المجاز من منظور جديد

د. المصطفى تاج الدين(*)

من الأدلة التي يتعلق بها مثبتوا المواضعة اللغوية حين استدلالهم على وقوع المجاز استحالة أن يكون آدم عليه السلام قد تعلم كل هذه اللغات التي يتكلمها الناس[1]، وذهب أبو منصور فيما حكاه عنه الإمام الزركشي إلى أن التوقيف " وقع في الابتداء على لغة واحدة"[2] وهو مذهب تأسس على وعي تفضيلي للغة العرب على غيرها، حيث مالوا إلى اعتبار العربية أم الألسنة، ومعين اللغات، وهو تصور غير مستبعد عندي، إلا أنهم أقاموه على استدلالات ضعيفة تفتقد المنهج العلمي، وتستحضر العاطفة الدينية، ولذلك ألفيناهم يأتون بالغرائب ويسوقونها مساق الأدلة، ومن ذلك ما رواه ابن عساكر في تاريخه عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن آدم (υ) كانت لغته في الجنة العربية، فلما عصى سلبه العربية فتكلم بالسريانية، فلما تاب رد الله عليه العربية"[1]. ولا يخفى ما لهذه الرواية من علاقة واضحة بثقافة الصراع اللغوي بين العرب والسريان، وهو ما يفسر ربط تكلم السريانية بالذنب والعربية بالتوبة مع أنّ الأدلة من القرآن الكريم قائمة على أنّ الألسنة كلها عند الله آيات على عظمته ووجوده ﴿**ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم**﴾ "الروم، الآية: 22"

وهناك بعض الآراء تنحو منحى وصفياً بعيداً نوعاً ما عن التحيز اللغوي، من مثل ما ذهب إليه عبد الملك بن حبيب من أن العربية كانت لسان آدم في الجنة، ثم تفرعت عنه السريانية بعد أمد بعيد[2]. ولقد قاده إلى هذا المذهب التقارب الموجود بين اللسان العربي والسرياني[3].

والواقع أنّ الحديث عن أصل اللغات وأيها أسبق في الوجود الأول، مبحث مثير للجدل، حيث تنتصب التحيزات العرقية واللغوية والدينية حجباً تمنع من الرؤية الصافية المحايدة، وحيث تحضر التخرصات والظنون في غياب أدلة علمية يمكن الاطمئنان إليها.

ولقد أشارت موسوعة اللسانيات إلى أنه في سنة 1866م قرر مجمع اللغة في باريس: linguistic society in Paris إلغاء أي بحث يتعلق بأصل اللغات[4]، وذهبت المذهب نفسه الجمعية اللندنية للفيلولوجيا[1] نظراً لقيام مثل هذه الأبحاث على مجرد التخمين والظن.

والحاصل أنّ هناك تقارباً بين الأنظار الغربية المعاصرة والتصورات العربية في تناول هذا الموضوع، ولكن ـ مع الأسف ـ في جانبه السلبي، حيث جعل هذا المجال الحيوي من الدراسات الإنسانية ساحة لإظهار التحيزات الحضارية، وتعميق المركزيات الثقافية. لقد كان هذا ـ في عمومه ـ واقعاً في التراث الإسلامي الذي مثلت فيه قيمة التفضيل أساساً من أسس مجاله

(*) أستاذ مساعد، قسم الدراسات العامة، كلية معارف الوحي، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

(1) من الذين ذهبوا هذا المذهب الدكتور المطعني الذي أبلى بلاءً حسناً في القول بالوضع في دفاعه المستميت عن المجاز، وهو ما توقف فيه كثير من العلماء مسلمين وأجانب، كابن جني والبيضاوي ومجمع اللغة الباريسي، ولقد أورد هو نفسه في كتابه عن المجاز بين المجوزين والمانعين نصاً للدكتور علي عبد الواحد وافي في كتابه علم اللغة أشار فيه إلى أن علماء اللغة رفضوا القول بالاصطلاح والمواضعة ورفضوا القول بالإلهام والقول بالغريزة الخاصة في تفسير أصل اللغة. راجع المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع:739/2؛ وفي رأيه في تأسيس القول بالوضع على تعدد اللغات، راجع الكتاب نفسه "744/2"، ولنا جولة أخرى مع الدكتور المطعني لنقد الأسس التي بنى عليها دفاعه عن المجاز، واستخفافه البين بآراء ابن تيمية، وإن كنا نقدر له جهده الواضح الذي بذله في كتابه.

(2) المزهر في علوم اللغة وأنواعها:27/1؛ وراجع البحر المحيط:242/2

(1) المزهر:30/1.

(2) السيوطي، المزهر:30/1.

(3) نفسه :30/1.

(4) See also: Merrit Ruhlen. *On the origin of language*, studies in linguistic taxonomy, Stanford University Press, 1944. P: 261.

The Encyclopedia of Language and Linguistics, V5, P: 2881

(1) Marcel Danesi, *Vico, Metaphor, and the origin of language*, Indiana University Press,1993, P:VII

التداولي[2]، حيث نظر إلى اللغة العربية بمنظار عقدي تم به إسقاط محور التفضيل أو الخيرية العقدية، على محور الخيرية اللغوية.

أما التراث الغربي، ومع ادعائه الموضوعية، فإنّ الرؤى التي أنتجها في الموضوع كانت دوماً مصطبغة بنزوع مركزي، وأنانية حضارية، فقد قامت دراسات كثيرة لتعلي من شأن اللغات الهندوأوروبية، وكأنها خلاصة للكمال اللغوي، وحصل نفور قوي من مقولة الأصل الواحد للغات " والذي شجعته في وقت مبكر نوازع العجب المتغطرسة، والتي أعاقت الاهتمام بمقولة الأصل الواحد للغة"[3].

إنّ إثبات الأصل الواحد للغات، بالعلم وليس بمجرد العاطفة الدينية أو غيرها، والإيمان بما يستلزمه ذلك الإثبات من اعتقاد في الأصل الواحد للبشر، وعليه الإيمان بوحدة الخالق المتعالي، قلت إن إثبات ذلك سيخيف الكثيرين من جميع الأديان والأعراق ممن مردوا على الاعتقاد بسيادتهم على البشرية، وأفضليتهم لقيادتها.

وعموماً فإنّ مقولة التعدد اللغوي، وإن كانت لوحدها غير كافية لإثبات نظرية المواضعة في اللغة فإنّ البحث في تاريخ اللغات لا زال ماضياً رغم جو العداء لهذا التخصص[1]، حيث لم يعد مستبعداً الارتكاز على بعض آراء الباحث الإيطالي Trombetti والأمريكي Sapir لتأكيد الأصل المشترك للغات البشرية، هذه اللغات التي خضعت لتطورات صوتية وتركيبية تعود إلى ملايين السنين، والتي تختزن تاريخ البشرية كلها، أفرزت تنوعاً لغوياً يصعب في الظاهر الكشف عن الترابطات والتعالقات فيه، وهو ما يشكك في متانة القول بالوضع اللغوي، ويعيد الحياة من جديد للرؤية الدينية في تفسير أصل اللغة وإن كنا لا ننفي الأثر البشري في استعمالها.

الوضع والمجاز:

أثبتنا فيما سبق هشاشة البناء الذي أقاموا عليه نظرية الوضع في اللغة، فما ترى يحدث لبناء هذا شأنه إذا قام على أساسه صرح أشد منه متانة وأقوى سبباً؟؟

لا شك أنّ تلك المتانة غير نافعة إذا أقيمت على أسس ما لها في الزوال من محيص، ولقد تنبه شيخ الإسلام ابن تيميه إلى هذا حين ذهب إلى القول بأنّ المجاز غير ملزم إلا على أساس الاعتقاد بوضع اللغة، قال في تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز: " وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى ثم بعد ذلك قد يستعمل في غير موضوعه،... وهذا كله إنما يصح أن لو علم أنّ الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية"[1].

ويريد هذا الإمام الألمعي أن يوجه الأنظار إلى حقيقة مهمة وهي أنّ إثبات اللغويات بالمنطق العقلي المجرد إنما ينسجم مع البناء الاستدلالي الذي انطلق منه المثبت، ولا يعني ذلك أنّ الإثبات عيني بل هو إثبات برهاني، وهو يفقد الإلزام خارج

---

(2) للتوسع في فهم خاصية التفضيل التي تأسس عليها الفكر الإسلامي، والتي تعني تفضيل كل القيم المأصولة في مقابل القيم الوافدة، راجع: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي،ط2، الدار البيضاء المغرب .

(3) Merrit Ruhlen, op. cit. pp. 262 .

[1] انتشرت في أواسط القرن الماضي في الغرب التصورات البنيوية الذرية، التي حلت محل الدراسة التاريخية للغة، والعرب ـ بفعل التقليد ـ حذوا حذو الغرب في اســـتنبات هذا المنهج، تحت دعوى اتباع المنهج العلمي في دراســـة الظاهرة اللغوية، والحال أن إعادة الاعتبار للغويات التاريخية والمقارنة في مناهجنا الجامعية له أكثر من مزية، فإنه ســـيطعم المنهج البنيوي ببعد تاريخي مهم، وســـيدعم الانفتاح اللغوي، والحوار الثقافي، ويقرب اللغويات من الأنتربولوجيا وعلم التاريخ والحفريات وعلم الاجتماع، وهذا ما ســـيعيد للســـانيات العربية بعدها الإجرائي المفيد للمجتمع والعلم عوضـــاً عن الإغراق في الأبحاث اللســـانية المجردة، إن التكامل المعرفي الذي تســـعى إليه جميع العلوم الآن نظراً لوحدة الحقائق التي تسعى كلها إلى كشفها، لن يتم إلا عبر إعادة الاعتبار للغويات التاريخية والمقارنة في جامعاتنا العربية والإسلامية.

[1] الإيمان:78.77.

النسق الاستدلالي الذي أثبت فيه، ويكفي في نقض إلزاميته الانطلاق من مقدمات مخالفة، كأن نقول مثلاً فيما نحن بصدد مدارسته: إنّ اللغة ليست وضعاً ولكنها توقيف من الله.فينتج عن ذلك قول جديد لا يقل برهانية عن القول بالوضع، ما دام أصحابه عاجزين عن إثباته بغير دليل الإمكان، إذ بالإمكان نستطيع إثبات نظرية التوقيف أيضاً.

لقد اقترب ابن تيمية (τ) من الانتباه للطبيعة الحسية للغة والتي تفرض منهجاً جديداً في الدراسة والنظر، ومعنى هذا أن أنظار ابن تيميه في اللغويات لو وجدت من الاحترام والفهم ما وجدته آراؤه في العقيدة والكلام والشريعة، لحدث تجديد كبير في منهج التفكير في اللغة من المنهج الوصفي، والمنطقي إلى المنهج التجريبي المخبري، وهو عين ما نجح فيه في المنطق. ونحن هنا لا نتقول عليه لنرفعه مكاناً ندعيه، بل هاهي نصوصه شاهدة على ما نقول.

ففي مناقشته لقضية الحد في المنطق، ذهب ابن تيمية إلى تفنيد ما استقر عليه رأي أهل الصناعة المنطقية من أنّ التصور للشيء "لا يعرف إلا بالحد"[1] واستدل على ذلك بأنّ "الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويتحققون من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي، ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب، ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات عملهم. فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود"[2]، ومعنى هذا أنّ علم النحو في منهجه لا يختلف عن علم الطب ولا الحساب، في عدم حاجته للحد المنطقي الكلي، ومعلوم أنّ ابن تيمية ومن وحي دفاعه عن المنهج التجريبي الحسي يقدم التصور الجزئي في البناء المعرفي على التصور الكلي، لأنّ " بدهيات البرهان أساسها جزئي لا كلي حسي تجريبي لا عقلي"[3] فماهية الأشياء لا تثبت بمجرد التصور الذهني، بل ينبغي أن يمحض تحققها في الأعيان "والمقدر في الأذهان بحسب ما يقدره كل أحد في ذهنه، فيمتنع أن تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك"[4] وهذا عين ما ذهبنا إليه من عدم كفاية الإمكان العقلي في إثبات المواضعة اللغوية.

ولقد استطاع الشيخ أن يجعل من الاستعمال ـ وهو معطى حسي ـ أصلاً تقوم عليه النظرية اللغوية، فإذا تطرق الشك والخلاف إلى دعوى المواضعة، فإنّ الاستعمال اللغوي هو ما نكاد نلمسه من اللغة، فإليه إذن ترتد وعلى أساسه تدرس.

لقد نجح الإمام ابن تيميه في رد مقولة الوضع اللغوي، واستبدل بها تصوراً جديدا فسَّر به هذه الهبة الإلهية المتفردة، هذا التصور هو ما سماه بالإلهام، ولست أدري لِمَ لم يشر صاحب المزهر إلى رأي الشيخ مع أنه يستند تصوراً جديداً في تفسير أصل اللغة.

ومفهوم الإلهام عنده مفهوم مخالف لمفهوم الوحي، حتى لا يظن ظان أنّ الشيخ يقول بالتوقيف، ويبدو لنا هذا التمييز بينهما عنده حينما رفض أن تكون اللغات قد تلقيت بالوحي عن آدم لأننا -يقول الشيخ-: " نعلم أنه (أي الله) لم يعلم آدم جميع

---

[1] الرد على المنطقيين:36/1 .

[2] نفسه:36/1.

[3] الرد على المنطقيين:24 من مقدمة المحقق.

[4] نفسه:37/1.

اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة، وأنّ تلك اللغات اتصلت إلى أولاده فلا يتكلمون إلا بها فإنّ دعوى هذا كذب ظاهر"[1].

ودليله في ذلك أنّ ذرية آدم انقطعت بعد الطوفان، إلا أتباع نوح، ومعلوم أنهم لم يتكلموا بكل ما تكلمت به الأمم بعدهم[2]، وهذا الاختلاف بين اللغات يشير إلى ذلك.

لقد سلك ابن تيمية في استدلاله مسلكاً كان سيقوده إلى إحداث ثورة في الفكر اللغوي، غير أنّ المشكلة ظلت في الهاجس الذي ظل يحكمه في الاستدلال باللغويات وهو هاجس عقدي لا يدخل فيه التفكير اللغوي إلا بصفته آلية من الآليات المقصودة تبعاً لا أصلاً.

لقد ربط رحمه الله بين مفهوم اللغة ومفهوم القدرة والتي يطلق عليها تشومسكي وأتباعه من التوليديين: Competence، ومعناها عند الشيخ أنّ القدرة على إنتاج الأصوات جبلة في الإنسان والحيوان، وأن هذه الأصوات في الحالة الإنسانية تتحول إلى نسق من العلامات الدالة بتدخل التصورات والمفاهيم المتشكلة في الوعي، معنى ذلك أنّ الإنسان موجود وآلة التفكير معه فهو يعرف جبلة كيف يستعملها في اقتناص الأفكار واستعمالها، هكذا يتم مع ابن تيمية الربط بين الخبرة الذهنية والإنجاز اللغوي في إطار هذه المعادلة:

أصوات + تصور = لغة (منطق بالتعبير القرآني)

يقول: " وما يدل على أنّ اللغات ليست متلقاة عن آدم أنّ أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية، 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، وأيضا فكل أمة ليس لها كتاب ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإنما يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة لأنّ ذلك عرف بالحس والعقل، فوضعت له الأمم الأسماء لأنّ التعبير يتبع التصور... ففي لغة العرب والعبرانيين من تلقي عنهم أيام الأسبوع بخلاف الترك ونحوهم فإنه ليس في لغتهم أيام الأسبوع لأنهم لم يعرفوا ذلك فلم يعبروا عنه"[1].

ولو علم ابن تيمية أنّ العرب سينكفئون على العقب في مجال المعرفة والتصورات وإنتاج الأفكار، لتأكد أنّ تفضيله للعربية على غيرها في مجال السعة في الأسماء والألفاظ ليس مطلقاً، وأنّ زماناً سيأتي تحاصر فيه العربية بأعداد هائلة من الألفاظ الجديدة فلا تجد محيصاً من الاقتراض.

الشيخ إذن يربط بين المعرفة التصورية والتعبير اللغوي، وهذا الربط نجده قد استوى نظرية قائمة الأركان مع المدرسة الديكارتية الجديدة في مجال اللسانيات والتي يمثلها تشومسكي.

---

[1] الإيمان:79.80.

[2] نفسه: 80.

[1] الإيمان: 82.

إنّ القول بالوضع في اللغة لا يجيب بتاتاً عن سؤال المعرفة الإنسانية خصوصاً باعتماد العلاقة القوية بين التصور واللغة والتي دافع عنها ابن تيمية، ذلك أنّ التسليم بهذه العلاقة يؤدي إلى هز أركان المواضعة اللغوية وهذا البيان:

يمكن تقسيم المعارف الإنسانية إلى قسمين:

- تصورات ضرورية أو ما يسمى بالعلوم الضرورية، وهي جملة معارف قائمة في الوعي ولا تحتاج إلى استدلال، فهي مكتفية بذاتها في إثبات معقوليتها.
- تصديقات، أو ما يسمى بالعلوم النظرية وهي التي يتوصل إليها بضروب من الاستدلالات المختلفة، لولاها لم يستطع الوعي الحكم على معقوليتها.

ولأننا نريد أن نستبعد من تحليلنا المعارف المكتسبة عن طريق الحس والتجربة، فإننا سنعتمد في مدارستنا هذه مبحث التصورات الضرورية داخل أكثر الأنساق المعرفية التصاقاً بالنظر المجرد وهو الرياضيات.

ويمكن هنا اعتماد التمييز الكانطي[1] بين المعارف القبلية، وهي ما يهمنا هنا، والمعارف البعدية المرتبطة بالحس والخبرة والتحليل، وهو تمييز قديم يعود في أصوله إلى أرسطو، ومفاده أنّ هناك جملة من القضايا لا تحتاج إلى استدلال، لأنها متلبسة بعقولنا، ولا يمكن تصور أي نسق معرفي بدونها، وهذا ما يصدق على بعض عناصر المنطق والرياضيات.

ذلك أن بعض القضايا الرياضية قضايا ضرورية يمكن معرفتها دون حاجة إلى إقامة برهان على صدقها، خذ مثلاً هذه الأمثلة:

$2 = 1+1$

الكل أكبر من الجزء

المتساويان بالنسبة إلى ثالث متساويان

هذه القضايا هي طبعاً قضايا تصورية بحتة، ويمكن التوصل إليها بعيداً عن أي خبرة اجتماعية، أو ارتباط واقعي، وتزداد اليقينية المجردة للرياضيات باعتماد النمط البرهاني القائم على ما يطلق عليه: المصادرات أي أنك في سياق برهاني معين، ملزم بالتسليم بالنتيجة نظراً لتساوقها مع المصادرات التي تمثل المجال التعريفي للنسق.

ونحن طبعاً لا نقصد تجريد الرياضيات كلها من الطابع الحسي، والذي يمكن تلمسه في الهندسة، حيث يصير المكان جزءاً أصيلاً داخل النسق البرهاني مع أنه حسي، ولكن ما نريد الوصول إليه هو أنّ هناك جزءاً من المعارف الإنسانية تمثل تصورات قبلية يعجز العقل عن الاستدلال بدونها، وهي قضايا يقينية لا تقبل الشك، واليقين المقصود هنا هو اليقين المجرد عن الواقع، لأنّ كل يقين واقعي فهو نسبي، يتحول بتحول واقعه، يقول الهندسي ريمان: "حين تشير الرياضيات إلى الواقع فلا يقين فيها، وحين تكون يقينية فلا تشير إلى الواقع"[1] وعدم إشارتها للواقع لا ينفي عنها كونها معرفة، ولكنها معرفة تنطلق من الواقع وتعود إليه.

ما نرومه هنا سؤال مهم هو: هل يصح أننا لا نستطيع أن نعبر عن التصورات القبلية إلا بلغة تواضعية؟؟ ثم كيف يمكن تصور معرفة قبلية في الوعي بدون وجود رمز دال؟؟.

إنّ النسق التصوري القبلي موجود مع النسق الدلالي وجوداً تزامنياً، وإنّ القدرة على التصور هي نفسها القدرة على الترميز، غير أننا، بخصوص التصور واللغة، لا نعرف أيهما يقع أولاً في غياب دراسات علمية عن مساقات النمذجة والتصور في الدماغ البشري.

---

[1] نسبة إلى كانط وهو فيلسوف ألماني ذو نزعة مثالية.

[1] نقلاً عن: في فلسفة اللغة: 73.

وكل ما يمكن الاطمئنان إليه هو أنّ وجود التصورات القبلية دليل على وجود اللغة، وهنا أعود مرة أخرى لأميز بين ما أسميه اللغة أي النسق الثابت، وما أسميه الألفاظ وهي المتغيرات المرتبطة بالثقافة والمجتمع والتاريخ.

لقد استطاع تشومسكي أن يعيدنا إلى سؤال البداية، وهو: ما الذي يجعل الإنسان قادراً على التواصل باللغة؟؟ بل ما الذي أقدر الطفل الصغير على إنتاج أعداد هائلة من الجمل يومياً دون معرفة سابقة؟؟.

كان من الممكن أن يطرح ابن تيمية السؤال نفسه في معرض حديثه عن لغة الطفل وصلتها بالمواضعة لولا أن حجبه عن ذلك عائقان حجبا غيره من علماء المسلمين هما:

- ربط المواضعة بمعرفة "الأسماء"، هذا المفهوم القرآني الرحب الذي تحول، بفعل تجاذب المحاور المعرفية، إما إلى مفهوم الاسم المقابل للفعل والحرف؛ تحت تأثير النموذج المعرفي النحوي، وإما إلى مفهوم اللفظ عامة؛ تحت تأثير مقولة الاستقلال الدلالي للألفاظ والتي أفلح شيخ البلاغيين عبد القاهر في تحطيمها، وإبراز تهافتها.

- ربط المواضعة بمجال الجدال العقدي والذي لم يسمح بالنظر إليها نظراً أصلياً، بل كان يشار إليها عرضاً لا غرضاً، و تبعاً لا أصلاً.

فالطفل في نظر الإمام ابن تيمية "إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ، ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أنّ ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هكذا يسمع لفظاً 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"[1].

لقد ظن الإمام أنه بهذا الدليل سيلزم خصومه الحجة، أي أن تعلم الطفل للغة لم يتأسس على مواضعة سابقة، وإنما استند إلى مجرد الاستعمال، غير أنه هرب من إسار المواضعة ليقع فيها حين اعترف بأن الطفل يتلقى اللفظ ويتلقى معه الإشارة إلى معناه، وهذا تواضع من طريق غير مباشر. ثم إن ربط تعلم اللغة بالألفاظ غير صحيح إذ لا يتصور في متعلم اللغة الإحاطة بجميع مفرداتها[2] حتى يدعى بأنّ الطفل بمعرفته ألفاظ القوم يكون قد عرف لغتهم. ورحلة تعلم الألفاظ رحلة ماضية لا تنتهي حتى بالنسبة للذي أتقن اللغة وأحاط بوجوه تصريفها علماً.

إنّ اعتماد تصور تشومسكي للغة سيعيد ترتيب الاستدلال التيمي، إذ يرى هذا اللساني أنّ الإنجاز اللغوي عند الفرد يحتوي على عدد هائل من الإمكانات التي يتيحها له وعيه بنسق اللغة وقانونها، وهذا العدد يستحيل طبعاً تعلمه كله مما يشير إلى وجود قواعد صورية قبلية تولد الجمل وتنتج التراكيب المتميزة بمقبوليتها النحوية[1]، هذه القواعد القبلية هي ما قاد تشومسكي إلى مواجهة التصورات التجريبية الأمبيريقية كما تجلت في المدرسة السلوكية، حيث دعا إلى الاعتقاد بوجود أنساق فطرية في الدماغ البشري تحدِّد طبيعة استعماله للغة، هذا الاستعمال الذي يصعب القول إنه تمت معرفته كلياً عن طريق التلقين[2].

---

(1) الإيمان:79.

(2) قال الإمام الشافعي: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها" الرسالة: 42.

(1) The *encyclopedia of language and linguistics*, op.cit. V2, P: 538 .

(2) Ibid. V2, P: 538.

إنّ اعتماد ما نسميه داخل المجال التداولي الإسلامي بالفطرة الجمعية القائمة على وحدة المخلوق ووحدة الخالق يمكن أن يقلل من أهمية الانتقادات التي وجهها خصوم تشومسكي لتصوره اللغوي أمثال Hook(1969) و Harman (1974) و Kripke 1982 الذين عارضوا أفكار تشومسكي لنزوعها الذاتي وطبيعتها العقلانية المجردة[3].

إنّ اعتمادنا على تصور ابن تيمية الذي مفاده أنّ اللغة ليست وحياً ولا اصطلاحاً، مدعماً بإنجازات بعض المدارس اللسانية المعاصرة، سيسلط الضوء الكاشف على قضية احتد الجدال حولها، وحازت نصيباً لا بأس به من المدارسة والتحليل من قبل علمائنا القدماء، وهي إمكانية وقوع الوضع في التركيب على غرار وقوعه في الألفاظ.

يرى الإمام الرازي أنّ الوضع في التركيب ممتنع لأنّ دلالة الكلام عقلية، وظاهره ابن مالك بدليل أنّ الدال بالوضع لابد من إحصائه وامتنع الاستئناف فيه، ولو كان كذلك لامتنع أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه في الاستعمال، وحكى غيره أنه لو دل الكلام بالوضع لافتقر إلى النقل عن العرب في تركيب الجمل وتشقيق المقالات، ولتتبع العرب الجمل فأودعوها كتبهم كما فعلوا مع الألفاظ، ولذلك فمن عرف أجزاء الإسناد بالوضع ـ على حد تعبيرهم ـ عرف دلالة الإسناد بالعقل[1].

وكلامهم هنا عائد إلى الطبيعة التوليدية للتراكيب والتي لا تستلزم توقيفاً ولا تلقيناً من أصحاب اللسان، وإنما يكتفى فيها بمعرفة النسق التركيبي للغة حتى يتم توليد ما لا نهاية له من الجمل والتراكيب.

وإذا كان هذا الطابع التوليدي والعقلي للتراكيب دليلاً عند القوم على عدم وقوع الوضع فيها، فإننا سنستثمر دليلهم هذا في قضايا مجازية نسبوها إلى الوضع مع أنها عقلية، كالمجاز العقلي والاستعارة.

حد الوضع:

اختلف العلماء في حد الوضع، ولا يخفى أنّ سبب ذلك في رأينا أنهم لم يتصوروه على سنن واحد فاستعصى عليهم حده. ولعل من أشهر تعريفاته ما نجده عند الإمام السبكي الذي يرى أنّ الوضع عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم معه الثاني[2]، ولأننا قد دللنا على أن حد الشيء في الأذهان لا يعني أن يكون على ما حد به في الأعيان، فإن هذا الحد مشكل في نظري، إذ يفهم من التخصيص الانفراد بالشيء، بحيث إذا تلفظ بالكلمة انقدح في الذهن معنى يختص بها، وهذا غير حاصل في اللغة اطراداً؛ إذ قد يستعمل اللفظ الواحد في معنى؛ مع أنه غير مختص به إذ يشاركه فيه معنى آخر وهو ما يطلق عليه: الاشتراك، وقد يستعمل اللفظان في معنى واحد وهو ما يسمى: الترادف فلا يكون الوضع تخصيصاً حينها.

ثم إنّ هذا الحد يفيد استقلال الألفاظ بالدلالة، وكأنّ المعاني تفهم بمجرد إطلاق الألفاظ مع أنّ " المعاني إنما تكون واردة في الكلم المركبة دون المفردة"[1].

ولعل الإمام السبكي أراد بالتخصيص التخصيص العقلي أو الاقتران بحيث يلفظ اللفظ فيستدعي معه معناه لاقترانه به في الذهن، وهو ما يجعل الدلالة عنده دلالة ذهنية وليست اصطلاحية اعتباطية، وهو ما ذهب إليه الإمام الرازي حين ربط الوضع بالصور الذهنية التي تتركها الألفاظ، فذهب يربط بين الوضع والتمثلات الذهنية، عوض ربطه بالماهيات الخارجية

---

[3] Ibid. V2, P: 538 .

[1] المزهر: 40/1 وراجع فلسفة المجاز، بين البلاغة العربية والفكر الحديث: 131.132.

ومن الذين رجحوا وقوع الوضع في التراكيب: القرافي والسبكي، وذهبا إلى أن العرب حجرت في التراكيب كما حجرت في المفردات، وعندي أنّ ما قصداه بلفظ التراكيب هو النسق النحوي، وليس التركيب الأسلوبي الذي يستحيل فيه النقل عن العرب كما ذهب إلى ذلك ابن مالك وغيره، راجع: المزهر: 40/1.

[2] في فلسفة المجاز: 125.

[1] الطراز: 11/1

كما فعل آخرون، واستدل الرازي على مذهبه بأن "من رأى شبحاً من بعيد وظنه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر، فإذا دنا منه وظنه شجراً أطلق عليه لفظ الشجر، فإذا دنا منه وظنه فرساً أطلق عليه اسم الفرس، فإذا تحقق أنه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان، فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية، فدل على أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي"[2].

وهذا الذي ذهب إليه الرازي لا وجه لتعلقه بالوضع، بل يرتبط بالاعتقاد والظن، إذ لا ينفي تحقق وضع لفظ بإزاء معنى معين اتفقوا عليه أن يخطئ الشخص في إطلاق أسماء يعرف معناها مواضعة على غير مسماها، فالذي أطلق اسم الحجر أو الشجر على الشخص ظناً منه أنه كذلك لبعد الرؤية أو ضعفها، يعرف مسبقاً معنى الحجر والشجر والشخص، فتكون الصورة المنقدحة في ذهنه عند التلفظ بما يرى صورة ذهنية شكلها المتلفظ بناء على ما ظن أنه رأى، وليست الصورة الذهنية هذه بأي حال من الأحوال صورة شكلها الوضع، أو عينها الاصطلاح.

وذهب الأسنوي إلى رد رأي الرازي، بأنّ اللفظ وضع للمعنى من غير تقيد بوصف زائد سواء كان هذا الوصف في الذهن أم في الخارج[1]، بمعنى أنّ العلاقة بين الدال والمدلول عنده اعتباطية، وهذا صحيح في القدر الأكبر من اللغة، باستثناء بعض الكلمات التي أخذ معناها من الواقع الخارجي بحيث روعيت فيها المناسبة الواقعية والطبيعية بين الدوال والمدلولات[2].

ولا يؤدي القول باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول إلى القول بالوضع في اللغة، لأنها أمر متعلق بالألفاظ، وهو ما نؤمن به إذ لو كانت هناك مناسبة بين اللفظ والمعنى والدال والمدلول لما كان هناك وجه لاختلاف اللغات في إطلاق ألفاظ مختلفة على أشياء متحدة في الأعيان، وهو دليل كاف في نظرنا لرد مذهب من أثبت المناسبة الطبيعية بين الدال والمدلول.

وإذا كان ذلك كذلك دل على أنّ الاعتباطية عن النسق اللغوي بمعزل، فلا يترتب على القول بها، إذن، القول بالاصطلاح.

وجدير بالإشارة أنّ إعادة الاعتبار لمفهوم النسق في النظر إلى اللغة يستتبعه التهوين من شأن التناول الجزئي لها، ويقلل من قيمة الألفاظ التي اهتم بها اللغويون العرب اهتماماً زائداً، جعلت آراءهم ذات طابع ذري، يفتقد لميزة الشمول، والإحاطة.

ولقد حاول الإمام عبد القاهر الجرجاني أن يعيد الاعتبار للتعليل العقلي لقضايا اللغة، بحيث ينظر إلى اللغة لا بصفتها جسما هجيناً، متناثراً، بل بوصفها نسقاً ونظاماً " وهو أحد ما غفل عنه الناس ودخل عليهم اللبس فيه، حتى ظنوا أنه ليس لهذا العلم قوانين عقلية، وأنّ مسائله كلها مشبهة باللغة في كونها اصطلاحاً ليتوهم عليها النقل والتبديل، ولقد فحش غلطهم فيه"[1] .

ها هو ذا أحد أعمدة الفكر اللغوي في تراثنا يعي وبشكل أولي خطورة القول بالاصطلاح، وإن لم يذهب إلى إنكاره، لأنّ الاصطلاح يجعل من نظام اللغة وبنيتها العميقة شيئاً يقاس على الألفاظ في اصطلاح الناس عليها، حيث يفيد هذا من طرف خفي أن تقاليد اللغة ليست قوانين تتبع، ولكنها أعراف تبتدع، إذ على هذا الأساس يقع التبديل والنقل في اللغة بحسب حاجة الجماعة اللغوية إلى ذلك، ولا يخفى ما في هذا الرأي من فساد، لأنّ الاصطلاح على قوانين النسق اللغوي مستحيل

---

[2] المزهر:42/1؛ والإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط1، دار ابن حزم، 1999، بيروت "181/1".

[1] نهاية السول:181/1.

[2] وهو مذهب عباد الصميري، ويقوم على افتراض وجود علاقة طبيعية بين الدال والمدلول، فتكون إفادة اللفظ عنده ذاتية لا تعلق لها بالوضع، راجع مذهبه في الخصائص لابن جني ، والمزهر للسيوطي، إلا أننا ومع الأسف لا نجد تفصيلا لآراء عباد، وكل ما وصلنا مسوق في سياق حجاجي هدفه الرد وليس العرض الأمين، راجع:

Weiss,Bernard George, *Language in Orthodox Muslim Thought: a Study of "Wad! al-lughah" and its Development*. A Ph.D dissertation presented to the Faculty of Prinston University, May 1966, P: 13-18

[1] أسرار البلاغة:303.

الوقوع، فهو يشبه قوانين الطبيعة المحيطة بنا والتي لا يتصور وجودها من ذاتها، بل هي مخلوقة كذلك من لدن عليم خبير، واللغة نظام مخلوق مع الإنسان متلبس بوعيه، ولا يحتاج فيه إلا لقدر من التلقين ليعرف الإنسان طريقة استعماله.

غير أننا نتساءل هنا: لم لم يستمر عبد القاهر على هذا السنن لينفي المواضعة؟؟ والجواب وإن كنا سنؤجل التفصيل فيه إلى بحث لاحق، هو أنّ الوضع عند الشيخ لم يكن متمحضاً للمعنى الذي اشتهر عند أصحاب الاصطلاح، والذي يفيد اتفاق جماعة من الناس على إطلاق أسماء معينة على الموجودات، إذ الوضع عند عبد القاهر لم يكن يعني شيئاً آخر سوى الاستعمال[1].

حد الحقيقة:

تدور معاني الحقيقة في اللغة حول الثبات والاستقرار، والشيء الحق: الثابت حقيقة[2]؛ ولذلك سمي الله تعالى الحق؛ لأنه ثابت لا يزول، والباطل بضد ذلك لأنه دائم الزوال، غير مستقر على حال، والغريب أنّ الجرجاني في تعريفاته، وبتأثير من تداول المصطلح في عهده فصل في التعريف بين الحق والحقيقة.

فالحق عنده في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[3]، أما الحقيقة فهي" اسم أريد به ما وضع له، فعيلة من حق الشيء إذا ثبت، بمعنى فاعلة، أي حقيق، والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الإسمية كما في العلامة، لا للتأنيث، وفي الاصطلاح: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب، واحترز به عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب"[4]، والاحتراز الذي قصده هو منع دخول الحقيقة الشرعية في حد المجاز الذي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاح به التخاطب، لأنّ الألفاظ الشرعية - في نظر الجرجاني - وإن نقلت من وضع إلى آخر فإنها حقائق لا يتطرق إليها المجاز.

وهذا الفصل في التعريف بين الحق والحقيقة في الحد لا يسلم له به، إذ أنّ تعريف الحقيقة بأنها الاسم المستعمل في ما وضع له محض تحكم، إذ هو قائم على قضية خلافية في الأصل وهي: هل اللغة موضوعة أصلاً أم لا؟. ومعلوم أنّ الحد بالقضية الخلافية لا يلزم المخالف، فلا يسلم الحد إذن من رد و اعتراض.

وعلى فرض تسليمنا بأنّ مصطلح الحقيقة دائر عند أهل الاصطلاح على ما ذكره الجرجاني وغيره، أفلا يصح حمل اللفظ على ما استقر عليه في اللغة، وكما استعمله أهل اللسان قبل أن يتحول اتجاهه بفعل خلافات أهل الكلام وجدالهم؟

لا شك أن الجرجاني في هذا التعريف ظل محكوماً بنسق الثقافة السائدة في عصره، وخضع لمقولات جاهزة ظناً منه أنها أصبحت يقينية ثابتة، والحال أنها بعكس ذلك تماماً في الحقيقة.

---

[1] نفسه:3.

[2] التعريفات: 120.

[3] نفسه: 120.

[4] نفسه:121.

ولقد جمع صاحب اللسان في تعريفه للحقيقة بين المعنى اللغوي الأصلي، والمعنى الاصطلاحي حين ذهب إلى أنّ الحقيقة اليقين والكنه[1]، مستدلا بحديث الرسول (ρ): "لا يبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتى لا يعيب مسلماً بعيب هو فيه"، غير أن ابن منظور أغرب حين مزج المعنى اللغوي للحقيقة بالمعنى الاصطلاحي، فذهب يقول: " والحقيقة في اللغة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه والمجاز ما كان بضد ذلك"[2] وليت شعري عن أي لغة يتحدث ابن منظور؟ إن كان يريد العربية فإننا لم نجد للفظ الحقيقة هذا المعنى في اللغة، وإن كان مقصوده معنى في اللغة وضعه أهل الصناعة الكلامية في عصور متأخرة عن عصور الاحتجاج اللغوي وهو ما يسمى بالوضع الخاص فصحيح على شرط رفع الوهم الذي تؤدي إليه عبارة ابن منظور. وها هي ذي لفظة المجاز في المعاجم القديمة لم تتمحض لما ادعاه صاحب اللسان فيها مما سنراه، فظهر أنّ الحقيقة ـ في عدم تمحض دلالتها لما ادعاه ـ على نفس السنن.

يقول البيضاوي: "الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت، نقل إلى العقد المطابق، ثم إلى القول المطابق ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب"[1].

فتأمل جمعه بين المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي الحادث، بل إنه كما ترى يشير إلى أنّ المعنى الاصطلاحي ـ والذي ادعى ابن منظور سابقاً أنه لغوي أصيل ـ معنى منقول عن أصل برتبة ثالثة، أي أنه طارئ، وعلى اصطلاحهم فهو مجاز عن مجاز سابق، ولقد لاحظ السبكي ما لاحظناه فذهب إلى أنّ استعمال الحقيقة والمجاز في عرف الأصوليين مجاز[2] ولست أدري لم خص الأصوليين بهذا العرف وهو أفضل من يعرف أن علماء البيان لم يشذوا عن طوق ذلك العرف ولا خرجوا عنه، يقول السبكي: "ثم إنّ الحقيقة نقلت من معنى الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع... ثم نقلت من الاعتقاد المطابق إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصطلاح التخاطب"[3] وقال: " قال الإمام - يقصد البيضاوي -: فظهر أنّ إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة بل مجازاً واقعاً في الرتبة الثالثة"[1].

ونحن هنا نسأل السبكي: هل لك أن تخبرنا متى وقعت هذه النقلات الثلاث؟؟ وعلى فرض تسليمنا بوقوعها فهل تبقى معانيها الأصلية مرادة في الاستعمال؟

وطبيعي أن يكون جوابه عن السؤال الأول أنّ وقوع النقل ثابت في الاستعمال ولا يرده جهلنا بزمان وقوعه، وهذا جواب مقبول وإن كان لا يحسم قي المسألة خلافاً.

---

[1] لسان العرب:52/10 مادة: حقق.

[2] نفسه: 52/10.

[1] الإبهاج في شرح المنهاج:271/1. وراجع في دوران الحقيقة على الثبوت والوقوع: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة؛ الجوهري: الصحاح.

[2] الإبهاج:271/1.

[3] نفسه :271/1.

[1] نفسه "271/1"، وهذا المذهب هو ما اختاره صاحب الطراز، قال في لفظ الحقيقة: "مقولة في الأصل على الشيء الثابت غير المنفي... ثم إنها نقلت إلى استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي "الطراز: 46/1، وهذا باطل لأنه لم يحصل للفظ نقل البتة، ولكنه اصطلاح بالعرف الخاص كما يقول الأصوليون، دليل ذلك أنك لو قلت: هذه حقيقة لانصرف الذهن إلى المعروف من اللفظ وهو الثبات والمطابقة، وعليك أن تأتي بقيد ليفهم المخاطب أنك تقصد مفهومها الخاص.

أما جوابه عن السؤال الثاني فلعله يثبت فيه أن المعاني الأصلية تبقى بعد النقل مرادة بالتبع لا بالأصل، على رأي من يذهب في النقل المجازي إلى بقاء المعاني الأصلية متضمنة في الألفاظ، وإن كان الإمام السبكي على مذهب من يؤمن بالنقل المطلق لمعاني الألفاظ من أصولها فلا غرو أن يجرد لفظ الحقيقة من معنى الثبوت ومطابقة الواقع والاعتقاد، ويلبس اللفظ معنى جديداً أخذ سلطانه من العرف الخاص.

لقد التبس على كثير من العلماء الحدود بين الحق والحقيقة، فالحق هو ما ثبت مطلقاً واتسم بالصدق، وانتفى عنه التناقض سواء كان حقيقة واقعية أم تصوراً نظرياً. أما الحقيقة فهي الكنه: أي ما به يكون الشيء هو هو، بحيث إذا انتفى لا يصير الشيء هو هو، ثم إن الحقيقة من جهة أخرى هي الحال التي يصير عليها الشيء متحققاً، وهذا ما قصده الإمام البيضاوي بمطابقة الواقع، وإن خصصه بالقول، فظهر مما سلف أنّ الحقيقة تأخذ معنى الثبات من الحق وتستقل عنه في معنى التحقق الواقعي، ولا نرى وجهاً للفصل بينهما مطلقاً، إذ بهذا الفصل يصار إلى تجريد الحقيقة من مضمونها الواقعي والذهني لتلبس معنى لغوياً لم نجد له أثراً عند أهل اللغة الأوائل، وهذا هو ما سقط فيه الإمام أبو الوليد الباجي حيث رد على منكري المجاز حين قالوا إن القرآن كله حق، ومحال أن يكون حقاً ما ليس بحقيقة، قال الباجي في الرد عليهم: "الحقيقة ليست من الحق بسبيل، لأنّ الحق ضد الباطل، والحقيقة ضد المجاز"[1] وكان عليه أن يدحض قولهم بأن الحق لا يكون دائماً حقيقة، لأنّ مدار الحقيقة على التحقق الواقعي، وليس كل حق واقعياً، فانتفى بذلك أن يكون المجاز مضاداً للحق.

ولقد ذهب رحمه الله يدلل على ما سماه مجاز الزيادة بقوله تعالى:(**ليس كمثله شيء**) "الشورى، الآية: 11" أي أنّ المجاز هنا بزيادة الكاف، ودلّل على مجاز النقصان بقوله تعالى: (**واسأل القرية**) " يوسف، الآية:72. " أي أنّ المجاز هنا بحذف أهل أو سكان أو ما شابه مما يجوز عليه أن يسأل فيجيب، فكيف تكون الحقيقة بضد هذين المجازين والألفاظ كلها حقيقة؟.

لقد اختلط عليه مفهوم المجاز في اصطلاح أهل البيان والأصول، ومفهومه في اصطلاح بعض علماء اللغة كما سيأتي بيانه.

وعموماً فإنّ اصطلاح أصحاب الصناعة الجدلية على أن الحقيقة معناها: " استعمال اللفظ فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب" ليستقيم لهم إثبات المجاز الذي اصطلحوا أيضاً على تعريفه بما يخالف قطعاً معناه في معهود العرب في الاستعمال، قلت هذا الاصطلاح لا يلزم إلا من اعترف بصوابيته، وعمل على مقتضاه، ومن لم يعترف لهم باصطلاحهم فهو بمنأى عن التقيد به في الاستدلال، فوجب إذن الرجوع إلى التعريف الجامع المتفق عليه ليحصل بذلك التعاون في طلب الحق والعمل بمقتضاه.

والحاصل أنّ معنى الحقيقة معنى مجرد عن السياق اللغوي، فهو مفهوم كلي، ذهني، لا يختلف في تعريفه باختلاف اللغات، ويشير معجم أكسفورد إلى بعض معاني الحقيقة التي تدور معظمها على الانسجام والخلو من التناقض ومطابقة

---

[1] إحكام الفصول في أحكام الأصول: 70.

الواقع[1]، وهي المعاني التي ألفيناها عند البيضاوي والسبكي وغيرهما. وسبب خلافنا مع من ادعى أنّ الحقيقة بمعنى استعمال اللفظ في وضعه الأصلي أنّ هذا التعريف تعريف بالعرف الخاص، وأريد له ـ تحكماً ـ أن يسود ليصبح هو معنى الحقيقة دائماً، وهذا حتماً غير ملزم للمخالفين.

أنواع الحقيقة:

ذهب علماء العربية في فهمهم الخاص للحقيقة إلى تقسيمها إلى:

الحقيقة اللغوية: وهي ما دل على معنى وقعت عليه المواضعة[2]، ووقع في تعريف عبد القاهر الجرجاني لها بأنها: "كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضعها وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره"[3] وهذا حد غير جامع ولا مانع إذ على اصطلاحهم لا يتناول التعريف الحقيقة الشرعية والعرفية مع أن اللفظ فيهما لا يراد به ما وقع له في وضع الواضع، إذ اللفظ في الحقيقة الشرعية والعرفية منقول- على حد قولهم- من وضع إلى آخر، فتتمحض الحقيقتان عند الجرجاني للمجاز وهذا باطل[1]، وهذا الاعتراض رده العلوي بتأويل كلام الجرجاني بأنه يقصد أي وضع كان، بمعنى أنه لا يقصد الوضع الأصلي وحده، إذ قد يلحق الوضع الأصلي وضع تال بالشرع أو بالعرف، وهو مخرج تأويلي طريف غير أنه يؤدي إلى القول بتجدد الوضع في اللغة مع غياب دليل إثباته، فالألفاظ الشرعية لم يحصل فيها تجدد في الوضع حتى ندعي خروجها عن حد المجاز، بل إن ما يدعونه فيها من نقل وإن لم يصح فيه دليل فإنه نقل واحد من وضع واحد فليتأمل.

ثم إنّ تعريف الشيخ عبد القاهر ليس مانعاً إذ يؤدي إلى عد كل الألفاظ التي تشير إلى معناها الوضعي حقيقة مع أنّ الدليل قائم على وجود ألفاظ موضوعة لمعان ولكن العلماء لم ينظروا إليها على أنها حقائق لأنها ببساطة لم تستعمل فلا تكون ـ حسب زعمهم ـ حقيقة ولا مجازاً.

وهنا نود أن نقف معهم وقفة مع تصنيفاتهم لأنواع الحقائق، وسيظهر للمتتبع أنّ ما حكم القوم في تصنيفاتهم هو التصور الشرعي، والنظر العقلي المجرد "المنطقي" للغة، فهم لم ينطلقوا من الوعي اللغوي ذاته لإقامة نظرية في اللغة قادرة على وصف وتأويل الخطابات الشرعية والجمالية. وأول ما يثيرنا في تقسيماتهم نوع من الألفاظ "المهملة في الاستعمال" إذ جعلوها صنفاً ثالثاً بين الحقيقة والمجاز، وحدوها بآلية النفي فقالوا فيها: لا حقيقة ولا مجاز، والحد بالنفي هنا كاف للتدليل على أنهم أمام صنف معدوم أصلاً لأنهم إذ لم يحيطوا بخصائصه الذاتية ذهبوا يتوسلون بالليس حتى يثبتوا له خصائص معينة عن طريق نفي مقابلها، وهو مذهب في الحد وإن كان مقبولاً في النظريات والصوريات بما يؤديه هناك من إحداث نوع من التصور يصير به إدراك الموضوع ممكناً، فإنه في اللغويات غير مقنع ولا مقبول. ولقد توسل علماؤنا بهذا المهيع في الحد، حين انبروا لتعريف صفات الخالق عز وعلا فقالوا: " ليس بجسم، وليس في زمان..."، أي أنهم لما عجزوا عن الإدراك

---

(1) *The Oxford English Dictionary*, J.A. Simpson and S.C. Weiner, 1989,Calarendon Press, Oxford. 2nd Edition. V: XVIII, P: 627 ,

(2) الطراز: 5/1.

(3) أسرار البلاغة: 303.

(1) التحصيل من المحصول: 223/1.

الحقيقي للصفات الإلهية، اكتفوا بتعريفها بما لا يجوز في حقه تعالى، ومع أن هذا المنهج في التعريف يحمل معرفة ما بالخالق العظيم فإنه "يعلن أن الطريق مسدود إلى إدراك الحقائق الغيبية جملة وتفصيلاً فيسقط في التعطيل"[1].

فإن كان هذا صحيحاً في الاستدلال في الإلهيات التجريدية، فما قولك في الاستدلال به في الحسيات أقصد الألفاظ المهملة الموجودة أمامنا بين أطواء المعاجم والقواميس والمدونات اللغوية، أليس حدها بالنفي دليل على كونها معدومة في التصور أصلاً؟؟ إنّ الذي قادهم إلى هذا هو أنهم وجدوا ألفاظاً كأنها من عدم استعمالها أصبحت لا تدل إلا على معنى واحد منبت عن السياق فلم يعرفوا هل هي منقولة عن أصل أو موضوعة لذلك المعنى، فأدخلوها في قسم طريف هو قسم الألفاظ التي ليست حقيقة ولا مجازاً.

فهل هذا تسليم منهم بانهدام الثنائية التاريخية: الحقيقة والمجاز؟؟ وهي ثنائية لم تطرد لهم كل الاطراد.

نقل السيوطي في المزهر أنّ من الألفاظ ما لا يجوز حمله لا على الحقيقة ولا على المجاز، لأنها لم تستعمل فيما وضعت له، وثانياً لأنها لم تنقل لانتفاء الوضع الأول، أو لغياب العلاقة كما في أسماء الأعلام[2].

ويروى السبكي حكاية عن البيضاوي أن " المستعمل يخرج به اللفظ قبل الاستعمال،فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز"[1]، وهو تصنيف جماعة من أهل الأصول، قالوا: " اللفظ قد لا يكون حقيقة و لا مجازاً كاللفظ قبل الاستعمال لأنّ شرطهما الاستعمال وهو منتف، وكالأعلام المتجددة بالنسبة إلى مسمياتها، فإنها أيضاً ليست بحقيقة، لأنّ مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له، إما لأنه اخترعها من غير سبق وضع كمرتجلة أو نقلها عما وضعت له كالمنقولة، وليست مجازاً لأنها لم تنقل لعلاقة، قاله صاحب المعتمد والمحصول، أما الأعلام الموضوعة بوضع أهل اللغة فهي حقائق لغوية كأسماء الأجناس. وعلى هذا فلا فرق بين المنقولة والمرتجلة خلافاً للهندي حيث خصها بالمنقولة "[2].

وإلى هذا ذهب البلاغيون أيضاً، قال السبكي في شرحه لكلام القزويني حول الحقيقة وأنها " الكلمة المستعملة فيما وضعت في اصطلاح به التخاطب"[3]: " وقوله المستعملة فصل أخرج الكلمة قبل الاستعمال، فإنها لفظ موضوع وليس بحقيقة ولا مجاز، ومقتضى هذا الاحتراز أن يكون اللفظ قبل الاستعمال وبعد الوضع يسمى كلمة"[4].

ويتضح من كلامهم أن هناك مقياسين بهما تعرف الحقيقة وتميز عن المجاز وعن القدر المشترك بينهما مما لا يعد حقيقة ولا مجازاً، وهذان المقاسان هما:

---

[1] العمل الديني وتجديد العقل: 32.
[2] فلسفة المجاز:29.
[1] الإبهاج:272/2.
[2] البحر المحيط: 115/3.
[3] تلخيص المفتاح:5/4.
[4] عروس الأفراح:4/4 وراجع مواهب الفتاح: 6/4.

الوضع: ومعناه أن يوضع اللفظ بإزاء معنى مصطلح عليه اصطلاحاً أولياً وليس اصطلاحاً عرفياً أو اصطلاحاً متجدداً "الارتجال".

الاستعمال: ومعناه أنّ الكلمة المستعملة هي التي تنصرف إلى الحقيقة أو إلى المجاز، فلا يدخل المهمل من الألفاظ في هذا التقسيم.

ولقد جمع ابن سيده هذين المقياسين فقال: "الحقيقة في اللغة ما أقر في الاستعمال على وضعه، والمجاز ما كان بخلاف ذلك"[1].

ولقد تبين لنا من كلامهم أنّ الاستعمال والوضع هما الحكمان فيما ينصرف للحقيقة أو للمجاز من الألفاظ، ولأننا أثبتنا أنّ الوضع اللغوي أمر مختلف فيه لأنه مبني على الإمكان العقلي، فبقى إذن مقياس لا يتطرق إليه شك ولا يتسرب إليه الخلاف بين مؤيدي المجاز ومعارضيه، ذلك المقياس هو الاستعمال.

ولقد أشار ابن تيمية إلى فساد رأي من قال أنّ اللفظ قبل استعماله لا يكون حقيقة ولا مجازاً؛ لأن الإمام لا يتصور – وحق له ذلك – اللفظ بمعزل عن الاستعمال أصلاً، واعتبر المطعني مذهب ابن تيمية هنا صحيحاً وذهب يوفق بين آراء العلماء بدعوى أنّ ألفاظاً موجودة في المعجم منبثة عن الاستعمال كأسماء الجمل الكثيرة غير المستعملة[2].

والقول بأنّ هذه الألفاظ المهملة ـ إن كان ثمة لفظ مهمل أصلاً ـ ليست حقيقة وليست مجازاً تحكم على اللغة وجعل للمجاز وكأنه قدر مسلط على الألفاظ، والحاصل أنّ هذه الألفاظ مجردة عن الدلالة أصلاً والاستعمال هو ما يعطيها معناها، فتبين أنّ الوضع الأصلي عن الدلالة بمعزل، أي أنّ الوضع عاجز عن تفجير الطاقة الدلالية في الألفاظ، وهو ما يقوم به الاستعمال. والحال أنّ الألفاظ إذا وردت في المعجم دالة على شيء فهي دالة عليه بالاستعمال ولا يتصور - حتى عند القائلين بالوضع - أن توضع الألفاظ بإزاء معاني دون قصد منهم لاستعمالها فيها، ولأنّ هذه الألفاظ قد استعملت فعلا فقد أثبتوها في المعجم دالة على معنى، ولا ينزع عنها دلالتها الأصلية "الحقيقية باصطلاحهم" و لا دلالتها الفرعية حقيقة ملغية أو مجاز معدوم. فالألفاظ لا تدل على غير معانيها الأصلية سوى بواسطة عوامل السياق والتركيب، وليست اللغة المجردة لوحدها.

إنّ هذا القسم الثالث من أقسام الدلالة، أقصد الذي ليس حقيقة ولا مجازاً قد أتى على قاعدة أسسوها في بيانهم للعلاقة اللزومية بين الحقيقة والمجاز، فقالوا إن الحقيقة بمثابة الأصل للمجاز، ولذلك فلكل مجاز حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز، ودليلهم في ذلك دليل عقلي مبني على مقدمة منطقية تعبر عن نفسها كالآتي:

م1 لكل فرع لا بد من أصل

م2 المجاز فرع والحقيقة أصل

ن ـ لكل مجاز حقيقة[1]

ونحن لا نريد أن نجادلهم في المقدمة الثانية، لأنها لا تلزمنا في شيء، وإنما سنبين عدم اطراد قاعدة أن لكل مجاز حقيقة، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن سلامة البناء المنطقي في الاستدلال في اللغويات لا يفيد استلزاما صحة النتائج وسلامة الخلاصات.

---

[1] المحكم، نقلا عن: فلسفة المجاز:16.

[2] المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع: 744/2.

[1] وإلى هذا ذهب صـــاحب اللمع وأبو بكر الباقلاني وابن فورك وابن برهان والقاضـــي عبد الجبار وأبو الحســـين البصـــري من المعتزلة والإمام فخر الدين الرازي، راجع: البحر المحيط: 103/3.

فقد ذهب الآمدي[1] وابن الحاجب[2] إلى منع اطراد القاعدة، واختاره البيضاوي، وقال عنه ابن الساعاتي هو مذهب المحققين " لأنّ المجاز وإن كان مستعملاً في غير ما وضع له ففائدة الوضع التهيؤ للاستعمال، ولأن اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله لا حقيقة ولا مجاز فيجوز أن يسمى به حينئذ غيره لعلاقة بينهما فيكون مجازاً لا حقيقة له"[3] أي أنّ هناك مجازات بلا حقيقة.

وذهب آخرون إلى أنّ الحق " أنّ المجاز يفتقر إلى سبق وضع أول، لا إلى سبق حقيقة، وكذا قال الأصفهاني: الحق أنّ المجاز يستلزم اللفظ الموضوع بإزاء معنى من المعاني والحقيقة ليست اللفظ الموضوع بل المستعمل فيما وضع له اللفظ"[4] وهذا بيّن الفساد إذ يؤدي إلى القول بوقوع الوضع دون قصد للاستعمال وهذا رجم بالغيب ليس بعده مرمى، إذ أن الألفاظ لا تدل إلا بالاستعمال[5].

وهنا يبدو أنّ مذهب ابن تيمية في ربط الدلالات بالاستعمال أسلم وأدعى إلى القبول من ربط دلالات اللغة بالوضع، ويؤيد هذا ما ذهب إليه العلوي حين قال:" واعلم أنّ مستند الحقيقة والمجاز إنما هو اللغة لا غير، فإذا كان لا مستند لهما سواها، فيجب أن تكون التفرقة بينهما متلقاة من جهة أهل اللغة في الاستعمال"[1] وهذا صحيح من جهة أنّ الحقائق والمجازات لو كانت معقولات صرفة لصح أن يعرف متكلم لغة أجنبية كل المجازات العربية، ولصح أن يطبق مجازات لغته على مجازات العربية وهذا طبعاً غير ممكن على جهة الاستلزام.

---

(1) الآمدي، هو: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، الفقيه الأصولي المتكلم، قال عنه سبط ابن الجوزي: "لم يكن في زمانه من يجاريه في الأصلين وعلم الكلام"، من أشهر كتبه في الأصول، الإحكام، توفي سنة 631هـ.
انظر: طبقات الشافعية للسبكي، ج8، ص306، شذرات الذهب، ج5، ص144.

(2) ابن الحاجب هو عثمان بن عمر بن أبي بكر، أبو عمر، جمال الدين، الفقيه المالكي، المعروف بابن الجاجب، قال عنه أبو شامة: "كان ركناً من أركان الدين في العلم والعمل، بارعاً في العلوم الأصولية، وتحقيق علوم العربية، ومذهب مالك بن أنس"، من مؤلفاته: (المختصر) في أصول الفقه، و(الكافية) في النحو، و (الشافية) في الصرف، توفي سنة 646.
انظر: الديباج المذهب ج2، ص86، شذرات الذهب ج5، ص234.

(3) البحر المحيط: 103/3.

(4) نفسه:103/3.

(5) نفسه:103/3.

(1) الطراز:90/1. غير أنّ العلوي وغيره خالفوا هذه القاعدة، وأدخلوا مستندات العقول في النظر إلى المجاز، ومن ذلك أنّ العلوي ميز بين الطرق التي تتميز بها الحقيقة عن المجاز وأرجعها إلى طريقين: طريق التنصيص وطريق الاستدلال، قال في قوله تعالى:**(وجاء ربك)**: "فإنه يستحيل عقلا تعلق المجيء بالذات لاستحالته عليها، فيعلم أنّ استعمالها مجاز بالنقصان وأن الأصل: وجاء أمر ربك، وهذا محض مخالفة لما سبق أن قرره من أن المستند في اعتبار الحقيقة والمجاز هو اللغة، فما تراه قائلا في قوله تعالى:وجاء ربك والملك صفا صفا هل المقصود هو: وجاء أمر ربك والملك أم أن الملائكة هي أيضا لم تجيء ؟؟؟، ولسنا هنا نشبه، إذ المجيء ثابت والكيفية تليق به سبحانه، ونحن هنا نضع قانوناً" في التأويل يرتد إلى ما قاله السلف مفاده أن ما يعبر الله تعالى به عن نفسه تعبير لغوي عن أ مر غيبي، فتكون اللغة حينها رامزة وليست مشيرة للأعيان الخارجية كما هو الأمر في المحسوسات، ويتحصل مما قلنا أن نثبت ما أثبت الله لنفسه وننفي ما نفاه عنها لا على جهة التكييف وإنما على جهة الإيمان باللوازم والآثار.

وقولنا على جهة الاستلزام تحوط من اعتبار كل أصناف المجازات منقولة عن أهل اللغة وإلا صح قولهم أنّ التراكيب اللغوية لا وجه للتصرف فيها إذ هي منقولة عن أصحاب اللسان، والظاهر أنّ النسق النحوي منقول عنهم بخلاف التركيب الأسلوبي لما للذات المتكلمة من أثر في إنشائه وبنائه.

إنّ الاستناد إلى التقسيم الذي اقترحه الشيخ عبد القاهر الجرجاني بين المعنى وصورة المعنى يفيد في حل مشكل الصلة المفترضة بين الحقيقة والمجاز من جهة وتقاليد العرب في الكلام من جهة أخرى.

فصورة المعنى هي النسق الأسلوبي للمعنى سواء كان حقيقيا أم مجازياً، وهذا النسق متحقق على نحو يسمح به قانون النحو، ولا يتصور مخالفة الأسلوب لذلك القانون، وعليه فالواجب نقل هذا القانون عن العرب إذ به يبتعد عن الخطأ ويتجانف عن اللحن.

وأما المعنى ذاته فلا يتصور وقوع الخلاف فيه بحسب الاختلاف في اللغات، لأنّ المعاني قضايا عقلية لا وجه لتعلقها بالسنن النحوي إلا حين التعبير بها، وإخراجها للناس في لغة دون لغة وأسلوب دون أسلوب.

لقد حدا هذا التمييز بعبد القاهر إلى التفريق بين المجاز العقلي والمجاز اللغوي، فالعلاقات الإسنادية في اللغة عنده لا وجه لتعلقها باللغة من حيث هي وضع واصطلاح، وكأنه يرد على القائلين بوقوع الوضع في التراكيب، إذ اللغة في بناها التركيبية لا تثبت حكماً ولا تنفيه، ولكن المتكلم هو من يتمتع بهذه القدرة فينشيء أحكاماً إما بإثباتها أو نفيها، فإثبات المرض لزيد في قولك: زيد مريض تصرف من المتكلم ودعوى يدعيها لأنّ الجملة خبر يحتمل التصديق والتكذيب، والتصديق والتكذيب حكمان يتعلقان بالمتكلم لا باللغة، وليس للغة.

وإذا كان ذلك كذلك فإنّ أحكام الحقيقة والمجاز مردها إلى العقل، فلا يتصور أن يقع فيها اختلاف بين عربي أو عجمي لأنها أحكام عقلية لا تعلق لها من أي وجه باللغة[1]، ولعل هذا ما سيقود عبد القاهر الجرجاني إلى نفي النقل في الاستعارة، وربطها بادعاء المتكلم، وهو أمر سنعود إليه.

الحقيقة الشرعية:

واختلفوا في طبيعة تعامل الشارع الحكيم مع اللغة، هل أبقى الألفاظ اللغوية على دلالتها الأصلية، أم تصرف فيها بنقلها لتدل على معانٍ شرعية جديدة أم بين هذا وذاك.

وذهب المعتزلة إلى القول بأن الشرع يتصرف في الألفاظ تصرف الواضع للغة، ولذلك فهو ينقل الألفاظ من معانيها الأصلية نقلاً مطلقاً بحيث لا يبقى لها تعلق من أي وجه بها، وذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ النقل الشرعي للألفاظ ليس كلياً، بحيث أنّ الألفاظ تكون دالة على معانيها اللغوية فيتصرف فيها الشرع تصرفاً آخر بالنقل مع بقاء دلالاتها الأصلية واردة

[1] أسرار البلاغة: 303.

حين التلفظ والاستعمال، وتضاف إليها الدلالات الشرعية الجديدة، وهذا مذهب الغزالي، وخالف الباقلاني الجمهور فأبطل النقل جملة[1]، وهو ما نراه صواباً كما سيأتي بيان ذلك.

وقد يبدو لمن لم يتعود على التمحيص، واكتفى بالتقليد والمحاكاة، أنّ أمر الحقيقة الشرعية قد حسم، وأن لا مجال فيها للمزيد، والحقيقة أنّ الخلاف بين العلماء ما يزال جذعاً في هذه المسألة، أي في وقوع النقل الشَّرعي للألفاظ، وفي طبيعته وخصائصه.

ولأنهم ربطوا المجاز بالوضع اللغوي فإنّ ما سموه الحقيقة الشرعية يقف حاجزاً أمام اكتمال بنائهم النظري، لأنها تقتضي القول بوقوع وضع تال للوضع الأصلي، إذ مجرد اعتبارها منقولة يدخلها في الحد الذي وضعوه للمجاز، ولأنها ليست مجازاً عند أغلب الأصوليين خلافاً للرازي[1] والبيضاوي[2] فقد عدوها حقيقة شرعية ويلزم عنه أن يسلموا بأنّ الشرع أحدث في الألفاظ وضعا ثانياً وهذا أيضا غير مقبول، ويشرح البيضاوي السبب قائلاً: " واختلف في الشرعية، فمنع القاضي، وأثبت المعتزلة، والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة، وإلا لم تكن عربية، فلا يكون القرآن عربياً وهو باطل "[3].

ولقد ذهب بعضهم في إثباتها مذهباً طريفاً، فقد قسم الألفاظ إلى[4]:

- قسم يكون فيه اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة غير أنهم لم يضعوا الإسم لذلك المعنى .

- قسم يكون فيه اللفظ والمعنى غير معلومين كأوائل السور لمن جعلها أسماء.

- قسم يكون فيه اللفظ معلوماً لديهم والمعنى غير معلوم .

- وقسم يكون فيه المعنى معلوماً واللفظ غير معلوم كالأب.

وبالنسبة للقسم الثاني فهو كما ترى قسم غريب، وهو على كل حال غير ملزم إلا لمن جعل الحروف المقطعة أسماء، أما القسم الثالث والرابع فأمرهما أعجب؛ إذ أنّ ثنائية اللفظ والمعنى عمقت أخاديدها في وعي بعض اللغويين والفقهاء فأضحوا يسلمون بوجود ألفاظ دون معنى ومعاني دون ألفاظ، وليس هذا فحسب بل إن هذا اللفظ عديم المعنى معلوم لديهم، وهذا المعنى يتيم اللفظ معلوم لديهم أيضاً وليت شعري كيف يكون اللفظ معلوماً دون معناه ؟؟ هل يكون حينها لفظاً أم مجرد أصوات؟؟ وإن كان صاحب التقسيمات يقصد أنّ أناساً قد يجهلون معنى لفظ متداول عند الجماعة اللغوية فهذا جد وارد، والمسألة هنا جهل بالمعنى وليس كما يوهم التقسيم وجود ألفاظ معلومة دون معناها.

ثم ما هذا المعنى المعلوم ذو اللفظ المجهول ؟ أهو شيء تهجس به الجماعة اللغوية دون أن يجعلوا له لفظاً يعبرون به عنه؟ وهل عرفوا اللفظ بمجرد أن سمعوه كما في الأب؟؟

وأما القسم الأول فقد استشهد عليه صفي الدين الهندي بقوله تعالى: **(ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله)** [1] قال: فإنّ هذا اللفظ "أي الله" كان معلوماً لديهم... لكن لم يضعوه لله تعالى"[2] وهذا محض تقوُّل بلا دليل، ويظهر

---

[1] الطراز :1/56.55. والمحصول في علم أصول الفقه:1/298.

[1] المحصول:1/415.

[2] الإبهاج: 1/275.

[3] نفسه: 1/275.

[4] نفسه: 1/276.

[1] الزخرف، الآية87.

[2] الإبهاج:1/276.

تهافت ما ذهب إليه بإتمام الآية بقوله تعالى: أنى "يؤفكون" أي كيف يكذبون بأن أخبروا بغير ما يطابق الواقع في اعتقادهم، ولو أنهم جهلوا معنى اللفظ لما كان هناك سبب لرميهم بالكذب لأنهم سيكونون ساعتها قد أخبروا بشيء لا يعتقدون خلافه[3].

وعموماً فإنّ الشرع لم يأت ليحدث في اللغة أوضاعاً جديدة، ولا أن يتصرف فيها على غير هدى من سننها وقانونها فلا يتصور إذن وقوع الوضع الثاني كما لا يتصور أن تنفصل الدلالة الشرعية عن الدلالة اللغوية للألفاظ بحيث تشير الثانية إلى معنى لا تشير إليه الأولى، ولقد تنبه الشيخ عبد القاهر الجرجاني إلى هذا حين قال: " وأقل ما ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى وهم المنكرون للمجاز أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها وأنّ شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع ما يدل عليه، أو ضمن ما لم يتضمنه أتبع ببيان من عند النبي صلى الله عليه وسلم كذلك لم يقصد بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم.. من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع"[1].

ومعنى ذلك أنّ ما قام به الشرع تجاه الألفاظ ليس سوى عمليات دلالية تقوم بها الجماعة اللغوية نفسها في تعاملها مع الألفاظ أقصد بهذه العمليات: التخصيص والتعميم والتأكيد وغير ذلك.

خلاصة:

حاولنا في هذا البحث أن نعيد النظر في مقولات عدة يقول عنها كثير من الناس إنها نضجت واحترقت، فالمجاز عند أهل النظر هو انتقال من دلالة وضعية إلى دلالة تالية مع وجود علاقة بين المنقول والمنقول إليه، وهذا تسليم منهم بوقوع الوضع في اللغة، وهذا محض ظن لم يقم عليه دليل، ومعنى هذا أن المجاز المصطلح عليه لا يثبت إلا داخل نسق فكري يسلم بوقوع الوضع في اللغة، ولهذا فنحن نشاطر ابن تيمية مجمل نقده لنظرية المجاز، دون أن يعني هذا أننا نعمم النتائج التي خرج بها هذا العالم الجليل على الوصف العام للغة، ويقتضينا هذا أن نحاول تقديم مفهوم أصيل لما يسمى بالمجاز، وهو ما قمنا به في دراسة أخرى سترى النور قريباً، وحسبنا هنا أننا أعدنا النظر في جملة من المصطلحات المتعلقة بنظرية المجاز في العربية، لعلنا نفتح باباً لمدارسة ما قد يظن أنه لم يعد في حاجة إلى درس حتى نضخ بعضاً من الحيوية في النفوس.

المراجع العربية

1- الأرموي، تحقيق: عبد الحميد علي أبوزنيد،: التحصيل من المحصول، ط1، مؤسسة الرسالة، 1988.

2- الإسنوي: نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل ، ط1، دار ابن حزم،بيروت، 1999.

3- ابن تيميه: الرد على المنطقيين، تحقيق: رفيق العجم، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت 1993.

- ابن تيميه: الإيمان، تحقيق: محمد خليل هراس ،(د.ط.ت)، دار الفكر.

4- الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992.

- الرازي: مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.

5- الزركشي: تحقيق لجنة من علماء الأزهر: البحر المحيط، ط1، دار الكتبي،1994.

6- السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، ط1، 1404هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

---

[3] مفاتيح الغيب:200/27.

[1] أسرار البلاغة:342341

- عروس الأفراح، ضمن شروح التلخيص، دار السرور، لبنان.

7- الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر ،(د.ط.ت) دار الكتب العلمية، بيروت.

8- طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث،المركز الثقافي العربي،ط2، الدار البيضاء المغرب .

- العمل الديني وتجديد العقل، ط2 المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب 1997.

9- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق محمد رشيد رضا ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988

10- العلوي : الطراز ، دار الكتب العلمية، بيروت،1982.

11- علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري :التعريفات، (د.ت) دار الريان.

12- فهمي زيدان : في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

13- القزويني: تلخيص المفتاح، ضمن شروح التلخيص، دار السرور، لبنان.

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

15- السيوطي :المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، منشورات المكتبة العصرية،(د.ط) ، بيروت 1986.

– المطعني: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عرض وتحليل ونقد، ط2،مكتبة وهبه، القاهرة، 1993.

16- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت .

17- أبو الوليد الباجي: تحقيق: عبد الله الجبوري: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت،1989.

18- ابن يعقوب المغربي : مواهب الفتاح ، ضمن شروح التلخيص، دار السرور، لبنان.

المراجع الأجنبية

1. Stanford ,studies in linguistic taxonomy ,Merrit Ruhlen. On the origin of language University Press, 1944 .
2. Indiana University Press,1993. ,Marcel Danesi, Vico, Metaphor, and the origin of language
3. J.A. Simpson and S.C. Weiner, 2nd Edition, 1989, ,The Oxford English Dictionary XVIII. Calarendon Press, Oxford. V:
4. V5,. ,R.E.Acher, The Encyclopedia of Language and Linguistics
5. a study of “Wad! al- :Weiss,Bernard George, Language in orthodox Muslim thought A PhD dissertation presented to the faculty of Prinston .lughah” and its development university, May 1966, .