نظرية الاستعمال اللغوي عند ابن تيميّة وفتجنشتاين: دراسة لسانية

أ. د. محمد محمد يونس علي

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الشارقة

نظرية الاستعمال اللغوي عند ابن تيميّة وفتجنشتاين: دراسة لسانية

د. محمد محمد يونس علي

ملخص البحث

يتناول البحث آراء ابن تيمية وفيتجنشتاين ونظرياتهما البراغماتية، ويربطها بأصولها الأنطولوجية والإبيستمولوجية. وسيناقش نقدهما للذرية atomism (التي ترى أن الكلمة هي الحامل الأساسي للمعنى) والوضعية الدلالية semantic foundationalism (التي ترى إمكان تحديد معاني الكلمات قبل وضعها في السياقات التي ترد فيها ومستقلة عنها)، وجدلهما من أجل صوغ نظرية سياقية contextualism أو ما اصطلح عليه في الغرب بـ"الشمولية الدلالية semantic holism. وعلى الرغم من تركز البحث حول نظرياتهما في الاستعمال، فإنه سيشمل أيضا موقفهما من الحد والنسبية وثنائية الكليات والجزئيات والطريقة التي تبدو فيها العلاقة بين اللغة والعالم الخارجي. ويرمي البحث إلى المقارنة بين تبصرات المفكريْن في اللغة والفلسفة وبيان كيف تتشابه آراؤهما ومدى اختلافها.

Use in the Works of Ibn Taymiyyah and Wittgenstein: A Comparative Study

Abstract

The paper examines the pragmatic views and theories of Ibn Taymiyyah and Wittgenstein and links them to their ontological and epistemological doctrines. The main concern will be on their criticism of atomism (word is the "primary" carrier of meaning) and semantic foundationalism (the meanings of words can be determined prior to, and independently of, the context in which they occur) and their argument for some forms of contextualism or semantic holism. Although the inquiry will focus on their theories of use, it will also include their positions on definition, relativism, the universals-particulars dichotomy and the way in which language corresponds to the world. The aim is to make comparison between the insights of the tow thinkers into language and philosophy and to show how their ideas are similar and how they diverge.

١ - مقدمة

يتناول البحث آراء ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ- ١٣٢٨م) وفتجنشتاين Wittgenstein (ت ١٩٥١م) ونظرياتهما البراغماتية، ويربطها بأصولها الأنطولوجية والإبيستمولوجية. ويناقش نقدهما للذرية atomism (التي ترى أن الكلمة هي الحامل الأساسي للمعنى) والوضعية الدلالية semantic foundationalism (التي ترى إمكان تحديد معاني الكلمات قبل وضعها في السياقات التي ترد فيها ومستقلة عنها)، وجدلهما من أجل صوغ نظرية سياقية contextualism أو ما اصطلح عليه في الغرب بـ"الشمولية الدلالية semantic holism. وعلى الرغم من تركز البحث حول نظرياتهما في الاستعمال، فإنه سيشمل أيضا جوانب من موضوعات الحد والنسبية وثنائية الكليات والجزئيات والطريقة التي تبدو فيها العلاقة بين اللغة والعالم الخارجي. ويرمي البحث إلى المقارنة بين تبصرات المفكريْن في اللغة والفلسفة وبيان كيف تتشابه آراؤهما ومدى اختلافها. وعلى الرغم من كثرة الدراسات الفلسفية واللسانية التي تناولت آراء فتجنشتاين اللغوية والفلسفية وبعض الدراسات التقليدية التي تناولت آراء ابن تيمية لا يبدو – بحسب علمي- أن ثمة من تعرّض للمقارنة بين هذين المفكّرين.

وقد رأيت أن أبدأ بتقديم أفكار ابن تيميّة، وذلك لسببين: أولهما كونها الأقدم تاريخيا حيث يفصل بينهما أكثر من ستة قرون، وثانيهما أنّ قراءة ابن تيمية تعين كثيرا على فهم فتجنشتاين، وهو أمر مخالف لما ألفناه من قراءة السابق في ضوء شروح اللاحق؛ ولعل ذلك راجع إلى الغموض الشديد في أسلوب فتجنشتاين وطبيعة اللغة الفلسفية الرمزية التي يستعملها في مقابل لغة علمية واضحة نسبيا اتسمت بها مؤلفات ابن تيمية.

٢ - آراء ابن تيمية:

سنعرض في هذا الجزء من البحث بالدراسة والتحليل لآراء ابن تيمية الأنطولوجية ذات الصلة بموضوع البحث، ثم نعرج على نظريته في الاستعمال، وهو ما سيقودنا إلى نظريته في المجاز، وما يسميه "عادة المتكلم بكلامه"، ونختم بالحديث عن النزعة السياقيّة في تفكير ابن تيمية.

١،٢ - الموقف الأنطولوجي لابن تيميّة

لعلّه من العسير أن نفهم آراء ابن تيميّة اللغويّة دون التعريج على نظراته الأنطولوجيّة المتعلّقة بطبيعة وجود الجزئيّات والكليّات، وكيفيّة تموقعها في العالمين: الخارجيّ والذهنيّ؛ وذلك لأنه ربط موقفه الأنطولوجيّ بنظريّته في الاستعمال، ولاسيّما فيما يتعلّق بتحييده للفرق بين الوضع والاستعمال المترتّب على إنكاره لفكرة الوضع وتعويله التام على الاستعمال في بناء أفكاره اللغويّة.

ولابدّ من الإشارة بادئ ذي بدء إلى أن موقفه من الجزئيات لم يكن مثار جدل بينه وبين مناوئيه؛ وذلك لأن الجميع كانوا يتفقون على وجود الجزئي في الخارج وفي الذهن، أما وجود الكلي فقد كان مبعث الخلاف بينه وبين الوضعيين إلى الحد الذي يسمح لنا بالادعاء بأنّ كيفيّة تصوّر هذا النّوع من الوجود هو الفلسفة العميقة المفسّرة لمواقفه المتميّزة من غيره من الفلاسفة والمناطقة والبلاغيين وعلماء أصول الفقه واللغويين الذين بنوا أفكارهم اللغويّة على نظريّة الوضع المترسّخة في تراث العربيّة بحيث أصبحت معظم نظرياتهم اللغويّة تشرح وتفسّر باللجوء إليها. وقد أدرك ابن تيميّة أن الإطاحة بنظريّة الوضع ستقضي على أهم ما استندوا إليه في ثنائيّة الوضع والاستعمال، وما ترتّب عليه من تفريق بين الحقيقة والمجاز.

وبناء على ما سبق فسيكون من المهم الركون إلى المسلك الأنطولوجي بوصفه المقاربة المناسبة لدراسة نظريّة الاستعمال عند ابن تيميّة، وسيتضح لنا أن نظريّته في الاستعمال تتمحور حول رفضه فكرة وجود الكليّ المطلق في العالم الخارجيّ؛ ذلك بأنّ الكلّي ما هو إلا ناتج عملية تجريد ذهني يعزل فيها عن عوارضه المخصّصة له، تلك الخصائص المميّزة التي تمثل علامة وجوده في الخارج، وأي محاولة للتخلّص منها ستفضي إلى أن يصبح الكلّي المطلق صورة افتراضيّة ذهنيّة لا نظير لها في العالم الخارجيّ.

يرى ابن تيمية أنّه ليس ثمة شيء في العالم الخارجيّ يمكن عدّه من البسائط atoms، إذ هي في الحقيقة لا تعدو أن تكون كيانات افتراضية مجردة[١]. وقد آل هذا الإنكار إلى رفض ما يسمّى "التصوّر" الذي هو أحد نوعي الإدراك في الفلسفة، ويقصد به "إدراك المفرد" في مقابل "التصديق" الذي هو "إدراك النسبة"، أي إدراك الإسناد بين الموضوع والمحمول.

وبناء على ذلك فإن المعرفة الحقيقية تقوم على إدراك القضايا أو ما يسمّى في المنطق بالتصديق، وليس على إدراك المفردات المسمّى بالتصوّر؛ وذلك لأنه "لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد"[٢]، والتصوّر إنما يكون "للشيء البسيط المجرّد من التقييد"[٣]. فالعالم إذن وفقا لهذه النظرة مؤلف من أشياء مقيدة إما بأوصافها (اللونية أو الحجمية أو العددية ونحوها) أو بعلاقاتها مع غيرها (كالتشابه أو التضاد أو التناقض أو المجاورة أو الفوقية أو التحتية أو نحو ذلك). وقد كان ابن تيميّة واضحا عندما عبر عن هذه النظرة بقوله: "لَا يُوجَدُ الْمَعْنَى الْكُلِّيُّ الْمُطْلَقُ فِي الْخَارِجِ إلَّا مُعَيَّنًا مُقَيَّدًا"[٤].

سيقود هذا الموقف الأنطولوجي إذن إلى مناهضة الوضعيّة foundationalism الممثلة في الرأي القائل بأن "اللفظ المطلق وُضع وضعا مطلقا لا مقيّدا". (٥) كما يقود أيضا إلى رفض نظريّة فيثاغورس التي ترى بأنّ الأعداد والمقادير موجودة في العالم الخارجيّ وجودا مستقلا عن المعدودات والمقدّرات العينيّة، ومن الطبيعيّ أن تقود أيضا إلى رفض نسختها الأفلاطونيّة المثاليّة التي تذهب إلى أنّ الأنواع هي حقائق ثابتة موجودة في العالم الطبيعيّ مستقلّة عن وجود أفرادها(٦).

يعرض ابن تيميّة لحلّ هذه الإشكال الأنطولوجيّ المتمثل في الاعتقاد بوجود الكلّي المطلق في العالم الخارجيّ علاوة على وجوده الذهنيّ بالتعويل على التفريق بين الماهيّة والوجود، فالماهيّة هي "ما يرتسم في النفس من الشيء، والوجود ما يكون في الخارج منه"، (٧) ولمّا كان الذهن قادرا على تصوّر أشياء غير موجودة في الواقع، وكان "المقدّر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان" كان من الممكن التحدّث عن أشياء مع قطع النظر عن وجودها الخارجيّ، ولكن ما لم ننتبه إلى أنّ هذه الماهيّات المتصوّرة في الذهن ليست حقائق ثابتة في الخارج فسنقع في الغلط والضلال.(٨) وربّما نجد في هذا الكلام تشابهًا مع ما ذكره لويس Lewis من ضرورة التمييز بين موضوعين: أوّلا: وصف اللغات الممكنة أو القواعد بوصفها أنظمة دلالية مجردة حيث تربط الرموز مع جوانب من العالم، وثانيا: وصف الحقائق النفسية والاجتماعية حين يكون أحد هذه النظم الدلالية المجردة هو ما يستخدمه أحد الأشخاص أو فئة من الناس، ولا يقع الارتباك إلا من الخلط بين هذين الموضوعين(٩).

وهنا لابدّ من التفريق بين التمثل الذهنيّ mental representation للموجودات الخارجيّة والتجريد abstraction، فالتمثل هو استحضار صورة ذهنيّة لما هو موجود في الواقع على حقيقته الخارجيّة كما هي في الواقع مقيّدة بالعوارض

والسياقات المخصّصة له. أما التجريد فهو عمليّة عقليّة تُنزع فيها تلك العوارض أو الخصائص ويحافظ فيها على الحد الأدنى من المقوّمات المحدّدة للماهيّة، وهي بذلك عمل زائد على مجرّد التمثل لما هو موجود في الواقع؛ ولذا فهي لا تصلح أن تكون حالة وسطى بين التمثل اللّغويّ والتمثل الذهنيّ للعالم الخارجيّ. وهكذا فإذا كان التمثل الذهني يحتاج إليه المتكلمون؛ لأنه صادق في تصوير ما يجري في الواقع الخارجي على حقيقته فإن الكلّي الناشئ من عمليّة التجريد الذهني "لَا يَحْتَاجُونَ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ؛ لِأَنَّهُمْ إِنَّمَا يَحْتَاجُونَ إِلَى مَا يُوجَدُ فِي الْخَارِجِ وَإِلَى مَا يُوجَدُ فِي الْقُلُوبِ فِي الْعَادَةِ، وَمَا لَا يَكُونُ فِي الْخَارِجِ إلَّا مُضَافًا إلَى غَيْرِهِ لَا يُوجَدُ فِي الذِّهْنِ مُجَرَّدًا"[١٠].

وهذه النقطة تقودنا إلى رأي ابن تيميّة في العلاقة بين البنى اللغويّة وبنى العالم الخارجيّ، ولكن قبل ذلك لابدّ من الإشارة إلى أن تصوّر القضايا الأوّليّة البسيطة إنّما يتمّ بطريق الإدراك الحسّي الظاهريّ منه والباطنيّ، وليس للغة من سبيل إلى تجريد المتصوّرات بالتعريف أو غيره، يقول ابن تيميّة: "وأما معرفة كنه الذات فذاك لا يمكن بمجرد الكلام، ليس لأنه لا كنه لها، لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات"[١١].

إذن لابدّ للمتخاطبين أن يكونوا مزوّدين بقدرات ذهنيّة تمكّنهم من تصوّر هذه القضايا البسيطة، وما إن يتمكّنوا من تصوّرها فسيصبح بإمكانهم استعمال اللغة استعمالا محاكيًا لما هو موجود في الواقع، وستصبح البنى اللغوية في هذه الحال مرآة عاكسة للبنى الخارجيّة. وسنزيد هذه الفكرة إيضاحا في المبحث الآتي.

٢،٢، - نظريّة الاستعمال عند ابن تيميّة

بنى ابن تيميّة نظريته في استعمال اللغة على ما تقدّم من إنكاره لوجود الكلّي المطلق في الخارج، والإصرار على أنّ وجوده لا يكون إلا مقيّدا؛ ومن ضمن هذه المقيّدات الصفات المرتبطة بالذوات، حيث لا يمكن –وفقًا لابن تيميّة– فصل الذات عن صفاتها؛ إذ "لَيْسَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ذَاتٌ مُجَرَّدَةٌ حَتَّى يُقَالَ إنَّ الصِّفَاتِ زَائِدَةٌ عَلَيْهَا؛ بَلْ لَا يُمْكِنُ وُجُودُ الذَّاتِ إلَّا بِمَا بِهِ تَصِيرُ ذَاتًا مِنْ الصِّفَاتِ، وَلَا يُمْكِنُ وُجُودُ الصِّفَاتِ إلَّا بِمَا بِهِ تَصِيرُ صِفَاتٌ مِنْ الذَّاتِ، فَتَخَيُّلُ وُجُودِ أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ ثُمَّ زِيَادَةِ الْآخَرِ عَلَيْهِ تَخَيُّلٌ بَاطِلٌ"[١٢].

ويؤكّد ابن تيميّة أن إدراك الشيء وصفاته يتوقف على الحسّ الظاهر، أو الباطن، أما إدراك العلاقة (كالعموم، والخصوص، والمماثلة، والمشابهة، والتغاير) بين صفة شيء وآخر فتكون بالذهن.[١٣] فليس ثمة شبه في العالم الخارجي بين الحقائق الخارجية التي نحكم عليها بالتشابه، بل الذهن هو الذي يدرك ويحدد هذا النوع من العلاقة، ولهذا قد يختلف إدراك العلاقة بين شخص وآخر.

وقد انعكس هذا التقييد الموجود في الواقع في بنى اللغة نفسه، فلا يوجد فيها "لَفْظُ الْإِرَادَةِ إلَّا مُقَيَّدًا بِالْمُرِيدِ وَلَا لَفْظُ الْعِلْمِ إلَّا مُقَيَّدًا بِالْعَالِمِ وَلَا لَفْظُ الْقُدْرَةِ إلَّا مُقَيَّدًا بِالْقَادِرِ".[١٤] وكذلك "لا يُوجَدُ فِي اللُّغَةِ لَفْظُ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَالطُّولِ وَالْقِصَرِ إلَّا مُقَيَّدًا بِالْأَسْوَدِ وَالْأَبْيَضِ وَالطَّوِيلِ وَالْقَصِيرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ لَا مُجَرَّدًا عَنْ كُلِّ قَيْدٍ"،[١٥] وقد صاغ هذه الفكرة ولخّصها في قوله: "وَكَمَا أَنَّ الْمَعْنَى الْكُلِّيَّ الْمُطْلَقَ لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ، فَكَذَلِكَ لَا يُوجَدُ فِي الِاسْتِعْمَالِ لَفْظٌ مُطْلَقٌ مُجَرَّدٌ عَنْ جَمِيعِ الْأُمُورِ الْمُعَيَّنَةِ"[١٦].

ومما يترتّب على هذه النظرة إلى الاستعمال ألا يكون للكلمة المفردة معنى؛ لأن "الْكَلَامَ إِنَّمَا يُفِيدُ بَعْدَ الْعَقْدِ وَالتَّرْكِيبِ". (١٧) ولا يمكن أن يكون اللفظ مفيدا إلا إذا نظم مع آخر لتأليف جملة. وأمّا نحو الأسد والبحر من الكلمات المفردة فهو –كما يذكر تلميذ ابن تيميّة ابن قيّم الجوزيّة (ت ١٣٥٠م) – "ليس بكلام ولا جزء كلام ولا يفيد فائدة أصلا، وهو صوت ينعق به". (١٨) ويبدو أن فكرة عدم إفادة المفردة ووصف النطق بها بأنه نعيق تعود إلى فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ه) الذي يرى (على وجه لا يخلو من مبالغة) أنّ "ذكرُ المفرداتِ وحدَهُ بمنزلةِ نعيق الغراب في الخلوّ عن الفائدة" (١٩).

ويمكن أن نستنتج مما سبق أنّ البنى اللغويّة تعكس البنية الخارجيّة، وقد تعكس أيضا الصورة الذهنيّة حين تكون وظيفة الذهن مقتصرة على تمثّل ما هو موجود في الخارج كما هو، أمّا حين تتحوّل وظيفة العقل إلى التجريد فيختلف الأمر حينئذ؛ لأنّ في ذلك عدولا عن الاستعمال الطبيعيّ للغة ونزوعا نحو نوع من التفكير الإجرائيّ الذي يقوم به اللغوي (أو غيره أحيانا) لأغراض منهجيّة، كما هو الحال عند تصنيف المعاجم ونحوها عندما يضطرّ المصنّف إلى ذكر المعنى العام للفظ.

ومما هو مترسّخ في أصول ابن تيمية أن اللغة تصنع واقعا جديدا عند الاستعمال، فالاسم مثلا غير المسمى، ولكن ما أن نبدأ في رصف الكلام حتى يصبح الاسم هو المسمى، يقول: "فَلَمَّا كَانَتْ أَسْمَاءُ الْأَشْيَاءِ إذَا ذُكِرَتْ فِي الْكَلَامِ الْمُؤَلَّفِ فَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ هُوَ الْمُسَمَّيَاتُ". (٢٠) ولكنه يفرّق بين هذه الوظيفة اللغويّة للأسماء وبين ما يعرف حديثا بوظيفة ما وراء اللغة حين تكون الألفاظ موضوع الحديث، ففي هذه الحال تكون "أَسْمَاءُ الْأَشْيَاءِ هِيَ الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَيْهَا" ولا يمكن أن تكون هي "أَعْيَان الْأَشْيَاءِ"، (٢١) وبناء على ذلك تُقُولُ: زَيْدٌ قَائِمٌ تُرِيدُ الْمُسَمَّى وَتَقُولُ: زَيْدٌ ثَلَاثَةُ

أَحْرُفٍ تُرِيدُ التَّسْمِيَةَ نَفْسَهَا"[٢٢] وكذا عندما يتحدث النحاة عن الاسم بأنّه معرب أو مبنيّ فإنهم يقصدون اللفظ وليس المعنى.

١،٢،٢ - نظريّة المجاز

لقد عُرف ابن تيميّة عند الكثيرين بأنّه من المنكرين لوقوع المجاز في اللغة، ولكن النظرة الفاحصة لآرائه في الموضوع تكشف عمقًا فلسفيًّا في مقاربته لثنائيّة الحقيقة والمجاز تتجاوز النظرة السطحيّة لتلك الآراء وتلخيصها على نحو مبتور بأنّها مجرّد إنكار تحكّميّ لوقوع المجاز في اللغة أو في القرآن الكريم. ولعلّ من أهمّ الأخطاء التي وقع فيها منتقدوه أنّهم عزلوا آراءه في موضوع المجاز عن نظريّاته في اللغة والسياق والاستعمال، فضلا عن قطع صلتها بمواقفه الأنطولوجيّة والإبسيمولوجيّة.

لقد تحدّى ابن تيميّة خصومه أنصار نظريّة المجاز بأن يقدّموا أيّ دليل مقنع يميّز بين ما يسمونه الحقيقة والمجاز، يقول: "هَذَا التَّقْسِيمُ لَا حَقِيقَةَ لَهُ؛ وَلَيْسَ لِمَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا حَدٌّ صَحِيحٌ يُمَيِّزُ بِهِ بَيْنَ هَذَا وَهَذَا، فَعُلِمَ أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ بَاطِلٌ"[٢٣] وقد ردّ على محاولات التفريق المختلفة التي قدّمها المتمسّكون بهذا التفريق، وسنورد هنا هذه الفروق الشائعة ونلحقها بردود ابن تيميّة عليها:

١- يقولون: إنّ الحقيقة تفيد معناها دون الحاجة إلى القرائن، وأمّا المجاز فيحتاج إلى القرائن. وقد كان ردّه على هذا المعيار واضحًا بيّنًا انطلاقًا من نظريّته في الاستعمال التي تقضي بأن اللفظ لا يستعمل إلّا مقيّدًا، ويمكن أن نلخّص ردّه في نقطتين:

أ) إن كان المقصود بالقرائن القرائن اللفظيّة المتّصلة بالكلام "فَلَيْسَ فِي الْكَلَامِ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ جَمِيعُ النَّاسِ لَفْظٌ مُطْلَقٌ عَنْ كُلِّ قَيْدٍ سَوَاءٌ كَانَتْ الْجُمْلَةُ اسْمِيَّةً أَوْ

فِعْلِيَّةً، [٢٤] وقد مثّل لذلك بأمثلة منها كلمة "الرأس" التي يرى أنصار المجاز أنّها حقيقة في "رأس الإنسان" ومجاز في غيره، وجوابه عن هذا الادّعاء أن لفظ "الرأس" لم يأت في أي مقام تخاطبيّ مجرّدا عن القيود؛ لأن المتكلمين إمّا أن يتحدثوا عن "رأس الإنسان"، فيدلّ السياق على ذلك كما في قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ [المائدة: ٦]، أو يتحدّثوا عن "رَأْس الدَّرْبِ لِأَوَّلِهِ وَرَأْس الْعَيْنِ لِمَنْبَعِهَا وَرَأْس الْقَوْمِ لِسَيِّدِهِمْ وَرَأْس الْأَمْرِ لِأَوَّلِهِ وَرَأْس الشَّهْرِ وَرَأْس الْحَوْلِ". [٢٥] ومما ذكره في هذا المجال:

"وَأَشْهَرُ أَمْثِلَةِ الْمَجَازِ لَفْظُ "الْأَسَدِ" وَ"الْحِمَارِ" وَ"الْبَحْرِ" وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَقُولُونَ: إنَّهُ اُسْتُعِيرَ لِلشُّجَاعِ وَالْبَلِيدِ وَالْجَوَادِ. وَهَذِهِ لَا تُسْتَعْمَلُ إلَّا مُؤَلَّفَةً مُرَكَّبَةً مُقَيَّدَةً بِقُيُودِ لَفْظِيَّةٍ كَمَا تُسْتَعْمَلُ الْحَقِيقَةُ، كَقَوْلِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ عَنْ أَبِي قتادة لَمَّا طَلَبَ غَيْرُهُ سَلَبَ الْقَتِيلِ: لَاهَا اللَّهُ [أي ذا يميني] إذًا يَعْمِدُ إلَى أَسَدٍ مِنْ أُسْدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَيُعْطِيك سَلَبَهُ، فَقَوْلُهُ: يَعْمِدُ إلَى أَسَدٍ مِنْ أُسْدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَصْفٌ لَهُ بِالْقُوَّةِ لِلْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ وَقَدْ عَيَّنَهُ تَعْيِينًا أَزَالَ اللَّبْسَ. وَكَذَلِكَ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إنَّ خَالِدًا سَيْفٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ سَلَّهُ اللَّهُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ"، وَأَمْثَالُ ذَلِك". [٢٦]

ب) وإن كان المقصود بالقرائن القرائن الحاليّة أو المنفصلة "فَإِنَّ كُلَّ مُتَكَلِّمٍ بِالْمَجَازِ لَا بُدَّ أَنْ يَقْتَرِنَ بِهِ حَالَ الْخِطَابِ مَا يُبَيِّنُ مُرَادَهُ وَإِلَّا لَمْ يَجُزْ التَّكَلُّمُ بِهِ". [٢٧] ومثلما يحتاج المرء لكي يفهم أنّ المقصود بما دخلت عليه أداة التعريف في نحو "قال النبيّ – صلّى الله عليه وسلّم-" بأنّه عند المسلمين "رسول الله" محمّد –صلّى الله عليه وسلّم-، أو "قال الصدّيق"، ويقصدون به أبا بكر، فكذلك الأمر في كلّ ما يسمّونه

مجازًا إنّما هو في حاجة إلى قرائن حاليّة تبيّن المراد منه، فإذا كان كلّ ما هو في حاجة إلى القرائن الحاليّة أو المنفصلة مجازًا فذلك سيؤدّي إلى إدخال المعرّف بأل العهديّة والضمائر وأسماء الإشارة وكل ما هو في حاجة إلى بيان في المجاز. وهكذا فإنّ مراعاة الحال "حَالُ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُسْتَمِعِ لَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِهِ فِي جَمِيعِ الْكَلَامِ". (٢٨)

وقد حسم ابن تيميّة المجادلة في اعتماد المجاز على القرينة دون غيره بقوله: "وَإِذَا كَانَ كُلُّ اسْمٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ حَرْفٍ يُوجَدُ فِي الْكَلَامِ فَإِنَّهُ مُقَيَّدٌ لَا مُطْلَقٌ لَمْ يَجُزْ أَنْ يُقَالَ لِلَفْظِ الْحَقِيقَةِ مَا دَلَّ مَعَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّجَرُّدِ عَنْ كُلِّ قَرِينَةٍ تُقَارِنُهُ. فَإِنْ قِيلَ: أُرِيدَ بَعْضُ الْقَرَائِنِ دُونَ بَعْضٍ قِيلَ لَهُ: اُذْكُرْ الْفَصْلَ بَيْنَ الْقَرِينَةِ الَّتِي يَكُونُ مَعَهَا حَقِيقَةٌ وَالْقَرِينَةَ الَّتِي يَكُونُ مَعَهَا مَجَازٌ وَلَنْ تَجِدَ إلَى ذَلِكَ سَبِيلًا تَقْدِرُ بِهِ عَلَى تَقْسِيمٍ صَحِيحٍ مَعْقُولٍ"(٢٩).

٢- يقولون: إنّ المعنى الحقيقيّ متبادر إلى الذهن في حين أنّ المعنى المجازيّ غير متبادر، فعندما يطلق لفظ "الجناح"، فإنّ المتبادر هو جناح الطائر وليس جناح الذل مثلا، والجواب أنّ التبادر ليس مقصورا على الحقيقة إزاء المجاز؛ لأن بعض الحقائق تتفاوت في تبادرها أيضا، فعندما تقول: "أكلت بيضتين" مثلا، فالمتبادر هو أنّ المقصود بيضتا دجاج مع أنّ لفظ البيض يطلق حقيقة على بيض النمل والنعام والبط ونحوها، وهي معان غير متبادرة. ونظرا إلى أنّ اللفظ لا يستعمل مطلقا عن التقييد فكيف يقال: "إنَّ الذِّهْنَ يَسْبِقُ إلَيْهِ أَمْ لَا"؟ ، وإذا سلّمنا بأنّ اللفظ لا يكون إلا مقيّدا "فَإِنَّهُ يَسْبِقُ إلَى الذِّهْنِ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ مِنْهُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ دَلِكَ الْمَوْضِعُ"(٣٠).

٣- يقول مناصرو التفريق بين الحقيقة والمجاز: إنّ المجاز يصحّ نفيه دون الوقوع في تناقض خلافا للمعنى الحقيقيّ، كأن يقال في نحو "رأيت أسدا يخطب على المنبر": "الأسد لا يخطب على المنبر"، في حين لا يجوز في نحو "رأيت إنسانا يخطب على المنبر"

أن يقال: "الإنسان لا يخطب على المنبر"، والجواب أنّ جواز النفي من عدمه مرتبط بمعرفتنا السابقة بأنّ اللفظ من قبيل الحقيقة أو المجاز، فإن كنّا نعتقد أنّ اللفظ حقيقة فلا نقبل نفيه، وإن كنّا نعتقد أنّه مجاز تقبّلنا نفيه، وهذا يؤدي إلى الوقوع في الدوْر، وهو خلل منطقيّ يحول دون الاعتماد على هذا المعيار في التمييز بين الحقيقة والمجاز؛ لأنّه أريد به أن يكون علامة للتمييز فإذا به متوقّف على المعرفة السابقة بكون اللفظ حقيقة.

٤- يقولون: إن الحقيقة هي "اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا وُضِعَ لَهُ، وَالْمَجَازُ هُوَ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ"، وجواب ابن تيميّة عن ذلك باختصار أن هذا يحتاج "إلَى إثْبَاتِ الْوَضْعِ السَّابِقِ عَلَى الِاسْتِعْمَالِ وَهَذَا يَتَعَذَّرُ"، [٣١] ومقصوده بذلك أنه من المتعذر تاريخيّا في غياب المصادر أن نثبت أن كلمة ما وضعت لأول مرة لمعنى ما ثم استعملت مجازا بمعنى آخر في زمن تالٍ، وبناء على ذلك تبقى نسبة بعض المعاني إلى ألفاظ معينة على أنها معانيها الحقيقة دون غيرها من معانيها الأخر مسألة افتراضية تقوم على التوهّم فقط دون أن تجد لها سندا موثوقا يمكن الاعتماد عليه.

وبعد أن اتضح لنا ما يحتج به المناصرون لتقسيم الاستعمال إلى استعمال حقيقي واستعمال مجازي فقد آن الأوان لمناقشة نظرية ابن تيميّة في المجاز.

يمكن تلخيص هذه النظريّة في أنّ المجاز عنده ليس استعمالا بالإجازة المؤقتة التي تسوّغها القرينة كما يراها الجمهور، بل هو استعمال مشروع متأصّل مثله في ذلك مثل الحقيقة، وليس لما يسمى اللفظ الحقيقي بأولى في الاستعمال مما يسمى مجازا، ولا المجاز فرع والحقيقة أصل، بل هما متساويان في أحقية اللفظ الدال عليهما وكلاهما يدخل

في ما صدق اللفظ، وهذا يؤول إلى الاعتقاد بأن دلالة الألفاظ أعم مما يتصورها القائلون بالمجاز، فالذوق مثلا هو لفظ عام يشمل الذوق الحسي والذوق المعنوي، وليس أحدهما بأحق باللفظ من الآخر، وكذلك الجناح لفظ عام يشمل جناح الطائر وجناح الإنسان، وجناح الذل ونحو ذلك، وكل معنى من هذه المعاني يظهر في السياق المستعمل فيه، والقرائن هي التي تحدد مراد المتكلم من اللفظ؛ وذلك لأنّ الألفاظ لم توضع بمعزل عن المقامات التخاطبيّة حتى يقال إن كلمة "الجناح" تعني جانب الطائر على سبيل الحقيقة مثلا، وأن "جناحك" في قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَٱخۡفِضۡ جَنَاحَكَ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الشعراء: ٢١٥] من باب المجاز؛ إذ على الرغم من اختلاف جناح الطائر عن جناح الإنسان واختلافهما عن جناح السفر وجناح الذل، فإن هناك معنى مشتركا بينهما، وقد أوضح ابن تيميّة ذلك بقوله: "لَا رَيْبَ أَنَّ الدُّلَّ لَيْسَ لَهُ جَنَاحٌ مِثْلَ جَنَاحِ الطَّائِرِ كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ لِلطَّائِرِ جَنَاحٌ مِثْلَ أَجْنِحَةِ الْمَلَائِكَةِ وَلَا جَنَاحُ الذُّلِّ مِثْلَ جَنَاحِ السَّفَرِ، لَكِنَّ جَنَاحَ الْإِنْسَانِ جَانِبُهُ، كَمَا أَنَّ جَنَاحَ الطَّيْرِ جَانِبُهُ، وَالْوَلَدُ مَأْمُورٌ بِأَنْ يَخْفِضَ جَانِبَهُ لِأَبَوَيْهِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الذُّلِّ لَهُمَا لَا عَلَى وَجْهِ الْخَفْضِ الَّذِي لَا ذُلَّ مَعَهُ" (٣٢).

تبقى مشكلة أنصار المجاز في نظر ابن تيميّة متجسّدة في اعتقادهم بإمكان "الْإِطْلَاق اللَّفْظِيّ" الذي فسّره بقوله: "أَنْ يَتَكَلَّمَ بِاللَّفْظِ مُطْلَقًا عَنْ كُلِّ قَيْدٍ"، وهو أمر في رأيه "لَا وُجُودَ لَهُ"؛ لأنه لا أحد يتكلم "إلَّا بِكَلَامِ مُؤَلَّفٍ مُقَيَّدٍ مُرْتَبِطٍ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ" (٣٣) وبناء على ذلك ينبغي النظر إلى الألفاظ في إطار سياقاتها المستعملة فيها حيث تتساوى حينئذ كل المعاني المدلول عليها بتلك الألفاظ دون حاجة إلى تفريع بعضها عن بعض، أو منح بعضها أحقية للفظ على بعضها الآخر.

ولكي تزداد هذه الفكرة وضوحا يدرج ابن تيميّة ألفاظ المجاز في علاقتها بالحقيقة في طائفة من الأسماء العامة تعرف في تراث العربيّة بالمتواطئ والمشكك والمبهم، فالمتواطئ الذي هو قسم من أقسام الكلي يفهم - عند الجمهور- بأنه ما تساوى أفراده في انطباق مفهومه عليهم، كلفظ "رجل" الذي ينطبق بالتساوي على زيد وعمرو وخالد وسعيد، والمشكّك الذي هو قسم آخر من أقسام الكلّي يمكن تعريفه بأنه ما ينطبق على أفراده على نحو متفاوت في الكمّ أو الحجم أو القوّة أو الزمن، أي أنه المفهوم القابل للتدرّج قوة وضعفا وكمالا ونقصا، كـ"النور" في انطباقه على نور الشمس ونور الشمعة ونور المصباح، وكـ"الوجود" في انطباقه على "وجود الخالق" وهو قديم واجب، وانطباقه على "وجود الإنسان" وهو وجود محدث ممكن. ويرى ابن تيميّة أنه إذا ما روعي التشابه بين أفراد الكلّي استعمل له المتواطئ، وإذا ماروعي الاختلاف والامتياز عن الأغيار استعمل له المشترك، كلفظ الدابّة حيث نطلقه على الفرس والحمار باعتبار الاشتراك بينهما في الدبيب، "وَقَدْ نُطْلِقُهُ بِاعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةِ الْفَرَسِ فَيَكُونُ مُشْتَرِكًا بَيْنَ خُصُوصِ الْفُرْسِ وَعُمُومِ سَائِرِ الدَّوَابِّ وَيَصِيرُ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْفَرَسِ: تَارَةً بِطَرِيقِ التَّوَاطُؤِ وَتَارَةً بِطَرِيقِ الِاشْتِرَاكِ" (٣٤).

فإذا ما أطلق المتواطئ في مقام تخاطبيّ ما على أحد أفراده كأن يقال: "جاء القاضي" مثلا ويقصد به زيد على وجه التحديد، فإن تحديده بأل العهديّة "لَا يُخْرِجُهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ مُتَوَاطِئًا"(٣٥) صالحا لانطباقه على خالد وعمرو وغيرهما من القضاة، وكذلك الأمر في المشترك، كما في لفظ "النفاق" الذي هو جنس عام يطلق –على سبيل الاشتراك- على النفاق في أصل الدين (وهو الغالب في الاستعمال)، ويطلق على النفاق في الدين إجمالا، ولا يخرجه تنوّع استعماله عن كونه مشتركا. وهذا ما ينبغي أن يطبّق على نحو "الاشتعال" الذي يطلق على اشتعال النار في الحطب، و"اُسْتُعْمِلَ

فِي الْبَيَاضِ الَّذِي سَرَى مِنْ السَّوَادِ سَرَيَانَ الشُّعْلَةِ مِنْ النَّارِ" في قوله تَعَالَى:﴿ وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ [مريم: ٤] حيث "اُسْتُعْمِلَ فِيهِ لَفْظُ الِاشْتِعَالِ مُقَيَّدًا بِالرَّأْسِ لَمْ يَحْتَمِلْ اللَّفْظَ فِي اشْتِعَالِ الْحَطَبِ، وَهَذَا اللَّفْظُ -وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿ وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ - لَمْ يُسْتَعْمَلْ قَطُّ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ بَلْ لَمْ يُسْتَعْمَلْ إلَّا فِي هَذَا الْمَعْنَى، وَإِنْ كَانَ هَذَا الْوَضْعُ يُغيرُ بَعْدَ وَضْعِ اشْتَعَلَتْ النَّارُ فَلَا يَضُرّ، وَإِنْ قُصِدَ بِهِ تَشْبِيهُ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِهَذَا الْمَعْنَى فَلَا يَضُرُّ، بَلْ هَذَا شَأْنُ الْأَسْمَاءِ الْعَامَّةِ"، [٣٦] حيث نجد بينها أوجه شبه وأوجه اختلاف، ولا يجوز القول –بحسب رأيه– أنهم استعاروا اشتعال النار لبياض الرأس، إذ من المعلوم "أَنَّهُمْ لَمْ يَسْتَعِيرُوا ذَلِكَ اللَّفْظَ بِعَيْنِهِ، بَلْ رَكَّبُوا لَفْظَ اشْتَعَلَ مَعَ الرَّأْسِ تَرْكِيبًا لَمْ يَتَكَلَّمُوا بِهِ وَلَا أَرَادُوا بِهِ غَيْرَ هَذَا الْمَعْنَى قَطُّ؛ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِي مِثْلِ هَذَا: لَمْ يَشْتَعِلْ الرَّأْسُ شَيْبًا، بَلْ يُقَالُ: لَيْسَ اشْتِعَالُ الرَّأْسِ مِثْلَ اشْتِعَالِ الْحَطَبِ وَإِنْ أَشْبَهَهُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ." [٣٧] ونخلص من هذا أنّه على الرغم من وجود علاقة بين الاشتعال في استعماليه السابقين فإن هذا لا يسوّغ التفريق بينهما على أساس الحقيقة والمجاز؛ لأن التشابه والاختلاف موجودان أيضا في المتواطئ والمشكّك، وكذلك في الضمائر وغيرها من المبهمات حيث تشير كلمة "أنا" مثلا في كل مقام إلى مستعملها وتختلف باختلافه، مع وجود معنى مشترك لها يدل على المتكلم المفرد، وفي كل الأحوال فإن القرائن المتصلة والمنفصلة كفيلة بتحديد المراد من الكلام. والضابط العام الذي يحكم كل ما له معنيان أن "الْقَدْر الْمُشْتَرَك هُوَ مُسَمَّى اللَّفْظِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ فَإِذَا قُيِّدَ بِأَحَدِ الْمَحَلَّيْنِ تَقَيَّدَ بِهِ." [٣٨] دون أن يعطى لأحد من المعنيين أولوية على الآخر، بل ما يقتضيه السياق هو الأولى.

٢،٢،٢ -عادة المتكلّم بكلامه

يعد مفهوم "العادة" عند ابن تيميّة من المصطلحات المفتاحيّة لنظريّته في الاستعمال، ويبدو أنّ المقصود منها الاستعمال المطّرد للفظ في مخاطبات متكلم ما، وقد أريد بهذا المصطلح أن يكون مرجعا تفسيريا بديلا لمفهوم الوضع الشائع عند الجمهور. ومن الفروق الجوهريّة بين الوضع والعادة أنّ الوضع فكرة افتراضيّة تجريديّة قائمة على الحدس والتخمين بمعزل عن النصوص الفعليّة التي تستعمل فيها الألفاظ، أما العادة فتكتشف بتتبّع نصوص المؤلّف وما ناظرها من نصوص أهل اللغة ضمن السياقات الفعليّة للكلام.

يشمل مفهوم "العادة" المعنى العام لها، وهو عادة أهل اللغة في استعمال الألفاظ، ومعناها الخاص وهو عادة المتكلّم بكلامه، ومن الشروط الأساسيّة لفهم مراد المتكلّم معرفة عادته بكلامه، "ثُمَّ إِذَا كَانَ لِذَلِكَ نَظَائِرُ فِي كَلَامِ غَيْرِهِ وَكَانَتْ النَّظَائِرُ كَثِيرَةً؛ عُرِفَ أَنَّ تِلْكَ الْعَادَةَ وَاللُّغَةَ مُشْتَرَكَةٌ عَامَّةٌ لَا يَخْتَصُّ بِهَا هُوَ" [٣٩] غير أنّ ذلك ليس كافيا للتعامل مع نصّ المتكلّم، بل لابدّ أن يكون المتكلّم "عَاقِلًا لَهُ عَادَةً بِاسْتِعْمَالِ ذَلِكَ اللَّفْظِ فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى؛ وَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِعَادَتِهِ وَالْمُسْتَمِعُ يَعْلَمُ ذَلِكَ". [٤٠] ويفهم من هذا الكلام أن ثمة أصولا أو مبادئ تخاطبيّة لا يدل الكلام إلا بافتراضها، وهي:

١- افتراض أنّ المتكلّم عاقل.

٢- وأنّ له عادة في استعماله لألفاظه.

٣- وأنّه متعهّد ضمنا باتباع عادته أو أنه ينصب قرينة على خروجه عنها.

٤- وأنّ المخاطب يعرف عادة مخاطِبه، وأنّه متقيّد بها في كلامه.

وينضم إلى هذه المبادئ شروط أخرى ينبغي توفرها في المتكلّم، وهو كونه قاصدا مريدا مختارا، وقد لخّص ابن تيميّة كلّ ذلك في قوله: "وَاللَّفْظُ إنَّمَا يَدُلُّ إذَا عُرِفَ لُغَةُ الْمُتَكَلِّمِ الَّتِي بِهَا يَتَكَلَّمُ وَهِيَ عَادَتُهُ وَعُرْفُهُ الَّتِي يَعْتَادُهَا فِي خِطَابِهِ، وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى دَلَالَةٌ قَصْدِيَّةٌ إرَادِيَّةٌ اخْتِيَارِيَّةٌ، فَالْمُتَكَلِّمُ يُرِيدُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى؛ فَإِذَا اعْتَادَ أَنْ يُعَبِّرَ بِاللَّفْظِ عَنْ الْمَعْنَى كَانَتْ تِلْكَ لُغَتَهُ وَلِهَذَا كُلُّ مَنْ كَانَ لَهُ عِنَايَةٌ بِأَلْفَاظِ الرَّسُولِ وَمُرَادِهِ بِهَا: عَرَفَ عَادَتَهُ فِي خِطَابِهِ وَتَبَيَّنَ لَهُ مِنْ مُرَادِهِ مَا لَا يَتَبَيَّنُ لِغَيْرِهِ".(٤١) وينبغي إذا ما كان غرضنا فهم مراد المتكلّم أن يفهم كلامه في ضوء عادات أهل زمانه وأعرافهم "وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُحْمَلَ كَلَامُهُ عَلَى عَادَاتٍ حَدَثَتْ بَعْدَهُ فِي الْخِطَابِ لَمْ تَكُنْ مَعْرُوفَةً فِي خِطَابِهِ وَخِطَابِ أَصْحَابِهِ"(٤٢).

ويكتسي مفهوم "النظائر" في إطار "نظريّة العادة" و"نظريّة التأويل" أهميّة خاصة؛ إذ إن تتبّع النظائر يعين على فهم مراد المتكلّم وأغراضه من خطابه، فإن بدا للمخاطَب خروج الكلام في موضع ما عن نظائره فلابدّ أن يردّه إليها بضرب من التأويل لكلامه، وربما كان هذا هو الموضع الوحيد الذي يدعو فيه ابن تيميّة –كما يشرح تلميذه المخلص ابن القيّم– صراحة إلى التأويل بوصفه من باب ردّ الشاذ إلى أشباهه ونظائره(٤٣).

٣،٢ - النزعة السياقيّة في تفكير ابن تيميّة

لقد ترسّخت المقاربة السياقيّة في تفكير ابن تيميّة ترسّخا عميقًا، وسنجد صداها ليس فقط فيما يتعلّق باللغة، بل تمتدّ لتشمل نظريّته في الحدّ ونسبيّة المعرفة، حيث يرى ابن تيميّة أن التقييد سمة ضروريّة لوجود الكلّي في الخارج، ولتصوّره في الذّهن، ولوضعه في اللغة، ولمعناه، ولاستعماله. وهذا لا ينفي إمكان تصوّر المعنى

الكلّي في الذهن مجرّدا، ولكن هذا عائد إلى أنّ "مقدّرات الأذهان ومتصوّرات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج"(٤٤).

أمّا كون التقييد شرطا لوجود الكلّي في الخارج وتصوّره في الذهن فقد تقدّم شرحه، وأمّا كونه شرطا في الوضع فإنّ ابن تيميّة لا يؤمن بوضع معزول عن السياقات الفعلية للكلام، بل يشبّه وضع اللغة بالطريقة التي يتعلّمها فيها الأطفال "فالمولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء". (٤٥) وقد تحمّس ابن تيميّة لإنكار فكرة الوضع السابق للاستعمال بوصفها اتفاقا بين بعض أهل اللغة على عزوّ لفظ لمعنى ما خارج الاستعمال الفعلي للغة، إذ "لَا يُمْكِنُ أَحَد أَنْ يَنْقُلَ عَنْ الْعَرَبِ، بَلْ وَلَا عَنْ أُمَّةٍ مِنْ الْأُمَمِ أَنَّهُ اجْتَمَعَ جَمَاعَةٌ فَوَضَعُوا جَمِيعَ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ الْمَوْجُودَةِ فِي اللُّغَةِ، ثُمَّ اسْتَعْمَلُوهَا بَعْدَ الْوَضْعِ"(٤٦).

وأمّا المعنى فقد يتصوّر مطلقا في الذهن، ولكن ذلك أمر لا ينتمي إلى اللغة، لأنه لا يكون في اللغة إلا مقيّدا، إذ إنّ "تُصَوُّرُ الْمَعْنَى السَّادَجِ الْخَالِي عَنْ كُلِّ قَيْدٍ لَا يُوجَدُ". (٤٧) وأما كون التقييد شرطا للاستعمال فقد كرّره في عدد من المواضع منها قوله: "وَالتَّحْقِيقُ: أَنَّهُ لَا يُوجَدُ الْمَعْنَى الْكُلِّيُّ الْمُطْلَقُ فِي الْخَارِجِ إلَّا مُعَيَّنًا مُقَيَّدًا، وَلَا يُوجَدُ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ فِي الِاسْتِعْمَال إلَّا مُقَيَّدًا مُخَصَّصًا، وَإِذَا قُدِّرَ الْمَعْنَى مُجَرَّدًا كَانَ مَحَلُّهُ الذِّهْنَ، وَحِينَئِذٍ يُقَدَّرُ لَهُ لَفْظٌ مُجَرَّدٌ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الِاسْتِعْمَال مُجَرَّدًا". (٤٨) ومما هو جدير بالاهتمام هنا أن التقييد لا يكون بالذكر فقط، بل بالسكوت أو الإمساك عن القيد أيضا، وهو ما يمكن أن يسمّى بالدلالة الوجودية والدلالة العدمية

(أو السكوتية)، والظاهر أنّ ابن تيميّة أراد بهذا التفريق بين الدلالتين أن يحافظ على سمة الاطراد في قوله: إنّ "اللَّفْظَ لَا يُسْتَعْمَلُ قَطُّ مُطْلَقًا"[٤٩] فكما كان ذكر القيد أو نصب القرينة قيدا للفظ، فكذلك "الْإِمْسَاكُ عَنْ الْقُيُودِ الْخَاصَّةِ قَيْدٌ".[٥٠] وقد استعان هنا بالقاعدة المنطقية التي تقول: إن الزيادة في المفهوم نقص في الماصدق، فطبّقها على فكرة التقييد في استعمال الألفاظ، وكان من نتيجة ذلك أنه "كُلَّمَا زَادَتْ قُيُودُ اللَّفْظِ الْعَامِّ نَقَصَ مَعْنَاهُ؛ فَإِذَا قَالَ: الْإِنْسَانُ؛ وَالْحَيَوَانُ: كَانَ مَعْنَى هَذَا أَعَمَّ مِنْ مَعْنَى الْإِنْسَانِ الْعَرَبِيِّ؛ وَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ".[٥١]

بقي إذن أن نشير إلى النزعة السياقية عند ابن تيميّة في نظريّة الحدّ والمعرفة، حيث يصرّ على أنّ الحدود المنطقيّة ليس لها أهمية معرفيّة كما يروّج لذلك المناطقة والفلاسفة؛ لأنه إن كان المقصود بها إحداث تصوّر لشيء لا يعرفه المخاطب فهذا أمر غير ممكن، وإن كان المخاطب يعلم المحدود فإن الحدود لن تضيف جديدا على ما يعرفه سابقا. وقد ربط هنا بين رفضه لدلالة اللفظ المفرد ورفضه لإضافة الحد تصوير معناه المفرد في ذهن المخاطب بحجة أن القول بدلالتهما يستلزم الوقوع في شرك الدور المنطقي:

"إن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والاشارة إليه؛ ولهذا قالوا إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه؛ وذلك لان اللفظ المفرد لا يعرف دلالته على المعنى إن لم يعرف أنه موضوع له ولا يعرف أنه موضوع له حتى يتصور اللفظ والمعنى، فلو كان المقصود بالوضع استفادة معانى الالفاظ المفردة لزم الدور. وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة، ودلالة الحد كدلالة الاسم لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد، وإذا كان دلالة الاسم على مسماه مسبوقا بتصور مسماه وجب

أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقا بتصور المحدود، وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصورا بدون الاسم والحد؛ وكان تصور المسمى والمحدود مشتركا في دلالة الحد والاسم على معناه؛ امتنع أن تتصور المحدودات بمجرد الحدود كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الاسماء، وهذا هو المطلوب"[٥٢].

ومن الواضح أنّ الرفض في الحالين قائم على إنكار المرجعية القبلية المتمثلة في الوضع والحد، والصواب حسب رأي ابن تيمية أن المراد من اللفظ أو من الحد يمكن بلوغه سياقيا بالاعتماد على القرائن اللفظيّة والحاليّة المكوّنة للمقام التخاطبيّ، كما أن المتصوّر يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة "كَالطَّعْمِ وَاللَّوْنِ وَالرِّيحِ وَالْأَجْسَامِ الَّتِي تَحْمِلُ هَذِهِ الصِّفَاتِ أَوْ الْبَاطِنَةِ كَالْجُوعِ وَالْحُبِّ وَالْبُغْضِ وَالْفَرَحِ وَالْحُزْنِ وَاللَّذَّةِ وَالْأَلَمِ وَالْإِرَادَةِ وَالْكَرَاهَةِ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ وَكُلُّهَا غَنِيَّةٌ عَنْ الْحَدِّ"[٥٣].

ومثلما هو الحال في الحد فكذلك المعرفة هي مسألة نسبية وليست مطلقة، فليس للعلم مثلا طريق واحد، ولا هو مقصور على "مثل واحد معين ودليل معين"، ولا يحق لأحد أن يرى أن "حدَّ غيره ودليله لا يفيد"، كما لا يمكن الجزم بضرورة الحاجة إلى النظر أو عدم الحاجة إليه، "بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج إليه في حال"، وهذا الأمر ينطبق أيضا على العلم نفسه، فكونه "ضروريا ونظريا والاعتقاد قطعيا وظنيا أمور نسبية فقد يكون الشيء قطعيا عند شخص وفي حال، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول، فضلا عن أن يكون مظنونا، وقد يكون الشيء ضروريا لشخص وفي حال ونظريا لشخص آخر وفي حال أخرى."[٥٤] وقد ترتّب على هذا تسفيه تصنيف المناطقة للقضايا إلى يقينيّة وظنيّة أو فطريّة وكسبيّة، أو بديهيّة ونظريّة، وتفنيد اعتبار أن هذه الصفات سمات لازمة لها.

لم يقتصر تطبيق فكرة النسبيّة على ما تقدّم، بل طبق نسبيته السياقية أيضا على مفهوم الجهة وبناء عليه فإن التشريق والتغريب مثلا هما مفهومان نسبيان،[٥٥] وعلى مفهوم الزمن فرأى النسبية في مفهومي القدم والحداثة،[٥٦] وعلى مفهوم التقييم، فكان الكمال والنقص[٥٧] والقلة والكثرة[٥٨] من النسبيّات، وعلى مفهوم الرؤية العقلية فصنّف الوضوح والخفاء كذلك من الأمور النسبية[٥٩].

لم تكن نسبيّة ابن تيميّة من النوع المتطرّف الذي يرفض وجود الحقائق المطلقة من حيث هي، ولكنها بحكم كونه يرى قصورا في العقل البشري يعتقد أن الناس يختلفون في تقديرها، وبناء على ذلك فإن فكرة النسبية عنده تقوم على أن الحكم على الحقائق أو المعايير العقلية يخضع لمرجع ما في السياق الذي يصدر فيه الحكم متأثرا في ذلك بالعوامل الشخصية والحالية والزمانية والمكانية.

كل هذا ينبغي أن يفهم في إطار تقليل ابن تيميّة من قيمة العقل المطلق، وإعلائه من شأن المعرفة الحسّية والتجريبيّة، وإعطائه أولويات للجزئيات على الكليات، وذلك لأنّ "من لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه"[٦٠].

وربما كانت نظريّة النسبيّة تشكّل صدمة لأنصاره ومفاجأة لخصومه؛ إذ ليس من اليسير أن تخرج مثل هذه الأفكار من فقيه عرف بصرامته الشديدة في التعامل مع مخالفيه في أمور العقيدة، ولكن ابن تيميّة يحاول أن يهوّن من شدة الصدمة والمفاجأة عندما يطمئن أتباعه بأنّ "ما أخبر به الرسول فإنه حق في نفسه لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض؛ ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقا".[٦١] وقد حاول أن يجد تفسيرا لشهرته بالقول بالجزميّة في معظم أحوال الخطاب بالعودة مرة أخرى إلى الفرق بين الكليات التي تختلف فيها العقول والجزئيات المحكومة بالسياق الآني، فالأولى فقط هي التي تكون عرضة للنسبيّة؛ لأنّه من "المعلوم

أن الدلالات التي تسمى عقليات ليس لها ضابط، ولا هي منحصرة في نوع معين، بل ما من أمة إلا ولهم ما يسمونه معقولات"[٦٢] في حين أنّ "الجزم بمراد الشخص المعين ليس هو قضية كلية بل هو علم بمراد شخص معين"[٦٣].

وأخيرا لابدّ من الإشارة إلى علاقة نظريّة ابن تيميّة في الاستعمال بموقفه العقدي من وجود الله ومن صفاته؛ إذ لا يمكن تجاهل هذه العلاقة في أيّ دراسة موضوعيّة تصف فلسفة ابن تيمية وآراءه اللغويّة وتحلّلها وتحاول أن تبحث في أصولها المفسّرة لها، ولاسيّما أنّه حريص على بيان الصلة بين نظريّاته اللغويّة وما يرتبط بها من قضايا كلاميّة. وأهمّ ما ينبغي ذكره هنا حرصه على تأكيد الوجود الخارجي لله، وهذا لا يتأتّى في رأيه بنفي صفاته أو بفصل الصفات عن الذات؛ لأن هذا الفصل ما هو إلا عملية ذهنيّة افتراضيّة ليس لها مقابل في الواقع الخارجي، وهي تنقص من كمال وجوده الحقيقي.

٣ - آراء فتجنشتاين:

سنتناول في هذا الجزء من البحث آراء فتجنشتاين Wittgenstein الأنطولوجية، ثم نناقش نظريته في التشابه الأسري، ونظرية الألعاب اللغوية، لنخلص بعد ذلك إلى مقارنة موجزة بين آراء ابن تيمية وفتجنشتاين فيما يتعلق باستعمال اللغة وما يتصل بها من آراء فلسفية.

١،٣ -الموقف الأنطولوجي لفتجنشتاين

لعلّنا قبل الخوض في مناقشة الموقف الأنطولوجي لفتجنشتاين من العلاقة بين التعبيرات اللغوية وبين العالم الخارجي في حاجة إلى توضيح المصطلحات المفاتيح التي استعملها في شرح هذه العلاقة، ولابدّ من الاعتراف بادئ ذي بدء أنّ ذلك من أعسر

الأمور التي قد يضطلع بها الباحث؛ إن كلمات "مثل الأحوال state of affairs"، و"الحقائق facts"، و"القضايا propositions"، والأفكارthoughts " قد كانت ولا تزال مثار جدل كبير في التراث المنطقي والفلسفي؛ ولذلك ليس من المتوقّع أن نحسم أمر هذا الخلاف، أو أن ندّعي أننا نجزم بما أراده فتجنشتاين من هذه المصطلحات، ولكن لابدّ للقارئ أن تكون له معرفة مبدئيّة (وليش شرطا أن تكون دقيقة) بما تعنيه هذه المصطلحات.

وإذا ما تتبّعنا السياقات التي وردت فيها هذه المصطلحات في كتابه "رسالة منطقيّة فلسفيّة Tractatus Logico- Philosophicus" (وسنشير إليها بـ "TLP" مع رقم الفقرة) فسنجد أن مصطلح الأحوال يتناول عادة العلاقة بين الذات وصفاتها، ويأخذ شكل "حمل predication" (بالمعنى المنطقي للمصطلح) بين جزئيّ وكلّيّ، كأن يكون الحال هو اتصاف الثلج بالبياض، وكون أرسطو فيلسوفا، وهذه الأحوال إما أن تكون موجودة أو غير موجودة، كما أن كل شيء مفرد هو موضوع حال من الأحوال، ولا يمكن تصوّر الشيء خارج حال من الأحوال، وعندما تكون الحال موجودة ككون أرسطو فيلسوفا، فتسمى هذه الحال حقيقة إيجابية، وإن لم تكن موجودة تسمى حقيقة سلبيّة (TLP 2. 05)، أما الحقائق فتتناول العلاقات بين الأشياء المختلفة كأن يكون أرسطو تلميذا لأفلاطون، وهذه الحقيقة إما أن تكون مطابقة أو لا، أما القضيّة فهي قول يحتمل الصدق والكذب يحتوي في حده الأدنى على إسناد محمول إلى موضوع، ومن ثمّ فإنّ الأحوال هي ما يوجد أو ما يمكن أن يوجد في العالم الخارجي، كأن يكون ثمة بالفعل فيلسوف اسمه أرسطو أو لا يكون، والحقائق هي ما يكون مطابقا أو غير مطابق بالفعل لما يحدث في العالم الخارجي، كأن يكون أرسطو تلميذا لأفلاطون أو لا، والقضايا هي تعبير عما يجري في العالم

الخارجي والذهني، وقد تكون بسيطة كـ "أفلاطون فيلسوف" أو مركّبة مثل "كان بلال فقيرا ولكنه أمين".

لقد بدأ فتجنشتاين رسالته بقوله: "العالم هو ما عليه الحال" (TLP 1)، ولّما كان اهتمامه منصبا على العلاقات بين الأشياء وليس الأشياء نفسها، فهذا القول يمكن تأويله بأنّ "العالم هو ما يحتوي من حقائق"، وقد صرّح بذلك بقوله في (TLP 1. 1) : "العالم هو مجموع الحقائق وليس مجموع الأشياء" وبقوله في (TLP 2. 1) : "العالم ينقسم إلى حقائق".

وليس من العسير أن ندرك لِمَ لا يكون العالم هو مجموع الأشياء، إذا ما عرفنا أنّ مقصوده بالشيء object هو جوهره معزولا عن صفاته المقيدة له، وأنّه لا يمكن عزل الذوات عن صفاتها في العالم الخارجيّ سواء تلك المقومة للماهيّة أو الزائدة عنها. ولزيادة إيضاح هذا الأمر علينا أن نستذكر إصرار ابن تيميّة على التفريق بين الوجود والماهيّة، فوجود الشيء يعبر عن كيانه الكامل كما هو في العالم الخارجي: ذاته وجميع صفاته: الذاتيّة منها والعرضيّة واللازمة وغير اللازمة، أمّا ماهيّة الشيء فهو مفهومه الذهني كقولنا: "إن الإنسان هو الحيوان الناطق" أو "الحيوان العاقل"، وكقولنا: "إن الرجل هو الإنسان البالغ الذكر". وإذا كان الأمر كذلك فإن العالم لا يتألّف من جواهر الأشياء أو ماهيّاتها، بل من الأحوال الموجودة بالفعل التي تشمل الأشياء متلبسة بصفاتها ومرتبطة بعلاقاتها بغيرها.

ويمكن أن يوضّح الفرق بين الأحوال والحقائق والقضايا بالاستعانة بمصطلح "النسبة" المعروف في تراث العربيّة الفلسفي، فبينما تنتمي الأحوال والحقائق إلى النسب الخارجية تنتمي القضايا إلى النسبة الكلاميّة؛ ولذا فهي عرضة للتصديق والتكذيب أو للصحة المنطقيّة وعدمها خلافا للأحوال التي ينحصر الحكم عليها بأنها موجودة أو لا،

وخلافا للحقائق التي يحكم عليها بأنها واقعة أو لا فقط. أما النوع الثالث من النسب وهو النسبة الذهنيّة فسندرج فيه صنفين مختلفين: الأول، وهو النسبة الذهنيّة التصويرية، وهي النسبة الممثّلة لما يحدث في العالم الخارجي أو لما يعتقد أنّه يحدث فيه، وهي التي بمقتضاها يستدعي اللفظ صورة في الذهن لما يعنيه، والثاني، وهو النسبة الذهنيّة المنطقيّة، وهي النموذج المنطقي الذي يشتمل على النسب الصحيحة منطقيا، وهي البنية المنطقيّة التي بمقتضاها يحكم على النسبة الكلاميّة أو القضايا بأنّها صحيحة أو غير صحيحة. وهكذا فإن النسبة الخارجيّة تصحّح النسبة الكلاميّة لقولة المتكلّم من حيث الصدق، والكذب وهو ما يسوّغ تسميتها باشتراط الصدق truth condition، والنسبةّ الذهنيّة المنطقيّة تصحّح النسبة الكلاميّة من حيث الصحّة المنطقيّة وعدمها. ومن فوائد الصورة (أو النسبة الذهنية) بوصفها "نموذجا للواقع" (TLP 2. 12) أنها تقدّم لنا ما إذا كانت الحال المعيّنة موجودة بالفعل أم لا.

يرى فتجنشتاين أنه لا يمكن للصورة الذهنية (التي في رأيه تمثّل المعنى (TLP 2. 221)، ويقصد بها هنا ما سميناه النسبة الذهنيّة التصويرية) أن تدلنا وحدها على صدقها أو كذبها (TLP 2. 224)، بل علينا أن نقارنها بالواقع (TLP 2. 223)، وليس ثمة صور صادقة صدقا أوّليا (TLP 2. 225)، وهذا يؤكّد رأيه -في كتابه الرسالة- في أنّ بنى الواقع هي التي تتحكّم في بنى اللغة، وأن اللغة انعكاس لما يجري في الواقع.

العالم إذن مؤلف من مجموع الأحوال ومن مجموع الحقائق، ولا يمكن أن نستنتج من حال واحدة ككون أرسطو فيلسوفا وجود حالة أخرى أو عدم وجودها (TLP 2. 062) ؛ لأن كل حال مستقلة عن الأخرى (TLP 2. 061) وكذلك ١. ٢١)، ولكن بالاستعانة بمجموع الأحوال يمكننا أن نستبعد وجود حال معينة كـ"كلبي فيلسوف"

مثلا. أما الحقيقة الواحدة فلها تأثير في غيرها، كأن يكون باب البيت مغلقا والمفتاح ضائع؛ إذ يمكن أن نستنتج منها مثلا أنه لا أحد يستطيع الدخول أو الخروج.

أما مصطلح "الفكرة" فهو من أشد مصطلحاته غموضا، وقد عرفها بأنها الصورة المنطقيّة للحقائق (TLP 3)، وهي تشمل ما هو فعلي وما هو ممكن أيضا بشرط أن يكون منطقيّا، ولكن صورة العالم لا تتألّف إلا من الأفكار الصادقة (TLP 3. 01)، والظاهر أنه يقصد بالفكرة محتوى القضيّة؛ لأن مصطلح "القضيّة" يستخدمه للإشارة إلى المبنى وليس إلى المعنى (TLP 3. 13) أما ما يجمع بين المبنى والمعنى ويدل عليهما معا–بحسب فتجنشتاين (وهو استخدام غريب) فهو العبارة expression (TLP 3. 31). والقضايا بالمعنى المذكور تتكون من أسماء، والأسماء (التي هي أبسط مكونات القضية أو العلامات القضوية البسيطة) تدل على الأشياء (TLP 3. 13)، ولكن لا يمكن أن يكون للاسم معنى إلا في القضيّة (TLP 3. 314).

يبدو لنا من خلال ما سبق أن فتجنشتاين استمر على النهج السابق قبله في النظر إلى المعنى نظرة سيكولوجيّة تصوّرية، ولكن هذه النظرة بدأت تتغيّر في كتابه تحقيقات. وقد كانت النظرة السائدة إلى المعنى قبل فتجنشتاين (اللاحق) شبيهة بتلك التي كانت سائدة قبل ابن تيميّة؛ ففي كلتا الحالتين كان المعنى يفسر بأنه الصورة الذهنية التي يستدعيها اللفظ في الذهن بيد أنّ الفارق بين الحالين هو أن نظرة علماء التراث إلى المعنى كانت نظرة محكومة بفكرة "الوضع الأول"، في حين هيمنت المقاربة الدلالية على دراسة المعنى عند الغربيين، ونظرا إلى النزعة الشائعة في مؤلفات القدماء إلى إقحام فكرة الوضع في دراسة المعنى، فلعله من المهم عزو المنهج السائد في دراسة المعنى في تراث العربية إلى النظريات الوضعية للمعنى foundational theories of meaning وليس إلى النظريات الدلالية للمعنى semantic theories.

اتسمت النظرة التقليدية إلى اللغة بما في ذلك تصوّر فتجنشتاين لها في الرسالة بالثبات والمحدودية في حين اتسمت نظرته إليها في "تحقيقات فلسفية philosophical investigations"[٦٤] بالمرونة والتعدديّة (ينظر PI 23)، ويرى استيفن هيلمي أن فلسفة فيتجنشتاين قد تحولت تحولا جوهريا من مفهوم مطلق جامد للغة إلى مفهوم نسبي ديناميكي.[٦٥] وربما هذا التنوّع هو ما سوّغ لفتجنشتاين أن يصف منهجه مرة بأنه نحوي grammatical (PI 90)، ومرة بأنّه مفهومي conceptual، ومرة بأنّه وصفي descriptive.[٦٦] وقد انعكس هذا التحول المنهجي الكبير في نظرته إلى العلاقة بين اللغة والواقع في كتابه تحقيقات فلسفية عما كان يقول به في الرسالة، فبنية العالم الخارجي لم تعد هي البنية المهيمنة على اللغة والمحددة لها، وبذلك يكون هذا الفيلسوف قد أزاح –إلى حدّ كبير– تلك الخلفية الأنطولوجية للبنى اللغوية التي كان قد رسمها في الرسالة، وأصبحت اللغة بناء على ذلك عبارة عن استعمالات مقيدة بقواعد شبيهة بقواعد الألعاب محكومة بمنطقها الداخلي، وليس بما يلتقطه الذهن من صور للعالم الخارجي؛ وذلك لأن محتويات العالم الخارجي قابلة للائتلاف destructible، أما الأسماء التي تشير إليها فهي غير قابلة للائتلاف indestructible، PI 55)) وهذا لا يعني أن الأسماء منقطعة تماما عن مسمياتها؛ إذ لو كان الأمر كذلك فكيف يمكن الحديث عن فتجنشتاين إن لم يكن وجد بالفعل شخص اسمه فتجنشتاين، وكيف يمكن أن نتحدث عن شيء أحمر إن لم يكن قد وجد في الواقع شيء أحمر[٦٧].

إن القراءة السطحيّة لموقف فتجنشتاين في كتابه تحقيقات قد تؤول إلى القول بقطيعة أنطولوجية وإبيستمولوجية تامة مع موقفه السابق في الرسالة، ولكن القراءة المتمعنة في الموقفين مع الاستعانة بآراء ابن تيميّة وتلميذه ابن القيّم قد تجبرنا على

تعديل هذا الاستنتاج، ولكي نوضّح هذه النقطة علينا أن نقتبس ما قاله ابن القيّم عمن يربطون دائما بين كلمة "جناح" و "جناح الطائر" ويحكمون على ما عداه من نحو "جناح المَلَك" و"جناح الذل" بأنه مجاز، يقول: "وكذلك الجناح لجناح الطائر حقيقة وجناح السفر حقيقة فيه وجناح الذل حقيقة فيه، فإن قيل: ليس للذل جناح، قلنا ليس له جناح ريش وله جناح معنوي يناسبه [. . .] وهذا حكم عام في جميع الألفاظ المضافة كاليد والعين وغيرهما، فيد البعوضة حقيقة، ويد الفيل حقيقة، وليست مجازا في أحد الموضعين حقيقة في الآخر، وليست اليد مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا".[٦٨] ووجه الاستدلال هنا أنّه لا ينبغي أن تكون الصورة الذهنيّة العاكسة لما هو في الخارج ثابتة دائما، بل إن الاستعمال يعدّل تلك الصور بما يقتضيه المقام التخاطبي؛ لأننا في واقع الأمر خرجنا من لعبة لغويّة إلى أخرى، ولكلّ لعبة ضوابطها، وإن كان هناك من تشابه بين هذه الاستعمالات فإن الفوارق بينها أكبر وفقا لما يفهم من تحليل فتجنشتاين فيما يسميه بالتشابه الأسري. إنّ ما ينكره فتجنشتاين وسبقه إلى إنكاره ابن تيميّة هو سيطرة الوضع الأول أو المعنى الأوّلي a priori meaning على الذهن في التعامل من الاستعمالات المختلفة سياقيّا عمّا يعتقد أنّه الأصل؛ إذ إنه يقبل –كما تذكر ماري ماكجين Marie McGinn – أنه "لا يمكننا أن نصرّ إصرارا تحكّميّا على أنّ الحالة الأوّليّة لأيّ قضيّة أوّلية هي ضروريّة لأيّ شيء نسمّيه لغة".[٦٩] كما أن الاعتقاد بأن المعنى هو "شيء مرتبط بالكلمة أو هو شيء يقترن بالتلفّظ بها ويثبّت استعمالها المستقبلي إنما هو وهم"[٧٠].

لا ينكر فتجنشتاين أن الاسم هو علامة لاصقة للمسمى وأنّه ملك له، وفي ذلك إقرار بوجود المعنى البسيط على الأقل فيما يتعلّق بأسماء الأعلام، (PI 39) ولكن ما إن يدخل ذلك الاسم عالم اللغة حتى يصبح ملكا لها، وأداة من أدواتها

المستعملة في الألعاب اللغويّة، فالاسم حاتم في العربيّة هو علم لـذلك الرجـل الـذي عرف بكرمه، وهو علامة مميّزة له، بيد أنّه أصبح رمـزا للكـرم بعـد أن تنوسـيت فيـه العلميّة وصار جزءا من كلمات اللغة، حتى تعوّدنا علـى الحـديث عـن "نزعـة حاتميـة" و"طريقة حاتميّة" و"تقاليد حاتمية"، و"كرم حاتميّ" و"حاتمي النزعة"، و"مأدبة عشاء حاتميـة"، بـل حتى في الحالات التي نستخدم فيها كلمة "حاتم" للإشارة إلى تلك الشخصـيّة المعروفـة، فإن اللفظ يشير إلى حامله وليس إلى معناه، ولو كـان الاسـم مرتبطـا بـالمعنى، وكـان المعنى هو المشار إليه (أي حامل الاسـم)، لأصـبح اللفـظ بـدون معنـى بمجـرّد وفـاة حامله، وهكذا فإن الحل المناسـب لهـذا الإشـكال هـو أن نتحـدث عـن اسـتعمالات للكلمة وليس عن معناها.

وعلى الرغم من كون فتجنشتاين يبدو في رسالته (المعبرة عـن موقفـه القـديم) موافقـا للـذريين الـذين يـرون أن العـالم مؤلـف مـن أشـياء objects، فـإن الخـلاف الجوهريّ بينه وبينهم يظهر بوضوح في اعتقاده أن العالم مؤلف من حقائق facts ومن أحوال state of affairs، والحقائق والأحوال إنما هي ائتلافات من الأشياء وليسـت أشياء بسيطة، وهذا يؤول إلى القول بأن تلك الكائنات الموجودة بالخارج لا تنفك عن قيودها المرتبطة بها سواء أكانت هذه القيود حقيقية واقعيّة أو كانت ممكنة في الذهن.

إن هذه الحقائق المكونة للعالم الخارجي عندما تنعكس في الـذهن تكـوّن البنيـة المنطقية logical picture لتلك الحقائق، وهذه البنية هي التي تؤلف الفكر الذي هـو عبارة عن قضايا مفيدة (أي أنها ذات معنى). ومن ثمّ فإن الصورة المنطقية هي "نموذج للواقع" (TLP 2. 12). أما عناصر الصورة فهي الأشياء نفسها ائتلفت بعضها بـبعض لترسم لنا حالة من أحوال العالم الخارجي، وما التركيب اللغوي في أبسـط صـوره إلا انعكاس لما يحدث في الواقع، فقولنا "الباب مغلق" مثلا إنما هو نسبة كلامية تلتقط تلـك

النسبة الخارجية التي نرى فيها الباب مغلقا في العالم الخارجي، وهي التي نعدّها حالة من أحوال العالم الخارجي، ولكنها تلتقطها عبر وسيط ذهني هو النسبة الذهنية.

ولعل من أهم الإضافات الجديدة التي قدّمها فتجنشتاين في موقفه اللاحق هو أنّه ما إن نبدأ في التدخل في تلك الحقيقة (وهي كون الباب مغلقا) بالنفي أو الاستفهام أو العطف أو المجاز فإن الأمر يتحول إلى لعبة لغوية يتحول فيها الذهن إلى لاعب أساسي، وتصبح النسبة الذهنية المتوسطة بين النسبتين الكلامية والخارجية محل موضوع للمنطق.

٢،٣ -نظريّة التشابه الأسري

ترتبط نظريّة التشابه الأسري ارتباطا مباشرا بثنائية الكليات والجزئيات التي نالت قسطا وافرا من البحث في الفلسفة الإغريقية والدراسات الغربية كما هو الحال في تراث العربية حتى أضحت مناقشتها تدرج فيما تعورف عليه بمشكلة الكليات؛ وذلك لأن موضوعها الأساسي هو البحث في طبيعة وجود الكلي: أهو متحقق فعلا في العالم الخارجي أم هو مجرد صورة ذهنية مجردة لجزئياته الموجودة في الخارج؟، وقد انقسم الناس بشأنها إلى مذاهب مختلفة لعلّ أهمها الواقعيّة realism والاسميّة nominalism والتصوّريّة conceptualism.

تعود الواقعيّة في أصولها إلى نظريّة المثل الأفلاطونية التي تقر بوجود الكليات وجودا خارجيا مستقلا عن وجودها في الذهن، ويفسّر المعنى بناء على ذلك بالإشارة إلى وجودها الخارجي، بيد أن هذا النموذج من الواقعيّة المتطرّفة خفّف من غلوائه أرسطو بما أدخل عليه من تعديل عندما ذهب إلى أن الجزئي فقط له وجود في الخارج مقترحا فكرة التفريق بين المادة والصورة، ورأى أن الكليات التي يسميها "الجواهر

الثانية" ليست شيئا في حد ذاتها، بل هي ملازمة للجزئيات التي تندرج تحتها، مشتركة بينها، وهي نتاج لتقديراتنا الذهنية، ويعوّل الواقعيون كثيرا على هذه الكليات لأنها "خالدة وثابتة"، وهو ما يجعل إدراكها جديرا بأن "يسمى علما ومعرفة"،(٧١) خلافا للجزئيات التي هي زائلة. أما الاسميّة فتقوم على إنكار الوجود الخارجي للكليات، وإن اقتصر بعض الاسميين على إنكار المجردات فقط دون سائر الكليات، وترى أنها مجرّد تسميات لطائفة من الموجودات الخارجية حتى نقل عنهم جون استوارت مل John Stuart Mill قولهم: "ليس ثمة شيء عام غير الأسماء"، (٧٢) وإنما يكون الاسم عاما إذا ما أطلق بالتساوي على مجموعة من الأشياء، ولكن كل واحد من هذه الأشياء هو جزئي،(٧٣) ويفسّر المعنى –بناء على ذلك– بأنه إشارة الاسم إلى مسمّاه وهو حامل الاسم. وأما التصوّريّة فتذهب إلى أن الكلي ما هو إلا صياغة ذهنيّة مجردة لما هو موجود في الخارج بالاحتكام إلى علاقة التشابه التي يلحظها الذهن في الموجودات الخارجية، ويفسّر المعنى بناء على ذلك بالرجوع إلى الصورة الذهنيّة التي يشكّلها الذهن لما هو في الخارج.

وعلينا أن نعترف أنّ ما ذكرناه من تعريف بهذه المذاهب الثلاثة لا يخلو من تبسيط منهجي؛ إذا ما أخذنا في اعتبارنا عدم وجود حدود واضحة المعالم بينها، ولاسيّما إذا ما خضنا في تفاصيل الأسئلة الفرعيّة المثارة عن مكان وجود الذات ووجود الصفات، وما العلاقة الرابطة بينها، وما مدى إمكان فصل الذات عن صفاتها، فضلا عما ينشأ عن هذه الأسئلة الأنطولوجية من آثار إبيستمولوجية تتعلق بطبيعة المعرفة ومدى صلاحيتها. ونظرا إلى التداخل المترتب على الخوض في تفاصيل الإجابة عن هذه الأسئلة فقد يصعب أحيانا تصنيف فيلسوف ما على أنّه منتم إلى أيّ من هذه المذاهب الثلاثة، وربما ينطبق هذا إلى حد كبير على كل من ابن تيميّة وفتجنشتاين.

يرى فتجنشتاين أن فكرة أن فهم معنى "العام" يتوقف على العثور على "العنصر المشترك في كل تطبيقاته قد كبّلت التحقيق الفلسفي؛ ليس فقط لأنها لم تقد إلى أي نتيجة، بل لأنها إدّت إلى استبعاد الحالات الملموسة باعتبارها غير ذات صلة، مع أنها هي فقط التي كان يمكن أن تساعده في فهم استعمال الاسم العام"، [٧٤] وكأنه بذلك يريد أن يقول إن العناية ينبغي أن تتوجه إلى الجزئيات الواقعية وليس إلى الكلي الذهني، لأن المعرفة الحقيقية هي معرفة الجزئيات والاستعمالات اللغوية هي استعمالات جزئية. أما الكلي أو العام فهو ناشيء عن تجريدات ذهنية غير واقعيّة.

كما أنه يرى أن الدراسة ينبغي أن يكون موضوعها الأشكال البدائية للغة كالتأكيد والافتراض والاستفهام بمعزل عن تلك الخلفية الملبسة لعملية الفكر بالغة التعقيد، "وعندما ننظر في أشكال اللغة البسيطة هذه فإن الضباب الذهني الذي يبدو أنه كفّن الاستعمال العادي للغة سيختفي." [٧٥] ولكن ما يعيق هذا التوجّه في الدراسة هو "التوق إلى العموميّة". وقد انعكس هذا التوق –بحسب فتجنشتاين– في عدة نزعات ارتبطت بالتباسات فلسفية معينة سنكتفي هنا بذكر اثنين منها، فثمة:

أ- النزعة إلى البحث عن شيء مشترك بين كل الكيانات التي ندرجها عادة تحت اسم عام.

ب- النزعة المتجذرة في أشكال تعبيرنا المعتادة إلى الظن بأن من تعلّم أن يفهم الاسم العام (مثل ورقة) فقد امتلك نوعا من الصورة العامة للورقة (بدلا من صور أوارق معينة). وترتبط هذه النزعة بفكرة أن معنى الكلمة هو صورة أو شيء مرتبط بها (وهو أمر ناشيء عن نظرتنا إلى الكلمات على أنها كلها أسماء أعلام، ثم نخلط بين حامل الاسم ومعناه) [٧٦].

يرى فيتجنشتاين أن الكلمات التي تبدو لنا معانيها متقاربة لا تملك معنى محددا يمكن بموجبه أن يقال إن أحد هذه المعاني هو جوهر الكلمة أو معناها الأصلي، بل تتشابه المعاني كما يتشابه أفراد الأسرة الواحدة، وفي ذلك خروج واضح عن فكرة وجود الجوهر في تعريف الماهيّة، كما أنّه يتضمن تهميشا واضحا للتقاليد المنطقية والفلسفية التي تفرق بين الجوهر والعرض، وتقسم اللوازم إلى ذاتية وعرضيّة.

فمفهوم اللعبة مثلا مفهوم مرن يشمل لعب الورق وكرة القدم والتنس الأرضي وتنس الطاولة، وهي ألعاب مختلفة ليس لها جوهر واحد يسوّغ توحيد ماهيّتها في مفهوم واحد. فما الجامع المشترك بين الألعاب؟ هل هو المتعة؟ فإن كان الأمر كذلك فهو موجود في غيرها كالأكل والسياحة والجماع، وكذا إن قلنا إنّ الجامع هو وجود قواعد تحكم ممارستها؛ فسنجد أن القواعد موجودة أيضا في قيادة السيارات مثلا، وكذلك التنافس فهو موجود في التعليم والسياسة وغيرهما. ولذا ينبغي النظر إليها من زاوية التشابه الأسري على النحو الذي يتشابه فيه أفراد الأسرة الواحدة في "بنية الجسم، ولون العينين، والمشية، والمزاج ونحو ذلك" (PI 67)، وهي سمات متداخلة ومتقاطعة.

وإذا أردنا مثلا أن نعرف العمليات المختلفة لتوقع ضيف مثلا فلن نجد سمة وحيدة مشتركة على الرغم من وجود كثير من السمات المشتركة المتداخلة. وتشكل حالات التوقّع هذه أسرة، بحيث يكون لهذه الحالات تشابه أسري غير معرف تعريفا واضحا[٧٧].

عندما يقتصر تفكيرنا في معرفة المعنى من خلال تصور جوهره فقط، فلن نحصل إلا على مفهوم مجمل له، وذلك لأن هذا التصوّر يقوم على ضرب من التجريد، وهو عملية خارجة عن اللعب اللغويّة، والحل الذي يقترحه فتجنشتاين هو

أنك إذا أرت أن تعرف معنى كلمة "good" فما عليك إلا أن تسأل نفسك: إلى أي الأمثلة تنتمي هذه الكلمة؟ وفي أي لعبة لغويّة هي؟ فإن فعلت فسيتيسّر لك أن تدرك ضرورة أن يكون يكون للكلمة أسرة من المعاني. (PI 76)[٧٨].

يبدو أن الحل المقترح لمشكلة "الاسم العام" هو أنه بدلا من أن نقول: نحن نستخدم "الاسم العام" لبعض الأشياء لوجود عنصر مشترك بين هذه الأشياء ولا نستخدمه لأشياء أخرى لعدم وجود العنصر المشترك، نقول: نحن نستخدم "الاسم العام" لبعض الأشياء لوجود علاقة تشابه بين هذه الأشياء ولا نستخدمه لأشياء أخرى لعدم وجود تشابه بينها[٧٩].

وربما نجد في نظريّة التشابه الأسري حلا لمشكلة تشبيه الصفات الإلهية بالصفات البشرية أو ما عرف في التراث الإسلامي بمشكلة التجسيم التي لم يجد لها المعتزلة والأشاعرة حلا إلا في نفي بعض الصفات الإلهية الواردة في النصوص القرآنية والنبوية، والتي كان الحرص على إثباتها محور اهتمام ابن تيميّة في مباحثة الأنطولوجية والكلامية إجمالا. وتوجيه ذلك يتلخص في أنّ سبب ورود التجسيم هو الاعتقاد الشائع بوجود عنصر مشترك بين الصفات الإلهية والصفات البشرية بسبب اللجوء إلى فكرة الكلي الذي يحمل فكرة الاشتراك بين جزئياته، فإذا ما سلمنا بعدم وجود هذا العنصر المشترك، وأقرّ بمبدأ التداخل والتقاطع فقط بين الأفراد المتشابهة فسيؤول ذلك الأمر إلى تجنب قضية التجسيم بانتفاء العنصر المشترك.

كما يمكن أن تقدّم لنا هذه النظريّة حلاّ لفكرة توارد الحقيقة والمجاز على اللفظ الواحد، ومن ثمّ تصبح العلاقة بين نحو رأس الإنسان "وَرَأْس الدَّرْبِ لِأَوَّلِهِ ورَأْس الْعَيْنِ لِمَنْبَعِهَا ورَأْس الْقَوْمِ لِسَيِّدِهِمْ ورَأْس الْأَمْرِ لِأَوَّلِهِ ورَأْس الشَّهْرِ ورَأْس الْحَوْلِ" علاقة تشابه فقط بين كل واحد من هذه الرؤوس وآخر أو أكثر منها، دون اشتراط

وجود عنصر مشترك بين الجميع، وهو ما لا يحتّم أن يكون أحدها حقيقة وغيرها مجاز إن لم يكن الجميع يرتبط بواحد منها فقط بعلاقة التشابه.

وقد حرص ابن تيميّة على نفي الوجود الخارجي لذلك العنصر المشترك ولكنه لم يستبعد وجوده الافتراضي في الذهن، وأوضح ذلك بقوله: "فليس بين هذا الإنسان وهذا الإنسان ولا بينهما وبين الفرس في الخارج شيء مشترك بينهما لأجل الاشتراك والاتفاق في لفظ إنسان ولفظ حيوان" [٨٠] بل إنه ذهب أبعد من ذلك بالتأكيد على خصوصية كل فرد من أفراد الكلي وبتعزيز فكرة الامتياز في وجوده الخارجي مقترحا أنّ "الإنسان المعين لا يقومه ولا يقوم به ولا يلزمه ولا يعرض له قط إلا ما هو مختص به سواء كان جوهرا أو عرضا، كما أن يده ورجله ورأسه مختصة به فما يقوم ببدنه ونفسه من الحياة والنطق والحس والحركة والجسمية وغير ذلك كل ذلك مختص به ليس بقائم بغيره" [٨١].

وقد أرجع ضلال العقول – بحسب تعبيره- إلى الخلط بين ما هو موجود في الأذهان وما هو موجود في الأعيان، وكان ينبغي إدراك أنّ "هذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة، بل يمكن وجود أعيان في الخارج من غير أن يعقل الإنسان كلياتها، ويمكن وجود كليات معقولة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها وغير ذلك" [٨٢].

وقد اختلفت آراء الباحثين في أهمية فكرة التشابه الأسري أنطولوجيا: فبينما يرى بعض مناصري فتجنشتاين ومنهم رينفورد بامبروغ Renford Bampbrough أنّه بصوغه لنظرية التشابه الأسري قد قدّم حلا نهائيا لمشكلة الكليات [٨٣] نازع آخرون هذا الرأي، [٨٤] وذهب هانس لوقا Hans Sluga إلى أن مفهوم التشابه

الأسري مفهوم ملبس؛ "لأنه لا يسمح لنا بالتفريق بين الكتل clusters والمجموعات العرضيّة"، (٨٥) كما أنّه – في رأي هودجس Hodges - لا يصلح بديلا للاسميّة ولا الواقعيّة(٨٦).

٣،٣ -نظريّة الألعاب اللغويّة

يتسم مصطلح الألعاب اللغوية بالمرونة ويكتنفه شيء من الغموض، وقد استخدمه للدلالة على معان مختلفة، من بينها دلالته على "الكل المتألف من اللغة والأحداث التي تنسج فيها"، (PI 7) كما أطلقه أيضا على "أشكال اللغة التي يبدأ بها الطفل استعماله للكلمات"، وذكر في هذا السياق أن "دراسة ألعاب اللغة هي دراسة الأشكال البدائيّة للغة أو اللغات". (٨٧) (PI 7) واستخدم المصطلح أحيانا للدلالة على بعض ما يعرف عند غيره بأفعال الكلام وما أشبهها، وقد مثل لذلك بنحو إصدار الأوامر وامتثالها، ووصف مظهر شيء ما، وتزويدنا بقياساته، وبناء كائن ما من خلال وصفه (الرسم)، والإبلاغ عن حادثة، التحقيق في حادثة، وصوغ فرضية ما واختبارها، وعرض نتائج تجربة في شكل جداول ورسوم بيانية، وتأليف قصة، وقراءتها، وأداء مسرحية، وغناء الأناشيد، وتخمين الألغاز، وتأليف نكتة وإلقاؤها، وحل مسألة في الرياضيات التطبيقية، والترجمة من لغة إلى أخرى، والاستفهام، والشكر، واللعن، والتحيّة، والصلاة (PI 23).

ويفهم من هذا أن اللغة لعبة كبيرة تشتمل على لعب صغيرة وهي القولات اللغوية اللغوية التي تصدر عن متكلم اللغة في أي مقام تخاطبي، وقد عدّت تلك القولات ألعابا لغوية؛ لأنها تشبه النقلات التي يقوم بها لاعبو الشطرنج مثلا ضمن اللعبة الكاملة. ولكنّ السؤال الذي يستحق الإثارة هنا؟ لم شبّه اللغات بالألعاب

اللغوية؟ وما وجه الشبه بين اللغة واللعبة؟ وهل نجح في تقديم نظريّة متكاملة في الاستعمال اعتماد على هذا التشبيه؟

ولكي نجيب عن السؤالين الأولين علينا أن نتذكّر أنّه كان حريصا في كتابه تحقيقات على التقليل من أهمية الإشارة والتسمية في بيان المعاني، أو في تعلّم اللغة؛ لأن اللغة في رأيه ليست مجرد ألفاظ تستدعي صورا ذهنية، إنها ضرب من النشاط الإنساني الذي لا يخلو من نمط اجتماعي. صحيح أننا عندما تستعمل اللغة نتحدث من ضمن ما نتحدث عنه عن موجودات خارجيّة يمكن الإشارة إليها، ولما كان وجود الأشياء في الواقع لا ينفك عن مقيّداته فمن الطبيعي إذن أن يكون المعنى مقصورا على القضية فقط، وألا يكون للاسم معنى إلا في سياق القضية (TLP 3. 3) ؛ ومن هنا أراد أن يبيّن أنّه مثلما تكتسب كل قطعة شطرنج مثلا أهميتها من موقعها ووظيفتها في إطار اللعبة نفسها، وليس بوصفها علامة مشيرة إلى شيء ما، فكذلك كلمات اللغة؛ ولذلك نراه في رده على أوقستين Augustine الذي يرى أن الطفل يتعلم اللغة بالتسمية والإشارة يحتج بأنه عندما يخبر المرء شخصا آخر مشيرا إلى أحد قطع الشطرنج: "هذا هو الملك، فإن هذا الإخبار لا يقول شيئا عن استعمال هذه القطعة مالم يكن المخبَر يعرف قواعد اللعبة حتى النهاية (PI 31)، وعلاوة على ذلك فإن الإشارة يكتنفها لبس متأصّل، إذ كيف نميّز عندما يشير المتكلم إلى شيء إن كان يقصد شكله أو لونه أو عدده (PI 33).

بل إنه حتى في الحالات التي تبدو أوضح من غيرها، فإن الإشارة يعتريها شيء من اللبس؛ فعندما تشير إلى قطعة الملك في لعبة الشطرنج وتقول: أنا أعني أنّ هذه القطعة تسمى ملكا، فقد تحمل كلمة أعني على محامل مختلفة؛ إذ قد تفهم بأن المقصود بها أنني أكتشف أن هذه القطعة تسمى ملكا، أو أتمنى أن تسمى هذه القطعة ملكا، أو

أتذكر أن هذه القطعة تسمى ملكا. (PI 35)، والنتيجة التي أراد أن يصل إليها هي أن تعلّم اللغة يحدث سياقيّا في المقامات التخاطبيّة الطبيعيّة وليس بمعزل عنها.

ما انتقده فتجنشتاين في المرحلة اللاحقة إذن هو العلاقة العامودية الخارجية بين اللغة والواقع، وهو أن تختزل اللغة في كونها مجرد تسميات او إشارات لما هو موجود في الواقع، مع أن الكلمات تستمد معانيها من سياقاتها اللغوية وليس مما تشير إليه في الخارج. ولا ينبغي أن نفصل بين اللفظ بوصفه اسما أو مشيرا وبين المعنى بوصفه مسمى أو مشارا إليه، بل ينبغي أن ينظر إليه على أنه علامة في علاقة ائتلافية مع غيرها من العلامات المؤتلفة معها في المقامات التخاطبية. أما إذا حاولنا أن نجرّد الكلمة من سياقاتها، ونعزو لها معنى خارج السياق، فإننا سنخفق في فهم معناها، وهذا ما يفعله الفلاسفة حين يحاولون البحث عن كلمة "المعرفة" مثلا، فينزعون الكلمة من استعمالاتها اللغوية وينظرون إليها نظرة تجريدية ميتافيزيقية، ولكن الفهم الصحيح لمعنى هذه الكلمة يقتضي أن نسأل أنفسنا "هل سبق أن استعملت هذه الكلمة بهذه الطريقة في لعبة اللغة التي هي موطنها الأصلي؟ " والحل الذي يقترحه هو "أن نعيد الكلمة من استعمالاها الميتافيزيقي إلى استعمالها اليومي" (PI 116)، أي من الاستعمال الفلسفي إلى الاستعمال اللغوي؛ لأن اللغة هي النموذج، وهي المرجع الشرعي المهيمن على معاني الكلمات.

لعلنا قد استنتجنا من خلال ما ذكرناه أنّ وجه الشبه بين اللغة واللعبة يبدو في كونهما نظامين محكومين بالقواعد تقل فيهما السمة الإشاريّة للعناصر المكوّنة للنظام، وتبرز فيهما الصبغة البنيويّة والوظيفيّة لتلك العناصر، ولكن هل يسوّغ هذا قيام نظريّة على هذا التشبيه المحدود؟ وهل يمكن تجاهل الاختلافات الواضحة بين اللغة واللعبة؟ لاشك أنّ الإجابة عن هذين السؤالين ستبقى مثار جدل بين الباحثين، بيد

أنّه من الواضح أنّ فتجنشتاين أخفق في تقديم نظريّة متكاملة تشمل نوعي الاستعمال الحقيقي والمجازي تتجاوز هذا التشبيه البسيط بين اللغات والألعاب مهما تشعّبت أبعاد هذا التشبيه.

يرى جون لاينز وجود تشابه بين نظرية الألعاب اللغوية language-games عند فتجنشتاين ونظرية أفعال الكلام theory of speech-acts لأوستن Austin، وذلك في تركيزهما على أهمية ربط وظائف اللغة بالسياقات الاجتماعية التي تعمل فيها اللغة، وفي إصرارهما على أن اهتمام الفيلسوف لا ينبغي أن ينحصر في القولات الوصفية فقط، بل يشمل أيضا القولات غير الوصفية،(٨٨) بيد أنّه لا بد من الإشارة إلى أنّ نظريّة أفعال الكلام لقيت اهتماما أكبر من لدنّ اللسانيين، الأمر الذي جعلها تأخذ شكلا منهجيا متطورا خلافا لنظرية الألعاب اللغويّة، التي لم تجد العناية الكافية في مجال اللسانيات، وهذا لا يعني بالضرورة التقليل من شأن تأثير فتجنشتاين في مجال فلسفة اللغة واللسانيات.

٤ -الخاتمة

لقد أثبت لنا كل من ابن تيميّة وفتجنشتاين أنّه لا يمكن صوغ نظرية في الاستعمال دون أن يكون لنا موقف أنطولوجي معيّن من طبيعة وجود الكلّي، وقد بدا لنا من خلال ما اقترحه المفكران في هذا الشأن أنّ الجزئيات أهم من الكلّي الذي يُعتقد أنها تندرج تحته؛ وذلك لأنّها تكتسب شرعيتها من وجودها الواقعي ومن السياقات التي تتحقق فيها، أمّا الكلّي فيبقى متصوّرا ذهنيّا تقديريّا لا يدل إدراكه على معرفة حقيقية جازمة؛ إذ المعرفة الحقيقية هي معرفة الجزئيات التي يجمع بينها علاقات التشابه والتداخل والتقاطع بحسب فتجنشتاين، أو يجمع بينها ما يلخصّه الذهن من عنصر مشترك بينها دون أن يكون لأحدها أولويّة أو أحقية على الآخر، بل هي متساوية في دلالة الكلي عليها كما يرى ابن تيمية.

ومن ثمّ لا يبدو الاختلاف كبيرا في تفسير التشابه الموجود بين ما يمكن أن يسمّى "النظائر اللّغويّة"، حيث تبدو كلمة ما مرتبطة بأخواتها التي تتشابه معها في معنى ما. والفرق الظاهر بين وجهتي نظر المفكرين تبدو في أنّ ابن تيميّة ينكر وجود عنصر واقعي مشترك بين النظائر، ولكنه يرى إمكان وجود معنى ذهني عام يجمع بينها يمكن تصوّره عن طريق التجريد ثم يتميّز كل واحد من تلك النظائر بمخصصاته السياقية، على نحو تصبح فيه تلك النظائر كالتنوّعات السياقيّة لذلك المفهوم العام، أو كمصادقات له، في حين يرفض فتجنشتاين وجود عنصر مشترك، ويقرّ بوجود تشابهات بين تلك النظائر على نحو يسمح باعتبارها أعضاء في أسرة لغويّة واحدة.

يتفق فتجنشتاين في الرسالة مبدئيا مع ابن تيميّة في كون البنى اللغويّة تعكس البنى الخارجيّة، وعلى الرغم من أنّ فتجنشتاين طوّر موقفه في كتابه تحقيقات فلسفية

حين منح البنى اللغويّة سمة الهيمنة على تصوراتنا للعالم الخارجيّ عن طريق ما تقتضيه ممارسات اللعب اللغويّة فإن القاسم المشترك لا يزال حاضرا في كوننا لا نستطيع أن نتصوّر محتويات العالم الخارجيّ بمعزل عن مقيّداتها، وهو ما ينعكس في كلمات اللغة التي لا يمكن أن تخلو من مقيدات الاستعمال المرتبطة بطبيعة الموجودات الخارجيّة.

يعتقد المفكران بأن الوجود الخارجي للأشياء مقيّد بالصفات والعلاقات التي تربط بين تلك الأشياء، ويربطان بين التقييد الخارجي للموجودات في العالم الخارجي والتقييد اللغوي في الاستعمال، فكلاهما يمكن النظر إليه على أنّه سياق للأشياء، وقد ترتّب على ذلك اعتقادهما بأن المفردة ليس لها معنى خارج التركيب اللغوي، وأن السياق بنوعيه الداخلي والخارجي هو المنبع الوحيد للإفادة، كما يتفقان على نفي فكرة المعنى الأصلي على اعتبار أنّ شرعيّة الإفادة مستمدّة من الاستعمال الفعلي للكلمات، وليس من المواضعات المفترضة خارج السياق، وقد ترتّب على هذا تساوي مستويات الاستعمال عند ابن تيميّة خلافا لما هو شائع من عدّ بعض أوجه الاستعمال أولى بالارتباط باللفظ من أوجه أخرى، وهو ما تمثل في تحييده للتفريق بين الحقيقة والمجاز وصوغه نظرية متكاملة للمجاز، في حين أننا لا نرى رؤية واضحة لهذا التطبيق في أعمال فتجنشتاين.

الهوامش والتعليقات:

(١) ابن تيميّة، أحمد، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، وزهير الشاوش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ١٠٢. ويقول في موضع آخر: "وَلِهَذَا كَانَ مَا يَدَّعُونَهُ مِنْ تَقْسِيمِ الْعِلْمِ إلَى تَصَوُّرٍ وَتَصْدِيقٍ وَأَنَّ التَّصَوُّرَ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَعْنَى السَّادَجِ الْخَالِي عَنْ كُلِّ قَيْدٍ لَا يُوجَدُ. وَكَذَلِكَ مَا يَدَّعُونَهُ مِنْ الْبَسَائِطِ الَّتِي تَتَرَكَّبُ مِنْهَا الْأَنْوَاعُ وَأَنَّهَا أُمُورٌ مُطْلَقَةٌ عَنْ كُلِّ قَيْدٍ لَا تُوجَدُ". تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، ط٣ (دار الوفاء، ٢٠٠٥)، ٧: ١٠٦.

(٢) الإيمان، ص ١٠١.

(٣) الإيمان، ص ١٠١-١٠٢.

(٤) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، ط٣ (دار الوفاء، ٢٠٠٥)، ١٤: ٢١٦.

(٥) ابن قيّم الجوزيّة، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة، اختصار محمد بن الموصلي (القاهرة: مطبعة المدني، ١٣٤٩هـ)، ٢: ٥٢.

(٦) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين (بيروت، دار المعرفة، دت)، ١/ ١٦٤. وللاطلاع على مناقشة هذه الفكرة في فلسفة إخوان الصفا، ينظر

Netton, Ian Richard, Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā) (London: George Allen and Unwin, 1982) , p. 12 .

(٧) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ٩: ٩٧-٩٨.

(٨) ينظر ابن تيميّة، فتاوى ٩: ٩٧-٩٨.

(9) Lewis, D. , 1970, "General Semantics," Synthese 22: 18–67, p. 19 .

(١٠) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٩.

(١١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١ه)، ٥: ٣٤٢.

(١٢) ابن تيمية، مجموع، ٦: ٢٠٦.

(١٣) ابن تيمية، فتاوى، ٩/ ٤٩، ٥٨، ٦٠، ٧٧.

(١٤) االبن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٩.

(١٥) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٩. وما يقصده هنا هو أنّ المطلق يقيّد في الاستعمال إما بالقرائن اللفظيّة أو الحاليّة، وبذلك يصبح المقصود بالأسود الأسود المعيّن وليس المطلق.

(١٦) ابن تيمية، مجموع، ١٤: ٢١٥-٢١٦.

(١٧) ابن تيمية، مجموع، ١٤: ٢١٥-٢١٦.

(١٨) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ٢: ٤٢.

(١٩) فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق د. إبراهيم السامرائيّ ود. محمد بركات، (عمّان: دار الفكر، ١٩٨٥م)، ص ٧١.

(٢٠) ابن تيمية، مجموع، ٦: ١٨٩.

(٢١) ابن تيمية، مجموع، ٦: ١٩٥.

(٢٢) ابن تيمية، مجموع، ٦: ١٩٦ وينظر أيضا ٦: ٢٠٢.

(٢٣) ابن تيمية، مجموع، ٧: ٩٧.

(٢٤) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠١.

(٢٥) ابن تيمية، مجموع، ٧: ٩٨.

(٢٦) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١١٤.

(٢٧) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٤.

(٢٨) ابن تيمية، مجموع، ٧: ٩٧.

(٢٩) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٢.

(٣٠) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٥.

(٣١) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٤٤.

(٣٢) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤٦٥.

(٣٣) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٧.

(٣٤) ابن تيمية، مجموع، ١١: ١٤٢، وقد عرّف شهاب الدين القرافي المتواطئ بأنه "اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو في محالّه"، وعرّف المشكّك بأنه "اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محالّه". شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٣)، ص ٣٠-٣١.

(٣٥) ابن تيمية، مجموع، ١١: ١٤٤.

(٣٦) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤٦٤.

(٣٧) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤٦٥.

(٣٨) ابن تيمية، مجموع، ٥: ٢٠٢.

(٣٩) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١١٥.

(٤٠) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤٥٩.

(٤١) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١١٥.

(٤٢) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١١٥.

(٤٣) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ١: ٦٨.

(٤٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٥: ١٣٧.

(٤٥) ابن تيمية، الإيمان، ٨٧.

(٤٦) ابن تيمية، مجموع، ٧: ٩١.

(٤٧) ابن تيمية، مجموع، ٧: ١٠٦.

(٤٨) ابن تيمية، مجموع، ١٤: ٢١٦.

(٤٩) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤١٢.

(٥٠) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤١٣.

(٥١) ابن تيمية، مجموع، ٢٠: ٤١٥.

(٥٢) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٣٤.

(٥٣) ابن تيمية، مجموع، ٩: ٨٧.

(٥٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ١٠٦.

(٥٥) ابن تيمية، فتاوى، ٣: ٥٤٨.

(٥٦) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، الصفدية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، ط٢، (القاهرة: مكتبة ابن تيميّة، ١٤٠٦هـ)، ٢: ٨٤.

(٥٧) ابن تيمية، مجموع، ٦: ٧٠.

(٥٨) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، منهاج السنة النبوية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ)، ٢: ٨٤.

(٥٩) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ١٠٦.

(٦٠) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٥٩.

(٦١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ١٠٦.

(٦٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣: ٢٤.

(٦٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٢٨.

(64) Ludwig Wittgenstein; Philosophical Investigations, translated by G. E. M. Anscombe, (3rd Edition) (Prentice Hall, 1973) , p. 59 .

(65) S. Stephen Hilmy, The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method (Oxford: Basil Blackwell, 1987) , p33 .

(66) Timothy Binkley, Wittgenstein' Language (The Hague, Netherland: MartinusNijhoff, 1973) , p. 59 .

(67) Marie McGinn, Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language (Oxford: Oxford University Press,)2006, p301 .

(٦٨) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزيّة، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١م) ص ٢٩٨. ويقول في موضع آخر: "وإن قال: ليس له جناح من ريش، قيل له: من جهلك اعتقادك أن الجناح الحقيقي هو ذو الريش وما عداه مجاز؛ لأنك لم تألف إلا الجناح الريش". ص ٣٠٣.

(69) McGinn, Elucidating the Tractatus, p.294.

(70) McGinn, Elucidating the Tractatus, p. 297.

(71) John Stuart Mil, An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (New York: Cosimo, Inc, 2008) , p. 381 .

(72) John Stuart Mil, p. 381 .

(73) John Stuart Mil, p. 381 .

(74) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books (Harper Perennial; Auflage: Harper Torchboo, 1965) , p. 19.

(75) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books, p. 17 .

(76) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books, p. 17- 18.

(77) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books, p. 19-20 .

(٧٨) يرى فتجنشتاين أن الجوهر مفهوم مختف لا يظهر من خلال الاستعمال وعندما نسأل أسئلة من النوع ما اللغة أو مالقضيّة فإن الإجابة التي تقدّم إلينا إجابة ثابتة ومطلقة معزولة عما يحدث في المستقبل (ينظر ف٩٣)

(79) See Nicholas Griffin, "Wittgenstein, Universals and Family Resemblances" (Canadian Journal of Philosophy, Vol. 3, No. 4, Jun. , 1974, pp. 635-651) , p. 636 .

(٨٠) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ٣٧٠.

(٨١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٢: ٣٧٠.

(٨٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 2: 282.

(83) Renford Bambrough, Universals and Family Resemblances (Proceedings of the Aristotelian Society, pp. 207-222 (1960–61) , Vol 61:207. See also: Richard I. Aaron, Wittgenstein's Theory of Universals (Mind, Vol. 74, No. 294, Apr. , 1965) , pp. 249-251 .

(84) Robert Fahrnkopf, Wittgenstein on Universals (American University Studies Series V, Philosophy, 1988) .

(85) Hans Sluga, Wittgenstein (Oxford: Blackwell publishing, 2011) , p. 87 .

(86) Michael Hodges, Wittgenstein on universals, PHILOSOPHICAL STUDIES, Volume 24, Number 1, 22-30 .

(87) Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books, p. 17 .

ولا ينبغي أن نستنتج من هذا أن الألعاب اللغوية مقصورة على لغة الأطفال فقط

See David C. Blair, Wittgenstein, Language and Information: 'Back to the Rough Ground (The Netherland, Springer, 2006) , p. 88 .

(88) John Lyons, Semantics (London: Cambridge University Press, 1977) , 2: 728 .

المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع العربية:

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، وزهير الشاوش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦).
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، الرد على المنطقيين (بيروت، دار المعرفة، دت).
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، الصفدية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، ط٢، (القاهرة: مكتبة ابن تيميّة، ١٤٠٦ه)
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ)
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، ط٣ (دار الوفاء، ٢٠٠٥)
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، منهاج السنة النبوية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦ه)
- ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة، اختصار محمد بن الموصلي (القاهرة: مطبعة المدني، ١٣٤٩هـ).
- ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١م).

- الرازي، فخر الدين، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق د. إبراهيم السامرائيّ ود. محمد بركات، (عمّان: دار الفكر، ١٩٨٥م).
- فتغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتعليق الدكتور عبد الرازق بنور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٧).
- القرافي، شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٣).

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية:

- Netton, Ian Richard, Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā) (London: George Allen and Unwin, 1982).
- Hilmy, S. Stephen, The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
- Binkley, Timothy, Wittgenstein' Language (The Hague, Netherland: MartinusNijhoff, 1973).
- McGinn, Marie, Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Mil, John Stuart, An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (New York: Cosimo, Inc, 2008).
- Wittgenstein, Ludwig, The Blue and Brown Books (Harper Perennial; Auflage: Harper Torchboo, 1965).
- Griffin, Nicholas, "Wittgenstein, Universals and Family Resemblances" (Canadian Journal of Philosophy, Vol. 3, No. 4, Jun. , 1974, pp. 635-651).
- Bambrough, Renford, Universals and Family Resemblances (Proceedings of the Aristotelian Society, pp. 207-222 (1960–61) , Vol 61 .

- Fahrnkopf, Robert, Wittgenstein on Universals (American University Studies Series V, Philosophy, 1988).
- Sluga, Hans, Wittgenstein (Oxford: Blackwell publishing, 2011 .
- Wittgenstein, Ludwig; Philosophical Investigations translated by G. E. M. Anscombe, (3rd Edition) (Prentice Hall, 1973) .
- Hodges, Michael, Wittgenstein on universals, PHILOSOPHICAL STUDIES, Volume 24, Number 1 .
- Blair, David C ., Wittgenstein, Language and Information: 'Back to the Rough Ground (The Netherland, Springer, 2006) .
- Lyons, John, Semantics (London: Cambridge University Press, 1977).
- Wittgenstein, Ludwig; Tractatus Logico-Philosophicus, translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness; with the introduction by Bertrand Russell (London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1922).
- Lewis, D. , 1970, "General Semantics," Synthese 22: 18–67. Mason, H. T. (1967).