه لا يُسمّى اسمًا مع وجود جميع أجزاء الحدّ فيه سوى هذا الاحتراز ؛ فإنّ قولنا : (لا إنسان) قد يدلّ على الحجر والسماء والبقر ، وبالجملة على كلّ شيءٍ ليس بإنسانٍ ، فليس له معنىً محصّلٌ ، إنّما هو دليلٌ على نفي الإنسان ، لا على إثبات شيءٍ " [١] .

ويشير (روبير مارتان) إلى الأسماء غير المحصّلة في سياق التنبيه على ورودها في التعريفات ، لكنّه يقرنها بالأفعال غير المحصّلة (التي سنشير إليها عند حديثنا عن دلالة الفعل لاحقًا) ، ويُسمّي الجميعَ (اللفيظات التفارقيّة) ، يقول مارتان : " لفيظاتٌ تفارقيّةٌ : البعامات : ليست طيورًا ، البعامات : لا تعيش في القطب الشمالي ، البعامات : ليست آكلة لحومٍ " [٢] .

وقد يُقال بأنّ هذه (اللُفيظات) جُمَلٌ لا أسماء ، والحقيقة أنّه لا فرق بين قولنا: (لا طيور) و (ليست طيورًا) ، ولا بين قولنا : (لا آكلة لحوم) و (ليست آكلة لُحومٍ) ؛ لأنّ المنفيّ في هذه اللُفيظات إنّما هو المحمول / المُسند (طيورًا ، وآكلَة لحوم) وهي أسماء ، فحكمها حكم الأسماء في قولنا : لا طيور ، ولا آكلة لحومٍ ، ولا عبرة باختلاف حرف النفي (لا ، وليس) .

فالمنفيّ ههنا أسماء وليست جُمَلًا . ولو صحّ هذا الاعتراض ، لما صحّ ، قياسًا ، القول بوجود أفعالٍ غير محصّلة (وهي الأفعال المنفيّة) ، نحو : لا صحَّ ، لاشتمال هذه الأفعال بالضرورة على ضمير ، فيكون المنفيُّ فيها ، على افتراض صِحّة الاعتراض ، جُمَلًا لا أفعالًا .

وعن عدم دلالة (اللُفيظات التفارُقيّة) على مدلولٍ محدّدٍ ، وانفتاح دلالتها على مدلولات لا نهائيّةٍ ، يقول (روبير مارتان) إنّها : " قابلةٌ للتمدُّد اللانهائيّ " [٣] .

---

[١] معيار العلم / ٥١ .

[٢] في سبيل منطقٍ للمعنى / ٣٧ .

[٣] المصدر السابق / ٣٧ .

مرّ بنا في موضوع الدلالة الجزئيّة أنّ الفلاسفة المسلمين يرون أنّ الاسم العلم ذو دلالةٍ جزئيّةٍ ، وقد نبّهنا ، في مبحث الدلالة الجزئيّة ، على أنّ الاسم يحمل الدلالة الجزئيّة على مسمّىً بعينه من خلال القرائن السياقيّة . كما أشرنا إلى أنّ بعض اللسانيّين الغربيّين (أمبرتو إيكو) استشكل كون دلالة الأسماء دلالةً جزئيّةً من جهة كون الاسم قد يُطلق على كثيرين فتصبح دلالته كلّيّةً ملتبسةً .

وفي سياق الحديث عن هذه الدلالة الملتبسة للاسم العلم ، يؤكّد (جون لايتز) أنّ أسماء الأعلام " ذات طبيعةٍ خاصّةٍ نوعًا ما من وجهة نظرٍ دلاليّةٍ ، حيث إنّها ليس لها محتوىً وصفيٌّ بحدِّ ذاتها " [1] . وهو يشير بكلامه هذا إلى أنّ الاسم العلم يفتقر إلى الطاقة الدلاليّة الذاتيّة المتولّدة عن بنيته الصرفيّة التي تمكّنه من تحديد المسمّى وتخصيصه بعينه دون بقيّة المسمّيات التي يصدق عليها . وهذا الرأي كما قلنا سابقًا يتعامل مع الاسم العلم باعتباره وحدةً لغويّةً مستقلّةً عن سياق الخطاب بكلّ قرائنه الحافّة التي تحدّد دلالة الاسم وتعيّنه للدلالة على مسمّىً بعينه .

وكما أنّ الاسم العَلَم لا يدُلّ على مسمًّى بعينه حالَ خُلُوِّه من القرينة السياقيّة، لا يدلّ الاسم المُشتَقّ أيضًا على موضوعٍ له (مسنَدٍ إليه) بعينه ، بل تكون دلالتُه عليه عامّةً كُلّيّةً ، يقول الشيخ الرئيس : " وأمّا الاسم المشتقّ ، فيدلُّ على موضوعٍ غير معيَّنٍ وُجِدَ له أمرٌ مشتَقٌّ له منه الاسم ، فيكون دالًّا على معنىً وأمرٍ وعلى موضوعٍ له غيرِ معيَّنٍ وعلى نسبةٍ بينهما ، مثال ذلك قولُك : ماشٍ ، فإنّه يدلُّ على المشي وعلى موضوعٍ غيرِ معيّنٍ وعلى أنّ المشيَ له " [2] .

وإذا كان الاسم المشتقّ يكتسب الدلالة على موضوعٍ له محدّدٍ كالاسم العلم بوساطة القرينة السياقيّة ، فقد قرّر الفارابيُّ أنّ الاسمَ المشتقّ يكتنز الطاقةَ الإشاريّةَ إلى موضوعٍ محدّدٍ حتّى في غياب أحد القرائن السياقيّة وهي قرينة الإشارة ، يقول الفارابيّ: " وإذا أُخِـــذ كلٌّ واحدٍ من هذه الصفات من غير أن يُقال فيه (هذا) ، كأن يُقال :

---

[1] اللغة والمعنى والسياق / ٢٤٥ .

[2] العبارة من الشفاء / ١٨ .

(هذا الإنسان) ، أو (هـــذا الأبيض) ، بأن يُقـــال (الإنسان) و (الأبيض) ، انطوى فيه المُشار إليه بالقوّة " [١] .

والحقيقة أنّ هذه الطاقة الإشاريّة التي اكتسبها الاسم المشتقّ في الأمثلة التي مثّل بها الفاربيّ والتي أغنته عن القيد الإشاريّ ، ليست كما زعم الفارابيّ ، طاقةً ذاتيّةً مُكتسبةً في بنية الاسم المُشتَقّ بالقوّة ، بل هي متولِّدةٌ عن قرينةٍ سياقيّةٍ أخرى غيرِ اسم الإشارة هي حرف التعريف (ال).

ومن هنا ندرك لِمَ عدّ ابن سينا الاسم المشتقّ (ماشٍ) مُفْرَغًا من الطاقة الإشاريّـــة إلى مشارٍ إليه محدّدٍ (لخلوّه من حرف التعريف) ، أمّـــا الفارابيّ فقـــد أدرك أنّ الاسم المشتقّ (الإنسان ، والأبيض) يكتسب الطاقة الإشاريّة ، وهو محقٌّ في ذلك ، غيرَ أنّ هذه الطاقة الإشاريّة ليست متولّدةً عن البنية الذاتيّة الصرفيّة لهذا الاسم المشتقّ، كما تصوّر الفارابيّ ، بل هي متولّدةٌ عن قرينة الإشارة حرف التعريف (ال). ولا نشكّ في أنّ الاسم المشتق الذي مثّل به الفارابيّ لو كان نكرةً خِلْوًا من (ال) التعريفيّة (إنسان ، وأبيض) لحكم الفارابيّ بخلوّه من الطاقة الإشاريّة إلى موضوعٍ محدّدٍ.

(دلالة الكلمة (الفعل))

يُعرِّف الفارابيّ الكلمة (الفعل) بقوله : " والكلمة : لفظٌ مفردٌ دالٌّ على معنىً، يمكن أن يُفهَم بنفسه وحْدَه ، ويدلّ ببنيته ، لا بالعَرَض ، على الزمان المحصَّل الذي فيه ذلك المعنى . والزمان المحصَّل هو المحدود بالماضي والحاضر والمستقبل " [٢] .

ولا نريد أن نكّرر ما قلناه في حدّ الاسم من إيضاحٍ لمعاني مفردات التعريف ، فما قيل هناك يُقال هنا ، ونكتفي بالإشارة إلى أنّ الفعل يفارق الاسم دلاليًّا من جهة كونه دالًّا على الزمن ببنيته الصرفيّة .

ودلالته على الزمن الماضي متحقّقةٌ بوساطة الفعل الماضي ، أمّا دلالته على الزمن الحاضر والمستقبل ، فينهض بها ، بحسب التراث اللسانيّ والفلسفيّ ، الفعلُ

---

[١] كتاب الحروف / ٧٢ ، ٧٣ .

[٢] كتابٌ في المنطق ــ العبارة / ٧ .

المضارع فقط ، إذ لا توجد صيغةٌ خاصّةٌ بالزمن المستقبل ، ولا يتمحّض الفعل المضارع للدلالة على الحال أو الاستقبال إلّا بوساطة ما يقترن به من المحدِّدات الزمنيّة ، كـــ (الآنَ والساعةَ وحالًا) للدلالة على الحال ، و (السين ، وسوف) للدلالة على المستقبل . بلْ إنّ المضارع قد يدلّ على الماضي إذا اقترن به حرف النفي الجازم (لم) ، نحو : لم ينجحْ المهمل ، أي ما نَجَحَ .

وينفي (سوسير) أن يكون الفعل المضارع دالًّا على الاستقبال ببنيته الصرفيّة " والقول بأنّ الحاضر يُعبّر عن المستقبل ، يُعدُّ خطأً " [١] . ولعلّ (سوسير) قد بنى رأيه هذا على استقراء لغاتٍ لا يدل المضارع فيها على الاستقبال ، أو رُبّما أنّه يوجد فيها صيغٌ خاصّةٌ بالدلالة على المستقبل . أمّا في العربيّة فدلالة البنية الصرفيّة للمضارع على الحال والاستقبال ثابتةٌ باستقراء سياقات الخطاب فيها .

بقي أن نشير إلى أنّ الفعل كالاسم في أنّ منه المحصَّلَ الدلالةِ وغيرَ المحصَّل ، وقد نصَّ ابن سينا على ذلك بقوله : " وكما يكون من الاسم اسمٌ مُحَصَّلٌ وغيرُ محصَّلٍ، كذلك يكون في الكلمات كلمةٌ محصّلةٌ وغيرُ محصّلةٍ ، كقولنا : لا صَحَّ (...) عندي أنّ الغَرَض في هذا أنّ هذه اللفظة تصدُق على المعنى الوجوديّ المُضادِّ والمتوسِّط وعلى المعنى العَدَميّ الذي لا تحصَّل له في نفسه " [٢] .

(دلالة الحرف)

إلى جوار مصطلح (الحرف) يشيع في الأدبيّات الفلسفيّة مصطلحٌ آخر يرادفه ويطابقه دلاليًّا هو مصطلح (الأداة) ، ويُعرَّف الحرف أو الأداة بأنّه " لفظٌ يدلُّ على معنىً مفردٍ ، لا يمكن أن يُفهَم بنفسه وحده ، دون أن يُقرنَ باسمٍ أو كلمةٍ ، مثل : مِنْ، وعلى ، وما أشبه ذلك " [٣] .

ومن هذا التعريف ندرك الفرقَ الجوهريَّ بين الاسم والفعل من جهةٍ والحرف من جهةٍ ثانيةٍ ، فإذا كان الأوّلان يستقلّ كلٌّ واحدٍ منهما بالدلالة على المعنى الذي

---

[١] فصولٌ في علم اللغة العامّ / ٢٠٣ .

[٢] العبارة من الشفاء / ٢٧ .

[٣] كتابٌ في المنطق ــ العبارة / ٧ .

وُضِع له ، أيْ : إنّ معنى كلٍّ من الاسم والفعل يُفهم من البنية المستقلّة لكلّ منهما ، فإنّ الحرف لا يستقلّ بالدلالة على معناه ، ولا يُفهم معناه من بنيته المستقِلّة ، بل يفتقر إلى مدخولٍ (اسميٍّ أو فعليٍّ) يُفهم بهما معًا (أي : بالحرف وأحد المدخولين الاسميّ أو الفعليّ) مدلولُ الحرف .

إنّ افتقارَ الحرف إلى مدخولٍ اسميٍّ أو فعليٍّ لفهم معناه ، يجعل منه دالًّا لفظيًّا ناقص الدلالة ، ويُشارك الفعلُ الناقصُ الحرفَ في صفة النُقصان الدلاليّ والافتقار إلى مدخولٍ يتمّ به فهم معناه ، ويشير ابن سينا إلى هذه القضيّة مسمّيًا الأفعال الناقصة بالكلمات الوجوديّة " وأمّا الأدوات ، كقولنا : مِن ، وعلى ، والكلمات الوجوديّة ، فإنّها نواقص الدلالات ، والكلمات الوجوديّة هي كقولنا : صار ويصير ، وكان ويكون (...) هي الكلمات التي إنّما تدلُّ من المعاني التي يدلُّ عليها الكَلِم على نسبةٍ إلى موضوعٍ غير معيّنٍ وفي زمانٍ معيّنٍ تكون تلك النسبة غيرَ معيّنةٍ لمعنىً منتظَرٍ أن يُقال (...) ، والدليل على أن هذه ، أعني الأدوات والكلمات الوجوديّة نواقص الدلالات أنّه إذا قيل : ماذا فعل زيدٌ ، فقيل : صار ، أو قيل : أين زيدٌ ؟ فقيل : في ، لمْ يقف الذهن معها على شيءٍ " [1] .

وإذا كان ابن سينا يُسمّي الحروف أدواتٍ ، ويُسمّي الأفعال الناقصة كلماتٍ وجوديّةً ، فإنّ صاحبَ (الغرّة في المنطق) وشارحَها الرازيَّ يُسمّيانها جميعًا بالأدوات " والأداة إمّا زمانيّةٌ كَكَانَ ، أو غيرَ زمانيّةٍ كَفِي ولا " [2] .

ولا يكتفي ابن سينا بربط الحروف بالكلمات الوجوديّة (الأفعال الناقصة) بجامع نُقصان الدلالة في كُلٍّ ، بل يربطها أيضًا بالروابط الاسميّة بالجامع ذاته ، والروابط الاسميّة هي التي تؤدّي وظيفة الربْط بين الدوالّ في السياقات اللغويّة التركيبيّة ، كضمائر الفصل " فاللفظةُ الدالّة على النسبة تُسمّى رابطةً ، وحكمها حكم الأدوات (...) كقولك : زيدٌ هو حيٌّ ، فإنّ لفظة (هو) جاءت لا لتدلّ بنفسها، بلْ لتدُلَّ على أنّ زيدًا هو أمرٌ لم يُذكرْ بعدُ مادامَ إنّما يُقال هو إلى أن يُصرّحَ

---

[1] العبارة من الشفاء / ٢٨ .

[2] شرح الرازي على الغُرّة في المنطق / ٣٧ .

به ، فقـــد خرجتْ عن أن تـــدلّ بذاتها دلالةً كاملةً فلحقتْ بالأدوات ، لكنّها تُشبه الأسماءَ " [1] .

ويشير الفارابيّ إلى أنّ ما اصطلح النحويّون العرب على تسميته بالحروف لم يعمدوا إلى تصنيفه وتقسيمه ، بيد أنّ نُحاة اليونان اجتهدوا في تصنيفه وتقسيمه على خمسة أقسام هي : الخوالف وهي الضمائر ، والواصلات وتشمل : أدوات التعريف وأسماء الموصول وأدوات النداء وألفاظ العموم والخصوص . والقسم الثالث من أقسام الحروف عند نحاة اليونان هو الواسطة ويشمل هذا القسم حروف الجرّ ، والقسم الرابع هو الحواشي، وتشمل الحواشي : أدوات التوكيد (إنّ ، وأنّ ...) ، وأدوات النفي ، وأدوات الإثبات (نعم ، بلى) ، وأدوات الحدس والتشبيه (كأنّ ، ولعلّ ، وعسى)، وأدوات الاستفهام ، وأدوات الشرط ، وأدوات الاستدراك (لكنّ ، لكنْ ، إلّا أنّ)، وأدوات التعليل (كيْ ، وحتّى ، واللام) ، والقسم الخامس من أقسام الحروف هو الروابط ، وتشمل : إمّا ، وإن كان ، وكلّما كان ، ومتى كان ، وإذا كان وما أشبهها [2] .

وواضحٌ من أقسام الحرف عند النحاة اليونانيين أنّهم أدخلوا فيها أصنافًا ممّا عدّه نُحاة العـــرب من الأسماء ، كالضمائر وأسماء الموصول وألفاظ العموم والخصوص (كُلّ ، وبعض) وأسماء الاستفهام ، وكأنّهم لا يعُدّون في الأسماء غيرَ أسماء العلم فقط، وقد نبّه الفاربيّ على ذلك حين قرّر أنّه " ليس يخفى علينا أنّ قولنا :(ليس) يرتّبه كثيرٌ من النحويّين لا في الحروف ، لكن إمّا في الاسم وإمّا في الكَلِم . ونحن إنّما نرتّب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها " [3] .

وإذا كانت أقسام الكلم عند نحاة اليونان هي : الاسم والفعل والحرف (بأقسامه التي ذكرناها آنفًا والتي تشتمل على بعض أقسام الاسم عند نحاة العرب) ،

---

[1] العبارة من الشفاء / ٣٩ .

[2] يُنظر : الألفاظ المستعملة في المنطق / ٤٤ ، ٥٦ .

[3] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٤٥ .

وهي (أي أقسام الكلم) عند نحاة العرب : الاسم والفعل والحرف ، فإنّ تمّام حسان من اللسانيّين العرب المحدثين جعل أقسام الكلام سبعةً هي :
الاسم : ويشمل الاسم المعيّن (اسم الجثّة عند نحاة العرب) ، واسم الحدث (المصدر واسم المصدر واسم المرّة) ، والصفة (المشتقات الخمسة في التراث النحويّ) ، والفعل (الماضي والمضارع والأمر) ، والضمير (الضمائر المعروفة ، وأسماء الإشارة ، والأسماء الموصولة) ، والخوالف (اسم الفعل ، واسم الصوت ، وصيغة التعجّب ، وفعلي المدح والذمّ) ، والظروف (المبنيّة غير المتصرّفة) ، والأداة (حروف الجرّ ، وأدوات التعليق) [1] . وقد اقتفى أحمد محمّد قدّور أثر تمّام حسّان في هذا التقسيم حذو القذّة بالقذّة [2] .

وفي الجانب التطبيقيّ لدلالات الحروف يُفيض الفارابيّ في الحديث عن دلالات الحروف ، على منهج الفلاسفة في تصنيفها ، في كتابه (كتاب الحروف) ، وعلى طالب الاستزادة من هذا الموضوع الرجوع إلى هذا الكتاب ، فإنّه من أُمّات المصادر الفلسفيّة في هذا الباب .

ثانيًا : الدلالة المركّبة

هي دلالة اللفظ المُركّب ، وقياسًا على تعريف اللفظ المفرد يمكن تعريف اللفظ المركّب بأنّه (ما دلّ جزؤه على جزء معناه) ، كقولنا : الطالبُ مجتهدٌ ، فهذا لفظٌ مركّبٌ يدلّ على نسبة الاجتهاد إلى الطالب والحكمِ به عليه ، وكُلٌّ واحدةٍ من كلمتي (الطالب ، ومجتهد) تدلّ على جزء معنى اللفظ المركّب ، فكلمة (مُجتهِد) تدلّ على صفة الاجتهاد المنسوبة إلى الطالب ، وكلمة (الطالب) تدلّ على الشخص المنسوب إليه الاجتهاد .

وقد حَدَّ ابنُ سينا اللفظ المُركّب بأنّه " الذي يدلُّ على معنىً ، وله أجزاء منها يلتئم مسموعه ، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة ، كقولنا : الإنسان يمشي ، أو رامي

---

[1] اللغة العربيّة معناها ومبناها / ٩٠ - ١٣٢ .

[2] مبادئ اللسانيّات / ٢٧ .

الحجارة " [١] . وهو تعريفٌ يُطابق التعريف الذي افترضناه للّفظ المركّب وقسناه على تعريف اللّفظ المفرد . وقد كان اختيار ابن سينا للمثالين اللذين مثّل بهما للّفظ المركّب مقصودًا به استيعابُ قسمي اللّفظ المركّب : التامّ والناقص .

فالمركّب التامّ : " هو الذي كُلّ لفظٍ منه يدلُّ على معنىً ، والمجموع يدلّ دلالةً تامّةً بحيث يصحُّ السكوت عليه ، فيكون من اسمين ، ويكون من اسمٍ وفعلٍ " [٢] . فضابط المركّب التامّ صِحّة السكوت عليه ، وتتحقّق صِحّة السكوت على المركّب التامّ من انتفاء بقاء المستمِع منتظرًا ما يتوقّع سماعُه ، أو من تمام الفائدة منه عند السكوت عليه . ويتكوّن المركّب التامُّ : إمّا من اسمين ، نحو : محمّدٌ كريمٌ ، أو من اسمٍ وفِعْلٍ ، نحو : الإنسانُ يمشي . وبالجملة يتكوّن المركّب التامُّ من المسند والمسند إليه (المبتدأ والخبر ، أو الفعل ومرفوعُه (الفاعل أو نائب الفاعل)) .

ويُعرِّف الرازي المركّبَ النّاقصَ بقوله : " وإنْ لَمْ يصحَّ سكوت المتكلِّم عليه ، بلْ كان للمخاطَب انتظارٌ مُعتدٌّ به ، فناقصٌ غيرُ تامٍّ " [٣] . فانتفاء صِحّة السكوت على الكلام ، وبقاء المستمع منتظِرًا ما تتمّ به الفائدةُ من المتكلّم هو ضابط المركّب الناقص، ويتكوّن المركّب الناقصُ من أحد جزئيّ الجملة (المسنَدِ أو المُسنَدِ إليه) ، نحو : الإنسان فقط ، أو يمشي فقط.

وإذا كانت الدلالة الكُلّيّة للّفظ المركّب هي مجموع دلالات ألفاظه المفردة ، فإنّ هذه القاعدة لا تطّرِد في كُلِّ مركَّبٍ ، فعلى سبيل المثال " الأمثال السائرة والأقوال المأثورة عباراتٌ لا يُتوصَّل إلى دلالتها الكُلّيّة من مجموع دلالات ألفاظها المُفردة " [٤] .

والواقع أنّ التعابير الاصطلاحيّة كذلك ، وتفسير ذلك أنّ الأمثال والأقوال المأثورة غالبًا ما يرتبط فهمُ معناها بالسياق الاجتماعي أو سياق الموقف الذي قيلت فيه

---

[١] كتاب النجاة / ٤٥ .

[٢] معيار العلم / ٤٢ .

[٣] شرح الرازي على الغُرّة في المنطق / ٣٩ .

[٤] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ٨٥ .

أوّل مرّة ، وحتّى حين يُستشهد بها ، فإنّها توظّف في سياقاتٍ مماثلةٍ للسياق الأوّل ، هذا التماثل بين السياق الأوّل والسياقات التالية له هو الذي يستدعي هذه الأقوال ، وكأنّ تماثل سياقات الموقف ، يقتضي تماثل المركّبات اللغويّة المقولة في كُلٍّ .

أمّا التعابير الاصطلاحيّة ؛ فلأنّ مجموع ألفاظها يحيل على مدلولاتٍ خاصّةٍ بالوسط العلميّ الذي صيغت فيه ، وليس بالضرورة أن تكون الدلالة العلميّة للتعبير الاصطلاحي موافقةً لدلالته اللغويّة ، فـ " دلالة المصطلح على معناه يمكن أن نطلق عليها (الحقيقة العلميّة) ، سواءٌ تطابقت مع الحقيقة اللغويّة أو كانت من باب المجاز " [1] .

[1] طرق توليد الثروة اللفظيّة / ١٢٥ .

الفصل الخامس

جذور نظريّات المعنى في التراث الفلسفي

أدّت دراسة المعنى بطريقةٍ منهجيّةٍ علميّةٍ منظّمةٍ إلى ظهور ما يُسمّى بمناهج دراسة المعنى ، أو نظريّات المعنى . وعلى الرغم من أنّ هذه المناهج أو النظريّات هي من إفرازات اللسانيّات الحديثة ، فإنّ لها جذورًا وإرهاصاتٍ في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ بشكلٍ واضحٍ لا يُمكن الإعراض عنه أو تجاوزه دون الوقوف عليه وإبراز ملامح الريادة والأصالة فيه .

حقًّا إنّ المقاربات التنظيريّة الفلسفيّة الإسلاميّة لقضيّة المعنى لَمْ يُتحْ لها حظٌّ وافرٌ من التناول المنهجيّ المنظّم ، يؤهّلها لقابليّة التصنيف العلميّ مناهجَ أو نظريّاتٍ علميّةً بالمعنى الاصطلاحيّ الحديث ، غيرَ أنّ نُضْجَ التناول لهذه القضيّة المهمّة والأفكار المطروحة بهذا الصدَد في مظانّها من كتب التراث الفلسفيّ الإسلاميّ يمنحها حقّ الريادة في تأسيس نظريّات المعنى والتبشير بها قبل قرونٍ طويلةٍ من بلورتها والزهْو باكتشافها في اللسانيّات الحديثة .

ولا نُغالي حين نزعم أنّه لو أُتيحت الفرصة لِلَمّ شتات هذا الموضوع وتجميع أجزائه المتناثرة في كتب التراث الفلسفيّ وتنظيم المطارحات التنظيريّة المقدّمة في هذا الموضوع ، لأمكن الوقوف على ملامح شبه مكتملة (ولا أقول مكتملة) لنظريّات المعنى في هذا التراث الخصب المسكوتِ عن مواطن الإبداع والإدهاش فيه .

وتسعى الدراسة في هذا الفصل إلى محاولة الوقوف على هذه المطارحات المتناثرة في هذا الموضوع وتقييمها في ضوء مُعطيات الدرس اللسانيّ الحديث في نظريّات المعنى، وتزعم الدراسة براءتها من التحيّز ومجانبة الموضوعيّة ، وتؤكّد أنّ غرضَها الأسمى إبراز النصوص التراثيّة الفلسفيّة في هذا الجانب ونفض الغبار عنها وتجليتها أمام المتلقّي الذي هو الحكم في الأخير في تقييمها وتثمين أهمّيتها العلميّة .

وتجدر الإشارة إلى أنّ الدراسة تناولت ثلاثًا من نظريّات المعنى فحسب ، هي : النظريّة الإشاريّة والنظريّة التصوّريّة ونظريّة الحقول الدلاليّة ، ولم تتعرّض للحديث عن نظريّات المعنى الأخرى ، كالنظريّة السياقيّة والنظريّة النفسيّة ونظريّة تحليل المكوّنات ؛ وذلك لأنّ الباحث لم يقفْ على مادةٍ كافيةٍ من المطارحات الفلسفيّة في هذه النظريّات تستحقّ إفرادها بمباحث مستقلّة تحت عنوان (نظريّة) ، وكلّ ما وقف عليه في هذا

الموضوع مجرّد إشاراتٍ قليلةٍ وظّفها الباحث في مواضع متفرّقة من البحث بحسب أهمّيّتها في هذه المواضع .

(النظريّة الإشاريّة والنظريّة التصوّريّة)

إنّ التفريق بين النظريّة الإشاريّة والنظريّة التصوّريّة ينبني على أساس الخلاف في تحديد دلالة اللفظ أو مدلوله أو المُشار إليه ، أهو الشيء المادّيّ الخارجيّ أو هو الصورة الذهنيّة للوجود الخارجيّ له ؟

والحقيقة أنّ هذا الخلاف قديمٌ له جذورٌ في اللسانيّات التراثيّة ، فقد نقل السيوطيّ في (المُزهِر) وقوعَ الخلاف بين العلماء في حقيقة المعنى أو المدلول عليه باللفظ ، أهو الصورة الذهنيّة أو هو الوجود الخارجيّ للشيء ، يقول السيوطيّ : " فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازيّ إلى الثاني ، وهو المُختار ، وذهب الإمام فخر الدين الرازي وأتباعُه إلى الأوّل ، واستدلّوا عليه بأنّ اللفظَ يتغيّر بحسب تغيّر الصورة في الذهن ، فإنّ من رأى شبحًا من بعيدٍ وظنّه حجرًا ، أطلق عليه لفظَ حجر ، فإذا دنا منه وظنّه شجرًا ، أطلق عليه لفظ الشجر ، فإذا دنا منه وظنّه فرسًا ، أطلقَ عليه اسم الفرس ، فإذا تحقّق أنّه إنسانٌ ، أطلق عليه لفظَ الإنسان ، فبان بهذا أنّ إطلاق اللفظ دائرٌ مع المعاني الذهنيّة دون الخارجيّة ، فدلّ على أنّ الوضع للمعنى الذهنيّ لا الخارجيّ. وأجاب صاحب التحصيل عن هذا بأنّه إنّما دار مع المعاني الذهنيّة لاعتقاد أنّها في الخارج كذلك ، لا لمجرّد اختلافها في الذهن " [1] .

* أوّلًا : النظريّة الإشاريّة :

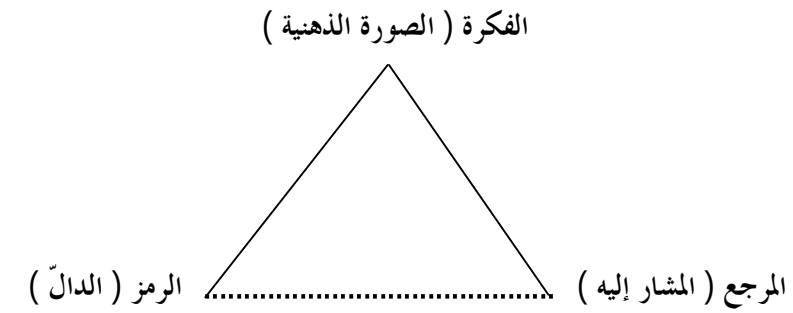
يذهب أنصار النظريّة الإشارة إلى القول بأنّ دلالة اللفظ هو الشيء الماديّ المُشار إليه في العالم الخارجيّ ، وفي التراث الإسلاميّ اتّجاهٌ إلى الأخذ بهذا الرأي ، وممّن أخذ به أبو إسحاق الشيرازيّ كما نقل ذلك السيوطيّ في نصّه السابق ، وكذلك أخذ به ابن تيميّة الذي أكّد فحوى النظريّة الإشاريّة بقوله : " ما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء " [2] . ومُقتضى كلام ابن تيميّة أنّ حقائق الأشياء كائنةٌ في الخارج ، وهو عين فحوى النظريّة الإشاريّة .

---

[1] المزهر : ١ / ٤٢ .

[2] نقض المنطق / ١٨٧ .

وقد حاول العالمان ريتشاردز وأُوجدن ترجمة النظريّة الإشاريّة هندسيًّا من خلال الرسم البيانيّ الآتي :



ويُلاحَظ أن الخط الواصل بين الرمز والمرجع في ضلع المثلّث الأسفل هو خطٌّ نُقْطِيّ (مجموعة نقاط) بخلاف ضلعيّ المثلّث الآخرَيْن ، وهذا له دلالته المقصودة ، إذْ يُشير هذا التنقيط إلى أنّ دلالةَ الرمز على الوجود الخارجيّ للشيء ليست دلالةً مباشرةً ، وإلى ذلك يُشير أولمان بقوله : " ليستْ هناك علاقةٌ مباشرةٌ بين الكلمات والأشياء . ومن ثَمّ وُضِعتْ النقط لتدلّ على (علاقةٍ مُفترَضةٍ) ، إذْ لا يُوجد طريقٌ مباشرٌ قصيرٌ بين الكلمات وبين الأشياء التي تدلُّ عليها هذه الكلمات ، فالدورة يجب أن تبدأ عن طريق الفكرة أو الرمز الذهنيّ ، أي : عن طريق المحتوى العقليّ الذي تستدعيه الكلمة والذي يرتبط بالشيء " [١] .

فالرمز لا يدلّ على المرجع دلالةً مباشرةً ، بل يدلّ عليه بوساطة المدلول أو الفكرة " وعليه ، ليس هناك أيُّ رَبطٍ مباشرٍ بين الرمز والمرجع ، أي : اللغة والواقع ؛ لأنّ الربْط يُمرّ عبْرَ الذهن ، أي : عبرَ التصوّرات الذهنيّة " [٢] .

ويوحي تقطُّع الخطّ الواصل بين الدالّ والمرجع إلى بعض الباحثين أنّ " السبب في ذلك أنّ العلاقة بين المقولتين علاقةٌ بالغةُ الغُموض ، فهذه العلاقة هي في المقام الأوّل اعتباطيّةٌ ؛ وذلك لعدم وجود أيّ سبب يجعلني أُطلِق اسم الفَرَس على الفَرَس عِوَضَ **horse** بالإنجليزيّة . وثانيًا لأنّ بإمكاننا أن نستعمل الدالّ فَرَس في غياب أيّ فرسٍ ، وحتّى ولو لم يُوجد أيُّ فَرَسٍ أيضًا " [٣].

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ٦٤ .

[٢] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ٦٤ .

[٣] العلامة ، تحليل المفهوم وتاريخه / ٥٣ .

هذه المعطيات السابقة جعلت اللسانيّ الإيطاليّ (أمبرتو إيكو) ينسف النظريّة الإشاريّة من جذورها حين أكّد أنّ المَرْجِع (الوجود الخارجيّ للشيء) " لا موقعَ له في اللسانيّات " [١] .

وقبل (إيكو) كان (أولمان) قد قرّر الحكمَ ذاته حين أكّد أنّه : " من المعروف أنّه لا توجد علاقةٌ مباشرةٌ بين الكلمات والأشياء ، فهناك بين اللفظ والشيء الذي يدلّ عليه في العالم الخارجيّ عنصرٌ ثالثٌ لا بُدّ من أخذه في الحسبان دائمًا . هذا العنصر الثالث هو المدلول أو المضمون العقليّ الذي يُستخلص من هذا الشيء الخارجيّ ويرتبط بـــه . ومعنى ذلك أنّه ليس هناك طريقٌ قصيرٌ مُباشرٌ بين اللغة والواقع " [٢] .

ويعترض بعض اللسانيّين الغربيّين على هذه النظريّة ، ويرفضون كونَ دلالة الكلمة هو الوجود الخارجيّ الماديّ للشيء " في الواقع نحن لا نتصوّر بوضوحٍ مدلولاتِ مُعظَم الصفاتِ ، مثل : (جيّد ، وجميل ، ...إلخ) ، والأفعـــال ، مثل : فعل (يمشي) ، أو بعض أصنـــاف الخطـــاب (كحـــروف الجرّ وأدوات الربط ...إلخ) . علاوةً على ذلك ، ما هو موقفنا من الكلمات المجرّدة ، مثل : (الحُرّيّة) ، أو الكلمات التي لا توافق أيّ جوهرٍ حقيقيٍّ ، مثل : (جنّيّة ، ساحرة ...إلخ)؟ "[٣].

وقد تبنّى المحقّقون من الفلاسفة المسلمين ، كالفارابيّ وابن سينا والغزالي ، هذا الموقف الاعتراضيّ على النظريّة الإشاريّة بخصوص تحديدها دلالةَ اللفظ بالمشار إليه المادّيّ في العالم الخارجيّ ، إذْ رَادَتْ مطارحاتُهم في هذا الموضوع ما بلورته النظريّة التصوّريّة من تحديد دلالة اللفظ بالصورة الذهنيّة للشيء لا بالوجود الخارجيّ له .

والناظر في التراث الفلسفي الإسلاميّ يدرك " أنّ ابن سينا ومعظم من اشتغل في الدلالة عند العرب لا يستثنون الأمر الخارجيّ ، أي المرجع **referent** ، من

---

[١] العلامة ، تحليل المفهوم وتاريخه / ٥٥ .

[٢] دور الكلمة في اللغة / ١٩٨ .

[٣] علم الدلالة ، كلود جرمان وريمون لوبلان / ١٤ .

العلامة اللفظيّة ، لكنّ تعلُّق اللفظ به لا يتمّ إلّا عن طريق الصورة الذهنيّة بواسطة دلالةٍ إضافيّةٍ " [١] .

إنّ القول بأنّ الألفاظ موضوعةٌ للدلالة على الموجودات الخارجيّة (مضمون النظريّة الإشاريّة) ، يعتوره الضعف لسببين : " لأنّ كثيرًا من معاني الألفاظ ليست موجودةً في الخارج (...) ؛ ولأنّ الموضوعَ له يجب أن يكون معلومًا بالذات ، والأمر الخارج معلومٌ بالعَرَض لا بالذّات ، وإلّا لانتفى العلمُ بانتفائه " [٢] .

ويشير السبب الأوّل إلى انتفاء الوجود الخارجيّ لبعض ألفاظ اللغة ، كحروف الجرّ : من ، وعن ، وفي (...) ، وكذلك انتفاء وجود المعاني المجرّدة كالغيرة والخجل والشرف (...) ، وانتفاء الوجود الخارجيّ للألفاظ ذات الدلالات الوهميّة الخياليّة ، كالغُول والعنقاء (...) . أمّا السبب الثاني فمُستنَدُه منطقيٌّ ، إذْ لو كانت دلالة اللفظ هي الوجودَ الخارجيَّ له ، لاقتضى ذلك انعدامَ معنى اللفظ إذا انعدم وجوده الخارجيّ، فكلمة (برتقالة) مثلًا لا تُصبح دالّةً على الفاكهة المعروفة إلّا إذا كانت هذه الفاكهة موجودةً حال النطق بهذه الكلمة ، فإن لم توجد البرتقالة حال النطق بكلمة (برتقالة) أصبحت هذه الكلمة مفرَغةً من دلالتها .

وليس مجرّد الوجود الخارجيّ للشيء هو الذي يمنح اللفظ كفايةً وظيفيّةً في الدلالة عليه ، بل لا بُــدّ مــن تقييد هــذا الوجــود بالإشارة إليه حالَ النطق باللفظ (بالاسم) الدالّ عليه ، هذه الإشارة هي التي " تمثِّل العلاقة القائمة بين المتحدّثين (وعلى نحوٍ أعمّ بين القائمين بعمليّة التحدّث) وبين ما يتحدّثون عنه في مناسباتٍ معيّنةٍ " [٣] .

---

[١] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ٩ .

[٢] معيار العلم في فن المنطق ، هامش صفحة / ٣٩ .

[٣] اللغة والمعنى والسياق / ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

وإذا كانت الإشارة إلى الموجود الخارجيّ هي مناط دلالة اللفظ ، في ضوء النظريّة الإشاريّة ، على هذا المشار إليه الخارجيّ ، فإنّ " أبسط صيغةٍ لنظريّة الإشارة في المعنى (...) ، لا تنطبق على أيّ شيءٍ سوى أسماء العلم " [١] .

ولكنّ الاسم العلم يفتقر ، كما قرّرنا في مبحث الدلالة الجزئيّة ، من خلال بنيته الذاتيّة (الصرفيّة) إلى القيمة الإشاريّة إلى المدلول الموجود في العالم الخارجيّ ، وهذا يعني أنّ الاسم العلم يكتسب هذه القيمة الإشاريّة بوساطة مؤثّراتٍ خارجةٍ عن بنيته الذاتيّة ، ويميّز (جون لايتز) بين نوعين من هذه المؤثّرات الخارجيّة ، اصطلحَ على تسمية النوع الأوّل منهما بـــ (العبارات الاسميّة المتمركزة حول الاسم) ، أمّا النوع الثاني ، فهي الضمائر [٢] .

ويقسّم (جون لايتز) العبارات الاسميّة المتمركزة حول الاسم ثلاثة أقسامٍ : الأوصاف المعرِّفة ، وهي تشمل التعريف بأداة التعريف (ال) والتعريف بالإضافة وكذلك أدوات الإشارة ، والقسم الثاني : هو الأوصاف غير المعرِّفة ، وهي أداة التنكير في الإنجليزيّة (a) ، نحو : **a man** ، والقسم الثالث : العبارات الاسميّة الدالّة على السُّوْر ، مثل : (كُلّ) ⟵ **all** ، **every** ، نحو : **all man** (كُلّ رجل) ، و (واحـــد)⟵**one** ، نحو : **one of men** (واحدٌ من الرجال)[٣].

ونختلف مع (جون لايتز) في عَدِّهِ حرفَ التنكير (a) من العبارات التي تمنح الاسم قيمةً إشاريّةً ؛ إذْ من المعلوم أنّ الإشارةَ تعريفٌ وتحديدٌ والتنكيرَ تجهيلٌ وتعميةٌ ، فالإشارة والتنكير ضدّان من الناحية الوظيفيّة ، فكيف يسوغ أنْ نمنحَ الضدَّ وظيفة ضِدِّه ؟!!

ويشير (جون لايتز) إلى أنّ الأسماء في اللغات الأخرى غير الإنجليزيّة قد تمتلك الطاقة الإشاريّة الذاتيّة التي بموجبها تنماز الأشياء المُشار إليها دون الحاجة إلى ما سمّاه بـــ (العبارات الاسميّة المتمركزة حول الاسم) ، يقول (لايتز) : " يمكن استخدام

---

[١] اللغة والمعنى والسياق / ٦١ .

[٢] يُنظر : اللغة والمعنى والسياق / ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

[٣] يُنظر : المصدر السابق / ٢٤٧ ــ ٢٥٠ .

الكلمات التي تشير إلى أصنافٍ من الكيانات في بعض اللغات لتشير إلى كياناتٍ خاصّةٍ دون أن تقترن هذه الكلمات بكلمات وصفٍ (أداة التعريف أو أداة التنكير ، أو صفات الإشارة ، وما إلى ذلك) ، ولا ينطبق هذا على اللغة الإنكليزيّة ، حيث لا يُمكن استخدام أسماء مثل : (رجل) أو (شجرة) دون وصفها بإحدى كلمات تحديد الاسم " [١] .

وقد أشار الفارابيّ في نصٍّ سابقٍ له في مبحث دلالة الاسم في الفصل السابق إلى أنّ الأسماء المشتقّة كالأبيض والإنسان تكتنز الطاقة الإشاريّة إلى مدلولٍ بعينه ، وهو يشير تلميحًا إلى فاعليّة (ال) التعريف في إكساب الوصف المشتقّ الطاقةَ الإشاريّةَ ، وله نصٌّ آخر يحمل الفكرةَ نفسَها ، يقول فيه عن الأسماء المشتقّة إنّ " كُلّ واحدٍ منها، إنّما ينطوي فيه مُشارٌ إليه واحدٌ بعينه في العدد ، فيصير (الإنسان) و (الأبيض) و (الطويل) واحدًا بعينه " [٢] .

---

[١] اللغة والمعنى والسياق / ٢٤٦ .

[٢] كتاب الحروف / ٧٣ .

*** ثانيًا : النظريّة التصوّريّة :**

إذا كانت النظريّة الإشاريّة تركّز على علاقة الرمز / اللفظ بالمرجع / الوجود الخارجي للشيء في تحديد ماهيّة المعنى ، فإنّ النظريّة التصوّريّة تجزم بأنّ هويّة المعنى وحقيقته تجسِّدها علاقة الرمز بالفكرة أو المدلول / الوجود الذهنيّ التصوّري للشيء ، وذلك يعني أنّ " كُلّ ما يستطيع أن يعمله اللغويّ هو أن يركِّز اهتمامه على الجانب الأيسر من المثلّث ، أي : على الخطّ الذي يربط الرمز بالفكرة " [١] .

وفي سياق حديثه عن النظريّة التصوّريّة وأهميّتها بالقياس إلى النظريّة الإشاريّة ، يقول (فرانك بالمر) : " أمّا الاتّجاه الأكثر أهمّيّةً وانتشارًا ، فهو ما يربط بين المشير والمُشار إليه بالتصوّرات الذهنيّة " [٢] .

يرجع الفضل في تأسيس النظريّة التصوّريّة بمنهج علميٍّ في اللسانيّات الحديثة إلى العالم السويسريّ (فرديناند دي سوسير) ، من خلال مطارحاته الفذّة في موضوع العلامة في كتابه (فصولٌ في علم اللغة العامّ) ، والعلامة عند (سوسير) " وحدةٌ ثنائيّة المبنى ، تتكوّن من وجهين يشبهان وجهي الورقة ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ، الأوّل : هو الدالّ (significant) وهو عند سوسير حقيقة نفسيّة أو صورة سمعيّة تحدثها في دماغ المستمع سلسلة الأصوات التي تلتقطها أُذنه ، وتستدعي إلى ذهن هذا المستمع صـــورةً ذهنيّةً أو مفهوم (هكذا والصواب مفهومًا) هو المدلول (signifie) (...) أمّا المدلول ، فهو الصورة الذهنيّة التي تستدعيها سلسلة الأصوات هذه في ذهن المستمع " [٣] . أي : إنّ العلامة عند (سوسير) هي الكلّ المتحصّل من الدالّ / الرمز والمدلول / الفكرة .

وعلى الرغم مما حظيت به نظريّة (سوسير) في العلامة والأفكار الجديدة التي جاء بها في هذا الموضوع ، فلن نقف طويلًا مع هذه النظريّة ؛ وذلك لأسبابٍ أربعةٍ :

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ٦٤ .

[٢] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ٦٤ .

[٣] السيموطيقا : حول بعض المفاهيم والأبعاد / ١٩ .

- الأوّل : أنّ مفهوم العلامة عند (سوسير) محصورٌ في الرمز والفكرة فحسب ، ولا وجود للمشار إليه أو المرجع في مفهوم العلامة لديه " إنّ العلامة اللغويّة لا توحّد الشيء والاسم ، ولكن توحّد الفكرة والصورة الصوتيّة " [١] ، " لقد سمّيتُ تجمّع الفكرة والصورة الصوتيّة علامةً " [٢] ، وهذا الأمر غيرٌ مسلَّمٍ به في علم الدلالة حتّى عند أصحاب النظريّة التصوّريّة الذين يرون أنّ المعنى أو دلالة الرمز هي الصورة الذهنيّة (الفكرة) ، ولكنّهم مع ذلك لا يتجاهلون المرجع (الوجود الماديّ للشيء في العالم الخارجيّ) كما فعل (سوسير) ، بل يرون أنّ الرمز يدلّ عليه بوساطة الفكرة (الصورة الذهنيّة) ، فالعلامة عند هؤلاء " تكون بإنشاء علاقةٍ بين كلمةٍ ما والحقيقة بواسطة التصـــوّرات . في هـــذا المعنى دلالـــة كلمة (طاولة) لم تعُد الموضوع الماديّ (طاولة) ، ولكنّها الفكرة أو التصوّر (طاولة) . هـــذا التصـــوّر الذي يتّصل بحقيقة (طاولة) " [٣] . وهذا هو الفكر الدلاليّ عند الفلاسفة المسلمين في قضيّة العلامة كما سيتبيّن لنا لاحقًا .

- الثاني : أنّ الرمز (الدالّ) عند (سوسير) ليس هو اللفظ ، أي : الأصوات الحسّيّة الموجودة في العالم الخارجيّ ، بل هو الصورة السمعيّة للّفظ ، بمعنى أنّ الصورة الذهنيّة للشيء (الفكرة) لا تخطر في الذهن عند سماع اللفظ الصوتي الدالّ عليها في العالم الخارجي ، بل تخطر عندما تخطر الصورة السمعيّة للفظ في الذهن ، فالصورة السمعيّة للدالّ تستدعي الصورة الذهنيّة للمدلول " إنّ الصورة الصوتيّة ليست الصوت الماديّ " [٤] . وهذا مخالفٌ لمفهوم الرمز عند الدلاليّين والفلاسفة المسلمين جميعًا.

- الثالث : كان (سوسير) ، من خلال مطارحاته في النظريّة التصوريّة ومفهوم العلامة ، " يودّ أن يفصل علم اللغة الذي كان يؤسسه عن الفروع المعرفيّة الأُخرى

---

[١] فصولٌ في علم اللغة / ١٢٢ .

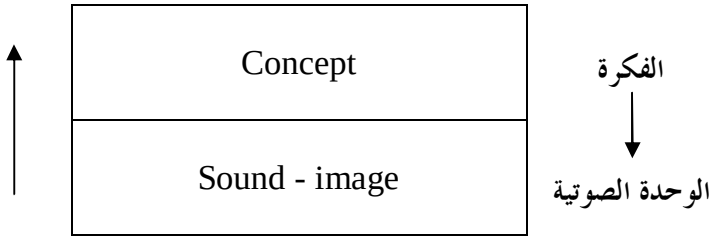
[٢] المصدر السابق / ١٢٣ .

[٣] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ١٤ ، ١٥ .

[٤] فصولٌ في علم اللغة العام / ١٢٢ .

وخاصّةً المنطق " [١] . وهذا الهدف يتناقض مع الهدف الجوهريّ لهذه الدراسة وهو دراسة علم الدلالة ، ودراسة العلامة داخلةٌ فيها ضمنًا ، عند المناطقة من الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات (علم اللغة) ، إي : إنّ هدف الدراسة ربط المنطق الفلسفيّ بعلم اللغة خلافًا لهدف (سوسير) .

- الرابع :أنّ (سوسير) يُعرِّف العلامة االلغويّة بقوله : " العلامة اللغويّة هي كيانٌ نفسيٌّ له جانبان يمكن تمثيله بالرسم الآتي :



" [٢] .

وهـــذا التعريف يطرح إشكالات تتّصل ببعض القضايا التي تتعلّق بعلومٍ مختلفةٍ لا شأن لها بعلم الدلالة والسيموطيقا ، هذه القضايا هي :

" ١ - كيف تتكوّن الصورة الذهنيّة في العقل ؟ وهي قضيّةٌ تخصّ علم النفس وعلم المعرفة .

٢ - ما هي العلاقة التي تربط بين المفهوم والصورة السمعيّة للعلامة ؟ وهي قضيّةٌ تخصّ علم النفس والمنطق وعلم الدلالة .

٣ - كيف تتحوّل الذبذبات الصوتيّة إلى صورةٍ سمعيّةٍ في الدماغ ؟ وهي قضيّةٌ تخصّ علم الصوتيّات والفسيولوجيا وعلم النفس .

٤ - كيف يتمّ بثّ العلامة واستقبالها ؟ وهي قضيّةٌ تخصّ علم الصوتيّات وفسيولوجيا الجهر والاستماع ونظريّة الاتّصال " [٣] .

---

[١] السيموطيقا : حول بعض المفاهيم والأبعاد / ٢٢ .

[٢] فصولٌ في علم اللغة العامّ / ١٢٣ .

[٣] السيموطيقا : حول بعض المفاهيم والأبعاد / ٢١ .

إنّ التركيز على علاقة الرمز بالمدلول في الجانب الأيسر من مثلّث (ريتشاردز وأوجدن) أتاح لبعض الباحثين أنّ يعرِّف المعنى في ضوء هذه العلاقة " بأنّه علاقةٌ متبادلةٌ بين اللفظ والمدلول ، علاقةٌ تمكِّن كُلّ واحدٍ منهما من استدعاء الآخر " [١] .

ومن أوائل الإشارات إلى النظريّة التصوّريّة في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ ، إشارتان رائدتان تضمّنهما أحدُ المراجع المهمّة من مدوّنة الفارابيّ الفلسفيّة يقول في أولاهما : " فتحصل الألفاظ الدالّة أوّلًا على ما في النفس . وما في النفس مثالاتٌ ومحاكاةٌ للتي خارج النفس " [٢] .

وثاني هذه الإشارات قوله : " والألفاظ هي أشبه بالمعقولات التي في النفس من أن تُشبه التي خارج النفس ؛ ولذلك أنكرٌ خلقٌ أن يكون كثيرٌ من التي تدلّ عليها الألفاظ موجودةً أو صادقةً ، مثل : البياض والسواد والطُّول، بل يزعمون أنّ الموجود هو : الأبيض لا البياض ، والطويل لا الطُّول . بلْ أنكر كثيرٌ منهم ، أيضًا ، أن يكون: الأبيض والطويل والإنسان موجودًا ، بل الموجود ، زعموا ، هو (هذا الإنسان) و (هذا الأبيض) . بل أنكر ، أيضًا ، كثيرٌ من الناس أن يكون ما يدلّ عليه المُشار إليه ليس بكثيرٍ ، فأبطلوا وجودَ المعقولات " [٣] . ويقصد الفارابيُّ بقوله في آخر النصّ (فأبطلوا وجودَ المعقولات) ، أنّ الغالين بالقول بالنظريّة التصوّريّة أنكروا وجودَ مصاديق المعقولات (أي : المعاني الذهنيّة أو الصور الذهنيّة) في الواقع والوجود ، وهم بذلك يجعلون معاني الألفاظ ذهنيّةً عقليّةً فحسب ، وينكرون البتّةَ وجود ماديّاتٍ في العالم الخارجيّ تدلّ عليها الألفاظ أو الصور الذهنيّة .

ولعلّ عُمدةَ النصوص الفلسفيّة التراثيّة التي جسّدت النظريّة التصوّريّة عند الفلاسفة المسلمين بشكلٍ واضحٍ جليٍّ ، ما ذكره الشيخ الرئيس ، مشيرًا إلى فكرة الاستدعاء هذه ، من أنّ " معنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموعُ اسمٍ ، ارتسم في النفس معنىً ، فتعرف النفس أنّ هذا المسموع لهذا المفهوم ، فكلّما

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ٦٥ .

[٢] كتاب الحروف / ٧٦ .

[٣] المصدر السابق / ٧٦ ، ٧٧ .

أورده الحسّ على النفس ، التفتتْ إلى معناه " [١] . ولا يحتاج هذا النصّ إلى شرحٍ يخدش جماله وجلاله . وقد دفع هذا النصُّ عادل فاخوري إلى القول : " تتوقّف الدلالة اللفظيّة بالمعنى الحصريّ على العلاقة بين اللفظ والصورة الذهنيّة " [٢] .

وللشيخ الرئيس نصٌّ آخر يؤكّد فيه فكرة استدعاء اللفظِ ، عند النطق به ، المعنى المُرادَ منه إلى الذهن ، يقول فيه : " فإذا استُعملتْ تلك العلامة ، تنبّهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث إنّه هو المُراد لا غيره "[٣] .

ومن النصوص الفلسفيّة التراثيّة الداعمة لفكرة تبلور النظريّة التصوريّة في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ منذ وقتٍ مبكّر ، قول الغزاليّ : " إنّ الألفاظ لها دلالاتٌ على ما في النفوس ، وما في النفوس مثالٌ لما في الأعيان " [٤] . ويقول أيضًا في نصٍّ آخر شبيهٍ بهذا النصّ : " واللفظ دالٌّ على المعنى الذي في النفس ، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان (...) إذْ لا معنى للعلم إلّا مثالٌ يحصل في النفس مطابقٌ لما هو مثالٌ له في الحِسّ وهو المعلوم " [٥] .

ويقول الغزاليّ ، أيضًا ، في سياق الحديث عن أجناس الموجودات العشرة المعروفة وهي: الجوهر والكمّ والكيف والأين (...) : " فهذه أجناس الموجودات والألفاظ الدالّة عليها بواسطة آثارها في النفس ، أعني ثبوت صورها في النفس " [٦] .

ولم يقتصر جهد الفلاسفة المسلمين في بلورة النظرية التصوّريّة على مجرّد النّصِّ على كون دلالات الألفاظ هي صورَها الذهنيّةَ لا وجودها الماديّ المحسوس في العالم الخارجيّ كما تبيّن لنا من نماذج التمثيل لا الحصر التي أوردناها سابقًا ، بل تجاوز جهدهم التنظيريّ في هذا السياق هذه المسألة ، ليُقاربوا مسائل أخرى دقيقةً وكاشفةً عن نضجٍ فكريٍّ مُدهشٍ .

---

[١] العبارة من الشفاء / ٤ .

[٢] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ٩ .

[٣] الإلهيّات من الشفاء : ١ / ٣٠ .

[٤] معيار العلم / ٣٩ .

[٥] المصدر السابق / ٤٦ .

[٦] نفسه / ٧٥ .

إنّ ما قرّره الفلاسفة المسلمون من أنّ معانيَ الألفاظ هي صورها الذهنيّة ، دفعهم إلى الاستطراد في البحث عن كيفيّة تكوّن صور الأشياء في الذهن وعن العمليّات العقليّة المؤدّية إلى تكوّنها فيه .

وإذا كان الغزاليّ قدّم إشارةً مُجمَلةً عن هذه العمليّة في نصّه الذي أوردناه آنفًا وهو قوله : (وما في النفوس مثالٌ لما في الأعيان) ، وقدّم الفارابيّ قبله وصفًا مختصرًا أيضًا لكنّه أوسع قليلًا من وصف الغزاليّ السابق وهو قوله : " وقد يُظنّ أنّ العقلَ تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحِسِّ للمحسوسات بلا توسّطٍ ، وليس الأمر كذلك ؛ وذلك أنّ بينها وسائط ، وهو أنّ الحِسَّ يُباشر المحسوسات فتحصل صورُها فيه ، ويؤدّيها إلى الحِسِّ المشترك حتّى تحصل فيه ، فيؤدّي الحسّ المشترك تلك إلى التخيّل ، والتخيّل إلى قوّة التمييز فيها تهذيبًا وتنقيحًا ، ويؤدّيها مهذّبةً منقّحةً إلى العقل فيُحصِّلها العقل عنده " [1] .

فإنّ الغزاليّ ، في سياقٍ آخر له ، يقدّم تحليلًا دقيقًا لهذه العمليّة الذهنيّة المعقّدة ، فيصف ، ابتداءً ، كيفيّة تكوّن صور المحسوسات في الذهن ، ثمّ يُشير إلى اختلاف قوى التصوّر عند الكائنات الحيوانيّة لاختلاف ملكة الحفظ والتصور من حيوانٍ إلى آخر ، ثمّ تأتي عمليّةٌ ذهنيّةٌ أخرى هي عمليّة تصنيف هذه الصور وتنظيمها في مجاميع أو كُلّيّات بحسب الخصائص الجامعة ذاتيّةً كانت أو غيرَ ذاتيّةٍ ، يقول الغزاليّ : " الحسّ يؤدّي إلى القوّة الخياليّة مثل المحسوسات وصورها حتّى يرى الإنسان شيئًا ، ويُغمض عينيه فيُصادف صورة الشيء حاضرةً عنده على طبق المُشاهد ، حتّى كأنّه ينظر إليه بالقوّة الخياليّة غير قوّة الحس ، وليست هذه القوّة لكُلّ الحيوانات ، بلْ من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه بغيبة المحسوس ، وإنّما بقاء هذه الصور بالقوّة الحافظة لما انطبع في الخيال ؛ إذ ليس يحفظ الشيء ما يقبله بالقوّة التي تقبله ، إذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه ، والشمع يقبل ويحفظ ، فالقَبول بالرطوبة والحفظ باليبوسة .

ثمّ هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوّة الخياليّة ، فالقوّة الخياليّة تُطالعها ولا تُطالع المحسوسات الخارجة ، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلًا صورةَ شجرةٍ

---

[1] رسالتان فلسفيّتان / ١٠٤ .

وحيوانٍ وحجر ، فتجدها متّفقةً في الجسميّة ومختلفةً في الحيوانيّة ، فتميّز ما فيه الاتّفاق وهو الجسميّة وتجعله كلّيًّا واحدًا ، فتَعقل الجسمَ المطلق ، وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانيّة وتجعله كُلّيّاتٍ أُخرى مجرّدةً عن غيرها من القرائن ، ثمّ تعرف ما هو ذاتيٌّ وما هو غريبٌ فتعلم أنّ الجسميّة للحيوان ذاتيٌّ ، إذْ لو انعدم لانعدم ذاته ، وأنّ البياضَ للحيوان ليس كذلك ، فيتميّز عندها الذاتيّ من غير الذاتيّ والأعمّ عن الأخصّ " [١].

ويقف الشيخ الرئيس من هذه القضيّة موقفًا مُغايرًا لموقف الفارابيّ والغزاليّ ، إذْ يؤكّد أنّ دراسة كيفيّة حدوث عمليّة التصوّر في الذهن ليست من صناعة المنطق الفلسفيّ ، بل هي أقرب إلى التطفّل العلميّ على مجال العلوم الأخرى " فأمّا أنّ النفس كيف تتصوّر صور الأمور ، وكيف يحصل فيها ذلك ، وما الذي يعرض للصور وهي في النفس ، وما الذي يعرض لها وهي من خارجٍ ، وما الفاعل الذي هو سبب إخراج قوّة التصوّر إلى الفعل ، فليس من هذه الصناعة ، بلْ من علمٍ آخر " [٢] .

وقد يُحمل كلام ابن سينا السابق محملًا آخر ، فقد يكون فحوى كلامه أنّ دراسة عمليّة التصوّر الذهني من ناحيةٍ فسيولوجيّةٍ عضويّة هي التي تُعدّ خارج نطاق تخصّص المنطقيّ ، على اعتبار أنّها من اهتمامات علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء، والله أعلم .

ويُنبّه ابن سينا على قضيّةٍ أُخرى دقيقةٍ هي أنّ صور الأشياء الذهنيّة ليست دائمًا مترتّبةً على صورها الحسيّة في العالم الخارجيّ ومنعكسةً عنها ، بل إنّ الوجود الذهنيّ للأشياء قد يكون سابقًا على وجودها الحسّي الماديّ ، وهو يشير بذلك إلى الأشكال التي يتخيلها أصحاب الصناعات مثلًا لأشياء لا وجود لها في الخارج ثمّ يقومون بتصنيعها وفقَ ما تصوّروه من أشكالها المخترعة في أذهانهم ، يقول الشيخ الرئيس : " الصور العقليّة قد يجوز بوجهٍ ما أن تُستفاد من الصور الخارجيّة مثلًا ، كما

---

[١] معيار العلم في فنّ المنطق / ١٧٢ ، ١٧٣ .

[٢] العبارة من الشفاء / ٥ .

تستفيد صورة السماء من السماء . وقد يجوز أن تسبق الصورة أوّلًا إلى القوّة العاقلة ، ثمّ يصير لها وجودٌ من خارجٍ مثل ما تعقل شكلًا ثمّ تجعله موجودًا " [١] .

وأمّا عن العلاقات القائمة بين أركان العمليّة الدلاليّة في مثلّث الدلالة المشهور (اللفظ والفكرة والمرجع) ، فيذكر ابن سينا أنّ دلالة الصورة الذهنيّة للشيء على وجوده الحسّيّ في الخارج هي دلالةٌ طبيعيّة مُتّفقٌ عليها بين الشعوب المختلفة على اختلاف لغاتها ، وأمّا علاقة اللفظ بصورته الذهنيّة ، فتختلف باختلاف لغات الشعوب والأُمم بالنسبة للّفظ وأمّا صورة اللفظ الذهنيّة فهي واحدةٌ ، ومن الاستطرادات التي ذكرها ابن سينا في هذا الشأن علاقة اللفظ بالكتابة أو دلالة الكتابة على اللفظ ، فكلاهما يختلف باختلاف الأُمم " وأمّا دلالة ما في النفس على الأمور ، فدلالةٌ طبيعيّةٌ لا تختلف ، لا الدالّ ولا المدلول عليه ، كما في الدلالة بين اللفظ والأثر النفسانيّ ، فإنّ المدلول عليه وإن كان غيرَ مختلِفٍ ، فإنّ الدالَّ مختلِفٌ ، ولا كما في الدلالة بين اللفظ والكتابة ، فإنّ الدالَّ والمدلول جميعًا قد يختلفان " [٢] .

ويقول ابن سينا أيضًا في السياق نفسه : " الشيء : إمّا عينٌ موجودةٌ ، وإمّا صورةٌ موجودةٌ في الوهْم أو العقل ، مأخوذةٌ عنها ، ولا يختلفان في النواحي والأُمَم ، وإمّا لفظةٌ تدلُّ على الصورة التي في الوهم أو العقل معبِّرةً ، وإمّا كتابةٌ دالّةٌ على اللفظ ، ويختلفان في الأُمَم ، فالكتابة دالّةٌ على اللفظ ، واللفظ دالٌّ على الصورة الوهميّة أو العقليّة ، وتلك الصورة دالّةٌ على الأعيان الموجودة " [٣] .

ويوجز الغزاليّ هذه القضيّة بقوله : " والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأُمَم ، بخلاف الألفاظ والكتابة ، فإنّهما دالّتان بالوضع والاصطلاح " [٤] .

ويُفسّر عادل فاخوري العلاقة القائمة بين كُلٍّ من الكتابة / الخط واللفظ والمعنى الذهنيّ التصوّريّ والوجود الخارجيّ للشيء في ضوء المطارحات الفلسفيّة

---

[١] الإشارات والتنبيهات : ٣ / ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

[٢] العبارة من الشفاء / ٥ .

[٣] كتاب النجاة / ٤٩ .

[٤] معيار العلم / ٤٧ .

التراثيّة المقدَّمة في هذا الموضوع ، فيقول : " أمّا نوعيّة الدلالة بين هذه الأمور الأربعة، فهي ، كما يُسمّيها ابن سينا ، خارجيّةٌ بين الخطّ واللفظة ، واللفظة والصورة الذهنيّة، بينما هي طبيعيّةٌ بين الصورة الذهنيّة والأمر الخارجي (...) ومن الواضح أنّ الدلالة الخارجيّة هنا تعني ما يُسمّى عندهم بالدلالة الوضعيّة ، أي : الدلالة الرمزيّة **symbolic** بمفهوم بيرس ، والدلالة الطبيعيّة توافق الدلالة الأيقونيّة **iconic** عند هذا الأخير " [١] .

وإذا كانت النظريّة التصوريّة نالت حظوةً كبيرةً في الفلسفة الإسلاميّة التراثيّة واللسانيّات الحديثة على حدٍّ سواء ، فإنّها على الرغم من ذلك تشتمل على صعوبةٍ كبيرةٍ لا يمكن تجاهلها أو غضّ الطرف عنها " وتتجلّى صعوبة النظريّة المذكورة في عدم قـــدرتنا على تأمّل مـــا في أدمغتنا أو في أدمغـــة الآخرين للتعرّف على هذه التصوّرات " [٢] .

والحقيقة أنّ هذه الصعوبة ، على الرغم من وجاهتها ظاهريًّا ، يمكن تجاوزها بكُلّ يُسرٍ وسهولةٍ ، بلْ إنّها في حقيقة الأمر لا تمثّل صعوبةً أصلًا ؛ فالمتخاطبون لا يحتاج كُلٌّ منهم إلى شقِّ دماغ طرف الخطاب الآخر لرؤية تصوّرات مخاطِبِه الذهنيّة لفهم معاني كلامه ؛ لأنّ هذه التصورات الذهنيّة إنّما هي انعكاسٌ للموجودات الخارجيّة (باستثناء المعاني المجرّدة) التي يتمّ تصوّرها في الذهن وأرشفتها وتنظيمها بطريقةٍ يسهل معها استدعاء هذه التصوّرات عند الحاجة إليها في لغة الخطاب لتسهيل عمليّة التواصل والتفاهم بين المتحاورين .

وبما أنّ هذه الصور الذهنيّة انعكاسٌ للموجودات الخارجيّة ، فهي عامّةٌ عند جميع الناس (المتخاطبين باللغة نفسها) ، ففي الوقت الذي تصدُر عن المتكلِّم ألفاظٌ تعبّر عن الصور الذهنيّة في ذهنه ، تحضر الصور الذهنيّة نفسها في ذهن المتلقّي ؛ لأنّ مصدر تكوّن هذه الصور الذهنيّة وهو الواقع الخارجيّ يتيح لها أن تكون من المشاع المُتاح لجميع الناس ، فيسهل التفاهم والتواصل دون صعوباتٍ تُذكر .

---

[١] علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة / ٨ .

[٢] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ٦٦ .

أمّا فيما يتعلّق بالصور الذهنيّة الخاصّة بالألفاظ ذات المعاني المجرّدة (كالعلم والشجاعة والكرم والبخل والمروءة ...) ، فعلى الرغم من أنّها ليست انعكاسًا لموجوداتٍ في العالم الخارجيّ ، فلا تُمثِّل أي صعوبةٍ تُذكر في لغة الخطاب والتواصل والتفاهم ؛ والسبب أنّ جميع أفراد الخطاب لا يمتلكون تصوّراتٍ خاصّةً عن هذه المعاني المجرّدة ؛ لأنّ كُلّ تصوّرٍ ذهنيٍّ لا بُدّ أن يُبنى على مثالٍ سبق من الموجودات الخارجيّة ، نعم قد يتمكّن الإنسان ، بفضل قوة التصوّر لديه ، من إعادة تشكيل الصورة الذهنيّة أو تعديلها أو تضخيمها أو تقزيمها ، لكنّه لا يستطيع ، البتّةَ ، أن يتخلّص من سيطرة الشكل العامّ لهذه الموجودات الخارجيّة عند بناء نمطها التصوّريّ الذهنيّ .

وحتّى لو افترضنا أنّ كُلّ طرفٍ من أطراف الخطاب يمتلك تصوّراتٍ خاصّةً بالمعاني المجرّدة ، فإنّ ذلك لا يحول دون قيام لغة الخطاب بأداء وظيفتها التواصليّة التفاهميّة ، ولا نحتاج إلى التدليل على صحّة هذا الحكم ، فالواقع خير شاهدٍ ودليلٍ على صحّته ، فنحن في واقعنا اليوميّ نتكلم عن هذه المعاني المجرّدة ونتناقش فيها ، ولم يُسجّلْ يومًا أنّ أحد المتخاطبين وقف يومًا متسائلًا عن : معنى الشجاعة والكرم والمروءة (...) وعن حقيقتها وصورها الذهنية ، معلنًا عجزَه عن فهم مُخاطِبِه بسبب عدم استيعابه لمعاني هذه الكلمات .

(نظريّة الحقول الدلاليّة)

يعود الفضل في بلورة نظريّة الحقول الدلاليّة في اللسانيّات الغربيّة إلى العالم الألماني (جوست تريير **Jost Trier**) ، وتتلخّص نظريّته هذه في أنّ " مجموع الألفاظ للغةٍ معيّنةٍ تكون مبنيّةً على مجموعةٍ متسلسلةٍ لمجموعة كلماتٍ أو (حقولٍ مُعجميّةٍ) ، كلٌّ مجموعةٍ منها تغطّي مجالًا محدّدًا على مستوى المفاهيم (حقول التصوّرات) ، زيادةً على ذلك كلّ حقلٍ من هذه الحقول سواءٌ أكان معجميًّا أم تصوّريًّا ، فهو متكوّنٌ من وحداتٍ متجاورةٍ مثل حجارة الفُسيفساء " [١] .

ويمكن تعريف الحقل الدلاليّ (**semantic field**) بأنّه " مجموعةٌ من الكلمات ترتبط دلالاتها ، وتوضع عادةً تحت لفظٍ عامٍّ يجمعها " [٢] .

ويكاد هذا التعريف يتطابق مع مفهوم المشترك اللفظيّ الشائع في اللسانيّات ، فمفهوم اللفظ المشترك أنّه لفظٌ يدلّ على مجموعةٍ من الكلمات يجمعها رابطٌ دلاليٌّ مشتركٌ .

ولكنّ بعض اللسانيّين وسّعوا مفهوم الحقل الدلاليّ فدرسوا ضمنه كلّ أشكال العلاقات الدلاليّة ، فدرسوا أيضًا : الترادف والتضادّ والأوزان الاشتقاقيّة (الحقول الدلاليّة الصرفيّة) وأقسام الكلام والحقول السنتجماتيّة وهي مجموعة الكلمات المترابطة في الاستعمال ، نحو : كلب – نباح ، زهر – تفتُّح ، يرى – عين [٣] .

إنّ الاتّجاه إلى التأليف في معاجم الموضوعات الذي ظهر في اللسانيّات التراثيّة منذ وقتٍ مبكّر يمثّل خطوةً رائدةً في التأسيس لنظريّة الحقول الدلاليّة بطريقةٍ إجرائيّةٍ تطبيقيّةٍ ، إذْ يمثّل كُلّ معجمٍ من معاجم الموضوعات هذه حقلًا دلاليًّا واسعًا مستقلًّا بذاته ، وقد كفانا المشتغلون بصناعة معاجم الموضوعات من اللسانيين العرب القدامى، بصنيعهم هذا ، مؤونةَ التنقيب في المعاجم اللغويّة وفرز مفرداتها وتصنيفها في حقولٍ دلاليّةٍ مستقلّة .

---

[١] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٥٤ ، ٥٥ .

[٢] علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ٧٩ .

[٣] يُنظر : علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ٨٠ ، ٨١ .

حقًّا إنّ معاجم الموضوعات التي رفدتنا بها اللسانيّات العربيّة التراثيّة لم تستوعب كلّ ألفاظ اللغة المستوعَبة في معاجم الألفاظ ، لكنّ ما قدّمته لنا هذه الجهود الفذّة ، في ظِلّ الإمكانات العلميّة المتاحة لها حينئذٍ ، من معاجم الموضوعات ليس بالقليل ، ومن هذه المعاجم على سبيل التمثيل لا الحصر : كتاب الإبل وكتاب الخيل وكتاب الشاء وكتاب الزرع وكتاب الشجر وكتاب اللبن وكتاب اللبأ (...) .

وفي الجانب التنظيريّ عالجت اللسانيّات التراثيّة كثيرًا من القضايا التي تناولتها اللسانيّات الحديثة ضمن مقارباتها لنظريّة الحقول الدلاليّة ، مثل : قضايا المشترك اللفظيّ والترادف والتقابل والمخالفة وغيرها .

أمّا الفلسفة الإسلاميّة التراثيّة فلمْ تحذُ ، في مطارحاتها في نظريّة الحقول الدلاليّة، حذوَ اللسانيّات التراثيّة في الجانب الإجرائيّ ، فلم يشتغل الفلاسفة المسلمون بالتأليف في معاجم الموضوعات ؛ لأنّ هذا الصنيع من صميم الاختصاص اللسانيّ ، وإن كانت لهم بعض المقاربات التطبيقيّة الإجرائيّة على موضوع المشترك اللفظي والترادف والتضادّ وغيرها كما سيظهر لنا لاحقًا . ولكنّ جهدهم الفذّ برز في جانب التنظير للقضايا اللغويّة المندرجة ضمن نظريّة الحقول الدلاليّة ، فقد درسوا دراسةً مستفيضةً أنواع العلاقات الدلاليّة المختلفة المعروفة في اللسانيّات ، كالاشتراك والترادف والتقابل (بأشكاله المختلفة) ، كما درسوا علاقاتٍ أخرى كالتواطؤ والتزايل / التباين.

إنّ الاشتغال بتصنيف ألفاظ اللغة / الألفاظ المعجميّة في مجاميع أو حقولٍ دلاليّة ليس بالأمر الهيّن ؛ ذلك أنّ تصنيف هذه الألفاظ وفرزها في حقول دلاليّة مستقلّةٍ يمكن أن يتمّ وفقَ اعتباراتٍ مختلفةٍ ، إذ يمكن أن يتمّ هذا التصنيف وفقَ معايير غير لغويّة ، كمعيار الجنس مثلًا (حيوان ، نبات ، جماد) ، وتحت هذه الأجناس توجد اعتباراتٌ أخرى (مائيّة ــ وبرّمائيّة ، ولودة ــ وبيوضة ، طائرة ــ وزاحفة ...) ، وقد يُراعى في هذا التصنيف الجانب اللغويّ (الصرفيّ الاشتقاقيّ ، الدلاليّ ، ...) ، وقد يراعى في التصنيف مقياسان اثنان أو أكثر وهكذا (...) .

وهذا يعني أنّ مجموعةً من الألفاظ قد تُصنّف في حقلٍ دلاليٍّ ما ، ويُصنّفها آخرون في حقلٍ دلاليٍّ آخر ، بل إنّه قد توجد " بعض الكلمات لها أكثر من حقلٍ دلاليٍّ ، أي : توجد في أكثر من حقلٍ في آنٍ واحدٍ ، وذلك مثل كلمة (بقرة) يمكن أن تندرج وتوجد ضمنَ حقل الكلمات الدالّة على الحيوانات ذات الأربعة أرجل ، أي: تُصنّف مع (خنزير وأسد وقط ...إلخ) ، وفي الوقت نفسه يمكنها أن تُصنّف ضمنَ الحيوانات المجترّة ، وذلك مع (زرافة وجمل وخروف ...إلخ) ، وهي ضمن الحيوانات الداجنة ، أي : تُصنّف مع (خروف وحصان ودجاجة ...إلخ) ، بالإضافة إلى تصنيفاتٍ أخرى " [١] .

من المعطيات السابقة يُمكن الاعتراف بأنّه " في دراسة الحقل الدلاليّ ، يُطرح مشكلٍ عويصٌ على مستوياتٍ ثلاثةٍ وهو مُشكل التحديد :

- تحديد الحقل الدلاليّ .

- تحديد الوحدات التي تشكّل قسمًا من الحقل .

– تحديد الحقول فيما بينها " [٢] .

وعلى الرغم من الإشكالات التي ذكرناها سابقًا ، والتي قد تُعدّ من المآخذ أو العيوب التي تؤخذ على نظريّة الحقول الدلاليّة ، فإنّ لهذه النظريّة من المميّزات والإيجابيّات الشيء الكثير ، ومن هذه المميزات :

١ - أنّها تكشف عن علاقات التشابه والاختلاف بين الكلمات المنضويّة في حقلٍ دلاليٍّ واحدٍ .

٢ - تجميع الكلمات في حقلٍ دلاليٍّ واحدٍ يكشف عن غياب الكلمات التي يفتقر إليها الحقل لأداء وظائف دلاليّة معيّنةٍ .

٣ - توفّر هذه النظريّة لمتهنيّ الكتابة في موضوعاتٍ مختلفةٍ ثروةً لفظيّةً كبيرةً تساعدهم على استيعاب الموضوع واختيار الألفاظ الأكثر كفاءةً في أداء مهامّها الدلاليّة .

٤ - تساعد هذه النظريّة على تنظيم مفردات اللغة وترتيبها في مجاميع [٣] .

---

[١] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٦١ ، ٦٢ .

[٢] المصدر السابق / ٥٦ .

[٣] يُنظر في هذه المميزات : علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ١١٠ - ١١٣ .

(الاشتراك اللفظيّ)

*** مفهوم المشترك اللفظيّ :**

يُحيل مصطلح (المشترك اللفظيّ) على دلالة " قدرة الكلمة الواحدة في اللغة على الإشارة إلى مجموعةٍ مختلفةٍ من الدلالات ، وهذه القدرة الدلاليّة تسمّى بالتعدّديّة الدلاليّة (polysemie) ، والكلمة التي تؤدّي هذه الوظيفة الإشاريّة تُسمّى بالمشترك اللفظيّ " [١] .

وسندرك قريبًا أنّ ما سمّاه (بالمر) في نصّه السابق بـــ (البوليزيمي) وجعله هو المشترك اللفظيّ ، إنّما هو نوعٌ من أنواع المشترك اللفظيّ إلى جانب نوعٍ آخر يُعرف في اللسانيّات الغربيّة بـــ (الهومونيمي homonymy) . والواقع أنّ التعريف السابق يشملهما معًا وينطبق على كُلٍّ منهما ، ولكنّ تقسيم المشترك اللفظيّ إلى هومونيمي وبوليزيمي يرجع إلى الخلاف في أصل لفظ المشترك الفظيّ : أهو كلمةٌ واحدةٌ اكتسبت معاني متعدّدة (البوليزيمي) ، أم هما في الأصل كلمتان انطبقت إحداهما على الأخرى بفعل تغييرات صوتيّة حدثت في بنيتها (هومونيمي) ، ويكشف اختيار (بالمر) مصطلحَ (البوليزيمي) عن أنّه من أنصار الاتّجاه الأول .

إنّ مفهوم المشترك اللفظيّ في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ يختلف تمامًا عن مفهوم المشترك اللفظيّ في اللسانيّات الحديثة ، فإذا كانت اللسانيّات الغربيّة الحديثة تجعل المشترك اللفظيّ : إمّا كلمةً كانت تدلّ على معنىً واحدٍ ثم اكتسبت معاني جديدة (البوليزيمي) ، أو كلمتين انطبقت إحداهما على الأخرى بفعل التغير الصوتيّ فأصبحت تدلّ على المعنيين (الهومونيمي) ، فإنّ الفلسفة الإسلاميّة التراثيّة تجعل المشترك اللفظيّ كلمةً وُضعتْ من أوّل ما وُضعتْ دالّةً على معانٍ مختلفة ، ولم تكتسب معانيَها الأُخَر مع الزمن ، يقول الفارابيّ : " والاسم الذي يُقال باشتراكٍ : هو الذي يُقال من أوّل ما وُضِع في أمورٍ كثيرةٍ (...) أو اسمٌ يُقال من أوّل ما وُضِع على أمورٍ كثيرةٍ ، وحدُّ كُلّ واحدٍ منها ، المساوية دلالته لدلالة ذلك الاسم عليه ، غير حدّ الآخر " [٢] .

---

[١] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ١٢٣ .

[٢] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٠ .

ويبدو أنّ فكرة اكتساب اللفظ المشترك معانيَه عبر الزمن التي أخذت بها اللسانيّات الغربيّة الحديثة ، لها جذورٌ في الفكر التراثيّ الفلسفيّ الإسلاميّ يظهر ذلك من نصٍّ للغزاليّ يؤكّد فيه مفهوم المشترك اللفظيّ السائد في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ، وينفي فيه فكرة الاكتساب المشار إليها ، فيقول : " المشترك : هو الذي وُضع بالوضع الأوّل مشتركًا للمعنيين ، لا على أنّه استحقّه أحد المسمّيَيْن ثمّ نُقل عنه إلى غيره ، إذ ليس لشيءٍ من ينبوع الماء والدينار وقرص الشمس والعضو الباصر سبقٌ إلى استحقاق اسم العين ، بل وُضع للكُلّ وضعًا متساويًا " [١] .

* وقوع المشترك اللفظيّ في اللغة :

إنّ المطّلع على التراث العربيّ يجد أنّ أعلامه من اللسانيين قد اختلفوا في مسألة وقوع المشترك اللفظيّ في اللغة بين مثبتٍ ونافٍ ، غير أّن هذا الخلاف لم يمتدّ ليشمل الفلاسفة المسلمين الذين يتّفقون على وجود المشترك اللفظيّ في اللغة ، إذ لم يثبت عن أحدٍ منهم ، في حدود علم الباحث ، أنّه ينفي وقوعه في اللغة .

ولا نرى كثير فائدةٍ في نقل أقوال المثبتين وأقوال النُّفاة لوقوع هذه الظاهرة في اللغة من اللسانيين التراثيين العرب المسلمين ونقل حجج كلّ فريقٍ منهم ؛ لأنّ الخلاف مشهور ومبثوث في كثيرٍ من مصادرنا اللسانيّة التراثيّة ، وسنكتفي بالتركيز على مطارحات الفلاسفة المسلمين التي قدّموها في هذه القضيّة في ضوء مطارحات اللسانيّات الحديثة في القضيّة ذاتها .

يذهب الاتّجاه العامّ في اللسانيّات الغربيّة الحديثة إلى إثبات وقوع ظاهرة المشترك اللفظيّ في اللغة ، ويشير (أولمان) إلى أهميّة هذا الموضوع في البحث اللساني الغربيّ بقوله : " لا تكاد توجد مشكلةٌ أُخرى من مشكلات المعنى نالت أكثر مما نال هو من عنايةٍ واهتمامٍ في السنوات الأخيرة ، يكفي أن نعرف أنّ فرعًا جديدًا تمام الجدّة قد أخذ يظهر إلى الوجود في الدراسات اللغويّة باسم : علم المشترك اللفظيّ (homonymics) " [٢] .

---

[١] معيار العلم في فن المنطق / ٥٦ .

[٢] دور الكلمة في اللغة / ١٢٤ .

ومن اللسانيين العرب المحدثين من يثبت وقوع المشترك اللفظيّ في اللغة ، لكنّه يرى أن " الألفاظ التي تُعدّ من المشترك اللفظيّ قليلةٌ جدًّا " [١] . لكن القِلّة المزعومة ليست مرتبطةً بالوجود المطلق للمشترك اللفظيّ في اللغة ، بل هي قِلّةٌ مقيّدةٌ بقياس وجود هذه الظاهرة إلى وجود ظاهرة الترادف في اللغة ، فظاهرة المشترك اللفظيّ ، في رأي إبراهيم أنيس ، " قليلةٌ جدًّا إذا قيست بالألفاظ المترادفة " [٢] .

وإذا كان بعض اللسانيين التراثيين نفوا وقوع المشترك اللفظيّ في اللغة نفيًا قاطعًا ، فإنّ بعض اللسانيين الغربيين المحدثين يكادون ينفون وجود لفظٍ من ألفاظ اللغة لا يدل على أكثر من معنى ، إذ يرَون أنّ " الكلمات التي لا تتضمّن إلّا معنىً واحدًا نادرةٌ في اللغة ، وأغلبيّة الوحدات المعجميّة تمتلك أكثر من معنىً " [٣] .

ومن الأوهام المتعلقة بظاهرة المشترك اللفظي التي يجب التنبيه عليها لإزالتها من الذهن عند مقاربة هذا الموضوع ، وهمُ كونِ لفظ المشترك اللفظي عند وروده في سياقٍ ما يكتنز كُلّ المحمولات الدلاليّة التي يحيل عليها ؛ لأنّ السياق الذي يرد فيه المشترك اللفظيّ يؤدّي دور المحدّد الدلاليّ لأحد المدلولات المتعدّدة التي يكتنزها المشترك اللفظيّ ؛ لذلك فإنّنا " حينما نقول بأنّ لإحدى الكلمات أكثر من معنىً واحدٍ في وقتٍ واحدٍ ، نكون ضحايا الانخداع إلى حدٍّ ما ، إذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدلّ عليها إحدى الكلمات إلّا المعنى الذي يعيّنه سياق النصّ " [٤] .

ومقتضى ذلك أنّ معاني الكلمة الواحدة تتعدّد بتعدّد السياقات التي ترد فيها ، ويؤكّد (فندريس) في هذا السياق " أنّ الكلمة لها ، على وجه العموم ، من المعاني بقدر ما مالها من الاستعمالات . ولكنّ كلّ معنىً منها مستقلٌّ عن المعاني الأخرى ؛ إذ أنّه لا يكون في ذهننا عند استعمال الكلمة إلّا معنىً واحد " [٥] .

---

[١] دلالة الألفاظ / ٢١٣ .

[٢] المصدر السابق بصفحته .

[٣] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٤٧ .

[٤] اللغة / ٢٤١ .

[٥] المصدر السابق بصفحته .

* أنواع المشترك اللفظيّ :

أشرنا قبل قليل إلى أنّ المشترك اللفظيّ في اللسانيّات الحديثة نوعان : البوليزيمي والهومونيمي ، ويشير (أولمان) إلى هذين النوعين إشارةً إجماليّةً بقوله : " وإذا كانت أكثر كلمات المشترَك اللفظيّ تنشأ عن تطوّر الأصوات تطوّرًا ممتدًّا في خطوط متقابلةٍ بالتدريج ، فإنّ هناك كلماتٍ تنشأ عن تطوّر مدلولات الكلمة الواحدة حين تمتدّ في خطوطٍ متباعدةٍ إلى أن تنعدم العلاقة بينها " [1] . وسنتحدّث عن كلٍّ منهما ههنا بشيءٍ من التفصيل .

١ - البوليزيمي (**polysemy**) :

يتحقّق هذا النوع من أنواع المشترك اللفظيّ عندما يكتسب اللفظ الواحد إلى جوار معناه الأصليّ معنىً إضافيًّا أو معانيَ إضافيّةً متعدّدةً . ويرى (أولمان) [2] أنّ هذا النوع من أنواع المشترك اللفظيّ تكتسب الكلمة فيه معانيَها المتعدّدة بطريقتين اثنتين :

- الأولى : وهي طريقة بطيئةٌ نوعًا ما يتمّ فيها اكتساب المعاني عبر فتراتٍ زمنيّةٍ طويلة، ولكنّ الاستعمال السياقيّ الموقفيّ هو الذي يحدّد المعنى المراد ، ويمثّل (أولمان) لهذا النوع بكلمة (**operation**) / عمليّة ، فهي في معناها العامّ تُطلق على : العمليّة الجراحيّة والعمليّة الاستراتيجيّة والعمليّة التجاريّة / الصفقة ، ولكنّها حين تُستخدم في مبنى المستشفى يُكتفى بذكر كلمة عمليّة دون تمييزها بأنّها عمليّة جراحيّةٌ ، وهكذا في بقيّة السياقات الأُخرى .

- الثانية : وهي طريقة مختصرةٌ وسريعةٌ تتمثّل في الاستعمال المجازيّ للكلمات الذي يولّد لها معانيَ متعدّدةً ، ويمثّل لهذه الطريقة بكلمة (**crane**) ، فمعناها الأصليّ اسمٌ لطيرٍ معيَّنٍ ، ثمّ صارتْ تُطلق مجازًا على آلة رفع الأحمال الثقيلة .

والواقع أنّ البوليزيمي بمفهومه وبطريقتيه اللتين ذكرهما (أولمان) قد سبق الفلاسفة المسلمون إلى ذكره في أدبيّاتهم ، وعدّوه ضمنًا من أنواع المشترك اللفظيّ بمعناه العامّ (أي : كون لفظٍ ما دالًّا على معانٍ متعدّدةٍ) ، لكنّه لا يدخل ضمن مفهوم

---

[1] دور الكلمة في اللغة / ١٢٥ .

[2] يُنظر : دور الكلمة في اللغة / ١١٥ ، ١١٦ .

المشترك اللفظيّ الخاصّ الذي أشرنا إليه آنفًا ونحن نتحدث عن مفهوم المشترك اللفظي وهو كون اللفظ دالًّا من أوّل ما وُضع للدلالة على معانٍ متعدّدة ، لا أنّه وُضع دالًّا على معنىً واحدٍ ثمّ اكتسب المعاني الأخرى لاحقًا كما هو مفهوم البوليزيمي.

ويقسّم الفلاسفة المسلمون هذا النوع من أنواع المشترك اللفظيّ بمعناه العامّ (البوليزيمي) قسمين :

- المنقول : وهو " أن يُنقل الاسم عن موضوعه إلى معنىً آخر ويُجعل اسمًا له ثابتًا دائمًا ، ويُستعمل أيضًا في الأوّل ، فيصير مشتركًا بينهما ، كاسم الصلاة والحج ولفظ الكافر والفاسق " [١] . وهذا القسم هو الطريقة الأولى نفسها التي ذكرها (أولمان) من طرق اكتساب اللفظ المشترك (البوليزيمي) معانيَه المتعدّدة (الطريقة البطيئة) .

- المستعار : وهو " أن يكون اسمٌ دالًّا على ذات الشيء بالوضع ودائمًا من أوّل الوضع إلى الآن ، ولكن يُلقّب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيءٌ آخر لمناسبته للأوّل على وجهٍ من وجوه المناسبات ، من غير أن يُجعل ذاتيًّا للثاني وثابتًا عليه ومنقولًا إليه ، كلفظ الأُمّ ، فإنّه موضوعٌ للوالدة ويُستعار للأرض يُقال : إنّها أمّ البشر، بل يُنقل إلى العناصر الأربعة [٢] فتُسمّى أمّهات على معنى أنّها أُصولٌ والأُمّ أيضًا أصلٌ للولد . فهذه المعاني التي استُعير لها لفظ الأُمّ لها أسماء خاصّة بها ، وإنّما تُسمّى بهذه الأسامي في بعض الأحوال على طريق الاستعارة ، وخُصِّص باسم المُستعار؛ لأنّ العارية لا تدوم وهذا أيضًا يُستعار في بعض الأحوال " [٣] .

وغير خافٍ أنّ هذا القسم تُطابقه الطريقة الثانية التي ذكرها (أولمان) من طرق اكتساب اللفظ للمعاني بصورةٍ سريعةٍ مختصرةٍ والتي تتمثّل في الاستعمال المجازيّ للكلمات الذي يُكسبها معانيَ متعدّدةً .

---

[١] معيار العلم / ٥٢ .

[٢] لعلّه يريد بالعناصر الأربعة الماء والنار والهواء والتراب التي يقول الفلاسفة إنّها تدخل في تركيب الكون .

[٣] معيار العلم / ٥٢ .

وإذا كانت اللسانيّات الغربيّة الحديثة تتّفق مع ما قرّره الفلاسفة المسلمون قديمًا من أنّ إحدى صور تكوّن المشترك اللفظيّ في اللغة استعمال اللفظ استعمالًا مجازيًّا ، فإنّ الدكتور إبراهيم أنيس ينفي ذلك ويرى أنّ المعاني التي يدلّ عليها المشترك اللفظيّ يجب أن تكون متباينةً كلّ التباين وألّا يوجد بينها علاقةٌ كعلاقة الحقيقة بالمجاز ، يقول أنيس : " إذا ثبت لنا من نصوصٍ أنّ اللفظ الواحد قد يُعبّر عن معنيين متباينين كلّ التباين ، سمّينا هذا بالمشترك اللفظيّ ، أمّا إذا اتّضح أنّ أحد المعنيين هو الأصل وأنّ الآخر مجازٌ له ، فلا يصلح أن يُعدّ مثل هذا من المشترك اللفظيّ في حقيقة الأمر " [١] .

ويقول في سياقٍ آخر : " ذلك لأنّ المشترك اللفظيّ الحقيقيّ إنّما يكون حين لا نلمح أيّ صلةٍ بين المعنيين ، كأن يُقال لنا مثلًا : إنّ الأرض هي الكرة الأرضيّة وهي الزكام !! وكأن يُقال لنا : إنّ الخال هو أخو الأُمّ ، وهو الشامة في الوجه ، وهو الأكمة الصغيرة " [٢] .

والحقيقة أنّ إبراهيم أنيس ، وهو مَن هو في علم اللغة ، لم يُقدّم مبرّرًا مقبولًا يدعم رأيه هذا ، والغريب أنّه صدّر نصّه الثاني بدالّ التعليل (لأنّ) وكأنّه ينوي أن يُقدّم المبررات المنطقيّة التي حملته على تبنّي هذا الرأي ، فإذا به يكرّر ، في مقام التعليل، الدعوى التي ضمّنها نصّه الأوّل !! .

ويؤكّد الباحث في هذا السياق أنّ المعتبر في المشترك اللفظيّ دلالته على أكثر من معنى بغضّ النظر عن وجود علاقةٍ بين المعاني المتعدّدة أو عدم وجودها ، وهذا الحكم لا يحتاج إلى تبرير ؛ لأنّ اللفظ هنا دالٌّ على معانٍ متعدّدةٍ بالاتّفاق ، وعلى مدّعي تقييد الحكم المطلق أن يأتي بالمبررات .

ويُلاحَظ أنّ الفلاسفة المسلمين يميّزون بين القسمين وفق معيار الثبات وعدم الثبات ، فالاسم المنقول للدلالة على معنىً جديدٍ (يُجعل اسمًا له ثابتًا دائمًا) ، والاسم المستعار للدلالة على معنىً جديدٍ (يُلقّب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيءٌ

---

[١] دلالة الألفاظ / ٢١٣ .

[٢] المصدر السابق / ٢١٤ .

آخر لمناسبته للأوّل على وجهٍ من وجوه المناسبات ، من غير أن يُجعل ذاتيًّا للثاني وثابتًا عليه ومنقولًا إليه) .

ويُفرّق الغزاليّ بين المنقول والمستعار من جهةٍ وبين المشترَك من جهةٍ ثانيةٍ " بأنّ المُشترَك هو الذي وُضع بالوضع الأوّل مشتركًا للمعنيين لا على أنّه استحقّه أحد المسمَّيْن ثمّ نُقل عنه إلى غيره إذْ ليس لشيءٍ من ينبوع الماء والدينار وقرص الشمس والعضو الباصر سبقٌ إلى استحقاق اسم العين ، بل وُضع للكُلّ وضعًا متساويًا بخلاف المستعار والمنقول " [١] .

فالمعيار الفارق بين المشترك من جهة والمنقول والمستعار من جهةٍ أُخرى هو معيار دلالة اللفظ على المعاني المتعدّدة ابتداءً ووضعًا لا اكتسابًا في المشترك ، ودلالته على معنىً واحدٍ ابتداءً ووضعًا ثمّ دلالته على معانٍ متعدّدة اكتسابًا في المنقول والمُستعار .

٢ - الهومونيمي (homonymy) :

هذا النوع من أنواع المشترَك اللفظيّ في اللسانيّات الحديثة هو في الأصل كلمتان مختلفتان ذواتا معنيين متغايرين ، ثمّ تعرّضتْ إحدى الكلمتين لتغيّرات صوتيّة أدّت هذه التغيّرات الصوتيّة إلى انطباق هذه الكلمة على الكلمة الثانية فصارتا كلمةً واحدةً ذات معنيين متغايرين " مثال ذلك كلمة (sea) بمعنى بحر و (see) بمعنى يرى (لا يُهمّ اختلاف الهجاء) ، ويُسمّى هذا النوع هومونيمي(homonymy) (كلماتٌ متعدّدة – معانٍ متعدّدة) " [٢] .

وينبغي التنبّه إلى أنّ المعتبر في تطابق الكلمتين في هذا النوع من أنواع المشترك اللفظي إنّما هو التطابق الصوتيّ وليس تطابق الحروف الكتابيّة ، وهذا ما قصد التنبيه عليه أحمد مختار عمر بقوله : (لا يُهمّ اختلاف الهجاء) .

والتحقيق في هذه المسألة أنّ اللسانيين الغربيّين يُفرّقون بين المشترك اللفظيّ والمشترك النطقيّ ، فالمشترك اللفظيّ هو الذي يكون فيه الشكل الكتابيّ واحدًا في

---

[١] معيار العلم / ٥٦ .

[٢] علم الدلالة / ١٣٧ .

الكلمتين والمعاني مختلفة نحو : (**lead**) بمعنى رصاص ، و (**lead**) بمعنى جروة / أنثى الجرو . أمّا المشترك النطقيّ ، فهو الذي يكون فيه الشكل الكتابيّ مختلفًا من كلمةٍ إلى أخرى لكنّ نطقهما أو نطقها جميعًا متّفقٌ مع كون المعاني مختلفةً ، نحو : (**site**) بمعنى مـــوقع البناء ، و (**sight**) بمعنى نظـــرة ، وكذلـــك (**rite**) بمعنى طقس ، و (**right**) بمعنى صحيح [١] .

وهذا يعني أنّ إطلاقنا مصطلح (المشترك اللفظي) على (الهومونيمي) هو من باب التجـــوّز والمُسامحـــة في استعمال المصطلحات ، وإلّا فالأصل بناءً ، على تفـــريق (بالمر) بين المشترك اللفظيّ والمشترك النطقيّ ، أن نسمّيَ الهومونيمي بـــ (المشترك النطقيّ) .

وهذا النوع من أنواع المشترك اللفظيّ أي الذي يكون ناتجًا عن تغيّرٍ صوتيٍّ لإحدى الكلمتين يؤدي إلى انطباقها على كلمةٍ أخرى ، لم يتحدّث عنه الفلاسفة المسلمون في أدبياتهم . ولم أقفْ ، في حدود اطلاعي على نتاجهم الفلسفي ، على أيّ إشارةٍ منهم إليه . والسبب في ذلك أنّه لا يوجد في اللغة العربيّة لفظان يختلفان في الشكل الكتابي ويتّفقان في النطق .

* الأضداد :

إذا كانت المحصّلة النهائيّة لتعريف المشترك اللفظيّ هي كونه كلمةً تحمل أكثر من معنى بغضِّ النظر عن كونها دالّة على معانٍ متعدّدة من أوّل ما وضعت لـــه ، أو كانت دالـــّةً عليها عن طـــريق الاكتســـاب ، فلا مناص من عـــدّ (الأضداد) نوعًا من أنواع المشترك اللفظيّ ؛ لأنّه لفظٌ دالٌّ على معنيين ، ولا عبرة بكون المعنيين متضادّين أو غير متضادّين ، وإن كان بعضهم يرى أن وجود كلمةٍ تحمل معنيين متضادّين " هو أمرٌ مشكوكٌ فيه " [٢] .

---

[١] يُنظر : مدخل إلى علم اللغة / ١٣٦ .

[٢] التقابل واللغة الشعريّة / ٧ .

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هناك فرقًا بين الأضداد عند اللسانيين العرب القدامى (والتضادّ) عند الفلاسفة المسلمين وعند اللسانيين الغربيّين بل وحتى اللسانيين العرب المحدثين .

فالأضداد في التراث اللسانيّ العربي : هو اللفظ الواحد الدالّ على معنيين متضادّين ، كالجَوْن الذي يُطلق على الأبيض والأسود ، والبين الذي يُطلق على القرب والبعد ، والجَلَل للأمر العظيم والأمر الحقير ، جاء في (المُزهر) ما نصّه : " من سنن العرب في الأسماء أن يسمّوا المتضادّين باسمٍ واحدٍ ، نحو : الجَوْن للأسود ، والجَوْن للأبيض " [١] .

وهذا النوع هو من أنواع المشترك اللفظيّ عند الفلاسفة المسلمين ، وقد درسوه تحت مصطلح (اللفظ المشكّك) ، وقد أشار إليه الفارابيّ بقوله : " ويبلغ من الاجتهاد في طلب النظام وشبه الألفاظ بالمعاني إلى أن تُجعل اللفظةُ الواحدةُ دالّةً على معانٍ متباينةِ الذوات متى تشابهت بشيءٍ ما غير ذلك (...) فتحدث الألفاظُ المشكّكةُ " [٢] .

وذكره ابن سينا في سياق تعريفه للفظ المشترك ، فالمشترك اللفظيّ : " هو الواقع على عِدّةِ معانٍ ، ليس بعضها أحقّ به من بعضٍ ، كالعين الواقع على ينبوع الماء وعلى آلة البصر والدينار ، ومن جملة ذلك ما قد يُسمّى لفظًا مشكّكًا ، وهو المتناول للشيء وضِدّه " [٣] .

وقد صرّح السيوطيّ بكونه من أقسام المشترك اللفظي حين صدّر الباب الذي عنونه بـ (معرفة الأضداد) بقوله : " هو نوعٌ من المشترك " [٤] .

أمّا التضادّ في اصطلاح الفلاسفة المسلمين واللسانيّات الحديثة ، فهو الكلمتان اللتان تحملان دلالتين متضادّتين ، ومن الجدير بالذكر أنّ (أولمان) من اللسانيين

---

[١] المزهر : ١ / ٣٨٧ .

[٢] كتاب الحروف / ١٤٠ .

[٣] كتاب النجاة / ١٢٧ .

[٤] المزهر : ١ / ٣٨٧ .

الغربيّين يحذو حذو اللسانيين العرب في القول بوقوع التضادّ في الكلمة الواحدة ، يقول (أولمان) : " ومن المعروف أنّ المعاني المتضادّة للكلمة الواحدة قد تعيش جنبًا إلى جنبٍ لقرونٍ طويلةٍ دون إحداث أيّ إزعاجٍ أو مضايقةٍ ، فالكلمة اللاتينيّة (attus) مثلًا قد يكون معناها (مرتفع ، أو منخفض) ، وهذا مرجعه الإدراك النسبيّ للمدى ، وهو إدراكٌ تتحكّم فيه وجهة نظر المتكلّم . والكلمة (sacer) هي الأخرى قد يكون معناها (مقدّس ، أو ملعون) ، وكذلك الشأن في الكلمة الفرنسية الحديثة (cecer) (مقدّس أو ملعون) ، والكلمة الإنجليزيّة (biassed) (مقدّس أو ملعون) [١] .

وفي هامش الصفحة ذاتها من كتاب (أولمان) يعارض مترجم الكتاب كمال بشر رأي (أولمان) قائلًا : " إنّ التضادّ عندنا نوعٌ من المشترك اللفظيّ ، وكلٌّ منهما لا يتحقّق إلّا في كلمتين فأكثر لا في الكلمة الواحدة ، وذلك على خلاف المشهور عن العرب في هذا الباب " [٢] .

* المشترك اللفظيّ والغموض :

ارتبطت ظاهرة الغموض الدلاليّ بالمشترك اللفظيّ ارتباطَ المسبَّب بالسبب ؛ ذلك أنّ انفتاح الدالّ على مدلولاتٍ متعدّدة ، وبالذات في ظلّ غياب المحدِّدات الدلاليّة / القرائن ، يجعل عمليّة فهم المعنى المُراد متعسّرةً إن لم تكن مستحيلةً .

ويعُدّ (أولمان) المشترك اللفظيّ من أسس توليد الغموض ونموّه حين يقرّر : " أنّ تعدّد المعنى ليس بحالٍ من الأحوال هو المصدرَ الوحيد للغموض ، وإن كان ، بدون شكٍّ ، أساسًا من أُسس توليد هذا الغموض ونموّه " [٣].

وفي سياقٍ آخر يربط (أولمان) بين ظاهرة الغموض في اللغة وظاهرة الاشتراك اللفظيّ ، ويجعل الظاهرة الثانية سببًا في نشوء الظاهرة الأولى ، فتحت عنوان (الغموض) يقول (أولمان) : " كثيرٌ من كلماتنا له أكثر من معنىً ، غير أنّ المألوف هو

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ١١٨ .

[٢] المصدر السابق ، هامش / ١١٨ .

[٣] دور الكلمة في اللغة / ١١٥ .

استعمال معنىً واحدٍ فقط من هذه المعاني في السياق المعيّن ، فالفعل (أدرك) مثلًا ، إذا انتزع من مكانه في النظم يُصبح غامضًا غيرَ محدّد المعنى : هل معناه (لحق به) أو (عاصره) ، أو أنّه يعني (رأى) أو (بلغ) . إنّ التركيب الحقيقيّ المنطوق بالفعل هو وحده الذي يمكنه أن يجيب عن السؤال " [١] .

ويعُدّ (كلود جرمان وريمون لوبلان) الجناس والاشتراك اللفظيّ من أسباب الغموض الرئيسيّة [٢] . ويتضخّم الغموض الدلاليّ المتولّد عن الاشتراك اللفظيّ حين تُصبح الكلمة الواحدة ذات مدلولين متناقضين أو مدلولاتٍ متناقضة ، حينها يُصبح تحديد المعنى المراد ضربًا من المستحيل ، وذلك يعني أن الكلمة تصبح " غيرَ صالحةٍ للاستعمال بمجرّد أن تكتسب دلالتين متعارضتين وغير متّصلتين " [٣] .

وقد يُصبح غموض المعنى المتولّد عن الاشتراك اللفظيّ أخفّ وطأةً وأقلّ خطرًا حين يُقاس إلى الخطر الأعظم المتولّد عنه وهو فهم المعاني المغلوطة ، هذا الأمر الذي قد تترتّب عليه استجاباتٌ خاطئةٌ وردّات فعلٍ عكسيّةٌ من قبل المتلقّي على خلاف ما أراده الباثّ / المرسل .

ويرى بعض الباحثين أنّ وجود المشترك اللفظيّ ليس ، بحدّ ذاته ، مذمومًا ، بلْ الإكثار منه وتكلّفه هو المذموم ؛ لأنّ " الإكثار من المشترك اللفظيّ يترتّب عليه تقلّص حظوظ الفهم ، ممّا ينال من البديهة الأساسيّة " [٤] .

وإذا كان المشترَك اللفظيّ ، في رأي السواد الأعظم من الدارسين ، أحد أسباب الغموض الدلاليّ ، فإنّ بعض الدارسين يرى أنّه يمكن " استغلال الغموض كخاصّةٍ من خواصّ الأسلوب . وهو أمرٌ وُجد في الآداب القديمة وما يزال يوجد في الآداب الحديثة ، ويدخل تحت هذا الاستغلال صورٌ من الفنون الأدبيّة والبلاغيّة مثل : التلاعب بالألفاظ والجناس والتورية وأسلوب الحكيم " [٥] .

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ٥٩ ، ٦٠ .

[٢] يُنظر : علم الدلالة / ٤٠ – ٤٤ .

[٣] دور الكلمة في اللغة / ١١٧ .

[٤] بنية اللغة الشعريّة / ١٠٢ .

[٥] علم الدلالة - أحمد مختار عمر / ١٨٠ .

والواقع أنّ ظاهرة الغموض الدلاليّ المتولّدة عن المشترك اللفظيّ (خارج السياق) تظلّ نسبيةً حين يُنظر إليها من زاوية المتلقّي ، إذْ يكتسب الغموض حضورًا قويًّا لدى المتلقّي ذي الكفاءة اللغويّة العالية ، فتصبح ثقافته اللغويّة الواسعة ومعرفته بالمعاني المتعدّدة للّفظ الواحد باعثًا قويًّا على حضور الغموض بشكلٍ مكثّف . وفي الوقت ذاته ينجو المتلقّي ذو الثقافة اللغويّة الضحلة من مغبّة الوقوع في شِراك الحيرة والتيه المتولّدين عن غموض المعنى ؛ لأنّه في الأصل لا يُدرك غيرَ معنىً واحدٍ للّفظ هو ما عرفه واستوعبه ، ولا يُصبح للغموض حضورٌ حقيقيٌّ لدى هذا النوع من المتلقّين إلّا حين يفاجؤه السياق بمعنىً مغايرٍ للمعنى الذي عرفه للّفظ ذاته .

ويرى الباحث أنّ استعمال المشترك اللفظيّ مرهونٌ بثلاثة معايير : نوع المشترك اللفظيّ ، وحجمه ، ومجال استعماله . أمّا من جهة النوع ، فالمشترك اللفظيّ على نوعين : نوعٌ يخلو من القرائن والسياقات المائزة للمعنى المراد من بين المعاني المتعدّدة التي ينفتح عليها اللفظ المشترك ، وهذا النوع مرفوضٌ تمامًا لأنّه موغلٌ في الغموض والتعتيم الدلاليّ ، والنوع الثانيّ : هو المشترك المقترن بالقرائن والسياقات التي تحدّد المعنى المراد ، وهذا النوع مقبولٌ ، ولكن بمراعاة المعيارين التاليين .

وأمّا معيار الحجم ، فنقصد به استعمال المشترك من حيث الكثرة والقلّة ، فعلى افتراض كون المشترك محدَّدَ الدلالة وكاشفًا عن المعنى المراد بوساطة القرائن والسياق ، فإنّ المطلوب الاعتدال في استعماله ؛ لأنّ الإكثار من الظاهرة اللغويّة ، أيًّا كانت ، يُفقدها طرافتها وفاعليّتها التعبيريّة .

ومن جهة مجال الاستعمال ، نؤكّد أنّ توظيف المشترك اللفظيّ يجب أن يُحصر، بمراعاة المعيارين السابقين ، في مجال العلوم الأدبيّة ، كالشعر والنثر بأنواعه المختلفة ؛ لأنّ ظلال الغموض المتولّدة عن توظيف المشترك في هذه الحقول الإبداعيّة ، يمكن أن تُتلقّى بالقبول والاستحسان ، أمّا توظيف المشترك في العلوم العلميّة كالطب والرياضيّات والمنطق (...) ، فينبغي ألّا يقع إلا على جهة الاضطرار وفي حدود المعيارين السابقين (النوع والحجم) ، يقول الفارابيّ : " والتي تُقال باشتراك فقد يُضطرّ إلى استعمالها في الصنائع كلها ، ومتى استُعمل منها شيءٌ ، فينبغي أن يخصّ

المستعمل له جميع المعاني التي تحته ثمّ يعرف أنّه إنّما أراد من بينها معنى كذا ، دون سائـــرها. فإنّه إن لم يفعل ذلك ، أمكن أن يفهم السامع غير الذي أراده القائل ، فيغلط " [1] .

ويفصّل الغزاليّ هذه المسألة ، أي مسألة المجالات العلميّة التي يُستعمل فيها المشترك اللفظيّ ، تفصيلًا وافيًا ، في ضوء أقسام المشترك اللفظيّ عند الفلاسفة وهي : المستعار، والمنقول ، والمخصوص باسم المشترك ، فيقول : " والمستعار ينبغي أن يُجتنب في البراهين دون المواعظ والخطابيّات والشعر ، بل هي أبلغ باستعماله فيها . وأمّا المنقول، فيُستعمل في العلوم كلّها لمسيس الحاجة إليها ، إذ واضع اللغة لّما لم يتحقّق عنده جميع المعاني ، لم يُفردها بالأسامي فاضطُر غيره إلى النقل . فالجوهر وضعه واضع اللغة لحجرٍ يعرفه الصيرفيّ ، والمتكلّم نقله إلى معنىً حصّله في نفسه ، وهو أحد أقسام الموجودات . وهذا ممّا يكثر استعماله في العلوم والصناعات .

وأمّا المشتركة : فلا يؤتى بها في البراهين خاصّةً ، ولا في الخطابيّات إلّا إذا كانت معها قرينةٌ ، وهي أيضًا أقسامٌ : فمنها : ما يقع في أحوال الصيغة ، كالاسم الذي يتّحد فيه بناء الفاعل والمفعول ، نحو : المختار ، فإنّك تقول : زيدٌ مختارٌ والعلمُ مختارٌ ، وأحدهما بمعنى الفاعل والآخر بمعنى المفعول . وكالمُضطرّ وأشباهه .

ومنها ما يقع على عِدّة أمور متشابهة في الظاهر مختلفةٍ في الحقيقة لا يكاد يُوقف على وجه مخالفتها ، كالحيّ الذي يُطلق على الله وعلى الإنسان وعلى النبات ، والنور الذي يُطلق على المدرَك بالبصر المضادّ للظلام ، وعلى العقل الهادي إلى غوامض الأمور" [2] .

* نماذج من المشترك اللفظي في كتب التراث الفلسفيّ :

يحسن بنا قبل أن نغادر موضوع المشترك اللفظيّ أن نقف على نماذج من المقاربات الإجرائيّة التطبيقيّة على موضوع المشترك اللفظي في كتب التراث الفلسفي

---

[1] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٤ .

[2] معيار العلم / ٥٣ ، ٥٤ .

الإسلامي ، وهي كثيرةٌ ومتعدّدة وسننتخب منها بعض النماذج على سبيل التمثيل لا الحصر وهي كالآتي :

١ - الموجود :

الموجود في الاصطلاح الفلسفي يُطلق على ثلاثة معانٍ : فيُطلق على المقولات العشر المشهورة في الفلسفة وهي : الجوهر والكم والكيف والأين والمتى والانفعال (...) ، ويُطلق على كلّ شيءٍ صادقٍ أي خلاف الكاذب ، وعلى الموجود الماديّ في العالم الخارجي ، يقول الفاربيّ : " فالموجود ، إذن ، يُقال على ثلاثة معانٍ : على المقولات كلّها ، وعلى ما يُقال عليه الصـــادق ، وعلى ما هو منحازٌ بماهيّةٍ ما خارج النفس تُصوّرت أو لم تُتصوَّر " [١] .

٢ - الإنّيَّة :

مشتركٌ لفظيٌّ له ثلاثة معانٍ ، ذكرها الفاربيّ بقوله : " ربّما سُمّي وجود الشيء إنّيّته ، وتُسمّى ذات الشيء إنّيّته ، وكذلك أيضًا جوهر الشيء يُسمّى إنّيّته " [٢] .

٣ - الاتّحاد :

يُطلق الاتّحاد على أربعة معانٍ " فيُقال : اتّحادٌ لاشتراك أشياء في محمولٍ واحدٍ ذاتيٍّ أو عرضيٍّ ، مثل : اتّحادٌ الكافور والثلج في البياض ، والإنسان والثور في الحيوانيّة . ويُقال اتّحادٌ لاشتراك محمولاتٍ في موضوعٍ واحدٍ ، مثل : اتّحادٌ الطعم والرائحة في التفّاح ، ويُقال اتّحادٌ لاجتماع الموضوع والمحمول في ذاتٍ واحدةٍ ، كجزئي الإنسان من البدن والنفس ، ويُقال اتّحادٌ لاجتماع أجسامٍ كثيرةٍ إمّا بالتتالي كالمائدة ، وإمّا بالجنس كالكرسيّ والسرير ، وإمّا باتّصالٍ ، كأعضاء الحيوان " [٣] .

٤ - العقل :

مشتركٌ لفظيٌّ يُحيل على ثلاثة مدلولات " الأوّل : يُراد به صحّة الفطرة الأولى في الناس ، فيُقال لمن صحّتْ فطرته الأولى : إنّه عاقلٌ ، فيكون حدّه أنّه قوّةٌ بها يجود

---

[١] كتاب الحروف / ١١٦ ، ١١٧ .

[٢] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٤٥ .

[٣] معيار العلم / ٢٢٤ .

التمييز بين الأُمور القبيحة والحسنة . الثاني : يُراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلّيّة ، فيكون حدُّه أنّه معانٍ مجتمعةٌ في الذهن تكون مقدّمات يُستنبط بها المصالح والأغراض . الثالث : معنىً آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ، ويكون حدّه أنّه : هيئةٌ محمودةٌ للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره ، ولهذا الاشتراك يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلًا ، فيقول واحدٌ : هذا عاقلٌ ، ويعني به صحّة الغريزة ، ويقول الآخر : ليس بعاقلٍ ويعني به عدم التجارب وهو المعنى الثاني " [1] .

[1] معيار العلم في فن المنطق / ٢٠٨ .

(الترادف)

*** مفهوم الترادف :**

الترادف نقيض الاشتراك اللفظي من جهة أنّ المشترك لفظٌ واحدٌ متعدّد المعنى، والمترادف ألفاظ متعددة أحاديّة المعنى ، فالترادف ، بمعناه الواسع ، هو " الكلمات التي تختلف في ألفاظها وتتّفق في معانيها " [١] .

وفي التراث الفلسفيّ تعريفاتٌ للترادف أكثر دقّةً ، منها تعريف الفارابيّ له بقوله : " والأسماء المترادفة هي : الأسماء الكثيرة التي تُقال على شيءٍ واحدٍ ، وحَدُّهُ منها واحدٌ بعينه ، أو الأسماء التي يكون الحدّ المساوي لكلّ واحدٍ منها هو بعينه حدُّ الآخر " [٢] .

والأسماء المترادفة عند الغزالي هي : " الأسماء المختلفة الدالّة على معنىً يندرج تحت حدٍّ واحدٍ ، كالخمر والراح والعقار ، فإنّ المُسمَّى بهذه يجمعه حدٌّ واحدٌ وهو : المائع المسكر المعتصر من العنب ، والأسامي عليه مترادفةٌ " [٣] .

ووجه الدقّة في هذين التعريفين للمترادف أنّهما يشتملان على ضابطٍ يفتقر إليه التعريف الأوّل ، بل وغيره من تعريفات اللسانيات الغربيّة الحديثة كتعريف (أولمان) الذي ينصّ على أنّ " المترادفات هي : ألفاظٌ متعدّدة المعنى وقابلةٌ للتبادل فيما بينها في أيّ سياقٍ " [٤] . وكذلك تعريف (بالمر) له بأنّه " مصطلحٌ مستعملٌ للإشارة إلى التساوي الدلاليّ بين بعض الألفاظ " [٥] .

والضابط الذي يتميّز به التعريفان الفلسفيان التراثيّان للمترادف أنّهما يشترطان اتّحادَ الألفاظ المترادفة في الحدّ ، وقيمة الاتّحاد في المفهوم (الحدّ) أنّه يقتضي بالضرورة الاتّحاد في الذات ، واتّحاد المترادفات في الذات والمفهوم يُسوّغ

---

[١] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٦٢ .

[٢] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٢ .

[٣] معيار العلم / ٥٢ .

[٤] دور الكلمة في اللغة / ٩٧ .

[٥] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ١١٣ .

تناوبها في السياقات المختلفة ويجعل ترادفها على المعني المراد تامًّا ، والمثال الذي ذكره الغزاليّ في تعريفه السابق من ترادف الخمر والراح والعقار على معنىً واحدٍ لاتحادها في المفهوم واضحٌ جليٌّ .

إنّ افتقار تعريفات اللسانيات الغربيّة الحديثة للمترادف إلى الضابط السابق الذي تضمّنه التعريف الفلسفيّ التراثيّ الذي أوردناه بل وغيره من التعريفات التراثيّة ، يجعل هذه التعريفات غير دقيقةٍ ولا تقدّم تصوّرًا حقيقيًّا للمترادف ؛ لأنّه قد يدخل فيها الأسماء المتّحدة في الذات مطلقًا ، والاتّحاد في الذات لا يقتضي الاتّحاد في المفهوم والعكس صحيح ، وعلى هذا الأساس حكم المحقّقون من اللسانيّن العرب بأنّ السيف والمهنّد ليسا بمترادفين ؛ لأنّهما وإن اتّحدا في الذات (أي : في الدلالة على الآلة الحربيّة المعروفة) ، فإنّهما لا يتّحدان في المفهوم أو الحدّ فإنّ حدّ السيف (هذا الحد من وضع الباحث لبيان الفرق بين السيف والمهنّد) أنّه : آلة ضربٍ حديديّة حادّة الشفرة ، أمّا تعريف المهنّد : فهو آلة حربٍ من حديد الهند حادّة الشفرة . ولا يخفى أنّ الحدّين مختلفان فالمهنّد مخصوص بكونه مصنوعًا من حديد الهند خاصّةً .

* وقوع الترادف في اللغة :

على غرار الخلاف القائم في حقيقة وقوع الاشتراك اللفظي في اللغة ، قام الخلاف أيضًا في حقيقة وقوع الترادف في اللغة ، وقد نقل السيوطيّ في (مُزهره) اختلاف العلماء في وقوع الترادف في اللغة بين منكرٍ ومؤيّدٍ [1] .

وحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنّما هو في وقوع الترادف التامّ بين الكلمتين أو الكلمات لا في مطلق الترادف ، هذا الإشكال الدلاليّ دفع بعض اللسانيين الغربيّين إلى التساؤل " هل هناك ترادف تامٌّ وكاملٌ في اللغة ؟ وهل هناك كلمتان تدلّان على نفس المعنى ويمكن تعويض واحدةٍ مكان واحدةٍ أخرى ؟ هل هناك كلمتان تقبلان التبادل فيما بينهما وتحملان نفس المعنى في كلّ الاستعمالات ؟ " [2] .

---

[1] يُنظر : المزهر : ١ / ٤٠٣ - ٤٠٥ .

[2] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٦٣ .

إنّ هذه التساؤلات الوجيهة تمنحنا حقّ إعادة صياغة تعريف الترادف بما يتوافق وإمكانيّات وجوده الفعليّ في اللغة وبمعزلٍ من الجدل المحتدم حول حقيقة هذا الوجود من عدمه ، وعليه فلا بأس في أن " نلجأ في علم الدلالة ، عادةً ، إلى تعريفٍ ضيّقٍ محدودٍ للترادف وهو : الكلمتان اللتان تقبلان التبادل فيما بينهما وذلك في كل السياقـــات أو الاستعمـــالات ، وليس في تعبيرٍ أو استعمالٍ دون تعبيرٍ أو استعمالٍ آخر " [١] .

والواقع أنّه ، حتّى مع هذا التعريف الذي يضيّق مجال الترادف إلى أقصى حدٍّ ممكن ، يظلّ هذا التساؤل قائمًا : هل يوجد فعلًا في اللغة كلمتان تبلغ شدّة التطابق الدلاليّ بينهما حدًّا يؤهّلهما لإمكانات التناوب في كل السياقات دون استثناء ؟ .

في سبيل الخروج من هذا الإشكال والإجابة عن هذا التساؤل الوجيه المُلحّ ، حاول بعض الباحثين وضع مقياسٍ لتمييز الكلمات المترادفة من خلال التمييز " بين ما يُسمّى معنىً إدراكيًّا وبين ما يُسمّى معنىً شعوريًّا . في اللغة الإنجليزيّة مثلًا يُستشهد بحالة الكلمتين (**liberty** و **freedom** / الحريّة) ، اللتين تكونان مترادفتين على المستوى الإدراكي وليس على المستوى الشعوري " [٢] .

والواقع أنّ هذا المقياس غير مقبولٍ ؛ لأنّه لا يمكن فصل المعنى الشعوري / العاطفيّ / الطبيعيّ عن المعنى الإدراكيّ / العقليّ ؛ لأنّ الاكتفاء بالمعنى الإدراكيّ لتصنيف الألفاظ في مجاميع ترادفيّة لا يُحقّق قيمة الترادف التامّ حتّى يُراعى المعنى العاطفي لهذه الكلمات ، وإلا فسيظلّ الترادف بين هذه الكلمات ترادفًا عامّا لا ترادفًا تامًّا ، والنتيجة أنّه من الصعوبة بمكان أن نجد كلماتٍ تحقّق قيمة الترادف التامّ فيما بينها على مستوى الدلالة الإدراكيّة والدلالة الشعوريّة " إذن يمكننا القول هنا : ليس هناك ترادفٌ على الإطلاق . خلاصة القول : إنّه لو اعتمدنا ، في قياسنا ، لإثبات الترادف على طريقة قابليّة الكلمات المترادفة للتبادل فيما بينها في السياقات اللغويّة

---

[١] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٦٣ .

[٢] المصدر السابق / ٦٥ ، ٦٦ .

كلّها ، لأدركنا أنّ الترادف التامّ أو الكامل نادرٌ جدًّا (...) ولا شـــكّ أنّنا نلحظ أنّه من الصعب العثور على كلمتين مترادفتين تمامًا " [١] .

وبعد مقاربة موضوع وقوع الترادف التامّ في اللغة يستنتج (أولمان) أخيرًا " أنّ معظم المترادفات ليست إلّا أنصاف أو أشباه مترادفات ، وأنّه لا يمكن استعمالها في السياق الواحد أو الأسلوب الواحد دون تمييز بينها " [٢] .

ويقرّر (بالمر) في نهاية المطاف أنّه " مع كُلّ ما ذُكر بوسع المرء أن يقف إلى جانب من زعم بعدم وجود مترادفات حقيقيّة لعدم إمكانيّة حيازة كلمتين للدلالة نفسها على نحوٍ كاملٍ ، ولعدم إمكانيّة تعايش كلمتين تشيران إلى معنىً واحدٍ تعايشًا واقعيًّا " [٣] .

ويؤكّد (إيكو) الرأي القائل بعدم وجود مترادفاتٍ في اللغة من خلال التأكيد على وجود فروق وتمييزات بين الكلمات التي ظاهرها الترادف ، ففي هذا السياق " يمكن القول : لا وجود لمرادفات ، فعندما يعبَّر عن نفس المدلول من خلال دالّين مختلفين ، تكون هناك في الواقع تمييزاتٌ دقيقةٌ بين هذين المدلولين : (**revolver**) ليس مرادفًا لـــ (**pistolet**) ، ولا يمكن أن نستعمل الكلمتين للإحالة على نفس المعنى " [٤] .

وقد ذكر (**collinson**) مجموعةً من الفروق الدلاليّة التي تؤكّد عدم وجود ترادفٍ دلاليٍّ بين مفردات اللغة ، وهذه الفروق هي :

" أ- أن يكون أحد اللفظين أكثر عموميّةً أو شمولًا من الآخر (بكى ـــ انتحب) .

ب- أن يكون أحد اللفظين أكثر حدّةً من الآخر (أنهك ـــ أتعب) .

ج- أن يكون أحد اللفظين مرتبطًا بالانفعال أو الإثارة أكثر من الآخر (أتون ـــ قدر).

---

[١] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٧٦ .

[٢] دور الكلمة في اللغة / ٩٨ .

[٣] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ١١٥ .

[٤] العلامة ، تحليل المفهوم وتاريخه / ٨٥ .

د- أن يكون أحد اللفظين متميّزًا باستحسانٍ أدبيٍّ أو استهجان ، في حين يكون الآخر محايدًا (تواليت ــ مرحاض ــ دورة مياه) .

هـ - أن يكون أحد اللفظين أكثر تخصّصيّةً من الآخر (حكمٌ ذاتيٌّ ــ استقلال)

و- أن يكون أحد اللفظين مرتبطًا باللغة المكتوبة وأدبيًّا أكثر من الآخر (تِلْو ــ بعد).

ز- أن يكون أحد اللفظين أكثر عامّيّةً أو محلّيّةً أو لهجيّةً من الآخر (لحّام ــ جزّار) .

ح- أن يكون أحد اللفظين منتميًا إلى لغة الأطفال أو من يتحدّث لغة الأطفال بخلاف الآخر (مم ــ كُلْ) " [1] .

ويُقدّم (جان كوهن) نموذجًا تطبيقيًّا من نماذج الفروق الدلاليّة بين المفردات اللغويّة التي ظاهرها الترادف (الصفة والنعت) ، يقول (كوهن) : " الصفة تظلّ ضروريّةً لا يمكن الاستغناء عنها في التحديد أو في تكملة المعنى ، ولا يُمكن أبدًا أن نقول إنّها زائدةٌ ، وعكس ذلك نجد النعت لا يعدو في أغلب أحواله أن يكون مفيدًا فقط . إنّه لا يُفيد إلّا المتعة وحيويّة الخطاب ، بل كثيرًا ما يكون زائدًا أو من قبيل الحشو . أمّا إذا اقتُطعتْ الصفة من الجملة ، فإنّها حينئذٍ تُعتبر بتراء أو يتغيّر معناها . وإذا اقتُطع النعت ففي وسع الجملة أن تبقى تامّةً ، ولكنّها قد تصير مفصولةً أو يصيبها الضعف " [2] .

وفي سياق الحديث عن الفروق الدلاليّة بين الكلمات المترادفة ، نشير إلى أنّ الفلاسفة المسلمين يذهبون إلى القول بوقوع الترادف في اللغة في حدودٍ ضيّقةٍ ووفق القيد الذي أشرنا إليه عند حديثنا عن مفهوم الترادف عند الفلاسفة سابقًا وهو قيد اتّفاق الكلمات المترادفة في الحدّ أي التعريف ، إذ لا يكفي في نظرهم أن تتّفق الكلمات المترادفة في الذات ؛ لأنّ اتّحادها في الذات لا يقتضي بالضرورة اتّحادها في المفهوم ، ولكنّ العكس صحيح ، أي : إنّ اتحاد الكلمات في الحدّ يقتضي اتّحادها في الذات وإذا اتّحدت في المفهوم والذات صارت مترادفةً ترادفًا تامًّا .

---

[1] نقلًا عن : علم الدلالة ــ أحمد مختار عمر / ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

[2] بنية اللغة الشعريّة / ١٣٣ .

إنّ مقتضى تضييق الفلاسفة المسلمين وجودَ ظاهرة الترادف في اللغة بناءً على المعطيات السابقة ، أنّهم يرون وجود فروق دلاليّة بين الكلمات التي ظاهرها الترادف ولم يتوافر فيها القيد السابق . والواقع أنّهم قدّموا مطارحاتٍ متعدّدة تؤكّد وعيهم بقضيّة الفروق الدلاليّة بين الألفاظ ، غيرَ أنّ مطارحاتهم في هذا الموضوع كانت إجرائيّةً تطبيقيّةً وليست تنظيريّةً ، ويظهر ذلك من خلال إيرادهم كثيرًا من الألفاظ التي ظاهرها الترادف وحكمهم عليها بأنّها غير مترادفةٍ مع بيان أوجه الفرق بينها ، ونودّ أن نورد نموذجين فقط من هذه المطارحات للكشف عن دور الفلاسفة المسلمين في مجال التطبيق العمليّ لقضيّة الفروق الدلاليّة على مفردات اللغة :

١ - الفرق بين (الشبيه ، والمساوي ، والمناسب ، والمجانس ، والمماثل ، والمُشاكل) :

يفرّق ابن سينا بين هذه المصطلحات الستّة التي ربما ظُنّت من المترادفات ، فيرى : " أنّ ما كان هو هو في الكيف فهو شبيه ، وما كان هو هو في الكمّ فهو مُساوٍ ، وما كان هو هو في الإضافة يُقال له مناسب (...) فما كان هو هو في الجنس قيل مُجانس ، وما كـــان هو هو في النـــوع قيل مُماثل . وأيضًا ما كان هو هو في الخواصّ يُقال له مُشاكل " [١] .

فالموافِق في الكيف (أي الصفات غير القابلة للقياس كالشجاعة والكرم) يُسمّى شبيهًا ، والموافق في الكمّ (أي في الأشياء القابلة للقياس كالطول والوزن) يُسمّى مساويًا ، والموافِق في الإضافة (أي المناسب للشيء عند اجتماعهما كتناسب لون القميص مع لون البشرة) يُسمّى مناسبًا ، والموافِق في الجنس يُسمّى مُجانسًا ، فالإنسان مجانسٌ للفرس لاتفاقهما في جنس الحيوانيّة ، والموافِق في النوع يُسمّى مماثلًا ، فمحمّدٌ مماثلٌ لعليٍّ في النوع الإنسانيّ ، والموافِق في الخواصّ يُسمّى مُشاكِلًا ، والخواصّ جمع خاصّةٍ ، والخاصّة هي الصفة المميّزة للنوع عن بقيّة الأنواع المشاركة له في الجنس، فالفرَس والجمل والحمار والأسدَ أنواعٌ تشارك النوع الإنسانيّ في جنس الحيوانيّة ، لكنّه ينماز عنها بصفتي النطق والعقل وهاتان الصفتان تُسمّيان خاصّة ، وموافقة بعضِ أفراد النوع الإنسانيّ بعضَهم في هاتين الصفتين تُسمّى مشاكلة .

---

[١] الإلهيّات من الشفاء : ٢ / ٣٠٤ .

٢ - الفرق بين (الغير / المُغاير ، والمخالِف) :

يقول ابن سينا في الفرق بينهما : " والغير يفارق المخالِف بأنّ المخالف مخالفٌ بشيءٍ ، والغير قد يُغاير بالذات ، والمخالف أخصّ من الغير " [١] .

فالغير أعمّ من المخالف ؛ لأنّه قد يدلّ على المخالفة بالذات كمخالفة محمّد للحجر ، فذات محمدٍ حيوانيّة ، وذات الحجر جماديّة ، وقد يدلّ الغير كذلك على المخالفة في صفات الذات الواحدة ، كاختلاف محمّد عن عليٍّ في الطول أو اللون وذاتهما واحدةٌ ، أمّا المخالف فيدلّ على المغايرة في الصفات تحديدًا دون الذات ثمّ تنحصر دلالته على المغايرة في شيءٍ واحد فقط أي في صفةٍ واحدةٍ ، فالغير أعمّ من المخالف من وجهين : الأول من جهة كونه يقع في الذوات والصفات والمخالف لا يقع إلّا في الصفات ، والوجه الثاني : أنّ الغير يكون بالمخالفة بصفةٍ واحدةٍ أو بصفاتٍ متعدّدةٍ ، أمّا المخالف فلا يكون إلا بالمغايرة بصفةٍ واحدةٍ فحسب .

هذا وقد تمخّض عن الخلاف في قضيّة وجود الترادف التامّ في اللغة من عدمه نتيجةٌ مؤدّاها أنّ قليلًا " جـــدًّا مـــن الدلاليّين مَـــنْ يعتقد بوجود الترادف الحقيقيّ أو الفعليّ " [٢] .

ولعلّ في انعدام الجدوى والفائدة العمليّة من وجود ترادفٍ تامّ في اللغة ، ما يكون باعثًا على العزاء والتأسي عند المستميتين على الإيمان بوجود ظاهرة الترادف التامّ في اللغة ، فإنّ التقييم البراجماتي / النفعيّ لهذه الظاهرة ، على افتراض وجودها في اللغة ، قد يُصيب هؤلاء بخيبة الأمل ويدفعهم إلى التقليل من خطر الموضوع وأهمّيّته المتوهّمة ، فوجود الترادف التامّ في اللغة على كلّ حالٍ " ليس مهمًّا في حدّ ذاته ، فهو يتعلّق بترفٍ لغويٍّ لا جدوى من معالجته ؛ لأنّه يسير على عكس قوانين الاقتصاد اللغويّ . ويمكننا أن نتصوّر الحالة التي يمكن أن يحدثها وجود كلمتين مترادفتين ترادفًا

---

[١] الإلهيّات من الشفاء : ٢ / ٣٠٤ .

[٢] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٦٤ .

تامًّا ، وهذا يمكن أن ينطبق على كلمتي أريكة (**divan**) وأريكة (**sofa**) في استعمالهما الحالي في كيباك [١] . إنّ أحد الاستعمالين مهدّدٌ بالزوال " [٢] .

ويشير (بالمر) إشارةً ضمنيّةً إلى عدم أهميّة الترادف التامّ في اللغات ؛ وذلك " لعـــدم حاجـــة اللغـــة إلى مرادفاتٍ حقيقيّةٍ ، ولشكّ اللغويّين بوجود مرادفاتٍ حقيقيّةٍ " [٣] .

وفي التراث اللسانيّ إشارةٌ إلى بعض الفوائد العمليّة من وجود ظاهرة الترادف في اللغة ، فقد ذكر السيوطيّ أنّ للترادف التام في اللغة فوائد : " منها : أن تكثر الوسائل، أي الطرق ، إلى الإخبار عمّا في النفس ، فإنّه ربما نسي أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به (...) ، ومنها : التوسّع في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر ؛ وذلك لأنّ اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظٍ آخر السجع والقافية والتجنيس والترصيع وغير ذلك من أصناف البديع ، ولا يتأتى ذلك باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ " [٤] .

ويشير السيوطيّ في موضعٍ آخر من (مُزهره) إلى القيم الجماليّة للترادف " فَبحسن الألفاظ واختلافها على المعنى الواحد تُرصَّع المعاني في القلوب وتلتصق بالصدور ويزيد حسنه وحلاوته وطلاوته بضرب الأمثلة به والتشبيهات المجازيّة " [٥] .

غير أنّ مسألة انتفاء الترادف التامّ بين الكلمات على المستويين الإدراكيّ والشعوريّ تظلّ حاضرةً بقوّة حتّى مع حضور هذه الفوائد التي هي في الأساس مطلوبةٌ للتفصّح والتبلّغ (إن صحّ التعبير) وتزيين الكلام ، لا للتواصل والإبلاغ .

ثمّ إنّ قضيّة الترادف بين الألفاظ محكومةٌ بفترةٍ زمنيّةٍ قصيرةٍ محدّدةٍ ، فبمرور الأيّام تفقد هذه الألفاظ خاصيّة الترادف التامّ ويبدأ كلّ لفظٍ في تحديد جانبٍ معيّنٍ من المدلول ، يقول (أولمان) : " فإذا ما وقع هذا الترادف التامّ ، فالعادة أن يكون ذلك

---

[١] (كيباك) : هي المقاطعة الشماليّة في كندا ، وهي ناطقةٌ بالفرنسيّة .

[٢] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٦٧ ، ٦٨ .

[٣] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ١٤٤ .

[٤] المزهر : ١ / ٤٠٦ .

[٥] السابق : ١ / ٣٧ .

لفترةٍ قصيرةٍ محدودةٍ ، حيث إنّ الغموض الذي يعتري المدلول والألوان والظلال المعنويّة ذات الصبغة العاطفيّة أو الانفعاليّة التي تحيط بهذا المدلول ، لا تلبث أن تعمل على تحطيمه وتقويض أركانه . وكذلك سرعان ما تظهر بالتدريج فروقٌ معنويّةٌ دقيقةٌ بين الألفاظ المترادفة بحيث يكون كلّ لفظٍ منها مناسبًا وملائمًا للتعبير عن جانبٍ واحدٍ فقط من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد . كما أنّنا سنلاحظ في الوقت نفسه أنّ ما يرتبط بهذه الألفاظ من عناصر عاطفيّةٍ وتعبيريّةٍ وإيحائيّةٍ خاصّةٍ سوف تأخذ في الظهور والنمو ممتدّةً في خطوطٍ متباعدةٍ " [١] .

* أنواع الترادف :

يذكر بعض الباحثين أربعة أنواعٍ للترادف هي : [٢]

١ - الترادف الإشاريّ (referential synonymy) :

وهو أن يتّفق لفظان أو أكثر في المشار إليه ، كإشارة أسماء النبيّ صلى الله عليه وسلّم (البشير ، المختار ، المصطفى) إلى ذات النبيّ الكريم ، وهذا النوع من أنواع الترادف لا يتحقّق إلا بمراعاة السياق الثقافي للمجتمع ، فهذه الأوصاف مثلًا لا تصبح دالّةً على ذات النبيّ محمد صلى الله عليه وسلّم إلا في الثقافة الإسلاميّة ، وإلّا فإنّها ، بمعزلٍ من سياقها الثقافي ، تصلح للدلالة على أيّ شخصٍ كان .

٢ - الترادف الإحاليّ (denotational synonymy) :

وهو أن يتّفق لفظان أو أكثر في الدلالة على المحال عليه ، كاتّفاق الليث والأسد والضرغام في الدلالة على الحيوان المعروف ، والفرق بين الترادف الإشاريّ والترادف الإحاليّ أنّ الإشاريّ دلالته خاصّةٌ مرتبطةٌ بسياق معيّنٍ بينما الترادف الإحاليّ دلالته عامّةٌ غير مرتبطةٍ بسياقٍ ما ، فالأوصاف الثلاثة تُطلق على أيّ أسدٍ كان وليس على أسدٍ بعينه .

---

[١] دور الكلمة في اللغة / ٩٧ .

[٢] يُنظر : وصف اللغة العربيّة دلاليًّا / ٣٦٩ - ٣٧٤ .

٣- الترادف الإدراكيّ :

هو اتّفاق كلمتين أو أكثر في الدلالة على المعنى الإدراكيّ العقليّ بغضّ النظر عن المعاني العاطفيّة الشعوريّة ، كالترادف بين (فم ، ثغر) و (جيد ، عنق) ، وهو يُقابل الترادف العاطفيّ ، أي اشتراك الألفاظ في الدلالات الإيحائيّة العاطفيّة .

٤- الترادف التامّ (Total Synonymy) :

هذا النوع من الترادف يتوقّف تحقّقه على وجود شرطين :

الأوّل : أن تكون الكلمتان أو الكلمات المترادفة قابلةً للتبادل والتناوب في جميع السياقات .

الثاني : تطابق الكلمتين أو الكلمات في المعنيين الإدراكي والعاطفي .

وقد عرفنا أنّ تحقّق الترادف التامّ في اللغة صعبٌ جدّا إن لم يكن مستحيلًا ، لاستحالة تحقّق التطابق التامّ بين الكلمات بحيث يصحّ أو يمكن أن تتبادل المواقع في السياقات المختلفة دون أن يختلّ المعنى أو الوظيفة الدلاليّة لكلّ كلمة من الكلمات المترادفة في السياقات المختلفة التي توضع فيها .

(التقابل)

* مفهوم التقابل :

يُعرّف الفارابيّ المتقابلين بقوله : " المتقابلان هما الشيئان اللذان لا يمكن أن يوجدا في موضوعٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ في وقتٍ واحدٍ " [١] .

ويقول ابن سينا عن المتقابلات : " وكلّ الأشياء التي لا تجتمع في موضوعٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحدٍ ، فإنّها تُسمّى متقابلاتٍ " [٢] .

ومن أمثلة التقابل ، التقابلُ بين الليل والنهار والسواد والبياض والوجود والعدم ، فكلّ زوجٍ من هذه الأزواج يمثّل لفظين متقابلين ، إذ لا يمكن أن يجتمع الليل والنهار مثلًا في الوجود في وقتٍ واحدٍ ، وكذلك الأمر في بقيّة الأزواج المتقابلة .

وقول الفارابيّ (من جهةٍ واحدةٍ) هو قيدٌ في التعريف " ليدخلَ المتضايفان في التعريف " [٣] . والمقصود بالمتضايفين ما لا يُفهم كلٌّ منهما إلا بالإضافة إلى الآخر ، أي : بالقياس إليه ، أي : معه ، كالأُبُوّة والبنوّة ، فإنّ الأُبوّة لا تتحقّق ولا تُفهم إلّا بالقياس إلى البنوّة ، فإنّ أبوّة (زيدٍ) لـــ (عمرو) مثلًا لا تُفهم إلى بقياس بنوّة (عمروٍ) لـــ (زيدٍ) ، أي : بإضافتها إليها . والعكس صحيحٌ .

ولمّا كان المتضايفان يمكن أن يجتمعا في موضوعٍ واحدٍ لكن لا من جهةٍ واحدةٍ ، بل من جهتين مختلفتين كأن يكون (زيد) أبًا لـــ (عمرو) من جهة ، وابنًا لـــ (محمّد) من جهةٍ ثانيةٍ ، فقد جاء بقيد الجهة الواحدة حتّى يمكن دخول المتضايفين في تعريف المتقابلين ؛ لأنّه لا يمكن حينئذٍ أن يكون (زيدٌ) أبًا لـــ (عمروٍ) و(عمرو) ابنًا لـــ (زيدٍ) ، ثمّ يكون في الوقت نفسه من الجهة نفسها (زيدٌ) ابنًا لـــ (عمروٍ) و(عمرو) أبًا لـــ (زيدٍ) " فلو لم يُقيّد التعريف بهذا القيد لخرج المتضايفان عنه لاجتماعهما في الجملة " [٤] .

---

[١] رسالتان فلسفيتان / ١٠٩ .

[٢] الإلهيّات من الشفاء : ٢ / ٣٠٤ .

[٣] معجم التعريفات / ١٦٦ .

[٤] المصدر السابق بصفحته .

* أقسام المتقابلين :

يُقسّم الفارابيّ المتقابلين أربعة أقسام " والمتقابلان أربعٌ : المضافان ، مثل : الأب والابن، والمتضادّان ، مثل : الزوج والفرد ، والعدم والملكة [١] ، مثل : العمى والبصر، والبصر، والموجبة والسالبة " [٢] .

وهذا التقسيم واقعٌ وفقَ مقياسي الوجود والعدم ، فالمتقابلان إمّا موجودان أو أحدهما موجود والآخر معدوم ، ولا يقع التقابل بين المعدومات " لأنّ المتقابلين لا يجوز أن يكونا عدميّيْن ؛ إذ لا تقابل بين الأعدام ، فإمّا أن يكونا وجوديّيْن أو يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا " [٣] .

فالمضافان والمتضادّان من قسم المتقابلين الوجوديين ، والفرق بينهما أنّ المضافين لا يُفهم أحدهما بدون الآخر ، بل معه ، أمّا المتضادّان فيُفهم كلٌّ منهما ويُعقل منفردًا بدون الآخر " فإن كانا وجوديّين ، فإمّا أن يُعقل كلٌّ منهما بدون الآخر وهما الضدّان، أو لا يُعقل كلٌّ منهما إلّا مع الآخر وهما المتضايفان " [٤] .

وأمّا المتقابلان بالعدم والملكة والمتقابلان بالإيجاب والسلب ، فهما من القسم الآخر (الذي يكون فيه أحد المتقابلين وجوديًّا والآخر عدميًّا) . " وإن كان أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا ، فالعدميّ إمّا عدم الأمر الوجوديّ عن الموضوع القابل ، وهما المتقابلان بالعدم والملكة ، أو عدمه مطلقًا ، وهما المتقابلان بالإيجاب والسلب " [٥] .

فإن كانت العدميّة في المتقابلين تعني انعدام صفة الوجود عمّا من شأنّه أن يتّصف بها لو لم تنعدم فالمتقابلان هما بالعدم والملكة ، كقولنا : بصيرٌ وأعمى ، فهما من نوع المتقابلين بالعدم والمَلَكَة ، فالبصر مَلَكَة (أي : صفة خلْقيّة) ، والعمى عدمٌ ؛ لأنّها تعني انعدام صفة البصر الوجوديّة عن الإنسان أو الحيوان عامّةً الذي من شأنه الإبصار بالفطرة ، لذلك لا يكون من التقابل القول : محمّد بصير والحجر أعمى ، لأنّ

---

[١] المَلَكة : " بوجهٍ عامٍّ : " القدرة على الفعل أو الترك " المعجم الفلسفي ــ مجمع اللغة العربيّة / ١٩٢ .

[٢] رسالتان فلسفيتان / ١٠٩ ، ١١٠ .

[٣] معجم التعريفات / ١٦٦ .

[٤] المصدر السابق بصفحته .

[٥] نفسه بصفحته .

انعدام صفة البصر ههنا إنّما كانت عمّا ليس من شأنه الإبصار أصلًا ، بخلاف ما لو قلنا مثلًا : محمدٌ بصيرٌ وزيدٌ أعمى ، فهذا من التقابل لأنّ انعدام صفة البصر عن زيدٍ تحقّقت فيمن من شأنه ومن طبعه الإبصار .

وإن كانت العدميّة تعني انعدام الصفة الوجوديّة مطلقًا ، أي : بصرف النظر عن كون الموضوع (أي : الموصوف بانعدام الصفة عنه) من شأنّه أن يتّصف بهذه الصفة أو لا ، كان المتقابلان من صنف المتقابلين (بالإيجاب والسلب) نحو : فرَسيّة ولا فرسيّة ، فإنّ انعدام صفة الفرسيّة قد يوصف بها من ليس من شأنه أن يوصف بالفرسيّة لو لم تنعدم عنه ، فقد ينصرف انعدام الفرسيّة إلى الإنسان وسائر الحيوانات دون الفَرَس وكل الجمادات .

وقد يُتوهّم أنّه يمكن أن يدخل في قولنا (مطلقًا) انعدام الصفة عمّن من شأنّه أن يتّصف بها أيضًا في نحو قولنا : بصير وأعمى ، فكيف يكون هذا التقابل من التقابل (بالملكة والعدم) ومن التقابل بالإيجاب والسلب في الوقت ذاته ؟

والجواب : إنّ انعدام الصفة عمّن مـــن شأنه أن يتّصف بهـــا هو داخلٌ في قولنا: (مطلقًا) ، وظاهر الأمر أن نحو قولنا : بصير وأعمى ، يمكن أن يدخل في صنف التقابل بالإيجاب والسلب . وههنا ضابطٌ للتفريق بين التقابل بالعدم والملكة والتقابل بالإيجاب والسلب ، فالتقابل الأول (أي : بالعدم والملكة) يقع بين الكلمة وضدها (أعمى ــ بصير ، طويل ــ قصير ، جميل ــ قبيح) ، أمّا التقابل بالإيجاب والسلب فيقع بين الكلمة ونفيها (طويل ــ لا طويل ، أعمى ــ لا أعمى) . فيكون نحو قولنا: (بصير ، وأعمى) من باب التقابل بالعدم والملكة لا من باب التقابل بالإيجاب والسلب .

* فوائد التقابل :

لا شكّ أنّ أيّ ظاهرةٍ لغويّةٍ لا تخلو من فائدةٍ عمليّةٍ ، ومن الفوائد الجماليّة التي تُذكر في سياق الإشارة إلى كفاية ظاهرة التقابل عامّةً لا اللغويّ خاصةً ، فاعليّة كلٍّ من طرفي التقابل في إبراز المقوّمات الجماليّة للطرف الآخر ، وكأنّ هذا التغاير والتنوّع في العناصر الجماليّة التي يبرزها طرفا التقابل يُثبّط فاعليّة ملكة السآمة والملل التي

تنشط في النفس الإنسانيّة بسبب ثبات العناصر مصدر الشعور الجمالي والمتعة الوجدانيّة وديمومتها ، فيأتي تنوّع مصادر الجمال الذي تولّده ظاهرة التقابل بما تعرضه من مقوّمات جماليّة يكتنزها المتقابلان ليكسر رتابة الإحساس الجماليّ المتولّد عن انعدام تنوع العناصر الجماليّة وتعدّد مصادرها (والضدّ يُظهر حسنه الضدّ ــ وبضدّها تتمايز الأشياء) .

والجانب الآخر أنّ العناصر المتغايرة قد تفتقر ، منفردةً ، إلى القيم الجماليّة ، فإذا جُمعت ولّد هذا الاجتماع قيمًا جماليّةً لم تكن ظاهرةً قبلُ ، وهذا الجانب الجمالي يمكن أن نسمّيه بـــ (القيم الجماليّة الجمعيّة) ، وقد عُبّر عنه في المدوّنة الشعريّة التراثية بـــ (ضدّان لما استجمعا حسُنا) .

أمّا على مستوى القيم النفعيّة الإدراكيّة لظاهرة التقابل اللغويّ ، فيشير الفارابيّ إلى قيمتي : سرعة الفهم وجودته ، والتذكير " وأمّا استعمال مقابل الشيء فإنّه نافعٌ في الفهم من قِبَل أنّ الشيء إذا رُتّب مع مقابله فُهِم أسرع وأجود . وكذلك قد يُذكِّر الشيءَ مقابلُه . فلذلك قد يمكن أن يؤخذ مقابلُ الأمر علامةً للأمر فيصير معينًا على فهم الشيء وعلى حفظه " [1] .

---

[1] الألفاظ المستعملة في المنطق / ٩٢ .

(التضادّ والتناقض)

*** مفهوم التضاد :**

يعرّف ابن سينا الضدّين بقوله : " إنّ الضدّين هما اللذان موضوعهما واحدٌ وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه ولا يستحيل أن يتعاقبا عليه ، بينهما غاية الخلاف " [١] .

ويقول أيضًا عن الأضداد : " الأضداد لا تجتمع معًا ولكن قد ترتفع معًا " [٢].

ويُعرّفهما الشريف الجرجانيّ بأنّهما : " صفتان وجوديّتان يتعاقبان في موضعٍ واحدٍ يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض " [٣] .

وجاء في المعجم الفلسفيّ ما نصّه " الضدّ : مصطلحٌ منطقيٌّ قديمٌ يدلّ على تقابل صفتين مختلفتين كلّ الاختلاف تتعاقبان على موضوعٍ واحدٍ ولا تجتمعان كالسواد والبياض " [٤] .

ممّا سبق نستنتج بعض الضوابط التي يجب تحقّقها في الصفتين حتّى تعدّا متضادّتين :

- الأول : كونهما وجوديّتين ، كما ذكر الشريف الجرجاني . والمقصود بالوجود " تحقّق الشيء في الذهن أو في الخارج ، ومنه الوجود الماديّ أو في التجربة ، والوجود المنطقيّ " [٥] .

- الثاني : استحالة اجتماعهما في موضوعٍ (موصوفٍ) واحدٍ :

والمقصود بـــ (اجتماعهما في الموضوع) وجودهما معًا في الموصوف نفسه في الوقت نفسه ، فالسواد والبياض يستحيل اجتماعهما في أيّ موصوفٍ في الوقت نفسه، فلا يوصف الشيء بأنّه أبيض وأسود في الوقت ذاته . ومقتضى هذا الضابط أنّهما ،

---

[١] كتاب النجاة / ١٤٩ ، ١٥٠ .

[٢] العبارة من الشفاء / ٤٧ .

[٣] معجم التعريفات / ١١٧ .

[٤] المعجم الفلسفي ــ المجمع / ١٠٩ .

[٥] المعجم الفلسفي ــ المجمع / ٢١١ .

أي : الصفتان قد توجدان في الموصوف الواحد على جهة التتابع والتعاقب ، ويكون وجود إحداهما في الموصوف في وقتٍ ما مانعًا الصفة الأخرى من وجودها فيه في الوقت نفسه وغيرَ مانعةٍ إيّاها من وجودها فيه في حال ارتفاعها هي عنه في وقتٍ آخر، فالشيء قد يكون أسود في وقتٍ ما ، ثمّ في وقت لاحقٍ قد يصير أبيض وهكذا " فقد نكون قادرين على وصف شيءٍ باللّون الأحمر في يومٍ وبالبرتقاليّ في يومٍ ثانٍ ، ولكنّنا لا نقدر على القول بأنّه برتقاليٌّ وأحمر في آنٍ واحدٍ؛ لأنّ الأحمر والبرتقاليّ مفهومان متنافران " [1] .

- الثالث : أن يكون بين الصفتين (غاية الخلاف) على حدّ تعبير ابن سينا ، أو أن تكونا (مختلفتين كل الاختلاف) على حدّ تعبير المجمع .

والواقع أنّ هذا الضابط هو تحديدٌ لأحد أنواع التضادّ الذي سمّاه ابن سينا بـــ (التضادّ التامّ) ، وسمّاه بعض اللسانيّين الغربيّين بـــ (التضادّ التامّ أو الحادّ)، وسنعرض لهما عند حديثنا عن أنواع التضادّ لاحقًا .

ومن القضايا التي يحسن الوقوف عندها في هذا السياق قضيّة التباس مفهوم التضادّ بمفهوم التناقض ، فإنّ كثيرًا من الناس يستعملونهما استعمال المترادفات ، وليس العامّة فحسب ، بل والمثقّفون أيضًا ، فهل هما مترادفان أو متغايران ؟

من وجهة نظرٍ فلسفيّة تفرّق أدبيّات المنطق الفلسفيّ التراثيّ بين المصطلحين ، ويلخّص الشريف الجرجانيّ مفهوم المصطلحين في هذه الأدبيات بقوله : " والفرق بين الضّدّين والنقيضين أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض " [2].

---

[1] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ١٣٦ .

[2] معجم التعريفات / ١١٧ .

فالمتضادّان ، كما مرّ بنا قريبًا ، لا يجتمعان في الموصوف الواحد بل يتعاقبان عليه ، وقد يرتفعان عنه معًا فيتّصف بغيرهما ، فالسواد والبياض لا يجتمعان في الموصوف في الوقت نفسه وقد يتعاقبان عليه وقد يرتفعان عنه معًا فيتّصف بالصُّفرة أو الحُمرة أو الخُضرة أو غيرها من الألوان .

أمّا المتناقضان فهما ، وإن كانا كالمتضادّين في كونهما لا يجتمعان في الموصوف في وقتٍ واحد وفي كونهما يتعاقبان عليه ، فأنّهما يُخالفان المتضادّين في استحالة ارتفاعهما معًا عنه ، إذْ لا بُدّ من اتّصاف الشيء بأحدهما ، فإذا اتّصف بأحدهما ارتفع الآخر عنه ، كالوجود والعدم ، فهما صفتان لا تجتمعان في الموصوف في وقتٍ واحدٍ ، فلا يكون الشيء موجودًا ومعدومًا في الوقت نفسه ، وقد يتعاقبان عليه فيكون حينًا موجودًا وحينًا آخر معدومًا ، ولا يرتفعان معًا عنه ، فإذا وُصف الشيء بالوجود ارتفعت عنه الصفة المناقضة وهي العدم ، وإذا وُصف بالعدم ارتفعت عنه صفة الوجود وهكذا .

* أنواع التضاد :

ذكر بعض اللسانيّين الغربيّين أنّ هناك ثلاثة أنواع من التضادّ هي : " التضادّ التامّ أو الحادّ ، مثل : أعزب ومتزوج ، ذكر وأنثى ، التضادّ المتدرّج ، مثل : كبير وصغير، التضادّ المتبادل ، مثل : اشترى وباع " [1] .

ولنا وقفةٌ مع هذه الأنواع :

أمّا التضادّ (التامّ أو الحادّ) ، فهـــو موجودٌ في اللغة وقد ذكره ابن سينا وسمّاه بـــ (التضادّ التامّ) " لأنّه إن كان اثنان كلٌّ واحدٍ منهما في غاية البعد عن الآخر ، فالتضادّ خلافٌ تامٌّ " [2] . وإذا كان ابن سينا لم يُمثّل لهذا النوع من التضادّ ، فإنّ ما مثّل به صاحب النصّ السابق من أمثلةٍ لا يدخل في باب التضادّ وإنّما هي شواهد على التناقض لا التضادّ ؛ لأنّ كلّ صفتين منهما لا ترتفعان عن الموصوف معًا ، فإن ارتفعت صفة العزوبيّة عن الموصوف ، فهو ، لا شكّ ، متزوّج ، وإن ارتفعت عنه صفة

---

[1] علم الدلالة – كلود جرمان وريمون لوبلان / ٧٠ .

[2] الإلهيّات من الشفاء : ٢ / ٣٠٨ .

الزواج، فهو أعزب ، وكذلك الأمر في صفتي الذكورة والأنوثة ، يقول أحد الباحثين: " وهذا النوع قريبٌ من النقيض عند المناطقة ، ويتّفق مع قولهم إنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، أو إنّهما لا يمكن أن يصدقا معًا أو أن يكذبا معًا " [1] .

وقد أورد (بالمر) نماذج من الصفات المتناقضة وعدّها ، أيضًا ، من المتضادّات، فقال : " من غير الممكن دراسة (ذكر / أنثى ، متزوج / عزب ، حيّ / ميّت) بوصفها متضادّاتٍ مدرّجة " [2] .

أمّا التضادّ المتدرّج ، فهو عكس التضادّ التامّ (الحادّ) ، فالتضادّ ههنا ليس حدّيًّا ، بل توجد مستوياتٌ من التدرّج والتباين الوصفيّ بين الصفتين الحدّيّتين ، فالصفتان (كبير وصغير) تمثّلان هذا النوع من أنواع التضادّ ، فإذا كانت صفة الكبير تعني في الموصوف خمسين عامًا مثلًا وصفة الصغير تعني عشر سنواتٍ ، فإنّ عدم اتّصاف الموصوف بالكبير لا تعني أنّه بالضرورة صغيرٌ في عمر العاشرة بل تعني احتمالات غير متناهيّة ، من هذه الاحتمالات (٤٥ ، ٤٢ ، ٣٥ ، ٣٣ ، ٢٠ ، ١٥، ١٢...) أي : إنّ نفي الصفة الحدّيّة (٥٠ عامًا) عن الموصوف قد تعني أحد الاحتمالات العمريّة الواقعة بين الحديّة العليا والحدّيّة الصغرى (٥٠ ، ١٠) وتشمل هذه الاحتمالات الحد الأصغر أيضًا (١٠ أعوام) .

وكذلك الأمر في الصفتين (أبيض ، وأسود) فليس عدم اتّصاف الشيء بالبياض يعني كونه أسود ؛ لأنّ بين البياض والسواد عددٌ غيرُ متناهٍ من الألوان (أحمر، أصفر ، أخضر ، أغبر ، ...) .

وبعد أن مثّل (بالمر) للتضادّ التدريجي بالأمثلة الآتية : واسع ــ ضيّق ، عجوز ــ شابّ ، كبير ــ صغير ، ذكر أنّه لاحظ " في هذه الأزواج أنّها صفاتٌ يجمعها شيءٌ مشتركٌ هو الإشارة التدريجيّة إلى النوع ، لاحتمال كون الشارع عريضًا أو عريضًا

---

[1] علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ١٠٢ .

[2] مدخل إلى علم الدلالة / ٢١٢ .

جدًّا واحتمال كونه أعرض من غيره ، هذا يعني التعبير التدريجيّ بالصفات عن المساحة والعمر والحجم " [1] .

ويمكن أن نضع ضابطًا للصفات الضديّة القابلة للتدرّج وهو ضرورة كون كلّ صفةٍ منهما قابلةً (للتفاوت والمفاضلة) ، ويمكن اختبار قابليّة التفاوت والمفاضلة في هذه الصفات بإدخال صيغة التفضيل (أفعل) مقترنةً بحرف الجرّ (من) عليها ، فإذا قبلت الصفة دخول صيغة التفضيل عليها كانت من الصفات القابلة للتدرّج ، وإن لم تقبل دخول هذه الصيغة عليها كانت من الصفات غير القابلة للتدرّج .

فالصفتان الضديتان (واسع ، وضيّق) من الواضح كونهما صفتين متدرجتين لقابليّة كلٍّ منهما للمفاضلة والتفاوت ، فهذا الشارع واسعٌ والآخر أوسع والثالث أوسع والرابع أوسع وهكذا (...) . وهذا شارعٌ ضيّقٌ والآخر أضيق والثالث أضيق وهكذا (...) .

أمّا الصفتان (حيّ ، وميّت) (فعلى الرغم من كونهما صفتين متناقضتين لا متضادّتين كما أسلفنا سابقًا لكن لا بأس من تطبيق صفة المفاضلة والتفاوت عليهما حتى يتّضح الفرق بينهما وبين الصفتين السابقتين : واسع وضيّق) ، فليستا صفتين متدرّجتين ؛ لأنّهما لا تقبلان المفاضلة ، فلا يوجد رجلٌ حيٌّ والآخر أشدّ حياةً منه ، ولا يوجد رجلٌ ميتٌ والآخر أشدّ موتًا وثالث أشدّ منهما موتًا وهكذا .

ثمّ إنّ بين كلّ صفتين ضدّيّتين متدرجتين عددٌ غير متناهٍ من مستويات التدرّج ، والتدرّج قد يكون تصاعديًّا من الصفة الضدّيّة الدنيا إلى الصفة الضدّيّة العليا ، أو تنازليًّا من الصفة الضّدّيّة العليا وصولًا إلى الصفة الضّدّيّة الدنيا ، وأقرب مستوىً من مستويات التدرّج بين الصفتين إلى إحداهما يكون أكثر شبهًا بها وأكثر مخالفةً للصفة الضّدّيّة الأخرى ، وكلّما انتقلنا إلى مستوىً متدرّج أبعد من الصفة قلّ شبهه بها واشتدّ شبهه بالصفة المضادّة ، حتّى إذا وصلنا إلى آخر مستوىً من مستويات التدرّج بعدًا عن الصفة الضّدّيّة الأولى وقربًا من الصفة الضّدّيّة الثانية كان شبهه بالصفة الثانية أشدّ وشبهه بالأولى أضعف وأقل .

---

[1] مدخلٌ إلى علم الدلالة / ١٤٤ ، ١٤٥ .

فمثلاً ، لو وضعنا هذه المستويات المتدرّجة الافتراضية بين الصفتين الضدّيّتين ((واسع ، وضيّق) : واسع ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١ ضيّق ، فإنّ أشد المستويات المتدرّجة شبهًا بالصفة (واسع) هو المستوى (١٠) ، وأقلّها شبهًا بها المستوى (١) الذي يُصبح أشد شبهًا بالصفة (ضيّق) ، والعكس صحيح .

إنّ الوعي بهذه المستويات المتدرّجة بين الصفات الضّدّيّة ، يجعلنا نستنتج أنّ " إنكار أحد عضويّ التقابل لا يعني الاعتراف بالعضو الآخر " [١] . فإنّ حُكمنا على شيءٍ ما بأنّه ليس واسعًا ، لا يعني أنّه ليس واسعًا بالفعل وأنّه ضيّقٌ بالضرورة ، بل يعني أنّه ليس واسعًا وفق اعتبارات معيّنةٍ ومقاييس معيّنة للواسع في نظرنا ، فالشيء الذي حكمنا بانتفاء صفة السعة عنه قد يظلّ عند مستوىً معيّنٍ من مستويات التدرّج التي بينه وبين ضدّه (ضيّق) واسعًا وفق مقاييس أخرى للسعة غير المقياس الذي اعتمدناه لتقييم سعة هذا الشيء .

ويُسمّي ابن سينا هذا النوع من أنواع التّضادّ بـــ (التضادّ المتوسّط) " والمتوسّط في الحقيقة هو الذي مع أنّه يُخالف يشابه ، فحينئذٍ يجب أن يكون الانتقال إليه أوّلًا في التغيّر إلى الضدّ ، فإنّ الأسود لذلك يغبرّ أو يخضرّ أو يحمر أوّلًا ثمّ يبيضّ ، وقد يعرض للأضداد متوسطات بسلب الطرفين ، فربّما كان ذلك لعدم الاسم ، والمتوسّط متوسّطٌ ، ونعني به متوسّطًا حقيقيًّا ، مثل : اللاحارّ واللابارد " [٢] .

وفي قول ابن سينا عن التضادّ المتوسط : (هو الذي مع أنّه يُخالف يُشابه) إشارةٌ إلى التدرّج اللوني الذي يمرّ به الضدّ الأوّل في مراحل فقده لصفاته الذاتيّة وتحوّله وانتقاله في آخر الأمر ليُصبح حاملًا صفات مقابله الضدّي التام ، ففي حقل الألوان نجد أنّ الأسود والأبيض متضادّان ، وحتّى يتحوّل اللون الأسود إلى اللون الأبيض لا بدّ أن يفقد بعض خصائص اللونيّة تدريجيّا فيتحوّل ابتداءً إلى لونٍ يختلف عن اللون الأسود نوعًا ما لكنّه أيضًا يظلّ يُشبهه لأنّه ما زال يكتنز بعض صفاته ، وهذا معنى قول ابن سينا (مع أنّه يُخالف يُشابه) ، وكلّما فقد اللون الأسود خصائص أكثر من

---

[١] علم الدلالة ــ أحمد مختار عمر / ١٠٢ .

[٢] الإلهيّات من الشفاء : ٢ / ٣٠٩ .

خصائصه اللونيّة الذاتيّة تولّد لونٌ آخر ، وباستمرار فقدان اللون الأسود لخصائصه اللونيّة الخاصّة تتولّد ألوانٌ أخرى وتزداد حدّة مخالفتها للّون الأسود وتضعف حدّة مشابهتها له إلى أن ينتج عن فقدان اللون الأسود جميعَ خصائصه اللونيّة الذاتيّة في آخر الأمر تولّد اللون التامِّ التضادّ مع اللون الأسود وهو اللون الأبيض .

أمّا النوع الثالث من أنواع التضادّ ، فهو (التضادّ المتبادل) كالتضادّ بين : (باع واشترى) و (زوج وزوجة) و (فوق وتحت) . وهذا النوع من أنواع التضادّ هو في الحقيقة أحد أقسام المتقابلين التي أشار إليها الفارابيّ سابقًا وسمّاه بـــ (المضافان) ، ومثّل له بنحو : الأب والابن . وبعد أن يمثّل أحد اللسانيين العرب المحدثين لنوعٍ من أنواع التضادّ بنحو : (باع واشترى) و (زوج وزوجة) ، يقول معلّقًا : " ويُطلق المناطقة على هذه العلاقة اسم (التضايف) والمتضايفان عندهم هما اللذان لا يُتصوّر أحدهما ولا يوجد بدون الآخر " [1] .

وضابط المضافين أنّ أحدهما لا يُفهم بدون الآخر بل يُفهم معه ويُتصوّر بمعيّته ، فالفعل (باع) لا يُتصوّر إلا بوجود الفعل (اشترى) فإذا صدر من أحد الأطراف فعل البيع فلا بد أن يصدر من الطرف الآخر فعل الشراء ، وكذلك لا يُتصوّر وجود زوجٍ إلّا بوجود زوجةٍ معه وهكذا .

وفي سياق الحديث عن أنواع التضادّ يبرز إشكالٌ مهمٌّ يتعلّق بمقولةٍ تشبه عبارات المنطقيين يكثر ورودها في سياق الحديث عن التضادّ وهي (نفي الشيء إثباتٌ لضدّه) فما مدى صواب هذه المقولة ؟ وإلى أيّ مدىً يمكن الاستفادة منها في مقاربة هذا الموضوع ؟

إنّ هذه المقولة لا تصحّ على إطلاقها على جميع أنواع التضادّ التي ذكرناها ، وإنّما تصحّ فقط على التضادّ التامّ الذي تكون فيه الكلمتان المتضادّتان بينهما غاية الخلاف ، أي : ليس بينهما مستوياتٌ من التدرُّج الدلاليّ ، كما تصحّ أيضًا على الكلمتين المتناقضتين ، أي على ما يُعرف في اللسانيّات الغربيّة بالتضادّ الحادّ ، كالتناقض بين (المتزوّج والأعزب) ، فإنّ نفي صفة الزواج عن الرجل يعني إثبات

---

[1] علم الدلالة – أحمد مختار عمر / ١٠٣ .

الصفة النقيضة (العزوبيّة) له ، وبالمقابل يكون إثبات صفة الزواج له نفيًا لصفة العزوبيّة النقيضة عنه .

أمّا بالنسبة لبقيّة أنواع المتضادّات ، فلا يصحّ إسقاط هذه المقولة عليها ، فلا يصحّ ، دلاليًّا ، أن نقول إنّ : نفي السواد عن الشيء يعني إثبات البياض له ، فإنّ قولنا : هذا الشيء غير أسود يفتح احتمالاتٍ متعدّدةٍ لماهيّة اللون الثابت له ، ومن ضمن هذه الاحتمالات يرد اللون الأبيض ، ولكن ليس نفي السواد عن الشيء يعني بالضرورة إثبات ضِدّه (البياض) له بالضرورة ، وقد طُرح هذا الإشكال على الفارابيّ " وسئل عن المتضادّات ، وهل البياض عدم السواد أم لا ؟ فقال : ليس البياض بعدمٍ للسواد . وبالجملة ليس شيءٌ من المتضادّات هو عدمٌ للضدّ الآخر ، لكن في كلّ واحدٍ من المتضادّات عدم الضدّ الآخر " [1] . ومعنى قول الفارابيّ (لكن في كل واحدٍ من المتضادّات عدم الضد الآخر) أنّ نفيَ الضدِّ يعني إمكان أن نثبت له أيّ شيءٍ من الأشياء الأخرى الكثيرة اللا متناهيّة ومن ضمنها ضِدُّهُ ، وليس ضدُّ الشيء هو الشيءَ الوحيدَ الواجبَ إثباتُه له عند عدمه (نفيه) .

---

[1] رسالتان فلسفيّتان / ٩١ .

(التباين / التزايل / التنافر)

*** مفهوم التباين :**

التباين هو الذي " إذا نُسب أحد الشيئين إلى الآخر ، لم يصدق أحدهما على شيْ ممّا صدق عليه الآخر " [١] .

والأسماء المتباينة عند الفارابيّ هي : " الأسماء الكثيرة التي يدلّ كلّ واحدٍ منها على غير ما يدلّ عليه الآخر ، أو التي يكون الحدّ المساوي لكلٍّ منها غير الحدّ المساوي للآخر "[٢] .

وهي في مفهوم الغزاليّ " التي ليس بينها شيءٌ من هذه النسب ، كالفرس والذهب والثياب ، فإنّها ألفاظٌ مختلفةٌ تدلّ على معانٍ مختلفةٍ بالحدّ والحقيقة " [٣] .

من جملة التعريفات السابقة نستنتج المقوّمات الآتية للتباين :

١ - أنّ التباين لا يتحقّق إلا بنسبة بعض الألفاظ (الأسماء) إلى بعضها ، فلا يوصف اللفظ بالقياس إلى نفسه بأنّه متباين ، فلا يُقال مثلًا : الفرس متباينٌ ، أو الحجر متباينٌ، ولكن يُقال : الفرس والحجر والذهب متباينةٌ ، أيْ : بقياس (بنسبة / بإضافة) بعضها إلى البعض الآخر ، وهذا معنى قول الشريف الجرجاني (إذا نُسب أحد الشيئين إلى الآخر) .

٢ - أنّ التباين بين الألفاظ يكون في ثلاثة أشياء :

- التباين في (الماصدق) وهو معنى قول الشريف الجرجانيّ (لم يصدق أحدهما على شيءٍ ممّا يصدق عليه الآخر) ، و(الماصدق) هو : ما يصدق عليه اللفظ (الكلّيّ) من الأفراد المنضوية تحته ، فقولنا : حجر ، يصدق على كلّ فردٍ من أفراد الحجر الموجودة ، ولا يصدق على ما يصدق عليه (الفرس) من كلّ أفراد الفرس الموجودة وهكذا .

---

[١] معجم التعريفات / ٤٦ .

[٢] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٢ .

[٣] معيار العلم / ٥٢ .

- التباين في المفهوم (الحدّ / التعريف) ، ولا شكّ أنّ نحو : الفرس والحجر والذهب، وهذه الأشياء متباينةٌ غاية التباين في الحدود ، لأنّ حدَّ الشيء يكون بالإتيان بجنسه الذي يعمّه وغيره من الأنواع الداخلة معه تحت هذا الجنس ، ثمّ الإتيان بالفصل الذي يميّز نوع الشيء عن بقيّة أنواع الجنس . وهذه الأشياء التي مثّلنا بها متباينةٌ في الجنس أصلًا ، فالفرس جنسٌ حيوانيٌّ ، والحجر جنسٌ صخريٌّ ، والذهب جنسٌ معدنيٌّ ، فإذا كانت مختلفةً متباينةً في الجنس ، فهي بلا شكّ متباينةٌ في الحدّ .

- التباين في الحقائق (الذوات) ، وهو مرتّبٌ على التباين في الحدود ، لأنّ من مقتضايات التباين في الحدّ التباين في المحدود ، أي : الذات .

ومن التساؤلات الملحّة في هذا السياق : إذا كان التباين هو اختلاف الأشياء في الحدود والذوات ، فهل يدخل التضادّ التامّ (الحادّ) في مفهوم التباين من جهة أنّ اللفظين المتضادّين تضادًّا تامًّا يختلفان أيضًا في الحدود والذوات كما مرّ بنا في مبحث التضادّ ؟

والجواب : إنّ التضادّ التامّ هو نوعٌ من أنواع التباين وفق هذا الضابط ، ولكنّه تباينٌ خاصٌّ بالأشياء المتضادّة فحسب ، أمّا التباين ، فهو عامٌّ في كلّ اختلافٍ واقعٍ بين الألفاظ ، سواءٌ أكان تباينَ ضدّيّةٍ فحسب ، أم كان تباين مغايرةٍ مطلقًا ، فعلاقة التضادّ بالتباين علاقة الجزء بالكل أو الخاصّ بالعامّ ، فالتضادّ هو تباينٌ ضدّيٌّ ، أي : مغايرةٌ ضدّيّةٌ ، أمّا التباين فهو مغايرةٌ عامّةٌ مطلقةٌ ضديّةً وغيرَ ضدّيّةٍ .

ومن الأوهام والأغلاط التي قد يقع فيها الدارس عند مقاربة موضوع التباين ما أشار إليه الغزاليّ بقوله : " إرشادٌ إلى مزلّة قدمٍ في المتباينات : ولا يخفى أنّ الموضوعات إذا تباينت مع تباين الحدود ، فالأسامي متباينةٌ متزايلةٌ كالفرس والحجر ، ولكن قد يتّحد الموضوع ويتعدّد الاسم بحسب اختلاف اعتباراتٍ ، فيُظنّ أنّها مترادفةٌ ولا تكون كذلك ، فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه ، والآخر من حيث له وصفٌ ، كقولنا : سيفٌ وصارمٌ ، فإنّ الصارم دلّ على موضوعٍ موصوفٍ بصفة الحدّة بخلاف السيف . ومن ذلك أن يدلّ كلّ واحدٍ على وصفٍ للموضوع الواحد ،

كالصارم والمهنّد ، فإنّ أحدهما يدلّ على حدّته والآخر على نسبته . ومن ذلك أن يكون أحدهما بسبب وصفٍ والآخر بسبب وصف الوصف ، كالناطق والفصيح " [1].

إنّ منشأ الوهم أو الغلط في عدّ مثل هذه الألفاظ من المترادفات هو تخلّف (عدم تحقّق) أحد شرطيّ المتباينات من حيث الظاهر وهو شرط التباين في الذات وذلك في بعض مجموعاتٍ من الكلمات ، مثل :

- (سيف ، وصارم) ، وعلى أساس هذا الوهم ادّعى (ابن خالويه) في القصّة المشهورة بأنّه يحفظ للسيف خمسمائة اسم ، فردّ عليه أبو عليٍّ الفارسي قائلًا إنّه لا يحفظ للسيف غير اسمٍ واحدٍ وأنّ الألفاظ الأخرى صفاتٌ وليست أسماء .

والحق أنّ أبا علي الفارسيّ كان مصيبًا في هذه المسألة ، فالسيف هو اسمٌ والصارم صفةٌ كما ذكر ذلك الغزاليّ ، فإذا كان السيف يدلّ على مطلق الآلة الحربيّة المعروفة ، فإنّ (الصارم) يدلّ على صفةٍ خاصّةٍ لهذه الآلة هي صفة الحدّة ، وكأنّ هذه الصفة منحت اللفظ دلالةً على ذاتٍ مخصّصةٍ للسيف تغاير الذات التي يدلّ عليها لفظ (السيف) المطلق ، وبذلك يصبح أيضًا شرط التباين في الذات متحقّقًا غيرَ متخلّفٍ ، فلا يكون اللفظان مترادفين ، وقد أشار الغزاليّ إلى هذا المعنى حين قال (فإنّ الصارم دلّ على موضوعٍ موصوفٍ بصفة الحدّة بخلاف السيف) .

- (الصارم ، والمهنّد) ، وهذان اللفظان أيضًا غير مترادفين لأنّهما دالّان على ذاتين متباينتين للسيف ، فكلتاهما وصفٌ يدلّ الأول منهما على ذاتِ سيفٍ متّصفةٍ بالحدّة ، ويدلّ الثاني على ذاتِ سيفٍ متّصفةٍ بنسبة صنعها إلى الهند .

- (الناطق ، والفصيح) أمّا هذان اللفظان ، فإنّ تباينهما وانتفاء ترادفهما واضحٌ جليٌّ ؛ لاختلاف ذاتي الموصوفين بهما ، فالناطق صفةٌ للإنسان ، والفصيح صفةٌ للنطق لا للإنسان ، إي : إنّه صفةٌ للصفة . وما جرى عليه الاستعمال من وصف الرجل بالفصاحة (رجلٌ فصيحٌ) ، فإنّما هو من باب التجوّز والمسامحة في الاستعمال ، وهذا التركيب على تقدير حذف الموصوف والأصل : رجلٌ ذو منطقٍ فصيحٍ) .

---

[1] معيار العلم / ٥٥ .

وفي اللسانيّات الحديثة يُدرس (التباين) تحت مفهوم (التنافر) " أمّا التنافر ، فمرتبطٌ كذلك بفكرة النفي مثل التضادّ (...) وذلك مثل العلاقة بين خروف وفرس وقطّ وكلب " [1] .

وحين ننظر إلى (التنافر) بوصفه إحدى العلاقات المهمّة في نظريّة الحقول الدلاليّة ، نجد أنّه يشتمل على مجموعةٍ من العلاقات الدلاليّة ، كالعلاقة القائمة بين الألوان باستثناء (الأسود والأبيض / علاقة تضاد) ، وعلاقة الرتبة العسكريّة (ملازم، رائد ، مقدّم ، عقيد ...) ، والعلاقات الخاصّة بالمجموعات الدوريّة (أيام الأسبوع ، الشهور ، الفصول) [2] .

---

[1] علم الدلالة ــ أحمد مختار عمر / ١٠٥ .

[2] المصدر السابق / ١٠٦ .

(التواطؤ)

هذا نوعٌ من العلاقات الدلاليّة انفردت به الدراسات الفلسفيّة التراثيّة ، إذْ لم أجد له نظيرًا في اللسانيات التراثيّة والحديثة على حدٍّ سواء . وهو في المصطلح الفلسفيّ يكاد يُطابق علاقة اللفظ الكلّيّ بـــ (ما صدقه) ، أي : دلالة اللفظ الكُلّيّ على جميع الأفراد المنضوين تحته .

جاء في تعريف اللفظ المتواطئ " هو الكُلّيّ الذي يكون حصول معناه وصدقُه على أفراده الذهنيّة والخارجيّة على السويّة ، كالإنسان والشمس ، فإنّ الإنسان له أفرادٌ في الخارج وصدقه عليها بالسويّة ، والشمس لها أفرادٌ في الذهن وصدقها عليها أيضًا بالسويّة " [١] .

ويُعرّفه الفارابيّ بأنّه : " الذي يُقال على أمورٍ كثيرةٍ ، وحدّ كلٍّ منها ، المساوية دلالته لدلالة ذلك الاسم عليه ، هو بعينه حدّ الآخر " [٢] .

ويقول الغزاليّ عن الألفاظ المتواطئة : " وأمّا المتواطئة : فهي التي تدلّ على أعيانٍ متعدّدةٍ بمعنىً واحدٍ مشتركٍ بينها ، كدلالة اسم الإنسان على زيدٍ وعمروٍ ، ودلالة الحيوان على الإنسان والفرس والطير ؛ لأنّها متشاركةٌ في معنى الحيوانيّة ، والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ ، بخلاف العين الباصرة وينبوع الماء " [٣].

من جملة التعريفات الثلاثة السابقة نستنتج الخصائص الآتية للّفظ المتواطئ :

١ - أنّه لفظٌ واحدٌ يدلّ على أعيان / أفراد متعدّدةٍ ، وهو من هذه الجهة يُطابق مفهوم المشترك اللفظيّ .

٢ - أنّ دلالته على هذه الأفراد متحقّقةٌ بالسويّة بينها جميعًا ، فلا تكون دلالته على بعضها أشدَّ من دلالته على البعض الآخر ، وهذه الدلالة المتساوية لا تتحقّق إلّا إذا كانت هذه الأشياء متساويةً في الحدود ، ومن لازم تساويها في الحدود تساويها في الحقائق والذوات ، وإذا تساوت في الحدود والذوات ووُجد لفظٌ عامٌّ يشملها ويدلّ

---

[١] معجم التعريفات / ١٦٧ .

[٢] كتابٌ في المنطق ، العبارة / ٢٠ .

[٣] معيار العلم / ٥٢ .

عليها ، فلا شكّ أنّ دلالته عليها متحقّقةٌ بالسويّة . فمثلًا لفظ الإنسان متواطئٌ لأنّه يدل على زيدٍ وعمروٍ ومحمدٍ وعليٍّ وعبد الله (...) دلالةً متساويةً ؛ لأنّ هذه الأسماء متّحدةٌ في الحد (الحيوان الناطق المائت) ، وفي الذات (الحيوانيّة) .

والمتواطئ من هذه الجهة يخالف المشترك ، فالمشترك ، وإن كان يدلّ على أشياء متعدّدة ، فإنّه لا يدلّ عليها بالسويّة ؛ لاختلافها في الحد والذات ، كدلالة لفظ (العين) على : عين الماء ، والجارحة ، والدينار ، والجاسوس .

والواقع أنّ الالتباس قائمٌ بين دلالتي اللفظ المشترك واللفظ المتواطئ ، وقد نبّه الغزاليّ على هذه المسألة ، ثمّ نبّه على الفرق بينهما ، فقال : " إرشادٌ إلى مزلّة قدمٍ في الفرق بين المشتركة والمتواطئة والتباس أحدهما بالآخر : فإنّ المشتركة في الاسم هي المختلفان في المعنى المتّفقان في الاسم حيث لا يكون بينهما اتّفاقٌ وتشابهٌ في المعنى البتّة، وتُقابلها المتواطئة ، وهي المشتركان في الحدّ والرسم المتساويان فيه بحيث لا يكون الاسم لأحدهما بمعنىً إلّا وهو للآخر بذلك المعنى " [1] .

---

[1] معيار العلم / ٥٥ .

(خاتمة البحث)

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبيّ بعده ، ثمّ أمّا بعد :

فبعد هذه الرحلة المضنية والتجوال المرهق في جبال الفلسفة الزلقة وشعابها الوعرة ووديانها القائظة الجافّة خرج الباحث ، بفضل الله ومنّته ، سليمًا معافى ، وكانت ثمرة هذه الرحلة هذا البحث الذي استوى على سوقه أو كاد .

وفي ختام هذا البحث ، يجد الباحث من الضروريّ تسجيل أهمّ النتائج التي خرجت بها الدراسة من مقاربة هذا الموضوع الشائك ، ونجملها في الآتي :

١ - إنّ اختلاف وجهات النظر اللغويّة التي تناولت موضوع نشأة اللغة قد انعكس على التقييم العلميّ للموضوع من حيث الأهميّة ، إذْ ذهب أرباب المنهج الوصفيّ في دراسة اللغة إلى تقييم الموضوع تقييمًا سلبيًّا انطلاقًا من مسلمتهم المنهجيّة بضرورة مقاربة اللغات في شكلها الآنيّ المكتمل ، خلافًا لأصحاب المنهج التاريخيّ الذين يتتبعون الظاهرة اللغويّة عبر مراحلها الزمنيّة ، ابتداءً من لحظة النشوء ووصولًا إلى مرحلة الاكتمال .

٢ - تكتسب دراسةُ نشأة اللغة من زاوية المُنجِز أهميّةً استثنائيّةً في تحديد التقييم العلميّ المناسب للغة ، فحين يُسند هذا الإنجاز إلى الذات الإلهيّة (نظريّةُ التوقيف) ، يُصبح الدور البشريّ محصورًا في مجرّد القياس على النموذج الإلهيّ السابق . أمّا حين يُسند ذلك الجهد للبشريّة ، فإنّ ذلك يُعدّ مؤشّرًا على نضوج الفكر اللغوي الإنساني منذ مراحله الأولى .

٣ - حقّق الفارابيُّ ريادةً مُدهشةً في التأسيس لنظريّة المواضعة والاصطلاح في نشأة اللغة من خلال مطارحاته الدقيقة في موضوع مراحل وضع اللغة ، فقد أكّد أنّ وضع اللغة تمَّ وفقَ مرحلتين رئيسيّتين : مرحلة وضع الألفاظ بإزاء معانيها الحقيقية ، ومرحلة نقل الألفاظ من معانيها الحقيقية إلى معانٍ مجازيّةٍ ، وقد قسّم المرحلة الأولى إلى مراحل جزئيّةٍ على نحو ما هو مفصّلٌ في موضعها من البحث .

٤- رصدت الدراسة مظاهر اللاعقلانيّة في مطارحات الفارابيّ في موضوع تحديد هويّة واضع اللغة .

٥- قدّم الفارابيُّ اقتراحًا ضمنيًّا بضمِّ نظريّة المحاكاة الطبيعيّة إلى نظريّة المواضعة والاصطلاح ، وعدّ الألفاظ المحاكيةَ لمعانيها منجَزَةً بقصد واضع اللغة .

٦- من مُنطلَق حتميّة كون المحاكاة الطبيعيّة بين الدالِّ والمدلول قصديّةً ، تقترح الدراسةُ ضمَّ نظريّة المحاكاة الطبيعيّة إلى إحدى نظريتيّ التوقيف أو المواضعة والاصطلاح ، وعدَّها من جماليات اللغة التي أبدعها الواضع بغضِّ النظر عن هُويّته .

٧- عدَّ (سوسير) محاكاة الألفاظ أصواتَ الطبيعة اعتراضًا حائلًا دون التأسيس لنظريّة المحاكاة الطبيعيّة ؛ من مُنطلَق أن هذه الألفاظ ليست من العناصر العضويّة للنظام اللغوي ، فضلًا عن قلّتها التي لا تؤهلها لتكون مُرتكزًا متينًا لتأسيس نظريّةٍ علميّةٍ .

٨- إنّ الحديثَ عن قضيّة (اكتمال اللغة) في سياق التنظير لنشأة اللغة الإنسانيّة ، لا يخلو من إشكالات حافّةٍ ؛ ذلك أنّ مصطلحَ (اكتمال اللغة) مصطلحٌ مراوِغٌ لا يُحدّد تحديدًا دقيقًا أحد شكلي اللغة الحقيقيّ أو المجازيِّ أو كليهما ، فضلًا عن استحالة تحديد لحظة اكتمال اللغة على افتراض تحديد شكلها ، بلْ إن ظواهرَ التطوِّر الدلاليِّ والتعريبِ والاشتقاقِ والنحتِ وغيرها من ظواهر نموِّ اللغة ، تجعل قضيّةَ اكتمال اللغة مستحيلةً وغيرَ قابلةٍ للتأطير الزمنيِّ .

٩- أدّت هيمنة الفكر الأسطوريّ في الغرب إلى ظهور اتّجاهٍ فكريٍّ فسّر نظريّة النشوء والتناسل تفسيرًا أسطوريًّا استنادًا إلى نصوصٍ دينيّة توراتيّة أثبتنا بطلانها . زعم هذا الاتّجاه أنّ تعدد اللغات عقوبةٌ إلهيّة (بَلْبَلَ) الله بموجبها اللسان البشريّ فتعدّدت اللغات وتنوّعت .

١٠- إن موضوع التعريف من أوسع المباحث الدلاليّة التي تناولها الفلاسفة المسلمون، وأغزرِها مادةً علميّةً وتقعيدًا تنظيريًّا ، وأرحبها آفاقًا لتجوّلات العقل الفلسفيّ الإسلاميّ .

١١ - بعض أقسام التعريف ليست ، بحسب الفلاسفة المسلمين ، بتعريفاتٍ حقيقيّة ، كالتعريف بالمثال ، والتعريف بالمقايسة / بالإضافة ، وكذلك التعريف بالفصل / المُفرد المقوِّم ، والتعريف بالخاصّة / المُفرد اللازم ، والتعريف الاسميُّ .

١٢ - من الإضافات المهمّة للفلاسفة المسلمين في نظريّة التعريف ، تقسيمُ كلٍّ من الحدِّ والرسم إلى تامٍّ وناقصٍ ، وتُحسب الرِّيادة في هذا الموضوع لابن سينا ، وقد اقتفى الفلاسفة المسلمون أثر ابن سينا في هذا التقسيم .

١٣ - ذهب الفلاسفة المسلمون ، بريادة الفارابيّ ، إلى أن التعريف بكلمةٍ واحدةٍ ليس بحدٍّ ، لأنّ شرط الحدِّ عندهم أن يكون مركّبًا .

١٤ - أشار ابن سينا إلى قضيتين مهمّتين في البنية التركيبيّة للحدّ ، أولاهما : وجوب العناية بالقيمة التركيبيّة للحد لا بالحجم التركيبي له ، فقيمة الحدّ التركيبيّة تتمثل في كفايته على تصوير ماهيّة المحدود تصويرًا كاملًا ، ولا معوّل على طول الحدّ وقِصره ، فطول الحدّ ليس مزيّة إذا ضعُفت كفايته التصويرية ، وقِصرُه ليس عيبًا إذا تحقّقت هذه الكفاية .

وثاني القضيتين : ضرورة اشتمال البنية التركيبيّة للحدّ على الروابط المعينة على التحام عناصرها التركيبيّة وتماسكها ، سواءٌ أكانت هذه الروابط حاضرةً في السياق اللفظي للحدِّ أو غائبةً عنه مقدّرة .

١٥ - اتّخذ ابنُ تيميّة من قضيّة تركيب الحدِّ مسوّغًا لنقض نظريّة التعريف عند الفلاسفة ، من جهة أنّ الألفاظ الداخلة في تركيب الحدّ لا بُدّ أن تكونَ مُتصوّرةً ، وتصوُّرها يقتضي وضعَ تعريفٍ لها ، ووضع التعريف يقتضي أحد أمرين : إمّا أن ينتج عن ذلك تسلسلٌ لا ينتهي ؛ لأنّ كلّ حدٍّ يُؤتى به ستحتاج عناصرُه التركيبيّةُ إلى تصوّرٍ بوساطة حدٍّ جديدٍ خاصٍّ بها ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وإمّا أن يقتضي تعريفُ عناصر الحدّ الأوّل الدورَ ، بتعريفها بالمحدود نفسه .

١٦ - أجمع الفلاسفةُ على أنّ الغرضَ من الحدِّ تصوّرُ ماهيّة الشيء وحقيقتِه ، لا تمييزُ الشيء عن غيره ، وذكروا أنّ تمييزَ الشيء عن بقيّة الأشياء متحقّقٌ بالتَّبَع . وخالف ابنُ تيميّة الفلاسفةَ جميعًا ، ونفى أن يكون تصوّرُ حقيقة الشيء هو الغرضَ من الحدّ .

ثمّ قرّر ، خلافًا للفلاسفة أيضًا ، أنّ الغرضَ من الحدّ هو تمييزُ الشيء عن غيره ؛ لأنّ الحدّ كالاسم يفيد تمييزَ الشيء عن غيره . وقد أكّدت اللسانيّات الغربيّة الحديثة ما قرّره ابن تيميّة من الوظيفة التمييزيّة للحدّ .

١٧ - لا موجبَ لتخصيص ، عادل فاخوري ، نفيَ صفة المشارك النوعيّ عن المعرَّف بالرسم ، إذ يمكن أنْ ينطبقَ هذا النوع من أنواع التعريف على الحدِّ ، فيكون الحدُّ السلبيُّ أحدَ أنواع الحدّ أيضًا .

١٨ - وقف كلٌّ من (أولمان) والفارابيّ على طرفي نقيضٍ من قضيّة ابتكار الألفاظ ، فذهب الأوّل إلى أنّ عمليّة ابتكار الألفاظ تقوم على محاكاة الأصوات الطبيعيّة ، وذهب الثاني إلى أنّ عملية ابتكار الألفاظ خلقٌ ابداعيٌّ من العدم .

١٩ - على الرغم من أنّ (أولمان) يُفرّق بين التركيب والمزج ، من حيث المصطلحُ ، فيعُدُّهما مصطلحين متغايرين وآليّتين متغايرتين من آليّات صَوْغ الكلمات الفاعلة في نموّ اللغة ، فإنّهما عنده ، من حيث المصاديقُ / الأمثلةُ التطبيقيّةُ ، مترادفان ، ويرادفان مصطلح (النحت) في اللسانيّات العربيّة التراثيّة .

٢٠ - في مبحث (صَوْغ اللغة) الذي هو أحد وسائل نموّ اللغة ، لم يقف الباحث على أيّ جهدٍ يُذكر للفلاسفة المسلمين في موضوعيّ التركيب والمزج في حدود ما اطّلع عليه من كتب التراث الفلسفيّ العربيّ . أمّا في موضوع الاشتقاق ، فتبرز في تراث الفارابيّ إشاراتٌ إلى تعريف الاشتقاق وبيان أشكال التغييرات الداخلة على الاسم المشتقّ .

٢١ - قدّم الفارابيّ رؤيةً رائدةً لظاهرة الاقتراض اللغويّ من خلال الإشارة إلى ظاهرتي الدخيل والمعرّب في اللغة العربيّة ، وعاب على المتعصّبين للغة العربيّة رفضَهم الاقتراضَ من اللغات الأخرى ، هذا الرفض الذي أدّى إلى بروز ظاهرة المشترك اللفظيّ في الفلسفة المترجمة إلى العربيّة من خلال توظيف ألألفاظ العربيّة للدلالة على المعاني الفلسفيّة فضلًا عن معانيها الأُوَل .

٢٢ - تؤكّد اللسانيات الحديثة أن ظاهرة التغيّر الدلاليّ قد لا ترتبط بحاجةٍ عمليّة إلى سدّ النقص الحاصل في ألفاظ اللغة لاستيعاب المعاني الجديدة ، وقد أصّل الفارابيّ هذا الحكم في التراث الفلسفيّ العربيّ كما مرّ بنا في موضعه من البحث .

٢٣ - لم يقف الباحث ، فيما أُتيح له من كتب التراث الفلسفيّ الإسلاميّ ، على أيّ إشارةٍ إلى ظاهرة توسيع المعنى بوصفها آليّةً من آليّات تغيّر المعنى . في حين وقف على إشارةٍ إلى ظاهرة تضييق المعنى في لفظي (الصلاة والصوم) عند الرازي في شرحه على كتاب (الغرّة في المنطق) .

٢٤ - إنّ عمليّة نقل اللفظ من الدلالة على معنىً حقيقيٍّ إلى الدلالة على معنىً حقيقيٍّ آخر ليست ، بحسب الفلاسفة المسلمين ، مطلقةً في جميع المجالات ، بل هي قاصرةٌ على العلوم والصناعات .

٢٥ - يشترط الفارابيّ لعمليّة نقل اللفظ من الدلالة على معنىً ما إلى الدلالة على معنىً آخر تحُقّقَ علاقة التشابه بين المعنيين الأوّل والثاني ، ويؤكّد على ضرورة اختيار أكثر الألفاظ شبهًا من جهة المعنى بالمعنى الجديد .

٢٦ - يفرّق الفارابيّ بين نقل اللفظ من معنىً حقيقيٍّ إلى معنىً حقيقيٍّ آخر ، وبين نقله من معنىً حقيقيٍّ إلى معنىً مجازيٍّ ، فدلالة اللفظ المنقول على المعنى الحقيقيٍّ الجديد ثابتةٌ دائمةٌ ، ودلالته على المعنى المجازيّ الجديد مؤقّتةٌ بزمن السياق الذي قيلت فيه وجودًا وعدمًا.

٢٧ - يمنع الفارابيّ استعمال الدلالة المجازيّة في الخطاب العلميّ والجدليّ والفلسفيّ ، ويقصر استعمالها على مجالي الشعر والخطابة . ويُعلّل ما ورد منها في مجالي السفسطة الفلسفيّة والجدل بأنّه في الأوّل من قبيل المغالطة وإيهام المتلقيّ أنها دلالة حقيقيّة ، وأنّه في الثاني (أي الجدل) ذو غايةٍ جماليّةٍ تزيينيّةٍ .

٢٨ - تتجذّر ظاهرة التغيّر الدلاليّ بالاستعارة ، والمجاز المرسل ، والمشابهة الشكليّة بين اللفظين ، والعلاقة بين اللفظين في التراث اللسانيّ الإسلاميّ ، أمّا التراث الفلسفيّ الإسلاميّ ، فتبرز فيه إشاراتٌ إلى ظاهرة التغيّر الدلاليّ بالاستعارة ، في حين لم يقف الباحث ، في حدود المطالعات المتاحة له في التراث الفلسفيّ الإسلامي ، على ما يُمثّل

مطارحاتٍ فلسفيّةً تراثيّةً إسلاميّة في موضوعات التغيّر الدلاليّ بالمجاز المرسل ، والمشابهة الشكليّة بين اللفظين ، والعلاقة بين اللفظين .

٢٩- تقع الدلالة العقليّة ، عند الفلاسفة ، في الألفاظ وفي غير الألفاظ ، وتتّخذ ثلاث صور : دلالة العلّة على المعلول ، ودلالة المعلول على العلّة ، ودلالة أحد المعلولين على الآخر .

٣٠- اتّفق الفلاسفة على عدّ الدلالة الطبيعيّة ضمنَ أقسام الدلالة غير اللفظيّة ، وخالفهم بعض الفلاسفة كالجرجاني (علي بن محمد السند) صاحب (الحاشية على لوامع الأسرار) والسيّد الجرجانيّ صاحب (الغُرّة في المنطق) والرازي شارح الغُرّة ، اللذين أغفلوا ذكرها ضمن أقسام الدلالة غير اللفظيّة ، والسبب في ذلك التباس الدلالة الطبيعيّة بالدلالة العقليّة ، وهو أمرٌ واردٌ في الدلالة اللفظيّة ، فكيف بالدلالة غير اللفظيّة .

٣١- تختلف الدلالات الثلاث (العقليّة والطبيعيّة والوضعيّة) من حيث (المصطلح والمفهوم) ، ولكنّها تتّفق من حيث (الماصِدْق) .

٣٢- وقع عادل فاخوري في تناقضٍ حين زعم أنّ العالم الأمريكيّ (بيرس) توصّل إلى تقسيمٍ ثلاثيٍّ للعلامة يقترب من أقسام الدلالة عند العرب (الطبيعيّة والعقليّة والوضعيّة) ، ثمّ ادّعى في سياقٍ آخر أنّ السيمياء الحديثة من خلال بيرس تقترح تقسيمًا للدلالة مغايرًا لأقسامها عند العرب . ثمّ وقع في وهمٍ آخر بزعمه أنّ الدلالة الطبيعيّة عند العرب تقتصر أمثلتها على العلاقة بين الظواهر البدنيّة والحالات النفسيّة، وقد أثبتنا من خلال البحث أنّ هذا غير صحيح فدراسة العرب للدلالة لم تقتصر على طبيعة المتكلِّم ، بل شملت أيضًا طبيعة المتلقّي وطبيعة اللفظ وطبيعة المعنى .

٣٣- من بين أقسام الدلالة اللفظيّة الثلاثة (العقليّة والطبيعيّة واللفظيّة) ، يقتصر البحث التراثيّ الفلسفيّ ، وكذلك اللسانيّ ، على الدلالة الوضعيّة فحسب ؛ لأنّ الدلالتين الطبيعيّة والعقليّة غيرُ منضبطتين ؛ لأنّهما مُناطتان بالطبائع والأفهام ، والطبائع والأفهام من الأمور المختلفة عند الناس . أمّا المُقاربات الفلسفيّة للدلالتين الطبيعيّة

والعقليّة ، فهي مُقارباتٌ هامشيّةٌ ، الغرضُ منها استيعاب ذكر أقسام الدلالة الثلاثة لا غير .

٣٤- في سياق التفريق بين الدلالات الثلاث (الوضعيّة والطبيعيّة والعقليّة) ، تمخّضت المطارحات التنظيريّة التراثيّة الفلسفيّة عن سمتين فارقتين بين هذه الدلالات هما سمتا : الاختياريّ (عدم وجود مناسبة أو رابطٍ بين اللفظ والمعنى) ، والمتغيّر (العلاقة بين اللفظ والمعنى غير مطّردة) . وبتطبيق السمة الأولى على الدلالات الثلاث ، وجدنا أنّ الدلالة الوضعيّة اختياريّةٌ والدلالتين الطبيعيّة والعقليّة غيرُ اختياريتين . أمّا في ضوء السمة الثانية ، فإنّ الاتّفاق قائمٌ على كون الدلالتين الوضعيّة والطبيعيّة متغيرتين، أمّا الدلالةُ العقليّةُ ، فيذهب السنوسيّ إلى كونها ثابتةً ، ويرى الباحث أنها ينبغي أن تُحمل على الدلالة الطبيعيّة في كونها متغيرةً ، وقد برّر الباحث وجوبَ هذا الحمل في موضعه من البحث .

٣٥- إنّ حصر الدلالة اللفظيّة في أقسامها الثلاثة (الوضعيّة والطبيعيّة والعقليّة) هو حصرٌ مبنيٌّ على الاستقراء ، أمّا حصر الدلالة الوضعيّة في أقسامها الثلاثة (المطابقة والتضمُّن والالتزام) ، فهو حصرٌ عقليٌّ ؛ لأنّ اللفظ إمّا أن يدلّ على تمام معناه بالمطابقة ، أو يدلّ على جزء معناه بالتضمّن ، أو يدلّ على معنىً خارجٍ عن معناه بالالتزام ، ولا يمكن أن يفرض العقل قسمًا رابعًا زائدًا على هذه الأقسام الثلاثة .

٣٦- إذا كانت الدلالات الثلاث (المطابقة والتضمُّن والالتزام) تشترك وفقَ معيار الوضع المطلَق ، فإنّها تختلف فيما بينها وفقَ ثلاثة معايير وضعها الفلاسفة المسلمون هي: معيار الوضعيّة الصِّرْفة وغيرِ الصِّرْفة ، ومعيار الحقيقة والمجاز ، ومعيار الاعتبار وعدم الاعتبار ، وقد ناقشنا كلّ معيارٍ منها في موضعه من البحث .

٣٧- إنّ نفيَ كون علاقة المطابقة بين الدالّ والمدلول بدون مدخلٍ من العقل ، هو نفيٌ لكون طبيعة هذه العلاقة بمدخلٍ من العقل وليس نفيًا لفهم نوع هذه العلاقة ، فإنّ فهم نوع العلاقة الرابطة بين الدالّ والمدلول هي بمدخلٍ من العقل سواءٌ أكانت العلاقةُ علاقةَ مطابَقةٍ أمْ تضمُّنٍ أم التزامٍ .

٣٨- تميّزتْ الدراسة بتطبيق أقسام الدلالة الوضعيّة (المطابَقة والتضمُّن والالتزام) على مصطلح (الماصِدْق) ، فدلالة المطابقة في ضوء (ماصِدْق) اللفظ الكُلّيّ تعني دلالة اللفظ الكليّ على جميع الأفراد المنضوين تحته دون استثناء ، وتعني دلالةُ التضمّن، بإسقاطها على (ماصِدْق) اللفظي الكُلّي ، دلالةَ اللفظ الكُلّيّ على بعض أفراده المنضوين تحته ، أمّا دلالة الالتزام فتعني ، بإسقاطها على (ماصِدْق) كُلّيٍّ ما ، دلالةَ الكُلّيّات الأُخرى على ما دلّ عليه الكُلّيُّ الأوّلُ دلالةَ مطابقةٍ أو تضمّنٍ .

٣٩- سبق الفارابيّ اللسانيّات الحديثة بالإشارة إلى طاقة الاقتصاد اللغويّ التي يكتنزها اللفظ الكُلّيّ للدلالة على جميع الأفراد المنضوين تحته .

٤٠- قسّم الفلاسفة المسلمون الكُلّي نوعين من التقسيم باعتبارين مختلفين ، النوع الأوّل باعتبار وجود أفراده بالفعل أو بالقوّة ، وهو عندهم على خمسة أقسام ، وأمّا النوع الثاني ، فهو باعتبار حقيقة الأفراد وصفاتهم واشتراكهم في الصفات أو عدم اشتراكهم ، وهو على خمسة أنواعٍ أيضًا .

٤١- قدّم الفارابيُّ تصوّرًا مُدهشًا للكُلّيّ فصّل القول فيه تفصيلًا دقيقًا واستوعب الموضوع استيعابًا فريدًا لم يقف الباحث على مثله عند بقيّة الفلاسفة ولا عند اللسانيين القدماء والمحدثين على حدٍّ سواء .

٤٢- ربط (جون لايتز) بين شيوع ظاهرة (الإيبونيمي / الكلّيّات الدلاليّة) وتعدّدها ، وبين البنية الثقافيّة والاجتماعيّة للمجتمع ، بينما ذهب كلٌّ من (كلود جرمان وريمون لوبلان) إلى أنّ دور (الإيبونيمي) في اللغات أضعف من دوره في علم قوانين التصنيف العلميّ كعلم النبات وعلم الحيوان .

٤٣- يكتنز الاسم العلم دلالةً جزئيّةً على مسمّىً محدّدٍ معيّنٍ بوساطة القرائن السياقيّة الحافّة ، وقد توهّم بعض اللسانيّين الغربيّين أنّ دلالة الاسم العلم دلالةٌ كلّيّةٌ ، وسبب هذا التوهّم أنّهم نظروا إلى دلالة الاسم العلم بمعزلٍ عن سياق الاستعمال اللغويّ والقرائن التي تمنح الاسم العلم طاقة الدلالة على مسمّىً معيّنٍ .

٤٤- إنّ خُلُوّ اللفظ من القيمة الدلاليّة لا يعني خُلُوّه من القيمة اللفظيّة ، فقد يكون اللفظ غيرَ دالٍّ ومع ذلك يظلّ لفظًا . وبمعنىً آخر : قد يكون اللفظ دالًّا وغيرَ دالٍّ .

وذلك يعني أيضًا أنّه ينبغي التفريق بين القيمة الصوتيّة والقيمة الدلاليّة ، فكلمة (لفظٍ) هو تقييمٌ صوتيٌّ للكلمة لا تقييمٌ دلاليّ لها .

٤٥- يتّفق الاسم العلم والوصف المشتقّ في دلالتهما على موضوعٍ محدّدٍ حالَ اشتمال كُلٍّ منهما على إحدى القرائن السياقيّة ، كما يتّفقان في انتفاء دلالتهما على موضوعٍ محدّدٍ من خلال بنيتهما الصرفيّة الذاتيّة المستقلّة عن القرائن السياقيّة .

٤٦- أكّدتْ الفلسفة واللسانيّات التراثيتان أنّ الفعل المضارع يدلّ على الحال والاستقبال من خلال بنيته الصرفيّة الذاتيّة ، ونفي (سوسير) من اللسانيّين الغربيّين أن يكون الفعل المضارع دالًّا ، ببنيته الذاتيّة ، على الاستقبال .

٤٧- ربط ابن سينا الأدوات (الحروف) بالكلمات الوجوديّة (الأفعال الناقصة) بجامع نُقصـــان الدلالـــة في كلٍّ ، كما ربطها أيضًا (أي : الأدوات) بالروابط الاسميّة (كضمائر الفصل) بالجامع ذاته .

٤٨- إذا كانت الدلالة الكلّيّة للّفظ المركّب هي مجموعَ دلالات ألفاظه مفرَدةً ، فإنّ الأقوال السائرة والأمثال والتعابير الاصطلاحيّة تشذّ عن هذه القاعدة ، أمّا الأقوال السائرة والأمثال ؛ فلأنّ دلالتها الكلّيّة لا تتّضح إلّا بمعرفة السياق الاجتماعيّ وسياق الموقف الذي قيلت فيه . وأمّا التعابير الاصطلاحيّة ؛ فلأنّ دلالاتها علميّةٌ خاصّةٌ بالبيئة العلميّة التي صيغت فيها .

٤٩- برز في التراث الإسلاميّ توجّه ضعيفٌ لتأسيس النظريّة الإشاريّة من خلال التأكيد على أنّ معنى اللفظ هو الوجود الخارجيّ له ، وممّن أخذ بهذا التوجّه أبو إسحاق الشيرازي وابن تيميّة .

٥٠- اتّخذ المحقّقون من الفلاسفة المسلمين ، كالفارابيّ وابن سينا والغزاليّ ، موقفًا مضادًّا لموقف الشيرازي وابن تيميّة ، فذهبوا إلى أنّ معنى اللفظ هو الوجود الذهني التصوّري له (النظريّة التصوّريّة) .

٥١- إنّ أكثر الفلاسفة المسلمين واللسانيّين الغربيّين من الآخذين بالنظريّة التصوّريّة يؤكّدون دلالة اللفظ على الوجود الخارجيّ للشيء لكن بصورةٍ غير مباشرةٍ بوساطة الوجود الذهنيّ له ، وذهب بعض الفلاسفة المسلمين (أشار الفارابيّ إليهم) إلى إنكار

الــوجود الخارجــيّ للشيء واقتفى أثرهم في ذلك من اللسانيّين الغربيّين (سوسير) و (أمبرتو إيكو) .

٥٢- تعقّبت الدراســة الحكم الذي أصدره (جون لايتز) ومن خلاله عدّ حرف التنكير (a) في الإنجليزيّة أحد المؤثّرات الخارجيّة التي تُكسب الاسم قيمةً إشاريّةً ، وأثبتتْ أن الأمر ليس كذلك ؛ لأنّ حرف التنكير يُكسب الاسم دلالة التنكير التي تفيد العموم ، ودلالة العموم تنافي دلالة الإشارة ؛ لأنّ الإشارة تفيد تحديد مدلولٍ معيّنٍ والتنكير لا يدلّ على مدلولٍ معيّنٍ .

٥٣- إنّ المطارحات الفلسفيّة التراثيّة في موضوع دلالة اللفظ على الصورة الذهنيّة ودلالة الصورة الذهنيّة على الوجود الخارجيّ ، تُعدّ تأسيسًا ريادِيًّا لمقولة العلامة ثلاثيّة المكوّنات في اللسانيّات الغربيّة الحديثة .

٥٤- نبّه ابن سينا ، في سياق التأسيس للنظريّة التصوّريّة في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ ، على أنّ تكوّن الصورة الذهنيّة ليس دائمًا مبنيًّا على وجودها الخارجيّ ولاحقًا له ، بل قد يسبق الوجود الذهنيّ للأشياء وجودها الماديّ في العالم الخارجيّ (كالتصوّر الذهنيّ لبعض أشكال المصنوعات التي تُصنّع لاحقًا) .

٥٥- طبّق الفلاسفة المسلمون أنواع الدلالات الثلاث (الطبيعيّة والعقليّة والوضعيّة) على العلاقات القائمة بين المكوّنات الثلاثة للعلامة (اللفظ والصورة الذهنيّة والموجود الخارجيّ) ، فدلالة الصورة الذهنيّة على الموجود الخارجيّ دلالةٌ طبيعيّةٌ لا تختلف باختلاف الشعوب واللغات ، أمّا دلالة اللفظ على الصورة الذهنيّة ، فهي دلالةٌ تواضعيّة تختلف وفقًا للاختلاف اللغويّ للشعوب .

٥٦- مثّلتْ معاجم الموضوعات في التراث اللسانيّ الإسلاميّ جهودًا تطبيقيّةً رائدةً لنظريّة الحقول الدلاليّة ، أمّا الفلاسفة المسلمون ، فقد اقتصرت جهودهم في الحقول الدلاليّة التطبيقيّة على الإشارة إلى بعض النماذج التطبيقيّة على أنواع العلاقات الدلاليّة مبثوثةً في صفحات كتبهم الفلسفيّة دون تخصيصها بمؤلّفاتٍ مستقلّةٍ شأنَ اللسانيّين المسلمين القدامى ، وبالمقابل برز الجهد الفلسفيّ الإسلاميّ في الجانب التنظيري للعلاقات الدلاليّة أكثر من بروزه في اللسانيّات الإسلاميّة التراثيّة .

٥٧- الاشتراك اللفظيّ في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ على قسمين : الاشتراك المطلق، ويشمل المنقول والمستعار والمخصوص بالاشتراك ، والقسم الآخر : الاشتراك الخاصّ (وهو القسم الثالث من أقسام الاشتراك المطلق ، أي : المخصوص باسم المشترك اللفظيّ) وهو المُراد عند إطلاق مصطلح (المشترك اللفظيّ) .

٥٨- يُغاير مفهوم المشترك اللفظيّ في الفلسفة الإسلاميّة التراثيّة مفهومه في اللسانيّات الغربيّة الحديثة ، فهو في الأولى يحيل على اللفظ الذي وُضِع ابتداءً دالًّا على معانٍ متعدّدةٍ ، وهو في الثانية إمّا لفظٌ وُضع دالًّا على معنىً واحد ثمّ اكتسب معانيَ أُخر عبر الزمن (بوليزيمي) ، أو إنّه في الأصل لفظتان تعرّضت إحداهما لتغيّراتٍ صوتيّة فأصبحت الكلمتان بفعل هذه التغيّرات كلمةً واحدةً ذات معنيين (هومونيمي) .

٥٩- أجمع الفلاسفة المسلمون واللسانيّون الغربيّون على وقوع ظاهرة المشترك اللفظيّ في اللغة ، خلافًا للسانيّين الإسلاميّين القدامى الذين اختلفوا في وقوعه في اللغة بين مثبتٍ ونافٍ .

٦٠- تشير طريقتا اكتساب الألفاظ السريعةَ والبطيئةَ عند (أولمان) إلى المستعار والمنقول في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ على الترتيب .

٦١- فرّق الفلاسفة بين المشترك من جهةٍ والمستعار والمنقول من جهةٍ أخرى ، كما فرّقوا بين المنقول من جهةٍ والمستعار من جهةٍ أخرى . وقد رصدت الدراسة هذه الفروق في مواضعها منها .

٦٢- انفردت اللسانيّات الغربيّة الحديثة عن الفلسفة الإسلاميّة التراثيّة بذكر نوعٍ من أنواع المشترك اللفظيّ هو (الهومونيمي) .

٦٣- عدّ الفلاسفة المسلمون الأضداد (اللفظ ذو الدلالتين المتضادّتين) من أنواع المشترك اللفظيّ ودرسوه تحت مصطلح (اللفظ المشكّك) .

٦٤- اقترحت الدراسة ثلاثة معايير لاستعمال المشترك اللفظيّ هي : نوع المشترك اللفظيّ (المقترن بالسياق والقرائن فحسب) ، وحجمه (قِلّة الاستعمال) ، ومجاله (المجالات الأدبيّة / الشعر والنثر فحسب) .

٦٥- انماز مفهوم الترادف في الفلسفة الإسلاميّة التراثيّة عنه في اللسانيّات الغربيّة الحديثة بالدقّة لاشتماله على ضابط اتّحاد الأسماء المترادفة في الحدود والذوات ، الأمرَ الذي يتيح لها إمكانات التناوب في السياقات المختلفة .

٦٦- وضعت الدراسة ضابطًا للصفات الضدّيّة المتدرّجة هو قابليّة المفاضلة في كلٍّ منها ، وتتحقّق هذه القابليّة من خلال قبول الصفة دخول صيغة التفضيل عليها .

٦٧- انفردت الدراسات الفلسفيّة الإسلاميّة التراثيّة عن الدراسات اللسانيّة التراثيّة واللسانيّات الغربيّة الحديثة جميعًا بذكر علاقة (التواطؤ) ، وهي شبيهةٌ بعلاقة الاشتراك اللفظيّ من حيث دلالة اللفظ على معانٍ متعدّدةٍ ، غير أنّها تخالفها من جهة كون المشترك دالًّا على أشياء مختلفةٍ في الحدود أمّا المتواطئ ، فيدلّ على أشياء متّحدة الحدود والذوات .

(ثبت المصادر والمراجع)

(أوّلًا : المصادر مرتّبةً بحسب وفيات المؤلفين)

* أبو نصر الفارابي (محمد بن محمد بن طرخان ٣٣٩هـ) :

١ - الألفاظ المستعملة في المنطق : تحـ محسن مهـدي ، دار المشـرق ، بـيروت ، ١٩٨٦م .

٢ - رسالتان فلسفيتان : تحـ جعفر آل ياسين ، دار المناهل، بيروت ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

٣ - شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة : تحـ و. كاتش ، س. مارو ، بـيروت ، ١٩٦٠

٤ - كتاب الحروف : لأبي نصر الفارابيّ ، تحـ محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠م .

٥ - كتابٌ في المنطق - العبارة : تحـ محمد سليم سليم ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مطبعة دار الكتب ، ١٩٧٦م .

* إخوان الصفاء : (في الفترة ما بين القرن الرابع والخامس على المشهور) :

رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء ، مطبعة نخبة الأخبار ، بومباي، ١٣٠٥هـ .

* ابن سينا (الحسين بن عليّ ٤٢٧هـ) :

١ - الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسيّ ، تحـ سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون سنة .

٢ - الإلهيات من الشفاء ، تحـ محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد ، الهيئة العامّة لشئون المطابع الأميريّة ، القاهرة ، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م .

٣ - العبارة من الشفاء ، تحـ محمود الخضيري ، دار الكاتب العـربي ، القـاهرة ، ١٩٧٠م .

٤ - المدخل من الشفاء ، تحـ الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني ، المطبعة القوميّة ، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م .

٥- منطق المشرقيين ، المكتبة السلفيّة ، ١٣٢٠ هـ ، ١٩١٠ م .
٦- كتاب النجاة ، في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة : منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .
* ابن حزم الظاهري (علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ٤٥٦هـ) :
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة ، تحـ إحسان عبّاس، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٠٠م .
* أبو حامد الغزاليّ (محمد بن محمد الطوسيّ ٥٠٥هـ) :
- معيار العلم في فن المنطق : تحـ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، بدون تاريخ .
* أبو الوليد ابن رشد (محمد بن أحمد بن محمد ٥٩٥هـ) :
- تفسير ما بعد الطبيعة ، تحـ موريس بوجاس ، بيروت ، ١٩٦٧م .
* القطب التحتاني (محمد بن محمد الرازي الشافعي ٧٦٦هـ) :
- لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار (للأرمويّ) ، دار الطباعة العثمانيّة ، ١٢٧٧هـ.
* الجرجاني (علي بن محمد السند) :
- حاشيةٌ على لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار (للتحتاني ، قطب الدين الرازي) مطبعة البسناوي ، ١٣٠٣هـ .
* الجرجانيّ (عليٌّ بن محمد بن عليٍّ الحسيني الاسترابايديّ ٨١٦هـ) :
- الغرّة في المنطق ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٣م .
* الرازي (نجم الدين خضر بن الشيخ شمس الدين محمد بن عليّ الرازي ٨٥٠هـ) :
- شرح الغرّة في المنطق (للجرجاني) : دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٣م .
* السنوسي (أبو عبد الله محمد بن يوسف الحسين التلمسانيّ ٨٩٥هـ) :
١- مختصر السنوسي في المنطق ، القاهرة ، ١٩١٢م .
٢- شرح المختصر في المنطق ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ .

* البيجوري (إبراهيم بن أحمد بن عيسى بن سليمان ــ في القرن العشر الهجري) :
- حاشيةٌ على شرح المختصر في المنطق (للسنوسيّ) ، القاهرة ، ١٣٢١هـ .
* الأنصاريّ (زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا السنيكي المصري ٩٢٦هـ) :
- المطلع ، شرح إيساغوجي، مطبعة الحلبيّ ، القاهرة ، بدون تاريخ .
* الصفوي (عيسى بن محمد بن عبد الله الأيجي الصفويّ ٩٥٣هـ) :
- شرح الغرّة في المنطق (للجرجاني) ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٣م .
* الخبيصيّ (فخر الدين عبيد الله بن فضل الله الخبيصي ١١٥٠هـ) :
- التذهيب ، شرح تهذيب المنطق والكلام ، الحلبي، القاهرة ، ١٩٣٦م .
* الحفني (يوسف بن سالم بن أحمد المصري الشافعي ١١٧٨هـ) :
- حاشيةٌ على شرح إيساغوجي ، مطبعة الحلبيّ ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(ثانيًا : المراجع)

١ - اتجاهات البحث اللساني : لميلكا أفيتش ، تر سعد عبد العزيز مصلوح ، ووفاء كامل فايد ، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة ، ١٩٩٦ م .
٢ - الأعلام : لخير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٤م .
٣ - بنية اللغة الشعريّة : لجان كوهن ، تر محمد الولي ومحمد العمري ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨٦ م .
٤ - التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة : لعبد السلام المسدّي ، مطبعة الشركة التونسيّة لفنون الرسم ، تونس ، ١٩٨١م .
٥ - التقابل واللغة الشعريّة (رسالة ماجستير) : لصادق عبد الحميد القاضي ، مركز اللغات ، جامعة تعز ، ١٤٢٦ هـ ــ ٢٠٠٥ م .
٦ - حرب اللغات والسياسات اللغويّة : للويس جان كالفي ، تر حسن حمزة ، المنظمة العربيّة للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، الحمراء ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٨م.
٧ - حكمة الإشراق : للسهروردي (شهاب الدين يحيى) ، طهران ، ١٣٧٣هـ .

٨- حول بعض المفاهيم والأبعاد : لسيزا قاسم ، بحث منشور ضمن مجموعة بحوث في كتاب (أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة ، مدخلٌ إلى السيموطيقا) ، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد ، دار إلياس العصريّة ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .
٩- الخصائص : لأبي الفتح (عثمان بن جنّيّ) ، تحـ عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ١٤٢١هـ ، ٢٠٠٢م .
١٠- الخلاف في الحدود النحويّة (أُطروحة دكتوراه) : لخالد صالح العزاني ، كلّيّة اللغات ، جامعة صنعاء ، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م .
١١- دلالة الألفاظ : لإبراهيم أنيس ، مكتبة الأنجلو المصريّة ، ١٩٧٦ م .
١٢- دور الكلمة في اللغة : لستيفن أولمان ، تر كمال محمد بشر ، مكتبة الشباب ، مصر، ١٩٧٥ م .
١٣- سطوة الشهرة على آراء الباحثين في اللسانيّات العربيّة : لعباس علي السوسوة، بحث منشور ضمن مجموعة بحوث في مجلة الدراسات اللغويّة ، المجلد العاشر ، العدد الرابع ، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م .
١٤- شجرة النور الزكية في طبقات المالكيّة : لمحمد بن محمد مخلوف ، المطبعة السلفيّة، القاهرة ، ١٣٤٩هـ .
١٥- الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها: لأحمد بن فارس ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م .
١٦- طرق توليد الثروة اللفظيّة : لنادية رمضان النجّار ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندريّة ، ٢٠٠٩م .
١٧- العلامة ، تحليل المفهوم وتاريخه : لأمبرتو إيكو ، تر سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربيّ ، الدار البيضاء ، ١٤٢٨ هـ ـ ٢٠٠٧ م .
١٨- علم الإشارة ـ السيمولوجيا ، لبيير جيرو ، تر مُنذر عيّاشي ، دار طلّاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، ١٩٨٨ م .
١٩- علم الدلالة : أحمد مختار عمر ، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م .

٢٠- علم الدلالة ، أصوله ومباحثه في التراث العربيّ : لمنقور عبد الجليل ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠١ م .
٢١- علم الدلالة العربي ، النظرية والتطبيق ، دراسة تاريخيّة ، تأصيلية ، نقديّة : لفايز الداية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٩٦ م .
٢٢- علم الدلالة عند العرب ، دراسةٌ مقارنةٌ مع السيمياء الحديثة : لعادل فاخوري ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٥م .
٢٣- عيون الأنباء في طبقات الأطباء : لابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم، تحـ ودراسة عامر النجّار ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ، مصر ، ٢٠٠١م .
٢٤- فصول في علم اللغة العام : لفرديناند دي سوسير ، تر أحمد نعيم الكـراعين ، دار المعرفة الجامعيّة ، الإسكندرية ، بدون طبعة وبدون تاريخ .
٢٥- في سبيل منطقٍ للمعنى : لروبير مارتان ، تر الطيّب البكّوس ، وصالح الماجري ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، بيروت ، ٢٠٠٦م .
٢٦- في اللهجات العربيّة : لإبراهيم أنيس ، مكتبة الأنجلو المصريّة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .
٢٧- كتاب الزينة في الكلمات الإسلاميّة العربيّة : للرازي (أبو حاتم أحمد بن حمدان)، مركز الدراسات والبحوث اليمني ، صنعاء ، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
٢٨- كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم : للتهانوي (محمد بن علي) ، تحـ علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناتي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ١٩٩٦م .
٢٩- اللغة : لجوزيف فندريس ، تر عبد الحميد الدواخلي ، محمّد القصّاص ، مكتبة الأنجلو المصريّة ، القاهرة ، ١٩٥١م .
٣٠- اللغة العربيّة معناها ومبناها : لتمّام حسّان : عالم الكتب ، القاهرة ، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م .
٣١- اللغة والمعنى والسياق : لجون لايتز ، تر عباس صادق الوهاب ، دار الشؤون الثقافيّة العامّة ، بغداد ، العراق ، ١٩٨٧ م .

٣٢- لسان العرب : لمحمد بن منظور ، دار الجيل ، بيروت ، دار لسان العرب ، بيروت ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .
٣٣- مبادئ اللسانيّات : لأحمد محمد قدّور ، دار الفكر ، دمشق ، سورية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م .
٣٤- المخصّص : لابن سيده (عليّ بن إسماعيل الأندلسيّ) ، المطبعة الكبرى الأميريّة ، بولاق ، مصر ، ١٣١٨هـ .
٣٥- مدخلٌ إلى علم الدلالة : لفرانك بالمر ، تر خالد محمود جمعة ، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٩٧ م .
٣٦- مدخلٌ لفهم اللسانيّات : لروبرت مارتان ، تر عبد القادر المهيري ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، بيروت ، ٢٠٠٧ م .
٣٧- المزهر في علوم اللغة وأنواعها : للسيوطيّ ، شرح وتعليق : محمّد جاد المولى بك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، وعلي محمد البجاوي ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، ١٤٠٨ .
٣٨- معجم التعريفات : للشريف الجرجاني (علي بن محمد) ، تحـ محمّد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة ، القاهرة ، ٢٠٠٤ م .
٣٩- المعجم الفلسفيّ : لعبد المنعم الحفني ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ١٩٩٢ م .
٤٠- المعجم الفلسفيّ : لمجمع اللغة العربيّة بالقاهرة ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .
٤١- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربيّة : عمر رضا كحالة ، الرسالة ، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م .
٤٢- مفاتيح العلوم : للخوارزمي الكاتب ، مكتبة الكليّات الأزهريّة ، القاهرة ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١ م .
٤٣- منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث : لعادل فاخوري ، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٨١ م .
٤٤- نظريّة الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتّى ابن رشد : لألفت كمال الروبي ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٧ م .

٤٥ - نقض المنطق : لابن تيميّة ، تحـ محمد بن عبد الرحمن حمزة ، سليمان بن عبد الرحمن الصنيع ، مكتبة السنة المحمّديّة ، القاهرة ، ٢٠٠٢م .
٤٦ - وصف اللغة العربيّة دلاليًّا في ضوء مفهوم الدلالة المركزيّة " دراسة حـول المعـنى وظلال المعنى " : لمحمد محمد يونس علي ، منشورات جامعة الفاتح ، ليبيا ، ١٩٩٣م .
٤٧ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : لابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بـن محمد ابن أبي بكر) ، تحـ إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ .