المجاز بين
الوضع اللغوي والنظر العقلي

د. تاج الدين مصطفى *

الملخص

يحاول الباحث في هذه الورقة بيان أثر النموذج المعرفي العقلاني في النظر إلى قضايا اللغة. لقد شكل النظر العقلي القائم على مفاهيم الحجاج وأساليب المناظرة، الإطار التأويلي للغة، وبدلًا من أن ينطلق البحث اللساني من تصور إمبريقي تجريبي اتجه إلى إثبات القضايا اللغوية بواسطة المنهج العقلي القائم على الافتراض والإمكان، هكذا تم ترسيخ القول بوضعية اللغة من قبل جمهور العلماء في تراثنا لا على أساس تجريبي وفي لطبيعة اللغة بل أسقطوا عليها مناهج استصحبوها من علم الكلام والفقه، ليقوم بذلك إشكال في المعرفة التراثية سميناه مشكل الإسقاط في المحاور المعرفية المختلفة. وعمدنا إلى مناقشة قضية المجاز بصفتها نموذجا حيا لهذا الإشكال المعرفي في التراث.

* الأستاذ المساعد - الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

Al-Majaz Between The Conventional And The Rational Approaches To The Language

Dr. Tajdin Mustapha

Abstract

In this paper an attempt is made to explore the influence of the epistemological paradigm on linguistic studies. The researcher is of the view that the rationalistic mode of thought that dominated Islamic scholarship has had far reaching impacts on the way studies in linguistics were undertaken, thus, the idea of conventionality of language has been advocated by the mainstream of Muslim scholars on the basis of mere theoretical arguments borrowed from other fields such as theology and fikh. They should have applied suitable methods to approach linguistic issues. Therefore, we shall try to discuss the issue of Metaphor as the embodiment of the problem at hand.

مقدمة :

كثيرة هي المصطلحات التي استبدت في التراث الإسلامي، وشكلت المخيال المحدد للمفاهيم، وعديدة هي المقولات التي تشكل فكر المسلمين فيها، فأصبحت تمثل الخارطة الذهنية، وفضاء التأويل.

ولقد كانت المصطلحات الراسخة هي الأساس الذي انبنت عليه آراء كثيرة، وتصورات لا حد لها ولا حصر، واستوت من كثرة التداول، ومر الزمان على الجودي علوما ضرورية لا تحتاج بذاتها إلى استدلال، بل قضى لها مجال التداول بالرسوخ والتمكن؛ حتى أصبح مجرد عرضها من جديد على محك النظر إيذانا بالإتيان على مجمل البناء وبقايا الصرح.

ولعل من أهم تلك المصطلحات مصطلح المجاز، والذي غدا آلية مبتلاة في فك شفرات الخطاب اللغوي، وطريقا يبسًا إلى الاستنباط والتأويل.

والحقيقة أن إعادة النظر في المصطلحات، مقدمة لتجديد النظر في التراث، لا من حيث مضامينه، ومحتوياته المعرفية، ولكن من حيث الآليات التي أسهمت في إنتاجه، وشكلت ملامحه واتجاهاته، ولا يخفى ـ طبعًا – أن المصطلحات من أهم الآليات وأعظمها أثرا في تشكيل النظر، واستواء الفكر[1].

ولعلنا لا نتجانف عن الحقيقة إذا قلنا: إن الفكر الإسلامي تشكل في اللغة، وإن أية محاولة لدراسته دون اعتبار هذا المكون الآلي الأصلي، ستؤدي لا محالة إلى مجازفات، وتخرصات لا سلطان لها من علم ولا دليل من تحقيق. فاللغة « تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له، وعليه في طريقة تفكيرهم»[2].

من هنا تكتسي إعادة النظر في المصطلحات أهمية بالغة، إذ تؤدي حتما إما إلى الاطمئنان إلى سلامة البناء المعرفي، وإما إلى رتق الشقوق فيه، وقد تأخذنا أحيانا إلى زعزعة الأسس التي قام عليها، من أجل اختيار أصلحها لدوامه. و هذا لن يتأتى طبعا لمن كان همه الدوران حول المضامين؛ إذ منتهى جهده لن يتعدى أن يكون قولا على قول، أو كلاما على كلام، ولن يخرج عن تقييد آبد، أو شرح غامض، أو تفصيل

في موضع أجمل، وفي أحسن الأحوال، لن يتعدى أن يكون تعليقا تابعا للمتن الأصل.

ومن الأسباب التي حدت بنا إلى إثارة موضوع المجاز وعينا بخطورة الثنائيات المعرفية التي هيمنت على التراث، وجعلته - في جزء مهم منه - خلاصة وعي انشطاري حاد يتغذى على المتقابلات، ويستقوي بالنظائر، حتى غدا تراثنا ساحة لمعارك لا تكاد تنتهي بين ثنائيات لا تنقضي، فهذه معركة بين العقل والنقل، وتلك منازلة بين الحقيقة والشريعة، وهذه مبارزة بين اللفظ والمعنى، وهناك وطيس حام بين الحقيقة والمجاز، وكل في فلك يسبحون.

وإنني أزعم أن هذه الثنائيات الصورية كانت بسبب التأثر بمعطيات العقل الهيليني في فروع شتى من المعرفة الإسلامية[3].

لقد كانت النزعة العقلية التي تعطي السلطة الواسعة للذهن بصفته وعاء المعرفة ووسيلتها، سيدة الميدان، وهي التي شكلت طرائق الاستدلال، ووسائل الاستنباط، ولقد ساعد على تسربه إلى مناهج النظر الإسلامي كونها وجدت لا بصفتها قضايا معرفية لتعتنق أو ترفض، بل بوصفها منهجا في المعرفة بها تقيم الأفكار، وعلى أساسها يقوم الاستدلال. لقد تجلت خطورة العقل الهليني في كونه وضع مقياسا للمعرفة، أي آلة يمكن فصلها عن خلفياتها المعرفية والفكرية. فكانت مقولة الحياد في المنطق من أخطر التصورات التي ابتلي بها العقل الإسلامي، إذ تم تحويل المعارف الإسلامية إلى مجال للنظر العقلي المجرد (بفتح الراء وكسرها) وعول كثيرا على العقل في النظر الفقهي والعقدي واللغوي، لأن النظر» في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره»[4].

ولم يكن هذا النزوع مجترحا في الفقه وحده؛ إذ إن اعتماد تصور الجابري للعقل البياني[5] يجعل من الفقه واللغة خلاصة نموذج واحد في المعرفة، وسيبدو هذا جليا في بحثنا في المجاز الأصولي.

1 - التقعيد اللغوي والنظر العقلي:

من الواضح أن علماء المسلمين الأوائل كانوا على وعي بنسبية العقل، ولم يكن هذا

الوعي إلا صدى باهتا لطبيعة استعمال المصطلح عندهم في مخاطباتهم وكلامهم، وهو ما يجعلنا نؤكد أن دراسة التراث ينبغي أن تبدأ من إعادة المصطلح إلى بيئته، وتتبعه في نموه التدريجي البطيء داخل النسق المعرفي الذي تكون فيه، دون إكراهه على الهجرة منه، والرجوع إليه بلبوس جديد، وإن الفشل في القيام بذلك ليؤدي في تقديرنا إلى نتيجتين هما:

- انزواء المصطلح عن البيئة المعرفية في حالة وجود مناعة فكرية قوية ضده.
- إسهامه في تشكيل البيئة المعرفية وتحريفها عن أصولها في حالة انعدام المناعة الفكرية.

فما الذي يعنيه العقل في الاستعمال العربي؟ وهل كان مفهوما لديهم بالطريقة التي نفهمها نحن الآن؟ أو على الأقل بالطريقة التي نظنهم فهموه بها؟

والحالة الثانية أخطر؛ لأنها تؤدي إلى إسقاطات شنيعة، وتقويل القوم مالم يصرحوا به بله أن يفكروا فيه.

وينطلق وعينا بضرورة إعادة النظر في مفهوم العقل من فهم تحصل لدينا بعد قراءات متمعنة في تشكل الثقافة الإسلامية تشكلا انطبع بميسمين:

- تطور كثير من المصطلحات خارج المجال التداولي العربي، والذي يشكله معهود العرب في الخطاب، ويتضمن هذا المعهود القرآن؛ لأنه نزل بلسانهم، وعلى مقتضى طرقهم في التبليغ، وعليه فقد ابتعدت المصطلحات عن هدي القرآن، لتكسى ملامح مختلفة شكلتها الثقافة بارتباطاتها النفسية والاجتماعية والسياسية.
- التأثر القصدي وغير القصدي بمعطيات الثقافة الهيلينية القوية، حيث تم انتزاع المصطلحات من مكانها الأصلي، وحشوها بمضامين غريبة عنها عمقت الخلاف بين النظار، وزادت في توسيع الأخاديد بين الفرق وأصحاب الكلام.

هكذا تم النظر إلى العقل على غرار اليونان بصفته جوهرا مستقلا، أي ذاتا حالة في الإنسان بها يميز، ويفكر ويستنتج[6].

لقد نظر هيراقليطس إلى العقل لا بصفته الجوهرية فقط، بل بصفته حقيقة

الكون، فكان «أول من قال بفكرة اللوغوس، أو العقل الكوني»[7] حتى يستقيم له تعليل الظواهر بردها إلى قانون كلي بدل ردها إلى التعليل الأسطوري. ولقد ساد هذا الفهم للعقل إلى الآن، وربما كنا في جزء من نشاطنا الفكري خاضعين لهذه المقولة، مسلمين بها على أنها قانون لا يقبل الرد أو المناقشة.

أصبح العقل إذن جوهرا مطلقا في مرحلة لاحقة على الاستعمال المعهود في العربية قرآنا وكلاما، وأصبحت مسالك الاستدلال ـ في جزء كبير منها ـ خاضعة للتعليل العقلي في شكله الصوري الذي أريد له أن يكون كونيا، فحدث استدخال للمنطق في العلوم الإسلامية سواء بشكل صريح أو ضمني.

ولقد كانت المباحث اللغوية من العلوم التي تأثرت بالمنطق اليوناني تأثرا ذا حدين إيجابا تارة، وسلبا تارات أخر.

تجلى هذا الاستدخال في مدرسة البصرة النحوية التي كانت ـ إذا قيست بغريمتها الكوفية ـ «أكثر استعدادا لوضع العلوم، إذ سبقتها إلى الاتصال بالثقافات الأجنبية وبالفكر اليوناني وما وضعه أرسطاليس من المنطق وحدوده وأقيسته»[8].

وليس من الصعب التدليل على تأثر المدرسة البصرية بالمنطق، وهذا شيخها الأول الخليل بن أحمد الفراهيدي «ت 175 هـ» قد كان على صلة وثيقة بأحد كبار تراجمة الفلسفة وهو ابن المقفع وعن طريقه «قرأ كل ما ترجمه، وخاصة منطق أرسطاليس»[9].

والذي نقصده هنا بتأثر الدرس اللغوي العربي بالمنطق الأرسطي ليس التأثر في المقولات ولا في القضايا، ولكنه تأثر بالمنهج وطرق الاستدلال والتصنيف، فلا أحد يشك أن النحاة العرب كانوا يتعاملون مع لغة عربية أصيلة، تكلم بها بدو أقحاح كانوا معزولين نسبيا عن العالم الخارجي، فجاءت أساليبهم ـ التي ستصبح فيما بعد مادة النحو ـ فطرية تعكس البناء الذهني للإنسان العربي. وعلى هذا الأساس ألفينا كثيرا من أهل العربية يمتعضون من استدخال أقضية المنطق في كلامهم، وكأنهم كانوا على دراية بأن في أساليبهم منطقا خاصا بهم يمثله النحو، وستبقى أبيات البحتري

«ت 284 هـ» شاهدة لا على امتعاض بعض العرب من هيمنة النموذج المنطقي في ثقافتهم فقط، بل أيضا على الوجود القوي لمناصري المنطق وضرورته في البحث العلمي وإنتاج الخطاب.

يقول البحتري [10]:

كلفتمونـــــا حدود منطقكم والشعر يغني عن صدقه كذبه

ولم يكن ذو القروح* يلهج بالمنـ طق مـــا نوعـــه وما سببـــه

والشعر لمـــح تكفي إشـــارته وليس بالهـــذر طولت خطبـه

والذي يقصده البحتري أن شاعرا كبيرا كذي القروح (امرئ القيس) لم يكن يعرف حدود المنطق ولا مصطلحاته، ومع ذلك أنتج شعرا غزيرا اتسم بالرصانة والانسجام، ولم يغمز في معانيه غامز، فكأن البحتري يشير إلى أن لكل خطاب منطقه الخاص به، ولا داعي لفرض قوانين المنطق الأرسطي على إنتاج الكلام العربي.

ومن المفارقات العجيبة أن يستثمر بعض المناطقة شعر امرئ القيس نفسه في الاستدلال على بعض مباحث المنطق، وذلك في قوله:

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المـال

ولكنما أسعى لمجـــد مؤثـــل وقد يدرك المجد المؤثل أمثالـــي

بأن نثره في شكل استدلال منطقي، قائم على مقدمات ونتيجة على الشكل الآتي:

«لو كنت أسعى لأدنى معيشة لكفاني قليل من المال.

لكنني لا أسعى لأدنى معيشة بل لمجد مؤثل.

فلا يكفيني قليل من المال» .

وأطلقوا على هذا القياس القياس الاستثنائي مع أن الشاعر لم يدر بخلده أنه تكلم بالقياس وحدوده [11].

ولقد أرخ لنا أبو حيان التوحيدي لهذه الصلة الحميمة بين المنطق والنحو العربي، إذ ذهب إلى «أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمي بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي

نحويا والنحوي منطقيا» [12].

هذا التقـــارب الكبير بين النحــو والمنطق يلخصه لنا أبو سليمــان المنطقي «ت 380 هـ» أستاذ أبي حيان التوحيدي في عبارة ذكية حين قال: « النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجل نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوي في الألفاظ وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر» [13]، وأبو سليمان هنا من حيث أراد أن يبين وجه الاتصال بين النحو والمنطق حرص كل الحرص على الاعتراف باستقلالهما بعضهما عن بعض. والرسم الآتي يقرب مقصوده

غير أنه جانب الصواب في ربط النحو بمجرد الألفاظ إذ من المعلوم أن النحو متعلق بالتراكيب المفيدة، وليس بمجرد الألفاظ، ويشهد لهذا المناظرة الشهيرة بين السيرافي شيخ التوحيدي، ومتى بن يونس حيث أظهر السيرافي أن النحو العربي عبارة عن منطق مقولي ينظم أوجه البيان في العربية، وله إلزاماته العقلية وتجلياته الدلالية، و النحو ليس مجرد ألفاظ ترصف، ولكنه قانون داخلي له عقل خاص، ونظام مستقل [14].

ويفيدنا أبو سليمان المنطقي بنص آخر كأنه يستدرك به على نفسه حين أجرى النحو على مجرد الألفاظ، فقد سأله تلميذه أبو حيان عن النحو والمنطق هل يعين أحدهما صاحبه؟ فأجاب: «نعم وأي معونة، إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي فهو الغاية والكمال... وبالجملة النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدي إلى الحق المعروف، أو إلى العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيبا يؤدي إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة... والخطأ في النحو يسمى لحنا والخطأ في المنطق يسمى إحالة... والنحو

يدخل المنطق مرتبا له، والمنطق يدخل النحو محققا له... وما يستعار للنحو من المنطق حتى يتقوم أكثر مما يستعار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم» [15]. ولا يخفى ما في كلام أبي سليمان من اعتداد خفي بالمنطق، واحتفاء به مقارنة بالنحو، ويكفي في رد كلامه أن نقول: إنه فهم النحو على أساس كونه قواعد ثابتة، متناهية لترتيب الكلام، وحكم ما يترتب على أساس القانون المتناهي يكون متناهيا، فيجري على العادة من غير جديد يأتي به، وهو سوء فهم منه لوظيفة الأنحاء في اللغات الطبيعية، بحيث إن نحو اللغة الطبيعية في الحقيقة قواعد متناهية تصورا، وغير متناهية واقعا، لأن النحو عبارة عن إمكانات إسنادية ليس لتحققها في الكلام عدد تنتهي إليه، ولهذا كانت التراكيب اللغوية - والتي ليست سوى تحقق الإمكان النحوي - غير منحصرة مع أن القوانين التي تحكمها ليست كذلك، وهذا ما بجعل أفضلية المنطق على النحو في مجال التجدد ومباينة العادة لا تقوم على أساس سليم.

والذي يثير الانتباه في كلام أبي سليمان نعته النحو بالمنطق الحسي، وسنرى أن هذا الفهم التجريبي للغة لم يكتب له أن يسود في التراث، أو يتحول إلى مدرسة لغوية قائمة المعالم، بسبب هيمنة النموذج المعرفي العقلاني على الثقافة العربية، وهو ما سينعكس سلبا على آراء العلماء في المجاز.

2 - الوضع واللغة:

لا ينفك الحديث في المجاز عن الحديث في الوضع، فهو كالفرع له، أو قل: إن الوضع يقتضي باللزوم أن يكون ثمة مجاز أو لا يكون [16]، لذلك فالخلاف بين العلماء في أصل اللغة ومعين نشأتها لم يكن خلافا لفظيا، يلجئون إليه للتفكه والاستلذاذ، ولتقليب وجوه النظر، وبسط أنواع الحجاج - وللمناظرة لذة لم يبتل بحلاوتها إلا المتناظرون - فخلاف القوم كان جوهريا وامتد أثره إلى صياغة الوعي باللغة ذاتها، ورسم طرق التوسل بها في الاستدلال والاستنباط، لقد كان خلافا ذا ثمرات، فجاءت أنظار القوم في مجالات كثيرة، تأسست على اللغة، مختلفة الطعوم متباينة المذاق.

ولقد حاول الإمام السيوطي في المزهر أن يلخص لنا هذا الخلاف؛ فأورد أقوال

أهل التوقيف الذين ذهبوا إلى أن اللغة توقيف من الله، وأهل الاصطلاح الذين رأوا في اللغة خبرة اجتماعية تم التواطؤ على رموزها حتى تتيسر لهم سبل التواصل.

استهل السيوطي حديثه في شكل سؤال إشكالي حول حقيقة اللغة «أتوقيف ووحي هي أم اصطلاح وتواطؤ» [17] ونحن هنا أمام ثنائيات متقابلة:

توقيف / اصطلاح.

توقيف / تواطؤ.

وحي / تواطؤ.

وحي / اصطلاح.

والسؤال الذي انطلق منه السيوطي يحرف في نظرنا القضية من أساسها، ويشير هذا من بعيد إلى بعض مظاهر أزمة البحث اللغوي عند علمائنا الأجلاء، حيث ذهلوا عن طبيعة اللغة فطرحوا عليها أسئلة غريبة عن منطقها، ولها بالعقيدة والمنطق وجه تعلق آكد من تعلقها بجوهر اللغة وحقيقتها.

لقد انحرف البحث في أصل العربية «إلى آفاق علم الكلام بحكم ما ثار من جدل حول خلق القرآن على ما بينا بحيث طغت الدلالات الكلامية على اللفظتين (التوقيف والاصطلاح) وتجاذبتهما الأدلة إلى مصير توارى فيه المعنى الفطري لهما وأفضت بهما إلى تاريخ عقلي خرج عن حدود الزمان» [18] إن لم نقل: إنه خرج عن حدود اللغة نفسها.

فالسيوطي يقيم تلك الثنائيات على خلفية حدية منطقية بحيث يصار إلى عَدِّ اللغة إما توقيفا ووحيا وإما اصطلاحا وتواطؤا، وليس بينهما مذهب ثالث، وقد يقال: إن عذر الإمام هنا متقبل؛ لأنه يصف واقعا موجودا وليس بمعرض التقويم وإطلاق الحكم، وهذا الاعتذار ساقط لأنه لم يشر إلى مذهب ثالث له من الأهمية ما يجعل سوقه مفيدا في النظر، وأقصد به مذهب الإلهام والذي قال به ابن تيمية، وهو مذهب سنأتي للتفصيل فيه.

فهل الوحي يقابل الاصطلاح والتواطؤ حقيقة؟ وما الذي يمنع أن تكون اللغة وحيا

من جهة، واصطلاحا من جهة أخرى؟

فالوحي لا يعني دائما التعليم، إذ يقصد به إفراغ قدر من المعرفة في الروع بها يقتدر على التعلم والكسب النظري، فاللغة كما سنرى ليست المعجم فقط، وليست اللسان أي قواعد النحو، وحصرها في هذين المجالين هو ما أدى بالعلماء إلى خبط شديد لم يخرجوا منه إلا إلى بظن متراكم، قادهم إما إلى توقف أو توفيق.

اللغة في اعتقادنا ملكة خفية، أو هي قدرة جبلية تقدر المتكلم على إنتاج الخطاب، أما اللسان فهو القوانين، أو قل: هو مجمل الأخاديد التي تسلكها الملكة؛ لتحقق عملية التواصل داخل جماعة لغوية محددة.

وربما ثار اعتراض آخر مفاده أن هذا لم يفت علماءنا، وأن منهم من خرج بمذهب ثالث وفق فيه بين القول بالتوفيق والقول بالاصطلاح كما فعل الإمام الإسفراييني والإمام الجويني والإمام الغزالي، ولأننا سنتناول هذا الاعتراض الجوهري بمزيد من التفصيل، فإننا نجمل الجواب عنه هنا في عبارة واحدة، وهي أن هؤلاء إنما بنوا توفيقهم بين التصورين لا على فحص في الأدلة، وإنما على معيار عقلي بعيد عن منطق اللغة، أطلقنا عليه الإمكان العقلي، فما دام القول بالتصورين في حدود ما يسمح به العقل المجرد «المنطق الصوري» فهما داخلان في حكم الإمكان، ومن ثم فهما في دائرة الجواز، والدليل على أن هذا المنحى التوفيقي غير معتدبه لدينا في المسألة، أنه لم يتحول إلى تصور في اللغة تنتج منه أنظار وفية له، وحدود منسجمة معه، وإنما ألفينا القائلين به قد مالوا في تطبيقاتهم اللغوية وتخريجاتهم الأصولية إلى مذهب الاصطلاح، فكانوا في حقيقة الأمر معبرين عن تصور أهل التواطؤ، منقادين لرأيهم سواء بالتصريح أو التلميح.

وسنحاول الآن أن نسوق آراء بعض العلماء في الموضوع حتى نقترب أكثر من فهمهم، ونتجنب ما أمكن التعميم والإسقاط.

- رأي ابن فارس:

يعد ابن فارس على رأس من دافع عن الأصل الإلهي للغة، وكان من أقوى ما استند

إليه قوله تعالى: « وعلم آدم الأسماء كلها»[19] ورجح في تفسيرها رأي ابن عباس الذي كان يقول:«علمه الأسماء كلها وهي هذه الأسماء التي يتعارفها الناس من دابة وأرض وسهل وجبل وجمل وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها» [20].

والحقيقة أننا ،وإن اتفقنا مع ابن فارس في عزو نعمة اللغة إلى الله بهذا الدليل الذي يصعب رده إلا بارتكاب مخارج في التأويل تعود على دلالة النص بالإبطال، فإننا نختلف معه في جهة النظر إلى اللغة، إذ إن مصدرها الإلهي لا ينبغي أن ينسينا بشرية الاستعمال، وتاريخية التطور، ولقد أثر هذا النزوع الديني في تصور ابن فارس فأورد ملحظا ذكيا أفسده بتعليل لا يستقيم، مفاده أن التوقيف أو الوحي لم يقع جملة واحدة في زمان واحد «بل وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله ثم علم بعد آدم من الأنبياء صلوات الله عليهم نبيا نبيا ما شاء الله أن يعلمه حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم» [21].

ولا يخفى ما في هذا الرأي من هنات إذ تم إلغاء جهد بشري كامل، وممارسة لسانية إنسانية طويلة حافلة بالشعراء والكتاب من الاعتبار، فكأن اللغة توحى مع كل رسالة من الله إلى الناس. وهذا الزعم لا يقوم على دليل، إذ كيف ننظر إلى لغة أهل الفترة؟ هل تضاف إلى القدر الموحى به، أو أنها بقية من بقايا الوحي السابق، ثم إن القرآن نفسه يفند هذا الرأي بما لا يحتمل مزيد نقاش، قال تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » [22]، ومنطوق الآية يشير إلى أن الرسل لا توحى إليهم الرسالة إلا بلسان من بعثوا إليهم إمعانا في إلزام الحجة، وتأكيدا على وظيفة البلاغ، وقطعا لدابر التعلل بالعجز عن الفهم، أو سوء الإدراك، والطريف أن أصحاب القول باصطلاحية اللغة تعلقوا بهذه الآية، وعللوا بها سبق اللغة على الرسالة ومن ثم قالوا باصطلاحية اللغة [23].

واستظهر ابن فارس بدليل قوي، وهو أنه لم يحدث أن « قوما من العرب في زمان يقارب زماننا أجمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه» [24] وينبغي

احترام هذا الرأي؛ لأنه جاء من رجل لغوي وضع معجما في مقاييس اللغة وأصول الألفاظ.

ولا يستقيم رد رأيه بوقوع الوضع الخاص، حيث يتم التواطؤ على أسماء واصطلاحات معينة بين أهل الحرف والصناعات، فهذا ليس من قبيل الوضع الأصلي[25] الذي يتعلق بنسق اللغة وجهات تركيبها وطرق التبليغ بها، أو قل: القوانين المتحكمة في مجيء الألفاظ أو الأسماء على جهة محددة أو ترتيب مقصود.

وإن كان ابن فارس يقصد نفي وجود الوضع الإفرادي فهذا ما لا سبيل إلى إنكاره فهو دائم الوقوع بحسب حاجة الجماعة اللغوية إلى ألفاظ تسمي بها ما يستحدث من آلات، ويكشف من موجودات.

ومن نكت الجدال الدائر حول مسألة الوضع في اللغة، تشبث المثبتين له والمنكرين بآية واحدة جعلوها مناط الاستدلال على الشيء ونقيضه، كل يقيم عليها دليله ويستظهر بها في مواجهة الخصم، وهي قوله تعالى: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم» [26] فهي عند مثبتي الوضع دليل على وقوع التواطؤ في إطلاق الأسماء، وفيه دليل على أن الأسماء من إنشائهم، وليست من الله.

واحتج بها أهل التوقيف فذهبوا إلى أن هذه الأسماء إنما ذمت؛ لأنها ليست من الله، وفي ذلك دليل على أن غيرها - مما لم يذم - من الله تعالى [27]. وكلا الرأيين في اعتقادنا لا يقدم في مجال النظر ولا يؤخر.

فالآية الكريمة لا تتحدث عن الوضع، بل تشير إلى إطلاق معاني الألوهية على الأوثان. والإطلاق غير الوضع وغير الوحي، بل هو لاحق ومؤسس عليهما: على الوضع الأصلي عند أصحاب الاصطلاح، وعلى الوحي عند أصحاب التوقيف.

ولعل من أقوى الحجج العقلية التي استند إليها القائلون بالتوقيف في نقدهم لنظرية الوضع في اللغة أن اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتيج إلى قدر من التوقيف في اللغة لتتم به عملية الاصطلاح، فيحدث التسلسل والدور، ولا يلجأ في رد هذا الدليل إلى ما سلم به أهل الاصطلاح من إمكان أن يحدث الله في بعض العقلاء علما

ضروريا بأسماء يقع على أساسها التواطؤ، وهذا لعمري هروب من القول بالتوقيف إلى التسليم به كالمستجير من الرمضاء بالنار؛ إذ العلم الضروري لن يكون سوى اللغة نفسها التي بها يتواصل العقلاء لوضع الأسماء، فهل يستطيعون التواطؤ على لغة تخالف القدر الذي وقفوا عليه؟

والملاحظ هنا أن الفرقاء في هذا الخلاف لم يتجاوزوا التصور اللفظي للوضع وهو تصور أوقعهم في أوهام أشرنا إلى بعضها، فاللغة ليست الألفاظ فقط بل هي القوانين الفطرية، أو قل: العقلية المتحكمة في ترتيب الألفاظ، ولذلك فإن خلاف القوم أنتج لديهم أحكاما لم تصادف محلا، وآراء لم تقع على مناط.

ولا يسلم للسيوطي تعليله الخفي لرأي ابن فارس بأنه من أهل السنة، إذ لمح إلى ذلك حين انتهى من عرض آرائه في المسألة، قال: «هذا كله كلام ابن فارس وكان من أهل السنة» [28].

فمذهب أهل السنة في القضية لم يكن منسجما، وهذا الإمام الإسفراييني - وهو ممن أنكر المجاز - لا يبعد كثيرا عن مذهب أهل الاصطلاح؛ إذ أقر أن الله ابتدأ اللغة، وأن الناس أتموها [29]. ثم إن غالب الأشاعرة - وهم عند السيوطي معدودون في أهل السنة - لم يذهبوا مذهب ابن فارس و لا نسجوا على منواله .

كما لا يسلم له تعليل رأي ابن جني وأستاذه أبي علي الفارسي في المسألة بأنهما من المعتزلة إذ ثبت أن الفارسي - على اعتزاليته - كان يقول بالتوقيف ويتعلل في ذلك بالآية المعروفة في تعليم الله الأسماء لآدم، أما ابن جني فموقفه يكتنفه غموض نحاول إزاحته بهذا التفصيل:

- رأي ابن جني:

اعترف ابن جني بصعوبة البحث في القضية، وربما كان بموقفه المتردد في الحسم فيها من أوائل من توقف في بحثها ثم انتشر مذهب التوقف عند طائفة من العلماء كالإمام البيضاوي ووافقه الإسنوي.

بدأ ابن جني مدارسته برد تعلل أستاذه الفارسي بقوله تعالى: «وعلم آدم الاسماء

كلها» [30] في قوله بالخاصية التوقيفية للغة، ومذهب ابن جني في الاستدلال بهذه الآية على التوقيف أنها لا تتناول موضع الخلاف مع أصحاب الاصطلاح، بدليل أن الله قد يكون أقدر آدم على وضع اللغة، فأسس بذلك رده على مجرد الجواز العقلي، «فإذا كان ذلك محتملا غير مستنكر سقط الاستدلال به» [31]. وبين مدى التعسف في هذا التأويل لأن التعليم الوارد في الآية غير الإقدار والبون بينهما شاسع، ثم إن إقامة الاستدلال على مقتضى الإمكان العقلي ساقط من أساسه، إذ إن ما يجوز العقل حدوثه عقلا تستحيل الإحاطة به، والاحتمالات العقلية لا يحصرها العقل نفسه، فلا يجوز أن يكون الاحتمال العقلي أساسا لرد الحقائق الثابتة بالنص أو التجربة الواقعية، وليس كل ما يجوزه العقل واقعا في الأمر نفسه على مقتضى التجويز والإمكان ألا ترى أنه يمكن عقلا احتمال أن يخلق الله نفسه، بناء على مقدمة منطقية سليمة وهي أن قدرة الخالق مطلقة، فيجوز لمن هذه قدرته أن يخلق نفسه، وبين ما في هذا الاستدلال من فساد إسقاط القياس، إذ إنه وإن كان محتملا عقلا فهو مستحيل الوقوع واقعا.

وعلة بطلان ما ارتضاه ابن جني حمله لفظ الأسماء الواردة في الآية على الأسماء في الاصطلاح النحوي والتي هي قسيمة الأفعال والحروف في بناء الجملة العربية، إذ ذهب رحمه الله يتمحل الجواب لمن قال: « فاللغة فيها أسماء وأفعال وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء وحدها دون غيرها، مما ليس بأسماء فكيف خص الأسماء وحدها؟» [32]، وجوابه أن اعتماد الأسماء من حيث كانت أقوى من الأفعال والحروف، إذ قد تستغني الجملة عن الفعل والحرف ولا تستغني عن الاسم[33].

وهذا مذهب غريب، وطريق في التعليل عجيب، فهل تستغني الجملة العربية المفيدة حقيقة عن الفعل ؟ وهل يستقيم معنى بمجرد اسم يطلق وكلمة تلفظ؟

فلو قلت: محمد لمن لا يعرفه لم تكن مستغنيا عن فعل تقدره، كما تقدر الأسماء نفسها حالة إضمارها، ويستوي هذا مع قولك: أكل ، إذ لا تستطيع صرف الذهن حين التلفظ بهذا الفعل عن مسند إليه يخرجه من اللغو إلى الإفادة، وهذه حقيقة

لغوية استقرت في الفكر اللغوي القديم والحديث، والوضع نفسه عند أصحابه لا يعني سوى التخصيص والاقتران، وذهب البيضاوي في المنهاج إلى أن فائدة الوضع إفادة النسب، أي العلاقات الإسنادية بين الألفاظ، قال الإسنوي: « وحاصله أن اللفظ وضع لإفادة النسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما، و لإفادة معاني المركبات من قيام أو قعود. فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة أي تصور تلك المعاني لأنه يلزم الدور، وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات، والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات، فيكون العلم بالمعاني متقدما على العلم بالوضع، فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخرا عن العلم بالوضع وهو دور» [34].

والمقصود هنا أن الوضع الإفرادي لا يفيد بمعزل عن وضع النسق.

ولو تأمل ابن جني في الآية مليا لعلم أن الأسماء الواردة في الآية لا تعلق لها من أي وجه بالأسماء في اصطلاح الصناعة النحوية؛ إذ يخالف الحكمة الإلهية أن يعرف كل الأسماء الموجودة في اللغة، وهي لا تكاد تنتهي عدا و إحصاء، ولا يحصيها سوى علم الله المتين، وإنما قلنا: الحكمة لأننا لا نستبعد وقوع مثل هذا التعليم الكلي عن طريق الوحي، ولكنه شيء يخالف حقيقة الأمر، فآدم نبي من البشر، علمه الله من الأسماء ما به يظهر وجه اختيار الله له للخلافة في الأرض، فالأسماء إذن أسماء معينة، والعموم بلفظ السور الكلي: « كل» مخصص ب»أل» العهدية في الأسماء من باب قولك: « أكلت الثمرات كلها»، وهذا لا يعني أنك أكلت كل الثمرات الموجودة على الأديم وإلا ضج بفعلك الأنام والأنعام، فسياق الآية إذن لا يحتمل أن تصرف الأسماء للدلالة على اللغة كلها، واللغة ليست الأسماء ولا الأفعال ولا الحروف فقط، ولكنها ذلك القانون الفطري القائم على التمثل الذهني للعلاقات والترابطات وأنواع القياسات بين الأشياء، أما الجزء السطحي من اللغة أي الكلمات فهذا مما لا يستحيل عقلا إمكان اكتسابه، والتجربة شاهدة على ذلك، وهذا الأمر وإن لم يرد في إثباته دليل

نطمئن إليه، سوى ما نرى من تطور في معاجم اللغة مساير للاكتناز المعرفي المتراكم، وهو ما يجعلنا لا نستبعد حصول هذا النوع السطحي والمهم من الوضع اللغوي [35].

لقد أحس ابن جني بصعوبة الحسم في قضية التوقيف والاصطلاح، فلم يخرج من عرض الآراء بمذهب تطمئن نفسه إليه، ولقد سجل لنا هذه الحيرة العلمية، حيث الدواعي إلى كل مذهب، والصوارف عن كل رأي، فمال إلى التوقيف تارة ورجح الاصطلاح تارة أخرى، بل إنه لم يجد غضاضة في أن يحسن مذهب عباد الصميري القائل بالمناسبة الطبيعية بين الدال والمدلول، بحيث يصار إلى أن اللغة محاكاة للطبيعة، قال ابن جني معلقا على هذا المذهب: «وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل» [36]، وفي تصوير هذه الحيرة يقول: «واعلم فيما بعد أنني على تقادم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع فأجد الدواعي والخوالج قوية التجاذب لي مختلفة جهات التغول على فكري، وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرقة ما يملك على جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر فمن ذلك ما نبه عليه أصحابنا رحمهم الله ومنه ما حذوته على أمثلتهم فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وآماده صحة ما وفقوا لتقديمه منه ولطف ما أسعدوا به وفرق لهم عنه وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله جل وعز فقوى في نفسي اعتقاد كونها توقيفا من الله سبحانه وأنها وحي ثم أقول في ضد هذا كما وقع لأصحابنا ولنا وتنبهوا وتنبهنا على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة، كذلك لا ننكر أن يكون الله تعالى قد خلق من قبلنا وإن بعد مداه عنا من كان ألطف منا أذهانا وأسرع خواطر وأجرأ جنانا فأقف بين تين الخلتين حسيرا وأكاثرهما فأنكفئ مكثورا، وإن خطر خاطر فيما بعد، يعلق الكف بإحدى الجهتين، ويكفها عن صاحبتها قلنا به، وبالله التوفيق» [37] .

وابن جني في هذا النص الطريف يصف لنا حال الفكر الإسلامي في تعامله مع هذه القضية، إذ تنازعت العلماء جهات الاستدلال المختلفة، وتعاورتهم أدلة قاطعة من هذا المذهب ونقيضه، فذهبوا يتلمسون طريقا يخرجهم من الحيرة، ويسلمهم

إلى رحاب اليقين، فلم يجدوه في غير التوفيق، وهو ملجأ سهل، وطريق يبس إلى حسم مادة الخلاف، فجمعوا بين الرأي ونقيضه في بناء عجيب أقاموه على الظن، وزينوه بالاحتمال، وعذرهم في ذلك أنهم أقاموا النظر في المسألة على الإمكان العقلي وهو «إمكان مجرد لا علة له إلا ما يقابله من الوجوب». [38]

- رأي ابن تيمية:

قلنا سابقا: إن لابن تيمية رحمه الله موقفا خاصا من قضية أصل اللغات، وهو موقف دقيق يصعب حمله على أحد المذهبين في المسألة، أقصد مذهب التوقيف ومذهب الاصطلاح. ولقد ناقش الموضوع عرضا لا غرضا في إطار تناوله بالنقد لثنائية الحقيقة والمجاز والتي يَعُدُّها ثنائية غير أصيلة، باعتبار عدم وجودها في مجال التداول الأصلي عند العرب الأوائل وهم مرجع اللغة وسلطتها التقريرية. ولقد تنبه ابن تيمية لارتباط القول بوقوع المجاز في اللغة بالقول بوضعية اللغة؛ لأن المجاز قائم على مفهوم النقل والذي بدوره يفترض وجود معنى وضعي يتم الانتقال منه إلى معنى تداولي أو استعمالي [39]، ولأن القول بوجود وضع سابق على الاستعمال لا يتجاوز كونه افتراضا يعوزه الدليل؛ فإن القول باصطلاحية اللغات ووقوع المجاز فيها غير ملزم للمخالف؛ لأنه خارج على مقتضى الافتراض عند من يقول بالاصطلاح.

غير أن النقد الذي وجهه ابن تيمية هنا لاصطلاحية اللغات؛ لم يقده إلى تبني القول بالتوقيف، بل إنه توسط بين المذهبين ليخرج بتفسير ثالث هو مذهب الإلهام. يقول: « وقد قال تعالى: « الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان» [40]. فهو سبحانه يلهم الإنسان المنطق كما يلهم غيره» [41] ومع ذلك فاللغة ليست توقيفية بحيث نقول: إن الله أوقف آدم على هذه اللغات التي نتكلم بها، « فنحن نعلم أنه لم يعلم آدم جميع اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة، وأن تلك اللغات اتصلت إلى أولاده، فلا يتكلمون إلا بها، فإن دعوى هذا كذب ظاهر» [42] ومعنى هذا أن الناس لم يوقفوا على اللغات برسومها وألفاظها وتراكيبها من الله مع أنه هو الذي ألهمهم

الكلام وأقدرهم على المنطق وعلمهم البيان، والدليل على ذلك في نظر ابن تيمية يرتد إلى أمرين :

أولهما: انقطاع السند في نقل اللغات عن آدم بسبب هلاك ذريته في الطوفان، ولا يتصور عقلا أن تنقل جميع اللغات عمن نجا من أهل السفينة مع نوح [43].

ثانيهما: أن أكثر اللغات ناقصة عن العربية؛ فهناك أقوام «ليس عندهم أسماء خاصة للأولاد والبيوت والأصوات وغير ذلك مما يضاف إلى الحيوان، بل إنما يستعملون في ذلك الإضافة، فلو كان آدم عليه السلام علمه الجميع لعلمها متناسبة»[44]، فتعبير الناس عن الأشياء في نظر ابن تيمية مرتبط بالتصور بحيث أن ما لا تتصوره حماعة ما لا تستطيع أن تضع له ألفاظا « فعلم أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه» [45]، وهنا يظهر لنا أن ابن تيمية ربط اللغة بمحصلة الإدراك وهو التصور مما يجعل البنى اللغوية بنى عقلية ذات بعد قبلي بالمفهوم الكانطي، ولعل تشومسكي لم يبتعد عن هذا التصور التيمي للغة والذي نظنه إنجازا كبيرا لم يكتب له النفاذ إلى خلايا الدرس اللغوي العربي.

3 - الوضع والإمكان العقلي:

من مزالق النظر الوصفي في العلوم الذهول عن الخلفيات ، واستبعاد المنطلقات، وتعلمنا الدراسات الإبستمولوجية العميقة منهجا لو استند إليه الباحثون لخرجوا بآراء تسرع الخطى بالعلم، وتقربه من المقصود أشواطا، وهذا المنهج قائم على أسئلة بسيطة وهي:

- لماذا قال فلان ما قال ولم يقل غيره ؟
- لماذا قال فلان ما قال وكان من الممكن أن يقول غيره ؟
- لماذا قال فلان ما قال ولم يكن ممكنا أن يقول غيره ؟

ونحن هنا نتساءل: لماذا ذهب النظار هذا المذهب ولم يذهبوا إلى غيره، ولماذا فضلوا قولا على قول وتصورا على آخر ؟

ولقد تبين لنا بعد طرح السؤال على القوم في مجال بحثهم في أصل اللغة أ اصطلاح هي أم توقيف؟ أنهم ذهبوا في الاستدلال على تصوراتهم مذهب أهل الفلسفة والكلام، ولم يتبعوا فيه منهج علم اللغة. ومعلوم أن المنهج الفلسفي، وخصوصا إذا استند إلى المنطق العقلي المجرد [46]، لا يؤدي بالنظر إلى تحصيل اليقين، وإنما منتهى غاياته تحصيل نوع من الظن الغالب بصحة الاستدلال.

هكذا نظروا إلى اللغة بصفتها مجالا للنظر العقلي، والتأويل الفلسفي، فصنعوا في إثبات أصلها من وجوه الاستدلال ما به يعود الناظر وقد اقتنع بالدليل ونقيضه، وصدق بالرأي وقسيمه، لا يرده في ذلك راد من «عقل».

وما ذلك إلا لأن المتقابلات قد سوغها التجريد، وحكم على معقوليتها الذهن.

لقد فعلوا في استدلالهم على اللغة ما فعلوه في مجالات أخرى من المعرفة كالإلاهيات مثلا حيث شققوا في إثبات قضاياها من الأدلة الجدلية ما يسلمك من ظن إلى آخر. مع أن صحة الدليل المنطقي لا تكفي في التدليل على الثبوت الوجودي؛ إذ إن التدليل المجرد على وجود الشيء لا يجعله موجودا في ذاته على التحقيق، بل يكون مجرد ممكن عقلي، وهذا إن صح عموما في الإلاهيات والغيبيات، فإنه لا شك عديم الفائدة في الموجودات الحسية، إذ تقتضي منهجا آخر في النظر ومَهْيَعًا مغايرا في الاستدلال.

والحاصل أن اللغة موجود فعلي ، فهي ترى وتسمع وتنطق وتكتب وتستعمل وتعاش، فلا يكفي العقل المجرد إذن في إثبات قضاياها، كما أن الاستدلال في اللغويات بالإمكانات العقلية، شأنها في ذلك شأن الشرعيات والماديات، استدلال – ولو صح على مقتضى النظر المجرد – فهو غير ملزم والحاجة ماسة إلى البرهان العقلي المصدق بالتجربة حتى تحسم مادة الخلاف وتمحى معالم الظن ولو إلى حين.

– مفهوم الإمكان العقلي:

الإمكان العقلي في تصورنا عبارة عما يجوز العقل وقوعه أو عدم وقوعه، سواء أوقع في حقيقة الأمر أم لم يقع، وبعبارة الإمام الباقلاني أنه:«هو الذي لو قدر موجودا لم يعرض لوجوده محال» [47]، والظاهر أن الإمام أشار إلى الإمكان في الإثبات ولم يشر

إليه في النفي، وهو على كل حال مفهوم بالمخالفة من التعريف.

ولقد أقام الباقلاني على هذا تصورا عجيبا وفق فيه بين الآراء المتعارضة، حتى أصبحت في الجواز على سنن واحد من التقبل والتسليم فالقدر من اللغة الذي يتأسس عليه التواضع عند الإمام يجوز «أن يثبت توقيفا، ويجوز أن يثبت اصطلاحا، ويجوز أن يثبت بعضه توقيفا، وبعضه اصطلاحا والكل ممكن» [48].

وما دام الممكن هو ما لا يتعرض لوجوده محال، والوجوه الثلاثة السالفة هي من هذا القبيل،« فوجب القطع بإمكانها» [49]، ويعلم الإمام رحمه الله أن القطع بالإمكان على فرض التسليم به في اللغويات، لا يكفي في الاستدلال إلا إذا اقترن بالقطع في الوجود على وجه من الوجوه السالفة. والذي يؤكد ما ذهبنا إليه أن القطع عنده قطع بالدليل لا بالمدلول نفسه، ومنه نستنتج إحساس القاضي بصعوبة القطع الوجودي الذي لا يترك مجالا لكل الإمكانات المذكورة كلها، لأن الجواز ثابت «من جهة القطع بالدليل الذي قدمته، وأما كيفية الوقوع فأنا متوقف، فإن دل دليل من السمع على ذلك ثبت به» [50].

فأدلة القطع عنده لا تخرج عن:

- الإمكان العقلي وهو كاف في القطع بالدليل مع حاجته إلى الخبر النقلي ليتم به القطع في المدلول.

- الخبر الذي من دونه يستحيل القطع الوجودي.

ولعلك ترى معي أن منهج الاستدلال هنا يستبطن نوعا من القياس الفاسد، قياس اللغويات على الإلاهيات والنظريات، حيث يسلم بصحة الإمكان العقلي دليلا يقع به الترجيح. وقياس اللغويات على الشرعيات حيث يحتاج إلى النص ليقع به القطع [51]، وهذان القياسان يشيران إلى أزمة إسقاط المحاور المعرفية بعضها على بعض، مع وجود الفارق بينها في المنهج والثمرة.

ومعلوم أن ما ورد في نشأة اللغة من نصوص في القرآن لم يكن كافيا للقوم ليحسموا به مادة الخلاف، لتطرق وجوه الاحتمال إليها، فما جاء في آية تعليم الأسماء لا حجة

فيه «من جهة القطع فإنه عموم، والعموم ظاهر في الاستغراق، وليس بنص» [52].

لقد أبعد هذا النوع من القياس كثيرا من المسلمين عن تلمس الوجه الصحيح في الاستدلال على نشأة اللغة، وهذا الوجه هو النظر إلى اللغات بصفتها موجودا حسيا لا يستدل على قضاياه بالتجريد ، بل بفهم منطق اللغة نفسها، وطريقة اكتسابها، والمقارنة بين اللغات المختلفة ليهتدى إلى حقيقتها باتباع منهج وفي لروحها ونسقها.

ويقدم لنا الإمام الجويني صورة صريحة لتخبط القوم في الاستدلال على نشأة اللغة حين قال: «اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحا وتواطؤا، وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني رحمه الله في طائفة من الأصحاب إلى أن القدر الذي يفهم منه قصد التواطؤ لا بد أن يفرض فيه التوقيف، والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله»[53]، لقد كان الإمام الجويني يصدر عن رأي شكله النموذج المعرفي السائد، والذي يحدد فضاء التأويل عند الإمام، وإن الاكتفاء بمجرد ترديد آراء القدماء، على تقديرنا لهم، والذهول عن فضاءاتهم التأويلية، لمن شأنه أن يؤخر مسيرة العلم، ويعطل حركة الفكر، فنضحى من حيث أردنا أن نجلهم بالتقليد، نسيء إليهم وإلى أنفسنا بالكسل، والتبلد الفكري تحت دعاوى احترام السلف، والاعتزاز بالتراث.

فتأمل كيف سوغ الجويني كل الآراء المتناقضة، ولم يمنعه المنهج العقلي التجريدي الذي يصدر عنه من تقبلها كلها، ولم لا؟ وهي وفية لشرط الإمكان، داخلة في حيز ما لو قدر موجودا لم يعرض لوجوده محال ؟

والظاهر أن علماءنا كانوا على وعي بعدم صلاحية هذا الطريق في الاستدلال، لسبب بسيط هو أن جبة الإمكان تسع المذهب ونقيضه، ولما أحسوا بقصوره أنزلوا القول في اللغات منزل القول في الشرعيات والعقائد، فقالوا بضرورة النص – وهو في زعمهم غير موجود- لحسم مادة الخلاف بين الآراء المختلفة، كان هذا هو ما ذهب إلي الجويني نفسه في معرض رده على اعتراض مفاده أنكم ـ والاعتراض موجه طبعا إلى الجويني ـ جوزتم وقوع التوقيف والاصطلاح فبأي رأي نقطع؟ فقال: «ليس هذا

مما يتطرق إليه بمسالك العقول، فإن وقوع الجائز لا يستدرك إلا بالسمع المحض، ولم يثبت عندنا سمع قاطع» [54].

ولقد أدى بهم الإمكان إلى التسليم بظنية التصور، وأن القطع في احتمال التوقيف أو الاصطلاح لا يفيد سوى الظن الغالب، وسبب تعويلهم على الظن في المسألة قياسهم لها على الشرعيات، حيث يكتفى بترجيح الظن الغالب لحاجتهم إليه في العمل، فلا يتصور في الشرعيات التوقف عن العمل لتعارض الأدلة، بل يلجأ إلى الترجيح، ثم القطع بالدليل المرجح قطعا يسوق إلى العمل الشرعي، إذ «المتوقف لعدم قاطع، قد يرجح بالظن ثم إن كانت المسألة ظنية اكتفي بالعمل بها بذلك الترجيح، وإلا توقف العمل بها» [55]. والظن العملي هنا لا يفيد وقوع المظنون، وفي قضيتنا فإن ترجيح الاصطلاح في اللغة لا يفيد من أي وجه القطع بوجوده في واقع الحال، بحيث يصار إلى الزعم بأن العلماء أجمعوا على وقوع الاصطلاح في اللغة كما هو سائد عند كثير من الدارسين «لأن الوقوع لم يثبت» [56] كما قال الجويني، وتبعه في ذلك القشيري وغيره. ويلخص لنا الإمام الزركشي صاحب البحر المحيط هذه القضية بما لامزيد فيه لمتزيد حين قال: «وقال التلمساني في الكفاية: قال المتأخرون من الفقهاء: هدا الخلاف إن كان في الجواز العقلي فهو ثابت بالنسبة إلى جميع المذاهب، إذ لايلزم عنه محال أصلا، وإن كان في الوقوع السمعي فباطل؛ لأن الوقوع إنما يكون بالنقل، ولم يوجد فيه خبر متواتر، ولابرهان عقلي ينفي رجم الظنون بلا فائدة». [57]

معنى ذلك أن البناء الاستدلالي الذي أقاموه على الإمكان العقلي في إثبات المواضعة بناء صوري مكتمل عند النظر، ولكنه عند المعاينة والفحص محتاج إلى لبنات بها يستوي صرحه، ويصلح للمقام. ومتى ظهر لنا ضعف استدلالهم على وقوع اللغة بالوضع اتضح أن الأساس الذي بنوا عليه قولهم بالمجاز أساس غير متين، وهو ما سنتجه إلى إثباته في بحث لاحق بحول الله.

خاتمة :

الخلاصات التي يمكن أن نخرج بها من هذه المدارسة هي في غاية الأهمية، ذلك أنها تحيي فينا أسئلة قديمة، وتحول اهتمامات التراث جذعة كأنها تكتشف من جديد. ونستطيع أن نحصر تلك الخلاصات فيما يلي :

إن الاهتمام بقضايا التراث مع أهميته لا ينبغي أن ينسينا جانبين لا يقلان أهمية عنه وهما :

1 – الآليات التي أنتجت مضامين التراث وقضاياه. وهو ما اقترحه الأستاذ الجابري في مشروعه الكبير في نقد العقل العربي، ووفى به الدكتور طه عبد الرحمن في كتبه.

– النموذج المعرفي العام الذي يشكل فضاء تأويل المعرفة في فترة ثقافية معينة، ومقصودنا من الفترة ليس البعد الزمني ولكنه المنظار المشترك الذي يحدد شكل الممارسة الفكرية في مرحلة معينة، ولو أردنا أن نسمي الأمور بأسمائها تجنبا للتعميم لقلنا إن النموذج المعرفي الذي ساد بعد مرحلة التدوين في التراث الإسلامي هو النموذج العقلاني، وإن شاركته نماذج معرفية أخرى الوجود إلا أنها كانت شاحبة بالقياس عليه.

2 - إن المجاز يحتاج منا إلى وقفة جديدة تتعلق هذه المرة لا بتصنيفاته المدرسية، بل بأسسه الفلسفية التي قام عليها، ولقد رأينا أن الوضع وهو الأساس التفسيري للقول بالمجاز الاصطلاحي، لم يسلم هو نفسه من النقد مما يجعل نظرية المجاز القائمة على مفهوم النقل للألفاظ في حاجة أكيدة إلى إعادة نظر.

3 - توصلنا إلى أن من مميزات المعرفة التراثية تداخل العلوم (النحو واللغة والمنطق والكلام والفلسفة)، وهذه علامة صحة ومبعث فخر في تراثنا، غير أنه حدث نوع من إسقاط المحاور المعرفية بعضها على بعض من دون وعي تصنيفي بالحدود الإجرائية لكل علم، هكذا درس مشكل أصل اللغة وهو مبحث وثيق الصلة بالحفريات وعلم اللغة المقارن، وكذا بعلم النفس المعرفي Cognitive psychology بالطريقة نفسها التي درست بها العلوم الشرعية مثلا .

الهوامش والإحالات:

1 – يبدو أن من أهم ما خلص إليه البحث في التراث، الاهتمام بالآليات التي أنتجت بها المعرفة، لأن الانكباب على المضامين بذاتها ولذاتها يبعد الباحث عن الإلمام بالنموذج المعرفي Epistemological Paradigm المشكل للتصورات والمنتج لمضامين معينة، ولعلنا نستفيد في هذا مما قدمه في هذا المجال الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه: بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، أكتوبر 1992 . وما قدمه أستاذنا الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي،ط، الدار البيضاء المغرب. والعملان، على ما بينهما من تعارض واضح في النتائج والمنطلقات، إلا أنهما يؤسسان لما أسميه النظرة الآلية المعرفية للتراث، وهي النظرة التي تستظهر بآليات إنتاج المعرفة في دراسة مضامينها.

2 – Adam Schaff, Langage et connaissance, Paris, Edition Antropos, , p-292 -293

3 – لعل كثيرا من الذين يرفضون القول بتأثر الفكر الإسلامي بمعطيات الفكر اليوناني سيغضبون من قولنا، وإننا في الحقيقة واعون بأدلتهم، وأيضا بغيرتهم الحميدة على التراث الإسلامي، غير أنني أود أن أبين أن الذي قادهم إلى نفي التأثر إما كلا أو جزءا اهتمامهم بمضامين التراث، إذ كيف يتأثر تراث ذو مضمون توحيدي بتراث وثني؟؟ إن العلوم التي أنتجها التراث في نظر هؤلاء هي قضايا هذه العلوم وليس آلياتها، والأمر إذا تعلق بالمضامين فنحن أول من يدافع عن خصوصية تراثنا، ولكن هذه الخصوصية ستترنح إذا نظرنا إلى الآليات التي تشكلت بها علوم التراث، ولهذا كان التأثر في أحيان كثيرة لازما ولم يكن قصديا، أعني أنهم لم يسعوا إلى نقل ما عند غيرهم ليؤمنوا به ويتمثلوه، ولكنهم إذ ميزوا هم أنفسهم بين القضايا المنقولة (الفكر) والمنهج (المنطق) واعترف كثير منهم للمنطق بخصوصية الحياد، لزم عن ذلك، التأثر بمنهج الاستدلالات، فلم يكن التأثر إذن قصديا بل كان تابعا للنموذج المعرفي المهيمن في تلك المرحلة والذي مثله المنطق الصوري القائم على الحدود والفصول والقياس وغير ذلك.

4 – الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، (دطت) دار الأندلس، بيروت، ص28.

5 - ينطلق الجابري من تصور شامل للبيان، يباين في معناه التصور البلاغي المتأخر للمصطلح والذي يجعل البيان مقابلا لمبحثي المعاني والبديع في البلاغة العربية، ويرتد مفهوم البيان عند الجابري ليشمل جميع العلوم الإسلامية التي تم استنباتها وتأصيلها في الثقافة العربية الإسلامية من نحو وبلاغة وأصول وفقه وكلام. ولقد جعل الجابري

البيان مقابلا لنمطين من أنماط النظر داخل الثقافة العربية وهما البرهان والعرفان. والحقيقة أن أول من استعمل مصطلح البيان في شموله واتساعه الإمام الشافعي، ولعله هو الذي أوحى للجابري بذلك، فالشافعي في الرسالة، استعمل مصطلح البيان بمعنى الطرق التي يسلكها الشارع في إظهار دلالة النصوص، وهنا يكون البيان بمعنى الإبلاغ أو التبليغ. كما استثمره ليعني الأدوات الاستدلالية التي يعملها المتلقي أو الفقيه في تحصيل الدلالة، وهنا يكون البيان بمعنى التأويل في أبعاده اللغوية والفقهية والفلسفية. للتوسع في فهم مصطلح البيان بهذا المعنى راجع: الجابري، المرجع السابق، ص13ـ293.

6 - لقد شاع في الفكر الإسلامي المفهوم التجريدي للعقل، وهو المفهوم اليوناني له، بيد أننا لا نريد أن نعمم هذا الحكم؛ إذ ارتفعت أصوات قوية في التراث نادت بضرورة إعادة هذا المصطلح الفعال إلى مجال التداول العربي الإسلامي الأصيل والذي شكله القرآن الكريم بامتياز، ومن هذه الأصوات شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، حيث لاحظا أن العقل ليس جوهرا ثابتا وليس ذاتا يحل بها الإدراك، بل العقل فعل من الأفعال، وعرض من الأعراض غير المتحيزة، وهذا يؤدي حتما إلى تثوير النظر في مفهوم العقلانية، فعلى أساس التعريف القرآني للعقل فإنه يجوز لنا أن نتحدث عن أصناف متعددة من العقلانيات (المنهج) ونماذج متعددة من المعقولات (المعرفة) ولقد كفانا الشيخ طه عبد الرحمن مؤونة التفصيل في هذا، ولمن أراد الاستزادة فعليه بالرجوع إلى:

طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ط2 المركز الثقافي العربي، 1997، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ص17ـ21؛ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المعطيات السابقة، ص357ـ358؛ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، 2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ص62ـ63.

7 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991، الدار البيضاء، المغرب، ص18.

8 - شوقي ضيف، المدارس النحوية، ط7، دار المعارف، (د.ت) القاهرة، ص21.

9 - نفسه، ص30.

10 - البحتري، الديوان، ت: حسن كامل الصيرفي، سلسلة ذخائر العرب، رقم34، دار المعارف، 1963، القاهرة (209/1) والبيت الأول أثبته المحقق هكذا: كلفتمونا حدود منطقكم في الشعر يلغى عن صدقه كذبه.

*يقصد امرأ القيس.

11 - عبد الكريم محمد الأسعد، بين النحو والمنطق وعلوم الشريعة، ط1، دار العلوم، 1993، الرياض، ص16.

12 - أبوحيان التوحيدي، المقابسات، نقلاً عن عبد الكريم محمد الأسعد، المرجع السابق، ص:57-58

13 - أبوحيان التوحيدي، المقابسات، تح، محمد توفيق حسين، ط2، دار الآداب، 1989 بيروت، ص108.

14 - راجع هذه المناظرة في المقابسات، ومعجم الأدباء لياقوت في ترجمة أبي سعيد السيرافي، ت: إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1993، بيروت (2/898-899) ولقد أثبت المحقق كلمة: يصح هكذا: يصبح، ولعله خطأ طباعي والصواب ما أثبتناه والله أعلم.

15 - أبو حيان التوحيدي، المرجع السابق، ص110-111.

16 - قال البهاء السبكي: "المجاز فرع عن الوضع للحقيقة على قول، وعن الوضع والاستعمال المستلزمين لوجود الحقيقة على قول" عروس الأفراح، ضمن شروح التلخيص، (د.ط) دار السرور، بيروت (2/4).

17 - السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، منشورات المكتبة العصرية، (د.ط) 1986، بيروت (8/1).

18 - لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، ط2، دار البلاد، جدة، 1986، ص88.

19 - البقرة، الآية: 31.

20 - السيوطي، المزهر (8/1).

21 - نفسه، (9/1).

22 - إبراهيم، الآية: 4.

23 - السيوطي، المزهر (18/1).

24 - نفسه (10/1).

25 - استطعنا أن نظفر بنص ثمين للسبكي في شرح المنهاج يعضد قولنا بأن ما نقصد عدم ثبوته هو الوضع الأصلي، وليس الوضع الخاص أو الوضع العرفي، لأن الأصل في الوضع المقصود عند السبكي في "هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف؟ لا في شخص خاص اصطلح مع صاحبه على إطلاق لفظ الثوب على الفرس أو الألف على الألفين مثلا" علي بن عبد الكافي السبكي، شرح المنهاج، ط1، دار الكتب العلمية، 1404هـ، بيروت (202/1).

26 - النجم، الآية: 23.

27 - السيوطي، المزهر (17/1).

28 - نفسه (1/10).

29 - نفسه (1/16).

30 - البقرة، الآية: 31.

31 - ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار (د،ط،ت)، عالم الكتب، بيروت (1/41).

32 - ابن جني، الخصائص (1/41).

33 - نفسه (1/41ـ2).

34 - الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط1، دار ابن حزم، 1999، بيروت (1/144).

35 - لا شك أن وقوع مثل هذا الوضع ممكن في العقل والحس، فتصور شخصين لا يعرفان اللغة في سياق تواصلي يؤكد قدرتهما على وضع بعض الألفاظ والرموز ليشيروا بها إلى الأشياء، ولكن وضعهما للغة يبقى مستحيلا، راجع:

John M.Ellis. Language, Thought and Logic, North Western University Press. Illinois. 1993. P: 28.

36 - ابن جني، الخصائص، (1/47).

37 - نفسه، (1/47).

38 - لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز، ص92.

39 - ابن تيمية الإيمان، ط5، المكتب الإسلامي، 1996 بيروت، دمشق، عمان، ص75.

40 - نفسه، ص75.

41 - نفسه، ص77.

42 - نفسه، ص77.

43 - الإيمان، ص77.

44 - نفسه، ص79.

45 - نفسه، ص79.

46 - والمقصود هنا بالعقل المجرد ما عرفه به الدكتور طه عبد الرحمن من أنه "عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما معتقدا صدق هذا الفعل ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين" العمل الديني وتجديد العقل، المعطيات السابقة، ص28. ويضاف إلى هذا التعريف أن التجريد العقلي يقوم على صناعة الأدلة

التي تتصف بالبرهان، وهي أدلة لا تفيد اليقين قطعا على جهة الإطلاق؛ إذ قد يورد عليها من الاستدلالات الصناعية ما يردها عن بلوغ درجة اليقين مع بقائها على مقتضى الوصف البرهاني.

47 - السيوطي، المزهر (21/1).

48 - نفسه (21/1).

49 - نفسه (21/1).

50 - نفسه (21/1).

51 - الراجح أن العلماء لم يعدُّوا العقل كافيا في الاستدلال على الأحكام الشرعية على جهة الاستقلال، بل رتبوا عمله على ورود الخبر، بل إن الخبر نفسه لا يفيد القطع إلا مؤيدا بغيره استقراء، ويميز الشاطبي بين أحكام الوجوب والجواز والاستحالة، وهي أحكام عقلية و عادية (أي تجري بها العادة) ونقلية، وبين لواحق الأحكام من الوقوع أو عدم الوقوع، والاحتجاج بالشيء راجع إلى وقوعه أو عدم وقوعه، أما كونه صحيحا أو غير صحيح فراجع إلى الأحكام الثلاثة أي الوجوب والجواز والاستحالة، ومعنى ذلك أن الإمام الشاطبي يفرق بين:

- القطع الوجودي (أو الوقوعي) والذي يكتفى فيه بدليل الوقوع.

- القطع النظري: القائم على الإمكان العقلي.

- القطع العملي: القائم على الوقوع في العادات، والورود في النقليات بشرط الترجيح.

والخلاصة أن القطع إما أن يفيد العلم اليقيني، أو يفيد العلم الراجح المؤسس للعمل . راجع الشاطبي، الموافقات (د،ط،ت) ت، عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت (34/1)

52 - السيوطي، المزهر (22/1).

53 - الجويني ، البرهان، تحقيق: عبد العظيم محمد الديب، ط3، دار الوفاء، 1992، المنصورة (130/1).

54 - الجويني، البرهان (131/1)؛ و السيوطي، المزهر (22/1).

55 - السبكي، شرح المنهاج، ط1، 1404هـ، دار الكتب العلمية، بيروت (197/1).

56 - السيوطي، المزهر (24/1).

57 - الزركشي، البحر المحيط، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، ط1، دار الكتبي،1994، (242/2).

المصادر والمراجع:

- ابن تيمية الإيمان، ط5، المكتب الإسلامي، 1996 بيروت، دمشق، عمان.
- ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار (د،ط،ت)، عالم الكتب، بيروت.
- الأسعد ، عبد الكريم محمد، بين النحو والمنطق وعلوم الشريعة، ط1، دار العلوم، 1993، الرياض.
- الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط1، دار ابن حزم، 1999، بيروت.
- البحتري، الديوان، ت: حسن كامل الصيرفي، سلسلة ذخائر العرب، رقم34، دار المعارف، 1963، القاهرة.
- التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تح، محمد توفيق حسين، ط2، دار الآداب، 1989 بيروت.
- الجابري محمد عابد.
- بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1992.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي،ط1، الدار البيضاء المغرب.
- تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991، الدار البيضاء، المغرب.
- الجويني ، البرهان، تحقيق: عبد العظيم محمد الديب، ط3، دار الوفاء، 1992، المنصورة.
- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء ت: إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1993، بيروت.
- الزركشي، البحر المحيط، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، ط1، دار الكتبي،1994.
- سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، 2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان.
- السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح، ضمن شروح التلخيص، (د.ط) دار السرور، بيروت.
- السبكي، علي بن عبد الكافي، شرح المنهاج، ط1، دار الكتب العلمية، 1404هـ، بيروت.
- السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، منشورات المكتبة العصرية، (د.ط) 1986، بيروت.
- الشاطبي، الموافقات (د،ط،ت) ت، عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- شوقي ضيف، المدارس النحوية، ط7، دار المعارف، (د.ت) القاهرة.
- عبد البديع، لطفي، فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، ط2، دار البلاد، جدة، 1986،
- طه، عبد الرحمان.
- العمل الديني وتجديد العقل، ط2 المركز الثقافي العربي، 1997، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، (دطت) دار الأندلس، بيروت.

Adam Schaff, Langage et connaissance, Paris, Edition Antropos, 1937-

John M.Ellis. Language, Thought and Logic, North Western University Press. Illinois. 1993 -