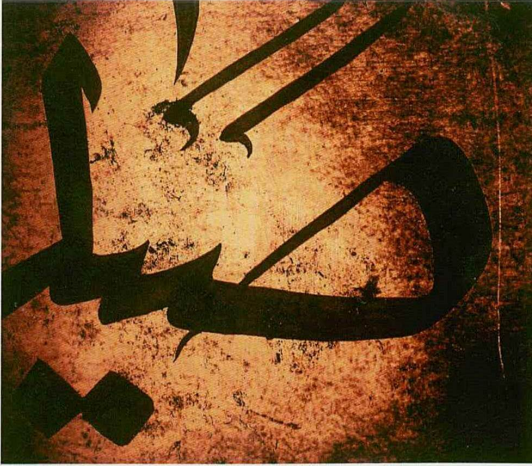


د. عبد السلام المسدي

التفكير اللساني في الحضارة المصرية





الدكتور عبد السلام المسدي

- من مواليد مدينة صفاقس (تونس).
- متخرج من كلية الآداب ودار المعلمين العليا في الجامعة التونسية، حيث حصل على الإجازة و التبريز و دكتوراه الدولة.
- أستاذ للسانيات في الجامعة التونسية (كلية الآداب - تونس) منذ 1972.
- عضو المجمع العلمي العراقي منذ 1989.
- عضو المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون منذ 1997.
- عضو مجمع اللغة العربية في الجماهيرية الليبية منذ 1999.
- عضو مجمع اللغة العربية في دمشق منذ 2002.
- اضطلع بمهام سياسية ودبلوماسية سامية فكان وزيراً للتعليم العالي والبحث العلمي، ثم سفيراً لدى جامعة الدول العربية، فسفيراً لدى المملكة العربية السعودية.

المؤلفات

في اللسانيات:

- قاموس اللسانيات، 1984.
- الشرط في القرآن (مشترك)، 1985.
- اللسانيات وأسسها المعرفية، 1986.
- مراجع اللسانيات، 1989.
- قضايا في العلم اللغوي، 1994.
- ما وراء اللغة، 1994.
- الأسلوبية والأسلوب، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
- السياسة وسلطة اللغة، 2007.
- مباحث تأسيسية في اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، 2009.
- العربية والإعراب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، 2009.

التفكير اللساني
في
الحضارة العربية

التفكير اللساني في الحضارة العربية

الدكتور عبد السلام المسدي



دار الكتاب الجديد المتحدة

التفكير اللساني في الحضارة العربية

الدكتور عبد السلام المسدي

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2009

جميع الحقوق محفوظة للنشر بالتعاقد مع المؤلف

الطبعة الأولى 1981، الطبعة الثانية 1986

الطبعة الثالثة

أذار/مارس/الربيع 2009 إفرنجي

موضوع الكتاب لسانيات

تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة

الحجم 17 × 24 سم

التجليد فني مع جاكيت

ردمك ISBN 9959-29-301-7

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2005/6692

دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف 04 03 04 961 1 75 39 39 خليوي + 961 3 93 39 39

961 1 75 03 05 فاكس + 961 1 75 03 07

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 013 218 21 34 + نفاًل 218 91 21 45 463
بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

الإهداء

إلى التي ندين لها بهذا العمل فكرياً وبناءً: إلى الجامعة التونسية
حيث أنجزناه لنيل دكتوراه الدولة في اللغة والآداب بإشراف
الدكتور عبد القادر المهيري وناقشناه يوم 12 جَانفِي/يناير
1979.

فله ولكلّ من أخلصوا إلى الجامعة صادق الاعتبار وجزيل
الامتنان

مقدمة

هذا الكتاب إذ نخرجه في طبعة جديدة يروم أن يكون شاهداً على نفسه وشاهداً على زمنه ثم شاهداً على الحصاد المعرفي الذي جنته اللغة العربية من التقدم العلمي في مجال اللغويات بعامة.

لقد تخلّقت فكرة الكتاب في رحم المخاض الذي عرفته الجامعة التونسية خلال العقد السابع من القرن العشرين، فقد كان الفضول بالغاً أقصاه لدى جيل وجد نفسه في خضم التلاقي الفكري الموار بين ثقافتين. كان جيل الأساتذة الذين أسسوا الجامعة مطلع الستينيات قد تلقى علمه في جامعة السوربون ويكاد لا يثق بغير المناهج الذي تلقى المعرفة على مناويلها، ومنهم من كان سباقاً إلى النهل من أحدث المعارف الإنسانية، ولا سيما في مجال البحث اللغوي والحال أن أساتذة الاستشراق كانوا يومئذ على فرقة بيّنة مع اللسانيات المتحفّزة الوثابة، وبعضهم سوف لن يستيقظ على إيقاعها إلا بعد فوات أوانه من التدبر والعطاء.

فجأة وعلى غير حساب وجدنا أنفسنا في مفترق من المسالك المتضادة : أساتذة أجلاء حذقوا فنون البحث وتمرسوا بأدوات الفكر النقدي مع قدرة فائقة على التجريد الحصيف ولكنهم لم يتجرأوا على الانفلات من عباءة الاستشراق في ثوبه الكلاسيكي الرتيب، ومعرفة فوارة تتجدد بسرعة عجيبة تكاد تعصف بموثوقات راسية بشموخ، وتراث كالنهر تشق مياحه مراكب متصارعة، فيه العقل الصارم الذي تتكسر على شرفاته خرافات وأوهام، وفيه استلهامات بعضها أدنى من العقل وبعضها على تخومه القصيّة. ولم يكن بد من إنجاز الاختيار، فكانت فكرة هذا الكتاب، وكان سياقه إعداداً دكتوراه الدولة في الجامعة التونسية في أول مراحلها

بعد أن كاد الجميع يسلمون تسليماً بأن لا دكتوراه إلا في السوربون.

كان لزاماً رفعُ التحدي، وكان لزاماً القفز على المعرفة بعد القفز على الزمن، ورحنا نحفر في طبقات التراث غير عابئين بغياب الدراسات التفصيلية التي تتعاطى التحليل قبل التركيب والتأليف، فكانت المغامرة، وتلك هي التي نعيد إخراجها اليوم كي تؤدي شهادتها المتعددة كما أسلفنا، ولكن لا بد - في ضوء هذا الفاصل الزمني - من أن نتحسس جواباً للحصاد المعرفي الذي جنته اللغة العربية خلال قرن كامل قد مضى ويكاد يمضي على طيه عقد من السنين.

إن المسألة اللغوية في الفكر العربي كما انتظم على مدى عقود القرن العشرين قد تحددت انطلاقاً من تقاطع ضربين من الوعي: وعي بالسلطة الرمزية الكبرى التي مارستها اللغة العربية داخل منظومة التراث الفكري حتى اكتمل معماره الثقافي تحت قباء الفضاء العربي الإسلامي، ووعي بأن اللغة - بين ازدهار وضمور - هي دوماً مرآة تنعكس عليها صورة الواقع السياسي فيما بين المد الحضاري المتألق والانحسار التاريخي الطارئ. وفي رَجْم هذا الوعي الفكري تخلّقت قضية اللغة العربية في بُعدها المعرفي ثم تطورت في امتداد ثقافي هو الناتج الأقصى لتظافر المقومات المادية المحسوسة والمرجعيات الرمزية المجردة على حدّ ما هو صورة من صور ازدواج المشهد العربي بما يثوي وراءه من مكونات المشهد الإنساني العام.

إن تراث الفكر العربي مليء بلحظات الاستشراف الحضاري في المسألة اللغوية، وغالباً ما كان يَصْدُر فيها عن تشخيص موضوعي للواقع التاريخي المعايين، فابن حزم (ت 456 هـ) قد قالها جازماً: «إن اللغة يَسْقُطُ أكثرها ويَبْطُلُ بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم (...). فإنما يقيّد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم، وأما من تلفت دولتهم وغلب عليهم عدوّهم (...). فمضمونّ منهم موت الخواطر، وربما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم (...). وهذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة». (الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 31) وابن منظور (ت 711 هـ) صوّر لنا - وهو يشرح في مقدّمة «لسان العرب» الحوافز التي دفعته لتأليفه - كيف آل الأمر باللغة العربية على لسان أبنائها إلى الانحلال «حتى لقد أصبح اللحن في الكلام - بنص عبارته - يُعَدُّ

لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربية من المعايير معدوداً، فجمعتُ هذا الكتاب في زمنِ أهلِهِ بغير لغته يفخرون، وصنعتُهُ كما صنع نوحُ الفلكَ وقومه منه يسخرون، وسميته لسانَ العرب».

أما ابن خلدون (ت 808 هـ) وهو الذي حظي بمسافة زمنية مكنته من استنباط رؤية جامعة ثابتة فقد أكد تلك الحقيقة حين كان يتطرق في الباب الرابع من مقدمته إلى «لغات أهل الأمصار» فجاء كلامه في صيغة قانون عمراني يكاد أن يكون قانوناً من قوانين الطبيعة مداره أنّ غلبة اللغة بغلبة أهلها، وأن منزلتها بين اللغات صورة لمنزلة دولتها بين الأمم.

لم يكن القرن الميلادي العشرون بين بداياته ونهاياته إلا شاهد صدق على ذلك القانون الذي يضع اللغة في صميم حركة التاريخ فيبنيها منزلة متصدرة ضمن أولويات الفكر العربي المعاصر، فقد كانت المسألة اللغوية حاضرة بقوة حين أطل القرن والتاسع عشر، وكانت حاضرة بكثافة شديدة مع أواسط القرن حين بدأ العرب يواجهون التحديات التي أملتتها حركة التحرر من الاستعمار والإحراجات التي جاءت مع تأسيس دولة الاستقلال، ثم كانت حاضرة بتعقدات عالية حين ودعت الإنسانية مع نهاية القرن ألفية كاملة واستقبلت أخرى فألقت نفسها على عتبات تصور مغاير لما تعودت عليه يبين نظمها وقيمها، وألقى العرب أنفسهم في حضرة زلزال يعصف بجمل المرجعيات التي عاشوا عليها طانين أنها مكتسبات إنسانية لن يعود بها التاريخ إلى الوراء، وألقى الفكر العربي نفسه محمولاً على إعادة إلقاء الأسئلة التي أُلقيت قبل قرنين مع بداية النهضة وفي مقدمتها سؤال اللغة.

من بداية القرن العشرين إلى نهايته كانت المسألة اللغوية في الفكر العربي الرمز الأبلغ في معضلة الأنا والآخر حتى انتهت إلى لوحة كاشفة تضي بتناقضات داخلية عاشتها الذات العربية عبر مختلف الحقب التاريخية، وسيان أن يكون الوعي اللغوي هو الذي استدعى وعياً سياسياً أو يكون الوعي الحضاري هو الذي استنفر همّة الانخراط في ميثاق اللغة. لقد واجه الفكر العربي المعاصر معضلة التراث المزدوج في أمر اللغة : جدول شارف حدود اللامعقول إذ أسند إلى اللغة العربية أفضلية مطلقة بالذات والمُنشأ ثم جزم صارماً بأنها أفضلية أولية أولاً وأبدياً ثانياً،

وجدولاً انخرط مبكراً في ميثاق العقلانية ذات المهجة الإنسانية الخالصة فقدّر أن كل اللغات ذات طبيعة اصطلاحية عُرفية، فهي بموجب ذلك متساوية في القيمة، ولكن اللغة العربية اختيرت لختم الرسائل فتبوّأت منزلة الأفضلية فهي بهذا التقدير أفضلية نسبية لأنها أفضلية مكتسبة، وكان على رأس هذا التصور رائدان: رائد مدرسة الاعتزال القاضي عبد الجبار (ت415هـ) ولا سيما في الفصول التي عقدها في الجزء الخامس من «المغني في أبواب التوحيد والعدل» لما تناول المواضع في اللغات، ورائد المدرسة الظاهرية ابن حزم ولا سيما في مصنفه الآنف الذكر.

في صميم الوعي بالتاريخ وصلت العربية إلى أبنائها في القرن العشرين لتؤدّي وظيفة لم تعرفها كثير من الثقافات: أنها الركن العتيد بين أعمدة معمار الهوية، وكانت على الدوام تستمد سلطتها من النص المؤسس الذي كانت معجزته بنصه فيها وفي نصه عليها. ولئن حضّت الرسالة على الزهد في المعيار العرقي - بصريح الكتاب: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13] وبشاهد السنّة: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» - فإن سلطان التاريخ قد محا المسافة بين اللغة والانتماء إلى نسبها. ثم أطلّ الزمن المعاصر فوجد الفكر نفسه محاصراً بين ماضٍ يضغط بصورة المجد الكبير وحاضرٍ يتشظى بحثاً عن الخلاص من عقدة الذنب التي تحمّلها الذات العربية على نفسها.

ما فتئت المسألة اللغوية إذن تتبوّأ منزلتها المكيّنة ضمن أركان الهوية منذ انبثاق النهضة العربيّة، ومهما تكن المرجعيات المذهبية فإن العامل اللغوي قد كان حاضراً بين التّوى المؤسسة للمنظومة. فالنهضة الحضارية انطلقت في القرن التاسع عشر مستلهمة الفيض الروحي فأقامت تصوراً للهوية عناصره الدين واللغة والتأويل، وهذا التأويل مداره النص والتاريخ، وامتد هذا الاستلهام بدفقه على مدى القرن العشرين حتى أصبحت تلك الثلاثية عقداً جامعاً للصحة مهما اختلفت النّحل والأجناس.

وانعطف على ذاك التصور لأركان الهوية تصوّر قومي أول كانت دعائمه التّسبب واللغة والدين، والنسب هو الارتباط السلالي المعروف بالعرق أو الجنس، ثم تبلور تصور آخر أبقى على النسب واللغة ولكنه استبدل بالدين الانتماء إلى

التاريخ حتى يُفجَم في الفلسفة النضالية أبناء كل المعتقدات. وإذا باللغة هي الركن الوحيد القارّ الذي يتواتر بين النظريات الثلاث.

لقد كانت الهوية مفهوماً حضارياً تاريخياً ولكنها على التدرّج استحالت إلى مفهوم ثقافي سياسي ولم يجسّم هذا التحوّل في المفهوم شيء كما جسّمته المسألة اللغوية في الفكر العربي المعاصر وهو يخوض معركة الأنا والآخر، فالكل على وعي تام بأن حركة الاستعمار القديم قد سعت بإصرار إلى زعزعة المرجعية اللغوية ومن أجل هذا المقصد نشطت حركة الاستشراق في بداياتها ولقيت من لدن الأنظمة الاستعمارية دعماً وتحريضاً وذلك قبل أن يظهر أعلام من المستشرقين محايدون منصفون فيهم من أحب اللغة العربية وأخلص لها الحب.

إن رصد ملامح الثقافة العربية من خلال المسألة اللغوية في الفكر العربي المعاصر يحتملنا على استكشاف ثلاث أزمات كبرى اخترقت سلطة اللغة العربية خلال تلك الحقبة، اثنتان منها انتهتا إلى توازن نسبي والثالثة استعصت وما تنفك تلقي بتحدياتٍ قاهرة، وثلاثتها هي أزمة اللغة العربية مع اللغات الأخرى، وأزمتها مع العلم اللغوي وأزمتها مع نفسها.

كان رواد الفكر العربي المعاصر على وعي بأن اللغة العربية تحمّل معها مجداً تاريخياً جليلاً لأنها كانت في معظم القرون لغةً الغالب وبفضل ذلك تعامل أهلها مع اللغات الإنسانية تعاملًا نبيلًا خلا من كل العُقد الثقافية والمركّبات النفسية، ولكن حركة الاستعمار بعد أن يئست من خلخلة الصلة بين الهوية الدينية والهوية اللغوية تفرّغت بالكليّة إلى ربط المعرفة العلمية باللّغة الأجنبية: الإنجليزية والفرنسية تخصيصاً. وظلت العربية تقاوم داخل قلاع غدت كالرموز في تجسيد العلاقة المكيّنة بين الثقافة واللّغة: جامع الأزهر وجامع الزيتونة وجامع القرويين.

في مفترق أواسط القرن العشرين عمّت حركة الاستقلال فكان للعربية موعد مع ولادة تاريخية جديدة: أن تتعرّب كل المؤسسات وأن تتعرّب كل المعارف، ولكن سرعان ما تشظّي الوعي الحضاري إذ بان أن الاستقلال تحرّز سياسي لم يؤمّن على الإطلاق لا تحرراً اقتصادياً ولا تحرراً ثقافياً. وانتهى الأمر بكثير من الأنظمة العربية إلى تركيز نظم تربوية تمسك بالمعادلة اللغوية من أطرافها المتناقضة، وتطورت العربية مع ذلك تطوراً باهراً: في الإبداع والمعارف الإنسانية

وفي أفانين صياغة الخطاب، بل توفقت مؤسسات أكاديمية عديدة في تحويل اللّغة الأجنبية إلى حليف استراتيجي للغة العربية.

هكذا نجحت العربية في معالجة هذه الأزمة بصيغة فيها توازن كثير، وليس من شيء يهدد هذا التوازن إلا ما ظهر مع نهايات القرن من نُذر غريبة لم يعرف مثلها تاريخُ الفكر الإنساني، فقد قامت على أنقاض الإيديولوجيا نظريات تتحدث باسم نهاية التاريخ وتُشيد بحتمية صراع الحضارات، وبين تقلب الفكر وانقلاب السياسة انكشفت بدعة: أنّ اللغة التي تترجم عن عقيدة وتنطق باسم قوم هي بالضرورة حاملة لمكونات جنينية استثنائية، وحيث أملت الذرائعية السياسية على أصحابها إصاق التهمة بتلك العقيدة وبأهلها فقد ساغ أن تُسحب التهمة على اللّغة وأن تهيأ لاستبدال اللّغة الأجنبية بها: في التربية وفي العلم وأبحاثه ثم في الاستخدام والتداول.

وكانت الأزمة الثانية أخفّ من الأولى وأقصر مدى وكان مدارها علاقةً العربية بالعلم اللغوي الحديث، فقد انطلق الفكر العربي المعاصر من الوعي بأن الإرث المعرفي المتصل باللّغة كأنما وُلد مكتملاً مع كتاب سيويه ولم تزده القرون إلا إنضاجاً وتجريداً، ولكن القرن العشرين طلع على الإنسانية قاطبة بعلم جديد يتعلق بالظاهرة اللغوية، وانبرى بعض اللغويين يصاهرون بين التراث وهذا العلم الجديد، وبرزت جهود أعلام رواد بدأها علي عبد الواحد وافي بكتابه «علم اللّغة» (1941) وشاركه الجهد التأسيسي إبراهيم أنيس وحسن ظاها وأحمد مختار عمر وكمال محمّد بشر وتمام حسان ومحمود فهمي حجازي وهم أعمدة هذا العلم في مصر وقد سموه علم اللّغة تماماً كما سماه رواده في العراق وفي مقدمتهم إبراهيم السامرائي، ووازي جهدهم جهد رواد من المدرسة اللبنانية سموه الألسنية وكان من بينهم أنيس فريحة وريمون طحان ثم ميشال زكريا وبعدهم رمزي بعلبكي. وفي الجناح الآخر كان رائد هذا العلم في الجزائر عبد الرحمن الحاج صالح، وفي تونس صالح القرمادي وفي المغرب أحمد الأخضر غزال واستقر على هذا العلم اللغوي مصطلح اللسانيات الذي يكاد مع نهاية القرن أن يغدو الاسم الأوفق.

كانت الأزمة من وجهين: كيف يقتنع جيل آمن بأن رسالته الحضارية تتمثل في حراسة لغة الضاد وحراسة علومها على الشكل الذي جاء به التراث بأن

اللّسانيات المعاصرة هي زاد إنساني مطلق وأنها فائضٌ خيرٍ على اللّغة العربية، ثم كيف يثبت جيل اللّسانيين العرب بأن اللّسانيات أداة ناجعة لإعادة استكشاف مخزون التراث العربي في مختلف جداوله من علوم اللّغة إلى علم الكلام ومن علوم التفسير إلى علوم الحكمة، وكيف يثبتون أن اللّسانيات آلية إجرائية تعين على تطوير وسائل التعليم وتساهم في إعادة وصف اللّغة بكيفيات أيسر مما ورثناه. ولم ينعطف القرن العشرون حتى عمّ التسليم بهذه البديهيات، وقد أعان على تثبيتها جيل من أبناء دول الخليج أتموا دراساتهم في جامعات غربية خلال العقدين الأخيرين ثم عادوا إلى مواطنهم فبشوا وعياً جديداً في رحاب المؤسسات الأكاديمية، ومنهم من تبرز في ترجمة عيون المعرفة اللّسانية وهو ما اجتهد فيه حمزة المزيني.

أما المأزق الثالث فيتمثل في علاقة اللّغة العربية بذاتها من خلال علاقتها بالتاريخ، وهو ما أفضى إلى التساؤل عن مدى قدرة العربية على التلاؤم مع متطلبات العصر وعن الأوجه التي يستساغ إقرار التجديد فيها والتي لا يستساغ. وتعددت المداخل إلى الموضوع: عولج من باب «اللحن» وما يتبعه من «تصحيح» أو «تصويب»، ودُرس من خلال ثنائية المعيار والاستعمال، ولكن أجلّ المداخل إليه تمثل في مسألة تيسير النحو، وقد استهلّ هذا المنحى بجهد واضح إبراهيم مصطفى في مصنّفه «إحياء النحو» (1937) ثم تحمس للمشروع طه حسين، وصاغ مهدي المخزوني رؤيته التجديدية: «في النحو العربي نقد وتوجيه» (1964) ثم قدم تمام حسان إضافة نوعية متميزة لاستنباط المنظومة الذاتية التي يقوم عليها اللسان العربي وذلك في مصنّفه «اللّغة العربية معناها ومبناها» (1973) ولكن الحقيقة التي تنتهي إليها هي أن سلطة النحو التاريخي أقوى من سلطة التطور المعرفي.

إن سلطة النص و سلطة النحو مكّنتنا اللغة العربية من تحقيق استثناء مطلق يتحدى الحقائق العلمية المألوفة: أن تُعَمَّرَ لغة بما يزيد على سبعة عشر قرناً دون أن تنسلخ عنها أبنيتها الصوتية والصرفية والنحوية، وأن يكون مدّدها في البقاء مقصوراً على تطوّر الدلالات: في اشتقاق الألفاظ وفي تكييف دلالاتها وفي صياغة الأساليب. لذلك تتجدد بين الحقبة والأخرى نزعات - من خارج الثقافة العربية وأحياناً من داخلها - تدفع نحو المماثلة بين العربية واللاتينية حتى تحلّ الفروع

محلّ الأصل الواحد. وتحت وطأة النسقية الانفرادية التي ما انفكت تضغط على الثقافات الإنسانية انكشفت ظواهر تنوس بين حَجَب اللغة العربية بتقليص مجالاتها التداولية ولا سيما في منابر الإعلام الفضائي الغزير والدعوة إلى التيسير باسم «الواقعية التاريخية» الجديدة.

منذ بدايات القرن العشرين كُتِبَ للغة العربية أن تجتاز بفلاح امتحاناً من امتحانات الحداثة هو الانخراط في عصر الطباعة، ولئن تعثرت النهضة التقنية في أواسط القرن بسبب طبيعة الحرف العربي واستعصاء تعميم الكتابة المستوفية للحركات فإن انتشار التعليم مع دول الاستقلال قد أنسى الناس حَقَّ العربية في أن تُكتب كسائر اللغات بحروفها وحركاتها. ولم ينته القرن حتى وُفقت العربية في كسب الرهان التكنولوجي الذي ألقته عليها الآليات الحاسوبية، فانخرطت العربية بفضل جيل جديد من أبنائها في الحداثة المعلوماتية فتعددت المراكز المنتجة للبرمجيات اللغوية وألّف أهل العربية فضاء الذكاء الصناعي، وانفسح الأمل في إنجاز المشاريع التي صاغها أصحابها كحلّم من الأحلام ولا سيما مشروع «الذخيرة اللغوية» ومشروع «المعجم التاريخي».

إن الفكر الإنساني يتجه بثبات نحو ترسيخ البحوث الإدراكية حيث تتصافر اللسانيات والفلسفة وعلم النفس وعلوم الحاسوب محاولاً أن يجيب عن سؤال جوهرى: كيف يشتغل العقل البشري؟ وذلك من خلال سؤال ثانٍ: كيف تشتغل اللغة حين يشتغل العقل؟ ومما لا مراء فيه أن بوسع اللغة العربية أن تُمدّ هذا العلم الجديد بما لا تمده به الألسنة المتداولة الأخرى: لأنها لغة إعرابية أولاً واشتقاقية ثانياً ومتوافرة ثالثاً على منظومة من الوصف النحوي يرقى إلى درجة عالية من التجريد الصوري.

«وقف أعرابي على مجلس الأخفش فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه. فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أبا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا (...). والكلام على الكلام صعب لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور، وشكلها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس ممكن، وفضاء هذا متسع، والمجال فيه مختلف، فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه ويلتبس بعضه ببعضه، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق».

أبو حيان التوحيدي



«كلّ واحد من العلوم الجزئية وهي المتعلقة ببعض الأمور والموجودات يقتصر المتعلم فيه أن يسلم أصولاً ومبادئ تُبرهن في غير علمه وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعية، فليس يمكننا في تعلم العلوم كلها أن نتحرز عن مصادرة على مقدمات تتبين في علوم أخرى، فإن مبادئ العلوم وخصوصاً الجزئية تُعرف إما من علوم جزئية غيرها أو من العلم الكلّي الذي يسمّى فلسفة أولى، فليس يُمكن أن يُبرهن على مبادئ العلوم من العلوم نفسها».

ابن سينا



مدخل إلى حوافر البحث وَايَاتِه

اللسانيّات والمعرفة المعاصرة:

لقد غدا مقررّاً أنّ ما حظيت به الدراسات اللسانية المعاصرة من ازدهار وإشعاع تبوّأت بهما منزلة مركزِ الجاذبيّة في كلّ البحوث الإنسانيّة إطلاقاً ليس نزوة من نزوات الفكر البشريّ ولا هو بدعة من بدع المساجلات النظريّة. فالذي حدث في علوم اللسان ليس إذن «موضة» كالتّي تعرفها بعض مناهج النقد في الأدب ومدارس التحليل في الفلسفة. ومن المعلوم أنّ اللسانيّات قد أصبحت في حقل البحوث الإنسانيّة مركز الاستقطاب بلا منازع، فكلّ تلك العلوم أصبحت تلتجىء - سواءً في مناهج بحثها أو في تقدير حصيلتها العلمية - إلى اللسانيّات وإلى ما تُفرزه من تقارير علميّة وطرائق في البحث والاستخلاص، ومردُّ كلّ هذه الظواهر أنّ علوم الإنسان تسعى اليوم جاهدة إلى إدراك مرتبة الموضوعيّة بموجب تسلّط التّيّار العلمانيّ على الإنسان الحديث، ولما كان للسانيّات فضل السّبق في هذا الصراع فقد غدت جسراً أمام بقية العلوم الإنسانيّة من تاريخ وأدب وعلم اجتماع⁽¹⁾. . . يعبره جميعها لاكتساب القدر الأدنى من العلمانيّة في البحث.

فباللّسانيّات اليوم موكول لها مقوّد الحركة التّأسيسيّة في المعرفة الإنسانيّة لا

(1) وهذا ما بَشَّرَ به منذ 1958 رائد البحوث الأنثروبولوجية كلود ليڤي ستروس:

Claude Levi-strauss: *Anthropologie Structurale*, t1, Plon, 1958 - cf. Les Chapitres: 2, 3, 4, 5.

من حيث تأصيل المناهج وتنظير طُرُق إخصابها فحسب، ولكن أيضاً من حيث إتّها تعكف على دراسة اللسان فتتخذ اللغة مادة لها وموضوعاً، ولا يتميّز الإنسان بشيء تميّزه بالكلام، وقد حدّه الحكماء منذ القديم بأنّه الحيوان الناطق، وهذه الخصوصية المطلقة هي التي أضفت على اللسانيات - من جهة أخرى - صبغة الجاذبية والإشعاع في نفس الوقت، فاللغة عنصر قارّ في العلم والمعرفة سواء ما كان منها علماً دقيقاً أو معرفة نسبية أو تفكيراً مجرداً. فباللغة نتحدث عن الأشياء وباللغة نتحدث عن اللغة - وتلك هي وظيفة «ما وراء اللغة»⁽²⁾ - ولكننا باللغة أيضاً نتحدّث عن حديثنا عن اللغة، بل إنّنا باللغة - بعد هذا وذاك - نتحدّث عن علاقة الفكر إذ يُفكر باللغة من حيث هي تقول ما تقول، فكان طبيعياً أن تستحيل اللسانيات مولداً لثنتي المعارف: فهي كلّما التجأت إلى حقل من المعارف اقتحمته فغزت أسسه حتّى يصبح ذلك العلم نفسه ساعياً إليها: اقتحمت الأدب والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع ثم اتجهت صوب العلوم الصحيحة فاستوعبت علوم الإحصاء ومبادئ التشكيل البياني ومبادئ الإخبار⁽³⁾ والتحكيم الآلي⁽⁴⁾ وتقنيات الاختزان في «الكمبيوتر»، وآخر ما تفاعلت معه من العلوم الصحيحة حتّى أصبح معتنياً بها عنايتها به علم الرياضيات الحديثة لا سيما في حساب المجموعات⁽⁵⁾.

وهكذا تستي للسانيات أن تلتحق بالمعارف الكونيّة إذ لم تعد مقترنة بإطار

(2) وهي إحدى الوظائف الست التي تؤدّيها اللغة مثلما ضبطها جاكسون وتسمى (Le métalangage) وفيها تتجسّم قدرة اللغة على أن تتحدث عن نفسها:

Roman Jakobson: *Essais de linguistique générale-t. 1*, éd. de Minuit col. points, pp. 213 - 218.

L'Informatique. (3)

La Cybernétique. (4)

Jean Lecerf: *la transcendance du langage de l'antiquité à nos jours en passant par le monde arabe médiéval* - studia islamica, t. 12, 1960, pp. 5-27. (cf. pp. 7 - 9). (5)

Charles Muller: *linguistique et mathématiques*, in: *comprendre la linguistique*, marabout université, verviers, belgique, 1975, pp. 123 - 142.

Andre Warusfel: *l'invasion des mathématiques: sciences et avenir*, 1973, pp.

مكانيّ دون آخر، ولا بمجموعة لغوية دون أخرى، ولا حتى بلسانٍ ما دون آخر، فهي اليوم علمٌ شموليّ لا يلتبس البتة باللغة التي يقدّم بها، وفي هذه الخاصية على الأقل تُدرِك اللسانيات مرتبة العلوم الصّحيحة بإطلاق.

أما على الصّعيد الأضوليّ⁽⁶⁾ في فلسفة العلوم ونظرية المعارف فقد كان للسانيات فضلٌ تأسيس جملة من القواعد النظرية والتطبيقية أصبحت الآن من فرضيات البحث ومسلمات الاستدلال حتى عدت مصادرات⁽⁷⁾ عامة، وأبرز هذه القواعد - فضلاً عن النزعة العلمانية المتخّطية لحواجز التسيبة والمعارية بغية إدراك الموضوعية عبّر الصرامة العقلانية - اثنتان: هما قاعدة تمازج الاختصاص وقاعدة التفرد والشمول. فأما تمازج الاختصاص فإنه يُعدّ أساً من أسس البحث الحديث، وقد سنت اللسانيات شريعته لما تتبعت الظاهرة اللغوية حيثما كانت حتى ولجت حقولاً مغايرة لها، وكان من ثمار هذه الممارسة المستحدثة بروز علوم هي بالضرورة نقطة تقاطع علمين على الأقل فسُميت معارف متمازجة الاختصاص، ومن بينها علم النفس اللغوي والتقد اللساني والأسلوبية...

وأما مبدأ التفرد والشمول فإنه ثمرة من ثمار اللسانيات، وصورة ذلك أن المنهج اللساني ينصهر فيه التحليل والتأليف فيغدو تفاعلاً قاراً بين تفكيك الظاهرة إلى مركباتها والبحث عما يجمع الأجزاء من روابط مؤلفة، فهو منهج يعتمد الاستقراء والاستنتاج معاً بحيث يتعاقد التجريد والتصنيف فيكون مسار البحث من الكلّ إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى الكلّ حسبما تمليه الضرورة النوعية.

وعن هذين المبدئين تولّد المنزع الشموليّ في الدراسات اللسانية، فكلّما تركّز التخصّص في فنّ من أغان الشجرة العامة برزت نزعة تُحاول تجاوزه عوداً على بدء من موقع الاستيعاب والاستقصاء، وبذلك دكّت اللسانيات حواجز المحظورات أمامها: هي تعكف على كلّ الظواهر الإنسانية في غير احتراز أو تحقّظ باعتبار أنها تستكشف ظاهرة اللسان فيها جميعاً، ثم هي تستلهم الظاهرة اللسانية ونواميسها من مصادر لغوية وغير لغوية فتعتمد إلى إجراء مقطع عموديّ

Epistémologique.

(6)

Des postulats.

(7)

على كل مُنتجات الفكر بمنظور لساني مخصوص. فبعد البحث عن خصائص الخطاب الإخباري والخطاب الشعري الأدبي تعدد اللسانيات إلى دراسة نواميس الخطاب العلمي والقضائي والإشهارتي والإيديولوجي...

بهذا الذي أسلفنا بسطه أوضحت اللسانيات قطب الرّحى في التفكير الإنساني الحديث من حيث بلورة المناهج والممارسات وأصبحت بذلك مفتاح كلّ حادثة.

الحداثة والتراث:

إن الفكر الغربيّ قد شقّ طريقه من المعاصرة إلى الحداثة دون قفْز مَوْلَدٍ للقطيعة، وقد تستى له ذلك بفضل انصهار المادّة والموضوع في تفكير زُواده العلمانيين فكان الصّراع المنهجيّ خصيباً إلى حدّ الطّفرة أحياناً، ولكنّ المنظور العربيّ ما زال يتصارع والحداثة من حيث هي موقف مبدئيّ، وإذا كانت مقولتها قد أربكت الفكر الفلسفيّ المعاصر في تنقيبه عن وحدوية العقل البشريّ منذ كان لنا عنه توثيق، ورحّحت قواعد الخلق الفكريّ وأركان النقد والتّقييم حتّى غدا اللّحن صواباً والكسر جَبْراً واللائظام بناءً فإنّ القضية أشدّ تعقّداً عند العرب اليوم لأنّها أشدّ ملابسة لهم في تحسّسهم سبل الحداثة، وأبعدُ تعلقاً بمشاغل اتّصالهم بغيرهم أو انفصالهم عنه، بل إنّ مقولة الحداثة عند العرب اليوم أغزر طرافة وأكثر إخصاباً إذ تنزّل لديهم متفاعلة مع اقتضاء آخر يقوم مقام البديل في التفكير المعاصر، وهذا الاقتضاء مداره قضية التراث من حيث هو يدعوهم اليوم إلى «قراءته» - على حدّ عبارة المنهجية الرّاهنة - ومعنى ذلك أنّ العرب يواجهون تراثهم لآ على أنّه ملك حضوريّ لديهم، ولكن على أنّه ملك افتراضيّ يظلّ بالقوّة ما لم يستردّوه، واسترداده هو استعادة له، واستعادته حمْلُهُ على المنظور المنهجيّ المتجدّد وحمْلُ الرّؤى التّقديّة المعاصرة عليه، حتّى لكأنّ الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها تكاد لا تعرف وجوداً عند سواهم على التّحو الذي هي عليه عندهم، ومن رام الوقوف على القواعد التّأسيسية في هذه المقولة كفأه النّظر في غائيتها وهي فكّ إشكالية الصّراع بين القديم والجديد، فمقولة الاستعادة تنفي الدّيمومة إذ هي تكسير الزّمن.

على أنّ مبدأ استلهام التراث يتنزّل لدى العرب في عصرنا منزلة مَوْلَدٍ

التأصيل الفردي الذي بدونه يظل الفكر العربي سجين الأخذ، محظوراً عليه العطاء، وهذا هو الذي أنطق بعض رُوداه المعاصرين بالقول: «لكننا ما نزال في دنيا الفكر متخلفين إلى الدرجة التي أستأذن القارئ في أن أقول عنها إنها الدرجة الدنيا التي ليس لنا فيها فكر عربيّ معاصر مع أن تراثنا - كما قدمت - يمدنا بالخامة الولود التي يمكن أن نتخذ منها محوراً لموقف عربيّ أصيل إزاء القضايا الإنسانية الكبرى المطروحة على الألسنة والأقلام، ومع ذلك ترانا أحدَ رجلين فإما ناقل لفكر عربيّ وإما ناشر لفكر عربيّ قديم، فلا التقلُّ في الحالة الأولى ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكراً عربياً معاصراً، لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصر «العربيّ» وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر «المعاصرة» والمطلوب هو أن نستوحي لنخلق الجديد سواء عبّرنا المكان لننقل عن الغرب أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين»⁽⁸⁾.

فمقولة التراث تستند عند عامة المفكرين العرب إلى مبدأ ثقافيّ منه تستقي شرعيّتها وصلابتها في التأثير والتجاوز، وهي بهذا الاعتبار لحظة البدء في خلق الفكر العربيّ المعاصر والتمتيز، فلا غرابة أن تُعدّ قراءة التراث تأسيساً للمستقبل على أصول الماضي بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب، إلا أن قراءة التراث منهج لا يُعوّزه التأسيس اللسانيّ في حدّ ذاته، فكلّ قراءة - كما هو معلوم في اللسانيات العامة - هي تفكيكٌ لرسالة⁽⁹⁾ قائمة بنفسها، وما التراث إلا موجود لغويّ قائم الذات باعتباره كتلة من الدوال⁽¹⁰⁾ المترابطة، وإعادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن، وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده، فكما أنّ الرسالة اللسانية عند بثّها قد تصادف أكثر من متقبّل واحد فيفكّكها كلُّ حسب أنماط

(8) زكيّ نجيب محمود، تجديد الفكر العربيّ، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط 2، 1973، ص 254.

وفي نفس السياق يُعالج أدونيس مظاهر التخلف الفكريّ في المجتمع العربيّ المعاصر فيحصرها في أربعة هي «نزعة اللاهوتانيّة والماضوية» ونزعة الفصل بين المعنى والكلام وأخيراً نزعة التناقض مع الحدائنة - انظر: خواطر حول مظاهر التخلف الفكريّ في المجتمع العربيّ، الآداب، أيار/ماي 1974، ص 28.

(9) Décodage d'un message.

(10) Les Signifiants.

جداوله اللغوية فتتعدّد القراءة آتياً⁽¹¹⁾ للرسالة الواحدة حسب تعدّد المتقبلين فكذلك تتعدّد القراءة زمانياً⁽¹²⁾ بتعاقب المتقبلين للرسالة والمُفكّكين لبنائها عبر محور الزمن والتاريخ، وهكذا تتبين الشرعية اللسانية لمقولة القراءة والاستعادة طالما جاز تعدّد المتقبلين للرسالة الواحدة وتنوع إدراكهم لأنماطها.

ولنا في الحضارة العربية الإسلامية مثال صارخ يصدق بصديق هذه الظاهرة وهو قضية «التفسير»، فالنص القرآني رسالة لسانية في حد ذاته ولكنه أيضاً شهادة عن رسالة عقائدية، فلعله كان من المفروض أن يتحدّد نمطُ قراءته منذ «نزوله» أي منذ حلوله محلّ الموجود اللساني على لسان بآئه الأول، لا سيما أنه نصّ خلو من الطلاسم أو الملعغزات، فلم يكن مبهماً ولا مستعصياً، كيف وقد نزل تحديداً وإعجازاً لحضارة البيان بمنطوق البيان، وإذا بالتفسير علم شرعي يتجدّد لا بالاحتمال والإمكان، بل بالاقتضاء والوجوب، حتى خشي بعض علماء الدين على مرّ الزمان عقاب الآخرة إن هم لم يتوجّوا حياتهم بتفسير للقرآن⁽¹³⁾. فلعلّ من نواميس الحضارة العربية أنها تقوم على مبدأ النشوء والتولّد: يتناسل الموروث عبر الزمن فتتولّد من الموجود الواحد كائنات متعدّدة على قدر ما تتولّد من النصّ نصوص تلو النصوص.

اللسانيات والتراث:

إنّ اللسانيات المعاصرة قد بلغت الآن حدّ العلم المتكامل رغم قصر المسار الزمنيّ الذي قطعته والذي يجمع رُودها على الانطلاق به من دروس فردينان دو سوسير⁽¹⁴⁾، وأوّل مظهر من مظاهر اكتمال العلم إفرازه لثبته الاصطلاحيّ الخاصّ به، والبحوث اللسانية ما انفكت تولّد المصطلحات الفنية، بعضها بالوضع،

Synchroniquement. (11)

Diachroniquement. (12)

انظر: الزمخشري: الكشف، ص 15 - 16، الرازي: مفاتيح، ج 1، ص 3. (13)

Ferdinand de Saussure (1857 - 1913): Cours de Linguistique générale, (14)

Lausanne, Payot, 1916, publié par: Charles Bally et Albert Sechehaye. cf. éd.

critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1972.

وبعضها بالاقتراب والمجاز حتى تستى تأسيس القواميس اللسانية المختصة⁽¹⁵⁾، وذلك أول مظاهر استقلال العلم بنفسه وتكامل رصيده الفتي، ويتمثل المظهر الثاني في محاولة رواد العلم ضبط فلسفته التأسيسية أو ما يمكن أن نسميه بأصولية العلم⁽¹⁶⁾ إذ في ذلك تحديد لنوعية المعرفة المفترزة له من حيث مضامينه ومناهجه، وقد تستى للدراسات اللسانية أن تدخل مرحلة النظر في أسس المعرفة العلمية المحركة لثمارها، من ذلك ما قدمه ل. أبوستال⁽¹⁷⁾ منذ سنة 1969 إذ عكف على موضوع أصولية اللسانيات متحسناً الأسس المبدئية التي حددت تاريخ التفكير اللساني الحديث، ورغم دقة الموضوع وترامي أطرافه فإنه قد حاول إقامة تناظر أصولي بين مراحل التفكير اللساني ومقومات نظرية النحو التوليدي⁽¹⁸⁾ كما حددها ن. شومسكي.

أما المظهر الثالث من مظاهر اكتمال اللسانيات فيتجلى في الحركة الاستبطانية التي شهدتها الدراسات التاريخية والمحاولات التنظيرية العامة، ذلك أن الفكر اللساني الغربي قد اتجه أخيراً - فيما اتجه إليه - إلى إعادة قراءة تراثه اللاتيني نافذاً من خلاله إلى التراث اليوناني أحياناً، وهذا المنهج «السلفي» - أو قل العودوي كما يصطلح زكي نجيب محمود - هو بمثابة البحث في خبايا التراث اللغوي بغية إدراك أسرار العلم اللساني الحديث من جهة، وتقييم التفكير التاريخي في الظاهرة اللغوية بمنظور حديث من جهة أخرى.

Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov: Dictionnaire encyclopédique des sciences (15) du langage. Ed. du Seuil, 1972.

Jean Dubois (...): Dictionnaire de linguistique, Larousse, 1973, Bernard Pottier (...): les dictionnaires du savoir moderne: le langage, Paris, CEPL, 1973.

Georges Mounin (...) Dictionnaire de la linguistique, Paris, PUF, 1974.

J.F. Phelizon: Vocabulaire de la linguistique, Paris, Roudil, 1976.

L'épistémologie de la science. (16)

Léo Apostel, Epistémologie de la linguistique, in: logique et connaissance (17) scientifique, sous la direction de Jean Piaget, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1969, pp. 1056 - 1096.

La Grammaire Générative. (18)

في هذا المدّ من المسار اللساني المعاصر ينهض أعلام اللسانيات لإعادة تأسيس هذا العلم الوليد ضمن العلوم الإنسانيّة سواءً من حيث منطلقاته التاريخيّة أو من حيث مناهجه الاختباريّة، فإذا بهم يعكفون على قراءة التراث اللغوي القديم، ولكّتهم يذهبون في ذلك مذهبين اثنين:

أولهما مذهب القراءة المجرّدة التي تهدف إلى تسليط مقولات الفكر اللساني المعاصر على التراث اللغويّ القديم بغية تقييمه بمنظور المتصورات⁽¹⁹⁾ الفعّالة، وهذا المنهج ينطلق من إقرار أنّ التفكير اللساني الحديث قد بدأ فعلاً مع سوسير دون نقضٍ لذلك أو تشكيك في مصادراته الأوليّة، وفي هذا المسار تنزّل بعض أعمال تشومسكي خاصّة أثره «اللسانيات الديكارتية»⁽²⁰⁾ و«من العناصر القارّة في النّظرية اللسانية»⁽²¹⁾ كما تندرج كذلك قراءات أ. راي في نظريّات العلامة والدّالة⁽²²⁾.

أمّا المذهب الثاني فيتمثل في محاولة عديد من اللسانيين قراءة التراث اللغويّ الغربيّ بحثاً عن منطلق الحدث اللساني المعاصر، ورجوعاً بالنّظرية إلى روادها الحقيقيّين قبل سوسير، وقد قاد هذا المنهج بعض اللسانيين إلى نقض ما تواضع عليه المعاصرون من ربط الحدث اللساني بسوسير، منكرين بذلك مبدأ الطفرة التلقائيّة في تاريخ علوم اللسان، ومؤكّدين على قاعدة التحوّلات التناسليّة،

Les concepts opératoires. (19)

Cartesian Linguistics: A Chapter in the history of rationalist thought, New-York, 1966 - tr. fr. «la linguistique cartésienne», éd. du Seuil, 1969. (20)

De quelques constantes de la théorie linguistique, in: Problèmes du langage, NRF, Gallimard, col. Diogène, 1966, pp. 14 , 21. (21)

انظر: في نفس السياق الدراسة التي قدّم بها ميشال فوكو (Michel Foucault).
الطبعة الجديدة لكتاب:

Arnauld et Lancelot: Grammaire Générale et raisonnée, republications Poulet, Paris, 1969, pp. 3 - 27

Alain Rey: Théories du Signe et du sens: Lectures, Paris, éd. Klincksieck, 1973. (22)

وقد نحا بعضهم في ذلك منحى تاريخياً فعمد تاريخياً إلى استعراض نظريات اللسانيين قبل سوسير لا سيما رواد القرن التاسع عشر، وهو ما قام به ج. مونان⁽²³⁾ واتجه البعض الآخر مباشرة إلى نقد باطني لنظرية سوسير في ضوء نظريات سابقه حتى عدّهم الرّواد الحقيقيين للسانيات المعاصرة، وهكذا يعمد كل من جاكسون⁽²⁴⁾ وبنفينيست⁽²⁵⁾ إلى فحص نقدي لمقومات نظرية سوسير لينتهي إلى سلبها كثيراً من طرفتها.

اللسانيات والشمول:

ما انفكت الظاهرة اللغوية تبسط أمام الفكر البشري منذ القديم صنفين من القضايا، أحدهما نوعي والآخر مبدئي عام، فأما الصنف الأول فيتمثل في عناصر اللغة باعتبارها نظاماً مخصوصاً له مكوناته الصوتية والصرفية والتحويلية والمعجمية، ولكل هذه الأوجه فرع مختص من فروع الدراسة اللغوية، وهذا الجانب من القضايا نوعي باعتبار أنه متعلق بكل لغة على حدة، وأما الصنف الثاني من القضايا فيتصل بالمشاكل المبدئية التي يواجهها الناظر في اللغة من حيث هي ظاهرة بشرية مطلقة، ويتدرج البحث في هذه المسائل من تحديد الكلام وضبط خصائصه إلى تحسّن نواميسه المحرّكة له حتى يُقارب مشاكل أكثر تجريداً وأبعد نسبة كقضية أصل اللغة وعلاقة الكلام بالفكر وتفاعل اللغة بالحضارة الإنسانية فضلاً عن مشكل الدلالة اللغوية ذاتها وكيف يحدث إدراك العقل لمعاني الألفاظ... وقد أوكل العُرف البشري دراسة هذه القضايا إلى الفلاسفة منذ ازدهار الحضارة

Georges Mounin; histoire de la linguistique des origines au XXème siècle - (23)
PUF, 1967, 3ème éd. 1974.

Roman Jakobson: (24)

a) A la recherche de l'essence du langage - in: Problèmes du langage, pp. 22 - 38

b) Essais de linguistique générale, t. 2, rapports internes et externes du langage, éd. de Minuit, 1973, cf.: 1ère et 3ème parties.

Emile Benveniste: (25)

a) Le langage et l'expérience humaine, in problèmes du langage, pp. 3 - 13.

b) Problèmes de linguistique générale, t. 2, NRF. Gallimard, 1974, pp. 29 - 40.

اليونانية⁽²⁶⁾ حتى عُدَّ خوض اللغويين فيها تَطَرُّفاً منهم للماورائيات.

وقامت اللسانيات المعاصرة فأنشئت حَسَبَما يُفْضِي إليه الفحص الأصولي «الإبستمولوجي» على ركيزتين أساسيتين لا تخلوان من تناقض: تتمثل الأولى في النظر في اللغة من حيث هي ظاهرة بشرية عامة. فإذا باللسانيين يعكفون بموجب ذلك على تحسس نواميس الكلام بقطع النظر عن تجسده التوعّي في أيّ لغةٍ مآ. وتتمثل الثانية في السعي إلى إدراك الموضوعية العلمية في تشريح الظاهرة اللغوية، فانتهوا رأساً إلى نبذ المطارحات الماورائية وعزلوا بذلك فلسفة اللغة عن مباحثهم العامة والخاصة.

غير أنّ التناقض بين المنطلقين سرعان ما تكشّف، ولا شك أنّ الناظر في تطوّر المدارس اللسانية المعاصرة يُدرك بجلاء كيف تصارع سلطان الموضوعية الشكلية مع نزعة الاستيعاب لخصائص الظاهرة كلياً حتى تغلب اقتضاء الشمول، ففكّكت اللسانيات حصار التخصص الشكلي واستعادت إلى حوزتها ما تواطأ الفكر اللغوي والنظر الماورائي على سلبه منها وإلحاقه بالفلسفة العامة.

هكذا نُفسر عودة المشاغل اللغوية ذات الطابع التجريدي «الفلسفي» إلى حقل الدراسة اللسانية حتى أصبحت تتبوأ منزلة محورية في تفكير اللسانيين المحدثين، وهذه الظاهرة تُمثل بدون أيّ شك تحولاً أصولياً في قواعد علم اللسان الحديث، وقد حَدَثَ هذا في بحر العقد الماضي فجاء في شكل طفرة مباحثة، ففي سنة 1966 أصدر ميشال فوكو كتابه «الأسماء والأشياء»⁽²⁷⁾ وحاول أن ينظر من خلال مقولات اللغة إلى تاريخ الفكر البشري بمنظور فلسفة العلوم والمعارف، وفي نفس السنة نُشرَ تشومسكي أثره الطريف «اللسانيات الديكارتية»⁽²⁸⁾ وفيه حاول أن يقيم

(26) أقدم أثر متكامل في هذا المضمار هو حوار أفلاطون المُعْتَوَن بِكراتيل.

Cratyle ou de la rectitude des mots, Platon, œuvres complètes, NRF, la Pléiade, 1950, t1, pp. 614 - 691.

على أنّ أرسطو - تلميذ أفلاطون - هو الذي أحاط بالمشكل اللغوي عندما أسس علم المنطق على قواعده الأولى، ثم ظلّت قضايا الكلام تُراود تاليفه فتعرّض لها في غير كُتُب المنطق لا سيما في «السياسة» وكذلك «الخطابة».

Michel Foucault: Les mots et les choses, NRF. Gallimard, 1966. (27)

(28) انظر: أعلاه الإحالة رقم 20.

تناظراً بين مبدأ الطّاقة التوليدية⁽²⁹⁾ ومقولات الفلسفة الديكارتية باعتبار أن اللغة تستند إلى أبنية دلالية وأبنية صوتية «فيزيائية» والعنصر المنظم لهما هو علم التركيب، أي، «علم النحو»⁽³⁰⁾.

وفي نفس السنة أيضاً - 1966 - يُشر جاكسون دراسةً بعنوان «في البحث عن ماهية الكلام»⁽³¹⁾ يثير فيها مشكل علاقة الدوال بالمدلولات من مُنطلقٍ مبدئيّ مستعرضاً العناصر القارّة في بسط القضية منذ القديم. وفي نفس السنة دائماً تصدر مجموعة الدراسات حول «المنطق واللسانيات»⁽³²⁾ وقد تناولت في مجملها تقاطع بعض العلوم اللسانية - كعلم التركيب وعلم الدلالة - بمحاور الفلسفة عبّر تصنيفات علم المنطق، كما يُعيد بول شوشار في نفس السنة طبع كتابه «اللغة والفكر»⁽³³⁾.

ثم تتعاقب التصانيف التي يعكف فيها اللسانيون المعاصرون على قضية الأبعاد المبدئية للظاهرة اللغوية مركزين عنايتهم خاصة على علاقة اللغة بالفكر ومتطرقين بذلك إلى دور اللسانيات في فك إشكالية نظرية المعرفة والإدراك⁽³⁴⁾ إلى أن تستعيد الدراسة اللغوية حقها في بسط مداخلها إلى «فلسفة اللغة» بصريح المصطلح⁽³⁵⁾.

La compétence générative. (29)

La Syntaxe. (30)

R. Jakobson: à la recherche de l'essence du langage-in: Problèmes du langage. (31)

Logique et linguistique: langages N° 2, Juin 1966, Didier-Larousse, sous la direction de E.Coumet, O. Ducrot, J. Cattegno. (32)

Paul Chauchard: le langage et la Pensée. PUF, 6ème éd. 1966. (33)

A - Etienne Gilson: linguistique et Philosophie, J. Vrin, 1969. انظر: (34)

B - N. Chomsky: Language and Mind, New York, 1968, tr. Fr. par J.L. Calvet, Payot, 1970.

C - Adam Schaff: langage et connaissance, traduit du Polonais par Claire Brendel, édi. Anthropos, 1969.

André Jacob: Introduction à la philosophie du langage, NRF. Gallimard, (35) 1976.

ويأتي عمله هذا امتداداً فادّه إليه البحث في قضية «الزمن واللغة» وهو محور أطروحته:

Temps et langage, A. Colin, 1967.

هكذا تَتَبَيَّنَ لنا مَقُومَاتُ فَرَضِيَّتِنَا الَّتِي عَزَوْنَا بِهَا انْبِعَاثَ الطَّرْحِ الفَلَسْفِيِّ لِلقَضَايَا اللُّغَوِيَّةِ فِي صِلبِ مِشَاغِلِ اللِّسَانِيَّاتِ المَعَاصِرَةِ إِلَى الثَّنَائِيِّ التَّقَابِلِيِّ الَّذِي اسْتَدَّتْ إِلَيْهِ عِلْمُ اللِّسَانِ الحَدِيثِ وَالَّذِي مَا إِنْ تَفَجَّرَتْ إِشْكَالِيَّتُهُ حَتَّى اسْتَوْعَبَتْ البَحْوثُ مَسْأَلَةَ عِلَاقَةِ اللُّغَةِ بِالإِنْسَانِ فَأَصْبَحَتْ تَطْرَحُ عَلَى نَفْسِهَا قَضَايَا تُعَوِّدُ إِلَى اعْتِنَائِهَا بِاللُّغَةِ فِي حَدِّ ذَاتِهَا وَبِاللُّغَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَليدُ الفِكرِ وَبِالفِكرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُفَرِّزٌ لِلُّغَةِ.

عَلَى أَنَّنَا إِذَا مَا وَاجَهْنَا هَذِهِ الظَّاهِرَةَ بِاعْتِبَارِهَا تَطَوُّراً أَصُولِيّاً فِي تَارِيخِ اللِّسَانِيَّاتِ المَعَاصِرَةِ مُحَاوِلِينَ تَلْمُسَ المِحْرَكَاتِ المَبَاشِرَةَ لِهَذَا التَّحَوُّلِ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرٍ أُسَسِ المَعْرِفَةَ اللُّغَوِيَّةَ عَامَّةً وَقَوَاعِدَ التَّفْكِيرِ اللِّسَانِيِّ الحَدِيثِ خَاصَّةً اسْتَطَعْنَا أَنْ نَبْسِطَ قَضِيَّتَيْنِ نَفْتَرِضُ أَنَّهُمَا كَانَتَا بِمِثَابَةِ الحَافِزِ المَبَاشِرِ الَّذِي اسْتَفْرَزَ التَّفْكِيرَ اللِّسَانِيَّ إِلَى دُخُولِ المِنْعَطْفِ المَبْدِئِيِّ.

فَأُولَى القَضِيَّتَيْنِ ذَاتِ مَظْهَرِ تَنْظِيرِيٍّ وَتَمَثَّلُ فِي المِثْلِ الثَّلَاثِيِّ الدَّلَالِيِّ الَّذِي اعْتَمَدْتُهُ اللِّسَانِيَّاتُ فِي تَعْرِيفِهَا لِلحَدَثِ اللُّغَوِيِّ وَالَّذِي تَفَرَّعَ إِلَى عِنَصْرِ الدَّالِّ وَعِنَصْرِ المَدْلُولِ وَعِنَصْرِ المَرْجِعِ⁽³⁶⁾. وَلَمَّا تَطَرَّقَ اللِّسَانِيُّونَ إِلَى مِشْكَالِ الدَّلَالَةِ - وَهُوَ مِشْكَالٌ مَحْوَرِيٌّ فِي قَضِيَّةِ الظَّاهِرَةِ اللُّغَوِيَّةِ عَمُوماً - وَاجَهُوا عِلَاقَةَ هَذِهِ العِنَاصِرِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ فَقَادَهُمُ تَقَاطُعُ هَذِهِ الأَرْكَانِ إِلَى حَقُولِ مِتْنَوَعَةٍ، وَإِذَا كَانَ تَفَاعُلُ الدَّالِّ وَالمَدْلُولِ يُفْضِي إِلَى إِشْكَالِ لِسَانِيٍّ عَامٍّ، فَإِنَّ تَفَاعُلَ الدَّالِّ وَالمَرْجِعِ - أَيْ الحَدَثِ اللُّغَوِيِّ الصَّرْفِ مَعَ الأَشْيَاءِ الخَارِجِيَّةِ - يُفْضِي إِلَى فِلْسَفَةِ اللُّغَةِ. وَأَمَّا تَفَاعُلُ المَدْلُولِ وَالمَرْجِعِ - أَيْ المِتَصَوِّرَاتِ الذَّهْنِيَّةِ المَجْرَدَةِ مَعَ حَقَائِقِ الأَشْيَاءِ - فَإِنَّهُ يُفْضِي رَأْساً إِلَى نَظَرِيَّةِ المَعْرِفَةِ، وَبِذَلِكَ انْتَهَى المِطَافُ بِاللِّسَانِيَّاتِ إِلَى اسْتِيعَابِ مِشَاغِلِ النِّظَرِ فِي اللُّغَةِ وَعِلَاقَتِهَا بِالأَشْيَاءِ مِنْ جِهَةٍ، وَالعَقْلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى.

وَأَمَّا القَضِيَّةُ الثَّانِيَّةُ فَذَاتِ مَظْهَرِ تَجْرِيدِيٍّ مَحْضٍ وَتَمَثَّلُ فِي أَصُولِ المَدْرَسَةِ التَّوَلِيدِيَّةِ الحَدِيثَةِ⁽³⁷⁾، وَهِيَ تِيَارُ لِسَانِيٍّ ظَهَرَ بِالوَلَايَاتِ المِتَّحِدَةِ فِي خِصْمِ مَدْرَسَةِ

Le signifiant, le signifié et le référent. (36)

Nicolas Ruwet: Introduction à la grammaire générative, Paris: Plon, 1967. (37)

عُرفت باللسانيات التحويلية⁽³⁸⁾ وجاءت ردّ فعلٍ على المدرسة التوزيعية⁽³⁹⁾ وصورة ذلك أنّ الهيكلية في الدراسات اللغوية قد تميّزت في الولايات المتحدة بسمات نوعية خاصة مع مدرسة بلومفيلد Bloomfield منذ العقد الرابع من هذا القرن حتى أصبحت تُعرف في نفس الوقت بالمدرسة الهيكلية والتوزيعية والوصفية.

ويعتبر هؤلاء الهيكليون أنّ اللغة عادة من العادات تكتسب بالمحاكاة والقياس⁽⁴⁰⁾. وعاملُ القياس هو الذي يفسّر به الهيكليون كيف أنّ الإنسان - استناداً إلى صيغ لغوية معدودة سمعها فعلاً - يستطيع أن يؤلّف صيغاً لم يسمعها قط في حياته ولا تُعرف في عددها حدّاً تنتهي إليه.

ويعتبر بلومفيلد أنّ كل بنية نحوية هي قياس وأنّ دراسة لغةٍ من اللغات تتمثل في الكشف عن مجموعة العناصر التي يتعاطاها أفراد المجموعة اللسانية ممّا يؤلّف قياسات تلك اللغة التي يستعملونها، فالتحوّل حسب هذه المدرسة هو علم تصنيفي غايةً ضبط الصيغ الأساسية في اللغة حسب درجة التواتر لا غير، والذي دَفَع روادها إلى ذلك حرصهم على التزام الموضوعية بالوصف الاختباري، فنبذوا لذلك كلّ عامل نفساني أو فلسفي في تقدير الظاهرة اللغوية حتّى عزّلوا كلّ عامل معنوي وقاوموا كلّ اعتبارٍ صَفَوِيٍّ فنَفَوْا وجود الخطأ في اللغة مُعتبرين أنّ كلّ ما ينطق به الإنسان «صحيح نحويّاً».

هذا الغلوّ في الاختبارية الوصفية جعل مجموعة من اللسانيين المنتمين إلى المدرسة التوزيعية ذاتها ينتبهون إلى أنّ الاتجاه الشكليّ قاصر عن النفاذ إلى محرّكات الظاهرة اللغوية في أبعد أغوارها، فنقدوا التّيار التوزيعي وتولّد معهم التّيار التحويليّ الذي أفرز التّحو التوليديّ على يد زاليج س. هاريس Zellig S. Harris وشومسكي خاصة.

= انظر كذلك تأليفنا: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، 1977، ص203-207؛ وصدّر أيضاً عن دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.

La linguistique transformationnelle. (38)

Distributionnelle. (39)

La mimique et l'analogie. (40)

وتتمثل منطلقات المدرسة التحويلية التوليدية في أن غاية اللساني أن يحلّل المحرّكات التي بفضلها يتوصّل الإنسان إلى استخدام الرموز اللغوية سواء أكانت تلك المحرّكات نفسانية أم «ذهنية ذاتية»⁽⁴¹⁾ فلا يمكن أن يقتصر عمل اللساني حسبهم على إقامة ثبت الصيغ التي تنبني عليها لغة من اللغات وإنما يتعدّى ذلك إلى تفسير نشأة تلك الصيغ وتأويل تركيبها حتى يهتدي إلى حقيقة الظاهرة اللغوية.

وقد ركّز التيار التوليدي عنايته على المستويات العليا⁽⁴²⁾ في الكلام، وتمثّل في التراكيب والجمل مُعرضاً نسبياً عن المستويات الدنيا⁽⁴³⁾ وهي مستوى الصرف ومستوى وظائف الأصوات إذ يعتبر التوليديون أنّ علم التركيب الذي يدرس صياغة الجملة وانتظامها بين الجمل هو الذي يستطيع التفاضل إلى محرّكات الكلام.

ثم إنّ المنهج التوليدي لم ينقض الاحتكام إلى التنبؤ في التحليل إذ هو يرمي إلى الكشف عمّا يتوقّر للمتكلّم من معارف لغوية عن طريق الحدس، فاللساني يسعى إلى تفسير المعرفة الضمنية الحدسية عند الإنسان وهي ظاهرة لا يعيها المتكلّم وهو يستعمل اللغة وبالتالي لا يستطيع صياغتها بالتعبير عنها. فاللسانيات التحويلية تُفسر هذا الحدث اللغويّ دون أن تعتمد هي نفسها منهج الحدس، معنى ذلك أنّها تحرّض على عقلنة الحدس في نشأته، وهكذا يُمكن للنحو أن يفسّر كيف أنّ الإنسان يستطيع أن يفهم أيّ جملة في لغته ويستطيع أن يُولّد جملاً تُفهم عنه تلقائياً ولم يسبق لهذه أو لتلك أن قيلت أبداً من قبل. فالتحو التوليدي يعكف على الطّاقة الكامنة أو «القدرة»⁽⁴⁴⁾ أكثر ممّا يهتم بالطّاقة الحادثة أو «الإنجاز»⁽⁴⁵⁾ ويُعرف تشومسكي اللغة بأنها ملكة فطرية تُكتسب بالحدس، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يتكلّم باللغة إلاّ إذا سمع صيغها الأولية في نشأته فإن سماع تلك الصيغ ليس هو الذي يخلق القدرة اللغوية في الإنسان وإنما هو يقّده شرارتها

Mentalistes. (41)

Les niveaux supérieurs. (42)

Les niveaux inférieurs. (43)

La compétence. (44)

La performance. (45)

فحسب، وهذا ما يفسر الطابع الخلاق⁽⁴⁶⁾ في الظاهرة اللغوية وكذلك طابعها اللامحدود⁽⁴⁷⁾، هذان المظهران قد أقام تشومسكي تحليلهما على أساس ما سماه بمفهوم «الوضع»⁽⁴⁸⁾ ومفهوم «الاكتشاف»⁽⁴⁹⁾، فالإنسان يخلق اللغة وهو يسمعها شيئاً فشيئاً، وخلقها لها مردّه أنه يتمثل بواسطة جوهره المفكر⁽⁵⁰⁾ نظاماً من القواعد المنسجمة المتكاملة، وذاك النظام هو النمط التكويني⁽⁵¹⁾ لتلك اللغة وهو الذي يسمّح بإدراك محتوى الكلام دلاليّاً مهما كانت جدّة الصياغة التركيبية التي أُفرغ فيها، فكأنّ لكلّ متكلّم معرفة خفية بالتحوّليّ لُغته.

في هذا المسار وَجَدت اللسانيات نفسها في آخر مراحل تطوّرها وجهاً لوجه أمام قضايا شموليّة تُطرح فيها اللغة في حدّ ذاتها، وتُطرح فيها اللغة باعتبارها وليد الفكر ثم تُطرح فيها قضية الفكر ذاته من حيث هو مُولّد للظاهرة اللغوية، فانصهرت على هذا النمط قضايا فلسفة اللغة ونظرية المعرفة في بوتقة التفكير اللساني الحديث، واندكت مقولة اللغة كمنظومة قائمة بنفسها، وحلت محلّها مقولة الإنسان مولدّاً للغة ومتقبلاً لها وعاكفاً على فحوصها فأصبح الإنسان الحيوان الناطق محورَ البحوث اللسانية المعاصرة.

اللسانيات والحضارة العربية:

لقد انبنت حركة «التدوين» اللساني المعاصر في محاولة أصحابها إبرازَ خصائص اللسانيات الحديثة ومقوماتها النوعية على منهج المقارنة بينها وبين فقه اللغة أو الفيلولوجيا الكلاسيكية، لذلك اضطرّ مؤرّخو اللسانيات اضطراراً إلى بسط خصائص التفكير اللغويّ في تاريخ البشرية عامّة، فاتجهوا وجهة تاريخية استعراضية في كشف مقومات العلم اللغويّ في القديم لينتهوا إلى إبراز الفوارق النوعية

L'aspect créateur. (46)

L'aspect infini. (47)

L'invention. (48)

La découverte. (49)

La substance pensante. (50)

Le code génétique. (51)

والمقابلات المبدئية مما تتجلى به طرافة اللسانيات فتمتيز من المفهوم الفيلولوجي للمعرفة اللغوية، فتأسس بذلك مبدأ المدخل التاريخي عند كل عرض للسانيات المعاصرة، ومما زاد هذا المدخل اقتضاء إلحاح المؤرخين على إبراز تحوّل سوسير من اللغويات المقارنة التي سيطرت طيلة القرن التاسع عشر على تفكير اللغويين في العالم الغربي إلى اللسانيات المعاصرة وهو تحوّل يلخصه على صعيد المناهج انتقال البحث من المحور الزماني إلى المنظور الآني.

وفي هذا المنهج العودوي استقرّ عُرف المؤرخين على الرجوع بالتفكير اللغوي إلى المراحل الكبرى التالية⁽⁵²⁾:

أ - العصور القديمة: وتُستعرض فيها احتمالات التفكير اللغوي في فترة ما قبل التاريخ⁽⁵³⁾ ثم نظرية المصريين القدماء بما يعود إلى أكثر من 3000 سنة قبل الميلاد، ثم نظرية الصينيين فالهنود بالوقوف خاصة على بانيني Panini في بحر القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، ثم نظرية الفينيقيين والعبريين فالحضارة اليونانية ثم الرومانية.

ب - العصر الوسيط: ويمتد بين القرن الرابع والقرن الرابع عشر من التاريخ المسيحي⁽⁵⁴⁾، ويقتصر رواد اللسانيات في هذه المرحلة على ملاحظات هامشية تتركز خاصة على بعض خصومات لغوية دارت بين أنصار الديانتين اليهودية والمسيحية⁽⁵⁵⁾.

(52) انظر:

Georges Mounin: Histoire de la linguistique des origines au 20ème siècle.

John Lyons: Introduction to theoretical linguistics, cambridge University Press, 1968. Traduction française: linguistique générale: Introduction à la linguistique theorique, Paris, Larouse, 1970.

Joseph Vendryes: Le langage: Introduction linguistique à l'histoire, éd. Albin Michel, 1968, pp. 17 - 29. (53)

وبين دفتي هذه الحقبة الزمنية ظهرت الحضارة العربية الإسلامية وتمت حتى ازدهرت وبلغت أوجها. (54)

G. Mounin: Histoire de la linguistique, pp. 107 - 109. (55)

ج - العصور الحديثة منهذ النهضة في العالم الغربيّ ابتداء من القرن الخامس عشر: ويقف المؤرخون عادة على ظهور النحو الفلسفيّ أو العقلانيّ⁽⁵⁶⁾ ثم على ازدهار النحو المقارن في القرن التاسع عشر بعد اكتشاف اللغة السنسكريتية⁽⁵⁷⁾. وهكذا يُتعدّم ذكر العرب عند التأريخ للتفكير اللسانيّ البشريّ بما يُحدِث القطيعة في تسلسل التاريخ الإنسانيّ⁽⁵⁸⁾، وهذه الفقرة «الاعتباطية» أو ما يمكن أن نسميه بالثغرة العربية في تأريخ اللسانيات لا يُفسرها جهل المؤرّخين للغة العربية بما أنّهم يستعرضون ثمرة حضارات لا يعرفون لغتها، بل تراهم يقفون بالحدس والتخمين على عصور انقرضت لغة الأمم التي عاشت فيها، وإنّما يُفترض فحسب أنّهم وضعوا نظريّة في اللغة، وليس تراث التفكير اللغويّ العربيّ هو وحده «المنسي» في هذا المقام بل إن العربية ذاتها باعتبارها نمطاً لغويّاً لا تجد حظّها عادة عند استعراض اللسانيين لنماذج اللغات في العصر الحديث⁽⁵⁹⁾.

إنّ هذه الثغرة في تواصل التفكير اللغوي عبر الحضارات الإنسانية لا يمكن

(56) خاصّة مع:

Arnauld et Lancelot: Grammaire générale et raisonnée (dite la grammaire de Port-Royal).

Le Sanskrit. (57)

نقف عند ج. موان (تاريخ اللسانيات من مبتدئها إلى القرن العشرين) على فقرةٍ خلال حديثه عن مرحلة العصر الوسيط يُشير فيها إلى «أنّ النحاة العرب قد اعتبروا أنّ لغتهم هي أمّ كلّ اللغات الأخرى لأنّها «الجنتّة على الأرض» (Le paradis terrestre) ولأنّها أيضاً لغة الله»، ص 117.

(59) انظر:

La langue, sous la direction d'André Martinet, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1968.

حيث يُخصّص الباب العاشر لدراسة نماذج من اللغات يُقدّم فيها لسانيون مختصّون دراساتٍ إجمالية عن الإسبانية واليونانية والتركية والصينية والعبرية والكلمسيّة (Le Kalispel) وهي لغة مجموعة هندية تقطن ولاية واشنطن في الولايات المتحدة لا يتجاوز عدده المتكلّمين بها في سنة 1936 أربعمئة نسمة، واللغة الكرولية (Le Créole) والكمبودية وأخيراً اللغة البولية (Le Peul) وهي لغة مجموعات متناثرة في وسط إفريقيا.

أن تكون عفوية ولا يجوز أن تخلو من مؤشرات تاريخية تُفسرها وإن لم تستطع تبريرها، وقد يسعنا أن نستشف حوافز هذه الظاهرة بالعودة إلى مميزات عبور الحضارة الإنسانية من العرب إلى الغرب، فالنهضة اللاتينية قامت أساساً على مستخلصات الحضارة العربية بعد أن أقبلت على ترجمة أمهات التراث فيها، وقد عمّد الغرب إبان نهضته إلى نقل علوم العرب ومعارفهم وذلك في ميدان العلوم الصحيحة أولاً: من رياضيات وفلك وفيزياء وكيمياء، وفي ميدان الطب ثانياً، ثم في ميدان الفلسفة حتى كان ابن رشد مفتاح النهضة الأوروبية إلى تراث اليونان وخاصة المعلم أرسطو، فبرزت هكذا أعلام الحضارة العربية ركائز للغرب في علومه ومعارفه⁽⁶⁰⁾.

غير أن الغرب قد أهمل التراث اللغوي عند العرب فلم يُفد منه شيئاً وبذلك استلمت الأمم اللاتينية مشعل الحضارة الإنسانية من العرب في كل ميادين المعرفة تقريباً إلا في التفكير اللغوي.

وإذا ما حاول الدارس تلمس أسباب هذه الظاهرة استطاع أن يقف أولاً على حقيقة عامة تواترت عند المفكرين اللغويين في القديم وبعض اللسانيين في الحديث وهي أن علوم اللغة سابقاً ما كانت إلا ممارسة لتقنيات نوعية حاول اللغويون بعدها تأسيس قواعدها النظرية، وإذا تسى لهذا التقرير أن يصدق على التراث الإنساني جملة كما يجزم به هيلمسليف⁽⁶¹⁾ فلعله يُخطيء الصواب في شأن التراث العربي كما نعزم أن نُثبتته في ما نحن بصده، على أنه قد يكون للعنصر الديني أثره في الغفلة عن التراث اللغوي العربي، ذلك أن قضايا اللغة قد كانت ملابسة لقضايا المعتقد في كل الحضارات التي عرفت بكتاب سماوي⁽⁶²⁾، وقد نتج عن

(60) انظر في هذا المقام:

- Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam, 5 vol. Paris, 1921 - 1926.

- Taton: Histoire Générale des sciences, des origines à 1450, Paris, 1957.

Louis Hjelmslev: Actes du 6ème Congrès international des linguistes, Paris, (61) 1949, p. 474.

Mounin: Histoire de la linguistique... p. 117.

(62)

ذلك حاجز من المحظورات بين الأمم في قضايا اللغة قداسةً أو تدينياً، لا سيما وأن التراث اللغوي كثيراً ما كان مستوعباً كلياً أو جزئياً في منظومات الدين والتشريع.

ولا شك أن من الأسباب التي دعت إلى الغفلة عن حظ العرب من إغناء التفكير اللغوي الإنساني وُروِدَ نظريتهم اللغوية مبثوثة في خبايا تراثهم الحضاري بمختلف أصنافه وأضرب مشاربه، وبديهي أننا لا نعني بنظريتهم في اللغة علومهم اللغوية من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ وعروضٍ كما سندققه.

أما النتيجة المبدئية التي آل إليها «نسيان» تراث العرب في اللغويات العامة فهي حصول قُطْعٍ في تسلسل التفكير اللساني عبر الحضارات الإنسانية، فنهضت الحضارة الغربية على حصيلة التراث اليوناني أساساً ولكن في معزل عن مستخلصات ثمانية قرون من مخاض التفكير اللغوي عند العرب. وإذا جاز لنا أن نبسط مصادرة في البحث أمكننا أن نقرر افتراضاً أن أهل الغرب لو انتبهوا إلى نظرية العرب في اللغويات العامة عند نقلهم لعلومهم في فجر النهضة لكانت اللسانيات المعاصرة على غير ما هي عليه اليوم، بل لعلها كانت تكون قد أدركت ما قد لا تُدرِكُهُ إلا بعد أمدٍ.

النظرية اللغوية عند العرب:

إن مما أطرّد عند الدارسين اللغويين أن الحضارة العربية لم تُفرِّزْ في مجال اللغويات سوى علم تقني مُنطلقه وغايته نظام اللغة العربية في حد ذاتها لا غير⁽⁶³⁾، والواقع أنه ليس من أمةٍ فكّرت في قضايا الظاهرة اللغوية عامة وما قد يحركها من نواميسٍ مختلفةٍ إلا وقد انطلقت في بلورة ذلك من النظر في لغتها النوعية، وهذه الحقيقة تصدق كذلك على أحدث التيارات اللسانية العامة في عصرنا الزاهن كما هو الشأن في تصانيف رائد النحو التوليدي تشومسكي.

Mehiri Abdelkader: Les théories linguistiques arabes, in: Introduction à la (63) linguistique moderne - (document dactylographié au CERES-Tunis, 1973 - 1974), p. 1.

فالقضية إذن مردّها قدرة أمة من الأمم على تجاوز ضبط لغتها وتقنينها لإدراك مرتبة التفكير المجرد في شأن الكلام باعتباره ظاهرة بشرية كونية تقتضي الفحص العقلاني بغية الكشف عن نواميسها الموحدة. والحضارة العربية قد أدركت تلك المرتبة: فكّر أعلامها في اللغة العربية فاستنبطوا منظومتها الكلية وحددوا فروع دراستها بتصنيف علوم اللغة وتبويب لمحاوِر كل منها، فكان من ذلك جميعاً تراثهم اللغوي في النحو والصرف والأصوات والبلاغة والعروض... ولكنهم تطرّقوا إلى التفكير في الكلام من حيث هو كلام، أي في الظاهرة اللغوية كونياً، ولئن ورد ذلك جزئياً في منعطفات علوم اللغة العربية وخاصة عندما فلسفوا منشأ نظامها وقواعدها فوضعوا علم أصول النحو فإنهم دونوا ذلك خصوصاً في جداول تراثهم الآخر غير اللغوي أساساً، وما خلفوه لنا في هذا المضمار يكشف لنا بجلاء أنهم ترقّوا في بحوثهم اللغوية من مستوى العبارة⁽⁶⁴⁾ وهو مستوى اللغة مجسّدة في أنماط من الكلام قد قيلت فعلاً، إلى مستوى اللغة⁽⁶⁵⁾ وهي في مقامهم اللغة العربية، واللغة مفهوم يعكس الأنظمة المجردة التي تُصاغ على منوالها العبارة، إلى مستوى الكلام⁽⁶⁶⁾ أي الحدث اللساني المطلق من حيث هو ظاهرة بشرية عامة.

فمن هذه المنطلقات وعلى تلك المستندات يُمكننا أن نقرّر - مصادرةً وإجمالاً - أنّ التفكير العربي قد أفرز نظرية شمولية في الظاهرة اللغوية، ولعل ذلك ما كان إلّا محصولاً طبيعياً لعوامل تاريخية تنصّب جميعاً في ميزة الحضارة العربية التي اتّسمت قبل كلّ شيء بالمقوم اللفظي حتى كاد تاريخ العربي يتطابق وتاريخ سلطان اللفظ في أمته، ولم تكن معجزة الرسول إليهم إلّا من جنس حضارتهم في خصوصيتها النوعية، وهذا ما استقرّ لدى المفكرين منهم منذ مطلع نهضتهم، وفي هذا المنوال يُقرّر القاضي عبد الجبار: «كان ﷺ ربّما اقتصر فيمن يرد عليه من الوفود، على أن يقرأ عليه شيئاً من القرآن، وربّما كان يحتاج إلى إظهار معجز غيره، وربّما يكرّر قراءة القرآن عليهم وذلك لأنهم، أو أكثرهم، وإن كانوا

La parole. (64)

La langue. (65)

Le langage. (66)

بالإدراك والسماع يُعرفون بالمزنية، فقد كان فيهم من سبق إلى الشبهة، كما أن فيهم من يقصُر في المعرفة عن غيره وفيهم المعاند، فبحسب ذلك قد كان ﷺ يحتاج في كل منهم إلى ما هو أخص به وفيه أوقع، وعلى هذا الوجه رتب تعالى المعجزات، فجعل المعجز الذي أظهره على موسى ممّا الأغلب وضوحه لأهل زمانه، وانكشافه لهم، فقد كانوا يتعاطون السحر فلما ورد عليهم ما ورد من انقلاب العصا حية آمنوا، لظهور الأمر، وكان اعترافهم وإيمانهم مقويًا لدواعي غيرهم إلى البصيرة وشدة التأمل، لأنّ من حقّ التابع أن يكون مقتدياً بالمتبوع تقليداً أو سالكاً سبيله بالتأمل، وكذلك فعل تعالى فيما أظهره على عيسى ممّا بهر عقول الأطباء في زمنه، وفيما خصّ به آدم، عليه السلام، من تعريف الأسماء، إلى غير ذلك، ووجه الحكمة في ذلك ظاهر لأنّه لو أظهر على كل أحد منهم في زمانه ما يخرج عن طريقة القوم لكثرت الشبه وقلّ التصديق. وإذا ظهر ما لا يخرج عن طريقتهم قويت البصائر، وانكشف وجه التّعذر، فيكثر التصديق وتقلّ الشبه، وعلى هذا الوجه أجرى تعالى عادة الرسول ﷺ في أن خصّه بالقرآن الذي هو مُشاكل لصناعتهم وطريقتهم، غير خارج عن الأمر الذي يشتدّ به اهتمامهم، ويقوى له افتخارهم، وتظهر فضائلهم ومحاسنهم لكي تقلّ الشبه للعارف المقدم فيعرف اضطرار المباينة، والأنباع فيعرفون بعجز الرؤساء منهم، مع توقّر الدواعي، مثل ما يعرفه ذوو البصيرة منهم وتقوى دواعيهم إلى النظر حالاً بعد حال من حيث لا يغيب عن الأسماع، على طول الدهر، ولدخوله في جملة الباب الذي يقع منهم فيه التنافس، ولأنّ وجه الإعجاز فيه لا يتغير كما أنّ شريعته لا تزول على الأوقات»⁽⁶⁷⁾.

ولا يمكن أن نغفل في هذا المقام عمّا ولده علم الكلام من انكباب على فحص الظاهرة اللغوية، ورغم السياق العقائدي الذي اصطبغ به النظر في الكلام،

(67) القاضي أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (نشير إليه ب: المغني) ج 16، «إعجاز القرآن» تحقيق أمين الخولي، القاهرة، 1960، ص 205 - 206، وقد سبق الجاحظ إلى إبراز نفس الاستدلال، راجع: رسائل الجاحظ، نشر السندوي، القاهرة، 1352هـ/1933م، ص 146.

بل رغم المنظور الجدليّ الذي أحدثه تنازع الفرق وخصام المذاهب فإنّ منافذ البحث فيه قد أفضت إلى تصوّرات لسانية على غاية من الدقّة، فضلاً عن التولّدات الفكرية الخصيبة.

وكان للثقافة الأجنبية صنيعها في هذا المخاض الفكريّ فما أن استقرّت ركائز الإسلام حتّى «ترجمت كتب الأمم السابقة وفيها كتب الفلسفة والمنطق والرياضيات، واختلطت بما كان معروفاً من الثقافة عند المسلمين، وظهرت موجة من الاضطراب الفكريّ والاصطراع بين الآراء والمذاهب، فكان لا بدّ من مواجهة هذه الموارد الفكرية والتيارات المذهبية والآراء السياسية، ولا بدّ من حماية العقيدة الإسلامية ومحاربة الفرق الضالة والمذاهب الإلحادية، فكان علم الكلام صخرة النجاة وسلم السّلام والأمان فاتسع نطاق هذا العلم وتنوّعت موضوعاته وتعدّدت طرقه ومناهجه على مرّ الزّمن واختلاف الدول، وفي ضوء هذه المذاهب شاع الجدل والنقاش وأقيمت المناظرات، واشترك في ذلك العلماء والخلفاء والخاصّة والعامة واختلط العلم بالسياسة (. . .) وكان يواكب هذه الموجة الفكرية على اختلاف العصور فريق من العلماء من ذوي البحث والنظر ومن جهابذة الفكر والعقل (. . .) اشتركوا جميعاً في الجدل ودخلوا حلبة المناظرة ومنهم من أنشأ المقالات وأثار المسائل، ومنهم من جنح إلى التّأليف والتصنيف وسجّلوا آراءهم وآراء معارضيههم، وتكوّن من هذا وذلك ثروة فكرية عريضة وتراث إسلاميّ واسع يُعتبر من أنفس ما في التراث العربيّ وأغلاه»⁽⁶⁸⁾.

فالعرب بحكم مميّزات حضارتهم وبحكم اندراج نصّهم الدّينيّ في صلب هذه المميّزات قد دُعوا إلى تفكّر اللّغة في نظامها وقُدسيّتها ومراتب إعجازها فأفضى بهم التّظر، لا إلى درس شموليّ كونيّ للّغة فحسب، بل قادهم التّظر أيضاً

(68) محمد أبو الفضل إبراهيم، من تصديره لكتاب سيف الدّين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971، ص 4 - 5 (نشير إليه ب: غاية المرام).
انظر في نفس السياق:

إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللسانية مما لم تهتد إليه البشرية إلا مؤخراً بفضل ازدهار علوم اللسان منذ مطلع القرن العشرين، وهذا ما نعتزم استقراءه بالكشف النصّي والاستدلال الضمنيّ.

وليس هذا الذي نقرّه مبدئياً بدعةً أو مئاراً للغرابة، فالكلام ظاهرة طبيعية ومؤسسة جماعية تُحرّكها نواميس قارة في كليّاتها تُقارب القوانين الكونية، فمتى تفرّغ لها الإنسان بمجهر العقل المجرد اشتقّها من حقائقها، فأن يهتدي العرب إلى أخصّ خصائص الكلام بعدما تجمّعت لديهم مصادر المنهج العقلاني وطرق البحث الأصوليّ فذلك أمر طبيعيّ. بل لعله يكون عجيباً أن تعكف حضارة من الحضارات تدّرعت بسطان العلم على ظاهرة اللسان في ذاتها فلا تهتدي إلى نفس المحصول من الخصائص والأسرار.

ولعلّ الذي عاق الدّراسات عن استيعاب النظريّة اللغوية في التراث العربيّ فضلاً عن جدّة مقولة الشّمول في اللسانيات وحدثتها⁽⁶⁹⁾ إنما هو حاجز الاختصاص، فالذين تناولوا دراسة الفلسفة الإسلاميّة أو خصّوا بعض الفلاسفة بالدّرس المستقلّ لا يكادون يخضون آراءهم في اللغة بالجمع والتحليل⁽⁷⁰⁾ حتى إنّ

(69) لا سيما في حقل البحوث العربيّة، فحتى حركة الاستشراق لم تُوفّق في تأسيس البحث اللسانيّ في اللغويّات العربيّة إذ بقيت مشاغل المستشرقين من ذوي الاختصاص اللغويّ متّسمة بالطابع الفيلولوجيّ المحدود.

(70) انظر على سبيل المثال:

Abderrehman Badawi: Histoire de la philosophie en Islam, 2t. Paris, Vrin, 1972.

Mohamed Arkoun: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au 4^e - 10^e siècle: Miskawayh: Philosophe et historien, Paris, Vrin, 1970.

Louis Gardet et M. Nawati: Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée, Paris, Vrin, 1948.

على أنّ المؤلّفين قد خصّوا «المدارس التحوية» بعرض ورّد في صفتين أثاراً فيه ثنائية السماع والقياس بين أهل الكوفة وأهل البصرة، ص 41 - 43.

Louis Gardet: L'Islam: Religion et communauté, Dexelex de Brower, 1970, cf. Chapitre 7: Avicenne; Ch. 8: Al-Ghazzali.

التصانيف المركزة على «تاريخ الفكر العربي»⁽⁷¹⁾ لم تشتمل ولو على الإشارة إلى الفكر اللغوي باعتباره دعامة من دعائم التفكير الحضاريّ جملة، كما أن المختصين في اللغة قلّما يستنطقون غير التراث اللغويّ ذاته في نحوه وصرفه وبلاغته وعلم معاجمه، فلا يكادون يتطرقون إلى التراث الفلسفيّ أو غيره إلا نادراً.

حظ الموضوع من الدراسة:

إن حظّ النظرية اللغوية في الحضارة العربية من الدراسة حظّ يتقابل فيه ثراء البحث النوعي في علوم العربية وخصائصها مع ضآلة المحاولات التأليفية الشمولية التي تسمح بالتنفيذ إلى النظرية المبدئية في ظاهرة الكلام عموماً، والتطرّف في جملة الدراسات الزاهنة يفضي إلى تدعيم مصادرتنا الأولية، ولئن لم يسمح المقام باستقصاء أضرب هذه الدراسات فلا مناص من الوقوف على أبرز أصنافها بإحالتها إلى النماذج المنهجية العامة التي تنضوي تحتها.

أ - إنّ أوّل ما يطالعنا من ذلك صنف الدراسات التي يحاول فيها أصحابها استقصاء تفكير علم من أعلام الحضارة العربية سواء من أعلام اللغويين والنحاة أو من رواد التفكير الدينيّ، وتأتي هذه الدراسات عادة مُستقصية لمضمون نظريات العلم المدروس في اللغويات عامة بحيث تصطبغ بالشمول المضموني ولكنها تبقى ذات محور فرديّ، ومن الدراسات المركزة على رواد التفكير اللغويّ أطروحة الأستاذ عبد القادر المهيري عن ابن جني⁽⁷²⁾ حيث عقّد فصلاً لنظريات صاحب الخصائص في اللغة عموماً⁽⁷³⁾ أثار فيه قضايا جوهرية بالنسبة إلى ما نحن بصدده،

(71) انظر: عمر فزوخ، تاريخ الفكر العربيّ إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1966. وانظر أيضاً:

Mohamed Arkoun: essais sur la pensée islamique, paris, maisonneuve et larose, 1973.

على أنّ المؤلّف يُحاول استنطاق أبنية التفكير الإسلامي من خلال ذواله اللسانية الحاملة لمتصوراته الخلّاقة. (ص 319 - 328).

(72) Abdelkader Mehiri: Les théories grammaticales d'Ibn Ginnī. Publications de l'Université de Tunis, 1973.

Cf. Chapitre 3: Théories générales d'Ibn Ginnī sur la langue. pp. 89n- 118. (73)

من بينها مشكلة أصل الكلام بمقارعة آراء أهل التوقيف وآراء أهل الاصطلاح، وكذلك قضية حدّ اللغة... وقد انتهى الباحث إلى أنّ ابن جني وإن لم يبلور نظرية متكاملة في الموضوع فإنّ آراءه المبتوثة في مصتفاته تُفضي إلى الجزم بأنّه وقف على كثير من خصائص الظاهرة اللغوية كالقول بأنّها تقوم على نظام داخليّ متكامل وكاعتبارها مؤسّسة من مؤسّسات الحياة الجماعية وكالإشارة ولو بشيء من التردّد والاضطراب إلى أنّها ترضخ لعامل الزّمن فتتضوي تحت سلطان التطوّر⁽⁷⁴⁾.

كما عقد الباحث الفصل الحادي عشر⁽⁷⁵⁾ لنظريّات ابن جني في النحو فوقف على جملة من المبادئ التّنظيرية تتصل خاصة بأجزاء الكلام وتعريفها ممّا يعين على ضبط مقومات نظرية العرب في مركّبات الخطاب.

ومن الدراسات المركّزة على أعلام التفكير الدّينيّ كتاب الأستاذ أرنالديز عن ابن حزم⁽⁷⁶⁾ ولئن تطرّق المؤلّف بإسهاب إلى التّظرية اللغوية ووظيفة النحو في تراث ابن حزم⁽⁷⁷⁾ فوقف على قضية أصل اللغة ومشكل دلالة الألفاظ مُثيراً علاقة الاستدلال التّحويّ بمقومات المذهب الظّاهريّ ومُرجعاً إليها ما سيظهر على يد ابن مضاء القرطبيّ من ثورة على النّحاة⁽⁷⁸⁾، فإنّ دَرّسه لموضوع «النحو والمنطق» من وجهتي «المنطق التّحليلي» و«جدل ابن حزم»⁽⁷⁹⁾ قد غلب فيه الوجهة الفقهيّة على

(74) المرجع نفسه، ص 118.

ويمكن تعداد الأمثلة على هذا النمط من الدّراسات: انظر مثلاً عن الخليل:

- مهدي المخزومي، الخليل بن أحمد الفراهيدي، مط. الزهراء، بغداد، 1960، وانظر عن سيبويه: علي النجدي ناصف، سيبويه إمام النحاة، القاهرة، 1953؛ د. صاحب جعفر أبو جناح: من أعلام البصرة، سيبويه، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1974.

(75) ص 317 - 347.

(76) Roger Arnaldez: Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, Paris, Vrin, 1956.

(77) المرجع نفسه، ص 49 - 97.

(78) ابن مضاء القرطبي، كتاب الرّد على النّحاة، القاهرة، 1947.

(79) Grammaire et logique:

a) La logique analytique.

b) La dialectique d'Ibn Hazm, pp. 101 - 248.

الاستقراء التحويلي، فجاء المنظور اللغوي مجزّد سلسلة من المداخل لإثارة القضايا الدينية في استنطاق التصوص، على أن ما تخلل الدراسة من كُشوف لغوية إنما كان محدّداً بمقولات فقه اللغة القديم، فانحصر الاستنباط بقيود المتصوّرات الفيلولوجية.

ومن بين هذا النمط من الدراسات ما تركّز على بعض أعلام التفكير البلاغي في الحضارة العربية وخاصة عبد القاهر الجرجاني ونذكر من بينها «مساهمة» الأستاذ عبد القادر المهيري «في التعريف بأراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة»⁽⁸⁰⁾ حيث عمّد إلى بعض الفحوص ممّا يبين طرافة تفكير الجرجاني وحدائمه آرائه سواء في مفهوم اللغة والكلام أو في مفهوم العلامة اللغوية⁽⁸¹⁾.

ب - أمّا الصنف الثاني من أصناف الدراسات الرّاهنة التي تتقاطع وما نحن بصده من تحسّس نظرية لغوية كلية في التراث العربي فيتمثل في محاولة استقصاء - لا تفكير علم من الأعلام - وإنما تفكير مؤسّسة علمية على حقبة من الزمن، ونموذج هذا العمل أطروحة الأستاذ رشاد الحمزاوي عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة⁽⁸²⁾، ولئن تنزّل العمل تاريخياً في حقبة معاصرة فإن البحث في إنتاج المجمعيين ولوائح مؤتمراتهم قد قاد الدّارس إلى العودة بالقضايا اللغوية إلى أصولها في التفكير العربي سواء في تحليل علم الدلالة عند العرب⁽⁸³⁾ أو نقد نظرياتهم النحوية وتقييمها في ضوء البحوث اللسانية المعاصرة⁽⁸⁴⁾. وقد انتهى

(80) حوليات الجامعة التونسية، العدد: 11، 1974، ص 83 - 124.

(81) انظر: ص 87 و ص 103.

وعلى نفس المنوال المنهجي في التقريب بين التراث اللغوي واللسانيات الحديثة أَلَفَ الدكتور محمد عبد كتابه «أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث» (القاهرة، 1973) غير أنه أقام دراسته على المقارنة الخارجية في محاور المضامين فضلاً عن الخلط المبدئي في مفهوم علم اللغة الحديث الذي يربطه من جهة بسوسير ويُرجعه تاريخياً إلى القرن الثامن عشر وما بعده (ص 65...).

(82) Rached Hamzaoui: L'Académie de langue arabe du Caire: Histoire et œuvre. Publications de l'Université de Tunis, 1975.

(83) المرجع نفسه، ص 177 - 183.

(84) المرجع نفسه، ص 186 - 201.

الباحث إلى إقرار مبدأ تمازج الاختصاصات في تناول القضية اللغوية لا سيما بين اللسانيات من جهة وعلم الاجتماع وعلم اللهجات وعلوم الإحصاء من جهة أخرى⁽⁸⁵⁾، كما أعنى المؤلف بحثه بالاستقراءات اللغوية طبقاً لمتصورات اللسانيات لا سيما في حقل المعجميات والدراسة الأسلوبية.

ج - وثالث أصناف الدراسات في محصولها الزاهن ما جاء في قالب محاولات⁽⁸⁶⁾ تمتزج فيها الاستقراءات العربية والمقارنات اليونانية أو الغربية والخواطر الشخصية في ضرب من الاجتهاد النوعي المفضي أحياناً إلى الاستقلال بالرأي والتقرير، وهي جميعاً تثير قضايا شمولية في اللغة كتحديد الظاهرة اللغوية ومُشكل الدلالة فيها ومبدأ التطور والاستحالة وما إلى ذلك، غير أن منهجها لا يرتسم غاية تقييم التراث العربي في حد ذاته، بل هو إما استشفاف لنظرية شخصية تبحث عن ركائزها النظرية كمحاولات إبراهيم أنيس وعثمان أمين وكمال يوسف الحاج⁽⁸⁷⁾، أو محاولات تبسيطة تعرف القارئ العربي أسس النظرية اللسانية في مختلف أفنانها وتوجهه في ضوئها إلى إعادة وصف لغته بممارسات مستحدثة، وعلى هذا المنوال سار كل من كمال محمد بشر وتمام حسان وأنيس فريحة وريمون طحان⁽⁸⁸⁾.

د - أما الصنف الرابع من الدراسات التي تتصل بمشكلنا المطروح فتركز

(85) المرجع نفسه، ص 209.

Des essais.

(86)

(87) د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط 1، 1958، ط 3، القاهرة، 1972.

د. عثمان أمين، في اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1967، كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، بيروت، 1967.

(88) د. كمال محمد بشر، دراسات في علم اللغة، 2 ج، ط 2، دار المعارف بمصر، 1971.

د. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955.

د. تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، القاهرة، 1973.

أنيس فريحة، نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

ريمون طحان، الألسنية العربية، 2 ج، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972.

انظر في نفس السياق: د. حنفي بن عيسى، محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت).

على البحث المضمونّي باعتماد محور معين أو قضية مخصوصة، ولم يحظَ موضوع في هذا المجال بما حظيت به علاقة النحو بالمنطق، وقد ذهب الدارسون في طرق الموضوع مذهبين:

أولهما نحا فيه أصحابه منحى تاريخياً بحيث انطلق بعضهم من افتراض أنّ النحو العربي نشأ على قواعد المنطق اليونانيّ حتى كاد يحصل «الإجماع على تأثر النحو العربيّ بالفلسفة اليونانيّة أو بالمنطق الأرسطي» وهو ما بعث «على الظنّ بأنّ النحاة اكتفوا بتبنيّ المقولات المنطقيّة، وأنّ معطيات النحو العربيّ هي في أساسها تكييف لهذه المقولات، معنى هذا أنّ المشاغل المنطقيّة اعتُبرت أنّها قامت مقام المشاغل اللغوية منذ أقدم العصور وعلى الأقلّ منذ أن ألف سيبويه كتابه الشهير»⁽⁸⁹⁾.

وهذا الاعتقاد حرّك ردود فعل الباحثين فانبرى بعضهم متتبّعاً أطوار النظرية ومواقف الدارسين منها - عرباً ومستشرقين - ومتناولاً تفنيد حجج القائلين بتفرّع النحو العربيّ عن المنطق اليونانيّ بالبرهان العقليّ أو بالرجوع إلى محتوى بعض مؤلفات أرسطو⁽⁹⁰⁾.

وأما المذهب الثاني الذي انتهجته الدراسات في هذا الموضوع فيتمثّل في محاولة استنباط المقومات المتطابقة بين التفكير النحويّ والتفكير المنطقيّ انطلاقاً من منظومة علم النحو العربيّ حيناً، ومن مادّة التراث الفكريّ في الحضارة العربيّة حيناً آخر، وهذّا ما يعيد إليه كلّ من إبراهيم مدكور عند تعرّضه لمقولة القياس

(89) عبد القادر المهيري، خواطر حول علاقة النحو بالمنطق واللغة، حوليات الجامعة التونسية، العدد 10، 1973، ص 22. وهو بحث استعرض فيه صاحبه أطوار القضية كما بسطها الدارسون من مُثبّتين وناقضين.

(90) المرجع نفسه، ويُحيل صاحب المقال في استعراض نظرية ماركس (Marx) على:

أ - Bolletino Italiani degli Studi Orientali - N° 6 - 1877 - pp. 104 - 108.

ب - Bulletin de l'Institut égyptien - 1891 - pp. 13 - 26

كما يحيل في استعراض النظرية المضادة على: عبد الرحمن الحاج صالح، النحو العربي ومنطق أرسطو، مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، العدد 1، 1964، ص 67 - 86.

وما تستند إليه من أركان التعليل والاستدلال⁽⁹¹⁾، ومحسن مهدي⁽⁹²⁾ بما يفضي إلى تحديد ما وصل إليه التفكير اللغوي عند العرب من تجريد للمشاكل الفنية بغية استيعاب القيم اللغوية والقواعد المنطقية فتكامل التقديرات اللسانية والاعتبارات الذهنية.

على أنّ بعض الدراسات المتعلقة بموضوع المنطق والنحو قد ركزت على نظرية بعض الأعلام في الحضارة العربية لا سيما الفارابي وذلك من وجهة نظر مقومات العلوم ومناهج نظرية المعرفة فيها⁽⁹³⁾.

هـ - أما القسم الأخير من أقسام الدراسات المتعلقة بالنظرية اللغوية عند العرب فيخصّ المحاولات التأليفية العامة لاستنباط مقومات التفكير اللغوي في التراث العربي عموماً، وهذا الصنف على أهميته المبدئية وخطورته المنهجية قد جاء زهيد الحظ إذا ما قارناه بحظّ الأصناف السالفة الذكر، والمحاولات في هذا المجال تتسم بطابعين: التجزئة وقصر النفس، فقد عقّد هـ. كوربان⁽⁹⁴⁾ في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» فصلاً لم يتجاوز به بضع صفحات خصّ به دراسة «فلسفة اللغة» أقامه أساساً على نشأة النظرية التحوية عند العرب بمذهبيها البصري والكوفي، وقد حاول أن يؤسس ما استندت إليه المدرستان من موقف مبدئي تجاه القياس أو السماع على منطلقات فلسفية في المعرفة وعلمة الوجود، مقرراً «أن المهم من وجهة نظر تاريخ الفلسفة

(91) د. إبراهيم بيومي مذكور، منطق أرسطو والنحو العربي، مجلة مجمع اللغة العربية، 1953، ص 338 - 346.

(92) Language and logic in classical Islam. Wiesbaden - Otto Harrassowitz - 1970. انظر أيضاً في نفس السياق: د. لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، القاهرة، 1970 (النحو والمنطق: ص 11 - 16).

(93) انظر خاصة د. محمد أبو ريان، دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو ورأي الفارابي فيهما، ضمن: الفارابي والحضارة الإنسانية: وقائع مهرجان الفارابي، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، 1975 - 1976، ص 187 - 209. انظر أيضاً: إبراهيم السامرائي، من قراءة في كتب المنطق للفارابي، مجلة «المورد»، المجلد 4، العدد 3، 1975، ص 28 - 34.

(94) Henri Corbin: Histoire de philosophie islamique. Paris, NRF, col. Idées, 1964, pp. 102 - 207.

أن نعرف كيف تطوّرت على هذه القاعدة (التاريخية) طيلة القرن الثالث للهجرة - التاسع للميلاد - نظريّاتُ مدرستَي البصرة والكوفة، فهما يتضاربهما تمثّلان فلسفتين (بل) تصوّرين للوجود متصارعين جوهرياً⁽⁹⁵⁾.

ثم ينتهي المؤلّف إلى أنّ البصريّين قد اعتبروا الكلام مرآة تعكس في أمانة تامّة ظواهر الوجود والأشياء والمتصوّرات فلا بدّ إذن أنّ نجد في الكلام نفس القوانين المحرّكة للتّفكير وللطبيعة وللحياة أيضاً، وهكذا واجه رواد البصرة أعوص مشكلٍ ألا وهو استنباط هذا التماثل بين قوانين اللغة وقوانين العقل الخالص⁽⁹⁶⁾.

أما الكوفيّون فإنّهم قد حدّوا استعمال القياس بما لا يتضارب وأيّ شاهد وارد عن أهل اللغة، فمدرستهم، إذا قيست بصرامة الاستدلال البصريّ، قد خلت من نظام متكامل في عقلنة الظاهرة اللغوية، ولذلك فإنّهم يصدّرون عن نظرة فردية للوجود تعزّف عن القوانين المعمّمة على الظواهر أو المطلقة على الوجود⁽⁹⁷⁾.

ومما يندرج في سياق هذه المحاولات التّأليفية مقالُ جون لوسارف عن سمة التّعالي في تقدير الظاهرة اللغوية منذ العصور القديمة إلى عصرنا الحاضر مُروراً بالحضارة العربيّة⁽⁹⁸⁾، وقد ركّزه صاحبه على إثبات عراقية بعض المقولات اللسانية المعاصرة في أحدث تطوّرها بعد استقامة نظرية الإخبار فيها وامتزاج بحوثها بقواعد الفيزياء التّواصلية ونظرية المجموعات في الرياضيات الحديثة. ولئن عمّد إلى تحليل بعض آراء المفكرين العرب لا سيّما إخوان الصّفاء⁽⁹⁹⁾ وذلك في شأن نشأة اللغة وعلاقة الفكر بالكلام واقتراح الدالّ بالمدلول فإنّه قد بسط المشكل وعالجه من موقِع التسليم بأنّ كلّ ما في الحضارة العربيّة - في هذا المقام - إنّما هو ثمرة يونانية أولاً وبالذات ورَدّت عبر الأفلاطونية الجديدة⁽¹⁰⁰⁾ وقد كانت فرضيته هذه

(95) المرجع نفسه، ص 202.

(96) المرجع نفسه.

(97) المرجع نفسه، ص 203.

(98) Jean Lecerf: La transcendance du langage de l'antiquité à nos jours en passant par le monde arabe médiéval, in: Studia Islamica, t. 12 - 1960, pp. 5 - 27.

(99) المرجع نفسه، ص 22 - 24.

(100) المرجع نفسه، ص 23.

مُنسجمة مع فكرته المبدئية من أنه «لا جديد تحت الشمس»⁽¹⁰¹⁾.

مدار البحث ومصادره:

إذا كان من الحقائق التي تواضع الفكر البشريّ عليها أن يكون لكلّ تأليف مقدّمة وأن يكون التّقديم تبياناً لغاية التّأليف بكلّيته فإن وراء كلّ تقديم حقيقةً أخرى غير ما يصرّح به حسب العرف والمواضعة، فبسط مدار البحث هو في حدّ ذاته حديث عن موجود، وهو مُقتضٍ بذلك خروج الدّات القائلة عن مقولها لتصحب من هو خارج عن قولها - وهو القارئ الموجود بالقوّة - إلى صميم قولها: فالتقديم خروج القائل عن قوله ليُدخل سواه إلى بؤرته.

وإذا كانت قدرة اللغة على أن تُحدّث عن نفسها هي التي تسمّى بوظيفة «ما وراء اللغة»⁽¹⁰²⁾ فإنّ كلّ تقديم لتصنيف - أي لمقولٍ أيّاً كان نوعه - هو ضرب من هذه الحقيقة إذ يؤدّي وظيفة قد نصلح عليها بوظيفة ما وراء الخطاب⁽¹⁰³⁾، فإذا كان المقول هو في اللغة أو كان التصنيف عكوفاً على الظاهرة اللغوية ذاتها فإنّ تقديمه يصبح ذا وظيفة مزدوجة: هو حديث عن حديث عن اللغة⁽¹⁰⁴⁾ ولهذه العلة يصبح، في أغلب الأحيان، تركيب بناء البحث مُحدّثاً عن مضمون البحث أكثر من حديث البحث عن نفسه تصریحاً، وبنفس الاقتضاء يُصبح تركيب المقدّمة في بنائها ونظام أجزائها تأسيساً نظريّاً لمدار البحث ونزوعاً طبيعياً به نحو غايته المنشودة.

فمن موقّع الدّراسة اللسانية المعاصرة - في تبلورها وتركزها على شمول الظاهرة اللغوية - وبمنظور الحدّثة في البحث والاستنباط، وفي ضوء مقولة التراث عموماً يتنزّل بحثنا عن النظرية اللغوية عند العرب، لا من حيث هي تقنيات نحوية وصرفية وبلاغية ومعجمية، وإنّما من حيث هي تَنْظِيرٌ للظاهرة اللسانية عموماً،

(101) وهي الحكمة التي صَدّر بها بحثه وذكر بها في خاتمته.

Le métalangage.

(102)

(103) ما يمكن أن نُصنّع له المصطلح التالي (Le métadiscours).

(104) يمكن أن نصلح على هذه الوظيفة بقولنا: (ما بعد وراء اللغة) فنصّح لها بالفرنسية

مصطلح (L'arrière-métalangue) أو: (Supra-métalangue).

ارتكز على نسيجه تفكير العرب في لغتهم أولاً وبالذات ثم في الكلام باعتباره نظاماً إبلاغياً مميزاً للإنسان بوجه عام.

فبحثنا بهذا التقدير يتجذّر في بؤرة الحدّث اللساني بحثاً عن المحور الأفقي الذي يخرق أنسجة القواعد المختلفة في منظومة التراث العربي لغةً وأدباً وديناً وفلسفة وعلم اجتماع.

وعسى أن يُفْضِي بنا البحث لا فقط إلى سدّ «الثغرة الاعتباطية» في تاريخ الفكر اللغوي البشري، بل عساه أيضاً أن يكشف عن جوانب مغمورة من «لسانيات» العرب ليست لللسانيات المعاصرة في حاجة اليوم إلى شيء مثلما هي في حاجة إليها.

وقد عمدنا في استقراء مادة بحثنا إلى اشتقاقها من مظانها المتنوعة مذهباً واختصاصاً فعولنا أولاً على التراث اللغوي ذاته بما أثمرته علومُ اللسان عامة منذ أن كانت لنا عنها وثائق مقيّدة، متلمّسين وراء تنظيم اللغة وعلمنة لُحمتها السدى المبدئيّ الزابط بين مشارف التفكير في قضاياها، ويتنوع هذا التراث اللغوي نفسه إلى جملة من الأركان هي:

أ - مصنّفات النحو بمفهومه الشامل لقواعد التركيب وبنية الكلمات وخصائص الحروف كما حدده سيبويه منذ أن سنّ كتابه.

ب - أصول النحو وهو ميدان يمثل تجاؤز التفكير في أنظمة اللغة إلى البحث عن مؤسساتها المبدئية، فكان في التراث اللغوي بمثابة البحث الإيستيمولوجي في علم اللغة وقد كان رواده واعيّن بدرجة التنظير المجرد الذي عليه علمهم.

يقول ابن جني: «... وهذا باب طويل جداً وإنما أفضى بنا إليه دزؤ من القول أحببنا استيفاءه تأسأ به، وليكون هذا الكتاب ذاهباً في جهات النظر إذ ليس غرضنا فيه الرّفْع والتّصّب والجزر والجزم لأنّ هذا أمر قد فرغ - في أكثر الكتب المصنّفة فيه - منه، وإنما هذا الكتاب مبني على إثارة معادن المعاني وتقرير حال الأوضاع والمبادئ وكيف سرّت أحكامها في الأحناء والحواشيء»⁽¹⁰⁵⁾.

(105) أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي التجار، الطبعة 2، دار =

وتُعدّ «خصائص» ابن جني من أهم ركائز هذا العلم إلى جانب لُمع الأنباري وإيضاح الزّجاجي والصّاحبي لابن فارس.

ج - الموروث البلاغي وهو من أغزر الموارث اللغوية في الحضارة العربيّة وقد حاولنا استيعاب منطوقه في قضايا التّنظير اللغويّ من مختلف أركانه، سواءً منه الجانب الفتي كبديع ابن المعترز وبديع ابن مُنقذ وبرهان ابن وهب وبرهان الزمّلكاني ومفتاح السّكاكي... أو الجانب النقديّ الأدبيّ كعمدة ابن رشيّق ومنهاج القرطاجنيّ وشعراء ابن قتيبة ونقد قدامة... أو الجانب الكلامي المتطرّق، تضميناً أو تصريحاً، لقضيّة الإعجاز على مذهب المعتزلة أو الأشاعرة، وفي هذا الرّكن أعلام بارزون فيهم الجرجاني والخطّابي والخفاجي والرّماني.

د - جملة المعاجم التي دُوّنت فيها اللغة وكان أصحابها يتطرّقون، في مقدّمات مصنفاتهم أحياناً، وفي صُلب موادهم اللغويّة أحياناً أخرى، إلى قضايا جوهرية في تقدير الظاهرة اللغوية.

والرّكن الثاني الذي تَقصّيناه في جُمع مادّة بحثنا هو التّراث الأدبيّ بمفهومه الواسع سواءً ما كان منه أدباً خالصاً للوجدان، أو أدباً تأمليّاً، وفي هذا المطاف استنطقنا مدوّنة الجاحظ بياناً وحيواناً ورسائل، ومنظومة التّوحيديّ إمتاعاً ومقاسباتٍ وهوامل، ومصنّفات أخرى - جرّناها - هي لابن حزم والقاضي الجرجاني وغيرهما.

أمّا الرّكن الثالث فيتمثّل في التّراث الدّينيّ، وتتنوّع مصادره التي تناولت القضيّة اللغوية إلى أصناف ثلاثة:

أ - كتب أصول الفقه وقد عالج أصحابها المشكل اللغويّ في سَنهم لقواعد التّشريع واستنباط الأحكام، وأبرزهم على طريقة الظّاهر ابن حزم الأندلسي لا سيّما في مجموعة «الإحكام في أصول الأحكام»، وعلى الطريقة الأشعرية أبو حامد الغزالي في المستصفي الذي اكتمل معه علم الأصول.

= الهدى للطباعة والنشر، بيروت، د.ت. (عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1952) ج 1، ص 92، (ونشير إليه بالخصائص).

ب - التفاسير حيث يستطرد المفسرون عادة في تقديرات لغوية عامة وفي تحاليل نظرية متنوعة عندما يواجهون تفسير بعض الآيات المتصلة بنشأة الكلام أو بخلق الإنسان، وقد تميزت حركة التفسير في تاريخها بالجدل المواكب لحركة المذاهب الدينية والكلامية، وقد حاولنا أن نستوعب مراكز المناظرات وجملته المطارحات بين الفرق من خلال حركة التفسير في ما يتصل بالقضية اللغوية انطلاقاً من تفسير الطبري الذي يعدّ قمة التفكير بالمأثور وبداية أدب التفكير القرآني، وكان على المذهب السنّي الصريح يناهض أهل الرأي المعتزلين لا سيما فيما يذهبون إليه من القول بالمجاز في عديد من الآيات.

ثم استقرأنا كشاف الزمخشري - نموذج التفسير الاعتزالي - وقد زخر بمقارعة خصومه الأشاعرة داعياً إياهم بالمجبرة والحسوية والمشبهة والمبطلية، وناعتاً أصحابه بأهل العدل والتوحيد وبالفتنة التاجية العديلة.

ثم وقفنا ملياً على تعليقات ابن المنير ومفاتيح فخر الدين الرازي الذي مثل رجحان كفة الاتجاه السنّي على كفة الاعتزال بعد أن استقام صرّحه على يد الأشعري والغزالي وإمام الحرمين⁽¹⁰⁶⁾.

ج - علم الكلام وهو نقطة تقاطع الثقافة الإسلامية عقيدةً وتشريعاً ومنطقاً، وفي مُفترقه ازدهرت مناهج الجدل وأدب المناظرات، ولعلّ مُنطلقه وغايته كانتا تساوياً عن قضايا عقائدية محورها الظاهرة اللغوية أولاً وبالذات في نشأتها ومُنشئها وأتصاف الخالق والمخلوق بها. ولم يتصارع الفكر الإسلامي في شيءٍ تصارعه في علم الكلام، فانقسم إلى سنة واعتزال، ثم انقسم كلٌّ شقٍّ إلى فرق وطوائف، وقد أخصب هذا التنازع التفكير الديني واللغوي فجاءنا بخامة ولؤدٍ مُنقطعة التظير، وقد حاولنا استنطاق نماذج هذا الصراع الفكري، فوقفنا على نمط التفكير الاعتزالي، ويمثّل نموذج الأوفى بلا منازع القاضي عبد الجبار في موسوعته العجيبة «المغني

(106) انظر في هذا الباب: جولدتسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د. عبد الحليم النجار القاهرة، بغداد، 1955؛ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1961، ج3؛ محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، دار الكتب الشارقة، ط 1، تونس، 1966.

في أبواب التوحيد والعدل»، ورجعنا إلى المذهب الظاهري كما ازدهر على يد ابن حزم الأندلسي لا سيما في مدوّنته «الإحكام في أصول الأحكام» ومن تعقّب من أمثال الشهرستاني في «نهاية الإقدام في علم الكلام»، وأخيراً تقصينا نموذج التفكير الأشعريّ الداحض لنظريات الاعتزال في منظومة سيف الدين الآمدي «غاية المرام في علم الكلام».

وأما الركن التّراثيّ الرابع الذي عمدنا إلى اشتقاق مادّة بحثنا من نماذجه فهو التّراث الفلسفيّ بأوجهه المختلفة من طبيعيات وإلهيات ومنطقيّ ومناظرات بين الفلاسفة ورجال الدّين، وبديهيّ أن القضية اللغويّة قد مثلت ركناً قارّاً في تفكير الفلاسفة لا سيما في أبواب المنطق من «المداخل والمقولات» إلى «القياس» و«البرهان» حتى «الخطابة» و«الشعر»، على أنّهم قد عزّجوا عليها أيضاً في تصدّيهم لمعضلة التّقسّم ومراتبها بحثاً عن أصول نظريّة المعرفة.

وقد حاولنا استيعاب موسوعة ابن سينا ومدوّنة الفارابي وتصانيف ابن رشد ولم نهمل نموذج الفلاسفة الدّينيين أبا حامد الغزالي لا سيما في «معيار العلم».

والرّكن الخامس والأخير من أركان التّراث المعتمد تنفرد به مقدّمة ابن خلدون التي مثلت باباً برأسه لأنّها كانت نمطاً فريداً من التفكير، فهي إلى جانب تولّدها عن علم مبتكر هو علم العمران أو الاجتماع الإنسانيّ، وهو ما غدا مسلّمة في تاريخ الفكر العربيّ وتاريخ العلوم العامّة، فإنّها تُعدّ حسب رأينا نموذجاً لفلسفة المعارف في تراث العرب، إنّها منظومتهم الإبيستيمولوجيّة الأصوليّة التي حتمت من أعلى قمة الاكتمال في العوص والتّجريد حلقة حضاريّة في تاريخ الإنسانيّة.

لهذه البديهيّات وغيرها حدّدنا بحثنا زمانياً بابن خلدون، فهو في تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة آخر من حاول تقديم نظرة شموليّة في القضية اللغويّة تتسم بالجدّة والطّرافة، والذين جاؤوا بعده إنما اقتصروا على تناقل الموروث ولعلّ أبرزهم جلال الدين السيوطي الذي عاش النصف الثاني من القرن التاسع والعقد الأوّل من القرن العاشر⁽¹⁰⁷⁾، ورغم ثقافته الموسوعيّة وفكره الثاقب فإنّ فضله قد انحصر في جمع التّراث.

(107) (849 - 911) هـ. وقد عولنا عليه في نصوص جمّعها وضاعت مصادرها، لا سيما في =

(108) مُصَادَرَاتٌ مِنْهَجِيَّةٌ:

من المعلوم أنّ نعت الحضارات لم يُثر للمؤرّخين مشاكل اصطلاحية مثلما أثارته الحضارة التي يتنزّل فيها بحثنا، فلكلّ حضارة إنسانية دالّ لغويّ متواضع عليه تاريخياً هو إمّا ذو دلالة زمانية أو جغرافية أو عرقية، وقليلاً ما يكون ذا دلالة عقائدية، أمّا الحضارة التي نعكف عليها في استبارنا لتراثها فإنه يتجاذبها نعتان كلاهما لا يفي بالدلالة الشاملة.

فأولهما وصفٌ عرقيّ وهو قولنا: «الحضارة العربية» أو «التراث العربيّ» ومعلوم أنّ العنصر العربيّ ليس إلّا جزءاً من كلّ في خضمّ هذه الحضارة على مرّ القرون.

وثانيهما عقائديّ وهو قولنا: «إسلاميّ» وهو كذلك قاصر عن استيفاء الغرض للسبب ذاته إذ المسلمون، غير العرب عرقاً ولساناً، حُجِمَ مُتضاحِمٌ في العدد، لذلك اطّردَ عند الباحثين المعاصرين الجمع بين النعتين بالقول «عربيّ إسلامي» ولعلّها طريقة مأخوذة من اصطلاح المستشرقين لِمَا تُطأوعهم فيه لغاتهم ذات الأصل اللاتيني أو الجرمانى أو الأنجلوسكسونى من مبدأ التّركيب المزجى، ولمّا كان منظورنا في البحث هو قبل كلّ شيء منظور لسانيّ فالذي ذهبنا إليه هو التّقيد أولاً وبالذات بالعنصر اللغويّ وهو هذا التراث الذي انقدحت شرارته التّاريخية الأولى في صُلب حضارة العرب عرقاً ولساناً وأفرزت مادّته على مسار القرون حضارة الإسلام عقيدةً، فكانت دائرة التّلاقي والتقاطع مَرَكُزها اللغة: لسان العرب، لذلك اصطَلحنا على ما نحن بصدهه بقولنا: الحضارة العربيّة أو التراث العربيّ أو الفكر العربيّ، لا من حيث إنه مُصطلح عرقيّ وإنّما من حيث هو قبل كلّ شيء نعت للميراث باللغة التي دُون فيها فتكون العقيدة بذلك عنصراً قارّاً خُلف اللغة التي انتشرت بها وإن لم تُشعّ تلك اللغة على ما أشعث عليه إلّا بفضل تلك العقيدة ذاتها.

= مؤلّفه «الاقتراح في علم أصول النحو»، ط 2، حيدرآباد، 1359هـ. و«المزهر في علوم اللغة وأنواعها»، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت. ج 2.

ولما كانت نوعية بحثنا «قراءة في التراث» فإننا عمدنا بموجب قواعد القراءة إلى اعتبار هذا الموروث الحضاري مادة خاماً مُتجمعة في لحظة البحث على الأقل، وذلك بُغية فكّ تركيباته وتحسُّس أركان منظومته ونسيج علاقته، وعن هذه الوجهة في البحث نتجت مصادراتٌ أخرى أهمها:

أ - أن هذا التراث مقصود بذاته ولذاته حتى إذا ما جلونا خصائصه نطقً بنفسه عن مضامينه النوعية، وقراءتنا للتراث اللغوي في الحضارة العربية وإن حصلت وتكاملت بفضل مقولات اللسانيات المعاصرة فإننا قد حرصنا - ما وسعنا الحرص - على تحاشي التعسف في الاستنطاق، والاعتباط في التأويل، فأعرضنا جوهرياً عن كلّ مقارنة صريحة أو تقريب تخميني بين نظريات العرب القدامى ونظريات اللسانيين المحدثين⁽¹⁰⁹⁾ حتى إذا ما قرئنا بحثنا - في نصّه أو منقولاً - لم يلبس أمره على قارئه: أهو فكر الحضارة العربية خالصاً أم هو اصطناع لها وتقول عليها أملاهما جموح الحدائث «الفلسفية».

وقد قادنا هذا التحري إلى التعويل على منطوق التراث في كثير من المواطن فكثفنا الإحالات عند كلّ موطن يقتضيها، سواء في كليات النظرية اللغوية أو جزئيات التحليل، كما عمدنا إلى إثبات مقاطع من النصوص التي استلهمناها في اشتقاق مادة البحث لا سيما في المواطن التي حشينا أن ينزاح بنا فيها الاستدلال عن صريح عبارة التراث.

على أن بعض المفاهيم اللسانية المعاصرة مما لم يتواتر مصطلحه العربي قد أثبتنا ترجمته وآثرنا ألا نثقل النصّ أو نقطع تواصله فأحلناها على الهوامش.

ب - أن فحوصنا لمادة التراث العربي قائم على اعتباره كلاً لا يتجزأ زمانياً بقدر ما يتجزأ مضموناً وقضايا، فهو بالنسبة إلينا مادة متجمعة متراكمة في لحظة فحوصه وكشف خباياه، ومعلوم أن المنهج الزماني⁽¹¹⁰⁾ في البحث يفضي إلى ثمار

(109) وهو ما تردّث فيه بعض محاولات العرب المحدثين فال بهم الأمر إلى القول بتطبيق نظرية عبد القاهر الجرجاني وكروتشه (Croce) في النقد والجماليات وتطبيق نظرية الجرجاني ونظرية سوسير في اللغة، انظر إشارة د. لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، ط 1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1970، ص 86.

خصيبة من حيث إبرازُ جدلية التطور والتفاعل عند تعاقب النظريات في الميدان الواحد، ولكن ذلك لا يتسنى ولا يصلح إلا إذا ثبتت لدى الباحث بصفة ما قبلية شرعية موضوعه ومنهجه، أما ونحن بصدد إثبات هذه الشرعية باعتزامنا إبراز نصيب الحضارة العربية من إثراء الفكر اللساني عبر الحضارات، فإن المنهج الزمني لا يمكن إلا أن يكون لاحقاً لعمَلنا لا سابقاً له ولا مُصاحباً إياه.

فوجهتنا في البحث وجهة وصفية لأن دراسة تطور الظواهر بكشف مراحلها المتعاقبة هو مقصود لذاته في الدراسة التاريخية «أما الدراسة الوصفية فإنها تتطلب حالة يزعمها الباحث ثابتة ليكون وصفه إياها مقبولاً من الناحية المنهجية»⁽¹¹¹⁾.

وجدير بالذكر أن المنهج الآني⁽¹¹²⁾ الذي قامت عليه اللسانيات المعاصرة فتولّد عنها بموجبه المنهج البنوي⁽¹¹³⁾ إنما هو ضرب من المصادر في البحث لأن الآنية في حقيقة أمرها تستند إلى زمن افتراضي يُرمز إليه بنقطة على محور الزمن، إلا أن حيز هذه النقطة قد يكون يوماً أو سنة أو عقداً أو قرناً أو قروناً... فالآنية ليست إقراراً للزمن ولا نقضاً له وإنما هي استيعاب لأبعاد الزمانية⁽¹¹⁴⁾ فهي تعكس المنطق الصوري للأحداث لأن الزمانية تبدو مترتبة من سلسلة نقط الآنية، أي إن الزمانية تحتوي الآنية، فإذا بالآنية تستحيل منهجاً مستوعباً لأبعاد الزمانية بمقتضى أنه يدك الحواجز التطورية فيصهر التعاقب في بوتقة التواجد.

ولعل في ملاحظات اللساني بنفينيست عن «اللغة والتجربة الإنسانية»⁽¹¹⁵⁾ ما يُعين على فك إشكالية المناهج في البحث وإن لم يقصد المؤلف إلى تلك الغاية، فقد تناول فكرة الزمن فاستخلص منها ثلاثة متصورات متباينة هي الزمن الطبيعي

(111) د. تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها. القاهرة، 1973، ص 14.

(112) Synchronique.

(113) أو الهيكلي Structural.

(114) La diachronie.

(115) Emile Benveniste: Le langage et l'expérience humaine, in: Problèmes du langage - Diogène, Paris, Gallimard, 1966, pp. 3 - 13.

ثم أعاد نشره في:

Problèmes de linguistique Générale, t. 2, Paris, Gallimard, 1974, pp. 67 - 78.

والزمن الوقائعي والزمن اللغوي⁽¹¹⁶⁾، وقد يتسنى لفلسفة المناهج التقريب بين فكرة الزمن اللغوي وفكرة المنهج الآني في البحث بما يُعين على حَسْمِ الصّراع بين الآنية والزمانية.

ج - لما خرج عن مقاصدنا البحث في التطور الداخلي ضمن النظرية اللغوية متخذين من التراث العربي طبقاً لذلك كلاً لا يتجزأ فقد كان طبيعياً أن نُدرج ضمنه كل ما انصهر فيه من ثقافات سابقة له نُقلت إليه فاعتمَلها الفكر العربي متمثلاً إياها ومتجاوزاً حدودها لا سيما بعد أن طَبَعها بالخاتم الإسلامي في ميدان اللغة وعلم الكلام.

وتتصل القضية على وجه التخصيص بالموروث اليوناني الذي كان مستنداً من مستندات الحضارة العربية في منطلق نهضتها العلمية والفلسفية، على أن دراسة جوانب التأثير اليوناني في الحضارة العربية وإن لم تُحل من فائدة على صعيد البحث التاريخي في تواصل التراث الإنساني⁽¹¹⁷⁾ فإنها لا تنقُض مبدأ التراث بوصفه مقولة عربية قائمة الذات، متكاملة العناصر، سواء ما استوعبته وبعثته بعثاً جديداً أو ما أفرزته ذاتياً بموجب خصوصياتها المبدئية فكان منها خلقاً وإبداعاً تفرّدت به.

بنية البحث:

إن الجدلية الزمانية التي تكشف التفاعل التطوري حسب السلم التاريخي لما عَزَلناها عن مقاصدنا حاولنا أن نُحل محلها جدلية محورية تقوم على تداعي المضامين بعضها بعضاً، وعلى هذا الأساس حاولنا أن نبني البحث طبقاً لمفاصل منطقية ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. ولئن أتى عملنا في شكله فصلاً ذات مسائل فإنما ذلك إقرار لمؤشرات التعاقب في صلب التحليل أكثر مما هو استقلال الأجزاء بعضها عن بعض في سياق المجموع.

(116) Le temps physique, le temps chronique et le temps linguistique.

(117) انظر في هذا الصدد على سبيل المثال:

Abderrahman Badawi: Le transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.

راجع نقل مؤلفات أرسطو وخاصة مصنفاته في علم المنطق، ص 75 - 79.

وقد أفضى بنا النظر في مادة التفكير اللغوي عند العرب إلى اشتقاق جدلية ثلاثية على صعيد المنهج حاولنا جهد المستطاع أن نتحرك طبقاً لعناصرها في كل خطوة من مراحل البحث فكانت بالنسبة إلينا خطاً مسارٍ حركيٍّ إذ كانت تقوم مقام التساؤلات الخلفية في كل عقدة موضوعية نستثيرها.

فأول أركان هذا المنهج الجدليّ يتمثل في قضايا التحديد - بالبعد المنطقيّ للمصطلح - فكنا نفتني أثر التعريفات المستنبطة في كل محور نُشيره سواء التعريفات الكلية المقتنة أو التعريفات المخزونة وراء التحليل فنشتقها من عناصرها المفككة لنحاول صوغها على منحنى التكامل والانتظام، وهذا الجانب من المنهجية العامة هو الذي يتسلط فيه الفكر على الظواهر اللغوية بأقصى ما يتسنى من البعد، وهو أيضاً المنهج الذي يحاول فيه الناظر أن ينسج صياغته التأليفية عبر التجريد الذهنيّ ذي النفس الطويل.

والتساؤل المبدئيّ المحرك لهذا الركن إنّما يخصّ هوية الظواهر من حيث هي مادة للعقل يعقلها بحصر أبعادها وحدودها، وليس اعتباراً أن سُمي التعريف حدّاً وتحديداً.

والركن الثاني من أركان المنهج الممارس يتصل بقضايا الأبنية فحاولنا أن نستشف ضمن بحث الظواهر اللسانية في التراث العربيّ نسيج البنى التي اهتدى إليها الفكر العربيّ في تسلطه على اللغة، ويمثل هذا الركن المقوم الاستقراريّ - أو المنظور السكونيّ - ⁽¹¹⁸⁾ - إذ هو يستكشف خصائص البناء العضويّ في مشكلة اللغة انطلاقاً من الأجزاء الداخلة في تركيب الكلّ المتكامل، وقد كان البحث في هذا المنعطف المنهجيّ يصدر دوماً عن تساؤل تُستدرج فيه الظاهرة انطلاقاً من التفاعل العضويّ الذي هي حاملة به.

وأما الركن الثالث فيختصّ بإشكالية التوظيف ويتمحور حول قضايا الدلالة عموماً بوصفها الوظيفة المركزية في كل ما يتصل بالظواهر الإبلغية - لسانية كانت أو علامية - ⁽¹¹⁹⁾ والدلالة مُفترق طرق النظر بين عديد الاختصاصات حتى إنّها

Statique.

(118)

Sémiologique.

(119)

تُحاذي أبعاداً فلسفية وأحياناً ماورائية لِمَا تُثيره من مؤسّساتٍ نظرية المعرفة والإدراك، وقد حاولنا إثارة مشكل الدلالة من معادنها ذاهبين في جهات النظر اللساني مذهبٍ تقرير حال الأوضاع واستيفاء المُطارحات من أنحاء الخامة اللغوية العربية وحواسيها.

أما جملة الضوابط المحرّكة لهذا المنحى الثالث من مناحي البحث فتتجمّع في التساؤل المبدئي: أي وظيفة تفيدها الأشكال الظاهرة وتؤدّيها البنى الزاكنة وراءها؟

فمن التّحديد إلى الأبنية إلى الدلالة: معناه فحص المعضلة اللسانية بمجهرٍ متحرّك من المسافة القصوى إلى المسافة الدّنيا، ومعناه أيضاً تأسيس القواعد الأولية في المنطلق قبل الولوج إلى الإشكال الجوهرية في بؤرته، ثم محاولة احتواء مادة هذا وذاك في تشريح الأبنية العضوية والمقاصد الوظيفية للظاهرة المبسوطة.

فبهيوة الظواهر وبنائها الزاكنة في صلبها ثم بالوظيفة التي تَعْتَمِلُها في إنجاز الوجود اللغوي تتكامل الرؤية الفاحصة بحثاً عن عدسة الشمول المستوعب للأبعاد الثلاثية في الكلام، من حيث هو جُزْمٌ نُخِنٌ ومن حيث هو أيضاً جسم شفاف.

الفصل الأول

الإنسان واللغة

«لا بدّ لأهل كلّ علم وأهل كلّ صناعة من ألفاظ يختصّون بها للتعبير عن مُراداتهم وليختصروا بها معاني كثيرة».

ابن حزم الأندلسي



«ومع ما قدّمته فإنّي لما كنت آخذاً في استنباط معنى لم يسبق إليه من يصعّ لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدلّ عليها احتجت أن أضع لِمَا يظهر من ذلك أسماءً اختراعها، وقد فعلت ذلك، والأسماء لا مُنازعة فيها إذ كانت علامات، فإن قُتِع بما وضعته وإلا فلَيخترع لها كلُّ مَنْ أبى ما وضعته منها ما أحبّ. فليس يُنارَع في ذلك».

قدامة بن جعفر



إنّ البحث في قضية اللغة، مهما كان منهجه ومزماه، يحيلنا مباشرة إلى مشكل علاقة الإنسان بالظاهرة اللغوية في أصل اتّصاله بها ثم في مدى انحصاره فيها، والتّراث العربيّ في منظوقه ومضمونه قد زخر بتساؤلات مبدئية تمحّورت حول ديمومة لقاء الإنسان باللغة منذ المبتدأ، والتّفكيرُ في هذا المَشغَلِ المجرّد قد كان في تنوّعه وطرافته على قدر ما كان يُلابسه من مُضايقات التناقض الحتميّ في محاولة المفكّرين النّظر في علاقة الإنسان باللغة من حيث كانوا يفكّرون في اللغة وباللغة في نفس الوقت، فالقضية المبدئية إذن تنحصر في موقف منهجيّ حاول فيه النّاظرون تأمل هذا الإشكال ببعْد فكريّ افتراضوه والتزموه حيال اللغة التي استحالت مادّةً للفكر وموضوعاً له .



المسألة الأولى اختصاص الإنسان بالظاهرة اللغوية

إنّ النّاظر في تراث التّفكير العربيّ يدرك بيسر أن رواده قد كانوا ينزّلون التّقاء الإنسان باللغة في لحظة التّحديد ذاتها، إذ إن الحدّ المميّز للإنسان لا يتخصّص إلاّ بدخول عنصر اللغة فيه، ففي مستوى التعريف المنطقيّ للإنسان تمثّل الظّاهرة اللغوية المحور الفقريّ الذي تتولّد عنه مجموعة الفوارق التمييزيّة على الصّعيد الوجوديّ والفلسفيّ عامّة. ولا يكاد يخلو تعريفُ للإنسان، سواء على نهج

الفلاسفة والمتكلمين، أو على طريقة الأدباء واللغويين، من قصر سمة التمييز الإنساني على ظاهرة الكلام فهو «الحيوان الناطق»، فيكون التطق «الفصل الذاتي» ضمن عناصر تركيب الحد المنطقي، وهذا ما قد استوجب اعتبار «النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة» على حدّ عبارة الشهرستاني⁽¹⁾.

فلئن اندرج الإنسان في جنس الحيوان تبعاً لمقتضيات التصنيف المتدرج في الكائنات، فإنه بالكلام ينفصل عن الحيوانية ليتفرّد بنوعه، فيكون الكلام بذلك جوهر الإنسانية في الإنسان، لذلك يُلحّ المنظرون على سمة الانفصال بين الحيوانية والإنسانية ابتداءً من الحدث اللساني: ففي الكلام فضل الإنسان على سائر الحيوان «وتكريم الخالق له»⁽²⁾. وبالكلام يخرج الإنسان عن «حريم البهيمة» ليُدخل «حدّ الإنسانية»⁽³⁾.

فاشترك آدمي والبهيمة في عنصر الحيوانية عند التحديد إنما هو ضرب من اشتراك اللفظ إذ مصطلح الحيوان مرّجه الحياة، ولئن كانت «الحركة الحيوانية بالآلة الجسمانية» قطاعاً مشتركاً بين آدمي والبهيمة فإن تميّز الإنسان باللغة يُفضي إلى تفرّده «بعالم مخصوص» هو عالم «التطق التام» وهو ما أطنب إخوان الصفاء في تحليله⁽⁴⁾.

على أنّ ذلك يُحيلنا أيضاً إلى قوله الجاحظ عندما عزم على تخصيص الحيوان بموسوعة من التأليف فاتجه مباشرة إلى تعريفه تعريفاً سلبياً بأن أخرج من حدّه من ليس منه وهو آدمي فقال: «الفصيح هو الإنسان»⁽⁵⁾ وكان الجاحظ قد

- (1) محمد الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه ألفرد جيوم، بغداد، د.ت، (نشير إليه ب: نهاية)، ص 325.
- (2) أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، بيروت، 1968، 15 ج (نشير إليه ب: اللسان)، ج 1، ص 7.
- (3) الشهرستاني، نهاية، ص 323.
- (4) رسائل إخوان الصفاء وعلان الوفاء، بيروت، 1957، (4 مجلدات)، (نشير إليها ب: رسائل)، ج 3، ص 115.
- (5) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط 2، القاهرة، 1965، ج 7، (نشير إليه ب: الحيوان) ج 1، ص 32.

نقل في رسائله كلاماً لخالد بن صفوان مُبرزاً به السَلَم المعيارِي الذي تدرج حسبه الموجودات والتي يترقى فيها بفضل الكلام كل الموجودات الأخرى سواء كانت جماداً مُهملاً أو بهيمة مُرسلة أو صورة مُمثلة هي جمادٌ يحكي شبح الإنسان⁽⁶⁾.

فالمَنهج التعريفِي يطوف بالإنسان بين عناصر الوجود متركزاً أساساً على الحدث اللساني الذي يُبَوِّئ الأدمي مركز الوجود في الكون، وفي هذا السياق يَعْمِد فخر الدين الرّازي إلى استطراد مُنطلقه الآية: ﴿وَأَيُّنَهُ الْحِكْمَةُ وَفَصَلَ لُطْطَابٍ﴾ [ص: 20] مُنبهاً فيه على «أن أجسام هذا العالم على ثلاثة أقسام، أحدها ما تكون خالية عن الإدراك والشعور وهي الجمادات والنباتات، وثانيها التي يحصل لها إدراك وشعور ولكنها لا تقدر على تعريف غيرها الأحوال التي عرفوها في الأكثر وهذا القسم هو جملة الحيوانات سوى الإنسان، وثالثها الذي يحصل له إدراك وشعور ويحصل عنده قدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة له وذلك هو الإنسان، وقدرته على تعريف الغير الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب»⁽⁷⁾.

على أن من نظروا في شأن علاقة الإنسان باللغة انتبهوا إلى أنها علاقة بالطبع والافتضاء لا بالعرض والاتفاق، معنى ذلك أن الإنسان في كينونته الجوهرية موجودٌ متكلم، فتركيبه الطبيعي مُقتضٍ للبُعد اللغوي بالضرورة⁽⁸⁾ حتى إنه يستنى لنا أن نُفكك تعريف الإنسان كما قرره الحكماء منذ القديم من أنه الحيوان الناطق إلى تحديده بأنه الحيوان المُخبر طالما أن من طبعه محبة الإخبار والاستخبار على حدٍ منطوق الجاحظ⁽⁹⁾ وطالما أن النفس البشرية أيضاً تتشوق بالطبع إلى الدلالة كما يقرره الفارابي⁽¹⁰⁾.

(6) رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1964، 2

ج، (نشير إليه بـ: رسائل) ج 1، ص 380.

(7) فخر الدين الرّازي، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، المطبعة البهية المصرية، ط 1،

1938، ج 32، (نشير إليه بـ: مفاتيح)، ج، 26، ص 187.

(8) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970،

(نشير إليه بـ: الحروف) ص 77.

(9) رسائل، ج 1، ص 143.

(10) الحروف، ص 75.

ويعكف الجاحظ من جهة أخرى على الغوص في أسرار هذا الارتباط بين البعد اللغوي والبعد الوجودي في الإنسان ضمن تأملات تجريدية ينتهي منها إلى ربط القضية بما يسميه حكمة الوجود مُفصلاً إياها إلى حكمة معقولة غير عاقلة، وحكمة عاقلة ومعقولة في آن واحد، ومدارها الإنسان بوصفه قادراً على الخطاب المُبين المستدل: «ووجدنا كون العالم، بما فيه، حكمةً، ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء يجعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء يجعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فاستوى بذاك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة واختلافاً من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل والآخر دليل يستدل، فكلُّ مُستدلِّ دليل، وليس كلُّ دليل مُستدلاً، فشارك كلُّ حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مُستدلاً، ثم جعل للمستدلِّ سببٌ يدُلُّ به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلالُ وسموا ذلك بياناً»⁽¹¹⁾.

ولمّا كان البعد اللغوي العنصرَ المحدّد في بروز خصوصية الإنسان ضمن الموجودات فقد تعيّن النظر في ملابسات ارتباط الإنسان بالكلام من وجهتين: كونية الظاهرة وتهيؤ الإنسان لها. فأما كونية الظاهرة اللغوية فتمثّل في أنّ الحدث اللساني ملازم للوجود البشريّ مهّما تباعد المكان أو تعاقب الزّمان، بل مهّما تنوّعت الألسنة واختلّفت اللغات، معنى ذلك أنّ اللغة من حيث هي وجودٌ مطلقٌ لازمة الحضور مع الإنسان، وفي ذلك طابعها الكونيّ⁽¹²⁾.

وأما تهيو الإنسان فيتمثّل أولاً في الاستعداد الخلقّي - أي البيولوجي - إذ يتهيأ جسم الإنسان بالخلقة والتركيب إلى أداء ما لا تتم الظاهرة اللغوية إلا به وهو حدث التصويت والتقطيع⁽¹³⁾ وهذا التهيو الطّبعي هو الذي يصطلح عليه ابن جني

(11) الحيوان، ج 1، ص 33.

(12) انظر: أبو حيان التوحّيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، نشر المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، 1953، 3 ج في مجلد، (نشير إليه ب: الإمتاع)، ج 1، ص 111؛ أبو القاسم الرّجّاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، القاهرة، 1959، (نشير إليه ب: الإيضاح) ص 44 - 45.

(13) أبو حيان التوحّيدي وأبو علي ابن مسكويه، الهوامل والشوامل، نشر أحمد أمين =

بقابلية النفوس⁽¹⁴⁾. ويتمثل ثانياً في الاستعداد بالفطرة والمزاج إلى اكتساب اللغة كما سنبين.

على هذه المستندات يعتمد التوحيد في تقرير أن وحدوية الوجود الإنساني تستتبع وحدوية الوجود اللغوي، فكما أن كل إنسان هو كائن عيني متميز بنوعيته الذاتية فكذلك هو ذو بُعد لغوي وحيد يتفرد به⁽¹⁵⁾ ويحولنا هذا على فحص الظاهرة بالاستدلال السلبي، ذلك أن الوجود لا يفرز البتة إنساناً متعدد الأبعاد اللغوية بالذات والمبتدأ، وإنما الازدواج أو التعدد كلاهما عرضي طارئ في الوجود الإنساني.

أما تعليل هذه الخاصية بعد تفسيرها فإننا نظفر به في موسوعة إخوان الصفاء إذ يقررون أن الكائن البشري خصيلة انصهار كيانين متباينين: المادي والروحاني، وأن هذا الانصهار إنما يحققه الكلام، فيستحيل بذلك الحدث اللغوي جسراً الالتحام بين الجسم والروح أي بين العرض والجوهر: «إن التطق من سائر الصنائع البشرية إلى الروحانية ما هو أقرب وذلك أن سائر الصنائع الموضوع فيها الأجسام الطبيعية موضوعاتها كلها جواهر جسمانية (...). فأما التطق فإن الموضوع فيه جواهر النفس الجزئية الحية، وتأثيراته فيها روحانية (...). والدليل على ذلك ما يتبين لنا من تأثيرات الكلام في النفوس مثل ما يرى من تأثيرات الأجسام بعضها في بعض»⁽¹⁶⁾.

فإذا كانت جلّ هذه التأمّلات متركزة على تحسّس روابط اللغة بالإنسان من حيث هو وجود فردي فإن الفكر اللغوي في التراث العربي قد عُني، أيما عناية، بتحوّل قيم الظاهرة اللغوية من الوجود الفردي إلى الوجود الجماعي في المجتمع الإنساني وبذلك فحص الدارسون أبعاد الكلام باعتباره قيمة جوهرية بين الإنسان والمجتمع.

= والسيد أحمد صقر، القاهرة، 1951 (نشير إليه ب: الهوامل)، ص 7.

(14) الخصائص: ج 1، ص 239.

(15) الإمتاع: ج 1، ص 113.

(16) رسائل: ج 1، ص 390.

وأول أسس هذا البحث هو اعتبار الكلام محورَ الاجتماع البشريّ رأساً، ويحلّل حازم القرطاجنيّ في هذا السياق حتمية حضور العامل اللغويّ في استقامة تعايش الناس سواءً في تفاهمهم أو في تعاونهم على تحصيل المنافع وإزاحة المضارّ واشتقاق حقائق الأمور⁽¹⁷⁾ ويُلخّ الغزاليّ أيضاً على البعد الجماعيّ في ظاهرة الكلام مُبرزاً أن الإنسان بدون خطاب لا يكون إلاّ حبيساً لذاته، وهو ما يؤوّل إلى اعتبار العامل اللغويّ حَبْلَ التّواصل بين الفرد والمجموعة التي يُعاشها⁽¹⁸⁾.

فالكلام وإن كان أداةً تعبير في مُنطلقه فهو وسيلةٌ لبلوغ الفرد غاياته من الجماعة، ولهذا السّبب اعتبر إخوان الصّفاء أنه «ما من أحدٍ إلاّ وهو إذا عبّر عمّا في نفسه بلّغ غرضه في إفهام السّامع عنه ما يريده على حسّب استطاعته وما تُساعده عليه آلاته»⁽¹⁹⁾.

على أنّ في استطراد المُنظرين لظاهرة الكلام ما يدلّ على نفاذ تفكيرهم في شأن قيمة البعد اللغويّ في الحياة الجماعية إلى مؤشّرات «سوسولوجية» على غاية الدقّة لا سيّما عند ربطهم قضية الكلام بمحرّك «الحاجة» في الوجود الإنسانيّ. وطبيعيّ أن يؤوّل الأمر إلى ربط الحدث اللساني - على هذا المنحى - بمقتضيات الوجود البيولوجيّ والاجتماعيّ في نفس الوقت، فالتّوحيديّ يربط كلّ ظواهر المخاطبة إفهاماً وتفهماً بعنصر الحاجة التي عنها يتّجّ التفاوت في الإلحاح على بناء الخطاب وخصائصه⁽²⁰⁾، والجاحظ يلخّ على أنّ وظيفة الكلام في المجتمع الإنسانيّ هي ربط حَبْلِ الأسباب بين أفرادها ممّا يجعله مطيّة التّعبير عن «حقائق حاجاتهم» ليتمّ الاهتداء إلى «مواضع سدّ الخلة ورفع الشّبّهة ومداواة الحيرة»⁽²¹⁾

(17) أبو الحسن حازم القرطاجنيّ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن

الخوجة، دار الكتب الشّرقية، تونس، 1966، (نشير إليه بـ: المنهاج)، ص 344.

(18) أبو حامد الغزاليّ، المستصفى من علم الأصول، ط 1، المكتبة التجاريّة الكبرى بمصر،

1937، ج 2، (نشير إليه بـ: المستصفى)، ج 1، ص 65.

(19) رسائل، ج 3، ص 121.

(20) أبو حيّان التّوحيديّ، المقابسات، تحقيق حسن السّندوسيّ، ط 1، المكتبة التجاريّة

الكبرى بمصر، 1929، نشير إليه بـ: المقابسات، ص 170.

(21) الحيوان، ج 1، ص 44.

ويفضي هذا التحليل بالجاحظ إلى الإلحاح على صبغة الارتباط بين الإنسان واللغة ارتباطاً قازماً على محوري النوع والزمن، وهو ما يسمح باستنباط أنّ وجود الإنسان مُتراهن مع تولّد الحاجات وأن سدّ الحاجات متعذّر خارج حدود اللغة، وهذا ما أدّى الجاحظ إلى تقرير أنّ «الحاجة إلى بيان اللسان حاجةٌ دائمةٌ واكدة، وراهنة ثابتة»⁽²²⁾.

أمّا ابن جنّي فإنه إذ يستقرىء نفس الظاهرة يُنبّه إلى خاصيّة طريفة في علاقة الإنسان باللغة عبر الحاجة تتمثّل في وعي الكائن البشريّ بالتّراهن القائم بين وجوده وتكاملِ بُعده اللغويّ، حتى إنّ ابن جنّي يعزّو تصرّف الإنسان في بنية لغته إلى الوعي بضرورة سدّ الحاجة أولاً وبالذات⁽²³⁾.

فإذا تبيّن لنا اعتبار أنّ الحاجة هي علةٌ أوّليّة لوجود الظاهرة اللغوية لزم أن يستقرّ بالاستدلال والتّحويل أنّ الكلام ذاته مُولّد للمنفعة من حيث هو وسيلةٌ سدّ الحاجة الفردية والجماعية، وقد تنوّع التّعبير عن هذا الغرض في تراث المفكرين العرب بما يبرهن على هذا النسق الجدليّ الذي أدرجوا فيه تقديرهم للظاهرة اللغوية في تفاعل وجود الإنسان مع وجودها، ومن ذلك استقراء ابن وهب، في سياق بحثه عن علة الحدث اللسانيّ في الوجود، لدقائق الأغراض وأسرار الغايات التي يفضي إليها الكلام في الحياة البشرية فيبرز جملةً من العناصر إنّ هي تنتمي إلى حقل دلاليّ واحد ففي تعدّدها وتراكمها تكثيفٌ للدلالة الأصليّة، وهذه العناصر هي: عموم التّفع وكمال التّعمة وبلوغ الغاية وحصول المقصد⁽²⁴⁾ وهو ما حوصله الجاحظ في عبارة «الجمع بين الغنيمة والسّلامة»⁽²⁵⁾.

(22) المرجع نفسه، ص 48.

(23) يقول ابن جنّي في معرض حديثه عن المراتب الزمنية في وضع القوم لبعثهم: (وذلك أنهم ورنوا حينئذ أحوالهم وعرفوا مصاير أمورهم، فعلموا أنّهم محتاجون إلى العبارات عن المعاني، وأنّها لا بدّ لها من الأسماء والأفعال والحروف، فلا عليهم بأنّها بدؤوا، أبالاسم، أم بالفعل أو بالحرف، لأنهم قد أوجبوا على أنفسهم أن يأتوا بهنّ جمّع، إذ المعاني لا تستغني عن واحدٍ منهن). الخصائص، ج 2، ص 30.

(24) ابن وهب الكاتب، البرهان، ص 66.

(25) رسائل، ج 1، ص 259.

فكل هذا التحليل الاجتماعي لتعلّق الظاهرة اللغوية بالإنسان يفضي إلى إقامة معادلة تواجدية بين الكلام والإنسان ثم بين الفرد والجماعة، وهي معادلة تطرد وتنعكس إذ تبني على أنّ سبب وجود مؤسّسة اللغة هو التكافل الجماعيّ مثلما أنّ سبب تعايش الأفراد في خلايا جماعية إنّما هو الكلام ذاته، «فلولا حاجة الناس إلى المعاني وإلى التعاون والترافد لما احتاجوا إلى الأسماء» كما يقرّر الجاحظ⁽²⁶⁾.

إلا أنّ ابن مسكويه يمدّنّا بتحليل متكامل لمراتب نشوء الحاجة في كيان الخلية الاجتماعية الكبرى مبيّناً كيف يترقى اقتضاء الوجود الجماعيّ من حاجة الجزء إلى تعاون الكلّ بما يسدّ خلة جميع الأجزاء، وقُطِبُ الرّحى في جدلية التعايش والتواجد إنّما هو الكلام: «إن السبب الذي احتيج من أجله إلى الكلام هو أنّ الإنسان الواحد لما كان غير مكثف بنفسه في حياته ولا بالغ حاجاته في تنمّة بقائه مدته المعلومة وزمائه المقدّر المقسوم احتاج إلى استدعاء ضروراته في مادّة بقائه من غيره، ووجب بشرية العدل أن يُعطيّ غيره عَوْضَ ما استدعاه منه بالمعونة التي من أجلها قالت الحكماء: «إنّ الإنسان مدنيّ بالطبع» وهذه المعاونات والضرورات المقتسمة بين الناس التي بها يصحّ بقاؤهم وتتمّ حياتهم وتحسن معاشهم هي أشخاص وأعيان من أمور مختلفة وأحوال غير متّفقة، وهي كثيرة غير متناهية، وربما كانت حاضرة فصحت الإشارة إليها وربما كانت غائبة فلم تكف الإشارة فيها فلم يكن بدّ من أن يفرّغ إلى حركات بأصوات دالة على هذه المعاني بالاصطلاح ليستدعيها بعض الناس من بعض، وليعاون بعضهم بعضاً فيتم لهم البقاء الإنسانيّ وتكمل فيهم الحياة البشريّة»⁽²⁷⁾.

فتمتّى التحليل والاستقراء في هذا الغرض المخصوص يفضي بنا إلى حصر مقومّ التراهن بين الوجود الإنسانيّ والبعد اللغويّ حيث تطرّق مفكرو العرب ومُنظّروهم إلى هذا التحديد النوعيّ في نهج تصريحيّ لا يقتضي استنتاجاً المصادر فيه أيّ تأويل أو «افتراض»، ويكاد التواتر يجيز الجزم بأنّ نظرية سادت الفكر العربيّ في هذا المجال مفادها أنّ بقاء النوع الإنسانيّ أمر مشدود إلى الكيان

(26) الحيوان، ج 5، ص 201.

(27) التوحيد و ابن مسكويه، الهوامل، ص 6 - 7.

اللغويّ فيه، وعن هذا ينتج بالضرورة أنّ غريزة حبّ البقاء التي تغذّي تعلق الإنسان بالوجود إنما مَبْعَثُها وحارسها الكلام بلا منازع.

فمن إفرازات هذه النظرية ما يذهب إليه ابن حزم عند استقرائه أدلّة حدوث النوع الإنسانيّ من أنه «لا سبيل إلى بقاء أحد من النَّاس ووجوده دون كلام»⁽²⁸⁾. وقد انتهى إلى هذا التّقرير الجازم بعد استدلال منطقيّ قوامه الاحتكام إلى مستلزمات الوجود من المحيط الحيويّ فكان منتهجاً منحى «مادياً - اقتصادياً» في الاحتجاج، إذ انطلق من اختبار الواقع البديهيّ المعطى الذي يؤكّد أنه «لا سبيل إلى تعايش الوالدين والمتكفّلين والحضّان إلّا بكلام يتفاهمون به مراداتهم فيما لا بدّ لهم منه فيما يقوّم معاشهم من حرث أو ماشية أو غراس، ومن معاناة ما يطرد به الحرّ والبرد والسّباع ويعانى به الأمراض، ولا بدّ لكلّ هذا من أسماء يتعارفون بها ما يعانونه من ذلك»⁽²⁹⁾.

ومن نتائج هذا المنطلق التّظريّ وعلى نفس الوتيرة الاختباريّة «الماديّة» أيضاً ما نلمسه من نزوع التّأخرين في هذه القضية إلى تقريب ظاهرة اللغة من مقومات الحياة العضوية في الإنسان فيشتدّ بذلك التّقارب بين البعد اللغويّ والمقوّم البيولوجيّ حتى تتطابق قيمة الكلام في حياة الإنسان مع قيمة تنفّس الهواء، وهو ما ردّه كلّ من الخفاجي⁽³⁰⁾ والقاضي عبد الجبار⁽³¹⁾.

أمّا التّوحيديّ فإنه يحاول استقصاء ثقل الظّاهرة اللغويّة في تركيز أسس الحياة الإنسانيّة فينتهي إلى اعتبارها السّبب الوازع والفيصل، ممّا يؤهلها منزلة «موادّ الأغذية»: «ما النَّاس إلى شيء أحوج منهم إلى إقامة ألسنتهم التي بها يتعاورون القول ويتعاطون البيان ويتهادون الحكّم ويستخرجون غوامض العلم من مخابثها ويجمعون ما تفرّق منها، إنّ الكلام فارق للحكّم بين الخصوم وضياء يجلو ظلّم

(28) أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، طب 2، مط. الإمام بمصر، د.ت.، 8 ج في مجلدين، (نشير إليه ب: الإحكام)، ج 1، ص 29.

(29) المرجع نفسه، ص 28.

(30) ابن سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، تحقيق علي فودة، ط 1، القاهرة، 1932، ص 45.

(31) القاضي أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 5، الفرق غير الإسلاميّة، تحقيق محمود محمد الخضير، القاهرة، 1965، ص 175.

الأغاليط، وحاجة الناس إليه كحاجتهم إلى مواد الأغذية»⁽³²⁾.



لقد تركّز البحث عند مفكري العرب، كما أسلفنا، على بحث مقومات اللغة بالنسبة إلى الإنسان من حيث يفترض اختباراً أن لو كان الإنسان ولم يكن معه بعده اللساني، وهي فرضية في البحث والنظر تنبني على الاستدلال بالسلب - أو على حدّ عبارة المناطقة - بقياس الخُلف، غير أن هذا المنحى في الكشف والتحليل لم يتقضى مبدأ النظر في قيمة البُعد اللغوي من حيث هو موجود فعلاً مع الإنسان، أي إنّ القضية تستحيل عندئذ، أولاً، إلى استكشاف مدى الارتباط المتأصل بين القيم التي يمكن للإنسان أن يدركها وكيانه اللغوي، وثانياً، إلى تحسّس مدى استقرار الثّراهن القائم بين طاقات الإنسان في تحقيق إنسانيته ودخول العنصر اللغوي في جدلية إنجاز ما ينشده المرء من طموح في الوجود.

وأول ما يطالعنا من مستخلصات تفكير الحضارة العربية في هذا المضمار اعتبار أنّ اللغة في يد الإنسان مفتاح يلج به باب العالم الخارجي، بل هي المفتاح الوحيد الذي يتوصّل به الإنسان إلى اقتحام الكون من حوله، وهي بذلك المعبّر الفريد الذي يتحاور بفضل الإنسان مع الوجود ليتفاعل معه، ولابن حزم في هذا المدار تقريرات دقيقة تسمح بإثبات أنه قد نزل الظاهرة اللغوية منزلة المحرك المولّد لالتئام البشر مع مستوجبات الطبيعة، وبالتالي لالتئام الكون جملة، فهو يقرّر أنّ علاقة الإنسان بالأشياء هي علاقة «معرفة» ثم يُردف أنّه «لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ»⁽³³⁾ وبذلك يتسنى أن نستنبط تطابق الحدّ التمييزي في اللغة مع مبدأ تميّز الأشياء في العالم الخارجي، وهو ما يقود ابن حزم إلى اعتبار الحدّ اللساني مجهراً تمييزياً يعكس انفصال الموجودات بعضها عن

(32) الإمتاع، ج 2، ص 144.

(33) أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، 1959، (نشير إليه بـ: التقريب)

بعض⁽³⁴⁾، فتصبح اللغة صفيحةً عاكسةً لحدود الأشياء بما أنها ترسم مفاصل بعضها عن بعض وتجلو خطوط المُشاكلات والمُفارقات بينها.

ويوسع ابنُ حزم من دائرة تحليل هذه الخصوصية في موطن آخر من مدونته فيضيف أن اللغة، فضلاً عن أنها مَنفذ كلِّ مظاهر التّواصل مع الوجود، فإنها جسر الإنسانيّة إلى كلِّ القيم المجرّدة⁽³⁵⁾، وإلى هذا المعنى أشار الشّهستاني عندما حلّل كيف أنّ الكلام الإنسانيّ هو إحدى مراتب تفاهم الموجودات، بل إنه - إذا عرّنا ما تملّيه العقيدة من تحاور الوجود القدسي وما تفترضه تقديراتها الماورائيّة من الناحية التأمليّة - يُعدّ أعلى مراتب التّحاور بين الكائنات: «فيكون ذلك دلالة على ما في النفوس الناطقة، وليس كلّ مرتبة من هذه المراتب من جنس المرتبة التي قبلها لكنّها كمالاتُ النفوس بعد كمالاتٍ إلى أن تبلغ إلى النفس الناطقة الإنسانيّة فيُحدّس منها أنّ مرتبتها لما كانت فوق مرتبة سائر النفوس دلّ ذلك على أنّ مرتبة النفوس الرّوحانيّة والأرواح الملكيّة فوق مرتبة هذه النفوس في التفاهم»⁽³⁶⁾.

فاللغة بكلّ هذه الاعتبارات تترقّى في منازل الوجود الإنسانيّ وكمالاته فتغدو صورة لتوازي مداركه في التدرّج نحو استيعاب الكون وجوداً وعقلاً فاستطاعةً فتصرفاً فرويّة، وهذا هو الذي يميّز الإنسان من الحيوان باعتبار أنه إذا علّم علماً غامضاً أو أدرك معنى خفياً لم يكذب يمتنع عليه ما دونه إذا قاس بعض أمره على بعض، بينما نرى الحيوان قد يعلم علماً ويصنع بكفه صنعة يفوق بها الناس ولا يهتدي إلى ما هو دون ذلك بطبع ولا رويّة⁽³⁷⁾.

على هذا التّمط من التّحليل والاستدلال يفحص ابن خلدون ملكة تأليف الكلام على مقتضى أساليب العبارة وقوالب اللّسان فينتهي إلى أنّ اهتداء الإنسان إلى تركيب طبقات الكلام على المقاصد والأغراض هو الذي يحرّره من القيود

(34) المرجع نفسه، ص 3.

(35) كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط 1، المطب. الأديبة بمصر (1317هـ - 1321هـ) 5 ج في مجلدين، (نشير إليه ب: الفصل)، ج 5، ص 28.

(36) نهاية، ص 278.

(37) الجاحظ، الحيوان، ج 7، ص 72.

الطَّبِيعِيَّةُ الَّتِي تحوطه، معنى ذلك أَنَّ البُعد اللغويّ هو محرّر الإنسان من السَّكون إلى الحركة طالما أَنَّ الكائن بدون كلام «كالمُقعد الَّذي يروم التَّهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه»⁽³⁸⁾.

ولعلّ هذا التَّصوّر قد بلغ تمامه في التَّحليل والتَّشكيل عند عبد القاهر الجرجاني إذ يُنزل الكلام منزلة القادح لخروج كوامن الإنسان وطاقاته من حيّز القوّة إلى حيّز الفعل، حتّى إن كلّ قوى العقل والخاطر والفكر والإدراك والقريحة والدَّهن هي أبداً حبيسةٌ ما لم يَنْفُث فيها الكلامُ معالم الوجود إذ «لولاها لم تكن لتتعدّى فوائد العلم عالِمه ولا صحّ من العاقل أن يفتق عن أزاهير العقل كمامته، ولتعتلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها، واستوت القضية في موجودها وفانيها (...). ولكان الإدراك كالَّذي ينافيه من الأضداد، ولبقيت القلوب مقفلةً على ودائعها، والمعاني مسجونة في مواضعها، ولصارت القرائح عن تصرّفها معقولة، والأذهان عن سلطانها معزولة»⁽³⁹⁾.

فإذا جازَ لنا إنطاقَ الجرجاني تصريحاً بما جاء في تأملاته تضيماً استطعنا أن نُصوغ من تحليله مُعادلةً يكون مُنطوقُها: «إنّ بين الوجود والعدم الكلام».

أما الجاحظ فإنّه ينطلق من أسرار الظَّاهرة اللغويّة ليعلّل مقولة الحكماء في تشبيه الإنسان بالعالم الصَّغير، إذ بقدرته على تصوير كلّ شيء وحكاية كلّ صوت يصبح عالماً صغيراً متكاملأً، شأنه شأن العالم الكبير بانتظام حركته وتآلف أجزامه⁽⁴⁰⁾، وهذا ما يُحيلنا على سياقٍ آخر من منتوج الجاحظ الفكريّ حيث يتصرّف في عبارة الفلاسفة التي يحدّدون بها الإنسان ليضيف إلى كونه الحيّ الناطق أنه المُبين⁽⁴¹⁾ وابنُ رشيقي هو الآخر ينطلق من عبارة أصحاب المنطق في

(38) وليّ الدّين عبد الرّحمن ابن خلدون، المقدّمة، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت - لبنان، ط 4، ص 577 - 578.

(39) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، نشر محمد رشيد رضا، ط 6، القاهرة، 1959، (نشير إليه ب: أسرار) ص 1.

(40) الحيوان، ج 1، ص 213.

(41) البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، ط 3، القاهرة، بيروت، الكويت، 1968، ج 4، (نشير إليه ب: البيان)، ج 1، ص 170.

حدّ الإنسان ليربط بين عناصر اللغة ورتبة الإنسانيّة حتّى يُقيم تناسباً طردياً بين طاقة الكلام وتدرّج كمال الإنسان مصرّحاً: «مَن كان في المنطق أعلى رتبة كان بالإنسانيّة أولى»⁽⁴²⁾.

وهكذا تبرز مراسم الجدل التّنظيريّ في الفكر العربيّ عند تسلّطه على الظّاهرة اللغوية، وهكذا أيضاً يتوازى تقدير القيم المطلقة في الوجود الإنسانيّ مع قوّة الدّفع المولّدة لها فيحتلّ البُعد اللغويّ مركزها جميعاً، وقد كان هذا التّنظير المجرّد مُرتكزاً أساسياً لفخر الدّين الرّازي في استنباطه الرّابط الجدليّ بين حكمة الكون وكمال الإنسان يتوسّطهما الكلامُ من حيث هو وجودٌ في نفسه وعلّة وجودٍ لغيره.

فحكمة الكون ترتبط بكمال الإنسان، وكماله رهين ثبات الحقّ عقيدةً، وتمام الخير عملاً، ولما كان جوهر النّفس في أصل الخلقة عارياً عن هذين الكمالين ولا يُمكنها اكتساب هذه الكمالات إلّا بواسطة البدن صار تخليق هذا البدن مطلوباً لهذه الحكمة: «ثم إنّ المقدّر الحكيم والمدبّر الرّحيم جعل هذا الأمر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السّابعة مائة للّصوت وخلق محابس ومقاطع للّصوت في الحلق واللسان والأسنان والشّفتين، وحينئذٍ يحدث بذلك السّبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم أودع في هذا النطق والكلام حكماً عالية وأسراً عجزت عقول الأوّلين والآخريّن عن الإحاطة بقطرة من بخرها وشعلة من شمسها»⁽⁴³⁾.

وإذا كان الرّازي قد قرّن إدراك الكمال الأوفى بالبعد اللغويّ في الإنسان على منحى الاعتبار ونهج أهل الاعتقاد فإن ابن حزم⁽⁴⁴⁾ قد أسس هذا الارتباط على قواعده الفلسفيّة فجعل قوام وجود الإنسان اللّغة من حيث هي حجّة عليه قبل كلّ شيء، فيكون الكلام حجّة العقل على الإنسان مثلما كان العقل حجّة الإنسان

(42) أبو علي الحسن ابن رشيّق القيرواني، العملة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد، ط 3، مط. السّعادة بمصر، 2 ج، 1963 - 1964 (نشير إليه ب: العملة)، ج 1، ص 242.

(43) مفاتيح، ج 1، ص 26.

(44) الإحكام، ج 1، ص 359 - 360.

على وجود الإنسان، وإذا كان ديكارت قد أعاد الفكرَ حِجَّةً على الوجود بقولته (Cogito ergo sum) فإن ابن حزم قد أجاز لنا أن نَسْتَقَّ من تحليلاته بَعْدَ ربط الوجود باللغة عِبْرَ الفكرِ مقولةً قد نُصُوغها عنه بقولنا: «أنا أتكلّم فأنا أعقل فأنا موجود».



المسألة الثانية ما قبل اللغة

لا يكاد يوجد تفكير بشري تَطَرَّقَ إلى القضية اللغوية من قريب أو بعيد إلا وقد أثار مشكلة أصل النشأة في اللغة حتى إن الخوض في هذا المشكل قد مثَّلَ القاطع المشترك بين مدارس التفكير النظري عبر تسلسلها التاريخي وهو في نفس الوقت قاسم مشترك بين مجالات هذا التفكير نفسه إذ تَجَادَبُهُ كلٌّ من الفلاسفة وأعلام الدين والباحثين في تاريخ الإنسان وأصل نشأة العالم الذي يعيش فيه.

فالبحث في قضية منشأ اللغة - أو مُبتدأ خلقها - مُتَجَدَّرٌ في العُرفِ البشريِّ عامة وهو بحكم ذلك قد كان من المشاغل الأهمّات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. ورغم أن طرْحَ المشكل قد اكتنفته أبعاد تتجاوز حدود التفكير الخالص لِثُلَاثِيسِ تقديرات تأملية مُغَايِرَة لنوعيته فإن المقوم اللساني لم ينفك أبداً يُمَارِجُ كلَّ الاستنباطات الحاقّة بالموضوع.

وقد اعتنى الدارسون في أغلبهم بهذه القضية لا سيّما الذين ركّزوا البحث على بعض الأعلام اللغويين أو الدينيين كما حرصوا على استجلاء المحرّك المبدئي في طرُق القضية عند مَنْ تناولوها من رواد تفكير الحضارة العربية، غير أنّ منهج الدارسين قد تقيّد بالتحليل المباشر والوصف الاستعراضى فلم يستوعب البحث على يدهم أبعاد القضية بصفة شمولية، وأهم ما يمكن أن يوجّه إلى هذه الدراسات من مأخذ يتمثّل في نقطتين أساسيتين:

أولاهما ذات صلة بالمضمون، فقد حصر الباحثون قضية الحال في ثنائية بدت لهم بديهية انطلاقاً من ظاهر التصوُّص، وهي ثنائية الاصطلاح والتوقيف،

وهاتان النظريتان، وإن سادتا فعلاً بعض الجوانب من التفكير العربي، فإنهما لم تنفردا بالمطارحة الكلية في شأن مُبتدأ اللغة وأصل نشأتها.

وتمثل الثانية في مأخذ منهجي يتصل هو الآخر بجانب مبدئي ويخص صبغة الاستعراض التي دأب عليها الباحثون دون استبانة الموقف الأصلي المحرك لكل المظاهر التي تبدو متباينة في أول نظرة لها فحسب.

إن مردّ هذا المظهر المزدوج في جلّ الدراسات التي تعرّضت لقضية أصل نشأة الظاهرة اللغوية هو أن المشكل لم يحظ ببسط سليم يُفضي رأساً إلى استخلاصات مُقنعة في ترابطها وتكاملها، فطرّحه بالشكل السردّي لا يقود إلا إلى الوقوف عند المظهر الخارجي لنصوص التراث العربي فيتحتّم عندئذٍ الاقتصار على تداول المُطارحات المتضاربة، وقد أدى هذا المنحى التحليلي الاستعراضي إلى قصور ملكة التأليف ممّا حال دون التمييز بين ما جاء من آراء المفكرين الإسلاميين في هذا الموضوع وكان وليد الاقتضاء الموضوعي، وما جاء فيها من استطرادات أو تخريجات هي نتيجة الافتراض اللاموضوعي المتسلّط أحياناً على التفكير النظري.

فاختلاف المواقف في قضيتنا هذه عند استقصاء النظرية العامة في الحضارة العربية لا يبدو لنا متأتباً من تباين جذري وافتراق مبدئي في صميم القضية ذاتها بقدر ما يلوح لنا انعكاساً من انعكاسات صراع النزعة العقلانية مع النزعة النسبية في تاريخ الفكر العربي، ذلك أنّ الحديث عن أصل اللغة هو في حقيقة أمره اغتصاب لما وراء اللغة، فهو اغتصاب لما قبل الإنسان، وبالتالي هو سعي إلى ما وراء التاريخ: فليس الحديث عن مُبتدأ اللغة إلا اقتلاعاً لمعلوم من غيابات المجهول الضارب في ما وراء الزمن وقبل الوجود.

وإنه ل يبدو لنا أنّ المشكل الحقيقي في تاريخ الفكر العربي لم يكن نشأة اللغة في حدّ ذاتها وإنّما كان في مستند الاحتكام عند طرح السؤال والجواب عنه، معنى ذلك أنّ التعارضات القائمة في هذا الشأن هي مفارقات خارجية عن جوهر المشكل سببها التآرجح المطرد بين تعسف النزعة الغيبية وثبات المنحى العقلاني، وقد كان الصراع حاداً، وحدّته تضاعفت باطراده عبر الزمن حتّى جنح الفكر العربي إلى ثلاثية هيغل قبل أن يظهر هيغل: فأصبح بسطها - ظاهرياً على الأقل - في شكل

قضايا تتلوهها نقائص فَيَضْهَرُهَا التَّأْلِيفُ⁽⁴⁵⁾.

هكذا يترأى لنا أن جوهر الصراع قد كان منهجياً جدلياً قبل كل شيء: فهو اختلاف في تقدير الموقِع الذي منه يُبَسِّط موضوع نشأة اللغة: هل نغوص في جذور الأصل تقديراً وافتراساً وتخميناً، أم نحدّد هويّة اللغة انطلاقاً ممّا هي عليه كموجود مطرّد مستقرّ؟ وبين المنهجين مسافة ما بَيَّنَّ النظرة الرّمانيّة والنظرة الآنيّة في تقدير الأشياء.

فأين مَرَكز النظر في التراث العربيّ عند قضيّة الحال؟

إنّ أول ما نبادر به من قرارات في استقصائنا الجواب عن هذا التساؤل الإشكاليّ هو أنّ القضيّة وإن اختصّت باللغة فإنّها في تاريخ الفكر العربيّ تكشف معضلة منهجيّة تتنزّل خارج حوزة المسائل اللغوية، بل إنّها لا تَطْرُح البتّة عقدة فكريّة مبدئيّة، ذلك أنّ أصل نشأة اللغة كقضيّة مجردة تُرجعنا مباشرة إلى مسألة أخرى تقوم مقام المولّد الأمّ وهي أصل نشأة الإنسان، وكثير من المفكرين المعاصرين في الفلسفة الغربيّة يَغفلون عن هذا الارتباط العضويّ حتّى من تسلّح منهم بالمنظور اللساني⁽⁴⁶⁾. وما لم تُقدّم فرضيّة جازمة في أصل نشأة الإنسان فلن يتسنى بسط احتمالٍ مرجّح في أصل نشأة اللغة.

غير أن أصل تكوّن الخليقة الآدميّة لم يمثّل إطلاقاً معضلة في التفكير العربيّ الإسلاميّ، ولَمّا كان الخلق في أصل التكوّن - حسب العقيدة الإسلاميّة - تولّدياً لا تطوريّاً فإنّه ينتفي عقلاً وشرعاً أن يكون الحدّث اللغويّ تطوريّاً نشوءاً، فليس يصحّ أن يوجد آدمٌ إلّا وهو ناطق متكلّم، فالتولّد بذلك يُصبح اقتضاءً ينسحب من أصل نشأة الإنسان إلى أصل نشأة اللغة. وما التثبّت الذي ساد المطارحات النظرية والذي كان مُنطلقه الآية: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] بما أفرزته من أدب تفسيريّ فياض إلّا إشكال عَرَضِيّ يرمز إلى بعض تقطّع الفكر العلميّ لا مع

(45) القضيّة: La thèse؛ التقيضة: L'antithèse؛ التأييف: La Synthèse.

(46) كما هو شأن:

الدين ذاته في عقيدته، وإنما مع استقرار النص القرآني، فهي بموجب تلك المضايقات الخارجية معضلةً تأويلية لا جوهرية، هي عقبة تفسيرية أكثر مما هي عقدة فكرية.

وإذا نحن تمعنا نصوص التراث في مخزونها النظري الرّكن خلف أبنيتها الشكلية تسنى لنا الجزم بأن كل التصورات في هذا المجال قد كانت تصدر عن نظرية «المواضعة» التي تنصهر فيها كل النظريات العرضية الأخرى فتقوم وحدها بديلاً عنها جميعاً⁽⁴⁷⁾. ومحط الالتباس إنما يكمن في التمييز بين مضمون النظرية العامة ومنطوقها الذي يسعى إلى التأقلم مع سنن التفسير والتأويل لا غير.

فعلى الصعيد المنهجي يمكن اعتبار أنّ الصراع بين تعسف النزعة الغيبية التي هي نسبية بالضرورة، وثبات المنحى الموضوعي الذي هو نازع نحو العقلانية قد أفضى إلى توفق البسط الآني عند تحديد خصائص الظاهرة اللغوية وإخفاق المنهج الزماني في محاولته استقصاء غيابات ما قبل الوجود اللغوي.

وليس أدل على رجحان الفكر الموضوعي وعرضية التفكير اللاعقلاني من القول بمبدأ التطور المطلق في ظاهرة اللغة وهو ما يلتقي فيه كل المفكرين في تاريخ الحضارة العربية بلا منازع ابتداءً من حديثهم عن سبب تعدد اللغات وكيف يتفرّع بعضها من بعض بموجب التحول⁽⁴⁸⁾ والتناسخ⁽⁴⁹⁾ إلى تقريرهم مبدأ التغيير الطارئ على اللسان بحكم الاختلاط الحضاري، وليس يهمننا في تقرير الظاهرة

(47) نحصر هذه النظريات في خمس هي:

- نظرية التوقيف الإلهي.
- نظرية التشريع الوضعي.
- نظرية المحاكاة الطبيعية.
- نظرية النشوء والتناسل.
- نظرية المواضعة.

وسنستعرض كل واحدة ضمن مسائل هذا الفصل الأول ثم نُفرد نظرية المواضعة بالفصل الموالي.

La transformation.

(48)

La métamorphose.

(49)

ذاتها أن سموا ذلك لحناً وفساداً أو يُسميه اللساني تغييراً وتطوراً!

ومما يضاهاه هذا الدليل في القوة والرجحان أنه ليس هناك من قال بالتوقيف دون أن يستطرد إلى الاصطلاح بوجه من الوجوه، بينما استغنى من قالوا بالاصطلاح عن الأخذ بالتوقيف أصلاً.

فما هي إذن أهمّ المؤشرات الدالة من خلال التراث على تركّز نظرية أمّ، هي نظرية المواضع، استقطبت في صلبها كلّ المفارقات الجدلية الهامشية؟



إن أول ما يطالعنا في استشفاف عناصر هذا التراث هو اهتداء ابن حزم إلى جوهر المشكل المبسوط بربطه جدلياً بأصل نشأة الإنسان ذاته، فانطلاقاً من تأكيد أن النوع الإنساني لا يوجد إلا وهو متكلم، يخلص إلى تقرير أن مبتدأ اللسان هو متطابق مع مبتدأ نشأة الوجود البشري إطلاقاً، ويزداد تقريره جزءاً عندما يُردف أنّ القضية تنعكس مثلما هي تطرد إذ إنه كما لا سبيل إلى وجود الإنسان بلا كلام فكذلك لا سبيل إلى وجود كلام بلا إنسان لأنّ «الكلام حروف مؤلفة، والتأليف فعل فاعل ضرورة لا بدّ له من ذلك»، على أنّ هذا التحرك الجدلي يفضي هو الآخر إلى تحديد مبتدأ النشأة في الوجود لأنّ «كلّ فعل فله زمان ابتدء فيه، لأنّ الفعل حركة تعدها المدد، فصحّ أنّ لهذا التأليف أولاً، والإنسان لا يوجد دونّه، وما لم يوجد قبل ما له أول فله أول ضرورة»⁽⁵⁰⁾.

ويزيد ابن حزم الموضوع تدقيقاً في موطن آخر من مصنفاته مستنداً إلى التمييز الفارق بين مقتضى الطبيعة في وجودها المتواصل ومقتضى الخلق الطارئ عليها، ولما كان قد ربط منشأ اللغات بمنشأ فاعل اللغات وهو الإنسان فقد استخلص جديلاً أنّ الكلام حدوث طارئ على الطبيعة مثلما أنّ الإنسان في ذاته عارض من أعراض الوجود الكوني: «فصحّ ضرورة - صحّة حسنة مشاهدة - أنه لا بدّ في اللغات من معلّم، ولا بدّ في الصناعات من معلّم، ليس من المعلمين الذين في طبعهم تعلّم ذلك دون تعليم، إذ لو كان ابتداء ذلك موجوداً في الطبيعة

لوجد ذلك في كل عصر وفي كل مكان لأن الطبيعة واحدة في جميع النوع، وكذلك نجدهم يستون كلهم فيما توجهه الطبيعة لهم، إلا أن يعرض عارض حائل في بعض النوع»⁽⁵¹⁾.



ومن بين تلك المؤشرات أيضاً أطراد القول بالاحتمالات المختلفة في تحديد أصل اللغة انطلاقاً من جَوَازَات تفسير الآية القرآنية المعنية، وإِنهَا لظاهرة متواترة لا تخلو من شذوذ أن يَستعرض جلّ الذين تناولوا القضية الآراء المتضاربة والاحتمالات المتفارقة دون أن يَلْحظوا ما في فعلهم ذلك من شذوذ عن المنهج العلمي أو الإسلامي في الجزم والتقرير، وهذا الخروج عن التّمط المألوف في بتّ الظواهر والقضايا ليس إلاً دليلاً على ما انطلقنا منه من أنّ التّشّت منهجي ليس إلاً، وأن وراء المفارقات سلكاً رابطاً موحداً.

ولم يتمالك هذا المنهج المتواتر عن ترشيح زيد الاحتمار الفكريّ فجاء الإفراز حيرةً وتذبذباً يزيدهما غرابةً لباسُ المتصورات التشريعية عند التصريح بالجواز في القول بالرأي وضده، والطريف أن هذا التجويز قد سنّه المفسرون واللغويون والمتكلمون، فشرّعه المعتزليّ منهم والسنيّ سواءً من كان على نهج المأثور أو على مذهب الأشاعرة.

ففخر الدّين الرّازي بعد استعراضٍ طويل لعناصر الإشكال ينتهي إلى التصريح بأنه «لا يمكن القطع» وبأنه «لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كلّ اللغات توقيفية وأن تكون كلّها اصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفيةً وبعضها اصطلاحيةً»⁽⁵²⁾ أما الغزالي فإنه يفرّج المشكل إلى صور أربع يعدها احتمالات متكافئة انطلاقاً من تفسير آية النشأة. أولها أن آدم ربّما ألهم الحاجة إلى الوضع فوضع اللغة بتدبيره وفكره، والثاني أن الأسماء ربّما كانت موضوعة باصطلاح بين الملائكة سابقاً لآدم، والثالث أن الأسماء - حيث كانت اللفظة على صيغة العموم -

(51) رسائل ابن حزم الأندلسي، المجموعة الأولى، تحقيق إحسان عباس، بولاق، د.ت،

(نشر إليه ب: رسائل)، ص 50.

(52) مفاتيح، ج 1، ص 23.

«فلعلّه أراد بها أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسماء التي حدثت مسمياتها بعد آدم»، والزابع أنه ربما علمه ثم نسيه ثم اصطاح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن «والغالب أن أكثرها حادثة بعده»⁽⁵³⁾.

وعلى نفس المنوال يسير الطبري في إسناد الصواب أو ترجيحه عند سزد الآراء المختلفة⁽⁵⁴⁾، وكذلك ابن جنّي: «فقد تقدّم في أوّل الكتاب القول على اللغة: أتواضع هي أم إلهام، وحكيها وجوزنا فيها الأمرين جميعاً»⁽⁵⁵⁾. بل إن القاضي عبد الجبار نفسه - رغم استقرار مذهب الاعتزال على القول بالاصطلاح ودخض الإلهام والتوقيف - فإن التحليل ينتهي به إلى «تجوير الأمرين» وإن نزل ذلك تنزيلاً زمانياً⁽⁵⁶⁾.



ومن الاستقراءات الدالة على مُصادرتنا الابتدائية ما ركنَ إليه بعض المفكرين، إحساساً منهم بحرج المشكل وشدوذ طريقة بسطه، من تخريجاتٍ لعلّ غايتها مُجانبة المشكل أكثر من فضّه بقولٍ فصلٍ، ويتمثل هذا المظهر خاصّة في حمل آية النشأة على مقصد الأسماء الأعلام من الملائكة وذريّة آدم أو أسماء السماوات السبع وطبقات الأرض، وبهذا التّخريج تتعطل الآية عن إفادتها دلالة نشأة اللغة عامّة⁽⁵⁷⁾ فتركز فقط على بعض الجوانب العلامية⁽⁵⁸⁾ أو الإشارية.

ولا شك أن هذا القلق المنهجي والاضطراب التأويلي قد قام حاجزاً أمام

(53) المستصفي، ج 1، ص 145 - 146.

(54) أبو جعفر محمد بن الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مط. مصطفى البابي الحلبي، ط 2، القاهرة، 1954، (نشير إليه ب: جامع البيان)، ج 1، ص 216.

(55) الخصائص، ج 2، ص 28.

(56) المغني، ج 5، ص 170 - 171.

(57) انظر: أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910، (نشير إليه ب: الصحابي)، ص 5.

الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 216.

الغزالي، المستصفي، ج 1، ص 145 - 146.

كثير من التأمّلات النظرية الخالصة فجاءت بموجبه مُلتويةً في سيرها، تحتال في كثير من الأحيان على المشكل تحاشياً لمواجهته حتى لا تصطدم بالعقبة التفسيرية العقائدية، وهذا ما فعله قُطب الاعتزال القاضي عبد الجبار حين ركّز نظرية القول بأن أصل اللغات لا يكون إلا اصطلاحاً، ثم يجوز بعد استقامة اللغة الاصطلاحية أن يصدر عن الخالق أو غير الخالق توقيفٌ ما أو إلهام ما، وهو في الحقيقة ضرب من الحذر لا يمكن أن يغفل عن ضعفه رأس من رؤوس العقلانية الإسلامية، إذ المشكل منحصر في نقطة الابتداء وفي أصل النشأة لا فيما يتلو تلك اللحظة من عوارض الخلق والإنشاء.

يقول عبد الجبار: «في صحّة كون بعض اللغات توقيفاً وأن جميعها لا يصحّ فيها ذلك: أعلم أنه لا بدّ من لغة يتّوَّضع عليها المخاطب أولاً ليصحّ أن يفهم عن الله سبحانه ما يُخاطبه به، فاللغة الأولى لا بدّ فيها من مواضع، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفاً ولذلك قلنا إن آدم عليه السلام لا بدّ من أن يكون واضح الملائكة لغةً أو عرف مواضعهم ثمّ علمه جلّ وعزّ الأسماء»⁽⁵⁹⁾.

فهذا المذهب في تأويل احتمال الاصطلاح عن الله يُثبت تأصل نظرية المواضع في قضية نشأة اللغة وهو الذي لم يُخفِ ابنُ جنّي ميله إليه⁽⁶⁰⁾. فإذا رأينا ابنَ جنّي نفسه يُجادل بعض رجال الاعتزال مُضايقاً إيّاه ليعترف إطلاقاً بإمكانية القول بالتوقيف - وهو ما هو عليه من نزوع منطقي واتجاه عقلائي لا سيّما في هذه المطارحة الإشكالية - عَلِمْنَا أنّ الجدل في نشأة اللغة كان إشكالاً تأويلياً ذا أطراف مذهبية في حدود «المِلل والنحل» التي ظهرت في تاريخ الحضارة الإسلامية.

يقول ابن جنّي نفسه: «إلاّ أنّي سألت يوماً بعض أهله⁽⁶¹⁾ فقلت: ما تُتكر أن تصحّ المواضع من الله تعالى وإن لم يكن ذا جارحة بأن يُحدث في جسم من الأجسام، خشبة أو غيرها، إقبالاً على شخص من الأشخاص وتحريكاً لها نحوّه

(59) المغني، ج 5، ص 165.

انظر أيضاً: ص 169 من المرجع نفسه.

(60) الخصائص، ج 1، ص 40 - 41.

(61) في الهامش: هم المعتزلة، انظر: المزهري، ج 1، ص 10، ص 12، ويُنسب المذهب

إلى أبي هاشم الجبائي.

ويُسمع في نفس تحريك الخشبة نحو ذلك الشَّخص صوتاً يَصْعه اسماً له⁽⁶²⁾ ويُعيد حركة تلك الخشبة نحو ذلك الشَّخص دفعات مع أنه - عزَّ اسمه - قادر على أن يَقْنَع في تعريفه ذلك بالمرَّة الواحدة فتقوم الخشبة في هذا الإيماء وهذه الإشارة مقام جارحة ابن آدم في الإشارة بها في المواضعة، وكما أنَّ الإنسان أيضاً قد يجوز إذا أراد المواضعة أن يشير بخشبة نحو المراد المتواضَع عليه فيقيمها في ذلك مقام يده لو أراد الإيماء بها نحوه. فلم يجب عن هذا بأكثر من الاعتراف بوجوبه، ولم يَخْرُج من جهته شيءٌ أصلاً فأحكَيْه عنه، وهو عندي وعلى ما تراه الآن لازم لمن قال بامتناع مواضعة القديم لغةً مرتجلة غيرَ ناقلةٍ لساناً إلى لسان⁽⁶³⁾.



على أن المتعقَّب للمنطقات المبدئية في تنظير قضيةٍ منشأ اللغات يقف على عينات من التراث العربيِّ تَجاوز فيها أصحابها مستوى التَّكهن النَّسبيِّ فخرجوا من الحسِّ الغامض إلى وعي حقيقيٍّ صريح بطبيعة هذا الموضوع المطروح، ففحصوا أبعاد القضية بمجهر علماني لا سلطةً للغيبيَّة أو الاعتباط عليه، رغم انتمائهم العقائدي وتغلغل تفكيرهم في صميم المنحَى الدِّينيِّ، فكان ذلك منهم آيةً على فَضْل الموضوع عن مستوياته الهامشية. ونموذج هؤلاء أبو حامد الغزالي: فقد نفذ ببصيرته إلى أنَّ طريقة طرح المشكل هي جوهر الاستعصاء، وأنَّ القضية تعود إلى مَوْقع الفاحص لها منها أكثر ممَّا تُعود إلى مضمونها الإشكاليِّ حتى انتهى تصريحاً إلى أنَّ البحث الزَّمنيِّ في أصل نشأة اللغة ليس إلا مشكلاً زائفاً: «إنَّ النَّظر في هذا (مبدأ اللغات) إمَّا أن يقع في الجواز أو في الوقوع، أمَّا الجواز العقليِّ فشامل للمذاهب الثلاثة⁽⁶⁴⁾، والكلُّ في حيز الإمكان (...). أمَّا الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقليِّ أو بتواتر خبرٍ أو سَمْع قاطع، ولا

(62) وفيه أيضاً: «أي الشَّخص المرادُ وضع الاسم له، والشَّخص، سواد الإنسان وغيره، والذي يفهم التسمية بالضرورة غير الشَّخص المسمَّى».

(63) الخصائص، ج 1، ص 46.

(64) يعني التوقيف فالاصطلاح ثم كليهما معاً إذ يقول: «وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية إذ كيف تكون توقيفاً ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظُ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق، وقال قوم: إنها توقيفية إذ الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة =

مجال لبرهان العقل في هذا، ولم يُنقل تواتر ولا فيه سَمْع قاطع، فلا يبقى إلا رَجْمُ الظَّنِّ في أمرٍ لا يرتبط به تعبد عملي، ولا تَرْهَقُ إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له»⁽⁶⁵⁾.



فالذي يتأكد لنا بالتحليل الرأسي للنصوص عند استشفاف محرّكات المواقف الحاملة لها ثم بالمقارنة الأفقية عن طريق مقارعة النصوص بعضها ببعض من جهة، ومقارعتها بالانتماء المذهبي العقائدي لأصحابها في صُلب نحل الحضارة الإسلامية من جهة أخرى، هو أنّ تحديد مُبتدأ النشأة في اللغة تَمَثَّل أساساً في طرح أني أفضى إلى القول بنظرية المواضعة من حيث تُحدّد اللغة في ذاتها أكثر ممّا تحددها في غِيَابَاتِ الزَمَنِ المجهول قبل الخليفة فيما وراء الوجود، ولا يتعدّر على الدّارس استجماع نثبات البحث عند المفكرين في إطلاقهم الخاطرَ على رسّله فيذهب بهم رأساً إلى مُعاضدة النظرية الأمّ.

وهذا ما دَفَع بعض رواد الفكر النظريّ فانبروا يُؤسسون النظرية الاصطلاحية بنقدٍ منهجيّ استقصائيّ لمقومات نظرية التوقيف، ولئن كان استعراض معطيات هذا التقد على أساس ركائز مبدئ الإلهام سابقاً لأوانه الموضوعي فيما نحن بصده فإنّ المنطلقات المبدئية التي تكمن وراء هذا التقد تتصل مباشرة بتدعيم نظريتنا العامة في هذا الباب.

ولنا وثيقتان جوهريتان في هذا الموضوع، إحداهما لأبي هاشم الجبائي والأخرى للقاضي عبد الجبار، فأما آراء أبي هاشم فقد أوردها فخر الدين الرّازي⁽⁶⁶⁾ في معرض استجلائه للتّظريّات المتضاربة في هذه القضية، ومحصول ما نستكشفه من مؤسّسات نظرية هو أنّ العلم، بمفهومه المعرفي المطلق، لا يتسنى

= ودعوة إلى الوضع ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح، وقال قوم: القدر الذي يحصل به التنبية والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح»، المستصفي، ج 1، ص 145.

(65) المرجع نفسه.

(66) مفاتيح، ج 2، ص 175 وما بعدها.

إلا باللغة، وأن اللغة هي نفسها علم ومعرفة، ولذلك يتعدّر إلهام شيء أو وقفه إلا بعد تمام التواضع على نمط تخاطبيّ ما⁽⁶⁷⁾.

ويُفَضِي هذا المنطلق إلى القول بتعدّر حصول إدراك باضطرار في شأن اللغات، معنى ذلك أن اللغة ذاتها لا تعلّم ولا توصف إلا بالكلام أو بما يقوم مقامه من الوسائل الإبلاغية العامة، وهذا ما أظنّ عبد الجبار في تحليله بغية تركيزه على القواعد النظرية المجردة⁽⁶⁸⁾.

ويحيلنا هذا المقام على تحليلات ابن جني في نفس الموضوع لا سيّما عند تعاطفه مع ما اعتبرناه النظرية الأم في قضية النشأة. وقد اهتدى هو الآخر بفكر ثاقب إلى التمييز بين الحديث عن اللغة إلهام هي أم تواضع من حيث هي موجودة قائمة الذات متكاملة، والحديث عن نفس القضية من حيث العودة في الزمن إلى منطلق الخلق والوجود، ويفرق بين الأمرين بمصطلحين رشيقيين: مقياس «الاعتقاد» ومقياس «الزمان»⁽⁶⁹⁾ ويصرّح في موطن آخر بعد إقرار مبدأ التأمل بأن «أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف»⁽⁷⁰⁾.

ويكتمل هذا الاستدلال على يد الأمدي عندما تكشّفت له خاصية أساسية في

= وأبو هاشم الجبائي من رؤوس الاعتزال، تذكّره المصادر عادة بكنيته فحسب: أبي هاشم، وهو من شيوخ القاضي عبد الجبار - الذي ينقل عنه كثيراً في مدونته «المغني» ولم يصلنا من تصانيف أبي هاشم شيء إلا ما نُقل عنه في مظان التراث، وقد تُوفي سنة 321هـ، انظر:

A. Badawi: Histoire de la philosophie en Islam T1, pp. 166 - 198.

(67) مفاتيح، ج 2، ص 175.

(68) المغني، ج 5، ص 167 - 170.

المغني، ج 16، ص 207.

(69) الخصائص، ج 2، ص 30.

(70) الخصائص، ج 1، ص 40، وعبارة «أهل النظر» تحتمل مفهومين، فإما أنه أطلقها بصفة مجردة فعنى بها مبدأ النظر الفكري الخالص، وإما عنى بها المعتزلة، ومعلوم أن عبارة أهل النظر هي الصيغة التقديرية التي كان يطلقها السنيون على أهل الاعتزال كلما خلا السياق من شحنات التهجين أو التصارع، وفي كلتا الحالتين فإن السياق يُفضي إلى ما رأيناه من تعاطف ابن جني مع النظرية العامة.

الكلام وهي أنه في حد ذاته أمر غير عقلي يَنْقَلُ كُلُّ أمر عقلي: «ثم إن هذه العبارات والتقديرَات غير حقيقيَّة، أي ليست أموراً عقليَّة، بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الأعصار والأُمم، ولهذا لو وقع التواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التفاهم بنقرات وزمرات لقد كان ذلك جائزاً، ومدلولاتُ هذه العبارات والتقديرَات حقيقيَّة، لا يختلف باختلاف الأعصار ولا باختلاف الاصطلاحات، بل المدلول واحد وإن تغيَّرت تلك الدلالات، وتلك المدلولات هي التي يعبرُ عنها بالنطقِ التَّفْسانِي والكلامِ الحَقِيقِي وما سواه فليس بحقيقيَّة»⁽⁷¹⁾.

هكذا نتبين كيف أن قضية ما وراء اللغة إنما تستند إلى إشكال منهجي تأويلي دون أن تكشف افتراقاً مبدئياً أو اضطراباً فكرياً بحيث إنها عولجت في مختلف أطوارها بما يجعل الناظر مطمئناً إلى توحد المحركات النظرية الماقبلية بعيداً عن افتراض كل تمزق فكري أو تقطع أصولي⁽⁷²⁾. ولقد كانت الآراء المختلفة تصدر عن محرك توليدي هو فكرة المواضعة في الحدث اللساني مطلقاً، وإذا كانت هذه النظرية قد تغلغلت في مسام التراث العربي فقُبِعَتْ وراء أرضية الموروث اللغوي فيه ولم تبرز بالفعل إلى سطح الأبنية العلوية في تاريخ العلم النظري فإنما ذلك يُعزى إلى ضغوط خارجية هي اضطرابات التقيَّة والاحتماء في مفترق انقسامات المذاهب بين ملل ونحل، ولما كان لأهل الاعتزال نصيب الصدارة في بلورة هذه النظرية وتأسيسها فقد انسحبت الريب الحافة بالمعتزلة على النظرية نفسها فأصبح القول الصريح بإمالات النزعة العقلانية من رصيد المحظورات يتقيه المتعاطف والمُشاكس على حد سواء.

ولكن قبل استجلاء هذه النظرية الولود من مخزونها التراثي يتحتم جدلياً أن نستشف مظاهر الإفراز العرَضِي ومقوماته العامة بتتبع جملة «النظريات الهامشية» قبل أن نتبين المصب الذي تنصهر فيه وهو المواضعة.



(71) غاية المرام، ص 100 - 101.

(72) إيستيمولوجي.

المسألة الثالثة

التوقيف الإلهي

إن القول بالتوقيف كما أسلفنا متولد رأساً من محاولة استنباط مُحَبَّاتِ الآية القرآنيّة المتعلقة بأصل نشأة اللغة، فكان لذلك نوعاً من إسقاطٍ مُنطلق اللغة على مبتدئ الخليقة أصلاً، وفي حدود هذه المعطيات اندرج المشكل اللغوي في سياق عقائديّ تأويليّ أعمّ بكثير ممّا يستوجبه النّظر المباشر في اللغة، لأن الرجوع إلى ابتداء الخليقة لكشف لحظة الاتّصال بين الإنسان والكلام على مدارج الزمن الطّبيعيّ هو رجوع إلى فُحص العلاقة الرّابطة بين مُبتدئ الوجود البشريّ وعلّة هذا الوجود، أي بين الإنسان ومصدر خلقه وهو الله.

وقد انعكس هذا الاقتضاء الخارجيّ على منطوق هذه النظرية المُفَرَّزة ضمن صناعة التّأويل فكان متصوّر الخالق حاضرّاً بالبداهة في كلّ مجالات الدّلالة والإيحاء ممّا تستوعبه المصطلحات المعبّرة، فالنظرية توصف بالإلهام أو الوحي أو التوقيف وكلّها مصادر تُحيلنا ضمناً على فاعلها وهو الله⁽⁷³⁾.

وفي لحظة البدء كلّ القضية.

فالعقبة التفسيرية كامنة في تصوّر آية النّشأة جملة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

(73) التوقيف، مصدر وَقَفَ (بالتّضعيف)، ومادة (وقف) تُستعمل في اللغة لازمة ومتعدية، ومنه وَقَفْتُ الشّيءَ، أي قَيْدْتُهُ، وَوَقَفَ الْأَرْضَ أي حبسها، أَمَا وَقَفَ (بالتّضعيف) فَلَهَا في نفس المعنى سياقان تركيبيان: وَقَفَ الْحَدِيثَ بِمَعْنَى بَيَّنَّهُ، وَوَقَفَ فَلَانٌ فَلَاناً عَلَى الْأَمْرِ: أَطْلَعَهُ عَلَيْهِ، (اللسان، ج 9، ص 359 - 362)، فعبارة التوقيف في ما نحن بصدده تُعني أحد التفصيلين فإما: توقيفُ اللّهِ اللّغةَ بِمَعْنَى بَيَانِهَا وتوضيحها وبالتاليّ تشريعها، وإما توقيفُهُ آدَمَ عَلَى اللّغةِ بِمَعْنَى إِيْهَامِهِ إِيْأَاهَا، وفي كلا السّياقين يبقى الله فاعلاً ضمناً للمصدر، ولا يتغيّر إلّا المفعول فإما هو اللّغة وإما هو آدم، وعندئذٍ تُصبح اللّغة مفعولاً ثانياً تَعَدَّى الفِعلُ إليه بحرف الجرّ، على أن بعض الإشارات تُرْجِحُ الاحتمالَ الثّاني، فإبْنُ حَزْمٍ يُعَدِّي هذه المادّة اللّغويّة إلى «اللّغة» بحرف الجرّ: «هو لفظٌ مَوْقُفٌ عَلَيْهِ كسائر الأسماء» (الفصل، ج 5، ص 30) وكذلك ما ورد في الصّاحبي لابن فارس (ص 6) «بَلْ وَقَفَ (بالتّضعيف) اللّهُ جَلَّ وَعَزَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيَّ مَا شَاءَ أَنْ يُعَلِّمَهُ إِيْأَاهُ».

التي انبنت أساساً على عناصر الإشكال المبدئي، ففاعل «عَلِمَ» هو الله، ومفعوله الأول هو «آدم»، والمفعول الثاني هو «الأسماء»، وتلك الثلاثة هي عناصر الخالق والإنسان واللغة.

وقد قاد الاحتراز العقائدي بمضاعفاته المختلفة إلى تقديم فرضيات تأويلية تستند إلى مبدأ ربط خلق اللغة بالخالق الأوحده، وما كان للمشكل أن يُطرح لولا أن الأمر متعلق بالكلام، لأن عملية الخلق في العقيدة عملية تلقائية مباشرة بين تعلق إرادة الخالق وموضوع ما تعلقت به، ونقطة اللقاء تتجسد في فعل الكون: «كن»... «فيكون». أما والأمر متعلق باللغة واللغة لا حقيقة لها خارج صاحبها، بل لا وجود لها في مقامين خارج حدود الإنسان، فقد تشعب الإشكال بمضاعفات جديدة.



فابن حزم بموجب تقيده بظاهر النص يدعن لصريح الآية فيرى أنها تدل على توقيف مباشر من الله ثم يحاول أن يُعقلن هذا التفسير فيبني جدلية النشأة اللغوية على استدلال مُتَسَائِلٍ يفضي إلى ربط قضية اللغة بالبرهان على وجود الله باعتباره معلّم كل شيء⁽⁷⁴⁾، على أنه - استطراداً لتدعيم نظريته - يصوغ بعض المقومات المبدئية مُعتبراً إياها برهانية بالاضطرار، وتندرج أساساً على محور الزمانية، إذ يقول: «وأما الضروري بالبرهان فهو أن الكلام لو كان اصطلاحاً لما جاز أن يصطلح إلا قوم قد كملت أذهانهم وتدرّبت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها واختلافها وطبائعها، وبالضرورة نعلم أن بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جداً يقتضي في ذلك تربية وحيطة وكفالة من غيره، إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين من ولادته»⁽⁷⁵⁾.

ويسير إخوان الصفاء على نفس النهج الزماني في استتباع الدلائل الشاخصة وراء حدث النشأة فيقرنون فكرة الإلهام بمبدأ التأييد الزماني الذي يتجسد في أعمال

(74) الإحكام، ج 1، ص 29.

(75) المرجع نفسه، ص 28.

الفكرة وإنتاج القريحة ووجوب الروية⁽⁷⁶⁾ فتخريجهم للآية تخريج من الدرجة الثانية إذ يصبح الإلهام لا متسلطاً على اللغة مباشرة وإنما على الاهتمام إلى وضعها، ويذهب السكاكي إلى تخريج آخر يقود إلى نفس الاعتبار وهو التقيّد بمبدأ الوضع، وجعل مصدره في الدرجة الثانية من الاهتمام: «وهذا والحق بعدُ إمّا التّوقيف والإلهام قولاً بأن المخصّص هو تعالي، وإمّا الوضع والاصطلاح قولاً بإسناد التّخصيص إلى العقلاء، والمَرَجع بالآخرة فيهما أمر واحد وهو الوضع، لكنّ الواضع إمّا الله عزّ وجلّ وإمّا غيره، والوضع عبارة عن تعيين اللفظة بإزاء معنى بنفسها»⁽⁷⁷⁾.

أما الخفاجي فيذهب إلى أنّ التّوقيف الإلهيّ مُستند إلى لغة سابقة له يفهم بها المقصود بافتراض أن المواضيع تقدّمت بين آدم والملائكة⁽⁷⁸⁾ وإلى نفس الاحتمال يشير الغزالي مفترضاً أسبقية الوجود اللغويّ على حدّث التّوقيف ولكنه يقرن احتمالاً باحتمال آخر هو أن يكون الله ألهم آدم «الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره» ونسب ذلك إلى الله لأنّه الملهم والمحرّك للدواعي⁽⁷⁹⁾.

ويذهب الرّازي - وقد حظي بالتأخر الزمني فأفاد من تراكمات الموروث النظريّ قبله - شوطاً آخر في تركيز متصورات التّوقيف، فاعتبر أن القول به ليس قضية وجودية زمنية بقدر ما هي عقلية محض، فوضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لمّا كان متعدّراً بغير لغة فقد لزم أن تكون تلك اللغة سابقة في الوجود لعملية الوضع، وهكذا ننهي إلى الدور والتسلسل وهما مُدحضان بالعقل، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بالتّوقيف⁽⁸⁰⁾، أمّا حصوله فلا يكون عندئذٍ إلا بالاضطرار، بمعنى أن الله يخلق علماً ضرورياً بتلك الألفاظ وتلك المعاني، وبأنّ تلك الألفاظ

(76) رسائل، ج 3، ص 149، 150. انظر كذلك (ص 112) حيث يربطون نشأة اللغة بحركة الأفلak فيعتبرون أنّ الله «ألهم عطارداً صاحب المنطق فنطق».

(77) أبو يعقوب محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، ط 1، القاهرة، 1937، (نشير إليه ب: مفتاح)، ص 169.

(78) سرّ الفصاحة، ص 44.

(79) المستصفى، ج 1، ص 145.

(80) مفاتيح، ج 1، ص 22.

موضوعة لتلك المعاني، وهو ما يحتمكُم فيه لرأي كل من الأشعري والجبائي والكعبي⁽⁸¹⁾.



وفضلاً عن بسط مطارحات القضية الأولى في تأويل آية النشأة جملة، فإنه يُثار مشكل فرعي يتصل بتحديد قوله «الأسماء» وماذا يمكن أن تتسع إليه دلالة هذا اللفظ، ويذهب الافتراض ببعض المحلّلين - اعتماداً على روايات المأثور - إلى تعميم دلالة الكلمة حتى تشمل أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات فيعدّدون منها العربية والفارسيّة والسريانيّة والرّوميّة وكذلك النبطيّة⁽⁸²⁾، ويؤدي ابن حزم احترازه إزاء التعميم فيوازي بين احتمال التخصيص واحتمال الشمول⁽⁸³⁾.

على أن بعض فقهاء النظر في قضية الحال يجنحون إلى الاقتصاد في التّأويل وإن انضوّوا عَرَضاً في صلب نظريّة التّوقيف عند تحليل مختلف التّقديرات الممكنة، ويصدر اقتصادهم عن مقوم لسانيّ دقيق وإن أفضى إلى مجرد التّخمين، ويتمثّل هذا الاعتبار في أنّ «الأسماء» لا تستغرق العموم المطلق للغات جميعاً ولا حتّى لمخزون اللغة الواحدة، وإنّما تعني ما يسدّ حاجة الإنسان إلى الكلام في لحظة استعماله اللّغة، ويقول ابن فارس في هذا المضمّار:

[ولعلّ ظانّاً يظنّ أنّ اللغة التي دلّلنا على أنّها توقيف إنّما جاءت جملةً واحدة وفي زمان واحد وليس الأمر كذا بل وقّف اللّهُ جلّ وعزّ آدم عليه السّلام على ما شاء أن يُعلّمه إيّاه ممّا احتاج إلى علمه في زمانه]⁽⁸⁴⁾.

(81) مفاتيح، ج 2، ص 175.

الجبائي لعله أبو علي محمد بن عبد الوهاب أحد أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة في مدرسة البصرة (ت 303هـ)، وقد يكون أبا هاشم، من الطبقة الثامنة (ت 331هـ)، والأرجح أن يكون الأوّل إذ المتواتر في المصادر عند ذكر الثاني أن يُدعى بكنيته أبي هاشم فحسب.

(82) ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 41؛ ابن منظور، اللسان، ج 14، ص 402؛ إخوان الصفاء، رسائل، ج 3، ص 113.

(83) الفصل، ج 5، ص 50.

(84) الصّاحبي، ص 6.

ويعود الجاحظ إلى تركيز هذا الموضوع في ربط الحجم الكمي للغة بما تقتضيه حاجة مستعملها، فينتهي إلى دقائق نوعية من الواجهة اللسانية النظرية إذ يقرر أن «ليس لِمَا فُضِّلَ عن مقدار المصلحة ونهاية الرسم اسم»⁽⁸⁵⁾، معنى ذلك أن اللغة لا توجد في الرصيد الفعلي إلا بما يقتضيه الاحتياج وبما هي متحركة إلى استيعابه، وهكذا يُمكن أن نشقّ من تحليل الجاحظ مبدأ ارتباط تولد اللغة بنهاية المصلحة⁽⁸⁶⁾، وهو ما يفضي رأساً إلى التمييز بين رصيد الفعل في اللغة ورصيد القوة⁽⁸⁷⁾، وهي ثنائية تُطابق ما سنّه المعجميون في تاريخ الحضارة العربية عند تفصيلهم بين الرصيد المستعمل والرصيد المهمل⁽⁸⁸⁾.

على أن الناظرين في القضية قد شقّقوا المشكل فاستنبطوا ما يمكن أن تستوعبه دلالة لفظ «الأسماء» في آية النشأة، وذهبوا في ذلك بعيداً من حيث التقدير والاحتمال بتراجع متغير، ومُنطلق البحث أن لفظة «أسماء» لا يصح لها اعتبار إلا مُضَافَةً، ولما كان المضاف إليه مُختزلاً في نص الآية وجب تقديره، وتنحصر جملة التأويلات عند ربط لفظة الأسماء بما هي له في:

الملائكة⁽⁸⁹⁾.

السماء والأرض وما في الجنة والنار⁽⁹⁰⁾.

ذرية آدم جميعاً⁽⁹¹⁾.

أسماء اللغة بالمعنى التحوي للكلمة - دون الأفعال والحروف⁽⁹²⁾.

الأسماء مع الصفات والنوع⁽⁹³⁾.

(85) رسائل، ج 1، ص 262.

(86) المرجع نفسه، ص 263، والعبارة الأخيرة للجاحظ نفسه: «نهاية المصلحة».

(87) La compétence - La performance.

(88) انظر: الرازي، مفاتيح، ج 1، ص 14.

(89) ابن فارس، الصحاحي، ص 5، الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 216.

(90) الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 146.

(91) الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 216.

(92) ابن فارس، الصحاحي، ص 5.

(93) الرازي، مفاتيح، ج 2، ص 176.

مقولة الأجناس دون سواها⁽⁹⁴⁾.

جملة مقولات الجنس والشكل والنوع والشخص⁽⁹⁵⁾.

غير أن الجاحظ حسماً لقضية فضل الأسماء عن مُسمّياتها - وهو ما ذهب إليه البعض فاعتبر أن المراد هو مسمّيات الأسماء لا أسماء المسمّيات -⁽⁹⁶⁾ يُلخّ على تعسف الفصل مركزاً تحليله بأقصى الدقة على اللحمة العضوية بين اللفظ ومُسماه، أي بين الدال والمدلول مصرّحاً بمنظوره اللساني الكاشف: «وعلمه جميع الأسماء بجميع المعاني، ولا يجوز أن يعلمه الاسم ويَدع المعنى ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه، والاسم بلا معنى لغو، كالظرف الخالي (...). ولو أعطاه الأسماء بلا معانٍ لكان كَمَن وهب شيئاً جامداً لا حركة له وشيئاً لا حسّ فيه وشيئاً لا منفعة عنده»⁽⁹⁷⁾.



المسألة الزابعة التشريع الوضعي

إنّ البحث في واضع اللغة ومُشرعها لم ينفك يراود مُنظري الفكر العربي الإسلامي في تاريخه سواء منهم ذوو الاختصاص اللغوي أو المشتغلون بالتفكير النظري الخالص للعقيدة والفلسفة والعلم، على أنّ البحث في من يسنّ اللغة لأهلها، لما تنزل في المسار الزماني بحيث تُستكشف أبعاده في صلب تاريخية الحياة البشرية اللغوية، فإنّه لم يتناقض والبحث في أصل نشأة الظاهرة اللغوية أصلاً، والفرق بين المستويين فرق منهجي تحدده المسافة الفاصلة بين منظور البدء في نقطة الانطلاق ومنظور الصيرورة عبر التثوء والارتقاء.

(94) جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في

وجوه التأويل، ط. مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، 1948، ج 3، وبهامشه تعليق ابن

المنير، (نشير إليه ب: الكشاف)، ج 1، ص 210.

(95) إخوان الصفاء، رسائل، ج 3، ص 112.

(96) الرّازي، مفاتيح، ج 2، ص 176.

(97) رسائل، ج 1، ص 262.

مؤثراً مخصّصاً»⁽⁹⁹⁾. ويلجّ الفارابي على مبدأ التشريع الوضعي في أمر اللغات بإقامة توازٍ بين سنّ دساتير اللغة وضبط بُنود القوانين المنظّمة للمجتمع، وبذلك يتجلّى مفهوم المؤسسة اللغوية ضمن مؤسّسات الحياة المشتركة في الاجتماع الإنساني، «فلما كانت الخطوط دلالتهَا على الألفاظ باصطلاح، كذلك دلالة الألفاظ على المعقولات التي في النفس باصطلاح ووضع وشريعة، فإنّ الألفاظ تُشرّع للأمم كما تُشرّع الشرائع في أفعالهم، يعني أنّ الألفاظ تُشرّعها الأمم وتضعها كما تُشرّع الشرائع في الأفعال وغيرها»⁽¹⁰⁰⁾.

ولما استقرّ أنّ تحديد ضوابط اللغة طبقاً لاضطرابات الحاجة المتجدّدة هو بمثابة المؤسسة التشريعية⁽¹⁰¹⁾ تعيّن البحث عن المكوّل له أمرُ التشريع في حياة البشر. وتعرضنا في هذا الصّدد جملة من الفرضيات المختلفة يمكن تصنيفها على محور عموديّ تبعاً لمقاييس الأبنية المركّبة لهرمّ الاجتماع الإنسانيّ.

فمن أعلى التصنيف الرّاسي يُفترض أنّ سنّ شرائع المؤسسة اللغوية هو من خصوصيات الأبنية الفوقية في المجتمع حسب التعبير المعاصر⁽¹⁰²⁾ وهي أبنية وإنّ اشتركت في خاصية الارتقاء فإنّها توزّع فيما بينها مدارج السّلم فتصنّف إلى مراتب.



فأولها افتراض أنّ يكون المشرّع للغة شخصاً واحداً معيّناً هو الرئيس المدبّر لسياسة الجماعة، فهو إذن سنّم الهرم الاجتماعيّ ورأس الأبنية العلوية جميعاً، ويتلوّن التّديل عليه حسب المبتكرات الموضوعة لوصفه وتحديدّه، فضوابط ألفاظ الأمة حسب الفارابي قد «يشرّعها لهم مدبّر واحد يحملهم عليها»⁽¹⁰³⁾ فيكون تمام

(99) مفتاح، ص 169.

(100) أبو نصر الفارابي، شرح كتاب أرسطاطاليس في العبارة، نشر ولهم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، (نشير إليه بـ: شرح العبارة)، ص 27.

(101) Une institution législative.

(102) الأبنية الفوقية أو العلوية: Les superstructures.

الأبنية التحتيّة أو السفليّة أو القاعدية: Les infrastructures.

(103) شرح العبارة، ص 27.

أمر لسانهم، على حدّ تحليل إخوان الصّفاء «بحسب اجتهاد رئيسهم وما أعمل فيه فكرته وأنتجته قريحته وأوجبته رويته (. . .) فيأخذ صور هذه فيُلقي عليها أسماء من ذاته (. . .) فإذا تمّ ذلك له ونطق به وأكمل الصّناعة التّطقيّة وقيدّها بحروف الكتابة وضمّ الأشكال إلى أشكالها والخطوط إلى أمثالها ثمّ عزّفها أقرب النّاس إليه وأكرمهم لديه فيصطلح عليها هو وأهل بيته وعشيرته ثمّ أهل مدينته وبعد ذلك أهل بقعته ثمّ أهل إقليمه، ثمّ تنتشر في العالم وينشأ عليها الصّغير ويأنس بها الكبير من تلك الأمة»⁽¹⁰⁴⁾.

ويكشف هذا التّحليل الاستطراديّ سعي إخوان الصّفاء إلى استيعاب البحث في عمليّة التّشريع ذاتها ثمّ في عمليّة تنفيذ ما شرّع فينتهون إلى صهر مؤسّسة التّشريع في الممارسة الجدليّة للمجتمع بما يشكّل طاقة نابذة⁽¹⁰⁵⁾ في حلقات انتشاريّة من مركزٍ معلوم.

ويحلل الفارابي على نفس النّسق مبدأ التّشريع الفرديّ المتنازل من قمة البناء الاجتماعيّ إلى قواعده على مختلف درجات سلّمه مُوكلاً أمر سنّ لغة المجموعات الإنسانيّة إلى من يدبّر أمرهم ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التّصويّات للأمر التي لم يتفق لها عندهم ألفاظ دالّة عليها «فيكون هو واضع لسان تلك الأمة فلا يزال منذ أوّل ذلك يدبّر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكلّ ما يحتاجون إليه في ضروريّة أمرهم»⁽¹⁰⁶⁾.

وهذا الواضع هو الذي قصد إليه ابن جيّني في نصّ تعريف ذهب يصفه فيه في لحظة الوضع، فاقتضب ما تصوّره النّاظرون الآخرون على مدارج الزّمنيّة حتى حصّره في حيز محدود من الآنيّة، فجاء افتراضه في تشريع اللغة متطابقاً تمام المطابقة مع عمليّة التّشريع الوضعيّ في المراسيم والخطط والأحكام: «اعلم أنّ واضع اللغة لما أراد صوغها وترتيب أحوالها هجم بفكره على جميعها ورأى بعين تصوّره وجوه جملها وتفصيلها، وعلم أنّه لا بدّ من رفض ما شنع تألّفه منها نحو

(104) رسائل، ج 3، ص 149 - 150.

Centrifuge.

(105)

(106) الحروف، ص 138.

هع وقج وكق، فنفاه عن نفسه ولم يُمرّزه بشيء من لفظه وعلم أيضاً أن ما طال وأمل بكثرة حروفه لا يمكن فيه من التصرف ما أمكن في أعدل الأصول وأخفها وهو الثلاثي»⁽¹⁰⁷⁾.



وثاني المفترضات في تحديد ذوي الصلاحية التشريعية ضمن الأبنية العلوية دائماً أن يكون المشرع لا فرداً معيناً وإنما مجموعة من الأفراد يقومون مقام الجمهور بأكمله يسميهم الفارابي «الجماعة المدبرين» مُدرجاً إياهم ضمن واضعي الشرائع في الأمة⁽¹⁰⁸⁾ ويتدرج بنا هذا الافتراض تنازلاً من أعلى قمة التصنيف العمودي، وهو ضرب من تأسيس مبدأ التشريع الجماعي بدل التشريع الفردي في قضية محورية شأنها بالنسبة إلى الحياة الجماعية شأن كل الضروريات في بقاء النوع الإنساني كما تبيننا.



ثم يأتي بسط آخر لقضية التأسيس اللغوي لا يخرج به التشريع من صلاحيات الأبنية العلوية في المجتمع ولكنه يحولها من الأبنية الفوقية السياسية إلى الأبنية الفكرية، وعلى وجه التحديد إلى فصحاء الأمة وبلغائها من رواة الخطب وحفظلة الأشعار ونقلة الأخبار، وهم الذين يعدّهم الفارابي حكماء الأمة ومدبري أمر لغتها والمرجوع إليهم في كل ما يخص لسانها⁽¹⁰⁹⁾. ويمتاز في هذه المطارحة مفهوم الخلق الإنشائي بمضمون الابتداع اللغوي العام حتى يصبح الوضع الشعري - بمفهومه العام - متطابقاً مع الدلالة الأصلية لمتصور البويتيقا في المصطلح اليوناني، فيتفرد بذلك الفصيح بحق سياسة المؤسسة اللغوية الجماعية.

ويستعرض الفارابي مقومات التشريع اللغوي معدداً فرائض هؤلاء المدبرين فيبين أنه موكول إليهم أن يركّبوا ألفاظاً للأمة غير مركّبة فيجعلونها مرادفة للألفاظ المشهورة وأن يعمدوا إلى الأشياء التي لم تكن اتفقت لها تسمية من الأمور

(107) الخصائص، ج 1، ص 64.

(108) شرح العبارة، ص 27.

(109) الحروف، ص 143.

الدّاخلَة تحت جنس أو نوع «فربما شعروا بأعراض فيصيّرون لها أسماء» وكذلك الأشياء التي لم يكن يُحتاج إليها ضرورة فلم توضع لها أسماء فهم مدعوون إلى تركيب أسماء لها.

على أن الطّريف في الأمر أنّ وظيفة هؤلاء المشرّعين ليست ظرفيّة أو محدّدة بزمن وإنّما تستوجب المتابعة والتّواصل إذ هم مسؤولون عن رعاية اللّغة وتعهدها بالمواظبة على تعديلها وتجريحها، فكأنّما هم أعضاء مؤسّسة أكاديميّة لغويّة على الوجه الأكمل.

يقول الفارابي: «فهؤلاء هم الذين يتأملون ألفاظ هذه الأمة ويصلحون المختلّ منها وينظرون إلى ما كان النطق به عسيراً في أوّل ما وُضع فيسهّلونه، وإلى ما كان بشع المسموع فيجعلونه لذيد المسموع وإلى ما عرّض فيه عسر النطق عند التّركيبات الذي لم يكن الأوّلون يشعرون به ولا عرّض في زمانهم فيعرفونه أو يشعرون فيه بشاعة المسموع فيحتالون في الأمرين جميعاً حتى يسهّلوا ذلك ويجعلوا هذا لذيداً في السّمع، وينظرون إلى أصناف التّركيبات الممكنة في ألفاظهم والتّرتيبات فيها ويتأملون أيّها أكمل دلالة على تركيب المعاني في النفس وترتيبها فيتحرّون تلك، وينبّهون عليها ويتركون الباقية فلا يستعملونها إلاّ عند ضرورة تدعو إلى ذلك، فتصير عندها ألفاظ تلك الأمة أفصح ممّا كانت فتتكمّل عند ذلك لغتهم ولسانهم»⁽¹¹⁰⁾.



أما الفرضيّة الرابعة والأخيرة من هذا التّصنيف الكلّي فلعلّها الرّكن الضّارب في رُؤى الحدائث لِمَا تأسّست عليه من مؤشرات لسانية اجتماعيّة⁽¹¹¹⁾، وتمثّل في التّزول إلى أسفل العمود الجماعيّ أي إلى الأبنية السّفليّة في الاجتماع الإنسانيّ، ويمثّل هذا الموقف رقعة التّسيج الأفقيّ الرّابطة بين تشابكات التّفكير النظريّ في الميراث العربيّ، فهو من الأطراد بحيث نلمس فيه تواتر المحرّك الموضوعيّ في القول بالممارسة التّلقائيّة داخل مؤسّسة اللّغة.

(110) المرجع نفسه، ص 143 - 144.

واحتكاماً إلى هذه الفرضية القاعدية تصبح الظاهرة اللغوية الملك المشاع الأوفى من حيث هي مرجوع فيها إلى الاعتمال الفردي المباشر، كما يصبح المجتمع هو صميم المؤسسة اللغوية، فهو المشرع لها وهو المنفذ لما شرع لنفسه منها، معنى ذلك أنه يغدو عارضاً وطالباً في نفس الوقت، وانطلاقاً من هذا المعطى يتسنى للغة أن توفر على الصعيد النظري نموذج انصهار المشرع والمشرع له وعليه في بوتقة الاجتماع الإنساني، فهي إذن المؤسسة الجماعية في محض تصورها، وهكذا تغدو اللغة كسراً للتصور العمودي في المجتمع لأنها تعجن الحجم التصاعدي لصورة الهرم الجماعي فتصيره مسطحاً ذا طاقة انتشارية واستقطابية⁽¹¹²⁾ في نفس الوقت.

فابن حزم يصرح بأنه لا يُنكر اصطلاح الناس فيما بينهم على إحداث لغات شتى⁽¹¹³⁾ جاعلاً المجموعة اللسانية هي المعنى مباشرة بأمر المواضعة والاصطلاح، فتكون صاحبة التشريع في الوضع اللغوي، وإخوان الصفاء في تقديراتهم النظرية يوكلون للناس أمر استحكام ما أوجبت لهم دلائل مواليدهم «في وضع أصل اللغة في الابتداء الوضعي والمنهاج الشرعي وما تفرع من ذلك»⁽¹¹⁴⁾.

ويتعرض السكاكي لنفس القضية مؤكداً إمكانية «الوضع بالذات» قاصداً به استطاعة الإنسان أن يتصرف في أدواته اللغوية بالوضع حسبما يلتم به من ضرورات في التعبير⁽¹¹⁵⁾ ومثل ذلك ما نستقيه من استقرارات ابن فارس، فهو من حيث يستدل على تراجع التوقيف والاصطلاح يقضي ضمناً بأنه إذا ثبت أن اللغة مواضعة فلا يكون أحد في الاحتجاج بما يضع من اللغة بأولى من أحد⁽¹¹⁶⁾، وهو صميم الإشكال إذا ما احتكمتنا إلى قياس الخلف باستنباط ما يكمن وراء الاستدلال الصريح.

(112) انتشاري أو نابذ: Centrifuge.

استقطابي أو جاذب: Centripète.

(113) الإحكام، ج 1، ص 30.

(114) رسائل، ج 3، ص 114 - 115.

(115) مفتاح، ص 168 - 169.

(116) الصاحبي، ص 6.

وأكثرُ تصريحاً في هذا المضمار نصّ الفارابي: «كلّما حدث في ضمير إنسان منهم شيء احتاج أن يُفهمه غيره ممّن يجاوره اخترع تصويماً فدلّ صاحبه عليه، وسمعه منه، فيحفظ كلّ واحد منهما ذلك وجعله تصويماً دالاً على ذلك الشيء، ولا يزال يُحدث التّصويّاتِ واحد بعد آخر ممّن اتّفق من أهل ذلك البلد إلى أن يحدث من يدبّر أمرهم»⁽¹¹⁷⁾ وقد استوعب صاحب الحروف كلّ أطراف الموضوع لسانياً انطلاقاً من مفهوم الحاجة الدّاعية للوضع إلى اقتضاء التّحاور والتّواصل عند تجاور أفراد المجموعة الإنسانيّة، ثم إنّ اللفظ الدّال على عمليّة الوضع قد أوردته مكثفاً بشحنة الاختراع ليخلّص إلى وصف عمليّة التّسرّب والانتشار ممّا يسمّح للتّشريع أن يأخذ بَعده التّنفيزيّ بواسطة الأطراد والتّواتر.

أمّا القاضي عبد الجبار فإنّه - على عادته - يحاول استغراق المشكل من مؤسّساته المبدئيّة، وإذا أقرّ أنّ لأيّ فرد «أن يوضع غيره على لغة مبتدأة»⁽¹¹⁸⁾ فإنّه يعلّل هذا التّقرير بالاعتماد على نوعيّة الرّوابط القائمة بين الأفراد والسّلطة المشرّعة لحياتهم: دينيّة كانت أو وضعيّة.

وإذ قد تعيّن أنّ علاقة السّائس بالمسوس هي علاقة إذن وتشريع فقد أنكر أن تمتد يد السّلطة إلى مؤسّسة اللغة مشبّها عمليّة الكلام بعمليّة التّنفس وقارناً بين العمليتين في أنّهما لا تتوقّفان على إذن من المشرّع إطلاقاً⁽¹¹⁹⁾.



المسألة الخامسة المحاكاة الطّبيعيّة

لئن كانت نظريّة التّوقيف الإلهيّ ذات تنزيل زماني مطلق لأنّها تبحث عن نقطة الابتداء والمنطلق على خطّ الزّمن، وكانت نظريّة التّشريع الوضعيّ نظريّة آنيّة

(117) الحروف، ص 138.

(118) المغني، ج 7، خلق القرآن، قوم نصّه إبراهيم الأبياري بإشراف الدّكتور طه حسين، القاهرة، 1961، ص 183.

(119) المغني، ج 5، ص 175.

على مسار الزمن بحيث تصوّر صدور قوانين الضبط اللغوي صدوراً إجرائياً شأن التراتيب الوضعية التي تسنها الأبنية السياسية في الحياة الجماعية فإن نظرية المحاكاة الطبيعية جاءت ائتلافاً وتمازجاً بين المنظورين، فهي تقرّر حال اللغة كما يمكن تصوّرها على درب التطور والتوالد، ثم هي أيضاً تنظر في اللغة واصفة إياها كما لو كانت كائناً سكونياً ثابتاً.

على أنّ هذه الواجهة في تحديد ضوابط اللغة والتي اعتبرناها من جملة المواقف المتبلورة في تاريخ التفكير اللغوي العربي - وتجوّزنا تسميتها «نظرية» لِمَا استقصيناه لها من مقومات عامة - لا تبحث في واضح محدّد للغة، أو إنّ صحّ الإطلاق فإنّها تحصر الواضع في جملة من التواميس الطبيعية التي لا تعتبر الإنسان إلا عنصراً ضمن مجموعة العناصر المركّبة للوجود الطبيعي.

فعلى الصعيد المبدئي يبرز في هذا المضمّار اعتبار اللغة في ألفاظها واتّساع حروفها وتصرف تراكيها مُنتجاً من منتجات «طبائع أهلها وأهوية بلدانهم وأغذيتهم وما أوجبه لهم دلائل مواليدهم» حسب تقدير إخوان الصفاء⁽¹²⁰⁾ الذين يُعودون إلى طرح الموضوع بتدقيق عناصره المركّبة فيعدّدون ضمن الاتّفاقات الحاصلة على لغات الأقوام «مواليدهم وبقاعهم وأمزجتهم وطباعهم وأبدانهم وأهويتهم»⁽¹²¹⁾.

فمحصول هذا الاعتبار أنّ اللغة تصبح إفراناً طبيعياً تُرشّحه الأرضية المناخية والأبنية الحضارية، فهو إذن نتاج يكاد يكون مادّياً في حوافز نشأته وظروف تأقلمه، وينصهر عنصر الإنسان بحسب هذا التقدير في إطار القواعد المادّية الملموسة بحيث يترافق مع مؤسسته اللسانية ليصبحاً معاً رديفاً من روائف الأبنية الطبيعية.

وهذا هو الذي حوصله ابن حزم عندما استعرض جملة المواقف الحاقة للمشكل فأطلق عليه بصريح العبارة سيمته المادّية وهو «أنّ يقول قائل إنّ الكلام فعل الطبيعة» أي «إنّ الأماكن أوجبت بالطبع على ساكنيها النطق بكلّ لغة نطقوا بها»⁽¹²²⁾.

(120) رسائل، ج 3، ص 114.

(121) المرجع نفسه، ص 151، 152.

(122) الأحكام، ج 1، ص 29.

وتتنوع طرق بسط نظرية المحاكاة القائمة على مبدأ التماثل الطبيعي حسب موقع الدارسين منها، فهي تُبسط أولاً من خلال مجهر الزمانية في البحث عن نقطة التولد في أصل النشأة، وتُملي نظرية التماثل هذه القول بأن اللغة في مبتدئها محاكاة لأصوات طبيعية، فهي تصويّات تحكي صدى المسموعات من عوارض الطبيعة كالريّح والرّعد والماء وأشباح الكائنات الحيوانية.

يقول ابن جنيّ: «وذهب بعضهم إلى أن اللغات كلّها إنما هي من الأصوات المسموعات كدويّ الريّح وحنين الرّعد وخرير الماء وشحيج الحمار ونعيق الغراب وصهيل الفرس ونزيب الطّبي ونحو ذلك ثم وُلدت اللغات عن ذلك فيما بعد وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبّل»⁽¹²³⁾.

وينزل الفارابي قضية المحاكاة في سياق التماثل الحاصل بين الألفاظ والمعاني على أساس زمني متحرّك، فتكون المحاكاة نتاجاً تطوّرياً يحكمه مسار الزمن بفعل الإنسان في مؤسسة الكلام، وتغدو عندئذٍ قضية التماثل مظهرًا دلاليًا في ارتباط الدوالّ بالمدلولات، ويربط الفارابي ظروف نشأة التماثل بما تكون عليه فطرة أفراد الأمة ومدى نزوعها إلى الاعتدال بموجب ميلهم إلى الذكاء والعلم، وغايته في ذلك رفع احتمال القصد والإرادة ليتأكد مبدأ العفوية الطبيعية في قضية المحاكاة، وعلى هذا التسق يتكامل التماثل على بناءٍ مثلث ترتبط فيه صورة اللفظ بصورة المعنى، وصورة المعنى بصورة الموجود المدلول عليه، فتكون اللغة مرآة تعكس صورة موجودة على مرآة ثانية حَصَلت فيها بموجب انتصاب موجود محسوس قُبلتها.

= ويستطرد ابن حزم بعد ذلك في دحض نظرية الطبيعيين قائلًا: «وهذا محال ممتنع لأنّه لو كانت اللغات على ما توجه طابع الأمكنة لما أمكن وجود كلّ مكان إلا بلغته التي يوجبها طبعه، وهذا يُرى بالعيان بطلانه، لأن كلّ مكان في الأغلب قد دخلت فيه لغات شتى على قدر تداخل أهل اللغات ومجاورتهم (...). وأيضاً ليس في طبع المكان أن يوجب تسمية الماء ماء دون أن يسمّى باسم آخر مرّكب من حروف الهجاء» (نفس السّياق).

(123) الخصائص، ج 1، ص 46 - 47.

وموقف ابن جنيّ المتعاطف مع نظرية الطبيعيين وإن بدا غريباً متناقضاً، بل مخالفاً في منطوقه لمقتضى العقيدة الإسلامية، فإنه يدعّم رأينا الكلّي في الموضوع عندما جزمنا بعرضيّة المواقف المتباينة وانصهارها في النظرية الأمّ: المواضع.

يقول الفارابي: «فإن كانت فطر تلك الأمة على اعتدال (. . .) طلبوا بفطرتهم - من غير أن يتعمدوا في تلك الألفاظ التي تُجعل دالة على المعاني - محاكاة المعاني وأن يجعلوها أقرب شَبهاً بالمعاني والموجود، ونهضت أنفسهم بفطرتها لأن تتحرى في تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب انتظام المعاني على أكثر ما تتأتى لها في الألفاظ، فيجتهد في أن تُعرب أحوالها الشبه من أحوال المعاني⁽¹²⁴⁾ فإن لم يفعل ذلك من اتفق منهم فعَل ذلك مدبرو أمرهم في ألفاظهم التي يشرعونها»⁽¹²⁵⁾.

ثم تُبسّط مسألة المحاكاة بسطاً ثانياً هو إلى التواجد والآنية أقرب منه إلى النظرة الدينامية، ويعتمد منهج المُطارحة في هذا السياق وصف اللغة وصفاً مباشراً في رصيدها المعجمي ومخزونها الدلالي حتى يلامس البسط بناء التركيب الإبلاغي للغة في أداء وظيفتها التواصلية.

ويحلل رواد الفكر اللغوي والفلسفي في الحضارة العربية هذا الإشكال بغزارة تنوعت مضموناً وتصويراً وألفاظاً دالة على الظاهرة، فالمحاكاة تقوم على مبدأ «المضاهاة» بين أحجاس الحروف وأصوات الأفعال التي تعبر تلك الأحجاس عنها⁽¹²⁶⁾ وهو مبدأ يطلق عليه لفظ الاتفاق أو التناسب⁽¹²⁷⁾.

ويطلب الفارابي في تحليل ظاهرة المحاكاة بالتشريح اللساني لمكونات الرصيد المعجمي في اللغة اعتماداً على مفهوم الاقتراب «بالطبع» بين الألفاظ ومقاصدها طالما يعتبر أن اللغة آلة مستخرجة بالإرادة كما تستخرج آلات الصنائع، ويضيف - محللاً مقومات هذه النظرية - بأن أنصارها يرون «أن كل لفظة دالة فينبغي أن تكون محاكية للمعنى المدلول عليه ومعرفة بطبيعتها لذات ذلك الشيء أو لعرض يكون علامة للمدلول عليه خاصة، وتكون اللفظة بطبيعتها محاكية مثل قولنا هدهد للطائر الذي يحاكي هذه اللفظة صوته الخاص به ومثل العقق ومثل خرير الماء»⁽¹²⁸⁾.

(124) أن تُعرب، بمعنى تكشف، أحوال الألفاظ الشبه الموجود بينها وبين أحوال المعاني.

(125) الحروف، ص 138 - 139، انظر أيضاً: ص 144.

(126) ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 65.

(127) الرّازي، مفاتيح، ج 1، ص 22؛ السّكاكي، مفتاح، ص 169.

(128) شرح العبارة، ص 50.

وهذه المحاكاة تظل قائمة الذات سواء ظهر الانسجام كلياً بين الدال والمدلول أو اقتصر على جزء من مركبات الدال فحسب: صَوْتِماً⁽¹²⁹⁾ كان أو مقطعاً، كما في زنبور فإن المقطع الأول من الكلمة يحاكي ذميمة إذا طار، وكما في طنبور إذ يحاكي الصوت الأول من الكلمة صوت الآلة.

ويحاول الفارابي عقلته مبدأ التماثل من موقع رواد المحاكاة فيؤسسه على قواعد نظرية مطلقة بالتقريب بين اللغة ووظيفتها «وذلك أنه إن كان (اللفظ) آلة وكانت كل آلة فينيتها وخلقتها خلقة يصدر عنها الفعل المطلوب بتلك الآلة مثل المثقب للثقب ومثل الميشار (...). كذلك اللفظ الدال لما كان آلة للقوة الناطقة فينبغي أن تكون نفس صيغتها صيغة تعرف المدلول عليه، وإنما يكون ذلك بأن يحاكيها»⁽¹³⁰⁾.

أما الذي أعطى قضية المحاكاة بعدها اللساني الخالص وركز لها القواعد التأسيسية على مستويي التنظير والممارسة فإنما هو ابن جني الذي اكتمل معه فن أصول النحو، وتتمثل غزارة استقراءات صاحب «الخصائص» في تقليب الموضوع على مختلف أوجهه الممكنة في اللغة حتى إنه استطاع سنّ نموذج نظري خاص في تفسير مظاهر الاشتقاق والتوليد في صلب ظاهرة الكلام. وقد كان في تحليله لموضوع المحاكاة واعياً بأنه انتهى إلى تحديد طريقة هي خميرة تفكيره الشخصي ولا أدل على ذلك من تحسسه عديد المصطلحات الحاصرة لمتصوراته في الموضوع، شأن كل مستنبط لنموذج فكري جديد.

فالمنطلق هو فكرة «المضاهاة»⁽¹³¹⁾ ثم تركز تحليلياً بما يسميه إمساس الألفاظ أشباه المعاني⁽¹³²⁾ أو سوق الحروف على سمت المعنى المقصود⁽¹³³⁾ مشتقاً منه فكرة المساوقة ويعني مساوقة الصيغ للمعاني⁽¹³⁴⁾ ومُقيماً مبدأ التعديل

Le phonème.

(129)

(130) شرح العبارة، ص 50.

(131) الخصائص، ج 1، ص 65.

(132) الخصائص، ج 2، ص 152.

(133) المرجع نفسه، ص 162.

(134) المرجع نفسه، ص 155.

والاحتذاء⁽¹³⁵⁾ ثم مُستطرداً إلى فكرة تقارب الحروف بتقارب المعاني⁽¹³⁶⁾ إلى أن يجرّد المصطلح المكتنز الأوفى المتمثل في مفهوم التصاقب⁽¹³⁷⁾.

وتنحلّ نظرية المحاكاة هذه عند ابن جني إلى جملة من المراتب أولاها مرتبة المحاكاة الصوتية وتمثل في ملاحظة تسمية الأشياء بأصواتها كالحازباز لصوته، والبط لصوته، ونحو منه قولهم حاحيت وعاعيت وهاهيت وقولهم بسملت وهيلت وحولقت⁽¹³⁸⁾، ويعمّ ابن جني هذا المبدأ على صعيد واسع من رصيد اللغة اعتباراً منه أنّ مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث «باب عظيم واسع، ونهج مُتَلَبّ عند عارفيه مأموم، وذلك أنّهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سَمْت ما نستشعره»⁽¹³⁹⁾.

وتمثل المرتبة الثانية في ظاهرة المحاكاة البنائية وذلك بأن يصوّر هيكل اللفظ جملة دلالاته أو أنّ يعكس بناؤه مراحل معناه، فيأتي اللفظ حاكياً مدلوله بمجرد قلبه اللغوي المحسوس، فمن ذلك المصادر الرباعية المضعفة التي تأتي للتكرير مثل زعزعة وقلقلة، ومنه وزن فعلى في المصادر والصفات إنما يأتي للسرعة كالشكى والجمزى والولقى⁽¹⁴⁰⁾، ومنه أيضاً المصادر التي على وزن فعلان فإنها تأتي للاضطراب والحركة كالغليان والغثيان⁽¹⁴¹⁾.

وفي نفس المحاكاة البنائية يمكن أن ندرج تحليل ابن جني لدلالة الصيغ الصرفية المزيدة على معانيها وهو تحليل مستفيض حاول فيه الغوص في أسرار هذا

(135) المرجع نفسه، ص 157.

(136) المرجع نفسه، ص 146.

(137) المرجع نفسه، ص 146. وطرافة المصطلح تكمن في أنه من أسماء الأضداد يعني الاقتراب والابتعاد معاً.

(138) المرجع نفسه، ص 165.

(139) المرجع نفسه، ص 157.

(140) المرجع نفسه، ص 153.

(141) المرجع نفسه، ص 152.

ومعلوم أنه حفاظاً على تناسب البناء المقطعي والمعنى تعطلت إحدى قواعد الإعلال وهي تحرك حرف العلة وانفتاح ما قبله، فلم يقلب حرف العلة ألفاً في مثل هذه المصادر.

التألف بين بناء المسموع اللغوي ومدلوله المكرّس: «ومن ذلك - وهو أصنع منه - أنهم جعلوا استفعل في أكثر الأمر للطلب نحو استسقى واستطعم واستوهب واستمنع واستقدم عمراً واستصرخ جعفرأ، فرُتبت في هذا الباب الحروف على ترتيب الأفعال، وتفسير ذلك أن الأفعال - المحدّث عنها أنّها وقعت عن غير طلب - إنما تُفجأ حروفها الأصول أو ما ضارع بالصيغة الأصول (. . .) فلما كانت إذا فاجأت الأفعال فاجأت أصول المثل الدالة عليها، أو ما جرى مجرى أصولها، نحو وهب ومنح وأكرم وأحسن، كذلك إذا أخبرت بأنك سعت فيها وتسيبت لها وجب أن تقدّم أمام حروفها الأصول في مثلها الدالة عليها أحرفاً زائدة على تلك الأصول تكون كالمقدّمة لها والمؤدّية إليها»⁽¹⁴²⁾.

أما المرتبة الثالثة من مراتب المحاكاة فيمكن أن نطلق عليها مصطلح المحاكاة التعاملية⁽¹⁴³⁾، وتقوم على ضرب من تعامل دلالة الأصوات الفيزيائية ودلالة الهيكل الوزني لقوالب الألفاظ، ومن نماذجها فعل صرّ الذي يُطلق على صوت الجندب لما استشعر فيه من استطالة ومدّ، وفعل صرصر الذي خُصّ به صوت البازي للتقطيع الذي يلهج به صوته المستطيل⁽¹⁴⁴⁾.

ومن ذلك أيضاً تكرير العين في الفعل دليلاً على تكرير الحدث كما في كسر وقطع وفتح، ويحلل ابن جني سبب تضعيف العين دون الفاء أو اللام محاولاً عقلنة ظاهرة المحاكاة، فيرتكز على قوّة حرف الوسط مُبرهنأ على أنّ انسجام قوّة اللفظ مع قوّة المعنى يستوجب تضعيف أقوى الحروف مركزاً⁽¹⁴⁵⁾.

ويستطرد ابن جني في تأسيس ظاهرة التماثل ليجعل لها مقوماً أصولياً يتجاوز مظاهر الاتفاق والصدفة حتى يخرج به من الاعتبارية الظاهرية مؤكداً: «نعم، ومن وراء هذا ما اللطف فيه أظهر والحكمة أعلى وأصنع، وذلك أنّهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالأحداث المعبر عنها بها ترتيبها وتقديم ما يضاها

(142) الخصائص، ج 2، ص 153 - 154. انظر: بقية السياق في نفس التحليل.

(143) Combinatoire.

(144) ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 152.

(145) المرجع نفسه، ص 155.

أَوَّلَ الحدث وتأخيرَ ما يضاهاى آخره وتوسيط ما يضاهاى أوسطه سوِّقاً للحروف على سُمّت المعنى المقصود والغرض المطلوب، وذلك قولهم: بحث، فالباء لغلظها تشبه بصوتها خَفَقَة الكفّ على الأرض، والحاء لصلحها، تشبه مخالِب الأسد وبرائث الذئب ونحوهما إذا غارت في الأرض، والثاء للثقت والبث للتراب وهذا أمر تراه محسوساً محصّلاً، فأى شبهة تبقى بعده أم أئى شكّ يعرض على مثله»⁽¹⁴⁶⁾.

وآخر مراتب المحاكاة ما يتنزّل على مستوى التركيب السياقي وهو عبارة عن تجاوز ظاهرة المحاكاة منزلة الألفاظ مجردة إلى الألفاظ عندما تتفاعل في صلب الخطاب لبناء التركيب الإبلاغي أو الإنسانيّ، فهو إذن خروجٌ من مستوى جدول الاختيار إلى جدول التوزيع وبالتالي إسقاطٌ لمحور العلاقات الاستبدالية على محور العلاقات الركنيّة⁽¹⁴⁷⁾ ويضرب ابن جنيّ نماذج عدّة لهذه المرتبة من ظاهرة المحاكاة شارحاً مظاهرها عند ارتباط الأبنية الحسّية للكلام بأبنيته الدلالية التائيّرية، ومن ذلك الآية: ﴿الَّذِينَ تَرَأَتْهُ أَثَا أَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَلَى الْكٰفِرِينَ تُوْزِعُهُمْ آرَا﴾ [مريم: 83] «أى ترزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزهم هزاً، والهمزة أخت الهاء فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين، وكأنّهم خصّوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ لأنك قد تهزّ ما لا بال له كالجدع وساق الشجرة ونحو ذلك»⁽¹⁴⁸⁾.

وهكذا نتبيّن أنّ نظرية المحاكاة وإن تأسست، ابتداءً، في حيّز البحث عن أصل نشأة اللغة فإنها قد فعلت فعلها في بلورة قضايا عديدة عند فحص الظاهرة

(146) المرجع نفسه، ص 162 - 163.

(147) الاختيار: La sélection.

التوزيع: La distribution.

العلاقات الاستبدالية: Les rapports paradigmaticques.

العلاقات الركنيّة: Les rapports syntagmaticques.

(148) ابن جنيّ، الخصائص، ج 2، 146، انظر كذلك الشواهد الشعرية (ص 165) ومن بينها: بينما نحن مُرْتَمَعُونَ بِفُلْجٍ قَالَتِ الدَّلْحُ الرُّوَاءُ إِنَّهُ حِكَايَةٌ لِرُزْمَةِ السَّحَابِ وَحَنِينِ الرَّعْدِ، وكذلك: كالبحر يدعو هَيْفَمًا حِكَايَةً لَصَوْتِهِ.

اللسانية، والذي دارت حوله نظرية المحاكاة يقوم دليلاً آخر على عَرَضِيَّة الإشكال الزماني في طرح مبتدئ اللغة، كما يقوم شاهداً على أن نفاذ الفكر اللغوي العربي لم يَعُفْ خطأ المطارحة عن الاهتداء إلى جوهر القضايا المبدئية في الحدث اللساني.

فقيمة نظرية المحاكاة في هذا التراث لا تكمن في ذاتها باعتبار مدى الرّجحان القائم بينها وبين المواقف الأخرى - لها أو عليها - وإنما تكمن فيما أفضت إليه من طرافة الرؤية في عَقْلنة الظواهر العفوية، وفي هذا السياق لا يَصِيرُ قيمة هذه الاستقراءات شيئاً أنها اشتقت شواهداها من اللغة العربية إذ وراء تلك الممارسات حصيلة مبدئية عامة تتمثل في الاهتداء إلى فن من فنون البحوث اللغوية هو ما يمكن تسميته بعلم الصيغ الوظيفي، أو علم دلالة مظاهر الكلام، أو قل علم الاشتقاق الدلالي، وإن كانت إفرازاته قد ظلت محتجبة داخل مسام الموروث اللغوي أكثر مما برزت على سطح فيه⁽¹⁴⁹⁾.

ولكن يكفي أن وعي الدارسين به قد نضج إلى حدّ الجزم التقريري، ويصوغ ابن جني موقفه المبدئي من القضية العامة قائلاً: «وذلك أنهم جعلوا هذا الكلام عبارات عن هذه المعاني، فكلما ازدادت العبارة شَبْهاً بالمعنى كانت أدلّ عليه، وأشهد بالعرض فيه»⁽¹⁵⁰⁾.



(149) في اللسانيات المعاصرة فرع من فروع البحث ما زال متذبذباً بين الاستقرار والتداعي، يَبْحَثُ عن تشريع نهائي له، ويُطلق عليه: La morphonologie ou la morpho-phonologie.

ويتناول بالتدقيق وظائف أبنية الكلمات بالمعنى الدلالي للوظيفة، وإذا لم يحظ هذا الفرع بعد بقانونه الأساسي ضمن الشجرة اللسانية فلأن اللغات التي يُمارَس اللسانيون عملهم عليها في جلها من أسرة اللغات التركيبية التي تعتمد التأليف بالضم والتجاور سواء بين أصول من الكلمات أو بين جذع وزوائد: صدوراً كانت أو حشواً أو كواسع، بينما تُوقَر اللغة العربية، وربما بقية اللغات ذات الأصل السامي، التمودج الأوفق لإخصاب هذا الفن وتركيزه على قواعده النهائية.

(150) الخصائص، ج 2، ص 154.

المسألة السادسة

نظرية النشوء والتناسل

إن آخر ما نجلوه في خضمّ الموروث العربيّ اللغويّ، ونحن بصدد استكشاف النظريّات المختلفة في تحديد نشأة اللغة تحديداً زمانياً ماضوياً، يتمثل في نظرية تاريخية - بالمعنى الهيجلي للزمن والبرغسوني للديمومة -⁽¹⁵¹⁾ وهي التي نصلح عليها بنظرية النشوء والتناسل، ولعلها النظرية الوحيدة التي تنزّل، عند البحث عن أصل النشأة والتكوين، دفعةً واحدة في مسار الزمانية دون أن تتراهن مع لحظة البدء إذ هي تُكرّس توالي نقاط الديمومة وروابط التعاقب فيها أكثر ممّا تحتكم إلى منطلق الزمن في أصل نشأته.

فهذه النظرية تقوم إذن على افتراض تحرّك الوجود اللغويّ على محور الزمن قبل اكتمال الظاهرة اللسانية ذاتها، والمقصود بذلك أنّها تعزّل عن مسلماتها الأولية تولّد اللغة بالطرفة التلقائية، فكأنّما ترفض أن تكون اللغة وُجدت في لحظة معيّنة بصفة متكاملة، فهي إذن تتضمّن وحدوية المنطلق في أصل النشأة ثم يعقبها التوالد والتكاثر.

ففي المبتدأِ إذن ليست إلاّ خلية.

وللخلية نموٌّ ذاتيٌّ يبلغ في ظاهرة اللغة حدّاً من التضحّم يغدو معه سرطانياً.

على أنّ نظرية النشوء والتناسل تُحيلنا في مستوى أصول المنهجية العامة على الجدلية التطورية التي بموجبها يكون مسار الظاهرة نحو اكتمالها حلزونياً: فيه عودٌ على بدء، وفي كلّ عود فويرقاتٌ كميّة ونوعيّة تجزّ الظاهرة من وضعها الأوّل إلى وضع جديد مُغايرٍ حتى تُفارق مُنطلقها البدائيّ إلى صيرورة التكامل.

ولئن استوعب الفكر العربيّ، ضمن ما استوعبه، مثل هذه الأبعاد الموضوعية في تقدير الظواهر الطبيعية - واللغة إحداها - فإنّ إفرازه لنظرية النشوء والتناسل كان يمكن أن يُعدّ نموذج الرؤية العلمانية لولاً استعصاء الظاهرة اللسانية

(151) التاريخيّة: L'historicité.

الديمومة: La durée.

على التقدير الزماني الذي تستوجبه هذه النظرية نفسها، وإذا أدرجنا نظرية النشوء ضمن هوامش الإشكالية الجوهرية واعتبرناها مجرد رافد من روافد النظرية الأم التي هي آتية بالضرورة وهي نظرية المواضعة، فلأنها على الصعيد الأصولي لا تعدو أن تكون نظرية إسقاطية⁽¹⁵²⁾ لا تتجاوز حدّ التقدير الافتراضي عند بسط المشكل وتصور مطارحاته المختلفة والمفضية إلى فكّ تركيباته، فهي إذن ضرب من إسقاط تصور الفكر للحدث بعد وقوعه انطلاقاً من افتراض الوقائع الملايسة له كما لو كان تصور الفكر سابقاً إياه.



وأول مظهر من مظاهر نظرية النشوء محاولة الفكر العربي الإسلامي تصوير الأطوار الجنينية التي يرتأى أن اللغة قد مرت بها في أصل نشأتها قبل أن تكتمل، وهذه اللغة المتولدة الناشئة هي اللسان الأول الأوحده، ويذهب إخوان الصفاء إلى أن منطلق اللغة كان تزامناً بحروف هي ضرب من الأرقام الحسابية الهندية يتوصل بها إلى معرفة أسماء الأشياء وصفاتها على ما هي عليه في أشكالها وهيأتها، ثم حدثت من تلك الأرقام ألفاظ بالتلقين والحفظ تكوّن بها كلام قليل العدد، وإنما المحرك في كل ذلك هو قانون الحاجة والاضطرار، فكانت اللغة تتكاثر في تناسب طردي مع ضرورات التولد الإنساني، وتكاثر عناصره، وتضاعف حاجاته، وظاهرة التّمور اللغويّ هذه انعكاس لما يسميه إخوان الصفاء بواجب «التغيير والاستحالة»⁽¹⁵³⁾ وهو ما يؤول إلى تصوير عملية التّمور اللغويّ في تولده الجنيني وتكاثره المتعاقب إلى حدّ التناسخ والاستحالة بما يشبهونه «بشجرة نبتت وتفرّعت وتفرّقت فروعها وكثرت أوراقها وثمارها وتقسّمها الأقوام فأخذ كل قوم بحسب ما اتفق لهم في أصول مواليدهم»⁽¹⁵⁴⁾.

على أن إخوان الصفاء يعمدون، فضلاً عن ذلك، إلى تصوير وقائع التّمور والانتشار في حدّ ذاتها انطلاقاً من أخذ الحروف وإلقاء الأسماء عليها إلى تعريف

Projective.

(152)

(153) رسائل، ج 3، ص 141 - 142.

(154) المرجع نفسه، ص 149.

الأفراد بعضهم بعضاً ما تمّ إلقاء الأصوات عليه من الأشياء، وينتشر التعارف في حركة من الدوائر المتلاحقة، فيها الأقرباء وأهل البيت والعشيرة ثم أهل المدينة فأهل البقعة ثم أهل الأقليم حتى تنشر في العالم وينشأ عليها الصغير ويأنس بها الكبير من الأمة⁽¹⁵⁵⁾.

أما ابن جني فإن استقراراته في شأن تكوّن اللغة بالقياس والأطراد تقود هي الأخرى إلى استخلاص القول بالنشأة المتدرّجة على الزمن، وهو وإن فحّص القضية من ركن النظر في العربية فإنه قد سنّ قواعد النشوء اللغويّ طبقاً لمفهومين أساسيين هما الاختلاف والقياس على الخلاف، ولما كانت اللغة أداة تمييزية ابتداءً، وكان التمييز متعدياً خارج حدود الفوارق، فإنه قد لزم أن تنبني اللغة أساساً على قياسات متخالفة، ثم إن الإنشاء اللغويّ عبر الزمن طبقاً لنشوء الحاجة المتجدّدة يبني بالاحتكام إلى المتخالف فيأتي متخالفاً، وهكذا تتفرّع الظاهرة بالتباين إلى شبكة متكافئة بأطراد⁽¹⁵⁶⁾.

ولا ينفك المنظرون - تجريدياً - في نشأة اللغة وتكاثرها - يلحون على المولّد الحقيقي للظاهرة بربط الحدث اللسانيّ بعنصر الحاجة في الإنسان فيتعيّن عندئذ أن السبب الذي به «كثر كلام الناس واختلفت صور ألفاظهم ومخارج كلامهم ومقادير أصواتهم في اللين والشدة وفي المدّ والقطع» إنما هو «كثرة حاجاتهم، ولكثرة حاجاتهم كثرت خواطرهم وتصاريف ألفاظهم واتسعت على قدر اتساع معرفتهم»⁽¹⁵⁷⁾.



(155) المرجع نفسه، ص 150.

(156) «لأنّ اختلاف لغات العرب إنما أتاها من قبيل أن أوّل ما وُضع منها وُضع على خلاف، وإن كان كلّ مسوقاً على صحّة وقياس ثم أحدثوا من بعد أشياء كثيرة للحاجة إليها، غير أنها على قياس ما كان وُضع في الأصل مختلفاً، وإن كان كلّ واحد آخذاً من صحّة القياس حفظاً، ويجوز أيضاً أن يكون الموضوع الأوّل ضرباً واحداً، ثم رأى من جاء من بعد أن خالف قياس الأوّل إلى قياس ثانٍ جارٍ في الصحّة مجرى الأوّل». (الخصائص، ج 2، ص 29).

(157) الجاحظ، الحيوان، ج 4، ص 21 - 22.

أما الذي أعطى لنظرية النشوء بعدها التأسيسي وجَلَّأها في هُنْدستها النظرية المتكاملة جدلياً فإنما هو أبو نصر الفارابي الذي جعل منها فلسفةً تطورية تربط المؤسسة اللغوية بالمسار الحضاري في الاجتماع الإنساني، وقد تطرَّق للقضية من خلال بحثه في مؤسَّسات التكامل الجماعي من وجهة نظر تاريخ العلوم والمعارف قاطبة، بمعنى أنه في الواقع قد حاول الغوص في مكُونات النشأة الإنسانية جماعياً فاعترضه الحدث اللساني مُقوماً جوهرياً من مقومات الوجود الفردي فالجماعي.

ونقطة الفصل الحاسم بين نظرية النشوء وكلِّ النظريات الأخرى في قضية الحال تكمن في أن هذه المقاربة⁽¹⁵⁸⁾ التطورية كما صوّرها تحليلياً أبو نصر الفارابي تنطلق من افتراض وجود إنساني سابق لظهور الحدث اللغوي فيه، فالظاهرة اللغوية بهذا الاعتبار تصبح أحد العوارض الطارئة على الاجتماع الإنساني فهي إذن مؤسَّسة لاحقة للتواجد الجماعي.

وأول مدارج الوجود البشري ما يمكن أن نطلق عليه منزلة الوجود الفطري وهو أن يتساكن الناس في حيِّز محدود فيكونون مَفطورين «على صور وخلق في أبدانهم محدودة، وتكون أبدانهم على كَيْفِيَّة وأمزجة محدودة، وتكون أنفسهم معدة ومسددة نحو معارف وتصوِّرات وتخيِّلات بمقادير محدودة في الكمية والكيفية، فتكون هذه أسهل عليهم من غيرها (...). وتكون أعضاؤهم معدة لأن تكون حركتها إلى جهات ما على أنحاء أسهل عليها من حركتها إلى جهات أخر وعلى أنحاء أخر»⁽¹⁵⁹⁾.

ثم ينهض الإنسان بالفطرة فيتحرك بحسب استعداده الطبيعي نحو ما يتطلبه. وعندئذٍ يدخل منزلة ثانية هي ما يمكن تسميته بمنزلة الملكة الاعتيادية إذ «تنهض نفسه إلى أن يعلم أو يفكر أو يتصور أو يتخيَّل أو يتعقل كل ما كان استعداده له بالفطرة أشد وأكثَر (...). وأول ما يفعل شيئاً من ذلك يفعل بقوة فيه بالفطرة وبملكة طبيعية لا باعتبار له سابق قبل ذلك ولا بصناعة، وإذا كرر فعل شيء من نوع واحد مراراً كثيرة حدثت له ملكة اعتيادية إما خلقية أو صناعية».

(158) المقاربة أو طريقة التناول: L'approche.

(159) الفارابي، الحروف، ص 135.

ثم يصل التّمو الإنسانيّ إلى المرحلة الحاسمة في تعايشه الجماعيّ وهي المرحلة التي يمكن أن تُنعتها بمرتبة التّواصل⁽¹⁶⁰⁾ وهي أن يحتاج الإنسان إلى «أن يُعرّف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره» فيفزع عندئذٍ إلى طرائق الإبلاغ العلامي⁽¹⁶¹⁾ بأن يستعمل الإشارة في الدلالة على ما كان يريد ممّن يلتبس تفهيمه «إذا كان ممّن يلتبس تفهيمه بحيث يبصر إشارته» ثم يفزع إلى التّصويت «وأولّ التّصويّات النّداء، فإنّه بهذا يتّبه ممّن يلتبس تفهيمه أنّه هو المقصود بالتّفهيم لا سواه، وذلك حين ما يقتصر في الدلالة على ما في ضميره بالإشارة إلى المحسوسات، ثم من بعد ذلك يستعمل تصويّات مختلفة يدلّ بواحدٍ واحدٍ منها على واحدٍ واحدٍ ممّا يدلّ عليه بالإشارة إليه، وإلى محسوساته، فيجعل لكلّ مشار إليه محدود تصويّاً ما محدوداً لا يستعمل ذلك التّصويت في غيره، وكلّ واحد من كلّ واحد كذلك»⁽¹⁶²⁾.

وهكذا تتولّد اللغة طبقاً لترقيّ الأجزاء البسيطة نحو المجموعات المركّبة إلى أن تبلغ الظّاهرة انتظامها المتكامل: فتلك التّصويّات الأولى إنّما هي الحروف المعجمة، فإذا جعلها المتعايشون علامات كانت محدودة العدد ولم تقف بالدلالة على جميع ما يتفق أن يكون في ضمائرهم فيضطرون إلى تركيب بعضها إلى بعض فتحصل الألفاظ، فتكون - أوّل ما تكون - علاماتٍ لمحسوسات يمكن أن يشار إليها أو لمعقولات تستند إلى محسوسات «فتحدث تصويّات كثيرة مختلفة، بعضها علامات لمحسوسات وهي ألقاب، وبعضها دالّة على معقولات كليّة لها أشخاص محسوسة». وإنّما يفهم من كلّ تصويت أنه دالّ على مدلوله متى كان تردّد تصويت واحد بعينه على شخص مشار إليه وعلى كلّ ما يشابهه في ذلك المدلول⁽¹⁶³⁾.

ويستعرض الفارابي مراحل اكتمال اللغة في ارتقائها من المحسوسات إلى المجزّذات حتى تُسدّ حاجات الإنسان عند نشوء ملكاته المختلفة قائلاً: «ويكون ذلك (وضع الألفاظ) أوّلاً لِمَا عرفوه بباديء الرّأي المشترك وما يُحسّ من الأمور

L'inter-communication. (160)

La communication sémiologique ou sémiotique. (161)

(162) الفارابي، الحروف، ص 135 - 136.

(163) المرجع نفسه، ص 137.

التي هي محسوسات مشتركة من الأمور النظرية مثل السماء والكواكب والأرض وما فيها ثم لما استنبطوه عنه، ثم من بعد ذلك للأفعال الكائنة عن قواهم التي هي لهم بالفطرة، ثم للملكات الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال من أخلاق أو صنائع وللأفعال الكائنة عنها بعد أن حصلت ملكات عن اعتيادهم، ثم من بعد ذلك لما تحصل لهم معرفته بالتجربة أولاً أولاً ولما يُستنبط عما حصلت معرفته بالتجربة من الأمور المشتركة لهم أجمعين، ثم من بعد ذلك للأشياء التي تخص صناعة صناعة من الصنائع العملية من الآلات وغيرها، ثم لما يستخرج ويوجد بصناعة صناعة إلى أن يؤتى على ما تحتاج إليه تلك الأمة».

وهكذا تظهر في الأمة صناعة الخطابة وصناعة الشعر ثم صناعة الجدل والسفسطة إلى أن تظهر ملكة البرهان⁽¹⁶⁴⁾.

تلك هي أبرز مفاصل التكوّن الجينيّ التي تُنتجها نظرية الشؤء والتناسل عندما تتسلط بتصوّراتها المابعدية⁽¹⁶⁵⁾ على مشكل نشأة اللغة، إلا أن لهذه النظرية التطورية واجهة أخرى تتطرق إليها بعد بيان تولّد الظاهرة اللغوية بوصفها اللسان الأول الأوحده، وتمثّل في قضية التكاثر التوعّي، أي تعدّد لغات البشرية انطلاقاً من هذا اللسان الأوحده وهي الظاهرة التي يمكن أن نصطلح عليها بخاصية الانسلاخ والتعدّد⁽¹⁶⁶⁾.

(164) المرجع نفسه، ص 142.

انظر: أبو علي الحسين بن عبدالله ابن سينا، كتاب الشفاء الجملة الأولى = المنطق، الفن الثامن: الخطابة، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الدكتور محمد سليم سالم، نشر وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية بالقاهرة، 1954، ص 201.

(165) A posteriori.

(166) الانسلاخ ويقال الانسماخ أو التحوّل أو الاستحالة: La métamorphose والجدير بالذكر أن نظرية التوقيف الإلهي قد وُلدت في هذا المضمار رأياً هامشياً يعتبر أن المنطلق في أصل نشأة الظاهرة اللغوية هو نفسه متعدّد، معنى ذلك أن في أصل التكوين لغات شتى لا لغة واحدة.

انظر: الزاوي، مفاتيح، ج 2، ص 176.

ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 41.

والى جانب هذا الموقف التقديري نرى عند إخوان الصفاء تأويلاً فلكياً لتعدّد =

وأول ما نقف عليه في هذا المضمرة التأكيد على أن تعدد اللغات ليس مُصادرة في وجود الإنسان وإنما هو وضع طارئ عرضي، فوحدوية الوجود البشري تقتضي في أصل تصوُّرها توخُّداً في اللسان، ومثلما أنَّ الإنسان هو كائن عيني، نوعي بذاته، فكذلك بُعد اللغوي ابتداءً⁽¹⁶⁷⁾. ويقرُّ ابن حزم مبدأ هذا التكاثر انطلاقاً من «لغة واحدة مترادفة الأسماء على المسميات، ثم صارت لغات كثيرة». ويَعزُّو هذه الظاهرة إلى مبدأ تبدل أبنية اللغة «على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم»⁽¹⁶⁸⁾ وهكذا يتعيَّن رضوخ الظاهرة اللغوية إلى بعدي الزمان والمكان وهما البعدان المقيدان لوجود المادة. إذ لا يتخلَّص منهما وجوداً إلا ما كان منه «مطلقاً». ولذلك صوِّر المنظرُون كيف أن القوتين الضاغطين على التنازل اللغوي هما اختلاف الأعصار والأمصار رمز الزمان والمحيط⁽¹⁶⁹⁾.

أما الفارابي فإنه يحاول في سياق بلورة نظرية النشوء اللغوي أن يركِّز قضية التعدد على أسسٍ تشريحية واختبارية: للتكيف الطبيعي والبيولوجي عليها وقع كبير، وهو في ذلك يستند إلى جملة من القوانين أبرزها قانون العادة والتطبع طبقاً للاستعدادات الفطرية الماقبلية⁽¹⁷⁰⁾: «وظاهر أنَّ اللسان إنما يتحرك أولاً إلى الجزء الذي حركته إليه أسهل، فالذين هم في مسكن واحد وعلى خلق في أعضائهم متقاربة تكون ألسنتهم مفضورة على أن تكون أنواع حركاتها إلى أجزاء من داخل الفم أنواعاً واحدة بأعيانها، وتكون تلك أسهل عليها من حركاتها إلى أجزاء أجزاء أخرى، ويكون أهل مسكن وبلد آخر، إذا كانت أعضاؤهم على خلق وأمزجة مخالفة لخلق أعضاء أولئك، مفضورين على أن تكون حركة ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهل عليهم من حركاتها إلى الأجزاء التي كانت ألسنة أهل المسكن

= اللغات فيربطونه بالعقد الذي يعقده كل كوكب من الكواكب السبعة المدبرَات. (انظر، رسائل، ج 3، ص 115) وفي بعض الميتولوجيات العقائدية أن سبب تعدد اللغات أن أبناء آدم قد شيدوا صرحاً أرادوا به أن يطلعوا إلى فضاء السموات العليا فانتقمَت الآلهة منهم بأن فرقَت ألسنتهم فتوزَّعت إلى لغات شتى واختلفوا أمرهم فرُدُّوا على أعقابهم.

(167) انظر: التوحيدي، الإمتاع، ج 1، ص 113.

(168) الإحكام، ج 1، ص 30 - 31.

(169) سيف الذين الأمدي، غاية المرام، ص 100 - 101.

الآخر تتحرك إليها، فتخالف حينئذ التصويتات التي يجعلونها علامات يدل بها بعضهم بعضاً على ما في ضميره مما كان يشير إليه وإلى محسوسه أولاً، ويكون ذلك هو السبب الأول في اختلاف ألسنة الأمم»⁽¹⁷¹⁾.

والنتيجة المبدئية من وجهة النظر اللساني هي أن هذا التكاثر يفضي إلى تعدد اللغات مما يخلق بينها تميزاً نوعياً بحيث لا يبقى أي مظهر جامع بين اللسان والآخر سواء في أجناس النطق أو أشكاله حتى لا تكاد تسمع منطقيين متفقين في همس وجهارة أو حدة ورخاوة أو فصاحة ولكنة أو نظم وأسلوب أو غير ذلك من صفات النطق وأحواله كما يقرره الرمخشري⁽¹⁷²⁾. وهكذا يؤول الانسلاخ إلى التباين النوعي فتعطل على مر أطوار التغيير مؤشرات الوراثة ضمن تعاقب التناسل اللغوي.



لقد تبيننا إلى حد الآن كيف أن نظرية النشوء والتناسل في تقدير أصل النشأة اللغوية تحيلنا على صعيد المنهج الفكري العام إلى جدل التاريخية التطورية، كما رأينا كيف أن هذه المقارنة وإن تولدت عن منظور ذي نزعة علمانية فإنها ظلت إسقاطية تستقي نموذجها الجدلي من تصور ما قبلي متسلط على مراحل تكوّن اللغة جنينياً فلم تتجاوز بذلك حد التقدير الافتراضي عند مطارحة المشكل.

فإذا نحن حاولنا أن نستشف قيمة النظرية التطورية في تاريخ الفكر اللغوي العربي أدركنا أن الرؤية اللسانية لها قد لا تحصر خصبها في محتواها الذاتي بقدر ما تتبينه في ما قادت إليه من اعتبارات مبدئية بشأن خصائص الظاهرة اللغوية عموماً، ولعلّ عصاره هذه القيمة إنما تكمن بكل ثقلها وطرافتها في تأصيل مبدأ التصور الحيوي للحدث اللساني، ذلك أنّ الناظر عن كئب في كل إفرازات الميراث الفكري اللغوي يتجلى له أنّ إقرار مبدأ التغيير في الظاهرة اللغوية قد كان عموداً فكرياً في الحضارة العربية إطلاقاً منذ نشأتها الأولى، فهو أحد الأسلاك الرابطة بين كل الأبنية الفكرية في قواعدها اللغوية والأدبية والكلامية والفلسفية.

(171) الحروف، ص 136 - 137.

(172) الكشف، ج 2، ص 506.

ومُفاد هذا التقرير التطوّريّ من الوجهة النظرية أنّ اللغة تتفاعل مع الزمن فترسخ إلى سلطانه عبر مواكبتها له في وجودها، وهو ما يؤول إلى إذعان اللغة لبُعد التعاقب في كلّ وجود مادّي يتراهن مع قيدي المكان والزمان، والنتيجة التي تفرض نفسها تبعاً لذلك هي انتفاء سمة الإطلاق عن اللغة، فهي ليست وجوداً مطلقاً وإنما هي موجود مقيّد بما يتقيّد به كلّ وجود مادّي، وبالتالي ينتفي عن اللغة أن تكون قيمةً مطلقة في حدّ ذاتها، وهكذا يتركز في تقدير الظاهرة اللغوية قانون النسبية⁽¹⁷³⁾ المطلق: نسبة الحقائق ونسبية القيم المتأّية من الحقائق ونسبية الحقائق والقيم تبعاً لنسبية الانتماء للزمن.

أما على الصعيد اللسانيّ الخالص فإنّ مؤدّي هذه التقديرات هو تقرير حال اللغة بوصفها كائناً حياً سواء بموجب مضمون هذه المقاربة التطوّرية أو بموجب اعتباراتها الحافّة، وحيويّة اللغة ضمن مجموع الكائنات هي المحرك المبدئيّ الكامن وراء كلّ الاستقراءات ذات المنزح التطوّريّ الزمانيّ إطلاقاً، وعلى هذا الأساس تستنى لنا ربط المؤسسة اللغوية بالإنسان - وهو ما نحن بصده في هذا المسار - لا ربطاً عرضياً أو اتفاقيّاً وإنما ربطاً عضويّاً انصهارياً، ولما تعين مردود خصائص الإنسان من منطلق أنّه كائن مادّي تحتم الوصول إلى تطابق المؤسسة اللغوية معه في نفس الخصوصية التوعيّة فمثلما أذعن الإنسان إلى قيدي المادة مكاناً وزماناً رخصت اللغة وبلغت برضوخها لهما تمام الانصهار الجدليّ مع الإنسان.

ولكنّ تحسّس حقائق الأمور باشتقاقها من مكان الظاهرة الطبيعيّة يدفعنا إلى مزيد الكشف المجهرّي عن نوايس الظاهرة اللغوية في علاقتها بالإنسان فيتجلّى لنا بالاستبعا النظرّيّ والتحرّك الجدليّ أنّ اللغة لم تكن قطّ في منظور الفكر العربيّ مؤسسةً فسرّية تتسلّط على الفرد من علّ، فتكون بالنسبة إليه نموذج الأبنية العلوية من حيث هي قِمَمٌ قهريّة وإكراهيّة في الهرم الاجتماعيّ، وليس من ناظرٍ في مظانّ التراث اللغويّ العربيّ إلا وهو مهتدٍ توّاً إلى ما يُزيل عن المؤسسة اللغوية - من حيث هي ما هي - كلّ سمات التّحكّم والتّعسف.

(173) النسبية: La relativité وذلك على حدّ التّصوّر التجريديّ الذي سنّه أ. إنشتاين: Albert

ذلك أن قيام النحو ذاته ليس إلا إقراراً بسلطة الزمن على اللغة، وفي تاريخ الحضارة العربية كلُّ الدلائل على أن النحو قد نشأ انطلاقاً من وعي بحتمية التغير الطارىء على الظاهرة اللغوية وهذا التغير مُتَجَدِّرٌ في طبع الظاهرة، غير أن حركته كانت من التباطؤ بحيث خَفِيَتْ على الحسِّ الفرديِّ والجماعيِّ مثلما تخفى بعض الكائنات على العين المجردة، فلما ظهرت عوامل الضَّغَطِ الحضاريِّ بُعِدَ الإسلام تسارعت حركة التغير فأصبحت باقية للحس، ولم يعد كَشْفُهَا رهينَ التحقيق المجهرِيّ فَطُنَتْ عندئذٍ حساسية الوعي بقانون التغير الحيويِّ في المؤسسة اللغوية على سطح الأبنية العلوية المنظمة للمجتمع.

فالنحو في تاريخ العربية وإن كان قائماً على محاولة تنظيم اللغة بعقلنة أبنيتها الداخليَّة فإنه لم يكن يرسم لنفسه غائيَّة الكشف العلمانيِّ لأسرار الظاهرة اللغوية بقدر ما كان امتثالاً لاقتضاءات خارجية عن اللغة دعت إلى التَّحَكُّمِ في نزوعها الطبيعيِّ نحو التغير والتبدل، لذلك قام النحو - لا منظماً للغة أساساً - وإنما كإجابة لجموح التفاعل بين المؤسسة اللغوية وناموس الزمن الطبيعيِّ، فحافظ تنظيم اللغة في تاريخ الحضارة العربية هو عقائديِّ حضاريِّ، فكان النحو في أصل نشأته امتثالاً دينياً مذهبياً أكثر مما كان تطلعاً من تطالعات الفكر نحو عقلنة الحدث اللسانيِّ.

ثم إن علم النحو لما كان في جوهره معيارياً: يؤكِّد في ذاته قانون «ما يَجِبُ»، فإنه يتضمَّن في منعطفاته بالاستتباع الحتميِّ إقراراً بأنه تقنينٌ مُغايِرٌ لـ«ما هو كائنٌ» بالفعل، أو لما هو صائر بالقوة، فالتنحو إذن وازعٌ يردع طبيعة الأمور في فطرتها الخلقية - شأنه شأن كلِّ القوانين الوضعية في الحياة الجماعية - ولذلك فهو محاولة تُقيِدُ حركية الصيرورة الزمانية، لذلك يجوز لنا أن نقرَّر بأن النحو - في تاريخ الحضارة العربية - هو موقف لا من اللغة ذاتها وإنما هو موقف من خصائصها الملازمة لها، وأبرز تلك الخصائص التغير والاستحالة، فالتنحو إذن موقف من تغير اللغة وليس موقفاً من الظاهرة اللغوية في حد ذاتها: لها أو عليها.

كل ذلك يُجيز لنا البتَّ بأن علم النحو في نشأته من حيث هو اعتراضٌ معياريٌّ على الظاهرة الطبيعية فإنه إقرار لها واعتراف. فنسبة ما بين النحو واللغة هي نسبة ما بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع في شجرة الفلسفة: النحو قائمٌ على «ما يجب أن يكون» بينما اللغة هي شيء صائر على ما هو كائن، وإذا كان سفير

المعيارية اللغوية إلى الإنسان هو التحو، فإنَّ مُمَثَّل سوسولوجية اللغة هو «اللحن» بمعناه الأولي الذي هو خروج عن النمط وتجاوز للمسطر المرسوم وعدول عن «القاعدة» السكونية إلى السَّنة «المتحرَّكة» المتغيرة.

ولم يكن اللحن في تاريخ التنظير اللغوي العربي إلا مُراوحة الحدث اللساني في صُلب الزمن بصرف النظر عن الشَّحن المعياري الذي فَرَضَ أن تُسمَّى الظاهرة بالأحكام الحاقفة بها لا بمنظومتها الذاتية. وهكذا سُمِّي التَّغْيِر لحناً بعد أن سُحِنَت اللفظة دلاليّاً بالتَّهجين كما سُمِّيت ظاهرة التَّحوّل فساداً⁽¹⁷⁴⁾.

فقضية اللحن تعود في جوهرها إلى الإقرار بشذوذ الموقف المعياري من الظواهر الطَّبِيعِيَّة المواقبة للغة. فهو في ذاته «تَّشْهير» بِنَسَازِ التَّسَلُّطِ التَّحْكَمِيِّ على حيوية الكائن الحيوي.



فاللغة في نهاية المطاف هي أحد مُفاعلات الوجود الإنساني إذ هي طرف المعادلة النوعية لثبوت خصوصية الإنسان، ولما كان الإنسان حصيلة تعادلية بين طرفي وجود المادّة زماناً ومكاناً فإنَّ معادلة التفاعل تنصهر فيها عناصر الإنسان واللغة والزمان والمكان فينتج حتماً التَّغْيِر والاستحالة.

هذه المعادلة العامة هي التي نَزَعُ منها متجدرة في صُلب التفكير اللغوي العربي على مداه.



فاين جتي - مُفَلِّسِفُ علم التَّحو في أصوله المبدئية - يَصَوِّرُ بدقّة مواكبة حيوية اللغة لحيوية حاجات الإنسان مُقيماً بين الظاهرتين التَّعادِلِ المُفْضِي إلى تحرك اللغة نحو التَّضخُّم والتَّغْيِير، وإلى هذا المبدئي يعزو توارده «الحُمول

(174) من نماذج الموقف المعياري من اللحن تنزيهه ضمن القيم العامة في سلوك الفرد ومرتبته الاجتماعية. يقول الجاحظ: «وقال عبد الملك بن مروان: اللحن هُجْنة على الشريف، والعُجْب أَفَةُ الرَّأْيِ، وكان يقال: اللحن في المنطق أقبح من آثار الجدري في الوجه»، البيان، ج 2، ص 216.

والإضافات والإلحاقات» مستخلصاً من كل ذلك قانون «غلبة الحاجة» واقتضاء «التصرف في اللغة والتركيح في أثنائها» لكل ما يلابسه الاستعمال ويكثر تواتره⁽¹⁷⁵⁾.

ويصوغ صاحب «الخصائص» مبدأ التغير الطارئ على الظاهرة اللغوية - وشأنها في ذلك شأن ما يفتور كل كائن حي - قائلاً: «... وهذا ونحوه مما يدل على تنقل الأحوال بهذه اللغة واعتراض الأحداث عليها وكثرة تغولها وتغيرها»⁽¹⁷⁶⁾ وفي نفس الجزم ونزعة الاستدلال مع تكثيف الترادف والضيافة المتناوبة ما يُثبت شعور ابن جني بوقوفه على أحد نواميس الكلام وقوف الواعي بتضارب العرف السطحي مع حقائق الأمور في أغوارها.

ثم يتعمق ابن جني خفايا هذه القضية فيشتق قانون التناسب الطردني بين الاستعمال والتغير، وهو ما يؤول إلى القول بالتناسب بين التواتر والاستحالة: «وهم لما كثر استعماله أشد تغييراً»⁽¹⁷⁷⁾. فصريح العبارة إذا ما فكناها في تركيباتها المنطقية يقودنا إلى القول بأن التواتر لما كان عامله الجوهري هو الكثافة الكمية حسب وحدة الزمن وكان التراكم الكمي للحدث اللغوي في الزمن هو جوهر حياة اللغة فإن التغير هو المؤشر الأوفى الدال على حيوية اللغة، وبالتالي نستطيع صياغة قانون النسبية بعد أن ينسحب الأفراد من التغير إلى نتيجته فنقول: إن ظاهرة الحياة في اللغة تتناسب تناسباً طردياً مع ملامح التغير والاستحالة فيها.

ثم يطنب ابن جني في مواضع أخرى من مدونته في بيان حدوث التحول وكيف يتسرب التغير في اللغة بما يشبه العدوى في الاستعمال فيصيب هيكل اللغة بضرب من التقيّل والاستهواء حتى لكأن لدى كل إنسان استعداداً ما قبلتاً لاستيعاب التغير اللغوي⁽¹⁷⁸⁾. ويتعاضد مع هذا الشرح استطراد ابن جني في وصف عملية التلاقي العضوي بين اللغتين فتحدث بموجب التفاعل الجدلي لغة ثالثة، كما لو أن

(175) الخصائص، ج 1، ص 215.

(176) المرجع نفسه، ص 387.

(177) الخصائص، ج 3، ص 34.

(178) الخصائص، ج 2، ص 26.

عنصراً «أ» يتعامل مع العنصر «ب» فيحدث من تفاعلها عنصر ثالث «ج» هو غير «أ» وغير «ب». وهذا ما أسماه ابن جني بظاهرة التداخل: «ثم تلاقى أصحاب اللغتين فسمع هذا لغة هذا، وهذا لغة هذا، فأخذ كل واحد منهما من صاحبه ما ضمه إلى لغته فتركت هناك لغة ثالثة»⁽¹⁷⁹⁾. وما يصح في شأن لهجات من لغة واحدة، ينسحب على اللغات المختلفة داخل الظاهرة العامة، وليس أدل على وعي الفكر العربي بحتمية التغيير اللغوي من تصريح المعجميين بالحافظ الذي كان يستنفرهم لوضع قواميسهم، وخاصة من تأخر في الزمن نسبياً منهم، إذ انتهى إذ ذاك مشكل جمع اللغة خشية التشتت أو الاندثار بعد أن تكاملت منظومة التراث العربي على مر قرون عدة، وأبرز نموذج لذلك حيرة ابن منظور التي لم تعد تتمثل في جمع لغة يخشى على رصيدها من التسيان وإنما أصبحت حيرته هي هذا الثاموس القهار الذي للزمن على الظاهرة اللغوية، وهو وإن انبرى معترضاً على التغيير فإنه لم يجد بداً من إقراره وتصويره بغاية الدقة لا سيما عند إبراز ظاهرتي التوافق والتنافر بين «التيّة واللسان». وهو مجمع الإشكال في تحولات الظاهرة اللغوية: «فإني لم أقصد سوى أصول هذه اللغة التبوّية وضبط فضلها إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة التبوّية ولأن العالم بغوامضها يعلم ما توافقت فيه التيّة اللسان ويخالف فيه اللسان التيّة وذلك لما رأيت قد غلب في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يُعدّ لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربية من المعايير معدوداً، وتنافس الناس في تصانيف الترجمات في اللغة الأعجمية، وتفاصحوها في غير اللغة العربية، فجمعت هذا الكتاب في زمن أهل لغته يفخرون، وصنعتهم كما صنّع نوح الفلك وقومه منه يسخرون وسمّيته لسان العرب»⁽¹⁸⁰⁾.

(179) الخصائص، ج 1، ص 376، وابن جني يسوق هذه القوانين المجردة من خلال استقراءات نوعية في صلب الظواهر الطارئة على اللغة العربية ذاتها، ويتدرد هذا القانون كثيراً:

«ثم تداخلنا فتركت لغة ثالثة»، ص 380.

«ثم تلاقى أصحاب اللغتين فاستضاف هذا بعض لغة هذا وهذا بعض لغة هذا فتركت لغة ثالثة»، ص 381.

(180) اللسان، ج 1، ص 8.

فذلك كله تصوير لسُلطان الزّمن على اللغة بل إنه إقرار به وإن تلبّس بموقف معياريّ داحض للتّغيير بموجب وازع خارج عن اللغة هو بدون ريب وازع العقيدة رأساً، وقد كان لكثير من أعلام الفكر العربيّ صفاء الرّؤية الموضوعية ممّا أنطقهم بقانون التّغيير اللغويّ في أجلى عبارته.

فكمال الدّين الزّمكاني يقرّر في غير تحرّج: «لكلّ زمان أهلّ وعادة في مقالهم ومجاري استعمالهم»⁽¹⁸¹⁾ وكذلك فعل قبله القاضي عبد الجبار إذ قال: «العُرف أقوى من اللغة لأنّه يرُدّ على اللغة فيغيّر حكمها»⁽¹⁸²⁾.

أمّا ابن خلدون فإنّه بفضل ما حظي به من بُعد زمنيّ تمكّن من أن يرى الظّاهرة بمجهر الزّمن المكبّر، ولم تختلط عليه السّبيل في شيء عندما صور حتميّة التّطور التّوعيّ الطّاريء على المؤسّسة اللغوية بحكم انصوائها تحت ناموس الزّمن، وانطلاقاً من استقراءاته اللسانية الحاضرة في زمانه استطاع أن يرتقب مراحل الزّمن صعوداً إلى الماضي فاستكشف قوانين التّغيير منذ مطلع التّهضة العربيّة الإسلاميّة، وبذلك استطاع أن يُسقط التّواميس المحرّكة للظّاهرة اللغوية من حاضره المعايين إلى الماضي الغيبيّ فتستى له أن يقيم جدليّة تطوريّة أساسها مبدأ التراكم والتّغاير.

ويُنظر ابن خلدون ظاهرة التّحول والانسلاخ انطلاقاً من مبدئين أساسيين هما المخالطة والغلبة. فأما المخالطة - التي هي احتكاك بالمجاورة - فتمثّل الثّقل الاجتماعيّ العمرانيّ في القضيّة اللغوية، وهي بذلك نموذج الضّغط «السّوسولوجي» بالمعنى الخلدونيّ الصّائر بعده إلى دوركايم⁽¹⁸³⁾. وأما الغلبة فهي المحرّك الحضاريّ والسياسيّ في تطوّر اللغة إذ تمثّل قانون التّدخل اللساني طبقاً لميزان القوى في الصراع السياسيّ بين المجموعات اللغوية المتغايرة.

على أن ابن خلدون وإن احتفظ شكلياً بالموقف المعياريّ من ظاهرة التّغيير فظلّ ينعته بما لا يخلو من شحن تهجينيّ دأبت عليه سنن الفكر الصّفويّ في

(181) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، مط. العاني، بغداد، 1974، (نشير إليه ب: البرهان)، ص 93.

(182) المغني، ج 16، ص 99.

تاريخ الحضارة العربية - وبموجب تلك السنن سُمي التغير فساداً - فإنه قد نفذ إلى حقائق الظاهرة لا سيما في نشوئها وتسربها إلى الفرد ثم إلى المجموعة حتى يتوطد عليها اللسان باعتباره المؤسسة الجماعية المثلى.

فمجيء الإسلام إلى العرب وخرؤجهم به من الحجاز إلى حوزة الأمم الأخرى ثم طلبهم الملك: كل ذلك قادهم إلى مخالطة غيرهم من المجموعات اللسانية ولما خالطوهم «تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمستعربين، والسمع أبو الملكات اللسانية» وهكذا تغيرت «بما ألقى إليها ممّا يغيرها لجنوحها إليه باعتبار السمع»⁽¹⁸⁴⁾.

ويزيد ابن خلدون مشكلة التحوّل عن طريق التسرّب بالاحتكاك والتداخل كشفاً واستنتاجاً، مقيماً قانونه الجدليّ الذي بموجبه يتمازج العنصران فيصدر عن انصهارهما عنصر ثالث مغاير لكليهما: «ثم إنه لما فسدت هذه الملكة لمُضر بمخالطتهم الأعاجم وسببُ فسادها أن الناشئ من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كفيّات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كفيّات العرب أيضاً فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه فاستحدثت ملكة».

ويبلغ نفاذ الحسّ العلمانيّ عند ابن خلدون نموذجه الأوفى في المطارحة اللغوية عندما يهتدي إلى أنّ التغير المتسلط على اللغة العربية قد جرّها من صنف اللغات التاليفيّة إلى صنف اللغات التحليلية وذلك في الممارسة الحيوية المعيشة⁽¹⁸⁵⁾ وإن سقطت حركات الإعراب قد استعاضت عنه اللغة بقوانين داخلية انتظمت بموجبها العربية انتظاماً جديداً، على أن صاحب المقدمة - بثاقب الرؤية الموضوعية - يقرّر في جزم حكمة البناء اللغويّ وقابلية اللسان أيّاً كان إلى العقلنة:

(184) المقدمة، ص 555.

(185) اللغات التاليفيّة Synthétiques هي التي تعبر عن علاقات الارتباط من إضافة ونسبة وبيان هيئة بوسائل داخلية أغلبها يرجع إلى مرونة الانتظام داخل أبنية الألفاظ لا سيما عن طريق علامات ختامية هي التي تسمى في العربية مثلاً حركات الإعراب وأما اللغات التحليليّة Analytiques فهي التي تُفصح عن تلك العلاقات بأدوات لغوية مستقلة قائمة الذات شأن الفرنسية والإنجليزية واللهجات العربية كلّها.

«في أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة لِلسانِ مُضَرَّ وَجَمِيرٍ وذلك أنا نجدها في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سُنن اللسان المضري، ولم يُفقد منها إلا دلالة الحركات على تعيّن الفاعل من المفعول فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدلّ على خصوصيات المقاصد (. . .) ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمر أخرى موجودة فيه تكون بها قوانين تخصّها، ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر، فليست اللغات وملكانها مجاناً»⁽¹⁸⁶⁾.

ثم إن صريح الميراث الفكري اللغوي في الحضارة العربية يترقى في مكاشفة القضية اللغوية إلى ربط حيويّتها ونمائها بنسيج الأبنية العلوية في المجتمع، فيرتبط بذلك مصير اللغة بمصير الأنظمة السياسية فتغدو اللغة انعكاساً لرسم الحياة الجماعية على صفيحة الصراع السياسي بين الأمم ذات الألسنة المتغايرة. ويحوصل ابن خلدون هذا القانون المشتق من استقراء الوقائع التاريخية بقوله: «اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها» ثم يستشهد بغلبة اللسان العربي على ألسنة الأمم الأخرى لما وقع للدعوة الإسلامية من الغلبة عليها «والذين والملة صورة للوجود وللملك، وكلها مواد له، والصورة مقدّمة على المادة، والذين إنما يُستفاد من الشريعة وهي بلسان العرب».

ولكنّ الشاهد الأقوى هو غلبة اللسان الأعجمي على اللسان العربي لما ضعف سلطان الأمم الإسلامية فتولّى أمر دولتهم غير من أقاموا دعائم دينهم، «فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجح وفسدت اللغة العربية على الإطلاق» فلم يبق لها - في ممالك العراق وما وراءه - «أثر ولا عين حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس»⁽¹⁸⁷⁾.

وهكذا يتبين لنا كيف عوملت اللغة في منظور الفكر العربي معاملة الكائن

(186) ابن خلدون، المقدمة، ص 555 - 557، وبمفهوم المجانية تكتسب عبارة ابن خلدون شحنة من المعاصرة والطرافة.

(187) المرجع نفسه، ص 379 - 380.

الحيّ تماماً: هي تعيش وتنمو بحكم سلطان القوى الضاغطة على مجالها الحيوي، على أنها، طبّقاً لناموس الحياة، تتعرّض لعوامل الإبادة والفناء فتتقرض عند نزوب مقوّمات الحياة فيها، وكلّ ذلك مَعقود بنّاصية الأبنية العلوية في حياة الشّعوب والأمم، وهو ما أدركه عن كُتب ابن حزم الأندلسي فسَن قانونه بصريح التحليل، ودقيقِ التقرير: «إن اللغة يسقط أكثرها ويبطل، بسقوط دولة أهلها، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم، فإنما يُقيّد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوّة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم، وأمّا مَنْ تَلَفَتْ دولتهم وغلب عليهم عدوهم واشتغلوا بالخوف والحاجة والذلّ وخدمة أعدائهم فمضمونٌ منهم موتُ الخواطر، وربّما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم»⁽¹⁸⁸⁾.

خاتمة الفصل

إن أبرز ما يمكن استخلاصه بعد تحليل أوجه الرؤى المختلفة في علاقة الإنسان باللغة هو أن القضية قد فرضت في تاريخ الفكر العربي إشكالية مزدوجة، تضاعف فيها محور التحرك الجدليّ مضموناً ومنهجاً، فكانت المشكلة محطّ تجاذب اعتبارين مختلفين: أحدهما لسانيّ صرف والآخر مذهبيّ عقائديّ، فأما الاعتبار المذهبيّ فهو الذي اتسم بالتقديرات النسبية فكان يمثّل المنحى الذاتيّ في تحليل الظاهرة اللغوية وتفسير نوايسها المحركة، ولَمّا كان مقترناً بالبُعد الدينيّ فإنه تنزّل حضاريّاً في منزلة البناء العلويّ المسيطر على خامّة التفكير اللغويّ حتى إنه يكاد ينفرد ظاهريّاً بحقّ الاحتكام وأمر التقييم.

وأما الاعتبار اللسانيّ فإنه الجدول الموضوعيّ الذي نَحَا بالتفكير اللغويّ إلى مراتب الموضوعية ممّا يقارب علمانية الفكر المجرد عن كلّ تبعيّة نسبية، وقد سيطر الخطّ الموضوعيّ على محرّكاتِ جدل التنظير إلى الحدّ الذي احتكر فيه أرضية البحث عن علاقة الإنسان باللغة، غير أنّ الاقتضاء الفوقّيّ في بناء الفكر العربيّ حتم بقاء السلك العلمانيّ مُتوارياً خلف الأفتعة النسبية للمذاهب والعقيدة.

على أنّ ثمرة البحث في قضية الحال قد تجلّت في التشابك الذي حصل بين

أنسجة التيار الوضعي وأبنية المنحى العقائدي فاتهى الانصهار التنظيري إلى حصيلة طريفة في بيان خصوصية الإنسان باللغة تمثلت خاصة في اهتداء رواد الحضارة العربية إلى أن علاقة الإنسان بالحدث اللساني هي علاقة بالطبع والافتضاء لا بالعرض والاتفاق، وأن الإنسان في جوهره كائن متكلم بالضرورة، وهو ما أفضى بالبحث إلى إخصاب التنظير المبدئي في أبعاده الأنطولوجية، كما أن طرافة التفكير اللغوي عند العرب قد تجلّت أيضاً في تقييم ثقل اللغة بالنسبة إلى الوجود الجماعي مما سمح بتنزيل الظاهرة اللغوية منزلة العمود الفقري في العمران الإنساني سواء من الناحية المادية المعاشية أو من الناحية الأخلاقية الروحانية وقد تميّزت كل هذه التقديرات بما أفضت إليه من صهر وجود النوع الإنساني وبقائه في بوتقة البعد اللساني.

على أن البحث في علاقة الإنسان باللغة قد حتم الخوض في إشكالية أصل الظاهرة اللغوية ذاتها وذلك بمحاولة استقصاء مبتدأ النشأة في منطلق التكوين، وصورة القضية كما يسمح باستشفافها النظر اللساني التقديري قد انحرفت بها الدراسات سواء في تقصي مضمونها أو في محاولة بسط منهجها، فالمسألة تفكك إلى إشكال جوهري مداره البحث الزمني في ظاهرة لا تُدرك إلا آتياً، ولذلك توزعت كل الآراء المبسوطة في قضية النشأة على جدلية المحور الزمني، وإذا ما راعينا الفوارق النوعية بين كل هذه المواقف بمقارعة بعضها إلى بعض من حيث اقتطاعها لأجزاء الزمن استطعنا تفكيك القضية إلى جملة من النظريات يحتكم ما تتبعناه منها في هذا الفصل الأول إلى مقياس الزمانية بصورة أو بأخرى.

فنظرية التوقيف الإلهي التي تولدت رأساً من تأويل عقائدي للنص القرآني تستند إلى نقطة البدء في الوجود اللغوي، فتحصر بذلك الزمن في مبتدئه مثلما تحصر وجود اللغة بوجود الإنسان فتنتهي إلى تطابق أصل الخليقة بأصل النشأة اللغوية. ومن أوجه طرافتها أنها مكنت - سلباً عن طريق الخلف - من تقدير نسبية الحقائق عندما يتسلط النظر على غيابات الزمن الماضي في ظاهرة لا تدرك إلا بصورة آتية إذ يتعدّر استيعابها خارج حدود الزمن الزاهن معها، كما يستعصي إدراك أي شيء في الزمن إلا بواسطتها.

وتمثل نظرية التشريع الوضعي لسان الدفاع عن المؤسسة اللغوية بوصفها

منتوجاً إنسانياً تقيده إرادة الجماعة سواء أنطقوا بلسان أمرهم جميعاً أم تفوّض أمرهم إلى بعضهم يسيّن نيابة عنهم دساتير الشؤون الوضعية التي منها اللغة، وقد تميّزت هذه النظرية في حامة الفكر العربي بمقومات المنهج الموضوعي في ربطها اللغة بالإنسان ربطاً يجعل للإنسان حق التسيير والتنظيم فيما يتصل بالظاهرة اللسانية. ولكتها ارتكزت على مصادرة نوعية بموجبها تحركت النظرية على محور الزمن بعد أن استقر وجود النوع الإنساني، فهي تحاول أن تتحسس لحظات التكوين اللغوي بالاطراد والتعاقب مفترضة أن الإنسان قد وجد قبل أن تتكامل منظومته اللغوية لذلك قُطعت هذه النظرية محور الزمن إلى مفاصل منهجية متكافئة.

أما نظرية المحاكاة فقد جاءت تأليفاً للمنظورين: منظور لحظة البدء على الزمن ومنظور تحرك الزمن على محوره، فكانت محاولة لتقرير حال اللغة كما يمكن أن تتصورها على نهج التوالد والتحاكي، وهي في نفس الوقت محاولة لوصف اللغة بعد افتراض تكاملها، فنظرية المحاكاة تتميز من الناحية المنهجية بأنها تقبض على مدار الزمن كلياً إذ تتحسس نقطة بدئه وتُحاول مواكبة مسيرته بحثاً عن صيرورة اللغة فيه، ثم هي تصف الظاهرة في نقطة نهايته الافتراضية باعتبار أن تكامل بناء اللغة هو إيذاناً بوقوف محور الزمن التكويني لها.

ولا شك أنّ قيمة هذه النظرية - فضلاً عن الجدل التنظيري الخصب الذي تولّد عنها - تكمن في تركّز البحث عن خصائص بنية اللغة بوصفها تحكي شيئاً آخر قد يكون الفكر الإنساني أو الطبيعة الكونية، وفي هذا البحث تجلّى الكشف اللساني الدقيق الذي لا يهاب المضاعفات الأنطولوجية عند علمنة خصائص الظاهرة في ذاتها.

ثم كانت نظرية التثوء والتناسل صورة للمعرفة التطورية وهي وإن انضوت ظاهرياً ضمن سياق البحث الزمني في قضية النشأة وأصل التكوين فإنها تقوم في جوهرها نقضاً للقول بالطفرة الإعجازية - وبذلك حاولت أن تفضل القول في أصل اللغة طبقاً لمراحل إنشائية بحسب ما تُمليه مقتضيات التكوّن الإنساني في جدلية العمران البشري، ولا شك أن قيمة هذه النظرية قد لا تتكشف في منطلقها المنهجي، إذ هي تصدر عن افتراض وجود إنساني متكامل أو في حكم المتكامل

قبل تمام اللغة، وإنما تكمن من جهة في محتواها عند تحسّس المراحل الجينية في نشأة اللغة ونموها قبل بلوغها الاكتمال - تعبيراً وإبداعاً - ومن جهة أخرى في ما أفضت إليه بالضرورة، وأبرزه تقرير مبدأ التطور اللغويّ مما ركّز معاملة اللغة كالكائنات الحيّة تماماً، وقد فتح كلّ ذلك أبواباً واسعة على التقدير العلميّ في تشريح الظاهرة اللغويّة مما ينم عن تأصل النظر الموضوعيّ حتى لو تغلّف بطلاء التسيّية أو الذاتيّة لسببٍ أو لآخر.



فإذا كانت كل هذه المراتب قد طَفَّت بجلاء على سطح التنظير اللغويّ في تاريخ الفكر العربيّ فكانت بمثابة البدائل المنهجيةّ دونما شدوذٍ جوهريّ، لا فيما بينها، ولا بالنسبة إلى ركائز النظر والعقيدة، أفلاً يتسنى لنا البحث إذن عن المخزون المبدئيّ الرّاكن خلف هذه الأبنية الفكرية المتداخلة المتظافرة. ثمّ ألاّ يجدر بنا البحث عن المصبّ المنهجيّ لكلّ هذه المواقف ذات المنطلق الزمانيّ، ولا يكون عندئذٍ إلّا مصباً آتياً يفحص الظاهرة اللغويّة بمجهر الوصف الذاتيّ دون احتكام افتراضيّ إلى غيابات الزمن الماضيّ؟

الفصل الثاني

المواضعة

«إعلم أن متن كلِّ علم وعمود كلِّ صناعة طبقات العلماء فيه مُتدانية، وأقدام الصنَّاع فيه متقاربة أو متساوية: إن سَبَق العالمُ العالمَ لم يسبقه إلا بخطى سيرة، أو تقدّم الصانعُ الصانعُ لم يتقدّمه إلا بمسافة قصيرة، وإنما الذي تباينت فيه الرّتب، وتحاكّت فيه الرّكب، ووقع فيه الاستباق والتناضل، وعظم فيه التّفاوت والتفاضل حتى انتهى الأمر إلى أمرٍ من الوهم متباعداً، وترقّى إلى أن عُدَّ ألف بواحد، ما في العلوم والصناعات من محاسن النّكت والفقر، ومن لطائف معانٍ يَدِقُّ فيها مباحثٌ لِلفكر، ومن غوامض أسرار محتجبة وراء أستارٍ لا يَكشف عنها من الخاضة إلا أوحدهم وأخصهم، وإلاّ واسطههم وَفِضّهم، وعامتهم مُمّاة عن إدراك حقائقها بأحداقهم، مُنّاة في يد التقليد لا يمنّ عليهم بِجَزِّ نواصيهم وإطلاقهم».

جار الله محمود بن عمر الرّمخشري



«إنّه ليس في العقل ما يعلم معه المراد فيكون عبثاً».

القاضي أبو الحسن عبد الجبار



لقد انحصر بنا البحث، طيلة الفصل الأول، في محاولة إثبات الأصل عن طريق استقصاء الفروع الحاقّة به، فعمدنا إلى استجلاء النظريات الحاصرة للغة على اختلافها واستثينا منها ما اعتبرناه أصلاً لها من حيث هو مصبٌ نهائيٌ لجميعها، وكان الخطّ الجدليّ الذي تحرّك على مساره البحثُ كامناً في الثنائيّة المنهجية المعقودة بين المنظور الزمانيّ والتقدير الآنيّ في فحص الظاهرة اللغوية.

وقد أسلفنا أن الدّارس اللّسانيّ ما إن يتمعن نصوص التّراث العربيّ في مختلف مشاربه اختصاصاً وانتماءً حتى يتكشف له من وراء أبنيته الشّكلية مخزونٌ نظريّ يُبيح الجزم بأن كلّ التّصورات في هذا المجال قد كانت تصدر عن نظرية مولّدة حركياً لكلّ الاختمار الفكريّ، وتلك هي نظرية المواضع التي تقوم - أصولياً - مقام البديل عن كلّ التّظريات العرضية الأخرى. كما سبق أن استعرضنا مقومات المنهج الزمانيّ في استشفاف خصائص الظاهرة اللّسانية نشوءاً وتولّداً، وعرّجنا بالمقارنة العابرة على نقط المفارقة بينه وبين المنظور الآنيّ المُفضي رأساً إلى غلبة المتزع الموضوعيّ بدحض كلّ الوصايا المعيارية في فحص الحدث الكلاميّ.

وإذا كانت كلّ استقراءاتنا في الفصل الأوّل مستندة إلى جملة هذه المصادرات المبدئية فإن ما استخلصناه في استنتاجاتنا العامة لا شكّ يبقى معقوداً بما تتصدى له في هذا الفصل الثّاني من كشف المؤشّرات الدّالة في مخزون التّراث الفكريّ اللغويّ على استقطاب نظرية المواضع - بالتّمثّل والمُصاهرة - لكلّ المفارقات الجدلية في قضية اللغة.

وأول ما يلزم الإيماء إليه هو أن مصطلح المواضعة وإن بدا مواكباً بالترادف لجملة من الدوال المطردة كالمواطأة والاتفاق والاصطلاح فإنه يتميز في سياق الجدل النظري حول قضية اللغة بكونه غير مقتضٍ لنقيضه بالضرورة، فمفهوم الاصطلاح مثلاً قد اطرّد وتواتر باعتباره مُقابلاً لمفهوم التوقيف، فكان كلما استعمل أحدهما اقتضى - تصريحاً أو تضميناً - حضور الآخر في الذهن، وبذلك عومل مفهوم الاصطلاح معاملةً زمانيةً أساساً، فكان يُطلق على أنه تعاقّد واتفاق في أصل النشأة أولاً وبالذات، وأما متصوّر المواضعة فإنه قد استقلّ بنفسه في مناهج الطُرُق النظرية عند أعلام الفكر العربي حتى إنه تفرّد بالدلالة التوعية فلم يكن مقتضياً لنقيضه ولا حتى مُحياً به، بل إن الاختمار الفكري لم يُفرز له نقيضاً متبلوراً بالتجريد والتركيز على صعيد الدوال، فقد لا يسعنا التعبير عن ضده إلا بنفيه كأن نقول: «انعدام المواضعة». وفي مستوى المصطلح يتركز الفارق بين المنظور الزمني في مفهومي التوقيف والاصطلاح، والمنظور الآني في متصوّر المواضعة، إذ هو وصفٌ لحالة الإنسان مع اللغة عندما يُواجهها في أي لحظة من لحظات اتصاله بها.



المسألة الأولى

اعتباطية الحدث اللساني⁽¹⁾

إن من أشدّ القضايا النظرية اتّصلاً بتحديد الظاهرة اللغوية عامة، وبحصر نظرية المواضعة خاصّة، الحديث في الاعتباط كصفة مبدئية تسم الحدث اللساني إطلاقياً، والذي به ارتبطت مسألة المواضعة بقضية الاعتباط في اللغة هو وجود نظرية المحاكاة ضمن المواقف المختلفة في مشكل أصل اللغة، وهو ما أدرجناه في سياق النظريات العرضية التي أملاها إذعان التفكير اللغوي لاقتضاءات خارجة عن اللغة.

(1) المقصود هو المطرد عند اللسانيين بما يمكن صوغه في اللغة الفرنسية بقولنا:

. L'arbitraire du fait linguistique

وطبيعي أن ينطلق التفكير في اعتبارية اللغة من تقييم نقدي لنظرية المحاكاة بغية نقض ركائزها المبدئية، ويلج الفارابي في هذا المدار على انتفاء صبغة المماثلة بالطبع والخلقية بين مظاهر الكلام البشري على اختلاف أشكاله وما هو موضوع للدلالة عليه، لذلك تعذر أن تكون علاقة اللغة بمعانيها علاقة محاكاة ولا حتى مقارنة بالتماثل التسيي، ويؤكد الفارابي أن الألفاظ «ليست تُحاكي شيئاً من المعاني أصلاً، ولا عرضاً من أعراضه»⁽²⁾ ثم يحلل أبعاد هذا المنطلق النظري مرتكزاً خاصة على جملة من التقريرات الأولية أهمها أن تركيب الكلام مختلف في جوهره عن تركيب الأمور في حقيقة طبائعها، وإنما التركيب اللساني دال على ما هو دال عليه بموجب الاصطلاح، ولذلك يتسنى أن نتصور إمكانية تبدل التركيب اللغوي مع بقاء مادته المدلول عليها دون أن تتبدل، «فمحاكاة تركيب المعاني بتركيب اللفظ هي مصطلح عليه، فكأنه اصطلاح على أن يكون محاكياً له، لا على أنه في طباع الأمر أن يكون تركيبه مشابهاً لتركيب اللفظ بالطبع، لكن بالاصطلاح، فإن محاكاة الأمور المتشابهة بعضها بعضاً هي محاكاة بالطبع، ومحاكاة التركيب في اللفظ للتركيب المشار إليه في المعنى هو بالاصطلاح»⁽³⁾.

وإلى نفس المقصد يذهب ابن حزم في الرد على من قال بوجود علاقة طبيعية بين الجهاز الكلامي ومنظومة الموجودات في الطبيعة، ويوسع ابن حزم استدلاله لينقُض به رأي القائلين بأن المناخ الطبيعي هو المتحكّم في خلق اللغة المتلائمة معه وبأن الطبيعة هي التي توجب على ساكنيها أنساق الكلام على اختلافها⁽⁴⁾.

أما القاضي عبد الجبار فإنه - إذ يعرّج على خطل القول بالمحاكاة الطبيعية في إفرات اللغة - يقرّر أن الصبغة الاعتبارية في انتظام عناصر الكلام هي المقوم الأساسي في الظاهرة اللسانية مطلقاً، مستديلاً على ذلك بما يتسنى بين كل متخاطبين من أن يتفقا في أي لحظة من لحظات تواجدهما على تغيير المصطلح اللغوي أو استحداثه بالوضع والاتفاق، وهو ما يصوغ به مبدأ «النقض» المستمد

(2) شرح العبارة، ص 51.

(3) المرجع نفسه، ص 50، 51.

(4) الإحكام، ج 1، ص 29.

رأساً من قاعدة الاعتباط اللغوي، ذلك أن لأفراد المجموعة اللسانية القدرة على وضع العنصر اللغوي وتبديل شكله وتغيير مقصده وكل ذلك معقود بالمواطأة المتجددة التي هي في ذاتها حُكم من الأحكام يصحّ له البقاء كما يُستطاع نقضه⁽⁵⁾.



فإذا كانت سِمة الاعتباط شاملة للحدث اللساني فإنها تتركز جوهرياً في مشكل الدلالة قبل كل شيء. وبذلك تنحلّ الاعتباطية اللسانية العامة إلى اعتباطية الاقتران الحاصل بين دوالّ اللغة ومدلولاتها، أو ما يمكن حصره في اعتباط العلامة اللسانية⁽⁶⁾ باعتبار أنه لا يتحدّد أيّ دالّ في اللغة بمدلوله طبقاً لاقضاء منطقي، كما أنه ليس من دالّ في ارتباطه بمدلوله بأولى من أيّ آخر كان يمكن أن يقوم بدله.

فالعنصر اللساني لا يستمدّ مقوّمات ارتباطه الدلالي إلاّ ممّا يلاسه من اصطلاح وتواطؤ بين أفراد المجموعة اللغوية المنتزّل فيها، بل إن الموجودات ذاتها لا يُمكن التحوّل بشأنها إلاّ بواسطة العلامات اللسانية المتفق عليها وهو ما يقود الجاحظ إلى المداعبة الأدبية إذ يقول: «وما تُعرف دمشق إلاّ بدمشق ولا فلسطين إلاّ بفلسطين» مكرّراً كلاًّ اللفظين وقاصداً بالذّكر الأوّل المدلول فيهما وبالذّكر الثاني مجرّد الدالّ، فكأنما قال: وما تُعرف مدينة دمشق إلاّ بكلمة دمشق ولا بلاد فلسطين إلاّ بلفظة فلسطين⁽⁷⁾.

وعلى هذا الأساس يستطرد سيف الدين الأمدي محللاً فكرة التّعسف العلائقيّ بين دوالّ اللغة ومدلولاتها بانياً استقراءه على المحتوى الباطنيّ للعلامة اللسانية باعتبارها «غير حقيقيّة»، ومعناه أن شحناتها لا تثبت بذاتها وإنما يشرّعها التّواضع والاصطلاح حتى إنه من الجائز افتراض تحوّل الجهاز الدالّ من السّمة اللسانية إلى السّمة العلامية⁽⁸⁾ العامّة: «إن هذه العبارات والتّقديرات غير حقيقيّة أي

(5) المغني، ج 5، ص 160 - 161.

(6) L'arbitraire du signe linguistique.

انظر للمؤلف: الأسلوبية والأسلوب، ص 148 - 151.

(7) الحيوان، ج 1، ص 208.

(8) Sémiologique.

ليست أموراً عقلية بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الأعصار والأمم، ولهذا لو وقع التواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التفاهم بقّرات وزمرات لقد كان ذلك جائزاً⁽⁹⁾.

وإلى نظير ذلك ذهب القاضي عبد الجبار عندما جادل القائلين بتطابق الدال والمدلول، وهو الرأي الذي بموجبه اعتُبر بعضهم أن الاسم هو المسمى ذاته، وبعد أن يطنب في مناقضة هذا الرأي مركزاً عناصر الفصل بين بنية الدال ومحتوى المدلول يسوق المبدأ الأولي في اعتبار العلاقة بينهما مؤكداً بأن كل اسم «يصح أن يجعل في اللغة بدله غيره»⁽¹⁰⁾ وهذا ما سبق أن كشفه في صورة تنظيرية على غاية من التجريد إذ أبان أن دلالة الكلام على ما يدل عليه ليست من الاستتباع الطبيعي ولا من الاقتضاء الحتمي، مما يجعل علاقة اللغة بمدلولها علاقة اعتبارية في نشأتها وملابسات ترابطها.

يقول صاحب المغني: «وليس من حقّ الكلام أن يكون مفيداً كما أن من حقّ القادر أن يكون حياً لأنّ كونه كلاماً لو اقتضى ذلك لاقتضاه في الشاهد والغائب، وفي علمنا بجواز وجود كلام غير مفيد دلالة على فساد هذا القول»⁽¹¹⁾.



وهكذا يتولد انطلاقاً من إقرار مبدأ الاعتبار في الظاهرة اللغوية منهج تحليلي يسعى به المنظرون إلى تحسّس كثافة الاعتبار في مداها وحدودها، ويتبين في ضوء هذا الاستشكاف أن الاعتبارية اللغوية تسير بين قطبين: حدّ أقصى وحدّ أدنى، والظاهرة تنزّع إلى أحد الطرفين تبعاً لمستوى التشكيل البنائي في الحدث

(9) غاية المرام، ص 100 - 101.

(10) المغني: ج 7، ص 164.

(11) المغني، ج 7، ص 107.

والفقرة قد تبدو إشكالية لا سيما في تركيب جملتها الأولى، غير أن فهمها رهين كيفية ربط الجملة المصدرية المسبوقة بكاف الجرّ بما قبلها. فقلوه: (كما أنّ من حقّ القادر أن يكون حياً) مقصوده أنه (ليس حقّ الكلام في أن يكون مفيداً هو مثيل حقّ القادر في أن يكون حياً). وينحلّ المعنى بالتالي إلى أن ارتباط القدرة بالحياة هو ارتباط ضرورة واقتضاء، بينما يبقى ارتباط الكلام بدلالته ارتباط عفوياً واعتباط.

اللساني، وهي - بهذا المعيار - تبلغ أقصى شحنة الاعتباط في مستوى دلالة الألفاظ مجردة، أي عندما تكون مقابلة لها مع ما يسمّى «بالأقاول»، ذلك أن تركيب الأقاول - كما يبيته أبو نصر الفارابي - تابع لتركيب الأمور، فنحن نركب الأقاول ابتداء من الألفاظ التي تدل على أجزاء الأمر المركب، ودلالة تلك الألفاظ لا تخرج من «اصطلاح وتواطؤ»⁽¹²⁾.

ومن أدق ما نجلوه في هذا المساق ونحن نتكشّف مقولة المواضعة في زبدة الميراث الفكريّ اللغويّ من الحضارة العربية استطراداً لأبي يعقوب السكاكي في بيان خصائص الكلام باعتباره صناعة من الصناعات التي تُكتسب بالارتياض والدّوق، وفي هذا المسار يُشير بومضة علمانيّة صريحة إلى أخص خصائص الجهاز اللساني عامة ممّا نحن بصدده ألا وهو سمة الاعتباط، وذلك في تقريره أن الكلام «صناعة مستندة إلى تحكّمات وضعيّة واعتبارات إفيّة»⁽¹³⁾ فحوصل بصريح العبارة مبدأ التعسف والاعتباط في روابط الدلالة اللغويّة ابتداءً، كما ألمح إلى مبدأ التعود والارتياض بهذا الذي هو تحكّم واعتباط في أصل نشأته.

فحصيلة أنساق الوصف المبدئيّ في طرق قضية المواضعة حسب كثافة الاعتباط في شحنتها تتمحور في حدّها الأقصى على جدول الاختيار في جهاز الخطاب، بينما تنزع إلى حدّها الأدنى في جدول التوزيع، معنى ذلك أن أشدّ مظاهر الاعتباط تستقطبها العلاقات الاستبدالية في اللغة بينما تفرد العلاقات الركنيّة بأخف شحنت التحكّم والاعتباط⁽¹⁴⁾.

ومن النتائج الطبيعيّة لهذا الاستكشاف الوقائيّ في حقيقة الكلام بعد ملامسة خاصيّة الاعتباط فيه محاولة استنطاق علاقة الإنسان باللغة في ضوء هذه السمة التحكميّة المستنبطة من واقع الحدث اللسانيّ، ومن حيث يستطرد المُنظرون من

(12) شرح العبارة، ص 50.

(13) مفتاح، ص 81.

(14) محور الاختيار : L'axe de sélection.

محور التوزيع : L'axe de distribution.

العلاقات الاستبدالية : Les rapports paradigmaticques.

العلاقات الركنيّة : Les rapports syntagmaticques.

أعلام التفكير اللغويّ إلى علاقة المتكلّم بكلامه فإنهم يحاولون حصر مقولة الاعتباط من زاوية عمليّة اختباريّة تكون أشدّ إقناعاً لكونها أيسر تمثلاً ومثالاً.

ويقود هذا المنهج إلى تقرير أن الدلالة اللغويّة فعل إرادي مقصود بصاحبه وهو ما ينتفي - به ومعه في نفس الوقت - أن تكون دلالة اللغة فعلاً ذاتياً لها، أو فعلاً طبيعياً فيها، فمحط رحال البحث في قضية الحال يكمن في أن الدلالة شيء طارئ على الحدث المنبّه عليها وهو حدث الكلام، معنى ذلك أن الدلالة ليست حقاً لصيقاً باللغة في أصل تصوّرها.

على هذا المستند يسجّل ابن حزم بكامل الجزم أن: «تأليف الكلام فعل اختياريّ متصرّف في وجوه شتى»⁽¹⁵⁾ فينفي عنه بذلك صبغة الاضطرار بمعناه الفلسفيّ المجرد، وهو ما يصوّره ابن سينا عند استقرائه إشكاليّة الحقيقة والمجاز في دلالة الألفاظ فينتهج المنحى التحليليّ مؤكداً أن اللفظ إنّما يكون مستعاراً في شيء وحقيقيّاً في شيء بحسب إرادة المستعملين إذ اللفظ لا يستحق شيئاً من الدلالة بالوضع الأوّل أو الدلالة بالوضع الثاني في نفسه، وإنما يكون ذلك له بحسب التعارف⁽¹⁶⁾ وهو ما يدقّقه في موضع آخر من مدونة الشفاء إذ يقول: «وذلك أن اللفظ بنفسه لا يدلّ البتّة، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حقّ من المعنى لا يجاوزه، بل إنّما يدلّ بإرادة اللفظ، فكما أن اللفظ يُطلقه دالاً على معنى، كالعين على ينبوع الماء فيكون ذلك دلّالته ثم يطلقه دالاً على آخر كالعين على الدّينار، فيكون ذلك دلّالته، كذلك إذا أخلاه، في إطلاقه، عن الدلالة بقي غير دال»⁽¹⁷⁾.

(15) الإحكام، ج 1، ص 29.

(16) ابن سينا، كتاب الشفاء، الجملة الأولى: المنطق، الفن الثاني: المقولات، تحقيق جمع من الأساتذة بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة: 1959، (نشير إليه بـ: المقولات)، ص 169.

(17) كتاب الشفاء، الجملة الأولى: المنطق، الفن الأول: المدخل، تصدير طه حسين، مراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق الأب فتواني ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، المطبعة القوميّة، 1371هـ/1952م، (نشير إليه بـ: المدخل) انظر: الفصل الخامس في تعريف اللفظ.

غير أن الخفاجي يتعمق القضية تعمقاً مضاعفاً إذ يقرّر ظاهرة الاعتبار في اقتران الدلالة اللغوية بالحدث اللساني، ولكنه يكشف لها الأبعاد الملازمة في مستويين:

الأول في علاقة الإنسان باللغة - وهو ما نحن بصده - فتكون سمة الاعتبار ذاتها نتاجاً إنسانياً بحكم حضور اللفظ في كل حدث لغوي، والثاني في علاقة الكلام بالدلالة إذ ليس للغة من علة لوجودها سوى الدلالة، فيكون اقتران الكلام بالدلالة هو نفسه مزدوج الهوية، فهو اعتباطي، بمعنى أنه شيء لا يفرضه طبع الأمور وإنما يسته التواطؤ بموجب التواضع والاصطلاح، وهو تعسف محض من الوجهة النظرية، ولكن اقتران الكلام بالدلالة هو في نفس الوقت شيء ضروري، بمعنى أن الكلام بدون هذا الاقتران الدلالي يفقد كل مقومات الشرعية والوجود، بل إن الكلام الخالي من الدلالة هو شيء منعدم قطعاً.

يقول الخفاجي: «والكلام يتعلّق بالمعاني، والفوائد بالمواضع لا لشيء من أحواله وهو قبل المواضع، إذ لا اختصاص له، ولهذا جاز في الاسم الواحد أن تختلف مسمياته لاختلاف اللغات»⁽¹⁸⁾.

على أن الناظر في مختلف جوانب التعسف الاقتراني في جهاز اللغة مما تطرق إليه أعلام الفكر اللغوي في الحضارة العربية يستوقفه تنوع زوايا النظر بتنوع المواصف مما يضفي على المطارحة غزارة لسانية نظيرية هي من العمق بحيث تلامس الطرق الأصولي العميق، وتتجلى هذه الملحوظة من الناحية المنهجية في خروج الفكر اللغوي العربي بهذه القضية من منهج الوصف إلى منهج التفسير،

(18) سرّ الفصاحة، ص 37 -.

وعبارة الخفاجي من التركيز بحيث يخشى معها التداخل، وفهمها رهين اعتبار جملة (وهو قبل المواضع) جملة حالية لا جملة معطوفة على الجملة الواقعة خبراً للمبتدأ، أما قوله (جاز في الاسم الواحد أن تختلف مسمياته لاختلاف اللغات) فقد يؤهم باضطراب في الظاهر لأن المطرد هو أن تؤكد على اختلاف الدوال على الشيء الواحد باختلاف اللغات لا أن تؤكد اختلاف المدلولات للدال الواحد حسب اللغات، وهو ما ذهب إليه الخفاجي، ولكن الظاهرة واقعة فعلاً رغم شدوذها، وتقريره يبقى سليماً في منطوقه ومقصوده.

وهو - على الصّعيد الأصولي - تحوُّل من اقتضاء الكشف إلى استلزام التعليل⁽¹⁹⁾.

والذي يرمز إلى هذا التحوُّل حتى يقوم بديلاً منهجياً يستحيل هو ذاته مقولة متفردة هو اتخاذ فكرة الاعتبار - أو التّعسف الاقترائيّ - في منظومة اللغة نواة مولدة لمواصفة تجريدية تُفضي إلى مبدأ انتفاء دليل العقل على دلالة اللغة.

فاللغة لما كانت اعتباراً في نشأة دلالتها فإنها من حيث هي مواضعة لا يتسنى للعقل أن يتسلط على روابطها الدلالية الأولى، وبالتالي فإن العقل عاجز عن أن يهتدي بذاته إلى اقتران الدوّال في اللغة بمدلولاتها؛ كما أنه عاجز عن تعليل هذا الاقتران بعد أن يدركه، وتدور القضية من جهة أخرى على نفسها لتفرز استخلاصاً مفاده أن اللغة مخالفة في طبيعتها لحقائق الأشياء التي هي تنقلها وتدلّ عليها، وفي هذا المستقرّ يكمن الفارق بين علاقة العقل باللغة وعلاقته بالأشياء «وذلك لأن العقل - على حدّ تعبير الرازي - لا طريق له إلى معرفة اللغات البتّة، بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم، فإن حصل التعليم حصل العلم به، وإلا فلا، أما العلم بحقائق الأشياء فالعقل متمكّن من تحصيله»⁽²⁰⁾.

ويعمد أبو البركات الأنباري - في تطرّقه لقضية القياس بين منطوق اللغة ومنظوم نحوها - إلى تفكيك الظاهرة حسب سلّم ثنائي يخلص منه بالقول: «ألا ترى أن اللغة لما وُضعت وضعاً نقلياً لا عقلياً لم يُجرّ إجراء القياس فيها، واقتصر فيها على ما ورد به التقل»⁽²¹⁾.

أما الجرجاني فإنه يتناول قضية الاعتبار في الحدث اللساني من زاوية اختبارية وصفية ملحقاً على أن اقتران أي لفظ بمعناه لما كان في منشئه تواطؤاً محضاً فإنه لا يقوم بين الدالّ والمدلول من الاقتضاء ما يمنع تصوّر أي دالّ آخر لنفس المدلول كان يمكن أن يقوم مقام الدالّ الأول، وبنفس الانتهاج الاستدلالي

(19) أو على حدّ عبارة الفلاسفة العرب: خروج من الكيف إلى اللّم وهي الثنائية المعروفة بـ:

. Le comment et le pourquoi des choses

(20) مفاتيح، ج 2، ص 176.

(21) أبو البركات الأنباري، لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق، د. عطية عامر، بيروت،

1963، (نشير إليه بـ: اللّم)، ص 48.

لا يمتنع تصوّر أيّ مدلول آخر لأيّ دالّ من دوالّ اللغة كان يمكن أن يكون كامناً وراءه بدلاً عنه. ويعمّم الجرجاني مبدأ الاعتبار على حدّيه الأقصى والأدنى، وذلك في الدلالة والتنظّم أي على جدول الاستبدال و جدول التراكب مثنياً أن «نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لَمَا كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد»⁽²²⁾.

وقد تعرّض الغزالي لنفس القضية منطلقاً من تركيز مبدأ مطلق يعتممه بقوله «لا مجال للعقل في اللغات»⁽²³⁾ ثم يعود إليه بالتحليل التجريديّ فينفي عن جهاز اللغة أن يكون باسطاً أمام العقل لأيّ مسرب يعبّره إليها، وهو ما يحوصله في انتفاء البرهان العقليّ على مواضع الكلام مؤكداً أن اللغة في جوهرها لا تثبت استدلالاً البتّة⁽²⁴⁾ وهو تمام ما عناه ابن خلدون بقولته: «إن اللغة لا تثبت قياساً»⁽²⁵⁾.

أما عبد الجبار فإنه - على طريقته الجدلية ومَنزعه في الغوص على مكامن المؤشرات النظرية والخصائص التجريدية، يستكشف علاقة العقل باللغة من زاوية مقولة الاعتبار فيصوغ جملة من القواعد الأولية منها أن دلالة الألفاظ أمر يتعلق بأهل اللغة فهم الذين «يتعمدون» أو «يعدّلون» عندما يكون الأمر متعلقاً بانتظام دوالّ اللغة طبقاً لمدلولاتها، وكل اعتقاد بأن لفظاً ما يستوجب مدلولاً معيّناً، أو أن معنى ما يقتضي دالاً مخصوصاً يُفضي إلى «التحكّم على واضع اللغة (. . .)» وقد علم أن العقل لا يوجب وضع اللغة أصلاً فضلاً عن استعمال عبارة مخصوصة في أمر معيّن»⁽²⁶⁾.

(22) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، نشر محمد رشيد رضا، القاهرة،

1961، (نشير إليه ب: دلائل)، ص 35، وإبراز بعض أجزاء النصّ بالتسطير من عمليتنا نحن.

(23) المستصفي، ج 1، ص 165.

(24) المستصفي، ج 2، ص 14.

(25) المقدمة، ص 454.

(26) المغني: ج 7، ص 158.

وسيغدو هذا المبدأ حقيقة قارة في نسيج مدونة القاضي عبد الجبار يُعرج عليه تضميناً أو تصريحاً مُدلاً على فاعليته في توليد النظر اللغوي المجرد ومبلوراً إياه بالتشكيل والصياغة فلا ينفك يردّد: «أن المستفاد بالكلام ليس ممّا يُعلم بدليل العقل»⁽²⁷⁾.

وإذ قد تركّزت نظرية اعتبار الحدث ضمن نظرية المواضعة في اللغة عامّة فإنه قد تجلّت حقيقة من حقائق الكلام لها ارتباط عضوي بمساق استدلال المنظرين في التراث العربيّ، وهذه الحقيقة للصيقة للجهاز اللغة هي بمثابة القيمة النظرية المضاعفة لأنها تنزل منزلة العلة والغاية في نفس الوقت بالنسبة إلى فكرة الاعتراف أو التعسف الاقترانيّ، وهي أن «شاهد اللغة هو نصّ اللغة».

ومدار هذه الحقيقة المقرّرة هو أن اللغة في منظومتها الكلّية سواء من حيث رصيدها المعجمي في عناصره الفردية أو من حيث أنسجة بنائها التركيبيّ التحويّ إنّما هي معطىّ حضوريّ⁽²⁸⁾ أمام متلقّيها وأمام مقننها على حدّ سواء، وبذلك استقرّ لدى أعلام الفكر اللغوي أن الكلام لا يثبت إلا بالتقل، ومعناه أن اللغة شاهد على نفسها تدافع تلقائياً بكلّ جهازها دونما انصياع إلى محرّك إرادي خارج عنها سواء كان العقل أو الحسن أو الانطباع.

وهذا ما يبلوره الأنباري في مفهوم الوضع التقلّي إذ يقول: «ألا ترى أن اللغة لما وُضعت وضعاً نقلياً لم يجرّ إجراء القياس فيها واقتصر فيها على ما ورد به التقل، ألا ترى أن القارورة سميت قارورة لاستقرار الماء فيها، ولا يسمّى كل ما يستقرّ فيه شيء قارورة، وكذلك سميت الدار داراً لاستدارتها ولا يسمّى كل شيء مستدير داراً»⁽²⁹⁾. وبهذا التحليل يتأكد ما يصوغه الرّازي في جزمه باستحالة أن يكون العقل طريقاً لمعرفة اللغات⁽³⁰⁾.

وقد استعرض الغزالي جوانب هذا الإشكال في باب عثونه بمحور القضية

(27) المغني، ج 16، ص 359.

(28) Une donnée immédiate.

(29) اللّمع، ص 27.

(30) مفاتيح، ص 27.

التي نحن بصدددها: «في أن الأسماء هل تثبت قياساً»⁽³¹⁾. وقد حلل كيف أن اللغة «مؤقفة» علينا لأنها موضوعة أمامنا علينا معرفتها كما هي لا كما نتصور لها أن تكون، وهو دليل على أنها - كما أسلفنا - معطى حضورى مباشر إن لم نقل هي موجود مفروض علينا في لحظة اتصالنا به، فإذا عرّفنا العرب أن هذا الاسم موضوع لهذا المدلول «فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع، فلا يكون لغتهم، بل يكون وضعاً من جهتنا»، وفي حمل اللغة على غير شاهدها تحكّم عليها وعلى أهلها، «هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعانٍ ويخصّصونها بالمحل كما يسمّون الفرس أدهم لسواده، وكُميتاً لحمرته. والثوب المتلون بذلك اللون، بل الآدمي المتلون بالسواد لا يسمّونه بذلك الاسم لأنهم ما وضعوا الأدهم والكُميت للأسود والأحمر، بل لفرس أسود وأحمر، وكما سمّوا الزجاج الذي تقرّ فيه المائعات قارورة، أخذاً من القرار، ولا يسمّون الكوز والحوض قارورة وإن قرّ الماء فيه، فأذن كلّ ما ليس على قياس التعريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى إثباته ووضعه بالقياس (. . .) فثبت بهذا أنّ اللغة وضع كلّها وتوقيف ليس فيها قياس أصلاً»⁽³²⁾.

ويستنطق القاضي عبد الجبار نفس الظاهرة في مؤسّساتها المبدئية معالجاً إياها من زاوية النظر العقليّ الرّابط بين نصّ اللغة ودليلها فينتهي إلى فصلٍ ثنائيّ مضاعفٍ الطرفين بما يفكّكه إلى بنية رباعية: في طرفها الأول «نصّ اللغة ودليها»، وفي الطرف الثاني «العقل والسمع»، وفي هذا التوازن يتحدّد تصرّف مستعمل اللغة في روابط دلالاتها عند تطبيق الأسماء والأوصاف على ما نصّت اللغة أنها وضعت له.

وينطلق عبد الجبار من حصر القضية في عنوان البحث على عادة كثيرٍ من أعلام الفكر العربيّ في تراثه العلمانيّ ممّن ترقّى بهم التجريد إلى حدّ ملازمة المنهج التقريريّ الجازم فيما يطرقون، شأن الغزالي وابن خلدون، فكان عنوان المبحث: «في طريق معرفة الأسماء أنه نصّ اللغة أو دليلها دون العقل أو

(31) المستصفي، ج 1، ص 147.

(32) المرجع نفسه.

السمع»⁽³³⁾. فيقرر فيه: «قد يتنا من قبل أن استعمال الأسماء والأوصاف يحسن من جهة اللغة وإن لم يرد بها التوقيف، وإذا صح ذلك صارت اللغة هي الأصل فيه كما أن أصل ما يُعلم من جهة السمع فأدلة السمع هي الأصل فيه⁽³⁴⁾، وما يعلم بالعقل فهو الأصل فيه⁽³⁵⁾، فكما أن الحكم العقليّ يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق العقلية، وكذلك السمع⁽³⁶⁾ فكذلك القول في اللغة»⁽³⁷⁾.

فلئن تمثلت القيمة الأولية لنظرية المواضعة ضمن مُطارحة قضايا اللغة داخل الموروث العربيّ في أنها قادت المفكرين إلى مكاشفة مقولة الاعتباطية اللسانية - أو التعسف الاقترانيّ - فإن قيمة هذه المكاشفة نفسها قد تبلورت في أنها استحالت فكرة دينامية ولدت جملة من المواصفات التّنظيرية ذات البعد الأصوليّ العميق، ولعلّ من أبرز ثمار هذه الفكرة الجدليّة الولود اهتداء المنظرين إلى تميّز الظاهرة اللغوية بوصفها نظاماً علامياً⁽³⁸⁾ من كلّ الأجهزة العلامية اخرى، وهذا التميّز إنّما يُعزى إلى خاصية الاعتباط في اللغة، وهذا المبحث وإن خرج نسبياً عن مدار ما نحن بصده فإنه يتنزّل منزلة الثمرة المنهجية العامة لمقولة المواضعة بما فيها من أساق التعسف الاقترانيّ.

فالخفاجي يشير إلى تميّز اللغة باعتبارها النظام العلاميّ الأوفى، مُرتكزاً في ذلك على معيار الاتساع حتى إنه يجزم بتفرد الجهاز اللسانيّ تفرداً مطلقاً. يقول صاحب سرّ الفصاحة: «وإنما فزع العقلاء إلى الحروف في المواضعة لأنها أسهل وأوسع ومع التأمل لا يوجد ما يقوم مقامها»⁽³⁹⁾.

(33) المغني، ج 5، ص 197.

(34) يعني أن أصل ما نعلمه من جهة السمع من الأخبار والوقائع الحادثة في غيبتنا بحكم اختلاف المكان والزمان.

(35) يعني أن ما يعلم عن طريق الاستدلال بالعقل فالعقل هو الأصل الذي نحتكم إليه في شأن ما علمناه.

(36) يعني: وكذلك السمع فإنه يجب الرجوع فيه إلى السمع أي إلى قواعد الثقل.

(37) المغني، ج 5، ص 197.

(38) Sémiologique.

(39) سرّ الفصاحة، ص 45.

وعلى هذا التَّمط يستطرد القاضي عبد الجبار - في مساق حديثه عن الإشارة وبيان حدود طاقتها التعبيرية - فينتهي إلى ترسيخ التحليل العلاميّ المقارن بين جهاز العلامة اللسانية ونظام العلامة غير اللسانية إطلاقاً، وذلك من رُكن مقولة الاعتبار ذاتها، وقد تمثل مردود هذا التحليل في اكتشاف أن الإشارة لما كانت قائمة على المعرفة الاضطرارية ضعفت طاقة الاصطلاح فيها وبالتالي قصرت عن درجة اللغة إخباراً وتبليغاً، فكلّ محاولة تعبيرية مستندة إلى علاقة منطقية بين شبكة الدوال وأنسجة المدلولات فإنما هي محاولة محدودة قاصرة.

فمن هذا التحليل المستفيض عند صاحب «المغني» للمناظر أن يشتق قانوناً طريفاً هو قانون التناسب الطردّي بين اعتبارية أي نظام علاميّ وسعة إبلاغه، وهو ما يُفضي إلى القول بأن منطقيّة العلاقة بين الدال والمدلول تتناسب تناسباً عكسياً مع طاقة النظام العلاميّ المعنيّ في الإبلاغ، فيكون معيار الاعتبار هو النموذج الأوفى المحدّد للجهاز الإبلاغيّ، فكلمة نُقلت كثافة التعسف الاقترانيّ في أي نظام إبلاغيّ نزع جهازه التعبيريّ إلى طاقته القصوى فالشحنة الاعتبارية في كلّ حدث تواصلّي⁽⁴⁰⁾ هي المولّد الدائم لسعة النظام الإبلاغيّ الذي فيه يندرج ذلك الحدث.

وعلى محكّ النظر التجريديّ ينتهي القاضي عبد الجبار إلى تعليل قصور طاقة التعبير بواسطة الإشارة عن التعبير بواسطة اللسان مصرحاً: «إن الإشارة ليست طريفاً لمعرفة القصد في الحقيقة لأنها لا تتعلق كتعلق القصد، ولذلك يصح كونها طريفاً للعلم باللون وإن لم يصح أن يُشار إليه! فحلّت محلّ الأخبار التي يحصل العلم عندها باضطرار»⁽⁴¹⁾.



المسألة الثانية تحديد المواضعة

إن أول ما تفرضه كلّ عملية تعريفية لا سيما إذا حرصت على شمول التحديد بما يجعله محيطاً بالجمع، ومُميّزاً بالمنع، هو أن تحصر مجال التصورات الكامنة خلف المفهوم وذلك بالاعتماد على جملة التجليات الاصطلاحية ضمن الحقل الدلالي الذي تعالجه، ولفظ المواضعة - كما أسلفنا - قد ازدوج في كثير من السياقات بعدد من الدوال إن هي ضابقتُه في بعض الأحيان فإنها كثيراً ما زادتة تحديداً وتنوعاً في بعضها الآخر.

فالمواضعة تقوم مع الوضاع مَصْدَرًا لصيغة المشاركة في الوضع، وتبرز في تحديدها دقائق معنوية منها التناظر والاتفاق، ولكن أبرزها هو معنى المراهنة⁽⁴²⁾، وفي هذا العنصر الدلالي تتجلى بدقّة شحنة المصادرة - بمعناها الجدلي⁽⁴³⁾ - في كلّ عملية تخاطبٍ لسانيّ، وبديهيّ أن يقترن المجال الدلالي بمفهوم التواطؤ باعتباره خاصية ملازمة للحدث اللساني من جهة، ومُنافيةً للاقتران بالطبع من جهة أخرى، حتى إن التمييز بين التصويت العفويّ، كتصويت الحيوان أو لغو الإنسان، والتصويت اللساني إنّما يقع على أساس مبدأ المواطأة⁽⁴⁴⁾. وهو مفهوم وإن اشترك من حيث الاشتقاق اللغويّ ومن حيث دلالة الصيغ الصرفية مع مادة التواطؤ فإنه يتضمّن الاشتراك والمساهمة من لدن طرفين متفاعلين عضوياً إذ في صيغة المُفاعلة إقحام مباشر وحمل على نفس المصادرة المبسوطة، ولذلك تأكد أنّ «كلّ قول فداً لا على طريق الآلة، لكن كما قلنا على طريق المواطأة»⁽⁴⁵⁾.

ويتوارد أحياناً لفظ «الاصطلاح» في صيغة النسبة التعتية مع عبارة «التواضع»

(42) ابن منظور، اللسان، ج 8، ص 396 - 401.

(43) باعتبار لفظ (المصادرة) مَصْدَرًا لأسماء، أي بمعنى: l'acte de postuler وذلك لأنه عندما يوضع أحدنا الآخر على دلالة لفظية من الألفاظ فكأنما حَدَدًا معاً أداة العمل الأولية التي بها سَيَسَمَى التَخاطب، مثلما يُحَدِّدُ الرِّياضيّ جملةً مُصادراته أو مسلّماتِهِ أو فَرَضِيَّاتِهِ لِيَسَمَى له على أساسها الاستدلال.

(44) الفارابي، شرح العبارة، ص 31.

(45) المرجع نفسه، ص 49.

مقترنين بالتواجد وذلك في عبارة: «التواضع الاصطلاحي» على أساس أن أنظمة اللغة هي تقديرات اصطلاحية وَقَع التواضع عليها من أهل الاصطلاح⁽⁴⁶⁾، فتراكم الدوال المختلفة لِتَتَفَحَّصَ فكرة المواضع بحصرها في بُورَة دلالية نوعية تُستجمع عناصرها وتَمنع غيرها من ملابتها. ومن ذلك المظهر الاستقصائيّ تحديد الكلام بكونه معطى «مصطلحاً عليه» يبنني على «وضع الأسماء الدالة بالتواطؤ»، فتتألف الأصوات كُتلاً، وتصير أدوات لسانية متميزة «بالاتفاق والاصطلاح» فإذا استقامت اللغة على عمود الاصطلاح تسنى لبني الإنسان «أن يستدعيها بعضهم من بعضهم»⁽⁴⁷⁾.

وعلى هذا المنوال سار قدامة بن جعفر حين عَرَضت له مشكلة اللفظ والمعنى في نظريته التقديية فأعوزته حيلة التعبير عن مستوى الدالّ بتمييزه عن مستوى المدلول، وحيث لا مناص من استعمال اللغة عند الحديث عن اللغة فقد لجأ إلى تحديد خاصية الكلام باعتباره «حُروفاً خارجة بالصوت متواطاً عليها»⁽⁴⁸⁾ فأولج بذلك مفهوم التواطؤ باعتباره خطأ يقوم فيصلاً بين ما هو تصويت لاغ وما هو تصويت دالّ.

غير أن مفهوم الاصطلاح يتسع من المنظومة اللسانية إلى كل ما له دلالة من خط وإشارة وعقد ونسبة وغيرها من الأنظمة العلامية العامة، وتشارك جميعها مع الظاهرة اللغوية في أنها تستند إلى «تَراُمز» يقوم مقام «التسمية الاصطلاحية» النائية عن الأشياء وحقائق الموجودات⁽⁴⁹⁾، ومفهوم النياية هذا في ترسيخ متصوّر المواضع هو الذي وُلد فكرة تبادل الوجود بين النظام الإبلاغيّ والحقائق التي هو دليل عليها، فاللغة في حدّ ذاتها موجود قائم بالوضع مقام غيره، والوضع هو «إجراء» على حدّ عبارة القاضي عبد الجبار، وهذا الإجراء في ابتدائه «قائم مقام الاسم الذي اختصّ به»⁽⁵⁰⁾.

(46) الأمدي، غاية المرام، ص 100 - 101.

(47) من ردّ ابن مسكويه على المسألة الأولى الواردة في «الهوامل والشوامل» لأبي حيان التوحيدي، ص 6.

(48) قدامة بن جعفر، كتاب نقد الشعر، نشره بونيباكر، مط. بريل، ليدن، 1956، (نشير إليه ب: نقد الشعر) ص 7.

(49) كمال الدين الزمّلكاني، البرهان، ص 83. (50) المغني، ج 5، ص 187.

وللفارابي استطرادات يسوقها مساق التحليل المقارن بين خصائص الألفاظ المركّبة وخصائص المعقولات المركّبة فيعزّج في الأثناء على هذه العلاقة التبادلية بين الأبنية التصورية والجهاز الإبلاغيّ مستعملاً نفس المفاتيح الاصطلاحية، فيكشف أن كلّ مدلول هو معقول، وكل مدلول معقول فهو مقصود بالحدّث اللغويّ، والسبيل إليه لا يكون إلّا بتركيب اللفظ، فيكون كلّ تركيب لسانيّ دالاً، وكلّ تركيب دالّ إنّما هو «قائم مقام» المقصود⁽⁵¹⁾.

ولعلّ الفارابي هو أكثر المنظرين تنوعاً - في هذا المجال - للعبارات التي يحاول بها حصر مفهوم المواضعة، فهو يستغل صورة الاصطلاح محيطاً إيّاها بمفهومي التشريع والوضع ومُردفاً لهما فكرة الاتّفاق بمعني اللفظة - معنى الصّدفه ومعنى التعاقد⁽⁵²⁾ - وهو يقارن في هذا الصّدّد بين البنية اللغوية والمنظومات العلامية العامّة مطابقاً بين خصائص هذه وخصائص تلك من حيث مبدأ الاقتران بالمواضعة «فكلّ ما يمكن أن يقال في الألفاظ فإنه ممكن أن يقال بعينه في الخطوط، فلما كانت الخطوط دلالتها على الألفاظ باصطلاح كذلك دلالة الألفاظ على المعقولات التي في النفس باصطلاح ووضع وشريعة»⁽⁵³⁾.

ويُزّوج ابن جنّي بين عبارتيّ التواضع والاصطلاح مقابلاً بهما لفظيّ الوحي والتّوقيف⁽⁵⁴⁾، على أنّه يفكّك مفهوم المواضعة بصفة استقرائية إلى مكوّناته الدلالية جاعلاً منه قُطب الرّحى في عمليّة التّوالد اللغويّ المفضي رأساً إلى تعاقد أفراد المجموعة اللسانية الواحدة عليه، وبذلك تصبح منظومة اللغة «شيئاً اصطلاحاً عليه وترافدوا بخواطرهم وموادّ حكمهم على عمله وترتيبه وقسمة أنحاءه وتقديمهم أصوله وإتباعهم إيّاها فروعه»⁽⁵⁵⁾.

وقد يعالج مفهوم المواضعة من زاوية الاصطلاح مع اعتبار الفارق الدلاليّ الدقيق بتخريج المادّة اللغوية مخرج المواصفة المتحرّكة لا مخرج التّقرير

(51) شرح العبارة، ص 25 - 26.

(52) الحروف، ص 81.

(53) شرح العبارة، ص 27.

(54) الخصائص، ج 1، ص 40.

(55) المرجع نفسه، ص 244 - 245.

السُّكُونِي، فيُصاغ من المصدر جمعُه، فتعرَّف اللغة بأنَّها جملة اصطلاحات الأُمَّة بعد أن تحدد بكونها عبارة المتكلم عن مقصوده بفعل لساني يصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان⁽⁵⁶⁾ وتنصهر فكرة الاصطلاح انصهاراً علامياً من حيث تُحدِّد الحقل الدلالي لمقولة المواضعه فيحصل التوازي بين مفهوم الاصطلاح ومفهوم العلامة والأَمارة، وتقرن كلُّ تلك العناصر المفهوميَّة بفكرة التبادل بوصفها قاطعاً مشتركاً لجميعها، وكل مواضعه فهي تغدو استحالة معطى حاضرٍ إلى بديلٍ عن معطى غائب إذ «الأَمارة علامة بين المصطلحين على شيء ما إذا وُجدت علم الواجد لها ما وافقه عليه الآخر»⁽⁵⁷⁾.

وحيث يجمع التوحيدى فكرة الاصطلاح إلى فكرة التواطؤ مقابلاً لِيَاهِما معاً بمفهومي الطَّبَع والأَسْماع⁽⁵⁸⁾ نجد الفارابي يُسهب في تصوير نشأة هذا التواطؤ الاصطلاحى، أو الأطراد الإلفي - حسب عبارة السُّكَاكِي -⁽⁵⁹⁾ ويَدور جوهر المواضعه عند الفارابي من حيث الحدوث على زوج دلالي طَرَفاه الاتِّفاق والاحتذاء، فالحروف في الأُمَّة تنشأ أولاً ممَّن اتفق منهم - بمعنى الصدفة والتواجد التلقائي - «فَيَتَّفَقُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ تَصْوِيْتاً أَوْ لَفْظَةً فِي الدَّلَالَةِ عَلَى شَيْءٍ مَا عِنْدَمَا يُخَاطَبُ غَيْرَهُ فَيَحْفَظُ السَّامِعُ ذَلِكَ فَيَسْتَعْمَلُ السَّامِعُ ذَلِكَ بَعِينَهُ عِنْدَمَا يُخَاطَبُ الْمُنشِئُ الْأَوَّلُ لِتِلْكَ اللَّفْظَةِ، وَيَكُونُ السَّامِعُ الْأَوَّلُ قَدْ احْتَذَى لِذَلِكَ فَيَقَعُ بِهِ، فَيَكُونَانِ قَدْ اصْطَلِحَا وَتَوَاطَّعَا عَلَى تِلْكَ اللَّفْظَةِ فَيَخَاطَبَانِ بِهَا غَيْرَهُمَا إِلَى أَنْ تَشْبَعُ»⁽⁶⁰⁾.

ويستقر مصطلح المواضعه ككُتلة دلاليَّة متكاثفة تُغني عن غيرها من العناصر

(56) ابن خلدون، المقدمه، ص 546.

(57) ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 41.

(58) يقول التوحيدى: «ويجب أن تعلم أن فوائد النحو مقصورة على عادة العرب بالقصد الأول، قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثاني، والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أي جيل كانوا وبأي لغة أبنوا إلا أن يتعذر وجود أسماء عند قوم وتوجد عند قوم، فحينئذ الحال في التفسير يترك على تعذر الأسماء أو على وضعها على الخلاف إما بالتواطؤ والاصطلاح وإما بالطَّبَع والأَسْماع» (المقابس، ص 171).

(59) المفتاح، ص 81.

(60) الفارابي، الحروف، ص 137.

الحافة في الحقل التّصوّريّ المخصوص بها، ويتجرّد مفهومها فيصبح قائماً بنفسه من جهة، وبالطباق من جهة أخرى، فأما الطّرف المقابل الذي به يحكي طباقه فهو مفهوم الاضطراب باعتبار أنّ العلاقة بين حصول العلم بالشيء وطريق هذا الحصول لا يخلو أمرها من حالين: فإما أنّها علاقة سببيّة يعقلها العقل سواء بالبداهة أو الاستدلال، فتكون إذن اضطرابيّة، وإما هي علاقة لا سببيّة ولا اقترانيّة بحيث ليس للعقل على إدراكها طائل من نفسه فتكون إذن علاقة مواضعة شأن خاصيّة الجهاز اللسانيّ رأساً⁽⁶¹⁾.

أما عبد الجبار فإنه يعمد - بحكم تجلّيات المعيار اللغويّ لديه - إلى تحسّس الفوارق الدلاليّة التي ترسم خطّ الفصل بين ما من شأنه التمازج والتداخل إلى حدّ الملاسة والانطباق، فيتفحص شحنة المواضعة ويقابلها بدلالة المواطأة فيكتشف بينهما علاقة عموديّة تربط بينهما ربط الجزء بالكلّ باعتبار أنّ مسار المواضعة إلى المواطأة مسار انحساريّ، بينما مسار المواطأة إلى المواضعة هو مسار انتشاريّ، فالمواضعة مبدأ تجريديّ تقوم عليه الظاهرة اللغويّة، أما المواطأة فهي نوعيّة المواضعة في كلّ لغة، فتكون المواضعة مبدأ مطلقاً يتشكل نوعياً بحسب تنوع اللغات، وبذلك تكون كلّ مواضعة مخصوصة مواطأة في ذلك الطّرف المعين وبحكم تلك الممارسة المحدّدة، وهذا ما نستنبطه من استقراءات مستفيضة يُوردها صاحب المغني لإثبات أنّ اللغة الواحدة لا بدّ فيها من مواضعة ومواطأة في نفس الوقت⁽⁶²⁾.

وقد اهتدى عبد الجبار من أعلى قيم التجريد النظريّ المقتضي لتسّم الفكر الخالص عن طريق محكّ المعالجة والتدريج إلى حصر مفهوم المواضعة في مركز ثقلها الدلاليّ، فبعد تقرير ارتباط كلّ الأنظمة العلاميّة الإبلاغيّة بمبدأ المواضعة يخلّص صاحب المغني إلى الجزم بأنّ المواضعة هي نفسها ليست شيئاً موجوداً في ذات الكلام وإنّما هي بعينها اصطلاح طارئ عليه، وشأنها في ذلك مع الكلام شأن الكلام مع الصّوت فمثلما أنّ الكلام ذاته ليس في ذات الصّوت - وإنّما هو موجود طارئ عليه - فكذلك نسبة المواضعة من الكلام.

(61) انظر تحليلات الخفاجي في الموضوع، سرّ الفصاحة، ص 44.

(62) المغني، ج 5، ص 170.

يقول عبد الجبار: «فإن قال قائل: هلاً حدّدتُم الكلام بأنّه الحروف المنظومة إذا حصلت مفيدة، وليس ثمة في كتب الشيوخ أنّ الكلام لا يكون إلّا مفيداً إلى ما شاكله من الألفاظ الدالة على ما سألتكم عنه؟ قيل له: لأنّ أهل اللغة قد قسموا الكلام إلى مهمل لا يفيد، لأنه لم يُتواضع عليه، وإلى مستعمل مفيد، فلو كان ما ذكرته صحيحاً لم تصحّ منهم هذه القسمة، ولأنّ الكلام يصير مفيداً بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحاً وليس للمواضعة تأثير في كونه كلاماً كاملاً كما لا تأثير له في كونه صوتاً، ولذلك يقول القائل منهم من غير مدافعة: تَوَاضَعَ العَرَبُ عَلَى الكَلَامِ فَحَصَلَ مَفِيداً بِالمَوَاضِعَةِ، وَبِكُونِ الكَلَامِ صَحِيحاً، يَبِينُ ذَلِكَ أَنَّ الكَلَامَ مَهِيئاً لَصِحَّةِ المَوَاضِعَةِ عَلَيْهِ كَالِإِشَارَةِ وَالحَرَكَةِ، فَكَمَا أَنَّهُمَا لَا يَصِيرَانِ كَذَلِكَ إِلَّا⁽⁶³⁾ بِالمَوَاضِعَةِ فَكَذَلِكَ الكَلَامُ»⁽⁶⁴⁾.



ويتجه بنا البحث - في قضية المواضعة - بعد حصر مقولتها من خلال مفاتيح المتصورات الضابطة لحقلها الدلالي إلى معالجة مشكلها المنهجي من حيث هي نظرية تتحسس حدودها الجدلية على محور الزمن، وقد أسلفنا أنّ هذه النظرية هي بمثابة المطارحة المباشرة لنظام اللغة تأخذه في ذاته ولذاته فلا تستتبع مشكل أصل النشأة من حيث هو مقصود لها أو غاية في بحثها.

على أنّ تنزّل هذه النظرية على محور الزمن لا يمنع قيام تدافع حركي بين المنظور الآتي المحدّد لها أصولياً والمنظور الزماني الذي يقتحمها منهجياً من حين إلى آخر، ويعتمد الفكر النظري - في تاريخ الحضارة العربية - على جملة من المصادر الأولية في هذا المضمار تقف به عند عتبات الإشكال الزماني بحيث لا يلج - عند ترسيخه نظرية المواضعة - غيابات الزمن المتقادم، فلا يُغامر بالبحث في متاهات «ما قبل اللغة».

فمن مصادراته في بسط هذا الإشكال أنّ المواضعة شيء متقدّم زمنياً على

(63) أداة الاستثناء غير واردة في النص المطبوع، وواضح أن السياق يقتضيها لأنه مُقَامٌ عَلَى الحصر لا على التقي.

(64) المعني، ج 3، ص 10.

عملية الكلام فلا يستقيم الحدث اللساني طبقاً لنواميس المواضعة، بل لا يتسنى له أن يكون ممثلاً في بنيته لها إلا إذا كانت سابقة له في التصور والوجود، فصَحَّ إذن «أن الكلام لا يكون مفيداً إلا وقد تقدّمت المواضعة عليه (...). فيجب أن يكون من شرط صحّة المواضعة عليه أن يكون جارياً على وجه مخصوص»⁽⁶⁵⁾.

ويرتبط مبحث هذه المصادر بما سبق أن حللناه من سمة الاعتبار والتعسف الاقتراني في جهاز اللغة أساساً، ولما تعدّر على الظاهرة اللغوية أن ترتبط بدلالاتها ارتباط الطبع والاضطرار لزم أن يكون ناموس اقترانها بدلالاتها الذي هو المواضعة عيئها متقدماً في الزمن عليها، لهذه الأسباب تصور المنظرون أنّ اللغة لا تستقيم في أول نشأتها إلا إذا استندت إلى نظام علامي مغاير لها ومتقدّم عليها في نفس الوقت، ونموذج هذا النظام العلامي المولّد للحدث اللساني الكامل هو الإشارة، والمهمّ هو أن المواضعة اللغوية لا يُتصور مبتدأ نشأتها إلا بازدواج الإبلاغ العلامي، وبالتالي فلا بدّ لعنصر خارج عن اللغة ومغاير لها ليتسنى للجهاز اللساني المخاض المولّد الخصب.

فأول المواضعات - كما يقرّه عبد الجبار - لا بدّ فيه من تقدّم الإشارة التي تُخصّص المستمى⁽⁶⁶⁾، والوضع والاصطلاح لا يخرجان في مفهومهما عما يسميه السكاكي «إسناد التخصيص»⁽⁶⁷⁾ «فإن قيل أليس الواحد منا إذا أشار إلى غيره فلا بدّ له من أن يقول عند الإشارة قولاً، فكيف يصحّ ولما تقدّمت المواضعة أن يبتدىء بالمواضعة، قيل له: إنّه قد يصحّ أن يشير إلى الشيء، وتكون الإشارة إليه، ويذكر الاسم عند ذلك فيضطر غيره إلى أنه قصد إلى جعل الاسم اسماً له، ثم يقع ذلك في سائر ما يتواضع عليه، وإن لم يُذكر مع الإشارة كلام على ما ظنه السائل فقد صحّ بهذه الجملة صحّة المواضعة من بعضنا لبعض على اللغات على اختلافها لأنّ ما يصحّ ذلك في بعضها يصحّ في سائرها»⁽⁶⁸⁾. فمنشأ الحدث اللساني هو

(65) عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 92.

(66) المغني، ج 5، ص 164.

(67) المفتاح، ص 169.

(68) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 164، 165.

تزاوج الأنظمة العلامية بما يجعل بعضها يدور على بعض حتى «يُدَوَّرُ مُحَرَّكٌ» المواضع، فتستحيل هي نفسها مولدًا للغة.

أما على الصعيد النظري المجرد فإن هذا الدوران يؤول في حقيقته إلى تمكين الحدث اللساني مما ينقصه جوهرياً في أصل تصوّره، فاللغة، لما كانت مترابطة عبر علائق الاصطلاح العرفي تحتم عليها أن تحتكم في أصل نشأتها إلى ما يستند إلى المعرفة الاضطرارية فتكون اللغة عند اصطحاب الإشارة لها في لحظة تولدها مفضية إلى العلم بالمقاصد علم الضرورة، وهذا الانتهاج هو الذي يجعل من اعتبارية الاقتران اللغوي قاسماً مُشْرَعاً للمواضع في اللغة.

فنشأة اللغة رهينة انبناء المواضع، وحدث المواضع رهين أسبقية «الغة ما»، بمعنى أسبقية نظام إبلاغي يؤدي الدلالة بمنهاج العلم الاضطراري إلى المقاصد، وعلى هذا الأساس كان «من شرط المواضع ألا تصح أولاً إلا في من يُعرف قصده باضطرار لأنه لا طريق إلى العلم بالمقاصد - على جهة الاكتساب - بالكلام وتعلّقه بالمسمى»⁽⁶⁹⁾ وتأتي الإشارة في هذا المقام لتفض إشكالية المبتدئ كما تُتصوّر نشأته على خط الزمن، وتكون الإشارة الجسر الذي يربط حبل الأسباب بين الإنسان والأشياء ربطاً بالطبع والبداهة لا بالتعسف والاعتباط، «ذلك أن ما يحدث عند الإشارة من العلم بقصد المشير هو ضروري والإشارة كالطريق له»⁽⁷⁰⁾.

ويتطرق الغزالي إلى جوهر هذه القضية مجرداً إياها من مظانها التقديرية وناحياً لحقائقها بالتشكيل المتبلور والكشف التنظيري، وهو يصوغ محور الإشكال ابتداء من عنوان مبحثه في القضية: «في طريق فهم المراد من الخطاب»⁽⁷¹⁾ فيقرر

(69) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 163.

والجار والمجور (بالكلام) متعلق بالمصدر المجرور (مقاصد) فيكون نسق الكلام لبروز معناه كما لو كان تأليفه على النحو التالي (... لأنه لا طريق إلى العلم بمقصد الكلام وتعلّقه بالمسمى على جهة الاكتساب) وهو صميم تعذر الاقتران بالطبع والاضطرار بين اللغة ومدلولاتها حسب مبدأ الاعتباط كما أسلفنا.

(70) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 167.

(71) المستصفي، ج 1، ص 148.

منذ المنطلق أن اللغة معطى موضوع يعرف معناه بسبب تقدّم المعرفة بالمواضعة، ثم يفكك عناصر التخاطب الدلاليّ إلى ركائز ثلاث: المتكلم وما نسمعه من كلامه ثم مراده من كلامه، وهي دعائم الباث وبنية الدوالّ وبنية المدلولات، وثلاثتها تتضمّن في صلبها بطريقة طبيعية عنصراً رابعاً هو عنصر المتقبّل⁽⁷²⁾، ثم يخلّص إلى بسط المصادرة العامة في التواجد البشريّ بقوله: «ولا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره» وهي المصادرة العلامية المطلقة ليتهاي إلى التقرير النهائيّ الجازم مما يتصل بقضية الحال في مسار بحثنا، ومضمونه أن «طريق فهم المراد (هو) تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة»⁽⁷³⁾.

وهكذا تنحلّ قضية المواضعة إلى مركّباتها العلامية الأولى فتستعيد على إثر ذلك مقوماتها اللسانية الخالصة إذ تنصهر في بوتقة الإشكال الدلاليّ للغة فتصبح فكرة المواضعة متجسّمة في المرور بأركان المثلث الدلاليّ: مُعَايِنَةُ المَرَجِعِ⁽⁷⁴⁾ أولاً، واشتقاق صورة مدلوله ثانياً، ثم صياغة بنية دالّة ثالثاً وأخيراً، ويرتني ابن جنيّ صورة اختبارية لتدقيق هذه العقدة النظرية «وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً فيحتاجوا⁽⁷⁵⁾ إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً إذا ذُكر عُرف به ما مسماه ليمتاز من غيره وليُعنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين فيكون ذلك أقرب وأخفّ وأسهل من تكلف إحضاره لبلوغ الغرض في إبانة حاله، بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه كالفاني وحال اجتماع الضدّين على المحلّ الواحد كيف يكون ذلك لو جاز، وغير هذا ممّا هو جارٍ في الاستحالة والبعد مجراه، فكأنّهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم فأومؤوا إليه وقالوا: إنسان إنسان إنسان، فأبى وقت سمع هذا اللفظ

(72) الباث أو المرسل أو المخاطب (بالكسر) L'émetteur ou le destinataire.

Le récepteur ou le destinataire (بالفتح) أو المتقبّل أو المرسل إليه أو المخاطب (بالفتح).

Le message: الخطاب أو الرسالة.

(73) المستصفي، ج 1، ص 148 - 149.

Le référent. (74)

(75) حَمَلَ معنى (كأن) لا على التّصوّر المحض بل على معنى الإنشاء فنَصَبَ الفعل المضارع.

علم أن المراد به هذا الضربُ من المخلوق، وإن أرادوا سِمةَ عيْنِهِ أو يده أشاروا إلى ذلك فقالوا: يد، عين، رأس، قَدَمٌ أو نحو ذلك، فمتى سُمعت اللفظة من هذا عرف مَعْنِيهَا»⁽⁷⁶⁾.

وتأخذ القضيةُ بعداً أصولياً مع القاضي عبد الجبار إذ يبوّء المواضع مرتبة المولّد الدلاليّ المقترن بمحور التّرابط بين اللغة والعقل، فتصبح فكرة المواضع محوراً علامياً إذ يرتهن بها كلّ نظام إبلاغيّ، ومحوراً دلاليّاً إذ لا يقترن الدّالّ اللّسانيّ بمدلوله إلا طَبَقاً لنواميسها، ومحوراً برهانياً لأنها تستوجب من العقل أن يعقل موضوعها - وهو الشيء المخبر عنه - وأن يعقل في نفس الوقت مادّتها - وهي السبيل التي بها تدلّ المواضع على ما تدلّ عليه.

وهكذا تتجمّع قيم المواضع كفكرة نظريّة فيما يمكن أن يفضي إلى طاقة جدليّة تفاعليّة تحوّل الاقتران التّعسفيّ إلى اقتران استدلاليّ يُبنى فيه الغائب على الشّاهد فتكون العلامة اللّسانية مصداقاً لحدّها بأنّها «حضور الغائب»⁽⁷⁷⁾.

يقول صاحب المغني تحت عنوان: «في أنّ من حقّ الأسماء أن يُعلم معناها في الشّاهد ثم يُبنى عليه الغائب: اعلم أنّ المواضع إنّما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها لأن الأصل فيها الإشارة على ما بيّناه فإذا ثبت ذلك فيجب متى أردنا التكلّم بلغة مخصوصة أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشّاهد ثم ننظر، فَمَا حَصَلت فيه تلك الفائدة يُجرى عليه الاسم في الغائب، وهذا في بابهِ بمنزلة معرفة ما له أصل في الشّاهد في أنه يجب أن يعلم أولاً ثم يُبنى عليه الغائب نحو ما بيّناه في الاستدلال بالشّاهد على الغائب»⁽⁷⁸⁾.

فحصيلة تنزيل المواضع على مدار الزّمن تتمثّل في أن نظريّتها، فضلاً عن ازدواجها بالأبعاد الدلاليّة والعلاميّة والبرهانيّة، فإنّها، تبلور جدليّة آنية زمنيّة بموجبها تكون المواضع نظاماً استدلاليّاً يمتطي موجوداً سابقاً له في الزّمن إذ

(76) ابن جنيّ، الخصائص، ج 1، ص 44.

(77) وهو ما تُعرّف به العلامة في اللسانيات المعاصرة: Tout signe étant la présence d'une absence.

(78) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 186.

المقصود بالتبليغ معلومٌ في ذاته قبل أن يندرج في منظومة المواضعة، فهي إذن تركيب اصطلاحِيٍّ لمعطىٍّ معلومٍ سلفاً، وهذا المبدأ يتطابق على ثلاثية الدلالة إذ عنصرُ المرجع⁽⁷⁹⁾ من بينها سابقٌ في الزمن والوجود لعنصري المدلول والدال.

وهذه الأسبقية تستنى من وجهة نظر العقل إذ الصور المدركة بالعقل تستقيم في الذهن رأساً باضطرار عند علمها عن طريق التجربة المباشرة، أو باكتساب عند اعتمال العقل لها وإفرازه إياها، ولذلك ذهب عبد الجبار إلى أن «المُعْتَبَر في صحة المواضعة على الأسماء بأن يكون المسمى معلوماً أو في حكم المعلوم، علم باضطرار أو باكتساب، ولذلك صحّ من طوائف أهل العلم عند معرفتهم بأمر هُدِيَتْ لهم دون تقديمهم المواضعة على أسماءٍ لها كما يصحّ ذلك في الأمور المشاهدة»⁽⁸⁰⁾ فالمواضعة في نهاية مطافها الجدلي إشكال قائم على نقطة الابتداء، فهي معضلة انطلاقية⁽⁸¹⁾ طالما أنها رهينة انقداح شرارتها الأولى، فكل القضية من الوجهة النظرية تنصبّ في ضبط نقطة الآتية من المحور الزماني، فإذا تحدد الابتداء ارتفع الإشكال لأنّ المواضعة متى استقامت تحوّلت محرّكاً توليدياً لذاتها.



أما وقد تحدّدت لنا منزلة نظرية المواضعة من جدلية الزمن وذلك بعد أن تبينت لنا حدود مقولتها على الحقل الدلالي من خلال التّصوّرات المختلفة باختلاف المصطلحات المكرّسة فيها فإن البحث ينحو بمساره وجهةً أُلصِقَ بالخصوصية اللسانية في هذه النظرية الولود فيتمخّض أساساً لاستشفاف حقيقة اللغة من خلال مقولة المواضعة نفسها.

Le référent.

(79)

(80) المغني، ج 5، ص 171.

والتّصّ دقيق التفكيك، واستقامة إدراكه رهينة اعتبار فاعل (صحّ) ضميراً مستتراً بعده تقديره (هو) يعود على (المسمى المعلوم) فيكون محتوى الجملة متحللاً إلى ما معناه (ولذلك صحّ حدوث المسمى المدلول في ذهن رجل العلم عند اكتشافه بالخاطر دون أن يقوم في ذهنه لفظ دالّ له، وعندئذ يكون الشّأن مطابقاً لحالة مَنْ وَقَفَ بصره بالمشاهدة على شيء لا يعرفه من قبل ولا يعرف له اسماً).

Problématique de commencement.

(81)

والذي نظرحه بادية ذي بدء على بساط المصادر الأولية هو أن التفاعل العضوي بين مفهوم اللغة ومفهوم المواضعة قد بلغ من العمق بحيث تجاوزت فكرة المواضعة مجرد كونها عنصراً من عناصر التّحديد المنطقي للظاهرة اللغوية. كما تجاوزت مجرد كونها شرطاً أولياً من شروط استقامة الجهاز اللساني عامة، وإنما انسحبت فكرة المواضعة على اللغة نفسها حتى طابقتها فأصبحت الظاهرة اللغوية تتحدّد بأنها ذات المواضعة، وبذلك تنصهر المقولتان: المواضعة واللغة، على ما تبيّنناه بالاستقراء النظري والكشف التجريديّ طبقاً للمعايينة اللسانية والمعاضدة الفكرية بالتدافع والأناة.

وهذا الانصهار بين المقولتين يتخذ بُعدَه اللساني بفضل نفاذ الفكر النظريّ لمقومات المنظومة اللغوية التي هي قبل كلّ شيء شبكة من التعارف الاصطلاحيّ قائمة على مبدأ الاقتران المعترف باعتباريته والذي، لكونه معترفاً به، يُصبح شرعيّ الأطراد بين أفراد المجموعة اللسانية الواحدة. كما يحظى هذا الانصهار ببُعد منطقيّ إذ يبوّء العقل منزلته الفعالة في عملية البثّ اللغويّ عموماً.

فاللغة كمؤسسة وجودية أو كفكرة أنطولوجية تستوعب من الإنسان - على حدّ تعبير محمد الشهرستاني - «التمييز العقليّ والتفكير النفسانيّ والتصوير الخياليّ» وهي «معانٍ في ذهن الإنسان مختلفة الاعتبار»، فإن نحن اعتبرناها من زاوية العقل الخالص تركّزت وظيفتها التمييزية، فتكون اللغة «معانيّ كليّة مجردة متّحدة متّفقة»، وإن اعتبرناها بمنظور النفس كانت «تفكيراً وترديداً» للظفر بالحدّ الأوسط والاطلاع على الدليل المرشد والعلة المسبّبة، وإن فحصناها بمعيار الخيال «كانت تقديراً أو تصويراً، فتارة تصوير المحسوس بالمعقول وتارة تقدير المعقول في المحسوس» ولكنّ حَكَمَ القيادة في كلّ هذه التّقلبات بين حقائق اللغة تبعاً لوظائفها إنما هو فكرة «المواضعة» بحكم «الاصطلاح» الموقوف عليه بضرب من «المصادر»⁽⁸²⁾.

ولمّا كان حقّ من ينشأ في قوم - حسب تحليلات ابن وهب الكاتب - «أن يستعمل الاقتداء بلغتهم ولا يخرج عن جملة ألفاظهم ولا يقنع من نفسه بمخالفتهم فيخطئوه ويلتخونه»⁽⁸³⁾ فإننا نتبين كيف أن اللغة تستقرّ مؤسسة جماعية، ثم إنها - من

(82) نهاية الإقدام، ص 318 - 319.

(83) البرهان، ص 252.

حيث هي نظام من المواضعات - تُصبح كياناً مفروضاً من الجماعة على الفرد فتكون بذلك نموذجاً للبناء التسلطي في التواجد البشري، وطبيعي أن يكون لفكرة المواضعة - بوصفها زمام التواميس المحركة للغة - الطاقة التحكّمية الفصوى في علاقة الفرد بالظاهرة اللسانية، ناهيك أنها هي المحددة لتنوع أنساق اللغات وتميز بعضها من بعض، وإذا تعيّن أن المواضعة هي «تقديرٌ للمعقول في المحسوس» - على حدّ عبارة الشهرستاني - فإنها تصبح هي المفضية إلى أن يكون «جانب المحسوس عربياً أو عجمياً أو هندياً أو رومياً أو سريانياً أو عبرانياً»⁽⁸⁴⁾ وبذلك يستنّى إقامة العلاقة التبادلية بين اللغة والمواضعة امثالاً لاقتضاء الانصهار بينهما فنقول عندئذ: المواضعة العربية والمواضعة الهندية والمواضعة السريانية... . بوصفها عباراتٍ تقوم بدائل عن نسبة اللغة إلى جنس متكلمها.

بل إنّ ثقل البعد اللساني لمفهوم المواضعة يتخطى مستوى التباين التوعوي بين نظام لغة وأخرى إلى الأنظمة الدلالية داخل الجهاز اللساني الواحد، فانقسام الكلام أنواعاً في دلالته إنّما يرجع إلى مبدأ خصائص المواضعة ومدى طواعية الكلام في تعريفها، فالمعنى الواحد - ضمن أجناس الخطاب من خبر أو أمر أو استخبار - ممّا «لا يصح أن يحصل على وجه واحد» (وهو) في حكم الكلام المختصّ بنظام واحد، الواقع على وجه واحد» وبيّن ذلك «أن المواضعة لا تصحّ أن تقع على صيغة واحدة في الفوائد كلّها، بل ذلك ينفّض أصل المواضعة»⁽⁸⁵⁾.

فقانون المواضعة هو إذن المولّد الحركي لكلّ ضروب الكلام في أجناسه ودلالته وعلائق تراكيبه، ويبين القاضي عبد الجبار⁽⁸⁶⁾ بمستفيض التحليل وغزير الاستشهاد كيف يختصّ مبدأ المواضعة بالشمولية في الأشخاص والحوادث والنسب وعناصر تركيب المفاهيم وذلك انطلاقاً من الأسماء والأفعال والحروف ودلالة أجناس الخطاب من خبر وأمر ونهي واستخبار ووعده ووعيد، فيفضي التحليل إلى اعتبار أن اللغة في حقيقتها ليست سوى بناء من المواضعة تنحلّ إلى شبكة من المواضعات التوعوية، فيكون ناموس اللغة منصهراً في قانون المواضعة الكلّي.

(84) نهاية الإقدام، ص 319.

(85) عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 105 - 106.

(86) المغني، ج 5، ص 162 - 163.

فاستقراء حقيقة اللغة من زاوية المواضعة يبيح إقامة سلسلة تعادلية على نمط الاستتباع البرهاني، وهو ما يسمح به استنطاق نصوص الميراث الفكري العربي دونما اغتصاب لمادته إذ هو مُفصح بمنطوقه - كما استدللنا - مما لا يدع مغالبة لتعسف، فيكون لدينا عندئذ:

أَنَّ اللغة تساوي الإبلاغ.

وَأَنَّ الإبلاغ قائم على الدلالة.

وَأَنَّ الدلالة تقتضي المواضعة.

فيخلص لنا من السلسلة عناصرُ أربعة بينها علاقات من التساوي بحيث إن: (أ = ب) و(ب = ج) و(ج = د) فيكون حتماً: (أ = د) وتكون اللغة متطابقة في التساوي مع شحنة المواضعة⁽⁸⁷⁾.

واقتران اللغة بالمواضعة عبر الدلالة فكرة مترسخة عالجهما الفارابي والقاضي عبد الجبار⁽⁸⁸⁾ وكذلك الخفاجي إذ يقول: «إِنَّ الكلام إِنَّمَا يفيد بالمواضعة وليس لها تأثير في كونه كلاماً كَمَا لَا تأثير لها في كونه صوتاً»⁽⁸⁹⁾ وهو ما يعود إليه مدققاً إياه على أساس جدلية الزمن باعتبار أن لحظة نشوء الدلالة متطابقة مع لحظة نشوء المواضعة في اللغة: «والكلام يتعلّق بالمعاني والفوائد بالمواضعة لا لشيء من أحواله وهو قبل المواضعة إذ لا اختصاص له»⁽⁹⁰⁾.

على أن استقصاء فوارق المواضعة في الكلام يقود ابن وهب الكاتب إلى ربط فكرة الاصطلاح بحكمة الخليفة في إلهام العباد تصوير الكلام وما ينتج عن ذلك من اختراق اللغة لبعدي الزمان والمكان⁽⁹¹⁾. أما أبو حيان التّوحّيدي فيقيم علاقة سببية يعقدها بين شمول المواضعة لكلّ جداول اللغة من أبنية دلالية وأنساق توزيعية من جهة، وتفاوت مراتب الخطاب إبلاغاً وتأثيراً من جهة أخرى، وقد

(87) من حيث إن: (اللغة = الإبلاغ) و(الإبلاغ = الدلالة) و(الدلالة = المواضعة) ف: (اللغة = المواضعة).

(88) شرح العبارة، ص 28 - 29، المغني، ج 15، ص 324، ج 16، ص 309 - 310.

(89) سرّ الفصاحة، ص 27.

(90) المرجع نفسه، ص 37 (راجع الإحالة رقم 18 من هذا الفصل)، ص 210.

(91) البرهان، ص 66 - 67.

هداه إلى ذلك تفكيكه الظاهرة اللغوية بنويًا إلى مستوى الأجزاء الأولية التي هي الألفاظ المفردة، ومستوى التأليف القائم بينها الذي هو سببها في قوالب النحو، ثم مستوى تطابق الأجزاء والتأليف مع السياق الإخباري وهو مستوى ارتباط الكلام بالواقع الخارجي المتحدّث عنه.

وبإدخال خصائص النظام اللغوي المتمثلة في أن العناصر الأولية، التي هي الألفاظ، محدودة عدداً، ثم في كونها مفروضة شكلاً، ينتهي إلى محاصرة فكرة المواضعة من حيث هي معيار القوة في تصنيف الخطاب عمودياً بين الإبلاغ التقعي والإبداع الإنشائي، أي أن احترام المواضعة المتصلة بدلالة الألفاظ وصيغ الترتيب يبلغ أقصاه في الخطاب العادي الذي يهدف إلى مجرد الإبلاغ، ولكن التقيد بهذه المواضعة يخف كلما ولج الإنسان باللغة حقل الإبداع الفني والخلق الأدبي⁽⁹²⁾.



فمنزلة المواضعة من وجود الكلام - ونحن في مطاف البحث عن حقيقة اللغة من خلال هذه المقولة المبدئية - تتجلى على الخصوص في التراهن الوجودي القائم أصلاً بين الظاهرتين: ظاهرة الحدث اللساني وظاهرة المواضعة في ضلبه، ويتشكل هذا التراهن بصبغة الضرورة البرهانية مما يخرج عن مناخ الاختيار أو التجوز، وهذا مفهوم انصهار المقولتين في بوتقة من التطابق الكلي، ولكنهما تمايزان على الصعيد النظري الخالص باعتبار أن اللغة لئن لم تستقم لها علّة الوجود إلا بتقدم المواضعة فإن المواضعة قانون مبدئي يتسنى تصوّره في غير حدود اللغة، فكما لا بدّ في اللغات من تقدم المواضعة إذ لو لم يتواضع عليها أفراد المجموعة المنتسبة إليها لم يصحّ لها أن تكون أدلّة تفهم بها الأغراض ويقع بها التخاطب⁽⁹³⁾، فكذلك ترى المواضع لغيره كما يجوز أن يختار المواضعة على الأصوات المقطّعة فقد يصحّ أن يختار المواضعة على الحركات، وأبي واحد منها اختار أن يواضع عليه صح⁽⁹⁴⁾.

(92) الهوامل، ص 20 - 21.

(93) عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 309 - 310.

(94) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 162.

وهكذا نتبين كيف أن اللغة بفضل قانون المواضعة تُصبح هي المؤسَّسة الدلالية المُغنيَّة عن حضور الأشياء المُسمَّيات، والمُمكَّنة من الحديث عمَّا لا يظهر للحس من مُسمَّيات مجردات، وأولاها بالذَّكر اللُغة نفسها إذ لا يُوجد نظام علاميٍّ - من إشارة أو عقْد أو نِصبة أو اعتبار - قادرٌ على أن يُحدِّثَ بنفسه عن نفسه إلا اللُغة، فتكون العلامة اللسانية هي الشهادة المثلى على كلِّ غائب، ويحلُّ أبو هاشم الجبائي هذه الخصوصية المبدئية بقوله: «إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرّف حاله لم يمتنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرّف غيره حاله (...). ويدلّ على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف ويصحّ بها الإخبار عن غيبة المُسمَّيات، لأنّ الإشارة تتعدّر إليه - والحال هذه - فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المُسمّى أو لكون المُسمّى ممّا لا يظهر للحواسّ لأن ذلك - في أن الإشارة لا تصحّ إليه على كل وجه - بمنزلة⁽⁹⁵⁾ المشاهد إذا غاب»⁽⁹⁶⁾.

ولعلّ حوصلة منزلة المواضعة من وجود الكلام تتركز في مبدئين جوهريين سماهما عبد الجبار التصحيح والتخصيص، وهما متصوران جامعان ومانعان - كما يقول المناطق في تعريفهم معنى «الحدّ» - إذ هما يستوعبان بصفة استقطابية العلاقة الجدلية بين اللغة وناموسها الاصطلاحيّ المحرك لها، فالمواضعة مصحّحة للغة بمعنى أنّها تضيف عليها وجودها الشرعيّ إن لم نقل وجودها مطلقاً. وهي مخصّصة لها باعتبار أنّها مفتاح العلاقة بين الحدث اللسانيّ وشحناته الدلالية.

ومما يرسّخ هذا التناظر - في استقراء القاضي عبد الجبار لأبعاده - خروجه به من ميدان الاختبار والتجربة إلى حيز التجريد النظريّ بحكم المقاربات العقلية المحض.

يقول صاحب المغني عن المواضعة: «إنها مصحّحة ومخصّصة لأنها إذا لم تحصل لا يختص بعض الأقوال، بأنّ يصحّ أن يخبر، من بعض⁽⁹⁷⁾ ولا يصحّ أيضاً

(95) الجار والمجور (بمنزلة) خير الأداة (أنّ) التي اسمها اسم الإشارة (ذلك).

(96) أورده عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 174 - 175.

(97) معناه: إذا لم تتوفر المواضعة لم يتسنّ لبعض الكلام أن يصبح ذا وظيفة إخبارية، أي =

من المتكلم أن يخبر بالأقوال، لأن مع فقد المواضعة وجودها كوجود الحركات⁽⁹⁸⁾ فهي إذن مصححة ومخصصة، فإذا أراد المخبر أن يُخبر بها على الوجه الذي تطابقه المواضعة فإنما يستعمله في ذلك بما ذكرناه من الإرادة، ولذلك مثال في العقليات واضح لأن الكتابة المحكّمة تدلّ على أن فاعلها عالم، فليس الذي دلّ على ذلك المواضعة المتقدّمة، وإنما يدلّ عليه إحداثه على وجه يطابق المواضعة⁽⁹⁹⁾.



أما انعكاس مقولة المواضعة على تقدير الظاهرة اللغوية ذاتها من حيث قيمتها الوجودية ومرتبها الأنطولوجية - في نفسها أولاً وبالتسبة إلى الإنسان ثانياً - فإنه يتجسّم في ما تضيفه فكرة المواضعة من نسبية معيارية على اللغة، وينتهي الاستنطاق الفكري برواد التنظير اللغوي في الموروث العربيّ إلى مناقضة قداسة اللغة من حيث هي معياراً مطلقاً أو قيمة متعالية⁽¹⁰⁰⁾، وإذ تتجرّد عن الكلام سمة الإطلاق فإنه يصبح متضارباً مع أي تعلق وثوقي⁽¹⁰¹⁾ وعلى هذا المستند وبالاحتكام إلى مضمون النصوص التحليلية المختلفة يجوز لنا أن نشقّ من الطّرق النظريّ لقضية المعيار اللغوي قانون النسبية الغالب في تقدير الظاهرة اللغوية.

وأول إفراز لهذا التقرير المبدئيّ هو سلّب صفة الجوهرية عن الحدّث اللغويّ، تماماً كما هي مسلوبة عن بقية العناصر الملائسة له من باث ومتقبّل وموضوع للخبر، ويستعرض أبو القاسم الرّجّاجي سمة العرضية في ظاهرة اللغة انطلاقاً من فكرة علامية يصوغها بمصطلحيّ النّياية والاعتوار إذ يقول: «إنّ المخاطب والمخاطب والمخبر عنه والمخبر به أجسام وأعراض تُنوب في العبارة

= أنّه لولا المواضعة لكان كلّ ما يتفوّه به الإنسان مفيداً، وفي علمنا بنقيض ذلك دليل على أنّ المواضعة هي العنصر المميّز للكلام المفيد المخبر عن الكلام الذي لا يحصل به خبر. (98) معناه: لأنّ وجود الأقوال، مع فقد المواضعة، يصبح كوجود الحركات.

(99) عبد الجبار، المغني، ج 15: التنبؤات والمعجزات، تحقيق محمود الخضيرى، القاهرة، 1965، ص 324.

(100) Transcendente.

(101) Dogmatique.

عنها أسماؤها أو ما يعتوره معنى يُدخله تحت هذا القسم من أمر أو نهي أو نداء أو نعت أو ما أشبه ذلك مما تختص به الأسماء لأن الأمر والنهي إنما يقعان على الاسم التائب عن المسمى»⁽¹⁰²⁾.

ويعزو الفارابي هذه الخصوصية إلى كون اللغة ذات وظيفة دلالية، مقامها كمكان الطريق الذي نسلكه للوصول إلى ما هو مفضل إليه، وبهذه الوظيفة تظل اللغة قيمة بالعرض لا بالطبع⁽¹⁰³⁾، ومما يفرزه معيار النسبية في تقدير الظاهرة اللغوية تقرير الغزالي - بالمقارنة - لوضع الكلام من الوجود في الأعيان والأذهان، وهو وجود لا يختلف بالبلاد والأمم، وفي ذلك قيمته المطلقة، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنها رهينة بالتغيير وذلك هو نتاج صبغة النسبية وسمة العرضية فيها⁽¹⁰⁴⁾.

ويقود هذا المبحث بعض أعلام التفكير إلى تجريد الظاهرة اللسانية من كل القيم باستثناء خاصية المواضع فيها، وفي ذلك ما فيه من ترقق في مراتب التفكير الموضوعي عبر الاستقراء العلماني، لا سيما أن هذا الإفراز قد يُوهم بتشكيك في معيار اللسان ضمن قيم الحضارة العربية الإسلامية، بل إن الطريف في الأمر هو أن هذا التقدير قد صاغه رواد الأشعرية ممن ناقضوا الفكر الاعتزالي بوصفه مَطِيئةً لجموح العقل على العقيدة، والدليل الصارخ في هذا المقام نَبَأُ فخر الدين الرازي على مبدأ النسبية في معيار الظاهرة اللغوية، وهو يخلص به عن طريق المقارنة إلى تدافع ومناقضة يقيمهما بين حظ الكلام من القيم المطلقة وحظ صفات العلم والقدرة والإرادة التي هي حقائق في ذاتها لا بوسائط ولا هي وسائط غيرها.

يقول صاحب مفاتيح الغيب: «ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرّفات في الضمائر، ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرّفات لِمَا في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاماً أيضاً، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة

(102) الإيضاح، ص 42.

(103) شرح العبارة، ص 31.

(104) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ط 2، المطبعة العربية بمصر، 1927،

(نشير إليه ب: المعيار)، ص 42.

حقيقة مثل العلم والقدرة والإرادة بل أمراً وضعياً اصطلاحياً»⁽¹⁰⁵⁾.

فشأن المواضعة مع اللغة شأنٌ غريب: في المواضعة علّة وجود اللغة، وبالمواضعة تنتفي عن اللغة القيمة المطلقة لتصبح كائناً هو أقرب إلى التسيبة أو المادية منه إلى التعالي أو الغائية، ويتضاعف جدل التقارب والتباعد بينهما بدخول معيار العقل بوصفه قيمة في ذاته وبوصفه كذلك محرّكاً عاقداً بين أطراف الإشكال اللغوي والاصطلاحي. ومُنقذُ العقل إلى أطروحة المواضعة مُنصهر في مشكل طاقة الكلام على أن يوجد وجوداً صامتاً مقطوع الصلة عن كل تشكّل أو تجسّم، وهو المشكل المُتأز في الميراث النظري تحت عنوان «حديث النفس».

فإن نحن لم ننكر الخواطر التي تطرأ على قلب الإنسان - حسب استقصاء الشهرستاني للآراء المتضاربة في الموضوع - تحتم اعتبارها «تقديرات للعبارات التي في اللسان، ألا ترى أنّ من لا يعرف كلمة بالعربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم، ومن عرف اللسانين تارة تحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم، فعلم على الحقيقة أنها تقديرات وأحاديث تابعة للعبارات التي تعلمها الإنسان في أول نشوئه»⁽¹⁰⁶⁾ ثم يستطرد الشهرستاني - وهو يورد هذه النظرية ضمن ما يستعرضه من المواقف المتباينة - ليبين نسبة اللغة من العقل مستدرجاً الفكر النظري الخالص إلى المطارحة الجدلية فيردف: «لو قدرنا إنساناً خالياً عن العبارات كلها أبكم، لا يقدر على نطق، لم نشك أنّ نفسه لا تحدّثه بعربية ولا عجمية ولا لسان من الألسن، وعقله يعقل كل معقول وإن كان يعرّى عن كل مسموع ومنقول، فعلم أنّ الكلام الحقيقي هو الحروف المنظومة التي في اللسان، والمتعارف من أهل اللغة والعقلاء أنّ الذي في اللسان هو الكلام، ومن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر عليه فهو الأعجم، فعلم من ذلك أنّ الكلام ليس جنساً ونوعاً في نفسه ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو مختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ حتى لو تواطأ قوم على فقرات وإشارات ورمزات لحصل التفاهم بها كما حصل التفاهم بالعبارات»⁽¹⁰⁷⁾.

(105) الرازي، مفاتيح، ج 1، ص 26.

(106) نهاية الإقدام، ص 323.

(107) المرجع نفسه، ص 323 - 324، انظر كذلك: الأمدي، غاية المرام، ص 100 - 101.

وما إن يدخل عنصر العقل في تركيز نظرية المواضعة على أسسها المبدئية حتى يتفاعل مع جدلية الزمن التي تنزل عليها فكرة المواضعة نفسها - كما أسلفناه - وعندئذ تنقح شرارة الانصهار بين مواضعة العقل ومواضعة اللغة فتأخذ هذه النظرية بعداً محورياً يُكسبها سمة الديمومة بالمعنى البرغسوني، وسمة الجدلية بالمعنى الهيجلي.

وأول ما نجلوه من تطرق رواد الفكر النظري لهذه القضية هو أن المواضعة اللغوية مطلقة الزمان بالقصد الأول رغم أنها غير أبدية الإطلاق في ذاتها بالضرورة واللزوم، بمعنى أن المفروض عند تواضع الناس على دلالة كلمة ما أن مواضعهم تلك ستكون قارة غير منسوخة، وذلك ما يحصل فعلاً في لحظة التواضع، ولكن لا ينتفي احتمال حصول مقتضيات تدفع الناس إلى تبديل تلك المواضعة نفسها، وقد أسلفنا أن الصبغة الاعتبارية في اقتران الأسماء بمسمياتها هي التي تنفي عن الدلالة اللغوية صبغة الاضطرار الطبيعي، إذ كانت الدلالة في نشأتها وتصورها اقتراناً بالمواطأة، فهي إذن عقد قد يُنقض وقد يُنقح وقد يُستبقى نافذ البُود.

فالمواضعة مستمرة إذن في صلب اللغة وهي قائمة الذات في كل لحظة يمارس فيها الإنسان أداة اللغة، غير أن ذلك لا يعني أن جدلية البقاء الزمني هي حتمية في جنس المواضعة على ما هي عليه، ويفضي ذلك إلى كشف ناموس المواضعة من موقع النظر العقلي الأصولي، وهو ما يؤول إلى فك إشكالها بحصرها في كونها حكماً من الأحكام تنسحب عليه قوانين النسخ والتغاير، «فإذا صح ما قدمناه لم يمتنع أن يواضع زيد عمراً ويواطئه على أن الاسم المخصوص لا يستعملانه إلا ويقصدان به مسمى مخصوصاً، فيصير بمواضعتهما اسماً له، ويراد بذلك أنه مع بقاء المواضعة والمواطأة متى أطلق أحدهما ذلك فالمعلوم أو المظنون من حاله أنه يريد به الأمر الأول إذ كانت المواضعة مطلقة في الأوقات من غير تخصيص، ولذلك يصح منهما نقض هذه المواضعة وتبديلها بأخرى وذلك يبين أن ما تواضعوا عليه يثبت مع بقاء حكم المواضعة وأن نقض ذلك وإبطاله يصح»⁽¹⁰⁸⁾.

على أنّ قابليّة أحكام المواضعة للتجدّد في لحظة من لحظات الوجود الزمّني للغة هي رهينة فرضيّة مبدئيّة تتمثّل في حصول القطع المشترك الأدنى وبقائه ليتمّ تحقيق أيّ مواضعة طارئة في صُلب المواضعة العامّة القائمة عليها اللغة، وتباين المواضعة في هذه القضية اللغة ذاتها، ففي حين يتسنى تلقّي نظام لغويّ بأكمله عن طريق الاكتساب الطّارىء ودونما سابق علم به يتعدّر حصول مواضعة جديدة في صلبه بنفسه جملة، وإنّما الذي يتسنى هو تغيير رُقعة المواضعات الدّاخلية في اللغة بعد الإبقاء على ما به يتمّ سنّ هذه المواضعات الطّارئة⁽¹⁰⁹⁾.

ويبيّن أبو هاشم الجبّائي ارتباط اللغة بالعلم رغم انتفاء صبغة المعرفة الضرورية عن كلّ حدّث لسانيّ، وذلك اعتماداً على أنّ اللغة هي نفسها علم من العلوم يقتضي ضرباً من المعارف، ولكنّ محطّ الإشكال هو أنّها علم ليس من سبيل إليه إلا ذاته، فالمعرفة اللغويّة - حالما يستقيم شأن اللغة - لا تتسنى إلاّ باللغة، وعلى هذا الاقتضاء ألحّ أبو هاشم على ضرورة تقدّم الاصطلاح على تجديد المواضعة، فالوضع في الجهاز اللغويّ متعدّر ما لم يستند إلى نظام مخصوص من التّعارف والمواطأة⁽¹¹⁰⁾.

على أنّ الذي يُعين على ربط نواميس اللغة بمحرّك المواضعة عن طريق حضور العقل جدليّاً هو اكتشاف خاصيّة ارتباط اللغة بالدلالة، فقد أسلفنا كيف تنحلّ معادلات التّرابط بين اللغة والإفادة والمواضعة وجلونا كيف أنّ نقطة تقاطع جميعها تقع في مبدأ الدلالة، غير أنّ اقتران الحدّث اللغويّ بشحنة الإخبار والإفادة قد استثار تحليلاً أصوليّاً بلوّزه ابن جنّي باكتشافه أنّ الدلالة وجودٌ إنّيّ في اللغة، أي أنّها لصيقة بها في لحظة نشأتها وديمومة تصوّرها، فتكون اللغة دالةً بحضورها لا بصناعةٍ خارجة عنها كدلالة علوم الرياضيات على مضامينها مثلاً، أمّا على الصعيد النظريّ فإنّ هذا يُفضي إلى فهم العلاقة المزدوجة بين اللغة وما هي دالة عليه، فاللغة تدلّ - كما أسلفنا - لأنّها حضورٌ ينوب عن غيبة، أي أنّها شاهد على غائب، وهي للسبب ذاته تَعَجّز عن إدلاء شهادتها وهي غائبة مثلما تعجز عن عدَم

(109) المرجع نفسه، ص 162.

(110) انظر: الرازي، مفاتيح، ج 2، ص 175.

الإدلاء إن هي حَصَرَتْ، ومن كل ذلك يتحدّد لنا تطابق الحدث الدّال مع الشّحنة الإخباريّة المدلول عليها تطابقاً تتفي معه الزيادة مثلما ينتفي التقصان .

يقول صاحب «الخصائص»: «وكيف يكون لفظ الشّيء دلالةً على زيادته وإنّما جعلت الألفاظ أدلةً على إثبات معانيها لا على سلبها»⁽¹¹¹⁾.

ويقود البحث في جدلية ارتباط اللغة والمواضعة طبقاً لِلُحْمَة العقل إلى تفكيك مراتب وجود الكلام في ذات الإنسان حسب سلّم مادته فطريقه فمجراه اقتفاءً بسلّم العقل والوهم واللسان، ويفضي الاستقصاء إلى تأكيد حضور العقل في انبهار الحدث اللساني مع التأكيد على أنّ مركّبات الخطاب نوعياً هي المنشئة لمبدأ طواعية الرسالة الدلالية فيه، وهذا ما يصوغه أبو حيان التوحّيدي بمنهجه المزيج بين النظر التجريديّ الخالص والإفضاء الأدبيّ الغزير إذ يقول متحدّثاً عن الكلام:

«ومادته من العقل، والعقل سريع الحُؤُول خفيّ الجِدَاع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان، ومجراه على اللسان، واللسان كثير الطغيان. وهو مركّب من اللفظ اللغويّ والصّوغ الطّباعيّ، والتّأليف الصّناعيّ والاستعمال الاصطلاحيّ، ومستملاه من الحجا، ودزّيه بالتمييز، ونسجه بالرتقة والحجا في غاية النشاط، وبهذا البون يقع التباين ويتسع التّأويل ويجول الذّهن وتتمطّى الدّعوى، ويُفزع إلى البرهان ويُبرأ من الشّبهة، ويُعثر بما أشبه الحجّة وليس بحجة، فاحذر هذا التّعثر ورواده واتفق هذا الحكم وقوائمه»⁽¹¹²⁾.

ويغوص الشهرستاني في نفس الإشكال العلائقيّ بين اقتران اللغة بشبكة مواضعاتها وتحكّم العقل في مادتها متطرّقاً إلى مراتب وجود الكلام في نفس الإنسان، فيقرن محتوى الفكر والنظر بمبدأ ترديد خاطر ثم يقرّر أنّ هذا التردّد لا يتأتّى إلا بما يسمّيه «الأقوال العقلية والنطق النفسانيّ» ليفصل عند ذلك بين مادة الكلام وصورته إذ هذه الأقوال العقلية «يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية إن كان منطقيّاً، وبالإشارة والإيماء إن كان أبكم»⁽¹¹³⁾ ومن ذلك يخلّص

(111) ابن جنّي، الخصائص، ج 3، ص 100.

(112) الإمتاع، ج 1، ص 9 - 10.

(113) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 326.

الشهرستاني إلى فصل محتوي المواضعات اللغوية عن مادة الكلام رأساً وفي هذا الفصل سنُّ لشرعية البُعد الذي يتخذه العقل لنفسه تجاه ملاسبات الحدث اللغوي.

يقول صاحب النهاية: «فُعلم من ذلك أنّ الذي حصل من الخيال غير، والذي حصل في النفس غيرٌ وأنّ الذي حصل في العقل غير، ومن أمكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير التطق التفساني، والقول بأنّ ذلك المعنى جنس ونوع من المعاني له حقيقة لا تختلف، والذي في الخيال واللسان ليس جنساً ونوعاً حقيقياً ثابتاً بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة، وعلى إمكان التعبير من حال إلى حال ومن شخص إلى شخص ومكان إلى مكان، وذلك ليس كلاماً حقيقياً ولا نوعاً متنوعاً، ويَتَّبَعُهُ الَّذِي فِي الْخِيَالِ مِنَ الصُّورِ وَالْأَشْكَالِ عَنِ الْحُرُوفِ وَالْكَلِمَاتِ الَّتِي فِي السَّمْعِ وَعَنِ الْمُبْصِرَاتِ وَالْمُدْرَكَاتِ الَّتِي فِي الْبَصْرِ، لَكِنَّ الْمَعْنَى الَّتِي فِي النَّفْسِ حَقَائِقُ مَوْجُودَةٌ تَرْتَدُّ فِيهَا النَّفْسُ بِنَطْقِهَا الدَّاتِي وَتَمَيِّزُهَا الْعَقْلِي»⁽¹¹⁴⁾.

على أنّ منظومة اللغة تتعاقد مع جوهر العقل بواسطة قانون المواضعة وذلك في مرتبة أخرى من مراتب تنزيل الأدلة عن طريق المقارنة، وإذا كانت كل الأنظمة العلامية - واللغة أحدها - تندرج في ما يدلّ مطلقاً، فإنّها في ذلك تلتقي بأدلة العقل وإفرازاته البرهانية، غير أنّ اللغة وإنّ التقت مع العقل على درب الإدلاء بالتدليل فإنّها تفترق وإياه من حيث إنّ أدلتها بالوضع، بينما أدلة العقل بالذات⁽¹¹⁵⁾.

فإنّ نحن قاربنا بين الدلالة اللغوية والدلالة البرهانية اكتشفنا أنّ الأدلة المنطقية - رغم مفارقتها لأدلة اللغة - فإنّها هي التي تُحكّم منطوق اللغة، ومعلوم أنّ الدليل على الشيء مثلما يجوز أن يتقدّم فإنه يجوز أن يرافقه في لحظة الشيء والابتداء، ولما كانت «دلالة العقل كالعهد المتقدّم المعهود بين المخاطب والمخاطب» فإنّ «المواضعة المتقدّمة تدلّ على المراد بالكلمة»⁽¹¹⁶⁾ وبذلك نتبين

(114) المرجع نفسه، ص 326 - 327.

(115) الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 148.

(116) عبد الجبار، المغني، ج 17، الشرعيات، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، 1963، ص 28.

كيف أن قوانين المواضع اللغوية تقوم من الكلام مقام المصادرات من البراهين المنطقية فكلتا الظاهرتين تعاقداً سابقاً للحظة الحوار.

ولا شك أن هذا التحليل الاستدلالي لعلاقة اللغة بالعقل عبر المواضع هو الذي ولد مبدأ تحديد الكلام بكونه دلالةً بالقرائن، وعن ذلك تنتج وحدانية العلاقة بين الدال والمدلول في كل نظام إبلاغي لا سيما في الجهاز التواصل الأوفى الذي هو الكلام، غير أن بنية الدلالة لئن تنوع الدال فيها من لغة إلى أخرى أو من مرتبة إبلاغية إلى أخرى فإن كلاً من المدلول الذي يُدرك من الدال، والمرجع الذي يُحيل إليه المدلول، قارآن عينياً لا يتغيران بتغير اللسان، وفي بوتقة المدلول ينصهر التقاء العقل باللغة عبر المواضع.

يقول الشهرستاني: «فالعبرة والإشارة والكتابة دلالة بقرائنها تدل على أن لها مدلولاً خاصاً متميزاً عن العلم والإرادة، ولكل عبارة خاصة مدلول خاص متميز عن سائر المدلولات، وهذا أوضح ما تقرّر، فإن دلالات العبارات على النطق دلالة المواضع والتوقيف، ويختلف بالأسم والأمصارع، ودلالة الأحكام على العلم دلالة العقل، فلا يختلف ذلك بالأسم والأمصارع، ومدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد»⁽¹¹⁷⁾.

ويخلص من التحليل في قضية الحال أن حضور العقل في عملية اقتران اللغة بالمواضع إلى حد الانصهار هو حضور جدلي لأنه مزدوج تتجاذبه مصادرتان كأنهما متدافعتان جذرياً، فالعقل من حيث هو قاصر في المنطلق عن تحديد روابط الجهاز اللغوي بدلالته، بموجب مبدأ الاعتباطية والاقتران التعمسي، فإنه ينفرد بسلطان التحكيم داخل منظومة اللغة بمجرد أن تنفتح له شبكة مواضعها الأولية. فالعقل في هذه المرتبة الزمنية من وجود اللغة هو الذي يقضي الأحكام ويبتها على حد عبارة عبد القاهر الجرجاني⁽¹¹⁸⁾.



أما ما تُفرزه قضية البحث في حقيقة المواضع بعد حصر متصوراتها في

(117) نهاية الإقدام، ص 323.

(118) أسرار، ص 300.

مجال المصطلحات المكرّسة وصهر مقولتها في مقولة اللغة واستجلاء الرّوابط العضوية المعقودة بينها وبين الزّمن من جهة، ثم بينها وبين العقل من جهة أخرى وهو ما رأيناه إلى حدّ الآن في ما سلف من هذه المسألة التي تبحث في «تحديد المواضعة» فيتمثّل في التّطرّق إلى تنزيل إشكاليّتها في صلب جهاز التّواصل عند عمليّة التّخاطب في الحدّث اللساني أساساً ممّا يُعين على تدقيق فكرة المواضعة بالاستناد إلى علاقة المتكلّم بالسّامع في لحظة التّحاور، وأوّل ما ينبّه عليه روّاد التّفكير النظريّ في هذا المقام هو أن المواضعة حقيقة نسبيّة، لا فحسب باعتبارها تتصل بنظام اللغة المتخاطب بها في اللّحظة المعيّنة دون غيره من أنظمة اللّغات الأخرى، وإنّما أيضاً باعتبار أنّها لا تُثمر في الخطاب اللساني إلّا إذا تطابقت نواميسها عند المتكلّم وعند سامعه في نفس الوقت.

فالمواضعة حقيقة مرهونة - في علّة وجودها - بتواجدها آتياً لدى طرفي جهاز التّواصل: لدى باثّ الرّسالة اللسانية ولدى متقبّلها، غير أنّ إخصابها للحدّث اللساني موقوف على قيامها سلفاً قبل لحظة التّواصل في المخزون الذهنيّ لكليهما، ولكنّ هذا الإخصاب لا يقتضي مُعاوَدَة سُننِ المواضعة في كلّ مرّة يتحاور فيها طرفاً الجهاز، فلا يعني اتّحاد المواضعة بينهما أن يحدّدا في كلّ عمليّة خطاب شبكة المواضعات القائمة عليها اللغة، بل إنّ إبراز سُننِ المواضعة لِممّا تنتفي معه الوظيفة الإخباريّة للغة، لأنّ الحدّث باللغة عن شبكة مواضعاتها هو خروج بها من وظيفتها الإبلاغيّة إلى وظيفة ما وراء اللغة⁽¹¹⁹⁾ حيث يصبح الكلام في الكلام.

وعلى هذا المنطلق النظريّ يتضح ما يذهب إليه السّكاكي من أن اللغة لا تفيد مباشرة بواسطة الوضع وإنّما تفيد بالافتضاء الناتج عن الوضع⁽¹²⁰⁾. وهذا الاستلزام هو الثّمرة المباشرة لشيئين متضارّيين وهما توفّر المواضعة بين المتخاطبين وضرورة السّكوت عنها في ذاتها من كليهما، ولعلّ هذا هو الذي يُلّمح إليه الفارابي إذ ينعت التّواطؤ الكامن وراء اللغة بكونه اصطلاحاً سادجاً، طالما أن

أحوال الاصطلاح في الكلام لا يمكن أن نعلمها من الأقاويل المقصودة بالفهم ذاتها⁽¹²¹⁾.

ويبلور عبد الجبار هذا المبدأ النظري على منهجه الجدلي إذ يقول: «إن قال: أفيجب مع القصد إلى الفائدة التي وضعت العبارة لها في اللغة القصد إلى أن يتكلم بمواضعها ويقصد أن يكون متكلماً بلغتهم (...). قيل له إن المواضع قد سلفت وتقدمت ولا يجوز أن يكون المتكلم باللغة قاصداً إليها وقد صارت ماضية. إنما يجب أن يكون عالماً بها ثم يقصد ما علم من الفائدة التي وضعوا العبارة التي تفيد إذا تكلم بها»⁽¹²²⁾.

ولا شك أن السبب الذي بموجبه يتعدّر على المواضع أن تكون محرّكاً للغة إلا إذا كانت صامتة، أي بسكوت طرفي الجهاز التّواصلّي عنها في لحظة تحاورهما هو أنها قانون لا يعنّ إلا في ما يمكن التّصرّف في تنظيمه، معنى ذلك أن المواضع بمعناها الكلّي هي مواضع على انتظام معيّن وتألّف مخصوص لأدوات الإبلاغ اللغوي، فهي بذلك ناموس متّصل ببناء الحدث اللساني أكثر ممّا هي متّصلة بماهيته ولا حتى بنوعيّة أجزائه.

وعلى هذا المنطلق قرّب حازم القرطاجني عمليّة تأليف الكلام من مبدأ انتظام الظواهر في الوجود، فتكون المواضع في اللغة مشاكلة لما هو بالطبع والتّواجد في عالم الأشياء والحقائق، ولذلك وجبت «في محاكاة أجزاء الشّيء أن ترتّب في الكلام على حسب ما وجدت عليه في الشّيء لأنّ المحاكاة بالمسموعات تجري من السّمع مجرى المحاكاة بالمتلونات من البصر»⁽¹²³⁾ ولذلك تكون أبنية المواضع اللغويّة نسيجاً مناظراً لأبنية الحقائق في التّصوّر والإدراك، فتصبح بالطبع والبداهة لوحة الرّسم التي تنتقش عليها منظومة المعقولات المشتقة بدورها من منظومة الوجود.

ويحلّل صاحب المنهاج كيف أن النفوس تعتاد أن تُصور لها تماثيل الأشباح المحسوسة على ما توجد عليه من انتظام وتألّف، وبنفس الاستتباع تنفّر النفوس

(121) شرح العبارة، ص 195.

(122) المغني، ج 17، ص 17.

(123) المنهاج، ص 104.

من كلّ إبلاغ لساني لا يفي بحقّ المعقولات في التّناسق والانتظام، على أنّ ما تدركه النّفس من الخطاب المخل بأبنية الصّور الدّهنيّة، وبالتّالي المخل بتطابق المواضعة بين الكيان اللغويّ والإفراز العقليّ، لا يعدو أن يكون صورة لاختلاف الأشياء لأنّ «الواجب أن يُعتقد فيها أنّها صور جزئية إذا كان كلّ جزء منها قد خُيل على حدته على ما يجب فيه لا صورة كليّة» والقانون الذي يتحرّك به جدل التّنظير عند حازم القرطاجيّ هو الذي يصوغه بنفسه قائلاً: «إنّ المجموع ليس له نظام المجموع»⁽¹²⁴⁾.

فإذا كان الكلام - بحكمة المواضعة فيه - بمثابة البناء المتألف المنتظم فإنّه تنطبق عليه جدليّة الجزء والكلّ إذ يتفي تعادل الكلّ مع مجموع الأجزاء لأنّ فيه ما فيها وزيادة كما هو مقرّر عند أهل النّظر.

وقد حاصر عبد الجبّار هذه القضيّة من جوانبها النّظريّة فاستخلص في مبحثه: «أنّ من حقّ المواضعة ألاّ تصحّ إلاّ في ما يحدث على وجه مخصوص أو يتحدّد له من الصفات ما يجري مجرى حدوثه»⁽¹²⁵⁾، فما يستحيل ذلك فيه فالمواضعة فيه محال»⁽¹²⁶⁾. ويعلّل ذلك بأنّ «المواضع لغيره على الشّيء إنّما يواضعه بأن يعرفه أنه إذا همّ بالإخبار عن الشّيء ذكره»⁽¹²⁷⁾ فذكر»⁽¹²⁸⁾.

(124) المرجع نفسه.

وفي قوله القرطاجيّ ما يشبه الجناس وقد يؤدّي إلى تلبس في المعنى، فالمقصود بلفظة (المجموع) في ذكرها الأول هو حقيقة الحدث الذي هو الجمع، فعبر باسم المفعول عما ينتج عن الحدث ذاته، وأمّا كلمة (المجموع) الثانية فالمقصود منها الاسم لا المشتق، فيكون المعنى: (أنّ ما ينتج عن مجرد عمليّة الجمع لا يكون له بالضرورة نظام الكلّ).

(125) يعني (ما يجري حدوثه مجرى الوجه المخصوص) والفكرة الأساسيّة عند عبد الجبّار في هذا المقام هي أننا لا نتخذ جهازاً إبلاغياً كجهاز الكلام أو جهاز الإشارة أو جهاز الكتابة إلاّ ممّا يمكن أن يُشكّل في نظام بنيويّ بفضل انسجام معيّن بين أجزائه، وهذا يعني أنه من الجائز اتخاذ نظام إخباري انطلاقاً من الألوان أو من الأصوات الموسيقية ولكن يتعذر اتخاذ جهاز من مجموعة حجارة متماثلة أو أعواد متألّفة.

(126) المغني، ج 7، ص 102.

(127) الهاء تعود ضمناً على (ما تواضع به عليه) لاعلى (الشّيء) كما قد يُوهم به التركيب.

(128) الصيغة منبّة للمجهول، وتفيد العلاقة الحتميّة بين ورود الكلام مطابقاً لقوانين المواضعة

وبروز معناه المقصود من تأليفه؛ المغني، ج 7، ص 102.

هكذا تنزّل المواضعة في صميم حدث التخاطب باعتباره الصّورة الحسيّة الديناميّة للظاهرة اللغويّة إطلاقاً، وهذا ما يتحوّل بقضيّة المواضعة جملة من صبغة التّحكّمات الوضعيّة إلى منزلة الاعتبار الإلفيّة على حدّ عبارة السّكاكي⁽¹²⁹⁾ وهو ما بلوره ابن سينا عندما ألخ على مبدأ التّعارف طبّقاً لإرادة المستعملين في كلّ محاوراة بالخطاب اللغوي⁽¹³⁰⁾.

ويتجلّى من تحليلات يعقدها صاحب المغني في مبحث التّمييز بين الكتابة والكلام لإثبات أنّها أمارة عليه أنّ عقدة فهم السّامع لمحتوى رسالة المتكلّم إنّما تكمن في اهتدائه إلى نسيج المواضعة التي تألّف عليها الكلام، أو لنقل إلى تفكيك الرّسالة طبّقاً لمكوّناتها العلاميّة⁽¹³¹⁾ وهذا المبدأ هو الذي يقيم عليه صاحب المغني ضرورة إفضاء الكلام إلى محتواه إنّ هو انبنى على سنن المواضعة المتّفق عليها بين المتحاورين.

ويشتقّ من كل ذلك القانون النظريّ: «إن مثل السّبب يجب أن يولّد مثل المُسبّب إذا وقعا على طريقة واحدة ولا يجوز أن يولّد الشيء بالقصد وضده، إذا قارنه قصد آخر»⁽¹³²⁾ فلا يتسّى إذن أن يفضي خطابان متطابقان في بنيتهما تماماً إلاّ إلى شحنة إخباريّة واحدة إذ ليس للمتقبّل أن يغتصب من أحدهما دلالة تخالف ما يبسطه الآخر، بل ليس للباتّ نفسه أن يغيّر محتوى دلالة الخطابين المتطابقين بمجرد أن يعقد التّيّة على التّغيير.



ويتضح بما أسلفناه أنّ حقيقة المواضعة تكمن في أنّها تحركّ الكلام بما يقتضي صرف الخطاب إلى المراد رأساً، ويتقدّم المواضعة زمانياً يكتسب الخطاب وحدويّة البعد الدلاليّ، فالمتكلّم لا يخاطب باللغة أحداً إلاّ وهو يريد ما وقعت المواضعة عليه حتّى لا يكون مُلغزاً أو مُعمّياً، فالمواضعة دعامة الانتظام الإبلاغي

(129) المفتاح، ص 81.

(130) المقولات، ص 169.

Le décodage sémiotique.

(131)

(132) المغني، ج 7، ص 195.

في الكيان اللغوي وبانعدامها يرتفع العقد الجماعي بين أفراد المجموعة اللسانية الواحدة.

وبالاحتكام إلى هذا المقرر المبدئي تتجلى لنا بواسطة فكرة المواضعة خصوصية اللغات وتمايزها فيما بينها، إذ ليس انفصال لسان عن آخر وتميزه منه إلا تجسيماً لخصوصية المواضعة في كل منهما، فنوعية الكلام كفعل محكم تتحدد بنمط المواضعة فيه وسُننِ تركيبها طبقاً لتركيب المعقولات المستنبطة من صور الأشياء وحقائق الوجود، وليس الكلام سوى «مقول» مُحيل على «متصور» يُرجع بدوره إلى «واقع» مرَكَّب ضرباً من التَّرْكيب.

وهذه السمة النوعية تقتضي نفْي الصدفة في التلاقي بين اللغات إذ انفراد المواضعة هو شيء لَصِيْقٌ بذات اللغة وهو ما أنطق ابن جني بالقول: «إنا لا نعرف شيئاً من الكلام وقع الاتفاق عليه في كل لغة وعند كل أمة»⁽¹³³⁾. وإلى هذه الخصوصية النوعية يشير الفارابي رابطاً إياها بمبدأ الخصوصية الدلالية في الكلام⁽¹³⁴⁾.

ويذهب الزمخشري في تفسير آية اختلاف الألسنة بين البشر⁽¹³⁵⁾ مذهباً حِكْمِيّاً يخلُص منه إلى تقرير أمر اختلاف اللغات فيعدد ضمن ما يضبطه من عناصر التميّز أبنية الصّوت والكلمة والتّغم حتى يستوعب فكرة النّظام اللغويّ من الداخل مصطلحاً عليه بأجناس النطق وأشكاله وبأسلوب الكلام وأحواله ومبرزاً الحكمة في أننا لا نعثر إطلاقاً على منطقتين متفقين من حيث الانتظام النوعي وهو ما يؤول إلى القول بتفرّد أنساق المواضعة حسب تنوع اللغات⁽¹³⁶⁾.

فإن انتفى احتمال التلاقي بالصدفة بين لغة وأخرى من حيث خصائص المواضعة في كل منهما - كما انتفى أن يتشكّل قولان متطابقان بالنظام والمواضعة فيحدثنا دلالة مختلفة بين الواحد والآخر - فإنه ينتفي كذلك احتمال تفوّه الإنسان

(133) الخصائص، ج 3، ص 286.

(134) شرح العبارة، ص 31.

(135) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاتَّخَذَ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَيْنِكُمْ﴾ [الروم: 22].

(136) الزمخشري، الكشف، ج 2، ص 506.

صدفةً ودونَ سابقِ معرفة بما يوافق مواضعة من مواضعات الألسن وهو خالٍ من العلم بكيفياتها، وهذا الاستقراء وإن خرج عن حدود التحليل اللغوي فإنه يفضي جدلياً إلى تركيز حقيقة المواضعة ومنزلتها من اللغة.

يقول القاضي عبد الجبار في هذا السياق: «اعلم (. . .) أنّ الكلام من جملة الأفعال المحكمة التي لا تصحّ إلا من العالم بكيفياتها ولذلك يصحّ من العالم بالعربية أن يتكلّم بها ولا يتأتّى منه أن يعبرَ عن ذلك المعنى بالفارسية، فإن كان يعلم المواضعة الفارسية أمكنه أن يعبرَ بها عن ذلك المعنى وتعذر ذلك منه بالعربية»⁽¹³⁷⁾. ويفضي بنا هذا الاستنباط إلى القول بأنّ الإنسان متكلم - بالقوة - بكلّ اللغات بل بما لا نهاية له من اللغات، وإنما الذي يخرج تكلمه بها من حيز القوة إلى حيز الفعل هو إدراك مواضعاتها لا غير، وهذا يعني على الصعيد النظريّ الخالص أنّه لا يوجد اختصاص ما قبليّ بين أيّ إنسان من البشر مع أيّ لغة من اللغات، ولهذا الاستخلاص نتائجه السوسولوجية وحتى الأنطولوجية بما أنه يفضي إلى فُصم علاقة الرّحم التي اعتقدتها بعض الحضارات عندما ربّطت بين العرق واللسان. فتكون لهذه الاستنباطات قيم أنثروبولوجية تكمل قيمها اللسانية الصرف.

على أنّه مما يندرج ضمن تقييم حقيقة المواضعة انعكاساتها على نظرية الدلالة في اللغة، وهذا وإنّ نَحَا بالبحث إلى مسارٍ مُغاير فإنه يستوجب على الأقلّ تدقيق نوعية الترابط القائم - على الصعيد النظريّ - بين قانون المواضعة وجهاز الدلالة في الحدث اللساني، وأبرز ما يتجلّى من ذلك اقتضاء المواضعة تكامل الأركان الدلالية من دالّ ومدلول ولا سيما المرجع الذي بوجوده يتسنى للغة أن تؤدّي وظيفتها التمييزية.

فالمواضعة تستند حتماً إلى «معلوم» تكون نسبته إليها نسبة المرجع إلى الدالّ والمدلول في المثلث الدلاليّ، فهو لها بمثابة الرّكيزة الشرعية في استقامتها

(137) المغني، ج 16، ص 191.

قد يتبادر إلى الذهن أنّ الجملة الأخيرة تفيد تعذر ازدواج المعرفة بالمواضعات اللغوية، وسبب ذلك اختزال العبارة في كتابة عبد الجبار، فالمقصود من تقريره إذا ما فككنا اختزاله هو التالي (فإن كان يعلم المواضعة الفارسية، دون غيرها - أمكنه أن يعبرَ بها عن ذلك المعنى وتعذر ذلك منه بالعربية) وبذلك تطرد النظرية وعكسها.

وانتظامها بما يجعلها جهازاً إبلاغياً تواصلياً، وهذا ما دققه عبد القاهر الجرجاني حين صرح بأن «المواضعة لا تكون ولا تُتصور إلا على معلوم، فمُحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم، ولأن المواضعة كالإشارة فكما أنك إذا قلت: خذ ذاك لم تكن هذه الإشارة لتعرف السامع المشار⁽¹³⁸⁾ إليه في نفسه ولكن يُعلم أنه المقصود من بين سائر الأشياء التي تراها وتُبصرها، كذلك حُكم اللفظ مع ما وضع له»⁽¹³⁹⁾.

فتجاوز التمثل التعبيري في شكله للتنفذ به إلى محرّكات الدلالة فيه رهين قرينتين: إحداهما داخلية وهي نموذج المواضعة التي انتظم طبق سُننها، وهذه قرينة عقلية محض، والأخرى خارجية وهي تمثال الواقع المحكي سواء أكان صورة متشكلة في عالم الأشياء أو منظومة نُسجت في عالم المتصورات والخيالات، وعلى هذا الأساس كان اختصاص الكلام بوحداية الدلالة نابعاً من تماثل القرينتين مما يجعل الدلالة ظاهرةً إيئيةً في الكلام.

وهكذا تصبح المواضعة قانوناً محرّكاً لتركيب الخطاب ومحدداً للمعقول المشتق من تركيب ذلك الخطاب في نفس الوقت.



المسألة الثالثة المواضعة والعقد

إن نظرية المواضعة، كما نقصينا، نموذج من نماذج النظر الفكري الخالص الذي تبوأ بتجرده الموضوعي مرتبة العلمانية في تاريخ الحضارة العربية، وهي على صعيد المناهج اللسانية نموذج للمواصفة لم ينفك يتجاذب البحث بين منزلة الكشف اللساني الخالص ومنزلة التعليل الأصولي (الإيستيمولوجي)، مما يُغلف الاستنطاق اللغوي بغشاء التجريد فتتكاثف التعليل البرهانية المفضية إلى قمة طبقات النظر الخصب على الحدث اللساني الخالص ويَدقُ بموجبها الوصول إلى منظوره بما يكفي من التمييز.

(138) الاسم منصوب على المفعول الثاني لا على النعت.

(139) دلائل، ص 353.

فِيحُكَم ذلك أفلا يكون من حظِّ اللسانيِّ إذن أن يَسْتَكشِف وراءَ الطَّرْقِ
الأصُولِيِّ مُحَرِّكَاتِهِ اللسانية المحضَ بعد أن يَخْلُصَها من حقائقها التجريدية العامة؟
هذه قضية: وهي منهجية.



ولكنَّ تحليل قانون المواضعة كما طرحناه قد مكَّننا إلى جانب ذلك من
إثباتِ أن اللغة لا تكون على ما هي عليه إلا بواسطة المواضعة نفسها، والسؤال
الذي يُطرح تَبَعاً لجدلية الارتباط المضموني هو معرفة هل المواضعة هي مَجْمَع
القيم المبدئية في الظاهرة اللغوية بحيث تتطابق هوية اللغة وهوية المواضعة
فَتُصِحِّحان مقولة واحدة، أم هل إن قانون النسبية الذي فرضته مقولة المواضعة على
اللغة يُصَبِّح مُنْسَجِباً على المواضعة نفسها باعتبارها مبدأً حركياً في الحدث اللساني
فَتَبْقِيَانِ مقولتين متميزتين إحداهما، وهي اللغة، جهازاً مركزي والثانية، وهي
المواضعة، مُحَرِّكُهَا الداخلي.

هذا معناه التساؤل عن مدى قدرة سُنَنِ المواضعة وأنماطها على أن تقوم
بنفسها كحقيقة معرفية ونموذج أصولي.
وهذه قضية ثانية: وهي مبدئية.

إن الوعي بهذا المشكل النَّظري في تَبَيُّنِ شأن اللغة والمواضعة أمقولاتان هما
أم مقولة واحدة قد كان من الوضوح في تاريخ الفكر العربي بحيث أثمر جواباً
صريحاً بالتفي الجازم - نَعني بِتَفْيِ أن تكون المواضعة في ذاتها مقولة أصولية أو
حقيقة معرفية قائمة بذاتها - وَمُسْتَنَدُ هذا الموقف ما يُستخلص بالكشف الاختباري
من إمكانية أطراد توارد احتماليين في الظواهر اللغوية:

أولاً: اختلاف الأشكال الإبلاغية - بين لغة وأخرى أو بين سياق وآخر من
سنن اللغة - مع بقاء الشحنة الإخبارية واحدة في كلِّ الحالات.

ثانياً: اتفاق صيغة تعبيرية - في مستوى الاستبدال خاصة - بين لغة وأخرى
مع أنهما تحيلان على مدلولين مختلفين.

وبديهي أن لَوْ كانت المواضعة قيمةً مطلقة في حدِّ ذاتها لما تسنَّى هذان
الاحتمالان.

يقول عبد الجبار: «وعلى هذا الوجه قد تختلف اللغات والمراد لا يختلف، وقد تتفق الألفاظ في اللغات المختلفة والفائدة مختلفة، ولو كانت المواضعة هي المعبّرة في هذا الباب، وقد حصلت المواضعتان في الكلمة الواحدة، لم يكن إذا وَقَعَت من المتكلم بأن يكون خَبِراً عن أحد الأمرين بأوّلَى من أن يكون خَبِراً عن الآخر»⁽¹⁴⁰⁾.

عندئذٍ يتحمّ التنقيب عن المقومّ الأساسي القابع خلف قانون المواضعة والذي به استقام لها أن تكون المحرّك الجدليّ التوليديّ والمحدّد المبدئيّ الأوفى في كلّ إفرازات الظاهرة اللغوية.

فهذا مؤداه أن المواضعة قد تكون شرطاً واجباً في تصوّر اللغة ولكنها لن تكون بنفسها شرطاً كافياً، وتأتي في هذا المقام وبنفس الاستتباع المنطقيّ فكرة «القصّد» بوصفها البديلّ اللصيق بتصوّر اللغة عبر المواضعة، وبالتالي يكون قانون «القصّد» عنصراً الارتباط بين اللغة والمواضعة.

ومتصوّر القصّد ثريّ في تنزله ضمن محرّكات الحدث اللساني، فهو قبل كل شيء يعني القصّد إلى الفائدة بعد العلم بسنن المواضعة. بل هو في كل لحظة من لحظات استعمال اللغة قصد لفائدة معينة طبقاً لسنن المواضعة العامّة في جهاز تلك اللغة مع تكريس مظهر من مظاهرها العمليّة في الممارسة، ويمكن أن يؤول هذا الاستنباط إلى اعتبار أن قانون القصّد يتمثل في القصّد لا إلى مبدأ المواضعة باعتبارها فكرة مجرّدة لصيقة بالظاهرة اللغوية عامّة وإنما هو قصد لنا موس معين من نواميس المواضعات اللغوية بما يخرجّه على سنن لغة معيّنة من اللغات.

وعلى هذا الأساس يقارن عبد الجبار بين «المتكلم ابتداءً» و«المتكلم حاكياً» في منهج من المجادلة: «فإن قال: فإن كان لا يجب القصّد إلى المواضعة بل يكفي القصّد إلى الفائدة مع العلم بالمواضعة فيجب مثل ذلك في حكاية كلام زيد إذ لا يجب القصّد إلى حكاية كلامه ويكفي القصّد إلى الفائدة؟ قيل له: إنّ الحاكّي إنّما يجب أن يقصد الحكاية دون الفائدة ولذلك لا يكون كاذباً إذا كان كلام المحكّي كذباً، فهو بالضدّ مما ذكرناه فكأنّه يقصد أن يورد مثل كلام المحكّي

في صورته وصفته (...). ولا يجب أن يقصد غير ذلك من كونه حاكياً. وليس كذلك حال المتكلم باللغة ابتداءً لأنه يقصد الفائدة دون الحكاية. فكما يكفي في الحكاية القصد الواحد فكذلك في المتكلم به على جهة الابتداء»⁽¹⁴¹⁾.

على أنّ فكرة القصد تزوج من ناحية أخرى تبعاً لنوعيّة المقصود، فإلى جانب تسلط حدث القصد على المواضع فإنه يتسلط على من صيغت له المواضع أي على الطرف الثاني الضروري في كل تحاور لساني وهو عنصر المتقبل للرسالة المبلّغة، وبذلك يكتسب قانون القصد بُعد التواصلي الأوفى بما أنه يصبح معياراً أولياً في استقامة جهاز التخاطب بمختلف أركانه، لذلك أكد صاحب المغني: «أنّ المتكلم لغيره إنّما يحصل»⁽¹⁴²⁾ مكلماً له بأن يقصده بالكلام دون غيره، ويكون أمراً له متى قصده بالكلام وأراد منه المأمور به»⁽¹⁴³⁾ وهكذا يصبح القصد قانوناً داخلياً في صلب المواضع يحدّد نوعيّة أجناس الخطاب من خبر أو أمر أو استخبار فيتحوّل بالصياغة اللسانية من الوظيفة الإبلاغية إلى الوظيفة الاقتضائية كما في الأمر والنهي والطلب.

وينفذ أبو حامد الغزالي إلى صميم القضية من نافذة أخرى هي نافذة التمييز بين الكلام المنجز فعلاً وحديث النفس، متخذاً من القصد معياراً للتمييز بينهما، فبعد أن يدرج جنس الخبر ضمن أقسام الكلام القائم بالنفس يلاحظ أنّ العبارة ليست إلا أصواتاً مقطّعة تحكي صيغتها صيغة ما هو قائم في النفس لينتهي إلى تقرير أنّ «هذا ليس خبراً لذاته، بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير عما في النفس»⁽¹⁴⁴⁾ وبنفس المقياس عزف ابن حزم الكلام جملةً فجعل القصد المؤشّر المبدئيّ في كلّ نظام إبلاغيّ تواصليّ مما يجعل القصد مبدأً علامياً مطلقاً: «وأما

(141) المغني، ج 17، ص 17 - 18.

(142) فعل (حَصَلَ) يَطْرُد استعماله في لغة المناطق باعتبارها فعلاً من أفعال الكينونة، ولذلك يقوم من الجملة الاسميّة حسبهم مقام الواسط، شأن (كان) والضمير (هو) بحيث يُقدِّرون أنّ جملة (الجسمُ فإنّ) تنحلّ إلى (الجسمُ يكون فانياً) أو (الجسمُ هو فان) أو (الجسمُ يَحْضُلُ فانياً).

(143) عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 70 - 71.

(144) المستصفي، ج 1، ص 85.

الصوت الذي يدلّ بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم، ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم لإيصال ما استقرّ في نفوسهم من عند بعضهم إلى بعض»⁽¹⁴⁵⁾.

غير أنّ تعميق المقارنة بين النظام العلاميّ المطلق كالإشارة، والنظام العلاميّ المقيّد، وهو اللغة، يُفضي إلى اكتشاف الفارق المبدئيّ بينهما وذلك من جهة الارتباط بين نظام المواضعة الإبلاغية وشحنها الدلالية الإخبارية. وإذا كانت الإشارة طريقاً لمعرفة القصد فإنّها في الحقيقة لا تتعلّق به تعلّق المواطأة وإنما يكون تعلّقها به تعلّق الاضطرار لأنّها مفضية إلى المعرفة بالضرورة والاقتضاء⁽¹⁴⁶⁾.

ويعمد ابن سنان الخفاجي إلى تحسّس الدقائق الملائمة لتمييز فكرة المواضعة من فكرة القصد على المستند التّظريّ، فينتهي إلى تخليص الرّابط الجدليّ بينهما مشتقاً إياه من كيانه التّجريديّ ليسوقه مساق الانفصال المادّي المحسوس، فالكلام لا يستقيم بناؤه إلّا إذا طابق سنن المواضعة، ولكنه لا يفيد ما يفيدّه إلّا إذا استند إلى مبدأ القصد، غير أنّ القصد نفسه لا يفعل فعله في الكلام إلّا إذا كان ممثلاً لإملاءات سنن المواضعة، وفي مفترق هذا التفاعل العضويّ الدائريّ يقرّر الخفاجي محدثاً عن الكلام: «وهو بعد وقوع التّواضع يحتاج إلى قصد المتكلّم به واستعماله فيما قرّره المواضعة ولا يلزم على هذا أن تكون المواضعة لا تأثير لها، لأنّ فائدة المواضعة تمييز الصّيغة التي متى أردنا مثلاً أن نأمّر قصدناها، وفائدة القصد أن تتعلّق تلك العبارة بالمأمور وتؤثر في كونه أمراً له، فالمواضعة تجري مجرى شحذ السّكين وتقويم الآلات والقصد يجري مجرى استعمال الآلات بحسب ذلك الاعتداد»⁽¹⁴⁷⁾.

فكرة القصد متعدّدة المشارب إذ تتجاذبها أطراف مختلفة كلّها تنزّل منزلة مادة القصد وموضوعه في نفس الوقت:

فهو قصد للمواضعة من حيث هي مبدأ كليّ وقانون شامل للظاهرة اللغويّة إطلاقاً.

(145) ابن حزم، التّريب، ص 12.

(146) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 168.

(147) سر الفصاحة، ص 37.

وهو قصد لمواضعة مخصوصة بوصفها مجموعة السُنن التي تشكّل بها اللغة المعنيّة في ذلك المقام المحدّد.

وهو قصد للمخاطبة باعتبار أنّ تجسيم سُنن المواضعة في خطاب إبلاغي إنّما يتخذ لنفسه غايةً هي تكريسه للمحاورة.

وهو قصد للفائدة حيث إنّ علّة الحدث الإبلاغي وغايته لا تتمثّلان إلا في إيصال شحنة دلاليّة لتتحقّق عملية الإخبار بين طرفي الحوار.

وهو قصد للمتقبّل بما أنّ المتكلّم لا يبيّن خبره إلا وهو مُرسِل إياه لمن يتجه به إليه سواء أنحصر عدداً أم اتسع أم استعصى عن الحصر، ولا يمنع شيء من ذلك أنّه مقصود بالخبر.

فإذا استجمعنا جملة المقرّرات في مبحث القصد وربطناها من جهة بالعلاقة القائمة بين اللغة والأشياء التي نتحدّث عنها، وربطناها من جهة أخرى بالنسبة المعقودة بين اللغة والإنسان المستعمل لها بعد ربط كلّ ذلك طبعاً بالمبدإ الجوهريّ الذي يتمثّل في «أنّ المواضعة قد خصّت الكلام بما جعل عبارة عنه، والمتكلّم للإفادة يتكلّم به»⁽¹⁴⁸⁾ تبيّننا عندئذٍ أنّ الكلام إنّما هو اختيار من رصيد يُفترض أنّه حاضر كليّاً، ذلك أنّ ممارسة الحدث التعبيريّ لسانياً هي تحقيق لبعض سنن المواضعة الكلّية ضمن تلك اللغة المسخّرة للعبارة، وليس من متكلّم بقادر على أن يستنزف طاقات اللغة في لحظة استعمالها، غير أنّ المتكلّم إذ هو يستعدّ للكلام لا يقوم أمامه أيّ حاجز يمنعه من مدّ يده إلى أيّ نمط من أنماط اللغة في شبكة مواضعها الشاملة.

ومحصول هذه الجدليّة القائمة بين علاقة الجزء بالكلّ طرّداً وعكساً هو الذي أنطقَ صاحب المغني بالقول: «فإذا (. . .) كان المتعلّم من حال المتكلّم باللغة أنّه بمنزلة من حصّلت الكلمات التي منها يأتلف الكلام بحضرته»⁽¹⁴⁹⁾ فيؤلّف منها المراد فيجب أن يكون الواقع من الكلام بحسب علم المتكلّم باللغة لأنّ ألفاظ

(148) عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 350.

(149) تركيب الجار والمجرور (بحضرته) متعلق بفعل (حصلت) فهو ظرف مكان مفعول فيه لفعل (حصل) إذ قد يوهم التركيب أنّه بمقام الحال أو الظرف لفعل (يأتلف).

اللغة إنما تصير كأنها في مشاهدته وبحضرته بالعلم⁽¹⁵⁰⁾ الحاصل في قلبه لأنها في الحقيقة لا يصح أن تكون حاضرة، موجودة، وصار علمه بها بمنزلة مشاهدته لها⁽¹⁵¹⁾ وإدراكه لجمعها⁽¹⁵²⁾.



فمبدأ القصد لما تبين أنه المحرك الكامن وراء قانون المواضعة فإنه يصبح متعلقاً رأساً بمفهومين ملاسبين له في حقله الدلالي وفي اقتضائه التصوري وهما مفهوم الإرادة ومفهوم الاعتقاد وينصبان معاً في مبدأ التية كمتصور تشريعي معياري فلا نتحدث عن ضرورة القصد في عملية التخاطب العلامي والإبلاغ اللساني إلا ونعني قيام هذه الجملة من الشروط الفرعية معه، لذلك نرى ابن حزم يربط محتوى القصد «بما يقوم في العقل»⁽¹⁵³⁾ مبرهنياً على أن القصد لا تقترن بموجبه دوال اللغة بمدلولاتها إلا طبقاً للمواضعة المستقرة، وهو ما يُفضي إلى ضرورة احترام العلاقات الدلالية داخل اللغة، فيصبح كل تحول بها عن مساقها مرتهاً بقيام دليل عليه⁽¹⁵⁴⁾.

ويحلل الخفاجي هذه العلاقة القائمة بين مبدأ القصد ومختلف المعاني الحاقفة به مبرزاً فكريتي الإرادة والاعتقاد ومؤكداً أن الإنسان لا يُنجز الحدث الكلامي إلا وكل طاقاته النفسية وقدراته الفكرية ومداركة التصورية متجمعة متأزرة بغية بلوغ الكلام تمامه، هذه المعاني الحاقفة بالقصد من علم وإرادة واعتقاد هي التي تربط بين المتكلم وكلامه برباط فاعل الشيء بمحتوى فعله.

(150) التص مفكك الاتصال في هذا الموطن وسببه، كما تبين لنا، أن سطرراً خارجاً عن السياق قد اندس في ضلبه، والتص كما ورد في طبعته كالاتي (لأن ألفاظ اللغة إنما تصير كأنها في مشاهدته وبحضرته بالعلم أن للقرآن هذه الرتبة في الفصاحة ليم ما ذكرتم بالعلم الحاصل في قلبه).

والذي سطرناه هو الذي قدّرنا أنه دخيل على السياق فأزلناه.

(151) يتضح هنا الفرق بين العلم باللغة واستحضار أدواتها، فالعلم وإن لم يكن حضوراً فعلياً لكل رصيد اللغة فهو حضور لها بالقوة.

(152) عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 202.

(153) الإحكام، ج 1، ص 344.

(154) المرجع نفسه.

يقول الخفاجي: «إِنَّ المتكَلِّمَ مَنْ وَقَعَ الكلام، الَّذِي بَيَّنَّا حَقِيقَتَهُ، بِحَسَبِ أحواله من قصده وإرادته واعتقاده وغير ذلك من الأمور الرَّاجِعَةَ إليه حَقِيقَةً أو تَقْدِيرًا وَالَّذِي يَدَلُّ على ذلك أَنَّ أَهْلَ اللغة متى علموا أو اعتقدوا وقوع الكلام بِحَسَبِ أحوال أحدا وصفوه بأنَّه متكلِّم، ومتى لم يعلموا ذلك أو يعتقدوه لم يصفوه، فجرى هذا الوصف في معناه مجرى وصفهم لأحدنا بأنَّه ضارب ومحرِّك ومُسْكَن وما أشبه ذلك من الأفعال، وَمَنْ دَفَعَ ما ذكرناه في الكلام وإضافته إلى المتكَلِّم تَعَدَّرَ عليه أن يضيف شيئاً على سبيل الفعلية لأنَّ الطريقة واحدة»⁽¹⁵⁵⁾.

أما النتيجة المستنبطة رأساً من تحليل مفهوم القصد إلى عناصره المكوِّنة له تصوُّراً وتقديراً من علم وإرادة واعتقاد ونية فتتمثل في قيام علاقة جدلية بين الكلام والإنسان على الصعيد النظري الخالص بموجبها يكتسب الإنسان القدرة على إثبات وجود الكلام مع القدرة على نفيه، بل إنَّه يشتقُّ من الكلام ما به يُثبِت وجود الكلام ويثبت نفيه. وهذا ما غاص في دقائقه أبو الوليد ابن رشد حينما قارن هذه الخاصية في الحدث اللساني بخاصية البراهين العقلية إذ «بنفي البرهان يلزم القول بالبرهان»⁽¹⁵⁶⁾.

ويفضي التحليل بابن رشد إلى سحب هذه الظاهرة اللصيقة بالكلام على خاصيته الداخلية المتمثلة في دلالاته ذاتياً لما يقرره من استيعاب الظاهرة اللغوية للمتناقضات حتى إنها بمواضعاتها تُفرز التعبير عن الشيء وضده. وكل ذلك معقود بالقصد ومختلف عناصره الكامنة في متصوِّره. ويلاحظ ابن رشد في نفس المسار كيف يدور الكلام على نفسه «لأنَّ نافي الكلام يلزمه الإقرار بالكلام، إذ كان إنَّما ينفي الكلام بكلام، وإنَّما يلزمه نفي الكلام لأنَّ الكلام إنَّما يفيد معنى إذا اعترف أن التقيضين لا يجتمعان وأنَّ الأسماء تدلُّ على أمور محدودة»⁽¹⁵⁷⁾.

فإذا كنا قد انتهينا عند استعراض اختصاص الإنسان بالظاهرة اللغوية إلى أن

(155) سر الفصاحة، ص 38 - 39.

(156) أبو الوليد ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بوجاس، ط 2، بيروت

1967، 4 أجزاء، (نشير إليه ب: تفسير)، ج 1، ص 357.

(157) المرجع نفسه.

الموروث الفكري العربي في هذا المضممار يُبيح لنا أن نشقّ من مضمونه قانوناً إثبات الوجود بواسطة الكلام عبر التفكير، بما صُغناه على النمط التالي: «أنا أتكلّم فأنا أعقل فأنا موجود» وهو ما يعيد الكلام حجّة على الفكر ويُعيد الفكر حجّة على الوجود طبقاً لمقولة ديكارت قبل ديكارت⁽¹⁵⁸⁾ فإنّ ارتباط نظرية المواضعة بمفهوم القصد وتفكّك مفهوم القصد إلى عناصر المعرفة والاعتقاد والإرادة ثم اقتران جميعها بتصوّر الدلالة في اللغة كل ذلك يجيز لنا أن نستنطق ما حوصله ابن رشد بما نشقّ منه معادلةً تعكس خطّ المسار الديكارتي إذ تنصبّ في مقولة الكلام لأ في مقولة الوجود حيث نقول: «أنا أبرهنّ فالكلام موجود» وإذا سمّحنا لهذه المعادلة أن تتفاعل مع قانون ديكارت: Cogito ergo sum انصهرت مقولة الوجود ومقولة العقل كلتاهما في مقولة الكلام بما قد نُصوغه:

- أنا موجودٌ إذ أعقل فأنا أتكلّم.

وحيث تبيّننا العلاقة القائمة بين المواضعة والقصد وكيف أنّ مبدأ المواطأة لا يستقيم تصوّره إلا إذا استند إلى قانون القصد أفلاً يفرضي هذا - من وجهة النظر التجريديّ الخالص - إلى إجابة المواضعة في القصد احتكاماً إلى صهر النتيجة في علّتها؟ أ لا يكفي إذن أن نعتبر القصد هو المقومّ الأوّل في تحديد ظاهرة الكلام من حيث هو منطلق المواضعة فيه؟

لا شكّ أنّ الجواب لا يكون إلا بالإثبات لو تبيّن أنّ المواضعة والقصد يتنزّلان في القضية اللغوية العامة حسب ترتيب عموديّ يكون فيه أحدهما مولداً للآخر ومستقلاً عنه في نفس الوقت بحيث تصير المواضعة عندئذٍ شرطاً واجباً غير كافٍ ويكون القصد شرطاً واجباً وكافياً معاً، غير أنّ التفكير اللغويّ عند العرب - كما نستجليه بمنظور التصوّر اللساني - قد انتهى إلى كسر التصنيف العمودي بين المقولتين فسكبهما ضمن تنزيل أفقي فكان الترتيب بينهما معقوداً على نسبة التوازن لا الرّجحان، وهكذا يغدو القصد والمواضعة شرطين واجبين لسلامة تصوّر الحدث الكلامي وهما - مؤتلفين معاً - يمثلان الشرط الواجب والكافي في هذا التصوّر الشمولي.

يقول صاحب المغني: «المفيد والمعبر لا بد من أن يقصد ما وضع له وإلا لم يكن مفيداً له، فلا بد من الأمرين (القصد والمواضعة) لأن المواضعة لو عُدت لم يؤثّر هذا القصد بانفراده، ولو وُجدت وعدم القصد لم يكن هذا القول عموماً من قائله، وإذا حصلنا وقعت الفائدة باللفظة على ما ذكرناه»⁽¹⁵⁹⁾.

فالقضية مردّها أن كلّ ما يقوم مقام الشرط في إشكالية المواضعة يتداخل تداخلاً جدلياً بحيث يعسر تخليصه ممّا يلابسه، فمفهوم المواضعة ينصهر فيه شرط القصد وشرط اتباع الفائدة وشرط تحصيل الغرض إلى جانب شرط الاطراد ممّا سنحلّله، ويوضّح عبد الجبار في هذا السياق كيف أنّ من حقّ الاسم إذا أفاد في اللغة بعض الأمور أن يطرد فيه وألاً يقع فيه ارتباك وإلا انتقض القصد من المواضعة لأن الأصل في الاسم المفيد أن يتبع فائدته ليحصل منه الغرض، وهو قانون يعمّم على كلّ نظام علامي يسخر للإبلاغ⁽¹⁶⁰⁾.

فالحديث اللساني الأوفى هو الذي يتكامل فيه شرط المواضعة مع شرط القصد، فإذا اختل أحدهما اختل بناء الكلام وإن لم تنتفِ سمة الحدث اللساني عنه تماماً، فهو عندئذٍ «كلام» بوجه من الوجوه، لعله الوجه الأنقض الذي لا يمثل الوظيفة اللغوية التمثيل الحقيقي، وإذا كان من المعلوم بالبداهة أنّ مستعمل الكلام قد يقصد إلى الدلالة فلا يبلغها إلى السامع عندما يضلّ عن شبكة المواضعات الموافقة، فيحدث التشويش⁽¹⁶¹⁾ في جهاز التواصل وتتعطّل اللغة عن وظيفتها بموجب توفّر القصد واختلال شرط المواضعة فإنّه من المفروض أيضاً أنّ الإنسان قد يحكي كلاماً مُمثلاً بناؤه لعلائق المواضعة فيكون كلاماً دالاً ولا يكون ذلك الحاكّي عالماً بمحتواه ولا مُدركاً لدلالته لأنّه لم ينسجه ابتداءً وإنما تكلم به احتذاءً، فيكون ما فاه به «كلاماً» بوجه من الوجوه المنقوصة لاختلال شرط القصد فيه.

يقول عبد الجبار في سياق الحديث عن اختلال أحد الشرطين، «وقد مثّلنا

(159) عبد الجبار، المغني، ج 17، ص 15 - 16.

(160) المغني، ج 5، ص 180 - 181.

ذلك⁽¹⁶²⁾ بالفعل المُحكّم كالكتابة وغيرها أن يدُلّ مع تقدّم المواضعة وعلى التصرف والابتداء، وإذا لم يقع كذلك فموضوعه أن يدلّ وإن لم يكن دالاً على أنّ فاعله عالم من حيث لم يعلم وقوعه على الوجه الذي ذكرناه، فكذلك القول في الكلام⁽¹⁶³⁾.

ثم يحتج صاحب المغني على أن القصد شرط في بلوغ الكلام تمامه على نفس مستوى الاعتبار الذي للمواضعة معتمداً على ملاحظة أنّ الكلام في الشاهد يكون أمانة لما يريده المتكلم بحيث يكون دليلاً على مقصود المتكلم وعلى أنّ المتكلم أراد أن يبلغ مراده بمقصوده: «وقد علمنا أن كون (الكلام) أمانة في القوة والضعف يختلف بحسب علمنا واعتقادنا في حال المتكلم، فإذا قوي عندنا أنه ممن لا يُلبس ولا يكذب قوي في كونه أمانة فلو لم يكن من حقه أن يدلّ إذا علم من حال المتكلم ما وصفناه لم يجب أن يقوى الظنّ عنده، لأنّ كونه أمانة في هذا الوجه كالتابع لكونه دلالة أو لكونه طريقاً للعلم⁽¹⁶⁴⁾».

وينبغي على تظافر شرطي المواضعة والقصد أن يتوفر للكلام حقه في أن يكون دليلاً، إذ منهما فحسب يستمدّ شرعيته في كونه طريقاً للاستدلال الإخباري أولاً والعقلي ثانياً، وبذلك يكون الكلام دليلاً مضاعفاً يتنزل من جهة في صلب جهاز التواصل الإخباري ثم يتنزل من جهة أخرى في مفترق شعاب البراهين المنطقية في صورتها المرغوبة.

وإذا تبيّن أن توفر القصد والمواضعة شرط ضروري لبلوغ الكلام تمامه فإنّ هذا القانون يطرد وينعكس بحيث إنّ الكلام الذي انبى على الشرطين المعيّنين لا بدّ له أن يدلّ على ما هو دالّ عليه⁽¹⁶⁵⁾، فلا يُحتمل تعطُّله عن دلالاته ولا خروجه عن معناه

(162) يعني التلغظ بكلام مطابق للمواضعة دون توفر قصد الدلالة أو دون وعي بدلالة الكلام الملفوظ.

(163) المغني، ج 16، ص 347.

(164) المرجع نفسه، ص 350.

(165) المرجع نفسه، ص 347.

وينسحب قانون القصد والمواضعة على اللغة في جدولها الاختياري، أي في علاقاتها الاستبدالية - مثلما انسحب عليها في جدولها التوزيعي - أي في علاقتها الزمنية - يقول =

حينما يدلّ، وهذا الاستقصاء في التحليل يفضي إلى اشتقاق المعادلة التقريريّة التالية:
لئن تعذّر على الكلام أن يدلّ إلا بتوقّر شرط المواضعة وشرط القصد فإنه
يتعذّر عليه ألا يدلّ إذا هما توقّرا فيه .



على هذا التمثط من الترقّي في تخليص نواميس الظاهرة اللغويّة من حقائقها
الكامنة طبقاً لطرائق التجريد ومسالك النظر العقليّ المحض يعيد حازم القرطاجنيّ
إلى كشف تصرّف الإنسان في تركيب أجزاء اللغة عند الكلام لينتهي إلى تقرير أنّه
بموجب قوانين المواضعة والقصد يتسنى للإنسان أن يتطرّق في نفس الوقت إلى
الدلالات التي لا مراجع لها خارج الدّهن وإنما هي صور عقليّة يُحيل الدالّ
اللغويّ إلى مدلولها ومرجعها المتطابقين في الدّهن، وهكذا ينزل القرطاجنيّ ظاهرة
مواضعات اللغة منزلة المقولة العقليّة المحض بما أنّها أمور ذهنيّة محصولها صوّر
تقع في الكلام بتنوّع طرق التّأليف في أجزائه الدالّة عليها وذلك عن طريق
«التقاؤف بها إلى جهاتٍ من الترتيب والإسناد وذلك مثل أن تنسب الشّيء إلى
الشّيء على جهة وصفه به أو الإخبار به عنه أو تقديمه عليه في الصّورة المصطلح
على تسميتها فعلاً أو نحو ذلك، فالإتباع والجرّ وما جرى مجراهما معانٍ ليس لها
خارج الدّهن وجودٌ لأنّ الذي خارج الدّهن هو بُوت نسبة شيء إلى شيء أو كون
الشّيء لا نسبة له إلى الشّيء، فأما أن يقدم عليه أو يؤخّر عنه أو يتصرّف في
العبارة عنه نحواً من هذه التصاريف فأمر ليس وجودها إلا في الدّهن خاصّة»⁽¹⁶⁶⁾.

= عبد الجبار في دلالة الأسماء انطلاقاً من آية النشأة: «وبعد فإنّ ظاهر الآية يقتضي أنّ ما
علمه من الأسماء هو ما تقدّمت المواضعة عليها وصارت بذلك أسماء، لأنّ الاسم إنّما
يسمى بذلك متى تقدّمت فيه مواضعة أو ما يجري مجراه، لأنّه إنّما يصير اسماً للمسمّى
بالقصد ومتى لم يتقدم تعلّقه بالمسمّى لأجل القصد لم يسمّ بذلك، كما لا يسمّى متى
خلاً من القصد خيراً وأمرأ، ولا يصحّ أن يقال إنّها صارت أسماء بقصد القديم جلّ وعزّ
لأنّه تعالى ابتدأ فعلمه ولما تقدّم منه القصد إلى أن يسمّى به، إلا أنّ يقال إنّ قصد إلى
أن يسمّى به وعلم بذلك غيره نحو الملائكة فيكون ذلك كمواضعة متقدمة».

المغني، ج 5، ص 169 - 170.

(166) المنهاج، ص 15 - 16.

وهذا التحليل وإن لامس موضوع وظيفة ما وراء اللغة⁽¹⁶⁷⁾، أي وظيفة الكلام على الكلام باعتبارها إحدى وظائف اللغة فإنه يختص بقضية تصور الفكر لمقولة المواضعة برابطها بمقوم القصد انطلاقاً من الطاقة التأثيرية الفعالة التي يمارسها العقل فيتسلط بها على تنظيم أجزاء الكلام.



وحيث تبين لنا من مفاصل الحديث عن ارتباط المواضعة بالقصد كيف تتبوأ نظرية تحديد اللغة بالمكاشفة الآتية منزلة النموذج العلماني والوصف الموضوعي في تاريخ الفكر العربي فإن تطلع النظر اللساني لخبايا هذا التراث اللغوي يزداد حرصاً على إدراك مجامع النظرية الشمولية في تحديد الظاهرة اللغوية بأكثر ما يمكن من الغوص وبأعمق ما يمكن من الاستكشاف.

وينضاف إلى هذه الحيرة المضمونية تساؤل منهجي أصولي في نفس الوقت يُطرح علينا بالحاح وحدة، ومنطوقه أنه: إذا كان التفكير النظري في قضايا اللغة وخصائص الكلام قد تميز بصرامة الجدل وحدة الترابط المنطقي، أفلا يكون غريباً بعض الغرابة أن يهتدي إلى حصر مقوم اللغة في ثنائية المواضعة والقصد ثم لا يتحسس وراءها المقولة الموحدة والمؤلفة بينهما بحيث تصهر ازدواج التقدير بينهما في وحدوية البناء النظري وفردية البعد الأصولي.



لعل الركن الضارب في رؤى الحداثة هو المتمثل فعلاً في الجواب الذي يقدمه الفكر اللغوي في الحضارة العربية عن هذا التساؤل المضموني والمنهجي في نفس الوقت. فلقد ترقى البسط النظري لمفهوم الحدث اللغوي إلى درجة من الكثافة والتركيز غداً معها متعديراً أن يُفنع التنظير بمنزلة التحليل والاستقراء، وإنما هو سعي دؤوب من المعاينة المتجزئة إلى التأليف الشمولي المُفضي رأساً إلى مناهج الكشف والتعليل وطرائق الاستيعاب والتكريب بغية إدراك الكليات بعد تخطي علائق الأجزاء، وبذلك تستي للمنهج العلماني أن ترسو قدمه على عتبة

المُعضلة اللغوية فكان من نظرية المواضع وفكرة القصد مقولة جديدة هي مقولة العَقْد.



وفعلاً فإنَّ جدليّة المواضع ما انفكت تُثري المخاض الفكريّ في شأن اللغة حتى أوقفت رواد التنظير على مفتاح ذهبيّ جَمَعَ إليه خصائص المتصورات المتباعدة في حقول دلالية متنوّعة فعرف اللغة بعد حصرها في شرطيّ المواضع والقصد في كونها عَقْداً جماعياً بين أفراد المجموعة اللسانية الواحدة، وهو من القوة والسّلطان بحيث إنه عَقْدٌ صامت⁽¹⁶⁸⁾.

في هذا المستوى تتكاثف طبقات الرّؤية اللسانية الصّارخة بتحدّيّ يَضرب في مجمع الحدائث مما يجعل قراءة الإرث العربيّ في هذا المضمّار فرضاً عينياً يوجبه العلم ويقتضيه الانتصار لشرعته.

وتعريف اللغة بكونها عَقْداً مبدأ صريح في التراث العربيّ متبلور على المستوى النظريّ تماماً، غير أنّ المصطلح الذي تشكّل به لا يتطابق مع متصور العقد إلّا في مستوى المدلول إذ إنّ لفظ العقد بالمفهوم الذي تكرّسه له العربيّة المعاصرة لا سيّما في لغة المعاملات قد كانت تتجاوزه مجالات دلالية مختلفة⁽¹⁶⁹⁾.

(168) فكرة العقد Contrat كمفهوم نظريّ تتحدّد به الظاهرة اللغوية من المعطيات التي حام حولها دي سوسير ولم يُدرِكها الإدراك المباشر، فقد عرّف اللغة أساساً بكونها مؤسسة اجتماعية وفي ذلك ما يتضمّن فكرة العَقْد، كما أن اللسانيين بعده لم يستغلوا دقائق الفكرة نوعياً ممّا نحن بصدهه إلّا نادراً، والذي يبرز في هذا السياق هو اعتبار اللغة ضَرْباً من الإجماع Consensus بين أفراد المجموعة اللسانية.

انظر: Emile Benveniste: Problèmes de Linguistique Générale - t. 2. N.R.F., Gallimard, 1974, p. 20.

Jean Dubois (...): Dictionnaire de linguistique - Larousse, 1973, p. 277.

وفي نفس السياق دخلت فكرة تعريف كلّ نظام علاميّ بما في ذلك اللغة بكونه سجلاً من الأنماط الإشارية المعترف بها جماعياً وهو المفهوم المعبر عنه بـ code ويعني حرفياً سجلّ الترماز، ومن هنا جاءت وظيفة الباث المتمثلة في تركيب الرّسالة اللسانية أو الترميز codage وتقابلها وظيفه المتقبل وهي تفكيك الرّسالة أو فكّ الترماز Décodage.

(169) انظر: ابن منظور، اللسان، ج 3، ص 296 - 300.

فإلى جانب هذا المفهوم الذي هو الالتزام المتبادل بميثاق مشتمل على مجموعة من البنود نجد جملة من الحقول الدلالية منها المعنى المحسوس المتمثل في عملية الرّبط المادّي كعقد الدّابة أو الوثاق، ومنها المعنى السّياسي المنبثق عن الاستعمال المجازي لمفهوم الرّبط في عبارة: «أهل الحلّ والعقد»، ومنها أيضاً معنى الحساب في تصنيف الوسائل العلامية⁽¹⁷⁰⁾.

وعلى هذا الأساس مَحَضت اللغة العربيّة لفظاً آخر ليدل على معنى الالتزام المتبادل الذي نجده ضمن معاني العقد، وهذا اللفظ الذي تمخض في العربيّة هو «العهد»⁽¹⁷¹⁾.



والمهمّ هو أنّ المطارحة المبدئية لمقولة المواضعة في تاريخ الفكر اللغويّ عند العرب قد انصبت بصفة نوعيّة على فكرة التعاقد الضمّنيّ بين أفراد المجموعة اللسانية الواحدة كشرط أساسي لاستقامة بناء اللغة بما يمكنها من أداء وظيفة الإبلاغ والتّواصل.

فابن حزم يعرّف الكلام بما يقربه من صورة المرآة التي تتوسّط إدراكين فيكون التّخاطب بمثابة المكاشفة المباشرة لحقيقة قائمة في أحد الطّرفين فتصبح ملزمة للطرف الآخر، وكلّ ذلك بفضل هذا التعاقد الضمّنيّ على نواميس المواضعة

(170) هي الأنظمة التي يحصرها الجاحظ في خمسة: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظٍ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة»: (البيان، ج 1، ص 76) ثم انظر ص 80 من المرجع نفسه، وانظر أيضاً تعليق المحقّق على قضية العقد في ص 33 حيث يُحيل على البغدادي.

انظر كذلك في شأن العقد:

الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 45.

إخوان الصّفاء، رسائل، ج 3، ص 149.

ابن وهب الكاتب، البرهان، ص 352.

ابن سينا، كتاب الشفاء، الجملة الأولى: المنطق، الفن الرابع، القياس، تحقيق سعيد زايد، مراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، 1964، ص 205.

(171) ابن منظور، اللسان، ج 3، ص 297.

اللغوية «فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقرّ منها إلى نفس المخاطب، وينقلها إليها بصوت مفهوم بقَبُول الطَّبَعِ مِنْهَا لِللُّغَةِ اتَّفَاقاً عَلَيْهَا فَيَسْتَبِينُ مِنْ ذَلِكَ مَا قَدِ اسْتَبَانَتْهُ نَفْسُ الْمُتَكَلِّمِ وَيَسْتَقَرُّ فِي نَفْسِ الْمُخَاطَبِ مِثْلُ مَا قَدِ اسْتَقَرَّ فِي نَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ وَخَرَجَ إِلَيْهَا بِذَلِكَ مِثْلُ مَا عِنْدَهَا»⁽¹⁷²⁾.

فسرّ هذا التماثل الكامل بين صورة الرّسالة اللسانية كما يرتئها الباث فيركبها طبقاً لمقتضى مخزونه من سجلّ الترامز اللغويّ، وصورتها كما يتلقاها المتقبّل فيفكّكها حسب نفس التماذج والمثالات المتواضع عليها كامن في هذا «الاتفاق» بمعناه المجسّم في لغة العقود والمعاملات تماماً.

ومبدأ العقد بين المتخاطبين إنّما يقوم مقام الموجود بالقوة الذي يخرج إلى حيز الفعل في كلّ تحاور لغويّ، ويشير الفارابي إلى هذه الخاصية بمفهوم «الشركة» وهي شركة رصيدها مجموعة من العلامات، فتستحيل اللغّة بنكاً من الرّموز الموقوفة التي لها صلاحية العُملة المدخّرة، وينسحب هذا التحليل على اللغة وعلى بقية الأنظمة الإبلاغية مما يكسبه بُعداً علامياً شاملاً.

ويفسر الفارابي بالتصوير المحسوس كيف يقوم هذا الاتفاق المشترك بين طرفي جهاز التخاطب فيجتاح إلى تدقيقات نرى لها بمنظورنا المعاصر قيمة نفسانية - بالمعنى الآليّ للمدرسة السلوكية -⁽¹⁷³⁾ إذ تصبح اللغة مجموعة من العلامات التي تستحيل هي نفسها منبهاتٍ تتمثل الاستجابة إليها في استحضار دلالاتها رأساً بما

(172) التقريب، ص 4.

(173) المعنى الآليّ: Le sens mécanique.

والنظرية السلوكية هي المعروفة بـ (Behaviorisme) وقد حاول روادها وعلى رأسهم واتسون (Watson) أن يُقيموا علم النفس الموضوعي بالاعتماد فقط على الملاحظة الاختبارية مع نبذ الاستناد إلى الاستبطان والملاحظة الذاتية. وبلومفيلد (Bloomfield) أوّل لساني تأثر بهذه النظرية وحاول أن يخلّص اللسانيات في ضوء مبادئها من المعايير الفلسفية فعمل على أن يجعل اللسانيات علماً اختبائياً مستقلاً بنفسه فعرف الظاهرة اللغوية بكونها سلسلة من المنبهات تلوها استجابات تتحوّل هي نفسها منبهاتٍ تقتضي بدورها استجاباتٍ أخرى حسب المعادلة الرّمزية.

مبته ← ردّ فعل... مبته ← ردّ فعل

م ← ر... م ← ر =

يتطابق وسجلّ التّرامز في مواضعات اللغة وبهذا الاستنطاق يصبح كلّ دالّ في اللغة منبّهًا، وكلّ مدلول استجابةً، حسب المعادلة السلوكية العامة.

يقول الفارابي: «وأما الألفاظ فإنها علامات مشتركة إذا سمعت خطر ببال الإنسان بالفعل الشّيء الذي جعل اللفظ علامةً له، وليس لها من الدلالة أكثر من ذلك، وذلك شبيه بسائر العلامات التي يجعلها الإنسان لتذكّره ما يحتاج إلى أن يذكّره، فليس معنى دلالة الألفاظ شيئاً أكثر من ذلك، وكذلك الخطوط ليس دلالتها على اللفظ أكثر من ذلك»⁽¹⁷⁴⁾.

ولا يخفى ما في تحليل الفارابي من ثراء تنظيريّ يمكن للباحث أن يربط بينه وبين الاستخلاص العلاميّ فضلاً عن ربطه بالأبعاد النفسية، ذلك أنّ تحديد اللغة بكونها مجموعة من العلامات⁽¹⁷⁵⁾ من شأنه أن يُنزلها منزلتها الموضوعية وهي أنها نظام علاميّ وظيفته الإبلاغ والتخاطب، فتنتفي بذلك عن اللغة كل الشّحنات الغيبية والماورائية وينعدم التفاوت والتفاضل بين اللغات إذ تساوى جميعاً في أنّها سجلّ من الترامز.

ويعالج ابن رشد هذه القضية بأسلوب اختباري يكشف به فكرة التعاقد من حيث يحلل محتواها دون أن يصرح بمصطلحها، ويتركز تحليله للقضية على مبدأ تطابق مضمون الكلام عند الباث والمتقبل في نفس الوقت، وهذا يعني أن المتكلم يعالج أدوات اللغة بما يعرب عن مضمونٍ دلاليّ هو قائم بالفعل في ذهنه ولكنه أيضاً يُفترض أنه قائم بنفس التشكل في ذهن السامع عند لحظة المحاورَة.

وهذا التماثل إنما سببه تجانسُ سنن المواضعة عند المتخاطبين بفضل تطابق نمط الترامز وفقاً لعقيدٍ ضمينيّ بينهما، وإلى هذا التماثل والتجانس يعزو ابن رشد قضية التفاهم، وهو ما يحلّ بوجهٍ من الوجوه إشكالية الإدراك⁽¹⁷⁶⁾ عموماً.

Stimulus → réponse... stimulus → Réponse =

S → r s → R

(174) شرح العبارة، ص 25.

Des signes.

(175)

(176) بالمفهوم الفلسفي الذي يوافقه مصطلح (L'entendement) ضمن قضايا نظرية المعرفة:

(La théorie de la connaissance).

يقول أبو الوليد: «إنه من الأمور التي يضطر الإنسان إلى الاعتراف بها أن قول القائل - أي تلفظه بالأسماء - دليل على ما في نفسه وعلى ما عند الذي يخاطبه على ما في نفسه أيضاً إن كان المتكلم يقول شيئاً مفهوماً»⁽¹⁷⁷⁾.

أما ابن سينا فإن الذي تطرّق به إلى قضية العقد إنما هو مشكل التحوّلات الدلالية في صلب اللغة وكيف يخرج اللفظ من دلالاته بالوضع الأول التي هي الحقيقة، إلى دلالة بالوضع الطارىء وهي المجاز، وهو إذ يفسر عملية الخروج والتحوّل يربط كلّ ذلك بشيئين أساسيين، أولهما «إرادة» المتخاطبين باللغة وثانيهما اعتبارية الاقتران بين الدال والمدلول كما سبق أن فسرنا، ثم يخلص من هذا التقرير المزدوج إلى ربط ظاهرة التفاهم عن طريق اللغة بمبدأ «التعارف» الذي هو اعتراف من الباث والمتقبل معاً ببند الموضوعات في تلك اللغة المعنوية بالتحوّل⁽¹⁷⁸⁾.

وبالاستناد إلى قانون العقد تطرّق ابن رشد إلى قضية «تصحيح الدلالات» باعتبارها شرطاً جوهرياً يسبق كلّ عملية تخاطب باللغة، والذي نستفيد منه عند استنطاق تحليلات ابن رشد هو أنّ بنود العقد قائمة ضمناً بين كل المتحاورين، يُسلم بنصّها كلّ الأطراف ولا يطعن في أحدها أيّ منهم، وفي ذلك ما يُغني عن إبرازها أو التصريح بها في صلب جهاز اللغة عند التعامل وإياها. إلا أن طارئاً قد يطرأ على معاملات الكلام يضطر المتحاورين إلى القيام بعملية «تصحيح» على حدّ عبارة ابن رشد. والمقصود بالتصحيح أن يبسط كلا الطرفين سجلّ الترامز الذي يُقيم عليه حوارهما حتى يتأكّدا من أنهما باللغة يُحيلان على نفس التسيج من الدلالات وبالتالي يتأكّدان أنهما في تحاورهما يمثّلان لبند واحدة من عقد واحد. والذي قاد ابن رشد إلى مكاشفة هذا الإشكال اللسانيّ الدقيق إنّما هو معالجته لقضايا السفسطة وكيف يتحمّم الاتفاق الأولي على جداول اللغة قبل محاوره السفسطائيين بالحجّة والمقارعة.

يقول ابن رشد: «وأما السفسطائيون الذين يزعمون أنّ الأشياء إنّما تثبت

(177) ابن رشد، تفسير، ج 1، ص 356.

(178) المقولات، ص 169.

بالكلام الصحيح ويطالبوننا بتصحيح هذا المبدأ فإنّ كلامنا معهم في هذه المسألة يكون بأن نُصحح أولاً معهم دلالات الأسماء، فإذا اعترفوا أنّ للأسماء دلالات خاصّة أمكن أن نقاومهم ونعاندهم حتى ينقطعوا» «فنبذوهم أولاً بتصحيح دلالات الصّوت والأسماء»⁽¹⁷⁹⁾.

أما منتهى البسط المنوّليّ لانصهار مبدأيّ المواضعة والقصد في مقولة العهد بمعناه التّعاقديّ الإلزاميّ فلعلّه جاء على لسان القاضي عبد الجبار إذ بلغ بنظرية تعريف اللغة بكونها «عهداً متقدماً» تمامها الأكمل، وقد تطرّق للموضوع عبر سبيلين، إحداهما مباشرة، والأخرى غير مباشرة. أما التطرّق المباشر فجاء اعتماداً على إبراز قيمة احترام العقد في كلّ تخاطب لغويّ لأنّ فيه ضماناً لبقاء المواضعة اللغوية حكماً بين المتحاورين، وهذا الانتهاج الأول متّصل بالوظيفة الإبلاغية للغة، وقد ألحّ عبد الجبار على أهمّية احترام العهد لزوال كل ضبابية أو تشويش⁽¹⁸⁰⁾ في عمليّة التّواصل اللّسانيّ، سواء أكان هذا الإخلال عضويّاً أم مقصوداً لذاته إذا كان المتكلّم متعمداً للتعمية والتّليس.

وأما السبيل الثانية التي جرّت القاضي عبد الجبار إلى إبراز مفهوم العهد وبلورته فهي حرصه على التمييز بين ظاهرة المتشابه في الكلام⁽¹⁸¹⁾ وظاهرة الإلغاز قصد التعمية، ويتنزّل الموضوع عندئذٍ في سياق الوظيفة الإنشائية⁽¹⁸²⁾ للغة باعتبارها أداة خلق إبداعيّ، ويسعى صاحب المعنى في هذا المقام إلى التمييز بين التصرف الإنشائيّ عند تنظيم أدوات اللغة وظاهرة التشويش في جهاز التّواصل. وهو يعلّل كيف أن المتشابه من الكلام ليس تلبساً ولا تعمية قائلاً: «لأنّ الملبّس لا يكون ملبساً بالكلام إلا إذا سدّ على المخاطب طريق معرفة مراده، وإذا فتح له

(179) تفسير، ج 1، ص 407 - 408.

Le bruitage.

(180)

(181) المتشابه أو المُشكل ومنه «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة، ومعناه الكلام القائم على الإشكال المتولّد من تداخل دلاليّ أياً كان نوعه، فهو ضرب من الاشتراك أو ازدواج القيمة الإخبارية في الكلام، وهو ما يمكن تقريبه من مفهوم الاشتراك في مستوى الألفاظ (La polysémie) وفي مستوى الخطاب من المصطلح اللّسانيّ:

(L'ambivalence du discours).

La fonction poétique.

(182)

طريق ذلك وبيّنه بأوكد من بيانه بتقييد الكلام فكيف يكون ملتبساً وقد علمنا أنّ أحدنا إذا خاطب غيره على عهد متقدّم لا يكون ملتبساً وإن كان ظاهر الكلام منه لو تجرّد عن العهد لم يدلّ على المراد، لكنه مع العهد إذا دل على المراد من التقييد والاتصال، وما مهّده الله في العقول من المعارف والأدلة أوكد من العهد في هذا الباب، فيجب خروج الخطاب لأجله من أن يكون تعميهاً وتلبساً⁽¹⁸³⁾.



أما وقد انصهرت جملة عناصر الجدل الذي تحرّك على مساره البحث في قضية المواضع داخل منظومة العقد كمقولة مبدئية تقوم مقام الجهاز الفعلية في محاصرة خصائص الحدث اللغوي نوعياً فإنّ متصوّر العقد ذاته يتحوّل إلى محور نظري يطرّق طرقاً مباشراً من خلال المنظور اللساني فيخصب البحث بجملة من المفاهيم الحاققة به والمركبة لنظامه رأساً، وأبرز هذه المكونات مبدآن هما بمثابة القانونين المتكاملين، فأولهما ذو سمة رأسية وهو لذلك ذو تصوّر آني، ومفاده أن العقد إما جماعي ملزم أو لا يكون، فهو إذن شامل لكلّ أطراف المجموعة اللسانية الواحدة، ويعني هذا أنّ العقد هو بمثابة الإجماع بالمعنى العقلي والتشريعي للعبارة⁽¹⁸⁴⁾ وكلّ متكلم بلغة ما فإنّه في لحظة مشافهتها يدخل عبر تعامله معها تحت طائلة بُنود العقد اللغوي ولذلك فإنّ اللحظة الأولى في المحاور اللغوية إنما هي بمثابة إمضاء مُتجدّد لعقد المجموعة اللسانية الناطقة بتلك اللغة.

وأما القانون الثاني فهو ذو سمة أفقية يصدر عن تصوّر زمني إذ لا يستنى للغة أن ينظم بناؤها وأن تستقيم بالتالي وظيفتها إلّا إذا تنزّل التعاقد الضمني بين أفراد مجموعتها على محور الزمن، فهذا القانون الثاني إذن متصل بزمانية العقد وهو بذلك يتفاعل مع شموليته طبقاً للقانون الأول، وفي تقاطع هذين الجدولين تتركز وظيفة اللغة أساساً.

ومن انعكاسات هذا التنظير ما طفح به منطوق التراث العربي من إبحاح على جوانب الشمول والأطراد والاستمرارية في مواضع اللغة، ويؤكد عبد الجبار

(183) المغني، ج 16، ص 375.

(184)

على أنّ العقد اللغوي مُلزم للجميع حتى يسلم كيان اللغة لتمكّن الإنسان من التّخاطب بها، ويصوغ ذلك بمفهوم الإجراء والأطراد مبيّناً كيف أنّ أيّ خرق لبند العقد يخرج بعملية الكلام من قيمتها الدلالية إلى درجة العبثية: «ولا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلّا على الوجه الذي وضعت له في سائر ما تنقسم إليه من الكلام وإلّا كان المتكلّم بها عابثاً أو في حكم العابث، ولذلك لا يحسن أتباع أهل اللغة في مواضعاتهم إلّا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة، فثبت بذلك أنّ إجراءهم الاسم المفيد لا يحسن إلا بعد العلم بفائدته كما أنّ ما علّم فيه فائدة الاسم يحسن إجراء الاسم عليه»⁽¹⁸⁵⁾.

ويذكر الجرجاني من جهة أخرى بأنّ العقد مُلزم في جدوليه: الجدول الدلالي المستمدّ من معاني الألفاظ مجرّدة والجدول النّظميّ المجسّم لدخول الألفاظ في سياق التركيب⁽¹⁸⁶⁾ وهو ما يجعل القانون معمّماً على مبدأ الاستبدال ومبدأ التّراكن في اللغة.

على أنّ مفهوم الأطراد الزمّنيّ كخاصيّة لصيقة بقانون العقد يرتبط في استقرارات صاحب المغني بمبدأ أتباع الفائدة وتحصيل الغرض، فتصبح سمة الزمّانية هي الرّباط الجامع بين أفراد المجموعة اللّسانية ومنظومة اللغة، وعلى هذا الأساس يُعني الأطراد عن تجديد بُنود العقد في كلّ محاوره باللغة إذ تصبح بذلك قارّة ضمّنيّاً في صلب الجهاز اللّسانيّ عموماً، وقد نصّ عبد الجبار «على أنّ من حقّ الاسم إذا أفاد في اللغة بعض الأمور أن يطرد فيه ولا يقع فيه اختصاص وإلّا انتقض قصدهم بالمواضعة»⁽¹⁸⁷⁾ لأنّ «الأصل في الاسم المفيد أن يتّبع فائدته ويحسن استعماله فيها إمّا يحصل به من الغرض كما يحسن سائر ما فيه منفعة»⁽¹⁸⁸⁾.

وإلى هذه الخصائص أشار عندما قرّن عقد المواضعة بفكرة البقاء⁽¹⁸⁹⁾،

(185) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 187.

(186) دلائل، ص 309. حيث يقول: «إنه معلوم لكلّ من نظر أنّ الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكلم ونطق ولسان لا تختص بواحد دون آخر وإنّها إنّما تختص إذا تُوحّي فيها النظم».

(187) المغني، ج 5، ص 180.

(188) المرجع نفسه، ص 181.

(189) المرجع نفسه، ص 160 - 161.

ولكنه بقاءً يظلّ رهين النسبية بحكم منطوق العقد في تجددّه عبر الزمن أو تبدله فيه، ومعلوم أنّ الصبغة الاعتبارية في اقتران أدوات اللغة بمقاصدها هي التي تنفي عن الدلالة صبغة الضرورة وسمة الاضطرار، لذلك كانت رهينة عقد المواطأة، وشأن العقد في اللغة كشأن عقود المعاملات: يتمتع بمرونة ذاتية تجعله قابلاً للبقاء والتعديل والتنقيح والنسخ أحياناً. فالعقد في نظرية المواضعة مطلق الزمان بالقصد الأول غير أبديّ الإطلاق في ذاته بالضرورة أو اللزوم.

«إذا صحّ ما قدّمناه⁽¹⁹⁰⁾ لم يمتنع أن يواضع زيد عمراً ويواطئه على أن الاسم المخصوص لا يستعملانه إلا ويقصدان به مسمى مخصوصاً فيصير بمواضعتهما اسماً له، ويراد بذلك أنه مع بقاء المواضعة والمواطأة متى أطلق أحدهما ذلك فالمعلوم أو المظنون من حاله أنه يريد به الأمر الأول إذ كانت المواضعة مطلقة في الأوقات من غير تخصيص ولذلك يصحّ منعهما نقض هذه المواضعة وتبديلها بأخرى وذلك يبيّن أنّ ما تواضعوا عليه إنّما يثبت مع بقاء حكم المواضعة وأنّ نقض ذلك وإبطاله يصحّ وذلك يبيّن في المقاصد»⁽¹⁹¹⁾.

فاعتبار المواضعة حكماً من الأحكام بالمعنى الذي يجري على السنة المناطقية والذي يماثل مفهوم القضية العقلية هو الذي يطابق تمام المطابقة فكرة العقد كمقومٍ جوهرية في صلب نظرية المواضعة، وقد حاول ابن جني محاصرة هذا المتصور على دقته فعمد إلى تكثيف الدوال الملامسة له بغية إبراز فكرة التعاقد الضمني بين أفراد المجموعة اللسانية الواحدة، فصوره بمعاني الإلف، والاعتیاد، والعرف، والعادة، وكل ذلك شرط لفهم الأغراض وأطراد الاستعمال⁽¹⁹²⁾.

ويفحص ابن حزم نفس الظاهرة من منظور دلالي محض فيقرر أنّ أطراد العقد اللغوي بين أفراد المجموعة اللسانية وعلى مرّ الزمن هو الكفيل بوقاية التعامل مع اللغة من كل تحكّم وذلك بالاعتماد على أنّ خرق تراتيب العقد في اللغة يفضي إلى «إفساد البيان الذي يقع به التفاهم». ومستند القضية أنّ الدلالة في

(190) من أنّ الاسم إنّما يصير اسماً للمسمى بالقصد.

(191) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 160 - 161.

(192) الخصائص، ج 3، ص 247.

اللغة رهينة وحدوية الاتصال بين عنصر الدال وعنصر المدلول لأنه «إذا لم يكن اللفظ عبارة عن المعنى ولم يكن لكل معنى عبارة معلومة له» تعذر على اللغة أن تنتظم في صلبها المعاني عبر الألفاظ وبالتالي تعطلت وظيفتها في التمييز والإبلاغ⁽¹⁹³⁾. وتطرّد هذه المطارحة عند ابن حزم، وهو الذي أقام مذهبه الفقهيّ التشريعيّ المسمّى بالمذهب الظاهري على منطلق لغويّ بالدرجة الأولى تجسّم في بلورة موقف شخصيّ من دلالة الألفاظ في اللغة.

وقد تمثلت مشاغل ابن حزم في هذا المضمار الذي يتصل بقضية التعاقد الضمنيّ بين أفراد المجموعة اللغوية في التشنيع بالذين يحيلون الألفاظ عن منطوقها دون مستند أو قرينة، لذلك نراه يصرّح: «قد علمنا ضرورة أن الألفاظ إنما وُضعت ليعبّر بها عما تقتضيه في اللغة وليعبّر بكل لفظة عن المعنى الذي علّقت عليه، فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق جملة وهذا غاية الإفساد»⁽¹⁹⁴⁾. وتطابق استقراءات ابن حزم في هذا المقام مستخلصات ابن رشد⁽¹⁹⁵⁾ وإن اختلف بينهما المسار المنهجيّ وتغاير الهدف الذي إليه يقصد كلاهما. وإذا رمنا التّقريب بين ثمار التحليل عند هذين المنظرين تبيّن أنّ الإخلال بعقد الدلالة في اللغة هو على الصعيد المبدئيّ العامّ معطلّ لدلالة الكلام على حقائق الوجود ومضامين الاعتقاد سواء أكان المنحى فلسفيّاً أم دينياً إذ كلّ متعمّد لتحريف بُنود العقد اللغويّ إنما هو في موقعه ذلك «سوفسطائيّ» بوجه من الوجوه.



غير أنّ اعتراضاً جوهريّاً يقوم أمام النّظر الفكريّ في هذا المقام: فإذا كان مبدأ العقد في مواضع اللغة على هذه الصّرامة وهذا الإطلاق آتياً وزمانياً أفلا يحدث في اللغة تناقضٌ صريح بينه وبين مبدأ حيوية اللغة المتمثل في طاقاتها على استيعاب إملاءات الفكر المتجدّدة عبر الزمن، وهو المبدأ الذي أقرّته المباحث النظرية في تاريخ التراث العربيّ كما سبق أن طرّفناه بصرف النّظر عمّا إذا خلّصت

(193) ابن حزم، التّقريب، ص 151.

(194) ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 53.

(195) راجع الإحالات أعلاه رقم 177 و179.

منه صراحةً لإقرار مبدأ التطور طبقاً لصيرورة التناسخ، أو صادقت عليه بالتضمنين والاقتضاء فحسب؟ وإذا كان لمفهوم العقد في المواضعة اللغوية نفس المفهوم المتداول في مصطلح المعاملات بموجب الدلالة الحاقة⁽¹⁹⁶⁾ التي هي ذات شحنة قضائية قانونية أفلا يَحْمِلُ العقد اللغوي ما ينصّ على احتمال تعديله أو تنقيحه أو إقصاء نفاذه؟

فالسؤال المطروح إذن يعود إلى معرفة مدى أبدية الإطلاق الزمّني الذي هو من الخصائص الصّيقة بمفهوم العقد في اللغة.

ما من شكّ أنّ هذه القضية المبسّطة تتصل اتصالاً مباشراً بمشكل التحوّلات الدلالية في اللغة وهي مِلَفّ غزير من ملفّات الفكر اللغوي في الحضارة العربية لأنها مفترق اتجاهات عديدة: تناوّلها المفسّرون، وعالجها علماء الإعجاز، وطرقها بعمق واستفاضة أعلام البلاغة، وجردّها على الصّعيد النظري البحث رواد الفلسفة وعلم الكلام، ولئن خرجت هذه القضية مبدئياً عن مشاغلنا الزّاهنة في هذا السّياق فإنّه لا مناص من ربطها من الوجهة النظرية الخالصة بمشكل العقد في المواضعة اللغوية⁽¹⁹⁷⁾.

فما نصطلح عليه بالتحوّل الدلاليّ هو الخروج بالألفاظ من معناها بالوضع الأوّل إلى الدلالة بالوضع الطّارئ وهو عين الخروج من الحقيقة إلى المجاز على حدّ عبارة البلاغيين، وهذا الاحتمال قائم في تصوّر رواد الفكر اللغويّ عند العرب ممّن استكشفوا حقيقة اللغة من زاوية المواضعة وما تقتضيه من ركائز التعاقد الضمّنيّ فيها، والمهمّ ضمن هذه الاستقراءات هو الإلحاح على شرط توفّر الدليل عند إنجاز أيّ تحوّل دلاليّ، وهذا معناه أنّ المجاز هو مبدئياً خُزق للعقد اللغويّ، والدليل المشروط في هذا التحوّل هو بمثابة التّشبيه الصّريح على تعمد الباثّ عصياناً أحد بنود العقد في منطوقه ومضمونه، ويقوم الدليل مقام الجسر الرّابط بين اختلال

La connotation.

(196)

(197) للقضية بُعد مذهبيّ دينيّ كان من نتائجه مساجلات خصيبة بين رواد الجمل والنحل، وهو

ما يخرج عن غرضنا اللسانيّ الزّاهن.

انظر في هذا المقام وعلى سبيل المثال: د. علي محمد حسن: الحقيقة والمجاز في

القرآن الكريم، ط 1، القاهرة، 1974.

توازن أنسجة المواضعة، والمحافظة على الطّاقة الإبلاغيّة في الحدث اللّساني.

وهذا الجسر من ناحية أخرى هو متصوّر عقلي محض دلّ عليه رواد النظر اللغويّ بمصطلح «الدليل»، وهو من أسرة الدلالة التي هي بيت القصيد في عقد المواضعة اللغويّة، كما دلّوا عليه بلفظ القرينة⁽¹⁹⁸⁾ ولكن الذي يبرز من كلّ هذه الاستطرادات من الوجهة النظرية هو أنّ المجاز تحويلٌ لنصّ العقد اللغويّ يدلّ عليه مساق اللغة ذاتها بحيث تصبح دالّة لا بمعانيها وإتّما بمعنى معانيها.



يقول السّكاكيّ: «وإذا عرفت أنّ دلالة الكلمة على المعنى موقوفة على الوضع وأنّ الوضع تعيين الكلمة بإزاء معنى بنفسها وعندك علم أنّ دلالة معنّى على معنّى غير ممتنعة عرفت صحّة أنّ تُستعمل الكلمة مطلوباً بها نفسها تارة معناها الذي هي موضوعة له، ومطلوباً بها أخرى معنّى معناها بمعونة قرينة، ومبنيّ كون الكلمة حقيقةً ومجازاً على ذا»⁽¹⁹⁹⁾.



وآخر ما يستطرد بنا البحث إليه انطلاقاً من قضية انبناء المواضعة اللغويّة على فكرة العقد كمولّد حركي لكل مقوماتها التأسيسية هو التفاعل الجدليّ الذي يكتبه العقد عندما يتنزّل بين الفرد والجماعة ضمن ممارسة اللغة في انتظامها الآنيّ

(198) انظر: ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 344.

عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 353 - 354.

ويطّرد عند علماء البلاغة الذين قننوا أبوابها جملة من المصطلحات الدالّة على هذا الزايط منها: السبب والقرينة والجامع والعلاقة، وقد تتبّع علماء البيان مختلف العلاقات التي جرى عليها المجاز عند العرب فصنّفوها أبواباً منها: إطلاق السبب وإرادة المسبّب، إطلاق الغاية وإرادة العلة، إطلاق الكلّ وإرادة الجزء، إطلاق الكلّ، إطلاق الظرف وإرادة ما فيه، إطلاق الشّيء وإرادة ضده، إطلاق الشّيء وإرادة ما كان عليه أو ما آل إليه، إلخ.

انظر: محمد الخضر حسين: المجاز والتقل وأثرهما في حياة اللغة العربية.

مجلة مجمع اللغة العربية، ج 1، 1935، ص 291 - 302.

(199) المفتاح، ص 169.

وصيرورتها الزمانيّة، ويبرز لنا في هذا السياق مبدأ التذكير بأنّ المواضعة التي تحمّل في صلبها قانون العقد إنّما هي انتظام قائم سلفاً في خزينة أطراف الحوار اللغويّ جميعاً بحيث ليست بنود العقد في حاجة إلى أن يُذكر بها الباطن متقبّلاً رسالته اللسانيّة في كل لحظة تخاطب، فلذلك تقرّر أنّ نصوص عقد المواضعة عند الكلام تكون «قد سلفت وتقدّمت ولا يجوز أن يكون المتكلّم باللغة قاصداً إليها وقد صارت ماضية، إنّما يجب أن يكون عالماً بها ثم يقصد ما علّم من الفائدة التي وضعوا العبارة التي تفيده إذا تكلم بها»⁽²⁰⁰⁾.

ويقود هذا الاعتبار في شأن العقد إلى ربطه بخصوصيّة الظاهرة اللغوية من حيث السمة الجماعيّة التي تجعلها ملكاً مشاعاً بين أفراد المجموعة المحتضنة إيّاها، فيتبيّن أنّ اللغة لا يتكامل تولدها إلّا انطلاقاً من الجماعة فتكون الطّاقة التوليدية في ظاهرة الكلام ناشئة عن جدليّة عددية تتناسب فيها طاقة الاستيعاب وملكة الاتّساع تناسباً طردياً مع عدد المستعملين وفُرص الممارسة. وقانون الجدليّة في العدد قد تبلور على صعيد فلسفة المناهج لدى عديد من رواد النّظر في الحضارة العربيّة، وهو القانون الذي يكسر تعسف التسيّة أو بالأحرى يُرضخها إلى معادلة خاصّة بما أنّ حصيلة تفاعل الأجزاء تتضاعف تضاعفاً يتجاوز حصيلة مجموعها بحيث إنّ زيادة عنصر واحد في الطّرف الأوّل من المعادلة ينتج عنه عدد متضاعف جبرياً في عناصر الطّرف الثّاني وهو ما يفضي إلى قانون التّناسب التّصاعديّ.

وبحكم هذا القانون النظريّ الاختباريّ تبلورت فكرة الاجتماع الإنسانيّ في نظريّة العمران البشريّ حسب نواميسه الخفيّة وذلك على يد ابن خلدون بعد أن ألمح إليها كلّ من الجاحظ والفارابي وابن مسكويه.

ومن ظاهرة اللغة يعمد عبد الجبار إلى اشتقاق نفس المعيار الجدليّ إذ يقول: «وللاّتماع في ذلك»⁽²⁰¹⁾ من التأثير ما ليس للانفراد لأنّ جميعهم إذا تعاونوا على المراد قلّ فيه اللبس وظهر فيه الغرض كما نعلم من حال الجماعة إذا

(200) عبد الجبار، المغني، ج 17، ص 17.

(201) يعني سنّ عقود المواضعات التي تدعو إليها الحاجة الطّارئة.

تساورت في الأمور التي من حقها أن تتجلى وتظهر لأن ذلك يقتضي وقوع الإصابة فاقتضى ذلك الاتساع في اللغة»⁽²⁰²⁾ وهو ما يؤول إلى القول بأن تواتر الخاصية اللسانية بين أفراد المجموعة هو الذي يمثل سلسلة الإماءات الضمنية الموقّعة على العقد اللغوي.

على أنّ هذا البسّط لا يسدّ أمام الفرد باب التصرف في اللغة بل هو يُقرّزه ولكنه يقيده، فما يضعه الفرد من مواضع مستحدثة أو ما يُقدّم عليه من تحوير لمواضع قائمة يبقى هو ذاته بمثابة البند المطروح على المصادقة، وإجراؤه يتمثل في اطراده وتواتره، ومعناهما اعتراف المجموعة اللسانية به، وهكذا صحّ للمواضعة الفردية أن تصبح جماعية إذا استوعبتّها شبكة العقد اللغوي في تلك الحظيرة اللسانية، ولا يُشترط في استحداث بند من بنود المواضعة حضور جميع أطراف التّحاور لإماء عقده الجديد، وهذا من أسرار مفهوم «الضمنية» في متصوّر المواضعة اللغوية.

يقول القاضي عبد الجبار: «وَمَتَى صَحَّ أَنْ يُوَضِّعَ زَيْدٌ عَمْرًا عَلَى جَعْلِ الْكَلِمَةِ الْمَخْصُوصَةِ اسْمًا لِمُسَمًّى مَخْصُوصٍ لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْ يَعْرِفَ ذَلِكَ مِنْ حَالِهِمَا غَيْرُهُمَا فَيَتَّبِعُهُمَا فِي الْمَوَاضِعِ وَيَصِيرُ لُغَةً لِلْجَمَاعَةِ، وَلَا يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ ذَلِكَ لُغَةً إِلَّا لِمَنْ حَصَلَ مِنْهُ الْمَوَاضِعُ، وَلِذَلِكَ يُقَالُ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ إِنَّهَا لُغَةٌ لِسَائِرِ مَنْ تَحَدَّثَ إِذَا اتَّبَعَ مِنْ تَقَدَّمَ فِي الْمَوَاضِعِ»⁽²⁰³⁾.

غير أنّ ما يمكن أن يطرأ من تعديل أو تنقيح في العقد اللغوي سواء أكان مُنطلقه مبادرة فردية أم تواطؤاً جماعياً لا يجوز البتة أن يتطرّق إلى كلّ بنود المواضعة اللغوية دفعة واحدة، إذ يتحتّم عليه في لحظة المواضعة الإبقاء على حدّ أدنى من الاتفاق الضمنيّ يُمثّل مجموعة المسلّمات في عمليّة الخطاب والتّحاور، فطاقة الانحلال الدلاليّ تدرج إلى حدّ تقف معه عند المصادرات الأولى في الحدث اللغوي، فلا كلام في أصول مسلّمات اللغة. وقد نفذ صاحب المغني إلى مركز هذه المطارحة الإشكالية حين تبين أن الكلام يدور على نفسه إلى مرتبة يبلغ

(202) المغني، ج 16، ص 202.

(203) المغني، ج 5، ص 161.

معها حدَّ التَّشَبُّع⁽²⁰⁴⁾ فيصبح دورانه خائراً من معناه، وهذا مؤداه أن وظيفة ما وراء اللغة⁽²⁰⁵⁾ - لما كانت حديثاً بالكلام عن الكلام - فإنها تستنزف في وقت من الأوقات طاقتها الحلزونية فتتعطل حالما تصل إلى مجموع المسلّمات الأولى، أو البديهيات المبدئية، أو قل شبكة المواضيع الأساسية التي بدونها يتعذر الكلام فضلاً عن الكلام في الكلام، و«إن تكلف المكالمة فيما هذا حاله لو نفع كان لا بد من أن ينتهي إلى أصل لا تنفع المكالمة فيه إذ لا بد للمتناظرين من أن يرجعا إلى أمر معروف يكون هو الأصل للأدلة فإذا كان حال ما يتكلمان فيه كحال ذلك الأصل فكما كان الكلام في الأصل كالعبث كذلك القول فيما يحل محلّه في إثبات المعرفة به في عقولهما جميعاً»⁽²⁰⁶⁾.



المسألة الرابعة

من الاعتباط إلى التلازم

لقد تبين لنا طيلة المسائل الثلاث السابقة ضمن الإشكال المطروح في هذا الفصل كيف تقوم نظرية المواضع بديلاً في كل ما أسميناه بالمواقف الهامشية في الفصل الأول، وهي نظريات التوقيف الإلهي والتشريع الوضعي والمحاكاة الطبيعية والنشوء، وهذا البديل تنصهر في بوتقته كل النظريات التي حاولت حصر مشكل اللغة انطلاقاً من قواعده التكوينية، كما تبينا - بالفحص والاختبار - كيف تتجلى نظرية المواضع على منهج المواصفة الآنية مركزة على الكلام ذاته سواء في نشأته بنيوياً أو في أداء وظيفته الإبلاغية التواصلية. وقد قادنا هذا المبحث إلى شرح خصائص الظاهرة اللغوية من خلال مجهر المواضع كمقولة مبدئية تنزل - مضموناً ومنهجاً - منزلة المولد الحركي الكاشف لمؤشرات الفكر العلماني في مخزون التراث العربي.

La saturation. (204)

Le métalangage. (205)

(206) عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 146.

والذي أفضى بنا البحث إليه من جهة أخرى بعد تفكيك مضمون النظرية الآتية بتحليلها إلى عناصرها المكوّنة لها ومتصوراتها الحافّة بحقلها الدلاليّ هو أنّ جدلية المواضعة تتضمن في صلبها جملة من المبادئ النظرية إذا ما حلّلها الدارس وفحصها بالمنظار اللسانيّ تكشّفت له أبرز الخصائص التمييزيّة في ظاهرة الكلام عموماً، وهكذا وقفت مقولة المواضعة على قانون التعاقد الضمنيّ بعد أن أرسّت نظرياً مقومات قانون التعسف الاقترانيّ المترجم عن فكرة الاعتباط في الدلالة.

فالسؤال الذي يطرحه الاستبعا الجدليّ على نسق التناول الأصوليّ مضموناً ومنهجاً هو التالي: إذا كانت نظرية المواضعة التي هي مواضعة مباشرة للحدث اللسانيّ قد ألغّت مبدأ البحث عن حدّ اللغة بمجرد الاحتكام إلى نقطة البدء في النشأة والتكوين، وإذا كانت اللغة لا تقدر أن تتصلّ عن الزمن بوصفه فكرة مجردة ذات شحنة برغسونية وبوصفه أيضاً صورة فيزيائية ذات تقدير أنشتايني، بل بوصفه مع هذا وذاك معياراً لوجود المادة في تركيبها وتفكّكها طبقاً للمنظور الماديّ الكاسير لمنهاج الجدل الهيجلي، أفلاً يتحمّم البحث إذن عن التفاعل القائم بين المكاشفة الآتية والتقدير الزمانيّ في تشريح الظاهرة اللغوية، أي ما هي - بعبارة أخرى - حصيلة اندراج الحدث الكلاميّ في صلب ناموس الزمن بعد الاستناد إلى مقومات المكاشفة الآتية المباشرة، وهو ما يؤول بنا إلى التساؤل عما إذا كان لجدلية الزمن من طاقة تأثيرية في الخصائص الأوليّة للكلام لا سيما التعسف الاقترانيّ منها.



لم يفتأ تطارح قضايا الكلام على مدارج العلمانية في الحضارة العربية ينزع برود النظر وأعلام التفكير إلى تخليص حقائق اللغة من متشابهاتها لا سيما بتجريدتها اختبارياً من مفاعلات الزمن علماً بأنّ الكلام - مهما لا بسّته مقاييس التقدير الروحانيّ واكتنفته اقتضاءات الاعتبار المعياريّ والضغط القدسيّ - فإنه، لا مندوحة، راضخ لسلطان الوجود الماديّ، ممثّل لقانون التقيّد ببعد الزمن فيه.

وهذا، مرّة أخرى، من مراتب السمة العقلانية والخاتم الموضوعيّ في ميراث التفكير العربيّ إطلاقاً.

وإذا عمّد الدارس إلى استنطاق نصوص المباحث اللغوية من مختلف

مشارب التفكير والنظر واستكثنه مقوماتها الأصولية بمجهر الحداثة في العلم والمعرفة وبعدها المعاصرة في المنهج وطرق المقاربة تسنى له أن يشتق من فيض الاستقراءات النظرية بناءً تشكيليًا ذا مراسم بيانية تصاغ في سلسلة من المعدلات المنطقية.



فاللغة تتحدّد بمقولة المواضعة.

والمواضعة تتضمن في صلبها قانونَ العقد المتكّي على مقوم الأطراد. ومن ذلك يخلص أن المواضعة متراهنه مع مبدأ التواتر. فهذه لوحة.



ثم لدينا:

أن اللغة ذات وظيفة دلالية في غائيتها كما في علّة وجودها. والدلالة ترتكز، أساساً وبالمنظور الأوفى، على قانون الاعتبار. فهل يعني هذا الاستتباع أن اللغة اعتبار صرف وتحكم محض؟ وهذه لوحة ثانية.



لكن إذا قرّنا بين محصول اللوحة الأولى ومحصول اللوحة الثانية توضح لنا مبدئيًا تعادلية جديدة:

فاللغة مواضعة على الدلالة والمواضعة تواتر في الزمن.

أفلا يعني هذا أن الدلالة هي قبل كل شيء دلالة في الزمن، وأن اللغة إذ هي محصورة بين فكّي المواضعة والدلالة لا تكون إلا معقودة في خصائصها الأولية برباط الزمن كمفترقٍ لتقاطع كلّ السمات التوعية، فإذا دخل عنصر الزمن على معادلة الدلالة أزال عن الدلالة غلاف الاعتبار، فيكون التعاقد الضمني في

شأن اللغة مَاحياً لِسِمة التَّحَكُّمِ الاقترانيّ أصلاً، ومعناه أنّ الاعْتباط تعسّف من حيث هو متنزّل في مبتدأ الاقتران ومنطلق الاتّصال، وما إن يطرد اتّصال الدالّ في اللغة بمدلوله طبقاً لتواتر الزمانيّة حتى يرتفع التَّحَكُّمِ الأوّلي عند لحظة الاقتران الدلاليّ.



فحصيلة كل حلقات التسلسل الجدليّ فيما أسلفناه من استتباع منطقيّ بموجب التّرافف التّعادليّ تتمثّل في أنّ مفهوم العقد كعنصر جوهريّ في تحديد الظّاهرة اللغويّة إنّما هو بمثابة نُفيّ التعسّف الاقترانيّ أو تواطؤٍ على إلغاء سلطانه المبدئيّ، وهو ما يؤول إلى اعتبار أنّ إمضاء التّعاقد اللغويّ إنّما هو فسخ للاعتباط في اللغة.

وهكذا يخرج الحدث الكلاميّ من الاعتباط الآنيّ إلى التلازم الزمانيّ ومعناه أنّ الزمن يحوّل التعسّف الاقترانيّ إلى تعلّق باضطرار أو بما يُشبه الاضطرار أي إلى ترابط يُصبح طبيعيّاً وإن لم يحْتَكِم في أصله إلى اقتران طبيعيّ. وعندئذٍ تخرج شبكة اللغة في علائقها ومنظومتها من سلطان الاعتباطيّة إلى ناموس العقلانيّة.



ويركّز القاضي عبد الجبّار تحليله لظاهرة التّحوّل في صلب بناء اللغة من التعسّف إلى ما يشبه التعلّق بالضرورة على مبدأين أساسيين هما تعامل الإنسان مع اللغة وتعامل اللغة مع الزمن، فيقرّر أنّ من حقّ الاسم إذا أفاد في اللغة بعض الأمور أن يطرد فيه حتى لا ينتقض قُصد الجماعة بالمواضعة فيه وأنّ الأصل في الاسم المفيد «أن يتّبع فائدته»⁽²⁰⁷⁾. ثم يستطرد بالتحليل والاستقراء إلى بيان انصهار مبدأ الاقتران التّعسّفي في معيار الأطراد الزمانيّ مُلِحاً على عدم اعتبار ما قد يظهر من تناقض بين الأمرين، فلمّا كانت علاقة الأسماء بمسمياتها في أصل نشأتها علاقة تواطئيّة محضاً تعذّر على العقل أن يشرّعها أصوليّاً إلّا بعد أن تتواتر في الاستعمال بموجب قانون الأطراد.

يقول صاحب المغني: «قد علم أنّ العقل لا يوجب وضع اللغة أصلاً فضلاً عن استعمال عبارة مخصوصة في أمر معين، ولا يقَدح في ذلك قولنا إنهم متى وضعوا الاسم لأمر معقول فالواجب أطْراده فيه، وإن كان إهمال اللفظة أصلاً كان يصحّ في اللغة لأنّ فائدة الاسم إذا أطردت وجب أطْرادها»⁽²⁰⁸⁾.

ويحلّل الفارابي هو الآخر قضية الأطراد وما ينشأ عنه من محور لِسمة الاعتبار في اللغة وذلك بالاستناد إلى استقرار مدلولات الألفاظ في عقول المتكلمين بها حتى يصبح الارتباط آلياً بحيث تمتزج صور الدوال حسياً مع معقولاتها المجردة وعندئذ يصبح تركيب الأقاويل تابعاً لتركيب الأمور انطلاقاً من دلالة الألفاظ على أجزاء الأمر المركّب»⁽²⁰⁹⁾.

وتحليل قضية التحوّل الدلاليّ في اللغة من اللاّوجوب إلى الوجود يفضي إلى التأكيد على أنّ الكلام إنما يكون مفيداً بالمواطأة لا لأمر يرجع إلى جنسه أو وجوده الذاتيّ أو سائر خصائصه لأن حصول الفائدة منه شيء متصل بموقع عناصر التحوّل منه - وخاصة عنصر الباث وعنصر المتقبل - لا بذاته إتيّاً، إذ لو كان الكلام دالاً بنفسه على ما هو دالّ عليه لَلزِمَ أن يدركه كلُّ من حضره إطلاقاً سواء أكان عالماً باللغة التي سكب فيها أم لم يكن عالماً، فتنتفي إذ ذاك إمكانية اللّافهم في شأن الكلام، بل تعدم عندئذ مقولة تعدّد اللغات أصلاً، ومعلوم بدهاء أنّ فقد العربيّ العلم بمواضيع الفرس - كما تفيدنا به استقراءات صاحب المغني -⁽²¹⁰⁾ يمنعه من معرفة ما يستفاد بالفارسيّة، والجهل بالمواضيع أصلاً يجب أن يمنع من وقوع الفائدة به، ولا يجوز أن يكون ذلك كذلك إلّا والفائدة فيه لا تحصل إلّا بالمواضيع وإلا لم يقف العلم به على العلم بها.

وتتدرّج مطارحة هذه القضية المبدئية من مستوى الاختبار والتحليل إلى منزلة التّظهير المجرد وذلك على منهج المقارنة العلاميّة العامّة فيُسطّ المشكل بالتقريب بين دلالة النظام اللغويّ ودلالة التّصبة أو الاعتبار⁽²¹¹⁾ بوصفها إحدى دلالات

(208) ج 7، ص 158.

(209) الفارابي، شرح العبارة، ص 50.

(210) ج 7، ص 101 - 102.

(211) راجع الإحالة رقم 170 مباشرة أعلاه.

الأنظمة العلامية، ويتضح عندئذ أن فرق ما بين طاقة الإبلاغ في الحدث اللساني وطاقة التعبير العلامي هو تماماً فرق ما بين دلالة التركيب بالمواضعة ودلالة الفعل بذاته.

فأما ما نشنته من عبارة الكائنات عن نفسها فهو ضروري في ذاته لا مناص لمُتلقيه من إدراكه على ما بُني عليه، وعلى هذا النسق شأن دلالة الإشارة لأنّ العلائق التي تربط نوع الحركة الإشارية بمضمون بلاغها هي روابط بالضرورة والإطلاق لا بالاختيار والعرض، وأما ما نستفيدة من عبارة اللسان عن مادة الفكر وصور الحس وقوالب الخيالات فإنه يصلنا عبر قنوات إخبارية تواضعنا نحن على مدها وإرساء حلقاتها، وهي، وإن وُجدت، فليس يمتنع تصوّر أنه كان يمكن ألا تكون، ولكنها وقد كانت، فإنه يتعدّر من جهة ألا تدلّ على ما تدلّ عليه، كما يتعدّر من جهة أخرى أن تبقى موصومة بالوجود العرّضي الذي تأسست عليه، فهي بعد أن استقرت في وجودها اكتسبت منزلة وجود الجواهر لا وجود الأعراض.

يقول عبد الجبار: «وقد بيّنا من قبل أنّ الفعل على ضربين: أحدهما يصير محكماً بالمواضعة والاختبار والثاني يصير كذلك بأن يُرجع إليه، لا يتغيّر بالمواضعات، ولذلك يدلّ خلق الأحياء على أن فاعله عالم بكيفية ما يصح كون الحيّ حياً عليه من التركيب الذي معه يكون حياً⁽²¹²⁾ ومن وجود الحياة ووجود ما تحتاج إليه على قدرٍ مخصوص وليس ذلك لأمرٍ يتعلّق بالمواضعة لأنه لا يصحّ فيه خلافه فأما الذي يتعلّق بالمواضعة فقد كان يصحّ فيه أن تقع المواضعة فيه على غير الطريقة التي وقعت عليها، لكنّ المواضعة إذا استقرت فيه على طريقة صار بمنزلة ما لا يصحّ إلا كذلك في من يسلك ذلك الطريق، وهذا بيّن في الكلام والكتابة وسائر الصناعات وإن كانت مختلفة في أحوالها وأحكامها ومنها ما يدخل في طريقة المواضعة ومنها ما لا يدخل، ومنها ما يقدر تقدير ما وقعت عليه المواضعة»⁽²¹³⁾.

(212) الجملة الموصولة الأخيرة لا تعدو أن تكون تكثيفاً للمعنى القائم في تركيب الجملة بضرب من الإطناب، ودلالة الجملة تعود بتحليل اسم الموصول المشترك إلى الاسم الموصول الخاص كما يلي: «على أن فاعله عالم بالكيفية التي يصحّ للحي أن يكون حياً إذا تركّب عليها».

(213) المغني، ج 16، ص 191 - 192.

وإذ قد تفرّز ما يمكن أن نصلح عليه بالتحوّل العقلانيّ في جهاز اللغة منذ لحظة النشأة في الحدث اللسانيّ إلى ساعة استمراره في الزمن، أو ما يمكن أن نعبّر عنه بتعلُّن الاقتران اللسانيّ، فإن البحث يقتضي منا الخوض في انعكاس هذه الظاهرة على مركّبات اللغة ونقصد بها خاصّة رصيدها الاستبداليّ وبناءها التراكبيّ.



فأما على صعيد الاستبدال - وهو مدار جدول الاختيار المقتّر رأساً بثبوت الرصيد المعجميّ في اللغة - فإن ظاهرة التحوّل الاقترانيّ تتركز وتتكامل ابتداء من تناسق أضلاع المثلث الدلاليّ، ومعلوم أنّ الدالّ في اللغة يُحيل على مدلول هو صورته المرسمة في الذهن كمتصوّر معقول مجرّد، وذلك المدلول يُحيل بدوره على المرجع الذي هو الجسم الحقيقيّ في عالم الأشياء وحيز الموجودات، ولكنّ اللغة إذ تُرتّب أضلاع المثلث الدلاليّ على هذا النسق دالّاً فمدلولاً فمرجعاً فإنها في الحقيقة تعكس تصنيف الموجودات طبقاً لمحور الزمن، لأنّ المرجع سابق في الوجود للمدلول، والمدلول سابق للدالّ من حيث هو دالّ عليه.

فإذا أطلقنا الدالّ على مدلوله المتواضع عليه والذي هو صورة ذهنيّة لمرجعه ارتفع حاجز الاعتباط وأصبح اللفظ على لسان المتكلّم وفي أذن السامع قائماً مقام المسمّى المدلول عليه في الذهن وفي عالم الوجود الفعلّي⁽²¹⁴⁾ بل إنّ المرجع بعد حصول المواضعة الدلالية يصبح من المتعدّر التّطرق إليه تصوّراً أو تعبيراً إلا من خلال الدالّ الذي تواطأ به الناس عليه في تلك اللغة، واستناداً إلى هذا المبدأ الأوّلّي اعترض الجاحظ على من يذهبون في تأويل الكلام مذهب الرّمزيين فكانوا يؤوّلون ألفاظ المنطوق بحسب تقديرات لا يقود إليها تحويل الدلالة عن مواضع اللغة، وقد تركّز لدى الجاحظ مبدأ خروج اعتباطيّة الدالّ، بعد وقوع المواضعة، إلى الالتحام الشرعيّ والتلازم الاقترانيّ⁽²¹⁵⁾.

(214) انظر عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 187.

(215) يقول الجاحظ: «وقد قال عزّ وجلّ: والتين والزيتون، فزعم زيد بن أسلم أنّ التين دمشق والزيتون فلسطين، وللغاية في هذا تأويل أرغب بالعترة عنه وذكره وقد أخرج اللّه: (...) الكلام مُخرَج القسم، وما تُعرَف دمشق إلّا بدمشق ولا فلسطين إلّا بفلسطين» (الحيوان، ج 1، ص 208).

على أن مبدأ القصد الذي أسلفنا تحليله والذي يمثل إحدى ركائز نظرية المواضعة باعتباره اقتضاء للإرادة الواعية في ربط الدوال بمدلولاتها في اللغة هو المحرك الباطني الذي يؤسس ظاهرة التلازم الاقتراني على قواعدها الاختبارية، لأنه - في نهاية المطاف - ليس إلا تضميناً لإلغاء التعسف الدلالي والاعتباط العلائقي وذلك بواسطة التعاقد على إلزام الدال ومدلوله: كل واحد منهما بالآخر صعوداً ونزولاً حسب موقع الإنسان من جهاز التواصل أفي قطب البت هو أم في قطب التلقي.

بهذا الانتهاج الاستدلالي وعلى هذه الأنساق من الاستقراء تسنى لرواد النظر اللغوي أن يبينوا كيف «أن الاسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره، وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمي الشيء باسم لأنه إنما يجعله اسماً له بضرب من القصد، يبين ذلك أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به، فلا بد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمى وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة»⁽²¹⁶⁾.

ومما تتكاثف في صلبه فكرة خروج الدلالة من اللاأوجوب إلى الوجوب قضية الاشتقاق داخل اللغة، وهي مسألة - وإن وقع تناولها بالاحتكام إلى نماذج اللغة العربية - فإنها تنسحب على الظاهرة اللسانية بشمول وإطلاق فضلاً عن أن من طرقوها من رواد التفكير العربي قد ترقوا بها إلى منزلة الميزة النوعية في الكلام كظاهرة بشرية عامة. وإذا اعتبرنا أن رصيد اللغة معجمياً هو مبدئياً حجم كمي محصور عدداً باعتبار أن مواد اللغة لهما يدون بين دقات القواميس الجامعة فإنه يرضخ لمبدئ التحويل الاشتقائي سواء بتصريف الأفعال حسب الضمائر الموحية على أطراف التخاطب جنساً وعدداً، فبتاً وتقبلاً، ثم حضوراً وغيباً، أو بتقليبها على مفاصل الزمن مضمياً وحضوراً واستقبالاً، أو بالمراوحة القائمة بين الفعل ومختلف صيغ الزيادة عليه ثم بينه وبين أنواع المشتقات التي يفرزها بالقياس أو بالسماع.

وهكذا لا يمكن الجزم البتة بأن قاموس اللغة يحوي كل رصيدها الاستبدالي وبالتالي فإن جدول الاختيار في عملية الكلام لا يتحدّد بما هو موجود في مخزون اللغة بالوضع الأول وإنما يتسع إلى ما يُستخرج - بالتحويل والتناسخ - من أوضاع معجمية جديدة ونماذج دلالية مستحدثة انطلاقاً من قائمة الثبّت الفعلية في الرصيد المعجمي لتلك اللغة.

والذي نشقّه ليس إلا دالاً لسانياً يُحيلنا على مدلول له ومرجع، غير أن فحص القضية التي نحن بصدها يفضي إلى اعتبار أن الصبغة الاعتبائية تزول آلياً بمجرد الخروج من الرصيد الأولي إلى الرصيد المنتحل منه، وإذا كانت - على سبيل التمثيل - علاقة لفظ «البحر» بذلك الموجود المائي المتعاطم علاقة اعتبائية في ذاتها من حيث الاقتران، فإننا بمجرد قولنا «أبحر فلان» تنتفي سمة التعسف في الارتباط وتصبح العلاقة قائمة على التلازم الطبيعي، وهذا ما بلوره الفارابي عندما بين «أن الألفاظ المفردة الأولى (هي) باصطلاح وتواطؤ وأما المشتق عن الأول والأسماء المركبة عن الأول فليست باصطلاح وإنما ألزمت طبيعة الأمر المدلول عليه أن يُدَلَّ عليه باسم مركب أو باسم مشتق من الألفاظ المفردة الأول»⁽²¹⁷⁾.

ولا شك أن ابن يعيش قد انطلق من نفس التصوّر المبدئي عندما بين أن الخاصية الأساسية في رصيد اللغة هي الترابط الداخلي، وبذلك يتعين - كلما حولنا جزءاً من الرصيد عن دلالاته - أن تحوّل كلّ الأجزاء الأخرى التي بينها وبينه علاقة دلالية ما، وقد استند ابن يعيش على هذه الملاحظة ليبين الفرق بين الاسم العلم ومفردات اللغة: «إن الأعلام لا تفيد معنى ألا ترى أنها تقع على الشيء ومخالفه وقوعاً واحداً نحو زيد، فإنه يقع على الأسود كما يقع على الأبيض وعلى القصير كما يقع على الطويل، وليست أسماء الأجناس كذلك لأنها مفيدة (...). ولذلك قال النحويون العلم ما يجوز تبديله وتغييره ولا يلزم من ذلك تغيير اللغة، وليس كذلك اسم الجنس، فإنك لو سميت الرجل فرساً أو الفرس جملاً كان ذلك تغييراً للغة»⁽²¹⁸⁾.

(217) شرح العبارة، ص 50، وإلى نفس التحليل يذهب عبد الجبار، (انظر: المغني، ج 7، ص 158).

(218) شرح المفضل، ج 1، ص 27.

ذلك إذن هو ما يمثل انعكاس ظاهرة التحول العقلاني في جهاز اللغة على بنائها الاستبدالي المرتبط مباشرة بمحصول ثبوتها المعجمي سواءً منه ما أُجزئ بالفعل أو ما كان قائماً في رصيد القوة، وهو بمثابة النزوع إلى التعقلن انطلاقاً من واقع اعتباطي بالوضع الأول عند مبتدأ النشأة، ولكن الذي يتجسم معه خروج اللاوجوب في الاقتران اللغوي إلى حيز الوجوب تجسماً متكاملاً إنما هو مستوى تركيب الكلام عند إنجاز البتّ التواصلي، ذلك أنّ حدّ عقلنة اللغة بعد اعتباطيتها يبلغ أقصاه على محور التوزيع مما يجعل البناء التراكبي في الكلام نازعاً نحو الوجود المنطقي الأوفى بعد انسلاخه عن ملابسات التعسف في الاقتران الدلالي.

ومما لا لبس فيه أن الكلام من الظواهر التي تخضع لقانون تفاعل الأجزاء، ولما كان الكلام - ظاهرياً على الأقل - نتاج المفردات الداخلة في تركيبه فإنه قد يبدو حاملاً في مجمله للسمة النوعية التي تحملها جميع أجزائه وهي الاعتباط - الاقتراني، غير أنه بموجب قانون الجدلية بين الجزء والكل فإنه يحصل للكلام - انطلاقاً من مجموع أجزائه - سمات ليست لأجزائه وأبرزها خروج الترابط من العفوية والتحكم إلى المنطقية والاضطرار.

ويتبلور هذا المعطى المبدئي بشتى ضوابطه الاختبارية والمنهجية في خضم المخاض الجدلي الذي اعتزكه الفكر العربي عند مطارحاته عن اللغة، فالفارابي مثلاً ينطلق في معالجة قضية الدلالة اللغوية من التمييز الواضح بين دلالة الألفاظ مفردة ودلالاتها مركبة فيتوضح على يديه فرق ما بين الدالتين، وإذا بعملية التركيب اللغوي تؤول إلى انصهار خصائص الأجزاء الفردية فتنتفي عنها سمة التواطؤ وما تتضمنه من تحكّم واعتباط لتتحول إلى نظام معبر عن الأشياء بما يشبه الطبع فتكاد تتحول دلالة اللغة في نظامها إلى دلالة طبيعية اضطرارية⁽²¹⁹⁾.

ويتطرق القاضي عبد الجبار إلى نفس القضية من خلال نافذة المواضعة كنظرية كلية في الظاهرة اللغوية فينتهي به الاستقراء إلى الجزم بأن المواضعة تخرج بالخطاب من منزلة الدالّ بغيره إلى مرتبة الدالّ بنفسه، ويتم ذلك التحول عبر ما يُصطلح عليه «بالتعلّق»⁽²²⁰⁾ ومعناه أنّ الترابط الحاصل بين تركيب الكلام ودلالاته

(219) شرح العبارة، ص 50.

(220) المغني، ج 17، ص 40.

يحدث عنه تلازم يكاد يكون ذاتياً بحيث يصبح الكلام كأنما هو معبرٌ بنفسه، فيكون شأن الكلام المنجز فعلاً مع قانون المواضعة شأناً غريباً بعض الغرابة لأن الكلام يَمْحُو سِمَةَ المواضعة بعد أن يَسْتِمِدَّ وجوده منها.

ويعلل صاحب المغني هذه الظاهرة العامة بتمخض الكلام للتعريف والبيان، وبذلك تصبح هذه السمة ميزة نوعية للخطاب اللساني، تفضله من حيث الخصائص اللصيقة به عن سائر الأنظمة الإخبارية الإبلاغية، ويقول عبد الجبار في هذا السياق: «اعلم أنه لا يحسن أن يريد المخاطب بخطابه الذي المقصد به التعريف والبيان ما لا يكون للخطاب به تعلق حتى يفيد نفسه أو به مع غيره لأننا لو جوزنا ذلك لم يكن ذلك الخطاب بأن يكون بلغة أولى من أخرى، بل كان لا فرق بين أن يكون بكلام مهمل لم تقع عليه المواضعة أو بما وقعت عليه المواضعة، بل كان لا فرق من أن يكون بكلام أو بصوت مُمتد، بل كان لا فرق بين أن يكون بما يُسَمَعُ أو بما يُرَى أو بما يُدْرِكُ أصلاً»⁽²²¹⁾.

ويتناول صاحب المغني الموضوع في سياق آخر محللاً الظاهرة بالاستناد إلى ثنائية الاضطرار والاختبار فينطلق من تقرير أن الناس يتخاطبون باضطرارٍ لأنَّ التخاطب ضرورة «حياتية» بالنسبة إليهم من جهة وهو كذلك مُفَضُّ إلى أن يدرك بعضهم عن بعض بكيفية تلقائية لا اختيار للمرء فيها سلفاً، والأمر في ذلك مثل الإدراك عن طريق الحواس أو عن طريق التجربة الحضورية المباشرة كتجربة الألم واللذة على حدِّ تصوير الفلاسفة وعلماء النفس وهذا هو مفاد الاضطرار، أما مفهوم الاختبار فيتمثل حسب عبد الجبار في الرياضة التي يكتسب بها الإنسان مواضعات اللغة فتُصبح لديه بمثابة المنعكسات أو الآليات⁽²²²⁾، وعلى هذا الأساس المزوج يتعين «أن يعلم الإنسان بالاختبار مقاصد المخاطبين باضطرار» إذ كان «هذا العلم ممَّا يحصل باضطرار على طريق العادة لأنَّه مباين للعلوم الحاصلة ببديهة العقل الذي لا يجوز اختلاف أحوال العقلاء فيه من حيث كان هذا العلم يفتقر إلى الاختبار الذي قد تفرق أحوالهم فيه»⁽²²³⁾. وبذلك ترتبط قضيّة التحول

(221) المرجع نفسه.

Réflexes et automatismes. (222)

(223) ج 16، ص 37.

اللغوي من الاعتباط إلى العقلانية بمبدأ استقراء أحوال اللغة حيث إنها مهما تنوعت تظل أداة إخبار يقيني.

وأكثر من الفارابي وعبد الجبار تصريحاً بخفايا هذا الإشكال فخر الدين، فقد نفذ إلى جوهر القضية من خلال الموازنة بين اللفظ المفرد واللفظ المركب، كما فعل قبله أبو نصر الفارابي، ولكنه أقام المقارنة على ازدواجية الوضع والعقل كعنصرين مكونين لثنائي تقابلي بالضرورة فانهى بحس لسانى على غاية من الدقة إلى إثبات عقلانية الدلالة التركيبية انطلاقاً من اعتبارية الدلالة الإفرادية. وما يمكن أن نستقّه من تحليلات الرّازي بالاستقراء المباشر ودونما استنطاق متضاعف هو أنّ المركّب عقليّة للمفرد من حيث يُذِبه ذاتياً في علاقات ترابطية تصهر خصائص الأجزاء في مجموع سمات الكل.

يقول صاحب المفاتيح: «الإشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركّب لأنّ إفادة الألفاظ المفردة إفادة وضعيّة، أمّا التركيبات فعقلية، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يُعَبَّرُ العقل تركيباتها ثم يتوصّل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق»⁽²²⁴⁾.

وما إن يبلغ التنظير في قضية التحوّل اللغوي من التعسّف الاقتراني إلى التلازم هذا الحدّ من العمق والتّجريد حتى يستدعي بالجدل والاستتباع الخوض في علاقة اللغة بالفكر في هذه القضية بالذات، وتفيدنا التصوص العربية من هذه الزاوية بمستخلصات كثيفة في مادّتها مركّزة في عبارتها بحيث نستنبط منها رأساً حضور العقل في عملية التحوّل الاقتراني التي نحن بصددّها، ومعنى حضور العقل أنّه هو القادح لشرارة الرّبط التلازمي في جهاز اللغة عند الممارسة الفعلية لحدث الكلام.

ومعلوم أنّ المواضعة إشكال قائم على الابتداء لأنها عقدة خطيّة مرهونة بتحرك التسق اللغوي على خطّ الزّمان، فكلّ المعضلة الفكرية في شأنها تنصبّ في نقطة الابتداء فإذا تحقّق الابتداء ارتفع إشكال المواضعة لأنها تصبح هي بنفسها مشرّعة لوجودها ولغايتها.

ومفتاح العبور في شأن المواضعة إنما هو العقل إذ يستحيل من ذاته دليلاً على روابط الكلم بمراجعتها وبالتالي علائق الخطاب جملةً ببنيتها الإخبارية، وهو ما يبلوره عبد الجبار إذ يعتبر أنّ العقل دليلُ العلم على مراد الخطاب⁽²²⁵⁾. ويعزو ذلك - في مقام آخر - إلى استيفاء الكلام شروط المواضعة، وبالاستناد إلى هذا الشرط الأولي يكتب الكلام طاقة يخترق بها حواجز الزمان والمكان ليُدليّ بشهادته المتمثلة في رسالته الدلالية، وعندئذ يصبح وجود الكلام وجوداً إتياناً لأنه لصيق بمقومات المواضعة، فيكون تكامل شروطها وانتظام بنائها إيداناً بارتداء الكلام ثوب الوجود العقلي المطلق.

يقول عبد الجبار متحدثاً عن الكلام: «إذ⁽²²⁶⁾ ثبت له وجه معقول يدلّ عليه لم يجب خروجه من أن يكون دلالة بأن⁽²²⁷⁾ لا يدلّ في الشاهد من جهة العقل كما لا يجب إذا لم يدلّ قبل المواضعة أن يدلّ بعدها، ولم يخرج من كونه دالاً من جهة العقل لأمر يرجع إليه، لكن لأننا لا نعلم شروط دلالة عقلاً في المتكلم متاً، ولو علمنا ذلك لَدَلْ (. . .). يبين ما قلناه أنه قد صار في الشاهد طريقاً لمعرفة المقاصد باضطرار بعد المواضعة ولم يكن كذلك من قبل، ولم يجب أن يقال: إذا لم يكن كذلك قبل المواضعة لم يصحّ ذلك فيه بعدها، فكذلك وإن لم يدلّ في الشاهد من حيث لم تتكامل شروط دلالة فلا يجب أن لا يدلّ في الغائب وشروطه متكاملة»⁽²²⁸⁾.

ومن النصوص التي أوكلت أهمية نظيرية لظاهرة حضور العقل في تحوّل الجهاز اللغوي كبناء منجز من الاقتران المتعسف إلى التلازم الطبيعي ما تركه لنا رائد الفكر البلاغيّ عبد القاهر الجرجاني الذي يُعدُّ بحقَ علماً من أعلام التركيز اللسانيّ في الحضارة العربية لأنه ربط كلّ مخاضه البلاغيّ بقواعد التأسيس اللغويّ البحت فكان في نظريّاته البيانية لا يصدر أبداً إلا عن استكشاف لغويّ صرف

(225) المغني، ج 5، ص 169.

(226) «إذ» مستعملة هنا للظرف التلازمي، وجملة جواب الظرف هي (لم يجب خروجه . . .).

(227) حرف الجر والجملة بعده متعلّقان بالمصدر (خروجه) فيكون المعنى بالتقدير (وخروجه ذلك هو بأن . . .).

(228) المغني، ج 16، ص 348.

يتمخض فيه النظر خالصاً لضوابط المعطيات اللسانية الأولى مما يتركب به جهاز الكلام.

وقد حلل الجرجاني علاقة الإنسان باللغة عبر التفكير فاستخلص أن الكلام ليس منه شيء يخرج عن عمل العقل إلا دلالة الألفاظ بالوضع المبتدأ، فيكون بذلك كل من تأليف الحدث اللساني وكذلك تنوع أجناس الخطاب فيه - من خبر واستخبار واقتضاء - راجعين رأساً إلى العقل من حيث هو الصانع لقوالب اللغة وتصريف شؤونها ونسج نماذجها ومثالاتها بعد أن يعلم دلالة الألفاظ فيها بالوضع الأول.

ويفسر الجرجاني⁽²²⁹⁾ كيف أن قولنا: «ليضرب زيد» لا يكون أمراً لزيد باللغة، ولا قولنا «اضرب» أمراً للذي نخاطبه من بين كل من يصح خطابه، باللغة، وإنما يكون هذا وذاك أمراً صنعه المتكلم باللغة، فالذي يعود إلى واضع اللغة أن (ضرب) لإثبات الضرب وليس لإثبات الخروج، وأنه لإثباته في زمان ماضٍ وليس لإثباته في زمان مستقبل، فأما أن يتعين من يثبت له الفعل فأمر يتعلق «بمن أراد ذلك من المخبرين والمعبرين عن ودائع الصدور والكاشفين عن المقاصد والدعاوى» ويتساوى الحال في هذا المقام بين أن يكون محتوى الرسالة اللسانية مطابقاً للواقع المكشوف بها وأن يكون مناقضاً له، وذلك أن أمر اللغة لا يتسلط على الواقع ليغيره أو يحكم في شأنه وإنما هو مطية السامع إلى ما اعتقده المتكلم أو أراد أن يكون بمقام ما يعتقده، فالكلام جسر المتقبل إلى مقاصد المخبرين ودعاويهم «صادقة كانت تلك الدعاوى أو كاذبة، ومجرأة على صحتها أو مزالة عن مكانها من الحقيقة وجهتها، ومطلقة بحسب ما تأذن فيه العقول وترسمه، أو معدولاً بها عن مراسمها، نظماً لها في سلك التخيل وسلوكاً بها في مذهب التأويل»⁽²³⁰⁾.

ويدقق الجرجاني قضية الحال فينزل بها من مستوى التجريد والنظر العام إلى الاختبار التشريحي مستنداً إلى مقومات النظرية التحوية في اللغة فيهدى عن طريق

(229) أسرار، ص 327.

(230) المرجع نفسه، ص 327 - 328.

الاستقراء الدلالي إلى علاقة نظام اللغة بصنيع الفكر فيُسمى بزمَام العقدة المتمثلة في تحديد موقع العقل من قضية خروج الجهاز اللساني من الاعتباط الابتدائي إلى التلازم الصائر.

وأول ما يقرره في هذا المضمَر هو أن مدار الكلام على الحَبْر - بالمعنى الواسع للكلمة - فاللغة إفادة وإخبار قبل كل شيء ووظيفتها تتحدّد لتلك العلة بالطاقة الإبلاغية، ولكنّ جوهر الإشكال يتمثل في أننا بمجرّد ضمّ كلمة إلى أخرى تحصل بنية مفيدة نسميها نحوياً جملةً لأنها قائمة على الإسناد ويبقى المشكل مطروحاً على صعيد نظرية المعرفة الخالصة: ما الذي يكمن وراء التحام جزأين حتى يصير منهما كلّ دلالي لا يتجزأ؟

وليس من جواب لدى الجرجاني إلا العقل.

ولكن كيف؟

ينطلق صاحب «الأسرار» و«الدلائل» من تفكيك حدث التّخاطب إلى عناصر التّواصل فيه فيبرز منها خاصة:

أ - المخبر: وهو الفاعل للكلام والصانع لنسيجه لكونه واضع الفائدة.

ب - المخبر عنه: وهو مدار الحديث ومستدعي الفائدة.

ج - المخبر به: وهو مضمون الحديث وفيه دعوة الفائدة.

د - الموضوع له الخير: وهو متلقّي الفائدة.

فإذا ارتصفت هذه العناصر جميعها طبقاً للانتظام الذي تقتضيه وتجزئه في نفس الوقت مواضع اللّغة تدخل العقل بوصفه مُنظّم⁽²³¹⁾ اللّغة فأنشأ من تلك العناصر عنصراً جديداً هو انصهارها لها جميعاً ويتمثل في «العلاقة»، وهي بمثابة الحكم أو القضية، بالمعنى الذي يُمارسه المناطق في تفكيك مركّبات الكلام على منهج المنطق الصوري. فتكون الجملة اللسانية مجموعة أجزاء إذا انصهرت وتألّفت حدث فيها قضية روحها العلاقة وأعضاؤها عناصر البثّ والتواصل في الخطاب.

(231) كما لو تصوّرناه بمفاهيمنا المعاصرة حاسوباً لجهاز اللّغة.

غير أنّ الحظّ الأوفى في حياكة نسيج الكلام إنّما هو للعقل بلا منازع وهو يتنزّل منزلة المصوّر للحقيقة اللغوية لأنّه كامن وراء تسلّط الإنسان على اللغة إذ يتعامل وإياها في محاوره سواء أكانت فاعلة بموجب البتّ أم ممثلة بموجب التلقّي. «وإذا ثبت أنّ الجملة إذا بُنيَ عليها حصل منها ومن الذي بني عليها في الكثير معنّى يجب فيه أن يُنسب إلى واحد مخصوص فإنّ ذلك يقتضي لا محالة أن يكون الخبر في نفسه معنّى هو غير المخبر به والمخبر عنه، ذاك لعلمنا باستحالة أن يكون للمعنى المخبر به نسبة إلى المخبر وأن يكون»⁽²³²⁾ المستنبط والمستخرَج والمستعانّ على تصويره بالفكر»⁽²³³⁾.

وهكذا يلتقي مُحتوى الكلام مع صانعه ومتقبّله في مفترقٍ من التّقاطع لا يمثّل نقطته المركزية إلّا حضورُ العقل بوصفه رصيذاً مشتركاً بين المرسل والمرسل إليه فينسحب حضورُ العقل على الرّسالة اللّسانية ذاتها فتغدو بموجب ذلك كائناً عاقلاً ومعقولاً من حيث هي صورة من صور الفكر الخالص، وتلك هي البُورة التي تغوص في مجاميعها فكرة التحوّل من الاعتبار والتعسف إلى التلازم والتعقّل في اللغة.

يقول صاحب الدلائل: «وإذ قد ثبت أنّ الخبر وسائر معاني الكلام معانٍ يُنشئها الإنسان في نفسه ويصرّفها في فكره ويناجي بها قلبه ويرجع فيها إليه فاعلم أنّ الفائدة في العلم بها واقعة من المنشئ لها، صادرة عن القاصد إليها، وإذا قلت في الفعل إنه موضوع للخبر لم يكن المعنى فيه أنه موضوع لأن يُعلم به الخبر في نفسه وجنسه ومن أصله وما هو، ولكنّ المعنى أنه موضوع حتى إذا ضمّمته إلى اسم عقل منه ومن الاسم أنّ الحكم بالمعنى الذي اشتقّ ذلك الفعل منه على مسمّى ذلك الاسم واقع منك أيها المتكلّم»⁽²³⁴⁾.



(232) ذلك المعنى الجديد المغاير.

(233) الجرجاني، دلائل، ص 352.

(234) المرجع نفسه، ص 355.

المسألة الخامسة توليد المواضع

لعله بات من الحقائق المقررة لدينا ونحن في هذا المذرج من تواصل البحث وانتظامه جدلياً بالاستتباع والتداعي أن المواضع في تاريخ الفكر اللغوي عند العرب نظرية تنبني على إشكالية الابتداء بما أنها عقدة خطية تدرج في الزمن فتكون رهينة انقداح شرارة المنطلق، وأنها بحكم ذلك معضلة فكرية مجردة تنصب منهجياً في قالب المنظور الآني المباشر بعد لحظة الابتداء، وقد جلدنا كيف أن المواضع نظرية تحتكم إلى افتراض نقطة البدء افتراضاً، وما إن ينطلق التحرك اللغوي على محور الزمن حتى تصبح المواضع في علمنة اللغة دستوراً مشرعاً لذاته بذاته.

ولكن كيف يتجسم تحوّل المواضع إلى نمط في ذاته مولد للغة بعد أن يتولد عنها، ثم كيف ينعكس هذا النسق النظري المجرد على واقع الظاهرة اللسانية؟

هذه مسألة. وهي مبدئية.



أما من الناحية المنهجية الصرف مما يُطرح على صعيد المقاربة وطرق التناول فإن بلورة المواضع - التي هي مدار البحث والتساؤل - تنبني أساساً على تحليل المواصف المباشرة للغة أي على المكاشفة الحضورية ذات التقدير الاختباري رأساً، والذي قادنا إلى هذا المنظور هو تحسّس البديل الذي يعزل عن الساحة كل المواقف الهامشية في تحديد الظاهرة اللغوية بنشأتها ومعطيات تكوينها، ولئن رأينا الخصائص الآتية الخالصة في سياق نظرية المواضع عندما تعرضنا في المسائل الثلاث الأولى إلى اعتبارية الحدث اللساني، ومحاصرة النظرية البديل، وتحوّل الاعتبار إلى التلازم، فقد حاولنا في المسألة الرابعة أن نرى تفاعل مقولة المواضع مع الزمن.

وعن كلّ هذا البسط تبرز المطارحة الجدلية في البحث عن انعكاس هذا التفاعل الزمني على واقع المواضع كقانون محرك للحدث اللغوي.

وهذه قضية ثانية .

ولكنها قضية تطرح إشكالاً جديداً: فما الذي يُتيح للغة بفضل محرّك المواضعة أن تستغني بنفسها عن غيرها في مسار الحياة وصيرورة الانسلاخ؟



ويأتي صنيع النظر اللساني في اشتقاق مادة الجواب من كثيف الإرث العربي عبر تفكيره في الكلام كظاهرة لصيقة بالتواجد البشري، ولئن أعاننا المنظور اللساني على تخليص مثالات المنهجية وقوايلها في طرق اللغة فعمدنا إلى تصنيف المادة حسب مقولات الفكر المعاصر فإنّ ما نجيب به عن إشكالاتنا المطروحة إنما هو معطى كامن في هذا الموروث الفكري الحضاري، وشأنه شأن الخامة الولود التي تنقلب مغطاءً بمجرد نضجها تحت مجهر الحدائث علماً ومنهجاً .

وجواب التصوص العربية عن هذا الإشكال وإن لم تطرحه تصريحاً هو أنّ المواضعة لما كانت أحد التواميس الغالبة في خصوصية الكلام فإنّها ما إن تستقر على ركائزها اللغة حتى تصبح هي نفسها طاقة توليدية لذاتها بحيث يتسنى للإنسان المتعامل مع اللغة باللغة أن يخلق بواسطة المواضعة الأولية مواضعات أخرى لا متناهية نظرياً على الأقل .

فابن حزم يحدّد خاصية اللغة بأنها نظام دلالي يحمل في طياته القدرة على وضع أنظمة إبلاغية جديدة - لغوية أو علامية - وهو ما يفضي به إلى تقرير مبدأ «اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى»⁽²³⁵⁾ . ويذهب القاضي عبد الجبار إلى اعتبار أنّ المواضعة الأولى في سلسلة المواضعات اللغوية لا تكون بالكلام وإنما ترتكز على نظام علامي عام - كالإشارة مثلاً - فتكون العلامية العامة مولدّاً للغة الأولى، وتكون تلك اللغة حاملاً بمحرّك توليديّ يستحيل مولدّاً لفصائله بالوضع والتناسل، «ولهذا يستغني العالم ببعض اللغات في المواضعة على لغة أخرى عن الإشارات لأنّ تلك اللغة تقوم مقامها في صحة المواضعة على لغة ثانية وثالثة وبهذه الجملة قلنا إنّ الخطاب بالشرع يقتضي تقدّم لغة ليصحّ معرفة المراد به»⁽²³⁶⁾ .

(235) الإحكام، ج 1، ص 30.

(236) المغني، ج 5، ص 170.

على هذا الأساس لم يتمتع أن يعرف الإنسان مخاطبه مواضع لم يسبق له أن عرفها، ولا سبق لهما أن تحاورا على أساسها⁽²³⁷⁾ لذلك أسلفنا أنه إذا تمَّ الابتداء ارتفع الإشكال وانتقض مبحث أصل النشأة في اللغة. ويأتي دور تأزُّر الأنظمة العلامية في الإبلاغ وتركيب أنماطه فيكون لأكثرها منطقيّة في ربط مادة المعرفة بطريقها الحظُّ الأوفر، ولذلك كانت الإشارة - التي لا تحمل من الاعتباطيّة ما يحمله جهاز اللغة باعتبار أنها تقود إلى المعرفة الاضطرارية المباشرة على نحو معرفة الحسّ وتجربة الشعور - دعامّة الاستناد في تكوّن اللغة. فالنظام اللسانيّ مسبقو حتماً بنظام علاميّ مخالف له في جنسه وفصيلته.

أما في كيفية ترابط النظامين اللغويّ والعلاميّ فإنَّ السبيل إلى العلم بأنَّ المتكلّم قد قصد بالمواضعة اللغويّة إلى شيء مخصوص هي أن ننظر إليه متى عيّن الشيء بالإشارة وفصل بها بينه وبين غيره حصل الاضطرار إلى مضمون مقصده، فتكون الإشارة المخصّصة للمشار إليه طريقاً للعلم الضروريّ، فوجب أن لا تصحّ المواضعة إلاّ بتقدّم الإشارة أو ما يقوم مقامها. ويستعرض ابن جنيّ هذه القضية انطلاقاً من اعتبار أنّ اللغة «لا بدّ لأولها من أن يكون متواضعاً بالمشاهدة والإيماء «أي» أن المواضعة لا بدّ معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومئ إليه والمشار نحوه»⁽²³⁸⁾.

ولذلك يقرّر عبد الجبار أنّ اللغة إذا استقامت تستي بها أن نواضع على لغة أخرى⁽²³⁹⁾ مثلما يقرّر ابن جنيّ أننا باللغة - متى حصلت - نستطيع «أن ننقل اللغة»، ومعناه أن نغيّرها أو نستعيض عنها بغيرها⁽²⁴⁰⁾.

= الجار والمجرور (بالشرع) متعلقان بفعل (يقتضي) لا بلفظ (الخطاب) كما قد يُوهّم به التركيب الذي وقع في ترتيب عناصره تصرفٌ شبه بلاغيّ، ويعود الضمير في عبارة (به) على الخطاب لا على الشرع.

(237) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 169.

(238) الخصائص، ج 1، ص 45.

ويعلق المحقق على عبارة (أن يكون متواضعاً) بقوله: «كذا في الأصول، والواجب أن يقال (متواضعاً عليه)، وفي المظهر، 5، 1، (متواضعاً)، وكأنه مصدر ميميّ».

(239) المغني، ج 5، ص 164.

(240) الخصائص، ج 1، ص 45.

ولا شك أن قيام المواضعة اللغوية على مبدأ التولد الذاتي هو الذي يفسر على الصعيد الزمني، وربما على الصعيد الأسطوري أيضاً، كيف انحلت اللسان الأوحده المصفي فتوزع إلى السنة شتي؛ أما هذه اللغة الأم التي «لا ندرى أي لغة هي» حسب ابن حزم فإنها لا شك «أتم اللغات كلها، وأبينها عبارة، وأقلها إشكالاً، وأشدّها اختصاراً، وأكثرها وقوع أسماء مختلفة على المسميات كلها المختلفة من كل ما في العالم من جوهر أو عرض»⁽²⁴¹⁾.

ويرتبط عند هذا الحد من البحث موضوع الطاقه التوليدية في صلب حدث الكلام بموضوع صيرورة الظاهرة اللغوية عامة، فيكون قانون المواضعة بمثابة الناموس الحيوي في اللغة: هو عبارة عن روح الخلية الحيوانية يوفّر القدرة على التموّ بالتعدد التناسلي والتعاقب الجيني، ويوفّر في نفس الوقت - طبقاً لقانون الوجود المقيّد ببعدي المادة - بذرة الانحلال والتآكل بحيث تكون خلية الوجود اللغوي سلسلة من التويّ الحادثة، وبحدوثها تموت سلسلة من ميثلاتها.

وقد تطرّق ابن حزم إلى ظاهرة طريفة متصلة بصلب هذه القضية عندما صور استعصاء حمل المجموعة اللسانية على تغيير آني ظرفي لُغتها ولو كان الحامل لها ملكاً عليها، ثم تخلّص به البحث إلى إقرار مبدأ «الاستئناف» في اللغات، ومعناه أن تتعاقب الألسنة متولداً بعضها من بعض بموجب ما فيها من طواعية التوليد التواطئي، والطريف من استقرارات ابن حزم أن هذه الطاقه الذاتية في الكلام تجعل اللغة قادرة على أن تخلق «اللغات»، كما هي قادرة على مَحْوِها وهو ما أشار إليه «بوضع اللغات الكثيرة وجمع اللغات على لغة واحدة»⁽²⁴²⁾.

وعمّا سلف ينتج أن كل لغة تكون، بواسطة ناموس المواضعة فيها، حاملة في مكانها سلسلة لا متناهية من اللغات الموجودة بالقوة، فإذا وضعت بالولادة إحداها عدّ المولود لغةً «مستأنفة» أو «مخترعة» حسب ابن حزم⁽²⁴³⁾، و«مبتدأة» أو «مستنبطة» حسب عبد الجبار⁽²⁴⁴⁾، و«مركبة» حسب الفارابي⁽²⁴⁵⁾.

(241) الإحكام، ج 1، ص 30.

(242) المرجع نفسه، ص 32.

(243) المرجع نفسه، ص 32، و ص 414.

(244) المغني، ج 7، ص 183، ج 16، ص 307. (245) الحروف، ص 137.

فقانون المواضعة - من حيث هو السمة التوعية المميزة للحدث اللساني إطلافاً - يقودنا إلى الوقوف على ظاهرة غريبة فيه لفرط طرافتها الأصولية، ويكمن عامل الشذوذ في كون هذه النظرية الأم تصدر عن تصور آني مباشر يستمد شرعيته النظرية من طرحه جانباً التقيّد بمنطلق زمن النشأة في تحديد اللغة، ولكنها بعد التفاعل الجدلي مع الواقع اللغوي تصبح ضاربة في الزمن حتى إنها لا تستكمل غائيتها إلا إذا أصبحت مولداً حركياً يصهر مواضعات الكلام بدون انقطاع صهراً يؤلد منها ما به تكون اللغة كائناً حياً عبر الزمن.

وهنا يتجلى مفهوم «الاستحداث» كمتصور عملي تطرق من خلاله رواد التنظير إلى صيرورة اللغة طبقاً لصيرورة المواضعات فيها، وهذا المبدأ هو الذي هدى ابن حزم إلى الخروج بمفهوم الاصطلاح من مجرد الفكرة الواصفة لحقيقة اللغة إلى منزلة السبب الأساسي في تعدد اللغات بتولد بعضها من بعض عن طريق تتابع المواضعات فيها⁽²⁴⁶⁾.

أما إخوان الصفاء فقد تطرقوا إلى قضية التولد بالمواضعة من نافذة استكناه أحد أسرار الكلام وهو المتمثل في طواعيته للتنوع والتخصّص في نفس الوقت ممّا يسمح لكل إنسان أن يوشك على التفرّد بنمطه التوليدي في اللغة، وهو ما لم يكن يتسنى إطلافاً لولا أن طاقة المواضعة فيها من الاستحداث والمرونة ما يجعل أفراد المجموعة اللسانية الواحدة يستقلون بسمات نوعية في الكلام. وممّا يقرّره إخوان الصفاء في هذا المقام: «ومن فضيلة التطق أيضاً أنه كاد أن يكون مطابقاً للموجودات كلّها كمطابقة العدد للمعدودات، والدليل على ذلك كثرة اللغات، واختلاف الأقاويل، وفنون تصارييف الكلام ممّا لا يبلغ أحد كنه معرفتها إلا الله»⁽²⁴⁷⁾.

ويقود عبد الجبار إلى قضية الحال استطراد له ذو طابع فلسفي يتصل بنظرية المعارف في تصنيف العلوم، فينتقل من تبويب سبل اقتناء العلم ويقرّر أنّ من المعارف ما يُكتسب بالممارسة والتكرّر كالحفظ والصنائع والإخبار، فإذا كان العلم

(246) الإحكام، ج 1، ص 30.

(247) رسائل، ج 1، ص 391.

مما يمكن معه القيام ببعض الأحوال فطريقه الاكتساب، فإن كانت الصنعة ممّا يبتدئه الإنسان اندرجت في حظيرة المواضعات وذلك شأن الإنسان مع اللغة، ولتلك العلة نفسها كانت المواضعة باباً أبداً مفتوحاً على نفسه.

ويقول صاحب المغني في معرض تصنيف المعارف: «ومنها ما يحصل العلم فيه بابتداء المواضعة والمواطأة بأن تجتمع الجماعة فيتواضعوا»⁽²⁴⁸⁾ فتصير تلك الطريقة معروفة معلومة، ومعلوم كيفية استعمالها، وتصير كالآلة بالمواضعة ولم تكن من قبل كذلك، وهذا يقارب طريقة الاستنباط»⁽²⁴⁹⁾.



على أنّ ظاهرة تولّد المواضعات في صلب المواضعة اللغوية العامّة لئن طُرحت على الصعيد النظري المطلق بحيث اتصلت مباشرة بتعاقب الانسلاخات اللسانية عبر الوجود البشري فإنها كذلك بسطت بشكل داخليّ وجزئيّ في نطاق اللغة الواحدة، وما التغيّرات الطارئة بتجدّد الوضع وتوالي الاستحداث داخل جهاز لغويّ معيّن إلاّ تشكّل جنينيّ لظاهرة الانسلاخ اللغويّ العام، ويستقطب هذا المظهر الداخليّ والجزئيّ من قضية تولد المواضعات محور الاستبدال في رصيد اللغة باعتبار أنّ التوالد المستمرّ ظاهرة لصيقة بحياة المفردات في الكلام أكثر مما هي مرتبطة بمبنى التركيب وظواهر التراكب فيه.

ويجي المنظرون العرب في هذا المقام قضية التحوّل الداخليّ فيشرعونها تأسيسياً باعتبارها إشكالاً نظرياً ومبدئياً في اللغة، وقد اطرد لديهم الإلحاح على سمة العرضية في حصول الألفاظ دوالاً على المعاني، ولذلك تسىّ الجزم بطواعية الألفاظ في عبور المجالات الدلالية واحداً بعد آخر، وبطواعية المدلولات في ارتداء الألفاظ بعضها مكان بعض كما تسىّ البثّ - بحكم علاقة الإنسان باللغة وموقعه الفاعليّ منها - في أمر استحداث المركّبات الدلالية أصلاً بابتكار المدلول الذي كان منعماً، ثم صناعة دالّ له، فيلتحمان فيتكوّن منهما ومن التحامهما مثلث دلاليّ جديد.

(248) حمل صيغة المضارع المنصوب (أن تجتمع) مَحْمَلُ الطَّلَب فنصب المضارع في (يتواضعوا) بقاء السبب.

(249) المغني، ج 16، ص 307.

على هذا المستند يقرّر ابن حزم أنّ الاسم إذا أوقفناه «على مسمى ما مدّة ما، أو في معنى ما، ثم نُقل هذا الاسم إلى معنى آخر في مكان آخر» فلا حرج على اللغة، لذلك جاز فيما بيننا «أن يصطلح اثنان على أن يسمّيا شيئاً ما باسم ما مختَرَع من عندهما أو منقول عن شيء آخر ليتفاهما به»⁽²⁵⁰⁾ وبالاعتماد على نفس المنطلق النظريّ يجيز ابن جنيّ تعمد نقل الدلالات اللغويّة بتحويل الدوال من مدلولاتها أو بسلب المدلولات دوالها في منهج مزدوج ذهاباً وإياباً على مسار الحدّث الكلامي⁽²⁵¹⁾.

أمّا القاضي عبد الجبار فإنه يستطرد بالبحث إلى ربط قضية التحوّل الداخليّ بمشكل المواضع انطلاقاً من فحص علاقة الاسم بالمسمّى مع البحث عمّا إذا كان للدالّ اللغوي تأثير في مدلوله، وهو بسط للقضية في أبعادها النفسية والأصولية معاً، ومدار الأمر فيها أن اطّراد التلازم بين الأسماء والأشياء قد يوهم بقيام علاقة من التآثر والتأثير بحيث ينعكس ما في المسمّى من قيم على الاسم المتواضع عليه له، كما ينعكس ما يحمله الاسم من شحنات معيارية، سواء أكانت تنويهيّة أم تهجينية، على المسمّى ذاته. وهذا الاستقراء وإن نطق به واقع التفاعل العضويّ بين اللغة والموجودات فإنه لا يفضي إلى إكساب المسمّى حالاً ذاتية بمجرد علاقته بالاسم المخصوص به.

لذلك يقرر عبد الجبار أنه «إذا كان ابتداء اللغة يتعلّق بالاختيار والمواضع لم يمتنع في الثاني فيه النقل والتحوّل بالاختيار، وكما أنّ اللغة المبتدأة لم تُكسب

= جملة (معلوم كيفية استعمالها) حالة متكاملة الإسناد داخليّاً فتعذر حمل اسم المفعول (معلوم) على التعت السببيّ.

(250) الإحكام، ج 1، ص 414.

(251) الخصائص، ج 1، ص 45.

ويقول في هذا السياق على سبيل التقدير والمحاكاة: «ثم لك من بعد ذلك أن تنقل هذه المواضع إلى غيرها فتقول: الذي اسمه إنسان فليجعل مكانه مَرْدٌ، والذي اسمه رأس فليجعل مكانه سُرٌّ، وعلى هذا بقية الكلام، وكذلك لو بدئت اللغة الفارسية فوقعت المواضع عليها لجاز أن نُقلَ، ويولّد منها لغات كثيرة من الرومية والزنجية وغيرهما وعلى هذا ما نشاهده الآن من اختراعات الصنّاع لآلات صنائعهم من الأسماء كالنّجار والصّانغ والحائك والبناء وكذلك الملاح». (ص 44 - 45).

المعاني أحوالاً لم تكن عليه فكذلك حصول التبدل فيه لا يغير حاله»⁽²⁵²⁾.

ويبلغ الوعي بقدرة الإنسان على استنباط جداول اللغة أقصاه مع قدامة بن جعفر إذ يمسك بزمام الموضوع بيدي واثقة بأمرها، تترقى في تجريد الموضوع إلى منتهاه، فلا يسعه إلا أن يتحدى اللغة ثم يتحدى حارسها مذكراً بالوزن الحقيقي لشبكة الألفاظ في اللغة: «ومع ما قدمته فإني لما كنت آخذاً في استنباط معنى لم يسبق إليه من يصع لمعانيه وفنونه المستبطة أسماء تدل عليها احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعها. وقد فعلت ذلك. والأسماء لا منازعة فيها، إذ كانت علامات. فإن قنع بما وضعته، وإلا فليخترع لها كل من أبي ما وضعته منها ما أحب فليس يُنارَع في ذلك»⁽²⁵³⁾.



وإذا رمنا تحسس ما يتجسم فيه التحوّل الداخلي في نطاق جهاز اللغة الواحدة على محور الاستبدال المستند إلى الرصيد المعجمي والمُمَوّن لجدول الاختيار فيه استطعنا أن نستنطق نصوص التفكير اللغوي من زاويتين مختلفتين مبدئياً وإن التقتا في بعض وجوه الاستثمار اللساني عند ممارسة الحدث الكلامي تحقيقاً وإنجازاً، وهاتان الزاويتان هما أولاً التحوّل الدلالي في صلب اللغة، وثانياً وضع المصطلحات في المعرفة المتجددة.



فأما التحوّل الدلالي فيتصل مباشرة بالطاقة التعبيرية في اللغة اعتماداً على شحنات أجزائها وهو موضوع ذو بُعدين، أحدهما متصل بالوظيفة الإنشائية في الكلام، فيكون المجاز وسيلة بيد الإنسان في خلق البنية الفنية انطلاقاً من أدوات لغوية هي ملك مشاع بين جميع من يخاطبهم بفنّه فضلاً عن أنها أدوات يسخرها هو نفسه لكلامه عندما يكرسه لمجرد الوظيفة الإخبارية. والبعد الثاني متصل بالوظيفة المرجعية في اللغة⁽²⁵⁴⁾، وهي الوظيفة المؤدية للإبلاغ باعتبار أن الكلام

(252) المغني، ج 5، ص 173.

(253) نقد الشعر، ص 6 - 7.

فيها يُحيلنا على أشياء وموجودات نتحدّث عنها فتقوم اللغة بوظيفة الرّمز لتلك الموجودات والأحداث المبلّغة.

وعلى كلّ فالتحوّل الدلاليّ بما ينضوي خلفه من متصورّات فنيّة كالمجاز والنقل والاستعارة، وحتى الكناية والتشبيه، إنّما هو مجسّم لظاهرة المواضع في تحركها ضمن نسيج الأبنية الكلاميّة وهو بالتالي إفراس من إفراسات تولّد المواضع في صلب المنظومة اللغويّة ممّا يُبوّء هذه النظرية العامّة - مرّة أخرى - مرتبة الدائرة الاستقطابيّة ذات المركز الجاذب لكلّ المُفاعلات اللصيقة بالحدث اللسانيّ أساساً.

ولقد وقف الفكر اللغويّ في الحضارة العربية من قضيّة التحولات الدلالية موقف المنظر الذي حاول اشتقاق حقيقتها اللسانيّة، واستنباط مؤسّساتها الأصولية بما يتجاوز حدّ التقنين البلاغيّ على نهج البيانيّين. وفلسفة المجاز في الموروث اللغوي العربي إنّما تُصدر رأساً عن جدليّة المواضع بوصفها محرّكاً توليديّاً لذاتها في صلب اللغة.

وأول ما قد يُفجأ المتطعّ الغضّ إلى دقائق اللغة وأسرار الكلام أنّ للمجاز من الوزن والثقل في حياة اللغة ما لا يقدره الإنسان عادة على الإطلاق، ونعني بحياة اللغة جانبها الوظائفّيّ الأوليّ وهو التكريس التقنيّ في التّعامل الدائم معها دون أن نقصد إلى مرتبتها الفنيّة وتسخيرها الإبداعيّ، ولكنّ الناظر في مُفاعلات اللغة تركيباً ودلالةً يهندي رأساً إلى أن شأن المجاز مع اللغة كشأن الدّم الحيويّ في الكائن، وهذه الظاهرة لا تعزى أساساً إلّا إلى كون المجاز إفراساً من إفراسات النظرية المحوريّة في اللغة وهي المواضع من حيث هي تشكّل دائم ومخاض مستمرّ. وفي هذا السياق تنزل الحقيقة التقريرية العامّة كما رسمها ابن جنيّ عندما صرح: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»⁽²⁵⁵⁾.

ويستطرد صاحب الخصائص بعد ذلك في تحليل التماذج اللغويّة التي تُقنع بالقانون المبدئيّ المرسوم، وبقدر ما يغوص في استخراج أسرار اللغة على منهج الأصوليين في العلم والمعرفة تراه لا يتجاوز المثال البسيط الحيّ، ممّا يتعامل

الإنسان به مع اللغة في كل لحظة من لحظات المحاوراة الكلامية حتى يقنعك بأن نموذج «قام زيد» إنما مخرجه على المجاز⁽²⁵⁶⁾. وعندئذ لا يتعدّر على المستكشف اللساني استقراء هذه الظاهرة بما يجعله يقرّر أنّ التحوّل الدلاليّ هو السمة النوعيّة القصوى في ظاهرة الكلام وهو بالتالي «شهادة ثبوت الحياة» لها، وهذا معناه أنّ التحوّل الجدليّ في صلب اللغة ينطلق من قانون المواضعنة مُسَقَّطاً على المنظور الآتي، ثم يتحوّل به على مسار المحور الزمانيّ، ويظلّ التفاعل قائماً حتى يتركز مبدأ المواضعنة في تعاقب التولّد التواطئيّ إلى أن ينصبّ في ظاهرة التحوّل الدلاليّ، فتصبح نُسْعُ الكلام وقلبه التابض.



وينطلق سعي المنظرين للغة في هذه القضية من المستلزمات المنهجية الأولى وهي محاصرة الظاهرة بالوصف والتحديد مع الحرص على بلوغ درجة التبلور والتركيز سواء في مضمون المقال الوصفي، أو في مصطلحاته المتدرّجة نحو المظهر التقني، وإذا ذهب ابن المعتزّ رأساً إلى وصف التحوّل بتعليق الدالّ على مدلول لم يُعرّف به، بعد تجريده عن المدلول الذي كان متعلقاً به⁽²⁵⁷⁾ فإنّ قدامة بن جعفر يحدّده بإعراض المتكلم - إذا أراد الدلالة على معنى من المعاني - عن أن «يأتي باللفظ الدالّ على ذلك المعنى، بل بلفظ يدلّ على معنى هو رذّفه وتابع له، فإذا دلّ على التابع أبان عن المتبوع»⁽²⁵⁸⁾.

ويدقق الرّمانيّ قضية التحوّل الدلاليّ بعض التّدقيق إذ يصفه «بتعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة»، مضيفاً بذلك العنصر الزمانيّ في التّحديد ومعتبراً الغاية الوظيفيّة من الخاصيّة اللغويّة، ويكرّز إبرازَ عنصر الزمن ملحاً على نسبة التّقدير في كلّ تحوّل لأنّ مخرَج التحوّل هو «مخرَجُ ما العبارة ليست له في أصل اللغة»⁽²⁵⁹⁾.

(256) المرجع نفسه، ص 447 - 448.

(257) عبدالله بن المعتز، البديع، ط. محمد عبد المنعم خفاجي، ط 2، القاهرة، 1945، ص 19.

(258) نقد الشعر، ص 88.

(259) أبو الحسن الرّماني، التّكث في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز =

ويربط الجاحظ مبدأ التحوّل بنزوع الإنسان إلى التقريب بين الكائنات والبحث عن التوازي بين الموجودات، فيقَرّن التحوّل بمنطلق التشبيه ملحقاً خاصة على السمة العرضية في هذا الاستخدام ومؤكّداً على أنّ هذه التحولات إنما تبقى في مستوى الطاقة التبادلية بين العناصر الدالة دوناً نفاذٍ جوهرية إلى البناء القاعديّ الذي هو البنية الدلالية، ويستدلّ الجاحظ على مقالته بسندٍ منطقيّ هو أن تحويل الدالّ عن مدلوله، أو إكساء المدلول دالاً غير دالّه لا ينتج عنه تغيير في التعريف إذا رُمنا تحديد المعنى على نهج المناطق⁽²⁶⁰⁾.

ويعزو صاحب الخصائص ظاهرة «إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد» إلى طواعية الجهاز اللغويّ بما أنّه «موضع قد استعملته العرب واتبعتها فيه العلماء، والسبب في هذا الاتّساع أنّ المعنى المراد مفاداً من الموضعين جميعاً، فلما آذنا به وأدّيا إليه سامحوا أنفسهم في العبارة عنه»⁽²⁶¹⁾.



وتدخل ظاهرة التحوّل الدلاليّ منعطفاً مغايراً من حيث الوصف والتحديد وذلك على يد رواد النظر التجريدي من ذوي النهج الفلسفيّ أو الدرس الفقهيّ والكلاميّ، فتكتسب بعد منطلقها اللسانيّ الأول بُعدين آخرين يتراميان إلى حقول الفلسفة وحقول فقه التشريع. ومعلوم أنّه في مسافة ما بيّن الحقيقة والمجاز - أي بين اعتبار دلالة اللفظ بالوضع الأول ودلالته بالوضع الطاريء - قد نَبَتْ مواقف مبدئية متباينة كثيراً ما أفضت إلى نشوء مذاهب دينية متميزة روحاً ومضموناً، وكان تميّزها راجعاً إلى موقف نظريّ من التحوّلات الدلالية الواردة في نصوص الشريعة وخاصة دستورها القرآن⁽²⁶²⁾.

= القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط 2، دار المعارف بمصر، 1968، (نشير إليه بـ: النكت) ص 85 - 86.

(260) الحيوان، ج 1، ص 211.

(261) ابن جنيّ، الخصائص، ص 466.

(262) انظر في هذا الصدد: د. علي محمد حسن، الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم، القاهرة، 1974، وهو يستعرض مواقف ابن حزم وابن قتيبة والأمدي وابن عقيل وابن جنيّ وابن قيم الجوزية، في هذا الموضوع.

فأما الشيخ الرئيس - أبو علي ابن سينا - فإنه في سياق الوصف والتحديد يتدرج بدلالة الألفاظ عبر استقراء وظيفي مرتبط مباشرة بالطاقة الإبداعية في اللغة، فينتهي إلى اعتبار أنّ الألفاظ متى استعملت على وضعها الأول كانت دلالتها «مناسبة» و«معتادة» وهو ما يلخصه في قوله «الدلالة الناصّة»، ويقابل بينها وبين «الدلالة المخترعة» التي هي «المستعارة» و«المجازية»⁽²⁶³⁾.

ويعرّج في موطن آخر على نفس القضية ولكن من منظور إنشائي يتحسّس فيه القيمة الإبداعية في تصريف مواضعات اللغة عبر التحوّلات الدلالية فيقيم توازياً بين دلالة الوضع الأول ودلالة الوضع الطارئ انطلاقاً من مفهوم دقيق هو «مَجَارِي» الكلام، فيتبين بهذا التفريق أن الدلالة اللغوية تقتضي تصريفاً مزدوجاً للألفاظ بما يجعلها متعدّدة الأبعاد تبعاً لموقعها من البنى الكلامية، ومن وراء ذلك الموقع موقف يتخذه المتكلّم من أدواته اللغوية، فيكون رصيد اللغة في ثبتها الاستبدالي متكوّناً من «الألفاظ الموضوعية» التي يسمّيها أيضاً «الألفاظ المطابقة» ومن «الألفاظ المتغيرة»، ويسمّيها كذلك «الألفاظ المستعارة»⁽²⁶⁴⁾ فتكون اللغة لا متناهية الرصيد في واقع أمرها وذلك بحكم حركة المدّ والجزر الواقعة بين حقولها الدلالية طبقاً لما تستوعبه أو تستقطبه الدوالّ سواء المنصوص عليها بالفعل أو القابعة بالقوة وراء المنصوص عليه⁽²⁶⁵⁾.

ويزيد ابن سينا الموضوعَ تدقيقاً عندما يهتدي إلى جملة من المتصوّرات العملية في وصف ظاهرة التحوّل الدلاليّ فيقف على الخصائص التعبيرية في الكلام متطرقاً إليها من نافذتي «التصريح» و«التعجب» فينتهي بعد التحليل والاستقراء إلى

(263) الإشارات والتنبهات، صحّحه وعلّق عليه وقدم له الأستاذ سليمان دنيا، القسم الأول: المنطق 1947، القسم الثاني: الطبيعة، 1948، القسم الثالث: ما بعد الطبيعة، (د.ت)، القاهرة، (نشير إليه بـ: الإشارات) ج 1، ص 59.

(264) ابن سينا، الخطابة، ص 205.

(265) وهو ما يتلف مع المفهوم اللساني المتسلّط على اللغة من زاوية الطاقة التعبيرية مع ازدواجها إلى الطاقة الكامنة أو الطاقة بالقوة (La compétence) والطاقة المنجزة (أو الطاقة الفعلية) (La performance).

أنّ الدلالة بالوضع الأول هي دلالة «مصرّحة، حقيقية، مستوّلية»⁽²⁶⁶⁾. ويتعمق المشكلة بمزيد التجريد في سياق آخر فيلامس مركز الإشكال الذي هو طواعية اللغة في مواضعها الدلالية بمبدأ التغير والتبدل بما يجعل حدود مجالاتها الدلالية ذات قنوات إيصالية مشتركة، فيقول: «واعلم أنّ القول يزسق بالتغيير، والتغيير هو أن لا يستعمل كما يوجبه المعنى فقط، بل أن يستعير ويبدل ويشبه، وذلك لأنّ اللفظ والكلام علامة ما على المعنى، فإنّه إن لم يدل على شيء لم يكن مغنياً غناء اللفظ»⁽²⁶⁷⁾.

أما أبو نصر الفارابي فإنّه يحلل موضوع التحولات الدلالية من زاويتين، أولاهما تتصل بمختلف الطاقات الوظيفية في اللغة، انطلاقاً من الوظيفة الخطابية والشعرية إلى الوظيفة المعرفية مروراً بالوظيفة الجدلية والفسطائية. ويركز الفارابي بكثير من الدقة الفنية تحليلات العبور الوظيفي داخل الكلام على طاقة التصرف بين الحقيقة والمجاز، وهذا العبور من حيز الوضع الأول إلى حيز الوضع الثاني هو الذي - حسبه - يستند إلى جسر «الاستعارة والمجاز والتجوّز والاتساع والمسامحة»⁽²⁶⁸⁾. وكلها متصورات مثّلت نسيج الاستقراء عند محاولة الفارابي حصر قضية التحول واتصالها بالمعرفة اللغوية.

وتتصل الزاوية الثانية بما تفرزه اللغة من وسائل ذاتية تستوعب بها - على مستوى العلوم والمعارف المتجددة - المدلولات المبتكرة فتضع لها بالمجاز دوالاً مناسبة، وهو ما سنعود إليه بالاستقراء.

غير أنّ أبا حامد الغزالي ينزل قضية التحول الدلالي في نصابها الزماني أولاً وبالذات، فهو يعامل المجاز معاملة العنصر الرّاضخ لتفاعل الزمن في معادلة طرفها الأول تحوّل منصهر في بوتقة التواتر والاطراد، فينتج في الطرف الثاني من المعادلة نقلٌ للفظ من حقل دلالي إلى حقل جديد، وعلى هذا المستند قسّم صاحب

(266) ابن سينا، كتاب الشفاء، الجملة الأولى: المنطق، الفن التاسع: الشعر، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1966، (ونشر إليه ب: الشعر)، ص 67.

(267) الخطابة، ص 202.

(268) الحروف، ص 164 - 165.

«المستصْفَى» ألفاظ اللغة إلى وضعية وعرفية مبيّناً أنّ اللفظة تعتبر ذات دلالة عرفية بمعيارين: الأول أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصّص الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مستمياته «كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أنّ الوضع لكل ما يدب، واختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع أنّ كلّ قائل ومتلفظ متكلم». والمعيار الثاني أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً بل فيما هو مجاز فيه «كالغائط المطمئن من الأرض، والعدرة البناء الذي يُستتر به وتُقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم بعرف الاستعمال»⁽²⁶⁹⁾.

ويتناول القاضي عبد الجبار قضية التحول الدلالي باعتبارها مظهراً للطاقة الاختزالية في اللغة مبرزاً مظهر التبادل بين أجزاء البناء الكلامي ومثبناً من وراء ذلك قدرة الإنسان على تصريف أنماط اللغة وهو ما يتأكد به مرةً أخرى مبدأ الاقتران الاعتباري بين كل دالٍّ ومدلوله إذ لو لم تتسم الدلالة بالتعسف الاقتراني لما تمكن الإنسان من فتح مجاري الكلام بما يزيل حواجز الدلالة بين حقولها المختلفة. «وليس يمتنع في اللغة أن يُذكر الشيء ويراد غيره ويحذف ذكر المراد وذلك طريقة ظاهرة في المجاز»⁽²⁷⁰⁾.



فإذا تبين لنا سعي الفكر اللغوي العربي إلى رسم حدود هذه الظاهرة اللسانية مع الوصف الاستقرائي والتجريد الاستنباطي بما يبوّئها منزل العنصر النشط في جدلية المواضعة عامة، وفي قضية التولد الداخلي في صلبها خاصة، فإن المنظرين كثيراً ما لا يقنعون بمنهج الموصفة والتحليل فيحاولون التفاضل بالقضية إلى أسرارها ومقوماتها داخل منظومة الكلام وذلك بتوخي منهج التعليل والكشف الباطني، وفي هذا المدار يحرص بعض الرواد على إقامة فلسفة للمجاز ضمن ظاهرة التحولات الدلالية. فابن سينا مثلاً يلجّ على البعد الإنشائي والإيحائي في عملية التحول

(269) الغزالي، المستصفي، ج 1، ص 146.

(270) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع: رؤية الباري، تحقيق محمد مصطفى حلمي وأبي الوفاء الغنيمي التفتازاني، القاهرة، 1965، ص 215.

الدلالي فيقيم مقارنة بين اللفظ الدالّ بالحقيقة واللفظ الدالّ بالمجاز فيبين أن دلالة الوضع الأول تجعل اللفظ «معتدلاً مُوجزاً محصلاً» وأن دلالة المجاز تجعل اللفظ «معدولاً» وهكذا يصبح المجاز دالاً بالعرض دلالة طارئة فتكون بينه وبين طاقة الإيحاء التعبيريّ ملاءمة عضويّة.

يقول الشيخ الرئيس في سياق تحليله مقوّمات الكلام الخطابي: «وليس يحسن استعمال المعدول حيث يوجد اللفظ المعتدل الموجز المحصّل، فإنّ المعدول لا يدلّ التّفَسّ على معنى يقع عنده، بل إنّما يدلّ على المراد بالعرض كما علمت فيجب أن لا تعتقد أنّ في استعماله كلّ تلك الفصاحة والشرف، بل يجب أن تستعملها في التعريضات حيث يُكره التصريح»⁽²⁷¹⁾.

ثم يتطرّق ابن سينا إلى تحسّس مقوّمات التّحوّل الدلاليّ من حيث هو طاقة إبلاغية في اللغة تتركّب على طاقة أصليّة، فيستكشف ما به يكون المجاز دالاً في الكلام رغم خرقه - ولو ظاهريّاً - للمواضعة التي يتهيأ بموجّها السّامع لتقبّل الخطاب، وباستنطاق تحليلات الشيخ الرئيس نتبيّن أنه يُعقّلن ظاهرة التّحوّل الدلاليّ بالاحتكام إلى معيارين أساسيين يُمكننا أن نستنبطهما من مضمون مباحثه في القضية، فالمعيار الأول أن يكون التّحوّل مرتكزاً على علاقة منطقيّة تربط حبل الأسباب بين الحقل الدلاليّ الأوّل والحقل الدلاليّ الجديد، وهذه العلاقة أو القرينة هي ضرب من «المُناسبة» أو «المشاكلّة» أو «الشبه المحقّق»⁽²⁷²⁾ ومن شروط هذا الاقتران التقاربيّ ألا يكون «ممعناً في الإغراب»، ومعناه ألا يتعسّر على الإنسان الاهتداء إلى مدّ الجسر المنطقيّ الرابط بين الحقلين الدلاليين.

فإذا ربطنا تحليلنا الراهن بما سلف أن تبيّناه من خصائص المواضعة اعتباراً ثم تلازماً عرفنا كيف أن التّحوّل الدلاليّ إنّما هو ضرب من العقْلنة في صلب منظومة أساسها ومنطقها الاعتبار المحض، بل قد نجيز لأنفسنا القول بأنّ الدلالة اللغويّة لما كانت حتماً تعليق دالّ على مدلول بدون أي اضطراب كونيّ أو علاقة طبيعية عند اختيار أحدهما للآخر، فإنّ إطلاق اللفظ على المجاز هو أيضاً اعتباراً

(271) الخطابة، ص 218.

(272) المرجع نفسه، ص 206.

يحدث في صلب اعتبار أول، ومعنى ذلك أن اعتباراً يتفاعل مع اعتبار تفاعل السلب مع السلب فلا ينتج إلا اقتران منطقي مثلما ينتج ضرب السالب في السالب شحنة موجبة.

فعلى هذا النسق يُصبح تحوّل الاقتران التّعسفيّ إلى تلازم منطقيّ صورة من صور التولّدات الدّاخلية في صلب المواضعة اللغويّة العامّة فيكون هذا التولّد المستمرّ على خطّ المدار الزمّنيّ ينبوعاً في اللغة يأخذها من الحاجة إلى الكفّاف مثلما يأخذها من التحكّم إلى العقلانيّة، وهكذا يتبقّى في خضم التقلّبات العلائقيّة داخل جهاز اللغة سلكٌ يعقّد - مهما رُق - حبل الأسباب بين طرفي جهاز التحوّل باثناً ومقبلاً.

على هذا الأساس تطرّق ابن سينا إلى إيراد المعيار الثاني الذي يكون به المجاز دالاً في الكلام رغم أنه يفصم عرى المواضعة الابتدائيّة، ويتمثل في تقرير أنّ مجاريّ الكلام لا تسمح البتّة بتحويل دلاليّ للفظ هو محوّل عن دلالته، معنى ذلك أنّ المتكلم لا يتسنّى له أن يستعير لفظاً هو جارٍ مجرىّ المجاز في الحقل الذي يريد اختلاسه منه، فمستعار المستعار - على حدّ عبارة ابن سينا⁽²⁷³⁾ متعذّر، ولا سبب لتعذّره إلا كونه فاصماً لذلك السلك المنطقيّ الضامن لوصول الرّسالة الدلاليّة من طرف الباث إلى طرف المتقبّل.

فكلّ التحوّلات داخل نظام اللغة تبقى معقودةً بنمط تواصلّي يفسر ما إذا كان المجاز يُراد به المستعار بعد أن تُجوّز عن وضعه - كما يدقّقه الغزالي - أم «يراد به ما يقتضي الحقيقة وفي الإطلاق خلافه»⁽²⁷⁴⁾، فالحكّم الفاصل بين دلالة الوضع الأول ودلالة الوضع الطّاريء لا يُفرزه إلا الكلام ذاته.

على أنّ عبد القاهر الجرجاني يعمد إلى موقف نقديّ صريح من تصوّر

(273) المرجع نفسه.

(274) معيار العلم، ص 52، بمعنى أن اللفظ المأخوذ يظل في سياقه المجازي دالاً على معناه الأصلي، فلا يتحوّل اللفظ عن دلالته الأولى، ويكون لفظ (الأسد) في قولنا: (رأيت أسداً في الحمام) دالاً على الحيوان المعروف، ولا تتحوّل بالمجاز إلا دلالة الجملة بأكملها لا دلالة لفظ (الأسد).

الناس لفكرة التحوّل الدلاليّ عموماً، فلا يقنع بما حدّوا به المجاز ارتكازاً على أنّ اللفظ لا يحوّل عن مدلوله مثلما أن المدلول لا ينسلخ عن دالّه، وفي استنطاق الجرجاني لهذه القضية دقة تترقى إلى مراتب النظريّة الكليّة في المعرفة والتّصور فتلامس جوهر الإشكال النظريّ من حيث علاقة التّفكير باللغة.

ويتبيّن لنا من استقراءات الجرجاني أنّ التحوّل الدلاليّ إنّما هو تقدير نسبيّ يسلّطه المتكلم على اللغة وعلى سامعه فيدرك السامع أنه فعلاً تسلّط من المتكلم على جهاز اللغة، وليس شيء من اللغة بمتحوّل عن مساقه أيّاً كان الاقتضاء الداعي لذلك. وفي هذا المدرج يتوضّح مبدأ الاعتبار المضاعف في موقع الإنسان من اللغة.

«فقد تبيّن من غير وجه⁽²⁷⁵⁾ أنّ الاستعارة إنّما هي ادعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم عن الشيء، وإذا ثبت أنها ادعاء معنى الاسم للشيء علمت أنّ الذي قالوه من أنها تعليقٌ للعبارة على غير ما وضعت له في اللغة ونقل لها عمّا وضعت له هو كلام قد تسامحوا فيه لأنه إذا كانت الاستعارة ادعاء معنى الاسم لم يكن الاسم مُزّالاً عمّا وضع له بل مَقْرَاً عليه⁽²⁷⁶⁾».



ولكنّ سؤالاً يرد على الناظر في قضية الحال فيُطرح على نسق ما ذهب إليه الفكر اللغويّ من بحثٍ في شرعيّة التحوّلات الدلاليّة داخل نظام الكلام: فهل التصرّف في قنوات الدلالة اللغويّة مدّاً وجزراً بين وضع أول ووضع طارئ هو حاجة لصيقة بالحدث اللسانيّ إثنيّة في نظامه الداخليّ، أم إنه ضرب من التصرّف التلقائيّ الذي يتحوّل هو ذاته اعتباراً غير شرعيّ إذا ما علمنا أنّ الحدث الكلاميّ ليس في نشأته إلّا اعتباراً ولكنّه إلى مدى بعيد اعتبار شرعيّ؟

لا شكّ أنّ حضور الإنسان في كلّ تراكمات الفعل اللغويّ⁽²⁷⁷⁾ أمرٌ بديهيّ بل هو مُعطىٌ مبديّ ومُسلمةٌ معرفيّةٌ غالبية، ولكنّ اللغة لما كانت مؤسّسة حيويّة ذات

(275) يعني من غير وجه واحد، أي من أكثر من وجه.

(276) عبد القاهر الجرجاني، دلائل، ص 284.

إفرازات تولدوية وكيانات تولدوية عسرَ رسم خطّ الفصل بين فعل الإنسان في اللغة، وانفعال اللغة باللغة، فضلاً عن فعل اللغة في الإنسان.

ولئن لم نتجوّز إقامة علاقة الإنسان مع اللغة على محور صراعيّ ولا على ثنائيّ تقابليّ فإن نهاية المطاف في تقدير قضية التصرف والتحويل تؤول بالضرورة إلى ضرب من الاضطراع الصّامت لا تكون الغلبة فيه إلاّ للغة، فهي التي تفرض على الإنسان أن يقرّ «الألفاظ على أوضاعها الأول ما لم يدعُ داع إلى التّرك والتّحول» حسب قانون يرسمه في منتهى التّصريح والوثوق أبو الفتح ابن جنيّ⁽²⁷⁸⁾.

فأمر التّحول الدلاليّ - شأنه شأن حقيقة اللغة في جذورها الأولى - إنّما يُعزى إلى قانون الحاجة، والحاجة مولّد للوسيلة، بل وللعضو المنجز لها، ولما كانت اللغة مساراً حيويّاً على درب الزّمان لزم أن تكون لها نوافذ مفتوحة على مضاعفات الوجود والحضارة بما أنّ «مشرع» الكلام لا يتسنى له في لحظة من لحظات الوجود اللغويّ أن يغلّق سجلّ حاجيات الإنسان من اللغة.

ويتطرق الغزالي إلى هذا الإشكال من منظور مصطلحات العلوم والمعرفة - وهو ما سنعود إليه - فيقرر: «أما المنقول فيستعمل في العلوم كلّها لمسيب الحاجة إليها إذ واضع اللغة لَمّا لم يتحقّق عنده جميع المعاني، لم يُفردها بالأسماء، فاضطرّ غيره إلى النقل، فالجوهر وَضَعَه واضع اللغة لحجّر يعرفه الصّيرفيّ، والمتكلّم نقله إلى معنى حَصَلَه في نفسه وهو أحد أقسام الموجودات، وهذا ممّا يكثر استعماله في العلوم والصناعات»⁽²⁷⁹⁾.

ويصوّر ابن فارس ظاهرة اقتران التّحول الدلاليّ بالافتضاءات الحضارية حتى تتطابق التّحوّلات في المجتمع بالتّحوّلات في اللغة مما يسمح باشتقاق قانون لسانيّ اجتماعي⁽²⁸⁰⁾ يكون نصّه: ليس من تغيّر جذريّ في بُنى المجتمع إلا وهو مُفضّ إلى تغيّر مثله في بُنى اللغة. وقد «كانت العرب في جاهليّتها على إرث من

(278) الخصائص، ج 2، ص 457.

(279) المعيار، ص 51.

(280)

إرث آباؤهم في لغاتهم وآدابهم ونسائهم وقرائنهم، فلما جاء الله جلّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونُسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونُقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر، بزيادات زیدت، وشرائع شرعت، وشرائع شرطت»⁽²⁸¹⁾.

ويذهب ابن وهب⁽²⁸²⁾ مذهباً جامعاً بين تصوّر اللغويين لقضية التحوّل الدلاليّ وتصور الفلاسفة لها، وإذ يمتزج عنده التحليل والاستخلاص ينتهي إلى قلب طريف لسلم القيم في دلالة اللغة فيرتثي أن دوالّ اللغة عند العرب هي من التضحّم والطفرة بحيث تتجاوز - حاجةً وكماً - مدلولاتهم، ورأي ابن وهب في الموضوع على غاية من الدقة والعمق إذ يتركز على ألفاظ اللغة من حيث هي فعل لغويّ منجز بالممارسة الواقعة لا بالافتراض والتقدير، وإذا ما نظر الإنسان إلى ألفاظ اللغة جميعها فعدد كلّ لفظ بحسب معانيه الطارئة منضافةً إلى معناه الحقيقيّ، أي إذا اعتبرنا أن اللفظ عندما يدلّ على حقول دلالية متعددة بفضل التحويلات الداخلية فإنه لم يعدّ لفظاً واحداً وإنما أصبح ألفاظاً عدّة بحسب عدد المجالات الدلالية المقترن بها سواء بالفعل أو بالقوة وجب علينا عندئذ أن نصرب - ضرباً جبرياً - ثبتّ اللغة في عدد يكاد لا يتناهى فتكون المعادلة الكميّة لرصيد اللغة عندئذ مرفوعة إلى قوة رمزية هي قوة «ن» بحيث إن:

كمية أجزاء اللغة = ثبتّها المعجمي × طاقة التحولات.

وهو ما يؤول إلى اعتبار أنّ:

اللغة = (الألفاظ) ن

أما ابن سينا فإنه يتطرق إلى قضية سعة الرصيد اللغوي بالنسبة إلى الإنسان من زاوية العلاقات القائمة بين أجزاء الكلام من تراؤف وتخالف وتضاد وغير

(281) الصاحبي، ص 44.

(282) «وأما الاستعارة فإنما احتيج إليها في كلام العرب لأنّ ألفاظهم أكثر من معانيهم (...). فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ربما كانت مفردة له وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره، وربما استعملوا بعض ذلك في موضع بعض على التوسع والمجاز» البرهان، ص 142.

ذلك، وعندما يصل إلى قضية الاشتراك⁽²⁸³⁾ في اللغة يربطها من أحد أطرافها بمشكل التحوّل الدلاليّ، ثم يعود إلى مناقشة الرأي السائد في تفسير نشأة الاشتراك في اللغة، ومعلوم أنّ جموع المفكرين يعزّون هذه الظاهرة إلى كون المدلولات غير محدودة لدى الإنسان بينما تكون الدوالّ محصورة بالتّوع والعدد في كلّ لغة، وينتهي ابن سينا إلى نقض هذه التّظريّة من جذورها بالاستناد إلى أنّ الأمور وإن كانت في ذاتها غير محصورة فهي بالنسبة إلى الإنسان محصورة باعتبار حضورها في ذهنه، فالأسماء وإن أمكن توليد عددٍ غير متناه منها فإنّ ما يستسيغه الاستعمال ويستوعبه حدّث الكلام لا يكون إلا محدوداً من حيث كمّه العدديّ وجنسه التّوعيّ.

يقول الشيخ الرئيس: «وقد أوجب الاتفاق في الاسم سبب قووي وهو أنّ الأمور غير محدودة ولا محصورة عند المسمّين، وليس أحد منهم عندما يسمّي أمكنه حصر جميع الأمور التي يروم تسميتها، فأخذ بعد ذلك يُفرد لكلّ معنى اسماً على حدّه، بل إنّما كان المحصور عنده، وبالقياس إليه، الأسماء فقط فعرض من ذلك أن جوز الاشتراك في الأسماء إذا كانت الأسماء عنده محصورة، ولا يُحتمل أن يُبلّغ بها تركيب بالتكثير غير متناه لأن الأسماء حينئذٍ تُجاوِز حدّاً لِحَقّه إلى طول غير محتَمَل فلم يُوطّن المسمّي الواحد والمختلفون أنفسهم إلا على انحصار الأسماء في حدّ، ومجاورة الأمور كلّ حدّ فعرض اشتراك أمور كثيرة في لفظ واحد، فهكذا ينبغي أن تفهم وهو متكلّف مجرور إلى الصّواب كرهاً وقد قلنا في الفنون الماضيّة⁽²⁸⁴⁾ ما دلّ على استنكارنا أن يكون السبب في اشتراك الاسم تناهيّ

La polysémie.

(283)

(284) يعني الفنون المتّة السابقة من «المنطق» الذي هو الجملة الأولى من «كتاب الشفاء» وتلك الفنون التي سلفت هي المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل. وقد تطرّق ابن سينا إلى الموضوع بإسهاب في الفنّ الثّاني المخصوص بالمقولات (ص 9، 16) حيث يربط بدقّة بين قضية الاشتراك وموضوع التحوّل الدلاليّ مقرّراً «أنّ من الأمور المختلفة المتكثّرة ما يشترك في اسم واحد وذلك على وجهين: فإنّه إمّا أن يكون على طريق التّواطؤ وإما أن يكون على غير طريق التّواطؤ، وطريق التّواطؤ أن يكون الاسم لها واحداً، وقول الجواهر - أعني حدّ الذات أو رسمه الذي بحسب ما يفهم من ذلك الاسم - واحداً من كلّ وجه» (ص 9)، ومقرّراً أيضاً أن «الأسماء المستعارة والمجازيّة =

الألفاظ وَغَيْرَ تَنَاهِي المعاني، وإذا فُهِم على هذه الصُّورة كان أقرب إلى الصَّواب، فهذا هو من أسباب أن وقع الاشتراك في الأسماء»⁽²⁸⁵⁾.

وهكذا نكون بكل ما سلف قد تبينا كيف ارتقى النظر اللساني في تاريخ الحضارة العربية من إثارة مشكل التوليد التواطئي داخل الكلام حتى وصل به إلى قضية التحولات الدلالية باعتبارها نَسَقاً من أنساق تولد المواضع في صلب المواضع الأم، فوصفها ورسم قواعدها النظرية حتى أقام لها فلسفة تحدت بها طبيعة الكلام في حركة من المد والجزر بين الاعتبار والاضطرار.

ولقد تبين لنا أيضاً أن التحوّل الدلالي بما أنه ضرب من الاصطلاح العلاميّ فإنّه بمثابة الاعتبار المستند إلى اعتبار قبّله، فيكون من تفاعل اعتبارين اثنين تولّد عقلائيّ كما لو تفاعل سالبان فأثمراً موجباً. وإذا جلّونا فيما سلف أنّ المجاز لا يقع أبداً على ما هو جارٍ بمجرى المجاز فلأنّ ذلك، لو وقع، لأدى إلى أنّ اعتباريّة التحوّل الجديد تتفاعل مع اعتباريّة المجاز الأوّل الذي يتفاعل مع اعتباريّة المواضع اللغويّة الأصليّة فيكون التفاعل من الدرّجة الثالثة مُنتجاً لقطيعة بين اللغة وعقلانيّة الإدراك، تماماً كما لو تفاعل السالب في السالب مرّة فأنتجاً موجباً ثم تفاعلت الحصيلّة الموجبة مع شحنة سالبة فلا تكون النتيجة إلا سلباً وهو اللامعنى.

= إذا استقرت ففهم منها المعنى صار حكمها حكم المشتركة إلا أنّها تكون كذلك عند من يفهم معناها، ويجب أن تكون حينئذٍ من جملة المتشابهات المنقولة، وكما أنّها في دلالتها قبل ذلك كانت مستعارة كذلك كونها مشتركة قبل ذلك إنّما هو بالاستعارة» (ص 15).

ويعود ابن سينا إلى نفس الموضوع في الفن الثامن المخصوص بالخطابة (ص 204 - 205) (ص 226 - 227) كما يتناوله في مواطن أخرى من مدوّته:
انظر:

(أ) عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلميّ الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1954، ص 3.

(ب) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلاهية، 3 أقسام في مجلّد واحد، ط 2، محيي الدين صبري الكردي، 1938، (نشر إليه ب: النجاة) ص 90 - 91.

(285) ابن سينا، كتاب الشفاء. الجملة الأولى: المنطق، الفن السابع: السفسطة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، 1965، ص 3 - 4.

فظاهرة التحوّل إذن مدارٌ إشكاليها أنّها تتعلّقُن، أي هي تتبَرّهُن - على حدّ عبارة ابن سينا - وهذا معناه أنّ الفعل اللغويّ ينادي مرّةً أخرى العقل ليكون حَكَمَ القيادة في مَرَكَبِ الافتران بين الدالّ والمدلول سواء عند المواضعة الأصليّة أو عند المواضعة الطارئة عليها بالتحوّل والتواصل.

وأول ما يتعيّن تقديمه في هذا السياق مصادرةً وتسليماً فَرُقُ مَا بَيْنَ علاقة العقل بالكلمات المفردة وعلاقته بالخطاب الذي هو تركيب للأجزاء المفردة بالصدق والكذب لأنّ الأحكام لا تجري على معاني الألفاظ مفرّقة غير مؤلّفة⁽²⁸⁶⁾ وحيث إنّ المجاز ظاهرة لا تنبُت إلّا في صلب نسيج الكلام مؤلّفاً مكتملاً لأنّه يستحيل أن ننتع لفظاً مفرداً بأنّه على الحقيقة بالوضع الأول أو على الدلالة بالوضع الطارئ، فقد نتج أن المجاز من مشمولات العقل في اللغة. لذلك «علمت أن لا سبيل إلى الحكم بأنّ ها هنا مجازاً أو حقيقة من طريق العقل إلا في جملة من الكلام» كما علمت «استحالة أن يكون ها هنا حُكْمٌ بالمجاز أو الحقيقة وأنّ تنحو نحو العقل إلّا في الجملة المفيدة، فاعرفه أصلاً كبيراً»⁽²⁸⁷⁾.

فمسالك المدلولات عبر دوالها انطلاقاً من نسيج الكلام قضيةً تتعلّقُن بالضرورة، بل هي من الدقّة والعسر أحياناً بحيث تكدّ العقل المشتقّ لها من جهاز اللغة، لذلك قدّم أبو سليمان الخطابي لحضور العقل في الحدث اللسانيّ وصفاً لا تقلّ طرفاً التركيز فيه والإيماء عن طرفة التصوير الأدبيّ إذ قال: «فأما المعاني التي تحملها الألفاظ فالأمر في معاناتها أشدّ لأنّها نتائج العقول، وولائد الأفهام، وبنات الأفكار»⁽²⁸⁸⁾.

وقد توضّح على يد القاضي عبد الجبار أنّ التحوّل المجازيّ يظلّ وفقاً على الركائز الدلالية في الكلام دون نفاذ تأثيري في هيكل البناء الماديّ له، لأنّ اللفظة إذا أفادت في اللغة أمراً وتجوّز بها في غيره فيجب أن تُستعمل في المجاز على

(286) الجرجاني، أسرار، ص 333.

(287) المرجع نفسه.

(288) بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط 2، دار المعارف بمصر، 1968 (نشير إليه ب: إعجاز القرآن)، ص 36.

الوجه الذي وضعت له في الحقيقة لتكون مستعارة فيه على الحدّ الذي هو حقيقة في غيره⁽²⁸⁹⁾، أما الذي يحكم في أمرها أعلى المجاز هي أم على الحقيقة فإنما هو العقل الناسخ للكلام تكلماً، والناسخ لدلالاته تقبلاً.

وترتبط قضية التحوّل الدلاليّ وعلاقة العقل به بالوظيفة الإنشائية⁽²⁹⁰⁾ للكلام فضلاً عن ارتباطها بوظيفته المرجعية⁽²⁹¹⁾ التي هي للإخبار والإبلاغ، وهذا المظهر وإن خرج مبدئياً عن مشاغلنا في البحث الزاهن فإننا نتطرق إليه على قدر ما يتوضح به لنا سبيل تأثير العقل في حكم دلالة الألفاظ، ومعلوم أنّ التحويلات الدلالية هي أهمّ مسالك الكلام في الخروج من الخطاب التفعليّ إلى الخطاب الإبداعيّ التائيّريّ، فإذا نظر الدارس اللسانيّ في سرّ وجود الشحنة التائيّرية الانفعالية في الكلمة المحوّلّة وخلوّها عن الكلمة الموضوعية تبين أنّ ذلك يُعزى إلى كون المحوّل من الكلام يقتضي اجتهاد العقل في استخراج المعنى بعد أن يهتدي إلى العلاقة التي حرّكت خروج اللفظ من حقله الدلاليّ الأوّل إلى الحقل الدلاليّ الثاني.

واستناداً إلى هذا التحقيق يطلق السكاكي على دلالة الحقيقة عبارة الدلالة الوضعية، وعلى دلالة المجاز مصطلح الدلالة العقلية، ثم يبيّن كيف أنّ حلول دلالة وضعية محلّ أخرى لا يغيّر من الطاقة التعبيرية للكلام شيئاً بحيث إذا أبدلنا لفظاً بمرادفه في سياق لغويّ ما لم يكن لهذا التبديل انعكاسٌ تائيّريّ أو إنشائيّ على الكلام، بينما إذا أبدلنا لفظاً يدلّ بالحقيقة بلفظ يدلّ بالمجاز - أي إذا أقمنا دلالة عقلية مقام دلالة وضعية - أكسبنا الخطاب طاقة تعبيرية لها من الكثافة والتأثير ما ليس للخطاب في حالته الأولى.

وهكذا يكون التحوّل الدلاليّ في نفس الوقت وسيلة إنمائية داخل اللغة باعتباره مولّداً للمواضعات في صلبها، ويكون كذلك طاقة وظيفية خارجية بما أنّه جسر تعبّره اللغة في تدرّجها على سلّم الإبلاغ الإخباريّ فتنقل من الوظيفة المرجعية إلى الوظيفة الإنشائية.

(289) المغني، ج 4، ص 209.

La fonction poétique. (290)

La fonction référentielle (cognitive, dénotative). (291)

يقول السكاكي: «إن محاولة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، والتقصان، بالدلالات الوضعية غير ممكن، فإنك إذا أردت تشبيه الخدّ بالورد في الحمرة مثلاً وقلت (خدّ يشبه الورد) امتنع أن يكون كلامٌ مؤكد لهذا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه في الوضوح أو أنقص، فإنك إذا أقمت مقام كل كلمة منها ما يرادُها فالسّامع إن كان عالماً بكونها موضوعة لتلك المفهومات كان فهمه منها كفهمة من تلك، من غير تفاوت في الوضوح، وإلا لم يكن يفهم شيئاً أصلاً. وإنما يمكن ذلك في الدلالات العقلية مثل أن يكون لشيء تعلقٌ بآخر، ولثانٍ ولثالث فإذا أريد التوصل بواحد منها إلى المتعلق به فمتى تفاوتت تلك الثلاثة في وضوح التعلق وخفائه صحّ في طريق إفادته الوضوح والخفاء»⁽²⁹²⁾.

وإلى هذا الشّحن التّأثيري والتكثيف الدلالي مما يتحقّق عبر سبل المجاز يشير ابن سينا عندما يحلّل سرّ قيام الكلام بوظيفة الخطابة، فبعد أن يقابل دلالة الحقيقة التي يسمّيها «الدلالة بالأصل» ودلالة التحوّل التي يطلق عليها «الدلالة المستعارة» ينتهي إلى أنّ وظيفة تولّد المجاز داخل المواضعة اللغوية تتحدّد بخلق طاقة «الإقناع» و«التخييل» فيكون خروج اللفظ من المواضعة الأصلية إلى المواضعة الطّارئة ضرباً من «الغشّ النافع» الذي يقصد به «الترويج» على حدّ عبارات الشيخ الرئيس نفسه⁽²⁹³⁾.

أمّا ابن خلدون فإنّه يتطرّق إلى قيمة التحوّلات الدلالية في الخطاب من خلال كشفه لحقائق العلم البلاغيّ الموسوم بالبيان - في معناه الموسّع - وهو إذ يعود إلى تحسّس مقومات هذا العلم بمنظار الأصوليّ الباحث في الركائز المعرفية التي تقوم عليها أفنان العلوم الإنسانيّة يهتدي إلى استنباط طريق لا يستطيع الناظر اللسانيّ المعاصر إلا أن يُقرّبه من منهج العلاميين⁽²⁹⁴⁾ في بحث أسرار اللغة.

ومفاد ما يقرّره صاحب العبر هو أن تحويل دلالة الألفاظ عن وجهتها

(292) المفتاح، ص 156.

(293) ابن سينا، الخطابة، ص 203.

(294)

الابتدائية يخرج بها أصلاً عن دلالة اللغة من حيث هي نظام خطابيّ معيّن ويلج بها الدلالة بالهيئات والأحوال والمقامات، ومعناه أنّ الذي يدلّ في حالة تركيب الكلام على المجاز ليس هو ذات الألفاظ بقدر ما هو مواضع بعضها بالنسبة إلى بعض من جهة، ومواضعها بالنسبة إلى العقل المفكر، والمدرك لعلاقتها من جهة أخرى.

وهكذا يغدو تولّد المواضع داخل اللغة تحوّلًا من دلالة اللسان إلى الدلالة العلامية المنضافة إلى الحدث الخطابيّ، فهذه الأساليب من مجاز واستعارة وغيرها «كلّها» - كما ينصّ عليه ابن خلدون - دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركّب، وإتّما هي هيئات وأحوال الوقائع جعلت للدلالة عليها أحوال وهيئات في الألفاظ كلّ بحسب ما يقتضيه مقامه، فاشتمل هذا العلم المسمّى بالبيان على البحث عن هذه الدلالة التي للهيئات والأحوال والمقامات»⁽²⁹⁵⁾.

ولعل قضية ارتباط التحوّل الدلالي بالعقل تبلغ حدّها الأقصى من التبلور مع عبد القاهر الجرجاني لأنّه يقيمها على النظر الشموليّ فيخلصها من سياق اللغة العينية - كالعربية مثلاً - ليضعها في إطار الظاهرة الكلامية عموماً، وعندئذٍ تصبح ظاهرة التحوّل مركز تقاطع الألسنة مطلقاً، لأنها تخرج عن حدّ الاختصاص بلغة دون أخرى فتحلّ محلّ السمة الكونية في جهاز الخطاب.

أما الذي بموجبه تتبوّأ قضية التحوّل الدلاليّ منزلة المعطى الكونيّ⁽²⁹⁶⁾ في نطاق الظاهرة اللغوية عامّة فهو استنادها إلى العقل واقتضاؤها حضوره في ربط شبكة العلاقات الدلالية بين الوضع الأوّل والأوضاع الطارئة «لأنّ وصف اللفظة - على حدّ عبارة الجرجاني - بأنها حقيقة أو مجاز حكمٌ فيها من حيث إنّ لها دلالة على الجملة لا من حيث هي عربية أو فارسية، أو سابقة في الوضع أو محدثة مولدة، فمن حق الحد⁽²⁹⁷⁾ أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدالّة، ونظير هذا نظير أن تضع حدّاً للاسم والصفة في أنّك تضعه بحيث لو اعتبرت به لغة غير لغة

(295) المقدمة، ص 551.

Une donnée universelle.

(296)

(297) يقصد المصطلح كما يستعمله المناطق، إذ من فلسفة «الحدّ» أنّ المعبر فيه دلّته على عناصر تركيب الشيء الذي يراد تحديده لا مجرد تشكل الألفاظ الدالة عليه.

العرب وجدته يجري فيها جريانه في العربية لأنك تحُد من جهة لا اختصاص لها بلغة دون لغة «وهذا» ممّا غفل عنه الناس ودخل عليهم اللبس فيه حتى ظنوا أنه ليس لهذا العلم قوانين عقلية»⁽²⁹⁸⁾.



هذا إذن ما يتعلق بالزاوية الأولى من زاويتي النظر في تحليل تولد المواضعات داخل اللغة، وهي كما أسلفنا متصلة في نطاق جهاز الكلام بمحور الاستبدال المستند إلى الرصيد المعجمي، وقد تمثلت في ما أسميناه بظاهرة التحوّل الدلاليّ سواء ما اتصل منه بالوظيفة المرجعية في الخطاب أو ما اتصل بالوظيفة الإنشائية.



أمّا الزاوية الثانية في نطاق فحص التولّد على مستوى الاستبدال فتخصّ وضع المصطلحات في المعرفة الإنسانية على مسار تجديدها. ولئن تسمّى للسانيات المعاصرة أن تجرّد من شجرتها فنّاً لتخصّ به دراسة وضع المصطلح العلمي والفنيّ من حيث هو عملية خلق متجدّد في صلب جهاز اللغة⁽²⁹⁹⁾ فإنّ التفكير اللغويّ عند

(298) أسرار، ص 280 - 281.

(299) هو الفن المخصوص بالتولوجيا la néologie وهو علم لساني انطلق من جمع ما كان ميثوياً في علوم اللسان ممّا يتصل بقضايا وضع الألفاظ المستحدثة عند بروز دوال جديدة في نطاق الرصيد المشترك (Le lexique commun) أو عند وضع مصطلحات العلوم (La terminologie de la science).

وهذا الفنّ اللسانيّ الوليد ما انفك يستوعب مختلف المناهج اللسانية المتطورة مستثمراً إياها في تحقيق علميّة دراسية لتناول اللفظ المبكر في صلب اللغة. انظر في هذا المضمار وعلى سبيل التمثيل والمقاربة:

La Néologie lexicale: sous la direction de Louis Guilbert-Langages - N° 36 - Déc. 1974.

Culioli: Considérations théoriques à propos du traitement formel du langage - Paris, Dunod, 1970.

Jeudy: Essais sur la néologie «L'homme et la société» N° 28 - 1973.

العرب - وإن لم يبلور هذا الموضوع في نسق علم لغوي قائم الذات وإنما تطرّق إليه من زوايا المعجم حيناً، والدّخيل حيناً آخر - فإنه قد ترك لنا شهادات استقرائية خصيبة. ونحن إذا ما استنطقنا نصّها حصلنا على نواة نظريّة تنزع إلى التكامل بوضوح إن هُوَ لم يُقنع بداهةً فهو يُغري الدارس اللسانيّ بما في مضامينه من استطراداتٍ نظريّة ضاربة في منهج الكشف والتعليل.

وأول منطلق البحث في أمر تولّد المواضيع المعجميّة طبقاً لاقضاء تولّد العلوم والمعارف تحقيق مبدئاً أصوليّ متصل مباشرة بفلسفة العلوم عن طريق الإشكاليّة اللسانية، وهو أنّ لا مناص لأهل كلّ علم وأهل كلّ صناعة من ألفاظ يختصّون بها للتعبير عن مراداتهم وليختصروا بها معاني كثيرة كما يقرّره ابن حزم⁽³⁰⁰⁾، ولهذا التّقرير بُعد معرفيّ بما أنّه يربط الفكر باللغة من حيث هو يعلّق العلم على أدواته اللسانية، كما أنّ لهذا القانون الذي سنّه الفكر العربيّ وبلوره بالتصريح والتركيز شيخ الظاهريين، انعكاساً مباشراً على الرابطة العضوية المعقودة بين العقل البشري والمعرفة الكونيّة، وذلك أن نفاذ الفكر لمحصل العلم بالإدراك فالتّمثّل بالاستيعاب لا باب له إلاّ ثبته الفتيّ مما يجعل اللغة مسؤولة بريئة في نفس الوقت: هي مسؤولة عن إيصال الفكر لمضمون المعرفة. وهي كذلك بريئة لأن قصور الإنسان عن إدراك المخزون العلميّ الذي هي حاملٌ به لا تُلقَى تبعته على اللغة وإنما ذلك يُعزى إلى قصور في ملكات الإدراك التي للعقل.

فإذا تقرّر مبدأ اقتضاء كل علم لثبّت اصطلاحيّ مخصوص به انبسطت الإشكاليّة الجوهرية التي هي كفيّة اشتقاق هذا الثبّت من صميم المواضع اللغوية القائمة، وهنا بالضبط وبالتحديد تكمن طواعيّة اللغة في تحريك شبكة مواضعاتها بالتوليد والتناسخ، فالجاحظ مثلاً ينطلق من مبدأ أنّ العلم إذا تولّد عجزت ألفاظ اللغة - وهي على ما هي عليه - عن استيعاب معانيه، لذلك جاز توليد الدلالات المستحدثة باشتقاقها من ألفاظ اللغة القائمة⁽³⁰¹⁾ وهو ما يحدث في صلب الرصيد اللغوي المشترك⁽³⁰²⁾ على نحو ما تحوّلت إليه أسماء العربيّة عند ظهور

(300) التقريب، ص 68.

(301) البيان، ج 1، ص 141.

(302)

الإسلام⁽³⁰³⁾، ولكنه يحدث خاصّة في صلب العلوم حتى يصبح ظاهرةً لصيقةً بالركائز المعرفية عامة.

ويرى الجاحظ أنّ الخوض في أي علم يقتضي من الإنسان أن يلفظ بألفاظ أهله إذ «لكلّ صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها فلم تُلزق بصناعاتهم إلا بعد أن كانت مُشاكلاً بينها وبين تلك الصناعة»⁽³⁰⁴⁾. ويضرب الجاحظ على هذا التحقيق مثال علم الكلام فيوضح كيف أنّ المعرفة تكتسح اللغة اكتساحاً فتتجاوز أنماط التقنين النحوي ومقاييس التوبيع البلاغي لتحدث في جهاز اللغة التغيرات المختلفة التي تحمل اللغة على إفراز مقتضيات العلم فتكون المعرفة محرّكاً يستفزّ المواضعة المعجمية لتولّد من ذاتها شبكةً من المواضعات المستحدثة دون خروج عن الجهاز الأوفى في اللغة.

ويصوّر الجاحظ في هذا المقام على نهجه الأدبيّ الفكريّ كيف أنّ كبار المتكلمين ورؤساء النظّارين كانوا «فوق الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء» عندما تخيروا ألفاظهم الفنيّة واشتقوا لمعانيهم من كلام العرب أسماء اصطلاحية⁽³⁰⁵⁾. ويربط الجرجاني⁽³⁰⁶⁾ من جهته معرفة العلم بمعرفة بثبته الاصطلاحية حتى يجعل قوام العلم مُصطلحه ولذلك لم يكن الناس يرضون من أنفسهم في شيء من العلوم أن يلمّوا بقواعده ويتدارسوا مادته إلا بعد أن يقفوا على ألفاظه وعبارته فيعرفوا لها حدودها وما يميّزها من مجانسها أو رديفها، وفكرة ثبّت العلوم⁽³⁰⁷⁾ قد تبلورت في ذهن ابن خلدون بكيفية سمحت له بأن يتحدّث عنها مجرداً لها عبارتها المخصوصة دونما إحساس باختلاط أو تلبّس: فهو يقرن المعرفة بمصطلحها الفنيّ ممّا يجعل صاحب العلم محتاجاً «إلى معرفة اصطلاحاته ليكون قائماً على فهمه»⁽³⁰⁸⁾.

والذي يخصّ مبحثنا في هذا المقام هو أنّ ابن خلدون قد صور بحسّ لساني

(303) الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 330 - 331.

(304) الحيوان، ج 3، ص 368.

(305) البيان، ج 1، ص 139.

(306) دلائل، ص 296.

(307) La terminologie de la science.

(308) المقدمة، ص 553.

طريف كيفية نشوء ثبت العلوم ابتداءً من رصيد اللغة القائم فعلاً، وذلك بواسطة التحويل التواطئي الذي يركز على اشتقاق اقتران دلالي حادث من اقتران سالف. ومن أوضح الأمثلة الخلدونية على هذه الظاهرة اللصيقة باللغة ما نستقرئه من ثبت اصطلاحي في علم الحديث يُورده صاحب المقدمة استدلالاً على اكتساح العلم أجهزة اللغة بالتحويل والتوليد، ومما صاغه علماء الحديث بالوضع الاصطلاحي الطاريء طبقاً للمراتب المنتظمة في فتمهم «الصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والغريب والمشكل والتصحيح والمفترق والمختلف». ولكن أطرف ما في استقراء ابن خلدون انتهاؤه إلى أن معرفة هذه الاصطلاحات هي ذاتها علم الحديث، فيكون بذلك قد طابق بالتمام بين المعرفة وثبتها الاصطلاحي المحوّل عن وضعه الدلالي المشترك إلى الوضع المعرفي الحادث⁽³⁰⁹⁾.

ولا يتردد الشيخ الرئيس ابن سينا في إمداد رجل العلم بكل صلاحيات التصرف في اللغة بما يستوجبه اختمار علمه، بل إنه يعتبر العالم محمولاً على افتراع اللغة بالتحويل والتغيير مما يجعل ثبته الاصطلاحي موسوماً بكونه «موضوعاً معمولاً مخترعاً»⁽³¹⁰⁾. ولذلك نصّ ابن سينا بالجزم والتقرير على رجل العلم أمراً: «ليخترع ثم ليستعمل»⁽³¹¹⁾ وهو ما يذكر بتأكيد أبي هاشم الجبائي من أن تحويل المواضع في دلالة ألفاظ اللغة لا يقتضي إذناً من المشرع لما فيه من المصلحة المرسله لا سيما في حقل العلوم: «لأن كل طائفة استحدثت آلة في صناعتها أو وقفت على أمور فيما تتعاطاه من العلم يُستحسن وضع أسماء مستحدثة لها في كل عصر وكل حال»⁽³¹²⁾.



ومما يتدعم به في الموروث اللغوي عند العرب تبلورُ الثروة النظرية الخاصة

(309) المرجع نفسه، ص 441 - 442، ويختم ابن خلدون تحليلاته بقوله: «ومعرفة هذه الشروط والاصطلاحات كلها هي علم الحديث».

(310) ابن سينا، الشعر، ص 66.

(311) الإشارات، ج 1، ص 59.

(312) أورده عبد الجبار، المعني، ج 5، ص 175.

بتوليد المصطلحات العلميّة عن طريق التناسل التّواطئيّ في صلب جهاز اللغة محاولةً كثير من الأعلام المنظرين استنباط المقتضيات السياقية الحاقّة زمنياً بإفراز اللغة جدواولها الاصطلاحية الفنّية. ويصوّر الفارابي في هذا السياق كيف تتركب عند كل أمة ألفاظٌ كانت غير مرّكبة قبل ذلك، والسبب الغالب على ذلك - حسبما يبلوره الفارابي نفسه - أنّ حَمَلَة المعرفة من الأمة يعمدون إلى الأشياء التي لم تكن اتّفقت لها تسميةً من الأمور الداخلة تحت جنس أو نوع، فربّما شَعَرُوا بأعراض فيصيّرون لها أسماء، وكذلك الأشياء التي لم يكن يُحتاج إليها ضرورة فلم يكن اتّفقت لها أسماءٌ لأجل ذلك فإنّهم يركّبون لها ألفاظاً بالاستحداث والتحويل⁽³¹³⁾. ويدقق أبو نصر هذه الظاهرة بنموذج المعرفة اللسانية من حيث هي عقْلنة للظاهرة اللغوية وباعتبار أنّ اشتقاق أنظمة اللغة هو علم من العلوم التي تنطبق عليها الحقيقة العامة في اقتضاء توليد أدوات المعرفة، ولا شك أنّ الفكرَ ما إن يعكف على الحدث الكلاميّ بغية ضبط أبنيته وتفسير نواميسه حتى يصطدم بالعقبة الاصطلاحية مثلما يصطدم العقل الفيزيائيّ عند استنباط قوانين الطبيعة، وهكذا يتولّى الفكر العلميّ إقامة ثبته الفنّي انطلاقاً من جهاز اللغة القائم بين يديه، فيعمد إلى تحويل المواضعات بعضها من بعض فيوفّر للغة فرصة التوليد - بل الولادة - بضرب من المخاض المستفّر من الخارج بضغط المعرفة الإنسانية.

ولعلّ النموذج الذي اختاره الفارابي بليغٌ إلى حدّ بعيد، لأنّ اللغة عندما تُنشأ علمنة ذاتها تصبح حركتها الداخليّة مضاعفة ومزدوجة لأنّها تتحرّك بالمخاض الداخليّ لتوليد المصطلحات بواسطة تحويل المواضعات - وهو ما تفعله مع كلّ العلوم - ثم تتحرّك إذ يدور الكلام فيها على نفسه - حسب عبارة أبي حيّان التّوحيدي -⁽³¹⁴⁾ وهو ما يوافق وظيفة ما وراء اللغة تبعاً لمصطلحات اللسانيات المعاصرة⁽³¹⁵⁾. وبهذا التولّد المزدوج يصبح المصطلح اللسانيّ المشتق من اللغة لعلمنة اللغة ضارباً أقصاه في التجريد لأنّه يرتقي إلى مرتبة الكلّيات «فِيحْتاج فيما حدث في النفس من كلّيات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى ألفاظٍ يعبر بها عن تلك

(313) الحروف، ص 143.

(314) الإمتاع، ج 2، ص 131.

(315)

الكليات والقوانين حتى يُمكن تعليمها وتعلمها، فيُعمل عند ذلك أحد شيئين: إما أن يُخترع ويركَّب من حروفهم ألفاظ لم يُنطق بها أصلاً قبل ذلك، وإما أن يُنقل إليها ألفاظ من ألفاظهم التي كانوا يستعملونها قبل ذلك في الدلالة على معانٍ أُخرٍ غيرها: إما كيف اتَّفَق لا لأجل شيء، وإما لأجل شيء ما، وكل ذلك ممكن شائع لكن الأجداد أن تسمَّى القوانين بأسماء أقرب المعاني شَبهاً بالقوانين بأن ينظر أي معنى من المعاني الأول يوجد أقرب شَبهاً بقانون من قوانين الألفاظ فيسمَّى ذلك الكليّ وذلك القانون باسم ذلك المعنى حتى يُوْتَى من هذا المثال على تسمية جميع تلك الكليات والقوانين بأسماء أشباهها من المعاني الأول التي كانت لها عندهم أسماء»⁽³¹⁶⁾.

ومما يزداد به تحليل المقترضات السياقية لظاهرة التولد الداخلي في مواضع اللغة تبلوراً وتعليلاً استدلال القاضي عبد الجبار على مبدأ تطوّر دلالات الألفاظ عن طريق التوليد المعنوي بحكم تطوّر المدلولات أو ظهور متصوّرات جديدة، ولا يتردد صاحب المغني في ربط التلازم بين نشوء المعرفة المستحدثة وتولّد اصطلاحات مخصوصة بها، بل إنّه يُوغل في علّمنة الظاهرة إلى الحدّ الذي يقرّر فيه أن عملية التحويل الدلالي بوضع المصطلح الجديد هي اضطرارية لصيقة بالوجود اللغوي بحيث لو اهتدى إلى المتصوّر العلمي الجديد غير من اهتدى إليه لما نُقل له إلا اللفظ الذي قد حوّل إليه فعلاً: «وقد بيّنا في غير موضع أنه لا بدّ في كل فرقة من أنّها إذا انتهت في المعرفة إلى ما لم ينته إليه أهل اللغة أن تضع للاسم المنقول عنهم لذلك على ما عرّفته من التفصيل، فمتى فعّل ذلك لا يكون مخالفاً لأهل اللغة، بل يكون جارياً على طريقتهم، لكنهم لما عرّفوا ما لم يعرفه

(316) الفارابي، الحروف، ص 147 - 148.

ويعمّم الفارابي بعد ذلك هذا القانون المستنبط نظرياً وتطبيقياً فيصبح مستوعباً لكل ما يحدث في الأمة من علوم يسميها الفارابي مللاً، «فإذا احتاج واضع الملة إلى أن يجعل لها أسماء فإما أن يخترع لها أسماء لم تكن تُعرف عندهم قبله، وإما أن يُنقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شَبهاً بالشرائع التي وضعها، فإن كانت لهم قبلها ملة أُخرى فربما استعمل أسماء شرائع تلك الملة الأولى، منقولة إلى أشباهها من شرائع ملته». (ص 157).

القوم جعلوا الاسم متناولاً له من حيث نعلم أن الذي عرفوه لو عَرَفَهُ أهل اللغة لما جعلوا الاسم إلاّ له»⁽³¹⁷⁾.

ويتطرق ابن وهب الكاتب إلى نفس الظاهرة فيستوعبها بمفهوم له امتلاءً دلاليّ كثيف هو مفهوم الاختراع، فمتى عثر الإنسان على ما لم يعرفه سلفاً «اخترع» له من لغته اسماً⁽³¹⁸⁾ كما أن «كل من استخرج علماً واستنبط شيئاً وأراد أن يضع له اسماً من عنده ويواطىء من يُخرجه إليه عليه فله أن يفعل ذلك»⁽³¹⁹⁾.

وهكذا تقترن لدى ابن وهب الظروف المقتضية للتوليد والقوانين القارة في اكتساب اللغة بالتحويل وتجديد المواضع فيها، ثم هو يعود إلى نموذج مصطلحات علوم اللغة على منوال ما رأيناه عند الفارابي ليُدرج في نفس الظاهرة كلّ ما اخترعه النحويون كاسم الحال والزمان والمصدر والتميز، وما أخرجه الخليل من مصطلحات العروض من الطويل والمديد والهزج وغير ذلك، وينتهي بعد هذا الاستقراء إلى إدراج الظاهرة في منزلتها الكونية سواء بشمولها في نفس الوقت حُقُول العلوم وحقل الرّصيد اللغوي المشترك، أو بشمولها كذلك كلّ الألسنة مهما تنوّعت، فالأمر «مطلق لكلّ أحد يحتاج إلى تسمية شيء ليُعرفه به أن يسمّيه بما شاء من الأسماء، وهذا الباب مما يشترك العرب وغيرهم فيه»⁽³²⁰⁾، ولا يخفى ما يُصبح للقضية عندئذٍ من ثقلٍ في وزن العلاقة المعقودة بين التفكير واللغة.



ويطّرد عند رواد النّظر في الحضارة العربيّة الوعي المدقّق بالروابط القائمة بين العلم ولغة العلم - أو قل بين التفكير وأداته - وهذا الوعي قد بدأ على جانب

(317) عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 96.

انظر في نفس الغرض، ج 5، ص 189.

(318) وهي وسيلة يرتبها ابن وهب جذوً إمكانية التعريب بأن يُنقل اللفظ من لغة قوم عرفوه.

البرهان، ص 158.

(319) المرجع نفسه.

(320) المرجع نفسه.

صارخ من العقلانية بحيث دفع بذويه إلى افتراض قداسة اللغة كنمط روحاني لا يمس، ولعل هذا الارتقاء إلى الفكر الموضوعي لا يكتسب عند أحد من الخطر والتقل مثلما يكتسبه عند العرب وقد آسمت حضارتهم في منطلقها بسمه اللفظ وسلطانه فلم تكن رسالتهم - بين الشرائع - إلا تكريساً لهذا التسق الجوهري.

وهكذا تحدى رجل العلم والمعرفة في موروث الفكر العربي سياج اللغة فوقع بتحديثه ذلك على حقيقتها الأولية وهي أنها نسيج من العلامات، فهمس ابن فارس: «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائهم وقرائهم فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونسخت ديانات وأبطلت أمور ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زیدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت»⁽³²¹⁾.

وقال الغزالي:

«وأما المنقول فيستعمل في العلوم كلها لمسيس الحاجة إليها إذ واضع اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني لم يُفَرِّدْها بالأسماء فاضطرَّ غيره إلى النقل، فالجوهرُ وَضَعَهُ واضع اللغة لحجرٍ يعرفه الصيرفي، والمتكلمُ نَقَلَهُ إلى معنى حَصَلَهُ في نفسه وهو أحد أقسام الموجودات، وهذا مما يكثر استعماله في العلوم والصناعات»⁽³²²⁾.

وَصَرَّحَ قدامة، وقد رأينا:

«ومع ما قدمته فإني لما كنت آخذاً في استنباط معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعها، وقد فعلت ذلك، والأسماء لا منازعة فيها إذ كانت علامات، فإن قنع بما وضعته وإلا فليخترع لها كل من أبي ما وضعته منها ما أحب فليس يُنَازِعُ في ذلك»⁽³²³⁾.



(321) الصاحبي، ص 44، انظر مباشرة أعلاه الإحالة رقم 281.

(322) المعيار، ص 51، انظر مباشرة أعلاه الإحالة رقم 279.

(323) نقد الشعر، ص 6 - 7، انظر مباشرة أعلاه الإحالة رقم 253.

المسألة السادسة اكتساب المواضعة

إنّ الحصيـلة الجوهريـة من كل المسائل الخمس السابقة في مسار هذا الفصل هي - كما تبيّنناه بالتحليل والمجادلة - انصهار مقولة اللغة في مقولة المواضعة إلى الحدّ الذي تتطابقان فيه بالمشاكلة والتّوحد، وقد تكشّف لنا في معرض استنتاجنا نصوص التراث العربيّ كيف نزل الفكر اللغوي الكلام منزلة الأفعال المحكّمة التي لا تصحّ إلّا من العالم بكيفيّتها، لذلك لم يصحّ أن يتأتّى الكلام إلّا من العالم بمواضعاته. ولئن كانت مقولة المواضعة فكرة نظريّة مجردة فإنّ ثوبها الحسي الملموس هو في تشكّلها نوعياً بجملة من القوانين والتنظيمات التي منها تكون اللغة المخصوصة: عربية أو فارسيّة أو هنديّة.

فإذا كان من المتعدّر على العربيّ مثلاً أن يصوغ رسالته الإبلاغيّة باللّغة الفارسيّة ما لم يعرف جملة مواضعاتها وقوانينها تبيّننا أنّ بين التّعذر والإمكان في قضية المواضعة اللغويّة، إنّما هو «العلم»، بمعنى معرفة الكيفيات المرتبة لسنن الكلام، فالمواضعة إذن علم يُقْتنى، ومعرفة تُتلقّى ككلّ الأفعال المحكّمة، فهي بطبيعتها الأولى قابلة للاكتساب والتّحصيل.



وموضوع الاكتساب والتّحصيل من المواضيع المبدئيّة في الدّراسات الإنسانيّة قاطبة، وهو من القضايا المعرفيّة ذات الطّابع الشّموليّ سواء في توفيره نموذج تقاطع الاختصاصات واشتراك المعارف، أو في اتّصاله بقضايا التّنظير التّأسيسيّ، والمواصفة التّطبيقيّة في آن معاً، فمن وجهة الشّمول في قضية الاكتساب كإشكال قاعدي⁽³²⁴⁾ توالد جملة من المشارب المعرفيّة عليها ممّا يجعلها نواة مركزيّة لتمازج الاختصاصات⁽³²⁵⁾ الدراسيّة.

وأوّل ما يعكف على قضية الاكتساب من حيث طرقه الاختباريّة ووسائله

Problématique de l'acquisition.

(324)

L'interdisciplinarité.

(325)

العملية علم التربية، وبما أن المعنى الاشتقاقي لعبارة البيداغوجيا في أصلها اليوناني هو مرافقة الأطفال فهو وثيق الصلة بسياسة النفوس وترويضها على اكتساب المعرفة وتحصيلها. ثم إن علم النفس من العلوم التي تعكف بالدرس والتحليل على ظاهرة الاكتساب بوصفها مُعطى من معطيات تفاعل النفس مع العالم الخارجي في تقبلها مؤثراته واستجابتها لتحدياته، وعلى هذا الأساس يشتغل علماء النفس بتتبع حدوث الآليات⁽³²⁶⁾ لدى الإنسان سواء بالصدفة والاتفاق أو بالتأثير والاستفزاز، كما يتطرقون بالنظر والاستكشاف إلى طرق استحداث المنعكسات الشرطية⁽³²⁷⁾ المُعينة رأساً على تقبل المعرفة وتحصيل الإدراك بالرياضة والاكتساب.

وطبيعي أن يهتم علم النفس التربوي - الذي هو مزيج من الاختصاصين السالفين - بقضية التحصيل باعتبارها إشكالاً نفسانياً وبيداغوجياً في نفس الوقت سواء في تربية الأطفال أو في تلقين الكهول.

ويأتي إلى جانب هذا وذاك النظر الفلسفي العام ليتطرق إلى نفس القضية من زاوية نظرية المعرفة وفلسفة العلوم فيحصل لموضوع الاكتساب والتحصيل بُعداً أصولي⁽³²⁸⁾ بموجبه تتضح سبل الإدراك⁽³²⁹⁾ باعتباره معضلة مبدئية في كل تناؤل فلسفي، وهذا هو الذي فتح في العصر الحديث أمام ما يُعرف بفلسفة المناهج باباً ولّجت منه إلى جدلية التحصيل فأصبحت تُشارك كل العلوم الأخرى مناقشة أصول الاكتساب المعرفي لدى الإنسان.

ولعلّ بديهيات العقل تقود إلى الجزم بأنّ أحقّ أفنان المعرفة البشرية بتناول حصول الإدراك في طرائقه وتقلباته إنّما هو علم اللغة لأن اللغة سبيل شامل وغير مقيّد في كلّ تحصيل معرفي واكتساب إدراكي ولأنّ اللغة - فضلاً عن كونها أداة الاتصال بين الإنسان والعالم الخارجي بما في ذلك الإنسان ذاته - فإنّها تنزل منزلة

Les mécanismes. (326)

Les réflexes conditionnés. (327)

Epistémologique. (328)

L'entendement. (329)

الرابط الجدليّ الفعّال بين العقل من حيث هو أداة التفكير، ومكتسبات العقل من حيث هي موضوعُ التفكير، غير أنّ واقع الأمور كثيراً ما يعاكس بديهة العقل فيكون للأشياء - كما هي - منطوق يخالف منطوقها كما كان يجب أن تكون، ومن أغرب ما تواطأ الفكر البشريّ عليه أنّ مَبْحَث «اكتساب الكلام»⁽³³⁰⁾ تَجِدُهُ في حوزة فنون معرفة كثيرة ما عدا علم اللغة، حتى لكأنّ التطرّق إليه يُعدّ من المحظورات أمام الناظر في اللغة.

ولقد توّطد هذا العُرف - على غرابته وشذوذه - في تاريخ العلوم الإنسانيّة قاطبة، فاستقرّت به فكرة أن اللغويّ ينظر في اللغة وقد حصّلت، معنى ذلك أنه يتناول اللغة كشيء قائم الذات، فهو يتعامل مع «الكلام» من حيث هو موضوع لبحثه على نفس درجة «الكلام» الذي هو لديه أداة للبحث: كِلَاهُما جاهِز. وهكذا لا تكون اللغة عند دارسها إلا موجوداً مكتملاً، حاصلاً بالفعل لدى الإنسان، فلا مجازفة إن قلنا إنّ الفكر اللغويّ قد كان دوماً حريصاً على أخذ اللغة في وجودها الآتي دون تفكيك زمني لها منذ نشأتها وتكوّنها على مراحل الاكتساب لدى الطفل أو لدى الكهل.



أمّا اللسانيّات المعاصرة فيما أنها قامت أساساً على مبدأ الشمول المعرفيّ ودكّ حواجز الاختصاصات كَنَمَطِ تفكيريّ مفروض عَنوةً فإنها قد اقتحمت حوزة الاكتساب - ما اتّصل منه باللغة ذاتها أو ما ارتبط بالمعرفة والإدراك جملةً - والذي فتّح لها السبيلَ واسعةً لُولُوجِ جدليّة التّحصيل بكامل الشرعيّة العلميّة ثلاثة أشياء:

أولها ازدهار اللسانيّات التطبيقية⁽³³¹⁾ لا سيّما في حقل تعليم اللغات سواء عند تلقين الطفل قوانين لغته التي اكتسبها بالأومومة⁽³³²⁾ أو عند تعليم اللغة لغير الناطقين بها ابتداءً⁽³³³⁾.

L'acquisition du langage. (330)

La linguistique appliquée. (331)

E. Genouvrier et J. Peytard: Apprentissage du Français: Langue maternelle, langue française, N° 6; mai 1970. (332) انظر:

Enrico Arcaini: Principes de linguistique appliquée, Paris, Payot, 1972. (333) انظر:

وثانيهما بروز علم النفس اللغوي⁽³³⁴⁾ وهو فن حديث ظهر ضمن أفنان الشجرة اللسانية العامة سنة 1954، وتعاون على وضعه العالم النفساني أسغود Charles E.Osgood واللساني سابوك Thomas A.Sebeok ويدرس هذا الفن كيف تطفو مقاصد المتكلم ونواياه على سطح الخطاب في شكل إشارات لسانية تنصهر في اللغة التي تتواضع على أنماطها وسُنن تأليفها مجموعة بشرية معينة يحولها الرابط اللغوي إلى مجموعة ثقافية، كما يدرس سبل توصل المتقبلين لذلك الخطاب إلى تأويل تلك الإشارات.

فهذا العلم يعكف أساساً على عمليتي التركيب والتفكيك وكيف تلبسان الحالة التي يكون عليها كل من الباث والمتقبل، ولقد اتسع هذا العلم خلال الستينيات بعد أن غدته مبادئ النحو التوليدي بفضل نظريات تشومسكي فتحدّد موضوعه عندئذ بدراسة ظاهرة الكلام كيف تنشأ لدى الباث، وظاهرة الإدراك كيف تتحقّق لدى المتقبل.

وأما العامل الثالث في تمكين اللسانيات من حق التطرّق إلى موضوع اكتساب اللغة فيتمثّل في بروز علم التحكيم الآلي⁽³³⁵⁾ وما أفضى إليه من ترابطات مع اللسانيات لا سيّما في اختزان الأنماط التنظيمية بوصفها ضرباً من النحو الآلي المسجّل، وهو ما قاد إلى فحص طرق اكتساب الكلام وتحسّس نواميس تراكمها وتفاعله⁽³³⁶⁾.

La psycho-linguistique. (334)

La cybernétique. (335)

ويرجمها «المنجد» (عربي فرنسي، دار المشرق، بيروت، 1972) بعلم التوجيه، مع شرحه ب(طرق التوجيه والتحكّم) وهو مطابق لأصل الكلمة كما هي مشتقة من اليونانية، أمّا في «المنهل» (جور عبد النور، سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، 1970) فتترجم بالأحيائية الآلية بينما يُترجمها عبد الرحمن الحاج صالح بعلم الضبط الآلي (مدخل إلى علم اللسان الحديث (4) مجلّة اللسانيات، معهد العلوم اللسانية والصوتية، جامعة الجزائر، العدد 4، 1973 - 1974 - ص 26) وينقلها خليل الجرّ بالعرب: السببرنتية في ترجمته ل: Louis Gouffignat: La Cybernétique, que sais - je — P.U.F.

صدرت الترجمة في سلسلة «ماذا أعرف؟» عن المنشورات العربية، رقم 10، (د.ت).

= Bernard Pottier: Le langage, Paris, 1973, p. 75.

(336) انظر:

هذا إذن ما سمح للسانيات بولوج حقل اكتساب اللغة، وهو وجه نوعي مخصوص من القضية الكلية الموسومة بمشكل التحصيل باعتباره أساً من الأسس النظرية في معضلة الإدراك. غير أن اللسانيات قد وجدت ما وقر لها شرعية التطرق إلى هذه المعضلة الكلية نفسها من حيث هي ركييزة معرفية تتسم بالتجريد والشمول، وقد حصل ذلك فعلاً عندما عكف رواد اللسانيات التحويلية⁽³³⁷⁾ لا سيما في فرعها التوليدي⁽³³⁸⁾ على استثمار نظريتهم اللغوية في مطارحة قضية التفكير وعلاقته بالكلام⁽³³⁹⁾ وهو ما كرّس النظرة الأصولية لقضايا اللسان منذ سمح التطور العلمي المعاصر ببسط الركائز المعرفية في علوم اللغة⁽³⁴⁰⁾.



هكذا غداً طبعياً أن تعكف اللسانيات على قضايا اكتساب اللغة وحصول الكلام فعملت على ربط مراحل هذا الاكتساب لدى الطفل بمراحل نشوء اللغة أصلاً، وحلّت بوادر عملية التواصل الكلامي من مستوى الإدراك الشمولي إلى مستوى التقطيع المزدوج، وفسرت مَرُورَ الطفل بالمرحلة العلامة العامة قبل بروز العلامة اللسانية، ودققت تراكم المخزون الصوتي فالتحوي المعجمي⁽³⁴¹⁾.



غير أن المتفحص في أمر اكتساب اللغة - إذا هو أعطى القضية أبعادها

-
- Nicolas Ruwet: Introduction à la grammaire générative, Paris, Plon, 1967, pp. =
(137-139) (371) (388).
- La linguistique transformationnelle. (337)
- La grammaire générative. (338)
- N.Chomsky: Le langage et la pensée, Payot, 1970. انظر: (339)
- (340) وهو ما سمح بربط تاريخ المعرفة اللغوية بمراحل النظرية التوليدية.
- Leo Apostel: Epistémologie de la linguistique, in: logique et : راجع: connaissance scientifique, sous la direction de Jean Piaget, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, pp. 1056 - 1096.
- Emilio Alarcos Llorach: L'acquisition du Langage par l'enfant. (341)
- In: le langage, Dir. André Martinet, Ency. de la Pléiade, 1968, pp. 323 - 365.

المختلفة باختلاف مشارب الاختصاصات أولاً ثم باختلاف موقعه من عملية الاكتساب ثانياً - استطاع أن يحدّد أهمية الموضوع من وجهة نظر لسانيّة معرفيّة في نفس الوقت، فيتسوّى إذن استيكاؤه البعد الأصولي لتطرّق اللساني إلى هذا الإشكال اللغوي ذي الطابع الاختباري.

وأول مراتب قضية الاكتساب من الوجهة الدراسية العامة أنّه تعلّم مباشر لمواضيع اللغة بحيث يصبح ممارسة لتلقين اللغة لكونه مواصفاً لنواميس الكلام مستخرجةً من ذاته، فتكون هذه المرتبة بمثابة تعليم اللغة بذات اللغة بما أنها تستوجب حديثاً موضوعه ومادته متطابقان، وما إن يدور الكلام على نفسه بالوصف والتلقين حتى تخرج اللغة من وظيفتها المرجعيّة⁽³⁴²⁾ إلى وظيفة ما وراء اللغة.

والمرتبة الثانية في جدليّة الاكتساب اللغويّ تتعيّن بارتقاء الإنسان من ممارسة تلقين اللغة فعلياً إلى وصف عمليّة التعلّم وطرقه، فتكون منزلة عالم اللغة في هذا المَدرج بمثابة الفاحص لتحول اللغة من أداة خطابٍ أولاً إلى أداة تلقين مواضعةٍ الخطاب ثانياً، فإذا به يصوغ ملاحظته الاختباريّة في لغة تُصبح كلاماً في الكلام الملقّن به الكلام.

أما ثالثة المراتب وأطرفها في موضوع الاكتساب والتحصيل من حيث هو معضلة كليّة في المعرفة وقضيّة نوعيّة في مواضع اللغة فتمثّل في ما يسمح به الخوض فيها من تطرّق أصولي يتصل مباشرة بجوهر الركائز التي تقوم عليها اللغة. والذي يربط حبل الأسباب بين قضية الاكتساب ونواميس الكلام إنّما هو تحسّس أنماط المواضعة وسنن أنظمتها في اللغة المعنيّة بالدرس، وهكذا تصبح إشكاليّة التحصيل جسراً تعبّره المواضعة اللسانية لتصل إلى ضبط خصائص اللغة في أبنيتها الباطنة، بل إنّ فحص قضيّة الاكتساب اللغوي يبنّي عندئذٍ على صياغة موقف مبدئي في اللغة، ويتجسّم حينئذٍ البُعد الأصولي في تصوّر نظريّة في اللغة انطلاقاً من نمط اكتسابها ومروراً به في نفس الوقت.



ومعلوم أنّ اختلاف تحديد اللغة انطلاقاً من معايير اكتساب مواضعاتها هو الخطّ الفاصل بين كثير من مدارس اللسانيات المعاصرة، بل إنّ أكبر حدّث لساني معاصر - وهو المتمثّل في بروز المدرسة التوليدية - إنّما هو ناتج عن موقف مبدي من موضوع اكتساب اللغة، فقد حصل ذلك عندما انشَقَّ تشومسكي عن الهيكلتين فعرّف اللغة بأنّها ملكة فطرية تُكتسب بالحدس معتبراً أنّ سماع صيغها الأولى ليس إلا مجرد قاذح لشرارة هذه الملكة بينما كان الهيكليون يعتبرون اللغة عادةً من العادات تُكتسب بالمحاكاة والقياس.

فإذا تجوّزنا الاستطراد إلى ما أسلفناه ونحن على مسار البحث عن نظرية الفكر العربيّ في اللغة فما ذلك إلاّ لنستدل على أنّه لا مناص لأيّ نظرية لغوية تنشُد الشمول من أن تستقرىء مشكل اكتساب الكلام، وهو ما يؤدّي إلى القول بأنّ قارىء التراث في شأن إشكالية اللغة لا مفرّ له من تحسّس بذور التفكير اللسانيّ على محور التحصيل والاقتناء. ولئن تعدّدت مشارب استغلال هذه القضية في بلورة الفكر اللسانيّ أخذاً وعطاءً فإننا نُقصر وجهة بحثنا على التساؤل الأصولي المبدي: إلى أيّ مدى أو إلى أيّ حدّ تُسرب الفكر اللغوي في الموروث العربي إلى حقيقة الكلام عبّر مسامّ اكتسابه وتحصيله؟ أي هل تسنّى لنظرية العرب في اللغة أن تُنفذَ إلى خصائص الظاهرة اللسانية بالاعتماد على ملابسات اقتنائها وطرائق تحصيلها؟

وفي تساؤلنا هذا - عند تنزيهه جدلياً على خطّ مسار البحث في قضية اللغة - تحوّل من المواضعة الآنية ومن التنزيل الزمانيّ إلى مشكل النشأة ومبداً التكوين، لا في غيابات الوجود الضائع، وإنّما في وجود الفرد الآدميّ سواء على مراحل نشوئه أو في أي لحظة من لحظات تواجده مع لغته الأمّ حينما يعتمز اقتناء مواضعة طارئة عليه.

إنّ أول ما يجيئنا به موروث الحضارة العربية في هذه القضية هو تحديد اللغة بكونها ملكة، والملكة مفهوم متعدّد الجوانب، متداخل المقاصد، غير أنّه ينحصر إجمالاً في القدرة على اكتساب ما لم يكن مكتسباً بضرب من التملّك والحوز، فهي لذلك تحويل المفقود إلى الموجود بعد إثبات حقّ الملكية فيه بالرياضة والاقتناء. والمنطلق في اعتبار المنظرين أن اللغة ملكة هو ربطها بالمؤهلات

الفطرية في الإنسان إلى الحد الذي يصبح معه البُعد اللغوي لدى الإنسان ملاسماً لجملة من العناصر الطبيعية المقترنة بوجوده تلقائياً.

فابن جني مثلاً ما انفك يؤكد أن اللغة في أصل وضعها إنما تُمارَس «بالطبع» الذي يغدو في الممارسة اللسانية أداة توتّب و«هجوم» على اللغة، وهو ما يعزل احتمال قيام الأصول الواعية أو القوانين المدركة بالفعل لدى الإنسان في تعامله مع الظاهرة اللغوية. ويدخل أبو حيان التوحيدي في حصر فكرة الملكة اللغوية عنصر «الغريزة» معتبراً أنّ ممارسة الإنسان للحدث الكلامي لا بدّ أن يستند إلى بناء وترتيب قائمين في «غرائز أهل اللغة» المقصودة بالذات⁽³⁴³⁾، وهو ما يجعل المواضع اللغوية شيئاً حاصلًا في ذات المتكلم إن لم يستطع هو نفسه أن يصف مَصَارِيهَ فَإِنَّ ذلك لا يعني تعدُّ استخراجها بالوصف والتحليل لاستنباط أصولها ومقوماتها.

أما ابن وهب فإنه يربط اكتساب اللغة بقانون «العادة» طبقاً لاقضاء «السّجّية» معتمداً في ذلك على مبدأ المِران المفضي إلى تعلق أنسجة المواضع بنفس الإنسان حتى إذا شدّ إنجاز الفعل اللغوي عن تراتيبها اختلّ الكلام، على أن خصوصية العادة والسّجّية تكمن في أنهما تخلقان القدرة على ممارسة الحدث اللساني تلقائياً فيكون من «الكلام الذي يجري أكثره على غير رويّة ولا فكرة»⁽³⁴⁴⁾ وذلك علامة تأصل الملكة لأن بينها وبين الإدراك الواعي تناسباً عكسياً: كلّما رَسخت ملكة اللسان اختفى الوعي بأبنية اللغة ونواميسها.

وتتضح قضية الاقتران القائم بين العادة والسّجّية كما يحللها ابن وهب الكاتب بما يدقّقه التّوحيدي في معرض مقارنة النحو والمنطق من حصول اللغة «بالمنشأ والوراثة»⁽³⁴⁵⁾. وهما عنصران ذوا حضور اختباري في قضية الاكتساب

(343) انظر: الخصائص، ج 3، ص 273، «باب في أغلاط العرب، كان أبو علي - رحمه الله - يرى وجه ذلك ويقول: إنما دخل هذا النحو في كلامهم لأنهم ليست لهم أصول يراجعونها، ولا قوانين يعتصمون بها وإنما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به، وربما استهواهم الشيء فزاغوا به عن القصد». انظر أيضاً:

الإمتاع، ج 1، ص 115.

(344) البرهان، ص 253. (345) الإمتاع، ج 1، ص 116.

اللساني، لأن فكرة الوراثة تُحدّد اللغة بأنها ملكة خارجة عن الإنسان يكتسبها كما لو كانت عنصراً أجنبياً عنه في المنطلق بحيث لا تغدو ملكاً عينياً له إلا بعد إمضاء عقْد الاكتساب، أما فكرة المنشأ فإنها تحدد الطُرق التي يتوقّر بها للإنسان عقد الملكيّة اللغوية وتتجسّم خاصة في البيئة التي يتربّي فيها الإنسان والتي تُوقّر له مناخ الاكتساب بما أنها تخلق حوله «حَوْضاً لسانياً».

ويدقّق التوحيد هذه المعادلة الثنائية بين المنشأ والوراثة بما ينتج عنها من تلقائية الممارسة اللغوية طالما أن الإنسان في تعامله مع اللغة - وقد حصلت لديه - إنّما يتفاعل مع أبنيتها تفاعل اللاوعي، فينتفي عندئذ «النظر والرأي والاعتقاد والاجتهاد»⁽³⁴⁶⁾ وتلك هي حصيلة الملكة من وجهة نظر التّفحص الاختباري.

أما ابن خلدون فقد نفّد بحسّ لسانيّ دقيق - كاد يتفرّد به - إلى مُفاعلات الاكتساب اللغويّ متحسّساً قوام الظاهرة الكلاميّة انطلاقاً من فكرة الملكة وملابساتها التجريبيّة، وأوّل ما يتقرّر لديه في هذا المضمار أنّ الملكة في الحدث اللساني تستند إلى حصوله كلاً لا يتجزأ، أي أنّ ممارسة الإنسان للغة بالملكة تنفي عنه أن يكون واعياً بانفصال مفرداتها عن تراكيبها⁽³⁴⁷⁾، وهو ما ينم عن بصيرة عميقة عند صاحب المقدّمة في أمر الظاهرة اللغوية مما يلحق الاكتساب عن طريق المنشأ الطّبيعيّ بقوانين الإدراك الشّموليّ حيث يعي الإنسان الكلّ دون أن يكون حتماً قد وعى أجزاءه.

وبعد أن يقرّر ابن خلدون كيف «إن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانيّ فلا بد أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان» يتطرق إلى تحديد فكرة الملكة بالاعتماد على مستويين: الأول فصل أبنية الدوالّ في الكلام عن أبنية المدلولات، والثاني بيان مراتب التعبير إبلاغاً أو إبداعاً. ويحلّل صاحب المقدّمة في هذا المضمار كيف تنحصر مواضع اللغة باعتبارها جملة القوانين المرّتبة لبنائها في نسيج الدوالّ اللغوية لأنّ الذي في اللسان والنطق - على حدّ عبارته - إنّما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر

(346) الإمتاع، ج 1، ص 116.

(347) المقدّمة، ص 438 - 439.

موجودة عند كل واحد وفي طوع كل فكر. وهكذا يكون تأليف الكلام للعبارة عن المعاني محتاجاً للقوالب التي تُفرزها المواضع اللغوية.

وينتهي ابن خلدون إلى أن «الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يُحسن، بمثابة المُقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه»⁽³⁴⁸⁾ فيكون مفهوم الملكة اللغوية متطابقاً مع مبدئين أساسيين هما مبدأ العلم أو المعرفة، ومبدأ القدرة أو الاستطاعة، وبينهما من التفاعل العضوي مثل الذي بين الإدراك والتعبير، أي مثل ما بين التلقّي والبث، أو قل التفكيك والتركيب⁽³⁴⁹⁾.

ويتناول ابن خلدون - على عادته في تعقّب مزالق الدارسين حينما تفوتهم صرامة المصطلح أو تغيّب عنهم أسرار المفاهيم - فكرة الملكة بمقارنتها بمختلف العناصر الحاقّة بها أو الملايصة لها، لا سيّما تلك التي جرى على لسان بعضهم أنّها بدائل لفكرة الملكة كما أسلفنا، فإذا به ينقد بالتجريح والتعديل قضية الطبع والجبلة باعتبارهما من مقومات مفهوم الملكة فينتهي به البحث والاستقراء إلى الفصل الصريح بين الطبع والاكْتساب مما يعزل البعد اللغوي عن معطيات الجبلة من حيث هي الطبيعة الأولى للإنسان، ذلك أن المملكات إذا استقرت ورسخت ظهرت كأنها طبيعة وجبلة «ولذلك يظنّ كثير من المغفّلين ممن لم يعرف شأن المملكات أنّ الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي، ويقول: كانت العرب تنطق بالطبع، وليس كذلك، وإنّما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكّنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنّها جبلة وطبع». ثم يحتكم ابن خلدون إلى جوهر قضية الاكْتساب ليتدعم به رأيه في تمييز الملكة عن الطبع في شأن اللغة مؤكداً أنّ «هذه الملكة إنّما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرّره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة اللسان، فإنّ هذه القوانين إنّما تفيد علماً بذلك اللسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها»⁽³⁵⁰⁾.

(348) ص 577 - 578.

Le décodage et l'encodage.

(349)

(350) المقدمة، ص 562.

أما القاضي عبد الجبار فإنه يثير مشكلة الاكتساب اللغوي من باب العلاقة المعقودة بين الكلام والعقل فيتبين منها أن الكلام يندرج في محصول المكتسبات لدى الإنسان لأنه مندرج ضمن مفعولاته، وعن هذا البسط المبدئي ينتج انفصامٌ سببيٌ بين علاقة الإنسان بمادة العقل لديه وعلاقته بملفوظه الكلامي، فينتفي عندئذٍ مبدأ صدور الكلام صدور العلة المباشرة، ويلتحق بصنف الملكات المكتسبة بالمران.

يقول صاحب المغني: «فإن قالوا إن تولد الابن من الأب هو كتولد الكلمة من العقل، وحرّ النار من النار، وضيء الشمس من الشمس، قيل له: إن الكلمة لا تتولد من العقل لأنها قد تحصل من غير العاقل، وقد يحصل العقل في من لا يمكنه الكلمة. وإنما صحّ ترتيبها بالعلم على سبيل الاختيار من الفاعل لا لأنها تتولد من العقل، فإن قال: أردت بالكلمة العلم، قيل له: إن العلم هو نفس العقل إذا أشير به إلى العلوم الضرورية، وإن أردت العلوم المكتسبة وما يجري مجراها فذلك مما لا يتولد عن العقل لخلو العاقل منه وصحة ذلك فيه»⁽³⁵¹⁾.



ولكن رواد التنظير اللساني في تاريخ الفكر العربي قد استوقفهم قضية ارتباط الملكة من حيث هي استعداد ما قبلي في الإنسان بمشكل الاكتساب باعتباره ترويضاً لطاقة الإنسان على الحركة والابتكار، وازدادت المشكلة دقة عندما واجهوا تحديد اللغة بكونها ملكة تُكتسب، فتبين عندئذٍ ربط مبدأ الملكة بفكرة الصناعة على أساس المقارنة الفاصلة المبيّنة لثقت التقاطع ونقط الانفصال.

ويحاول ابن خلدون في هذا المجال أن يخلص محور الملكات مما يستوعبها من فكرة الصناعات فيتبين كيف تنقسم الصناعات إلى بسيط ومركب، فالبسيط يختص بالضروريات والمركب يكون للكليات، والمتقدم منها في التعليم - وهذا هو بيت القصيد في معضلة الاكتساب - هو البسيط لِسَاطته أولاً ولأنه مختص بالضروري. «ولا يزال الفكر يُخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدرج حتى تكمل، ولا يحصل ذلك دفعة وإنما يحصل

في أزمان وأجيال إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة لا سيما في الأمور الصناعيّة فلا بدّ له إذن من زمان»⁽³⁵²⁾.

وهكذا يتّضح خطّ الفصل بين الملكة والصناعة كفكرتين اختباريتين في علاقة الإنسان بمعضلة الاكتساب في الوجود عامّة، فيتبيّن - من استقراءات ابن خلدون خاصّة - أنّ الصناعة هي ملكة في أمر عمليّ فكريّ، بمعنى أنّ الصناعة والملكة تلتقيان في ممارسة المحسوس من الأحوال، فتكون «الملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرّره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة»⁽³⁵³⁾.



فإن نحن عدنا بالمنظار اللسانيّ إلى تعريف الظاهرة اللغويّة من زاوية اكتسابها وتحصيل مواضعها اهتدينا إلى المفتاح الأوّل في تحديد الحدّث الكلاميّ وهو أن اللغة ملكة صناعيّة، وهذا الجمع بين طرفي الإشكال النظريّ هو الذي يفضّ به المنظرون في تاريخ الفكر العربيّ عقبة الاكتساب والتّحديد في نفس الوقت. وإذا كان ابنُ سينا قد حدّد الذّهن بقوة النفس المستعدّة للاكتساب، وحدّد الفهم بجودة تهئّئها نحو تصوّر ما يرد عليها، وحدّد الذّكاء بجودة حدسها عند تحقّقه في الزمن القصير، فإنّه قد حدّد الصناعة بأنها «ملكة نفسانيّة تصدر عنها أفعال إراديّة بغير رويّة تنحو تماماً مقصوداً»⁽³⁵⁴⁾. وفي هذا التعريف المزدوج يكمن تحديد اللغة كما ستبيّن تدريجياً.

ويُنزّل إخوان الصفاء، بمقتضى ما جلوناه من الوجهة النظريّة والاختباريّة في

(352) المقدّمة، ص 400.

(353) المرجع نفسه.

(354) ابن سينا، كتاب الشفاء، الجملة الأولى: المنطق، الفن الخامس: البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1954، ص 191 - 192.

وقد عدّى ابنُ سينا فِعْلَ (تنحو) بنفسه بحيث إنّ (تماماً) جاءت مفعولاً به له، ولا شك أنّ غرضه من هذا التّركيب هو بيان المُفارقة الظّاهريّة بين صدور الأفعال الإراديّة بغير رويّة وكونها تنشأ غرضاً مخصوصاً محدّداً.

شأن اكتساب المواضعنة، الكلامَ البشريَّ منزلة الصناعة المؤيَّدة بإتقان الحكمة، ميرزبن أهمية التوازن الداخلي في الحدث اللساني وهو ما يُجسّم فيه حقيقة المصنوعات⁽³⁵⁵⁾. على أنّهم يدقّقون انتساب الكلام إلى صنف الصنائع بتقريبه من سلك الإفرازات البشرية والروحانيّة في نفس الوقت، معلّلين ذلك بأنّ الصنائع تكون موضوعاتها عادةً أجساماً طبيعيّة فأما الكلام «فإنّ الموضوع فيه جواهرُ النفس الجزئيّة الحيّة»⁽³⁵⁶⁾. وهكذا يُمثّل الحدث اللغويّ نقطة تقاطع الكيان الماديّ مع الكيان الرّوحانيّ في الإنسان وهو محور تحديد الإنسان ذاته بأنه موجودٌ بيولوجيّ روحيّ وبالتالي فهو موجود عضويّ.

ويبلور ابن خلدون مبدأ اجتماع عنصرَي الملكة والصناعة في مفهوم اللغة وذلك بإدخال محلّهما جميعاً وهو اللسان فيتخذ منه محوراً مركزيّاً ينسب إليه الاستعداد بالملكة، والرياضة بالصنعة، فيصبح الكلام مهارة مكتسبة بالاستعداد والمران في نفس الوقت، فتتنوع عبارة ابن خلدون في وصف اللغة: فهي «ملكة اللسان» مرّة، وهي «صناعة ذات ملكة» طوراً، وهي «ملكة في اللسان بمنزلة الصناعة» تارة أخرى.

ولعلّ الاحتكام إلى جوهر قضية الاكتساب اللغويّ بالاهتداء إلى حقيقة الحدث اللساني التي هي ملكة تروّض كما تروّض اليد على التجارة أو الحدادة هو الذي قاد ابن جنّي - وكل روّاد أصول النحو في التراث العربي - إلى التأكيد على أنّ اللغة هي مثالات مجردة تُصاغ بالحدود والقوانين، وعنّها يتولد بالقياس الكلام المنطوق والمنجز فعلاً، وفي مفترق القالب والقانون تكمن ركائز الملكة الصناعية في أمر اللغة، لأنّ رديف المثالات المجردة إنما هو الاستعداد الماقبلّي لصياغتها وصياغة بدائلها، ولأنّ رديف القانون اللغوي هو الممارسة الاختباريّة كما لو كان الأمر صناعة تنجز بالتناول المباشر، وهكذا يُصبح اكتساب اللغة عملية جدليّة بين التلقّي والإفراز لأنّها في نفس الوقت ضربٌ من الأخذ يتفاعل مع نمط التوليد الموافق لصياغته فيكون تحصيل الكلام معادلة تصاعديّة بين المنصوص والقياس

(355) رسائل، ج 3، ص 147.

(356) رسائل، ج 1، ص 390.

عليه، ومعلوم أن اللفظ المنصوص هو معطى متسلط على الإنسان، فأما صياغة مئيله طبقاً لقواله المهيئة فهو توليد ذاتي لأنه خلق وإبداع.

ويبرهن ابن جنّي باستقراء النماذج المتنوعة على أن اللغة إنما تؤخذ قياساً، واشتقاق قوانينها المبدئية هو تكريس لمبدأ الاكتساب بالمحاكاة والتوليد، ولو لم يكن هكذا شأن اللغة «لما كان لهذه الحدود القوانين التي وضعها المتقدمون وتقبلوها وعمل بها المتأخرون معنى يُفاد، ولا غرض ينتحيه الاعتماد، وكان القوم قد جاؤوا بجميع المواضيع والمضارعات وأسماء الفاعلين والمفعولين والمصادر وأسماء الأزمنة والأمكنة والآحاد والثنائي والجموع والتكبير والتصاغير، ولما أقتنعهم أن يقولوا: إذا كان الماضي كذا وجب أن يكون مضارعه كذا، واسم فاعله كذا، واسم مفعوله كذا، واسم مكانه كذا، واسم زمانه كذا، ولا قالوا: إذا كان المكبر كذا فتصغيره كذا، وإذا كان الواحد كذا فتكسيه كذا دون أن يستوفوا كل شيء من ذلك فيوردوه لفظاً منصوباً معيناً لا مقيساً ولا مستنبطاً كغيره من اللغة التي لا تؤخذ قياساً ولا تنبئها نحو دار وباب وبستان»⁽³⁵⁷⁾.

ويلخ الجرجاني في معرض استكشافه لحضور العقل في كل إفراز لغوي على إلحاق الكلام بجملته الصناعات التي يصدر فيها الإنسان عن مهارة وحذق يأخذهما بالمران والتناول، وترتبط القضية لديه بمشكل الاكتساب والتحصيل ارتباطاً اختبارياً محوره أن الكلام ككل الصناعات وسائر الأعمال المنسوبة إلى الدقة «يستدعي جودة القريحة، والحذق، ودقة الفكر، ولطف النظر ونفاذ الخاطر».

ولكن الطريف عند الجرجاني هو اهتداؤه إلى حقيقة هامة من حقائق اللغة عبر فحص اكتسابها وتحصيلها، وتمثل هذه الحقيقة الجوهرية في انبناء جهاز الظاهرة اللغوية على مبدأ التباين في الأجزاء مما يجعل الحدث اللساني نظاماً من المتنافرات والمتباينات والأجنبيات جُمعت أعناقها في ربة، وعُقد بينها معاهد نسب وشبكة، ثم ينتهي الاستقراء بالجرجاني إلى الوقوف على قانون مبدئي مشترك

(357) ابن جنّي، الخصائص، ج 2، ص 41 - 42.

ويعني باللغة التي لا تؤخذ قياساً المستوى المعجمي من الكلام، أي قاموس اللغة لأن معرفة أن لفظاً (دار) تعني ما تعنيه لا يقضي إلى قياس به نعلم مثلاً ما نُطلق عليه لفظاً باب أو بستان.

بين الحدث الكلامي وسائر الصناعات إطلاقاً وهو «إيجاد الائتلاف في المختلفات» حتى إن الصورة التي تُنجز عليها مادة الصناعة «كلما كانت أجزاءها أشدّ اختلافاً في الشكل والهيئة ثم كان التلاؤم بينها مع ذلك أتمّ، والائتلاف أبين، كان شأنها أعجب، والحذق لمصوّرها أوجب»⁽³⁵⁸⁾.

أما القاضي عبد الجبار فإنه إذ يتطرق إلى إشكال التحصيل اللغوي ينطلق مما يقتضيه الكلام أساساً من مبدأي القدرة والإرادة، ثم يحتكم إلى هذين الشرطين ليستدل على التحاق الحدث اللغوي بكلّ ما يستوجب «العلم» من الصناعات وهذا ما بيّوه الكلام منزلة الجهاز التوليدي المكتسب لأنّه - بصريح عبارة صاحب المغني - «من الأفعال المحكمة كالبناء والتساجة والصياغة. ولعلّ القاطع المشترك بين الكلام والصناعات - على الصعيد النظري - هو اقتضاء هذا وتلك مبدأ الانتظام الراجع إلى ضرب مخصوص من تأليف الأجزاء»⁽³⁵⁹⁾.

غير أنّ عصارة تحليل عبد الجبار لماهية الكلام انطلاقاً من معضلة اكتساب مواضعه إنّما تتمثل في ضبطه لقانون الاختبار في هذا التحصيل الفريد، وهو قانون يجعل اكتساب المواضعة اللغوية رهين الممارسة المباشرة، فكأنّما الكلام ثمرة لتعاطيه، ولما كان تعاطي الكلام موقوفاً على معرفة نواميسه فإنّ هذه الطريقة في البسط تبدو مضيّقاً تناقضياً:

فهل الاختبار سابق للمعرفة أم لاحق لها؟ أم إنه هو نفسه معرفة اللغة؟

يتبين من استقراءات عبد الجبار أن قانون الاختبار وهو عينه محطّ جدلية الاكتساب التي لا تكون إلا ممتدة - ينسب متفاوتة حسب إملاءات الشخص المكتسب واقتضاءات الحوض اللغوي الذي يوجد فيه - على محور الزمانية، ويعمّم عبد الجبار أبعاد هذا القانون على كلّ الأطراف المتواجدة في الجهاز التواصلّي من بوائت ومقبّلين فيكون الاختبار مفتاحاً بيّد المتكلّم عند تركيب رسالته اللغوية لأنّه يمكنه من استحضار نمط المواضعات المعبرة عن مُراداته ويكون في نفس الوقت مفتاحاً بيّد السامع ليفكّك الرسالة المبنوثة طبقاً لأنماط التّرامز في تلك

(358) أسرار، ص 118 - 119.

(359) المغني، ج 7، ص 19.

المغني، ج 16، ص 207.

اللغة، لذلك اعتبر عبد الجبار أنّ الاختبار هو مفتاح الاكتساب والتحصّل في الظاهرة اللسانية.

وهو وإن عمّم قانونه على كل الأنظمة العلامية الأخرى من إشارة وكتابة وغيرهما فإنّه قد ركّز على نوعية التواصل الكلامي ممّا قاده إلى اكتشاف بُعد آخر من أبعاد الظاهرة اللغوية في ارتباطها بمبدأ الاختبار، وهذا النوع على غاية من الطرافة والعمق ذلك أن أهميّة الاختبار في اكتساب مواضع اللغة ينضاف إليها اكتساب القدرة على اكتشاف الطاقة الإيحائية في الكلام ممّا لا تصوّغ له اللغة حتماً أنسجة تركيبية مصرّحاً بها، وهذا معناه أنّ الاختبار اختباران: أحدهما اكتساب أنماط اللغة في نسيجها المعجمي والتركيبي، وثانيهما استكناه ما تقوله اللغة دون أن تقوله، ونعني ما توحى به الأبنية اللغوية بموجب الطاقة التضمينية دون أن تُفرز له هياكل تصريحية.

ويقول عبد الجبار: «واعلم أنّه لا يمتنع أن يُعلّم بالاختبار مقاصد المخاطبين باضطرار ولولا الاختبار المتقدّم لم يعلم ذلك حتى يختلف الحال في هذه المعرفة بحسب طريقة الاختبار، وما يمكن فيه وما لا يمكن، لأنّ العربيّ يعرف مقاصد العربيّ بالاختبار، ولهذا نرى العرب تعرف من مقاصد العرب ما لا تعرفه من مقاصد العجم لمّا لم يكن فيه من الاختبار ما أمكنه في العرب، ولذلك يعرف الأخرس بالإشارة من حال صاحبه ما لا يعرفه غيره لأنّه قد اختبر من ذلك ما لم يختبره غيره، والوالدة ربّما عرفت من أعراض الصبيّ الصغير عمّا لا يفهم من القول ما لا يعرفه غيرها لفضل اختبارها، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يُعرف بالاختبار من حال الواحد والجماعة ما يقع وما لا يقع، وما يمتنع وما لا يمتنع، ويكون هذا العلم مما يحصل باضطرار عن طريق العادة لأنّه مابين للعلوم الحاصلة ببديهة العقل الذي لا يجوز اختلاف أحوال العقلاء فيه من حيث كان هذا العلم يقتدر إلى الاختبار الذي قد تفرّق أحوالهم فيه»⁽³⁶⁰⁾.



(360) يعني أنّ الناس يتخاطبون باضطرار لأنّ التّخاطب ضرورة لهم إلا أنّ تفاهمهم في الخطاب صادر عن اختبار.

هكذا يتوصّل الناظر اللسانيّ في ميراث الفكر اللغويّ عند العرب إلى استكناه الركائز النظرية في معالجة مشكل اكتساب والتحصيل، ويديهّي أنّ ما أسلفناه من استقرارات أو مؤشرات في هذا الموضوع كفيلاً بأن يمثل نواةً خصيباً لنظرية متكاملة أو شبه متكاملة في شأن اكتساب الإنسان مواضع الحداث الكلامي، وإذا تركّز البحث في ما قدّمناه على دعائم التّظهير عند محاولة تحديد الظاهرة اللغوية انطلاقاً من ملابسات اكتسابها فإن نصوص التراث العربيّ في هذا المضمار تحوي مخزوناً ثرياً يتّصل رأساً بالجانب العمليّ من معالجة مشكل الاكتساب، أي بطرائق التحصيل وكيفياته مع ما يحفّ به من اقتضاءات فعلية في الممارسة والتّناول.

ولقد عالج الفكر العربيّ قضية الاكتساب اللغويّ من حيث هو تحصيل مباشر يتنزّل حضورياً في تجربة الإنسان مع اللغة، فيكون الحداث الكلاميّ مادةً للاكتساب وموضوعاً له في نفس الوقت، أي أنّه مضمون التحصيل في ذاته دون أن يكون مادةً للكلام، وفي هذا المسار اكتشف رواد التفكير اللغويّ في الحضارة العربية أسرار تقيّيات الاكتساب، فرسّخت على أيديهم متصوّرات «الارتياض والمعاودة والتّمرّس والتّكرار والدّربة والعادات...» ولمسوا من قرب مشكلة اكتساب الآلايات عن طريق المنعكسات: البسيطة منها والشرطيّة⁽³⁶¹⁾ ونفذوا إلى أهميّة التّلقين في اختزان قوالب المنعكسات، وتطرّقوا إلى التّناسب الطّردّي القائم بين كثافة الاختزان والقدرة اللسانية على التّصرّف والابتكار.

فالفارابي يسطّر خطّ الانطلاق في أمر اكتساب التّواطؤ اللغويّ ابتداءً من ظاهرة الاحتذاء وهي تتمثّل في ربط السامع بنية التّصويت اللفظيّ بالمدلول المقصود في لحظة التّصويت عند المخاطبة «فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشئ الأول لتلك اللفظة ويكون السامع الأوّل قد احتذى بذلك»⁽³⁶²⁾.

= ويعني بالعادة ما سبق له أن وضّحه من أن استقراء الأحوال الشاهدة يفضي إلى علم يقينيّ.

المغني، ج 16، ص 37.

Une acquisition directe.

(361)

L'acquisition des automatismes.

Les réflexes: simples et conditionnés.

(362) الحروف، ص 137.

ويدقق الفارابي عملية ارتساح المصطلح اللغوي في ذهن متعلم اللغة، الساعي إلى تحصيل مواضعاتها، بالارتكاز على المثلث الدلالي بحيث تُطلق الملفوظات التي هي علامات فيشار بها إلى المحسوسات التي هي في العيان، فيحصل الاقتران الدلالي، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بإطلاق الدال مع حضور المرجع حتى يحصل المدلول وعندئذ يمكن للمرجع أن يغيب فيصبح الدال مُجِيباً رأساً على المدلول دون اقتضاء حضور المرجع.

والسرّ في كل هذا الانتشار اللساني تلقيناً واكتساباً - كما يجلوه الفارابي - هو مبدأ «العادة» التي تفضي بالتكرّر والسماع إلى ارتساح السنن والمواضعات في النفس بما يحول دون المزاحمة أو المناقضة، وحوض العادة المُشأ، لذلك «يأخذ الناشئ هذه الأشياء عن السالف على الأحوال التي سمعها من السالف، وينشأ عليها ويتعودها مع من نشأه إلى أن تتمكن فيه تمكناً يحفو به أن يكون ناطقاً لغيرها»⁽³⁶³⁾.

وللسماع في قضية الارتياض اللساني وتركيز ضوابط العادة اللغوية أهمية بالغة لم تغب عن ناظر من تطرقوا لملازمات الاكتساب والتحصيل من الوجهة الاختبارية، وقد ألح عليه ابن قتيبة باعتباره مفتاح تلقّي العلوم والمعارف جملة ثم وسّم الكلام بأنه أحوج المحصولات إليه⁽³⁶⁴⁾. وإذا كان ابن سينا قد صنّف العلوم من حيث طرائق اكتسابها إلى صناعية وتلقينية وتقليدية وتنبهية فإنه قد جعل اللغة تلقيناً قائماً على المواظبة المفضية إلى حصول الملكة بالضرورة⁽³⁶⁵⁾. وثمرة المواظبة أن تتحول من الاستعمال بالقصد إلى الممارسة العفوية.

على أنّ القاضي الجرجاني - في حديثه عن الموروث الأدبي عند العرب - قد اعتبر أنّ حدّ اللغة سمعٌ ورواية وجِفظ لا سيما من حيث هي ثبت معجمي منقول يُكتسب بلا تصرف، وهو ما قد نستنبط منه حصر الطّاقة التّوليدية التي

(363) المرجع نفسه، ص 144. انظر كذلك: ص 141 - 142.

(364) أبو محمد ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاکر، دار المعارف، مصر، 2 ج، 1966، ص 82.

(365) البرهان، ص 10.

يحملها الفرد الآدمي لسانياً في بناء الجدول الركني⁽³⁶⁶⁾ من اللغة لا غير، لذلك نراه يقرّر أن المطبوع الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العرب إلا رواية، ولا طريق للرواية إلا السمع، وملاك الرواية الحفظ، وقد كانت العرب تروي وتحفظ⁽³⁶⁷⁾ ولا شك أنّ هذا هو الذي يشير إليه ابن جني عندما ألح على مقومات الاكتساب اللغوي بالمنشأ والعادة مميّزاً إياه عن التحصيل بواسطة القوانين المشتقة من صلب الكلام فأسماء الملاحظة بالمنّة والطباع، واعتبره من القوة بحيث تُختصر به مسافات الزمن في حصول ملكة اللسان⁽³⁶⁸⁾.

وإلى مثل هذا أشار ابن وهب عندما حدّد الكلام بأنّه ملكة تمارس بالفطرة والسجّية فيكون اكتسابه مستنداً إلى تحصيل جملة من العادات تغدو منعكسات وآليات وعندئذٍ «يُرى أكثره على غير روية ولا فكرة»⁽³⁶⁹⁾ شأن كلّ العادات المكتسبة طبقاً لحقائق علم النفس.

أمّا القاضي عبد الجبار فإنه يطرّق الموضوع من وجهة تعليمية أوليّة مستنبطاً من ملابسات الاكتساب اللغوي حقيقة اللغة ذاتها، ولما كانت دلالة الكلام تجريباً لمعقولات من محسوسات فإنّ المواضعة مُبتدؤها المشاهدة، وتكون اللغة عندئذٍ استدلالاً بالشاهد على الغائب لأنّ أصل اكتساب الحدث اللساني هو صياغة للدوالّ بحضرة المراجع لحصول المدلولات التي ما إن تستقيم في خاطر المتعلّم للغة حتى تصبح قائمة مقام مراجعها.

Syntagmatique. (366)

علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، دار إحياء الكتب العربية، 1966، ص 16. (367)

الخصائص، ج 3، ص 276. (368)

ويعد السكاكي إلى تعميم هذا المبدأ على كلّ الفنون انطلاقاً من الواقع اللغوي معتبراً في هذا المضمار أن الارتياض بالمنشأ لا يعوّضه شيء مهما عظم فضله إذا كان طارئاً: «وقبل أن نمنح هذه الفنون حقها في الذكر ننبهك على أصل لتكون على ذكر منه وهو أن ليس من الواجب في صناعة وإن كان المرجع في أصولها وتفاريحها إلى مجرد العقل أن يكون الدّخيل فيها كالتأشّيء عليها في استفادة الدّوق منها فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكّمت وضعيّة واعتبارات إلفية» (المفتاح، ص 81).

(369) البرهان، ص 253.

يقول صاحب المغني: «في أنّ من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم بينى عليها الغائب: أعلم أنّ المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها لأنّ الأصل فيها الإشارة على ما بيّناه، فإذا ثبت ذلك متى أردنا التكلّم بلغة مخصوصة أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة نُجري عليه الاسم في الغائب، وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم أولاً ثم يُبنى عليه الغائب نحو ما بيّناه في الاستدلال بالشاهد على الغائب»⁽³⁷⁰⁾.

وعلى هذا الأساس يقرر عبد الجبار أن عَقْد الاكتساب اللغوي لا يتمّ إلاّ ساعة يتسنى للمتلقّن التصرّف في جهاز اللغة والابتداء تلقائياً بتركيب صياغاتها حسب المواضعات الحاصلة منها، وهو ما يؤكّد أن طاقة التوليد اللساني لدى الإنسان، إنّما تتجسّم بالإنشاء بعد السماع، وجماع ما يربط التلقّي بالابتكار إنّما هو المحاكاة التدريجية التي تبتدىء بمحور الاستبدال حتى تأتي على محور التراكب⁽³⁷¹⁾.

وثمره كلّ هذه العوامل والمقومات من سماع ومحاكاة ووضع مبتكر إنّما هي حصول العادة الراسخة في النفس إلى الحدّ الذي تُخالط فيه الطبع، وقد ركّز صاحب المغني ببصيرة اللساني المتخطّي لظواهر الأمور إلى مخزون حقائقها ودفين نوايسها، نظّره في هذا الإشكال على سرّ التحام الإنسان بالعادة المكتسبة في الكلام ممّا قاده إلى كشف قرّار البعد اللغوي فيه لا سيما عند ازدواج الطّاقة التعبيريّة التلقائيّة بطاقة الخلق والابتكار ممّا يخرج باللغة من وظيفتها المرجعيّة إلى الوظيفة الإنشائيّة.

وقد أقام عبد الجبار تحليله الثنائي على مفهومي «الارتجال» و«التعمّل» وانتهى إلى أن رسوخ الآلانيات يكرّس مستوى التعمّل حتى إن «المتقدّم في الفصاحة يُقارب المرتجل من كلامه المسموع عنه، بل ربّما فاقه البعض منه على ما جرت به العادة إذا كان ممّا يُمكنه الارتجال كما يمكنه التعمّل». وهكذا يتوطّد

(370) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 186.

(371) المغني، ج 16، ص 230.

المكتسب من مواضعات اللغة فيأتي على سلم القيم فيعكسه «حتى إن بعضهم إذا اعتاد طريقة في الفصاحة المتقدمة لا يواتيه الكلام المتوسط والريك إلا بعد جهد وتكلف»⁽³⁷²⁾. وذلك عينُ فِقدانِ «البراءة» في اللغة، وعلى قَدْرِ الارتياض والمعادة ترسخ العادة حتى يُصبح الأصل بموجبها فَرْعاً والفرعُ أصلاً.

أما عند ابن خلدون فإن قضية طرائق الاكتساب اللغوي تكتسي بعداً مزدوجاً من التنظير والاختبار لأن صاحب المقدمة يُزاج بين تفحص ملابسات التحصيل واستكشاف نواميس الكلام من خلال تلك الملابسات في نفس الوقت، ولكن أول مبدأ ينطلق منه اختبائياً هو تقرير أن «السمع أبو الملكات اللسانية»⁽³⁷³⁾، والسّر في ذلك - حسبه - أن النفس تجنح لما يلقي إليها، لذلك كان لسان الإنسان صورة للسان من ينشأ بينهم لأنه يسمع كلامهم وأساليب مخاطبتهم وكيفيات تعبيرهم عن مقاصدهم ابتداءً بالمفردات في معانيها وانتهاءً بالتراكيب في انتظام بعضها ببعض، ولا يزال سماعه يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة.

وهكذا يتركز على يد ابن خلدون مبدأ الارتياض بالمعادة فيكون اكتساب الحدث اللساني محصولاً معادلة الممارسة والتكرار أي هو منتوج الفعل مضروراً في الزمن، وهذا هو حدّ الملكة كما أسلفنا «والملكات - كما يقول ابن خلدون في هذا السياق بالذات - لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة تتكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة. ثم يزيد التكرار، فتكون ملكة أي صفة راسخة». وبديهي أن يلح ابن خلدون - ومنطلقاًته على ما تبين من الصرامة الاختبارية - على تميز ملكة الحدث اللساني عن مجرد الفهم أو الإدراك، لأن القدرة على فهم قوالب المواضعة اللغوية لا تتضمن وجوباً القدرة على صياغة تلك القوالب أو مثيلاتها، فلحظة عَقْدِ الاكتساب تتحدد إذن بحصول القدرة على التصرف في التعبير بحسب ما وعاه الإنسان من تراتيب الألفاظ وأساليب النظم⁽³⁷⁴⁾.

(372) المرجع نفسه، ص 275.

(373) المقدمة، ص 546.

(374) المرجع نفسه، ص 554 - 555.

ذلك إذن ما يمكن أن نطلق عليه لحظة التحوّل من الاختزان إلى الإنجاز بالتصرّف العفويّ والابتداء التلقائيّ، وهو ما يسمّيه ابن خلدون «فَتْحَ اللّسان بالمحاورة والمناظرة». أما الطّريف على الصعيد التّظريّ بعد محاصرة قضايا الاكتساب عمليّاً فهو اهتداء صاحب المقدّمة إلى تحديد اللغة بأنّها ثلاثٌ مجرّدة تقوم مقام المنوال أو القالب أو الأسلوب⁽³⁷⁵⁾. وما اكتساب الكلام إلا استيْزاسُخٌ لجملة منوالاته المولّدة له، لأنّ «مؤلّف الكلام هو كالبّناء أو التّسّاخ، والصورة الذهنيّة المنطبقة كالقالب الّذي يبني فيه أو المنوال الّذي ينسج عليه».

فحصول ملكة اللسان رهينة المعاودة المُفضية إلى ارتسام المنوال الّذي نسجت عليه مواضع اللغة في مخيّل المتعلّم بحيث إذا همّ بالخطاب نسج من حيث يشعر أو لا يشعر على منوال سُنّنها، والسّرّ في ذلك أنّ ما تلقاه وحفظه عند الاستعمال والاختبار وإن ذهب رَسْمُه الحرفيّ الظاهر من الذاكرة فقد تكيفت النفس به حتى انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يُؤخذ بالنسج عليه.

ويدقق ابن خلدون قضية المنوال التوليدي - وبه تتحدّد اللغة - عندما يقرنه بفكرة الأسلوب في الصياغة الفنيّة التي هي أيضاً تركيب لنفس الأدوات الكلاميّة الأولى، وبهذا المزج ينتهي إلى تعميق فكرة الطاقة المولّدة لمواضع اللغة إذ يُقرّر أنّ الأسلوب «عبارة عن المنوال الّذي ينسج فيه التراكيب أو القالب الّذي يفرغ فيه» وترتبط هوية هذه القوالب «بصورة ذهنيّة للتراكيب المنتظمة كليّة باعتبار انطباقها على تركيب خاصّ، وتلك الصّورة ينتزعها الذّهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال» بحيث إذا همّ الإنسان بالمخاطبة والمحاورة انتقى التراكيب الموالية «فيرصّها في ذلك المنوال رصّاً كما يفعل البّناء في القالب، أو التّسّاخ في المنوال، حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام»⁽³⁷⁶⁾.

هكذا إذن تفتح لنا مقولة القراءة عندما تتسلّط على التّراث نافذة عريضة على مشارف الاكتساب اللغوي كما تناوله رواد الفكر العربيّ، وقد تبيّنّا في ما أسلفناه

(375) كلّها مصطلحات لابن خلدون ويمكن تقريبها من مفهوم Les schèmes.

(376) المقدّمة، ص 570 - 571.

الوجه المحوري من قضية التحصيل، ونعني به عملية الاكتساب المباشر بموجب المنشأ والمعاودة دونما تقنين أو تعليم مقصودٍ بوعي وإحساس، فالاكتساب المباشر - كما خصصناه بالبحث في ما سلف - هو الذي لا يستوجب خروج اللغة من وظيفتها المرجعية إلى وظيفة ما وراء اللغة وهذا شأن الإنسان مع لغة الأمومة وشأنه أيضاً مع لغة قوم يقع بينهم فيتعلم لغتهم ولا معلّم.

ولكن نَظَر رَواد التفكير اللغوي في الميراث العربي قد نفذ إلى الوجه الآخر من القضية وهو الذي يخصّ الاكتساب الطارئ على الإنسان وعلى لغته الأولى ويكون قائماً على تعليم اللغة بكشف قوانينها المنظمة أمام ناظر المُتلقّي، وهذا الجانب من قضية الاكتساب اللغوي يعتمد أساساً على ازدواج وظيفتي اللغة: الوظيفية المرجعية ووظيفة ما وراء اللغة بحيث إنّ المعلم والمتعلم وأعيان عند تواجدهما بأنهما يَعمَلان على تحصيل ملكة اللغة عند فاقديها، فهما في حوارهما يتكلمان اللغة ويتكلمان باللغة عن اللغة بكيفية متداخلة تمام التداخل.

على أنّ نفس القضية تُطرح دون أن يكون محورها لغة ثانية مغايرة للغة الأمومة عند المتلقّي، وإتّما يكون الأمر متصلاً بنفس اللغة الأولى ولكن بتعليم قوانينها ووصف هياكلها بحيث تخرج من لغة الأمومة إلى اللغة الواعية، فتكون العملية في كلتا الحالين ضرباً من عقلنة الملكة اللسانية وذلك بعلمنة أبنيتها ونواميسها وهو ما يمثل الخروج باللغة من الفطرة إلى الفطنة على حدّ عبارة التوحيدي⁽³⁷⁷⁾.

فهذا الوجه من معضلة التحصيل هو الذي يمكن أن نطلق عليه عبارة الاكتساب العقلاني.



والذي يهّمنا في مسار بحثنا عن حقيقة المواضعة اللغوية من خلال منظور الاكتساب والتحصيل هو ما كشفته هذه الإشكالية من أسرار الواقع اللساني لدى الإنسان عندما نعيد إلى مقارنة التحصيل الأمومي أو الفطري بالاكتساب المُعقّلن

أو المُعَلَّمَن، ونجد في مخزون التراث العربي استطرادات ثرية تنمّ عما حَمَلَه الفكر اللغويّ عند العرب من حَيرة البحث عن موقع الإنسان من اللغة تَبَعاً لعلمه بنواميسها أو جهله بها.

فابن جتّي ينطلق من تقرير انتفاء الوعي بنواميس اللغة عند المتكلم بها ابتداءً لأنه، وهو يتكلّم، غيرُ بصيرٍ «بعلّة إهمال ما أهمل واستعمال ما استعمل»⁽³⁷⁸⁾ وإنما الذي يهديه في مسالك اللغة ومواضعاتها «حسن الطّبع وقوّة النفس ولطف الحسّ» فهو يجد بالقوّة ما لا يعرفه بالصنعة ويجد بالطبع والوهم ما لا يصفه بالصنعة والعلم⁽³⁷⁹⁾. ثم يتطرق ابن جتّي إلى ازدواج علاقة الإنسان باللغة عندما يعرف بالعقل نظامها فتصبح لديه أصولٌ يراجعها وقوانين يعتصم بها⁽³⁸⁰⁾، وهذا ما يعلّل ذهابه إلى أنّ اكتساب اللغة بالمران والعلم مُلِحِق لِصاحبه بأبنائها، فلاكتساب بالفطنة غير عائق دون حصول الملكة كما لو حصلت بالفطرة⁽³⁸¹⁾، وهو نفس ما يؤكّده ابن وهب الكاتب حينما قرّر أنّ الدخيل على اللغة إذا «تأدّب ونظر في النحو واللغة، وأخذ بهما نفسه، ومزّن عليهما لسانه (. . .) صار ذلك عادة له»⁽³⁸²⁾.

وهكذا يتحدّد تحت مجهر الفحص اللسانيّ وعي التّنظير العربيّ بازدواج طرائق الاكتساب اللغوي، وإذا كان التّوحيدي قد عبّر عن هذه الثنائية بمفهومي

(378) الخصائص، ج 1، ص 77.

(379) الخصائص، ج 3، ص 275 - 276.

(380) المرجع نفسه، ص 273.

(381) يقول ابن جتّي في معرض الحديث عن سيبويه: «ولمّا كان النحويّون بالعرب لاحقين، وعلى سمتهم آخذين، وبألفاظهم متحلّين، ولمعانيهم وقصودهم آتّين، جاز لصاحب هذا العلم الذي جمع شعاعه، وشرع أوضاعه، ورسم أشكاله، ورسم أغفاله، وخلج أشطانه، وبعج أحضانه، وزمّ شوارده، وأفاء فوارده، أن يرى فيه نحواً ممّا رأوا، ويحدوه على أمثلتهم التي حدوا، وأن يعتقد في هذا الموضع نحواً ممّا اعتقدوا في أمثاله لا سيما والقياس إليه مُضغ، وله قابل، وعنه غير متناقل، فاعرف إذن ما نحن عليه للعرب مذهباً، ولمن شرح لغاتها مضطرباً وأن سيبويه لاحقٌ بهم وغير بعيد فيه عنهم» (الخصائص، ج 1، ص 308 - 309).

(382) البرهان، ص 253.

القطرة والقطنة⁽³⁸³⁾ فإن ابن فارس قد حللها بمصطلحي الاعتماد والتلقن⁽³⁸⁴⁾.

أما ابن خلدون فإنه يبسط قضية الحال من وجهة التطور الحاصل في اللغة عندما تخرج من مراتب الملكة إلى منزلة المعرفة، فيتفجر في صلبها علوم فرعية لها «يقيدها الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة»⁽³⁸⁵⁾. ولكن الطرافة في استقراءات ابن خلدون تكمن في بحثه عن العلاقة الجدلية بين ملكة اللسان وصناعته، فهو يميز بادية ذي بدء كلاً منهما من الأخرى استناداً إلى تميز علم الشيء من موضوع العلم فيه، وبموجب تباين معرفة الشيء عن معرفة العلوم المتصلة به، ويؤول هذا الفصل المنهجي إلى إبراز البعد المرجعي في اللغة وهو بعد الوظيفة التعبيرية متميزاً من البعد العلماني لها، وهو بعد وظيفة ما وراء اللغة.

ولئن بدا من البدهة أن يتكلم الإنسان باللغة وهو عاجز عن الحديث عنها إذا كانت له الملكة اللسانية ولم يكن له العلم بأنظمتها فإنه من الطريف أن يلج ابن خلدون على احتمال حصول الحال المعاكسة بأن يحذف الإنسان علم اللغة وصناعتها دون أن تكون له ملكة المحاوراة فيها، فيكون البعد اللغوي لديه طريفاً بقدر ما هو معكوس لأنه بعد قائم على وظيفة ما وراء اللغة مع انقطاع الوظيفة المركزية وهي المرجعية فضلاً عن سائر الوظائف الباقية وهي الانفعالية والإفهامية والانتباهية والإنشائية.

يقول ابن خلدون: «في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم، والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية، لا نفس كيفية، فليست نفس الملكة، وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً، ولا يحكمها عملاً (...). وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل ولذلك نجد كثيراً من جهابذة النحاة، والمهرة

(383) الإمتاع، ج 2، ص 139.

(384) الصاحي، ص 30.

(385) المقدمة، ص 454.

في صناعة العربية، المحيطين علماً بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودته، أو شكوى ظلامه، أو قضيء من قصوده، أخطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك، والعبارة عن المقصود على أساليب اللسان العربي»⁽³⁸⁶⁾.

ولكن لهذا التفاعل بين الفطرة والفطنة في الحدث اللساني وجهاً آخر هو وجه الإخصاب والغزارة إذ تتعاضد ملكة الطبع وروية العقل فيتعلّم ما كان بالسجية ليفرز صناعةً هي من الحكمة والإتقان حتى لكانها جبلةً، ويتعمق أبو حيان التوحيدي هذا الإشكال الثنائي بنظر فاحص⁽³⁸⁷⁾ فيخلص بادية ذي بدء بتقرير عجيب مفاده أن علم الإنسان بقوانين لغته الأولى - أي ازدواج لغة الأمومة باللغة المكتسبة في نفس التجربة اللغوية لاجتماع الفطرة والفطنة عليها - إنما يُفضي إلى وضعين للإنسان مع اللغة هما من التباين بحيث يستحيل تركبهما بالامتزاج، وذلك لأن الإنسان ما إن يعلم لغته حتى يفقد إلى الأبد وضعه الأول معها، أي وضع التعامل التلقائي الفطري، فمعرفة أسرار اللغة ونواميس مواضعاتها يفقد الإنسان القدرة على أن يتواجد مع اللغة كما لو كان من جديد جاهلاً بقوانينها، وهو عين افتقاد «البراءة» مع الظاهرة الكلامية جذرياً.

أمّا الوجه الخصب من اجتماع الفطنة إلى الفطرة في الحدث اللساني عند الإنسان فيتمثل حسب تحليلات أبي حيان في اجتماع عفو البديهة إلى كد الروية. وتفاعل الملكة مع المعرفة من شأنه أن يخلق تعاضداً جديلاً يجعل العقل والطبع منصهرين في بوتقة الحدث الكلامي، وهذا التلاحم العضوي من شأنه أن يكسر حدود الوظيفة اللغوية الأولى ليرتقى بها إلى مختلف الوظائف المتعاقبة لا سيما الإنشائية منها. وعلى هذا المستند تتوضح طواعية اللغة لتقبل مرونة الدفع التلقائي، وصرامة الرقابة العقلانية بحيث إن الإفراز اللساني يغدو مزيجاً من حياكة النظر وحرارة التجربة المباشرة⁽³⁸⁸⁾.

وفي هذا المقام ينزل البعد الخصب لمعضلة الاكتساب في واقع الإنسان مع

(386) المقدمة، ص 560.

(387) انظر: الإمتاع، ج 2، ص 139.

(388) انظر: الإمتاع، ج 2، ص 132.

اللغة، فعملت الحدث الكلامي وإن بدت فطاماً للإنسان عن تلقائية الكلمة فإنها، من الوجه الخلفي لعدسة الفحص، إثراءً وتزكية لمقبض الإنسان على مواضع اللغة بالتصرف والبناء.

أما تفسير هذا التفاعل في مكوناتهِ وعلل وجوده من الوجهة المبدئية فنجدهُ عند ابن سينا انطلاقاً من تحديد الظاهرة اللغوية بعنصري الملكة والصناعة، فبعد أن يذكر الشيخ الرئيس بأنّ الصناعة هي «ملكة نفسانية يُقتدر بها على استعمال موضوعاتٍ ما نحو غرضٍ من الأغراض على سبيل الإرادة، صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها» يشير إلى أن ما يُرسخ ملكة الصناعة في نفس الإنسان هو «الاستعداد الجلي والممارسة، والاستعمال للجزئيات».

ثم يستطرد في بيان تكامل الفطرة والصناعة ممّا ينسحب على تكامل المعطى الأمومي والحذق الصناعي في التجربة اللغوية استناداً إلى أن حدّ الكلام أنه موجود تلقائي، وحدّ النحو أنه موجود صناعي فيقول: «لكنّ كلّ صناعة بُنيت على فطرة أو تجربة من غير أن يكون عند الصانع قوانين كلية، هي معايير له، كانت ناقصة، بل ليس كلّ صناعة أيضاً يحصل لها أن تُرفد بالقوانين والتجربة، وبمساعدة الفطرة تحصل على كمالها الأقصى وإن توفّر عليها جميع ذلك، فإنّ من الصنائع ما المواد المستعملة فيها شديدة الطاعة للقوة الفاعلة ليس فيها عائق، فإذا لم يُبلغ بها كمالها الأقصى في الاستعمال كان السبب للنقص في الصناعة، كمن لا يتهيأ له أن يتخذ من الخشب كرسياً، فإنّ ذلك ليس لأمرٍ في نفس الخشب بل لأمرٍ في نفس الصانع»⁽³⁸⁹⁾.



ولم يغفل رواد التفكير اللغوي في تاريخ الموروث العربي عن تجاوز مطارحة الاكتساب اللغوي من حيث هو تجربة ذات بعد واحد لبسطها على منظار

= ويحيل أبو حيان في هذا المقام على شيخه أبي سليمان وهو محمد بن بهرام السجستاني المنطقي الذي تطرد إحالات التوحيد عليه في جلّ ما كتب.
(389) ابن سينا، كتاب الشفاء، الجملة الأولى: المنطق، الفن السادس: الجدل، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، 1965، ص 21.

الازدواج أو التعدد، وليس من شك أنّ في هذا البسط نفاذاً وبصيرة لا يكشف عنهما إلا الفحص اللساني التاريخي، ذلك أنّ التجربة اللغوية في تاريخ الحضارة العربية قد اتسمت بوحداً البعد لأنّ امتزاج الثقل الحضاري بالميزان الديني وانصهار المضمون العقائدي في ذات اللغة نصّاً وتشريعاً وتعبيراً، كلّ ذلك قد جعل البناء اللغوي في الحضارة العربية نازعاً نحو التّوحد حتى لكانّ الازدواج اللساني أو التعدد اللغوي قضية معزولة سلفاً عن ساحة البسط والمطارحة.

ورغم طابع الوحدانية في تجربة الحدث الكلامي فقد حوى المخزون العربي نفاثات استقرائية دلت على نظر عميق في معطيات الازدواج اللغوي، وفي بُرة ذلك كَمَتَّ طرفة الحسّ العلماني مما نتفحصه اليوم بعدسة المجهر اللساني المضخم.

وأول ما يعترضنا في هذا المقام استقراء الجاحظ لواقع المزدوج لسانيّاً، وتأتي آراؤه متعدّدة الاستلهام ممّا يُثري منطلقاتها واستنتاجاتها، فعلى الصعيد اللغوي الصرف يبيّن الجاحظ أنّ من ازدوجت تجربته اللسانية فإنه يواجه نمطين مختلفين من المواضع، سواء في الأبنية الصوتية أو المعجمية أو التركيبية، وهو ما يؤول إلى القول بتباين نمطين من الاختيار والتوزيع في صياغة الحدث الكلامي على لغتين مختلفتين، لأن مبدأ الاستبدال ومبدأ التراكن يختلفان كلاهما من لغة لأخرى، لذلك تسنى البت في أن اللغتين المتواجدين على لسان واحد كلما تقاربت أنماطهما في الاستبدال وفي التوزيع - أي كلما تجانست أضرب المواضع فيهما - قلت الكلفة على المزدوج في التحول من سنن تعبيرية إلى أخرى، وهذا ما أفضى بالجاحظ إلى استنباط أنّ «اللغات إنما تشد وتعسر على المتكلم بها على قدر جهله بأماكنها التي وُضعت فيها، وعلى قدر كثرة العدد وقلته، وعلى قدر مخارجها وخفتها، وسلسها وثقلها وتعقدها في أنفسها»⁽³⁹⁰⁾.

فهذا الاستقراء اللغوي الصرف هو الذي قاد الجاحظ في موطن آخر من مدونة الحيوان إلى تحليل عملية الترجمة تحليلاً لسانيّاً دقيقاً انكشف فيه أن المترجم - الذي هو مزدوج اللسان بالضرورة - لا يتسنى له أن ينقل مادةً إبلاغية

من لغة إلى أخرى إلا إذا أحكم مواضعات اللغتين غاية الإحكام فضلاً عن ضرورة إحكام المحتوى الدلالي المنقول من حيث هو علم أو خبر أو استدلال، فهذا الاستكشاف الجاحظي يقود رأساً إلى تأكيد أن المواضعة اللغوية كل لا يتجزأ في الحدث الكلامي، وليس للغة من تميز نوعي إلا لكونها مواضعة ما، فتكون عملية الترجمة تحولاً كلياً من نمط جدولي وتركيبي إلى نمط آخر مغاير تماماً: «ولا بد للترجمان من أن يكون بيأنه في نفس الترجمة في وزن عمله في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواءً وغاية (...). وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق والعلماء به أقل كان أشد على المترجم وأجدر أن يخطيء فيه، ولن تجد البتة مترجماً يفى بواحد من هؤلاء من العلماء»⁽³⁹¹⁾.

ومن الاستقراءات الواردة عند الجاحظ ما يمكن تنزيله على ركح لساني نفسي لأنه يمسّ تعامل الإنسان المزدوج مع اللسانين في لحظة البتّ مما يجعل تجربته مع اللغة تجربة متميزة إن لم نقل شاذة بعض الشذوذ، وخط الانطلاق في تصوير الحال النفسية عند المزدوج، كما يقرّره الجاحظ، التواجد الصراعي الذي تعيشه في صلبه اللغتان المكتسبتان، ذلك أن التجربة اللغوية عندئذ تصبح راضخة لمنطق فريد لأنّ الحدث الكلامي واحد ومعين استلهاً مواضعاته متعدّد، وبين التعدّد والتفرد ينبتّ الازدواج الذي هو تمزق بالضرورة: «فاللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبها»⁽³⁹²⁾.

ويزيد الجاحظ هذه الكشوف تعليلاً عندما يواجه طرحها على صعيد النقل والترجمة فيحتكم عندئذ إلى مبدأ الطاقة التوليدية لدى الإنسان ليقرّر أنها واحدة كلية وأنّ تعدّد اللسان يفضي إلى اقتسامها بقدر ما تعددت الألسنة، فهو إذ يتحدث عن الترجمان يؤكد: «متى وجدناه أيضاً قد تكلم بلسانين علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى، وتأخذ منها، وتعرض عليها، وكيف يكون تمكّن اللسان منهما مجتمعين فيه كتمكّنه إذا انفرد بالواحدة، وإنما له

(391) الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 76 - 77.

(392) الجاحظ، البيان، ج 1، ص 368.

قوة واحدة، فإن تكلم بلغة واحدة استفرغت تلك القوة عليهما، وكذلك إن تكلم بأكثر من لغتين على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات»⁽³⁹³⁾.

وقد يجدر أن تُردف إلى ما أسلفنا من استقراءات الجاحظ في هذا المقام استطراداً له ذا بعد لساني اجتماعي ومداره رَسْم قانون التناسب الطّردّي بين الحاجة إلى اللغة الطّائرة وسرعة تحصيل مواضعاتها بحيث كلما اشتدّت الضرورة إلى اللسان اختصّرت النفس مسافات الزمن في التهيؤ لقبوله، «لأن من أعون الأسباب على تعلم اللغة فرط الحاجة إلى ذلك، وعلى قدر الضرورة إليها في المعاملة يكون البلوغ فيها والتقصير عنها»⁽³⁹⁴⁾. وهذا مؤداه أن الحدث الكلامي متراهن في منشئه وممارسته مع اقتضاء الواقع واستملاءات الضرورة. على أن معادلة التناسب الطّردّي التي استنطقناها من نصّ الجاحظ لا تنفكّ تنسحب على مبدأ الاكتساب جذرياً بحيث يقوم الأطراد بين التحصيل وسرعة الزمن في إمضاء عقد الاكتساب تبعاً لضغوط الحاجة.

ويتطرق الفارابي إلى قضية الازدواج اللغوي من زاوية أخرى، فيها بعض ما عند الجاحظ مع كثافة داخلية في التحليل، والذي يبرز من مطارحة هذا الإشكال الاختباري هو الإلحاح على ظاهرة التداخل في تجربة الازدواج اللساني، ومعنى التداخل أن تتوارد بعض خصائص المواضيع الأولى على أنماط المواضيع الأخرى فلا يبقى «تشكيل الألفاظ وترتيب الأقاويل»⁽³⁹⁵⁾ مستقلاً بسننه المرسومة عند التعامل مع إحدى اللغتين المتواجدين على اللسان الواحد، ولعلّ أبين ما تكون عليه هذه الظاهرة عند المزدوج الأكمل، وهو الذي يكون لسانه - حسب تحليل الفارابي - مطاوعاً على النطق بأي لغة شاء⁽³⁹⁶⁾ وهو ما يمكن أن نحدده بانطلاق

(393) الحيوان، ج 1، ص 76 - 77.

(394) الجاحظ، الحيوان، ج 5، ص 290.

(395) الفارابي، الحروف، ص 141.

(396) المرجع نفسه، ص 145.

ويسوق الفارابي استقراءاته في معرض حديثه عمّن تصفوا لغته فيصخّ الأخذ عنه ولذلك فهو يعزل مزدوجي اللسان من إمكانية الوثوق بلغتهم، ويصرح بأنّ المُخْبِرِينَ (Informateurs) في كلّ تدوين لغوي لا بدّ أن يكونوا من ذوي اللسان الواحد.

الكثافة التوليدية لدى الإنسان عندما تنصهر لديه التجربتان انصهاراً متوازناً متضابطاً. وفي معرض الحديث عن علاقة اللغة بالتفكير وتحديد ماهية الكلام باعتباره فعلاً لسانياً يصدر عن مادة قائمة في النفس سواء أتشكّلت عبارة أم لم تتشكّل يتعرض الشهرستاني إلى حالة الإنسان الذي ازدوجت تجربته اللغوية فبيّن كيف أن المتصورات الذهنية وتركيبها في الأقاويل ما إن يهّم المزدوج بالتعبير عنها حتى تتوارد عليه تشكيلات الدّوال الرّامزة للمتصورات باللغتين سواء بالتواقت أو بالتعاقب، فيكون خروج الحدث الكلامي من القوّة إلى الفعل سالِكاً لِقُنَاتين متوازيتين بحيث تحصل قابليّة الإنجاز على نمط المواضعة الأولى أو الثانية على حدّ سواء⁽³⁹⁷⁾. وهذا ما ألمح إليه ابن منظور حينما صوّر ما يميّز فريد اللسان عن المزدوج فحصر الإشكال في ما أسماه بتوافق النّية واللسان عند أحدهما، وتخالّفهما عند الآخر⁽³⁹⁸⁾.

ويلخّ ابن خلدون من جهته على قصور ملكة الإنسان المزدوج لسانياً لا في كلتا اللغتين وإنما في اللغة الطارئة معلّلاً ذلك بعاملين اثنين: أولهما فارق السّن في الاكتساب والتّحصيل لأنّ اللغة الطارئة لاحقة بلُغة الأمومة التي هي الأصل بالوضع والزّمن، وثانيهما سبق الملكة الأولى ورسوخها في النفس إلى حدّ تتمكك فيه جوامع الاستعداد ومؤهلات القبول⁽³⁹⁹⁾.

أما ابن جنّي فإنّه يركّز على اختلاف أحوال الناس في قبول لغة الغير أو الإمساك عنها، فيطرق قضية ازدواج التّحصيل من وجهة نظر الاستعداد المقابلي لثنائية الاكتساب اللغويّ، وقد صنّف موقع المكتسب من اللغة الطارئة أصنافاً

(397) نهاية الإقدام، ص 323 - 324.

(398) اللسان، ج 1، ص 8.

(399) المقدّمة، ص 563.

وانظر كذلك ص 569 حيث يقول: «وانظر من تقدّم له شيء من العجمة كيف يكون قاصراً في اللسان العربيّ أبداً، فالأعجمي الذي سبقت له اللغة الفارسية لا يستولي على ملكة اللسان العربيّ ولا يزال قاصراً فيه ولو تعلّمه وعلمه، وكذا البربري والرّومي والإفرنجي قلّ أن تجد أحداً منهم مُحكّماً لملكة اللسان العربي، وما ذلك إلا لما سبق إلى ألسنتهم من ملكة اللسان الآخر».

ثلاثة: فمن الناس «من يخفّ ويُسرع قبول ما يسمعه، ومنهم من يستعصم فيقيم على لغته البتّة، ومنهم من إذا طال تكرّر لغة غيره عليه لصِقت به ووُجدت في كلامه»⁽⁴⁰⁰⁾.

غير أنّ موضوع ازدواج التحصيل قد قاد صاحب الخصائص في سياق آخر إلى تقرير طريف هو على غاية من بُعد النظر ودقّة الفحص. فقد صاغ قانوناً نظرياً يتصل بما نسمّيه اليوم مضمون اللسانيات العامّة ويتمثّل في القول بأنّ اللغات تتداخل في قسط من النواميس المشتركة حتى إنّ العالم بمواضيع لغة ما إذا سعى إلى تحصيل مواضع لغة أخرى استقام له من معرفته الأولى ما به يفك أسرار المواضع الطارئة. فتعدّد اكتساب السنن اللسانية من شأنه - إذا رافقه الوعي بهياكل اللغات ونواميسها عن طريق المواصفة المُعقّلة والمكاشفة المُعلّنة - أن يربط الخصائص المتجانسة بين المواضع والأخرى حتى يترقّى الفحص إلى الناموس الأوحد في أمر الحدث الكلامي من حيث هو ظاهرة بشرية مستقطّبة.

يقول ابن جني: «... وأيضاً فإنّ العجم العلماء بلغة العرب وإن لم يكونوا علماء بلغة العجم فإنّ قواهم في العربية تؤيد معرفتهم بالعجميّة وتؤنسهم بها وتزيد في تنبيههم على أحوالها لاشتراك العلوم اللغويّة واشتباكها وتراميتها إلى الغاية الجامعة لمعانيها»⁽⁴⁰¹⁾.



خاتمة الفصل

لقد ذهب بنا البحث طيلة هذا الفصل مذهباً جديلاً ارتسمنّا قواعده منذ بسطنا مشكل اللغة على صعيد التّنظير في مخزون التراث العربي، ولقد تحرك بنا مدار الكشف على محور نظرية المواضع، كما صادرنّا عليه في المطارحة الأولى،

(400) الخصائص، ج 1، ص 388.

ونصّ ابن جني قد جاء على العموم. إلا أنّ في السياق اللاحق ما يُمخّض مفهوم اللغة للدلالة النوعية ضمن «لغات العرب».

(401) الخصائص، ج 1، ص 243.

وسعيها عَقِبَ ذلك إلى استنطاق نصوص الفكر العربي في ضوءه، ولا منازعة بعد هذا الاستقراء في أن نظرية المواضعة تقوم بديلاً عن كل النظريات العَرَضِيَّة الأخرى إذ مثلت خلاصة الفكر التجريدي في شأن الحدث اللغوي، وفي مظانها رَسَبَت لُمع التفكير اللساني في الحضارة العربية ممَّا يشارف حيناً منظورَ الحدائنة والمعاصرة، ويطابق حيناً آخر مستكشفات الفكر الإنساني على دَرْب القرون اللاحقة لأُوج الحضارة العربية، ولكنَّ الأطراف أن من هذه اللُمع ما تَظَلُّ مقولاتنا اللسانية المعاصرة - إلى حدِّ ما هي عليه الآن - عاجزة عن استيعابه، وذلك ما تبيناه بالمكاشفة المباشرة لمنطوق النَّصِّ راغبين في كلِّ ما فعلناه عن اغتصابِ مضمونِ التراث أو التَّعَسُّف في استنطاقه، فتركنا النَّصَّ ينطق دونما تحكُّم ولا مغالبة.

وإذا تجوَّل بنا البحث بموجب الاستتباع المنطقي من بسط اعتبارية الحدث اللساني وتحديد المواضعة إلى جلاء روائفها كالعقد والتلازم، ثم وقف بنا على توليد المواضعات داخل الجهاز وخارجَه فأزسى بنا على رصيف الاكتساب - في بعده الأوحِد والمزدوج - فإنَّ لكلِّ هذا الجدل التَّنظيري ثمره أخرى غير الثَّمرات التي حدَّدنا في كل خطوة من خُطى الفصل، ولكنها ثمره قد يستوجب بسطها العدول عن صرامة منهجية الاستنطاق الرأسي المباشر، لأنَّ طرحها لا يستقيم إلا بمنظور المقارنة، ممَّا قد يخرج عن الحدود الزمنية وحتى المبدئية في عملنا الزاهن ولكنَّ لِشُرِّ وَلُتْقَنَصِد.

ولا شك أن المسائل التي مثلت ركائز المواضعة في هذا الفصل الثاني إنما يجمع بينها تضافرها على تحديد الظاهرة اللغوية سواء في ذاتها باعتبارها بناء متكاملًا، وجهازاً له مُفاعلاته العضوية والانطوائية، أو بالنسبة إلى الإنسان بوصفها مادة وموضوعاً في تفاعله مع الوجود الكوني، ولئن انصبت إشكالية المواضعة في معضلة الاكتساب والتحصيل فما ذلك إلا لضرورة بيان النَّسب المعقودة بين الإنسان وبعده اللغوي حتى يتسنى تحديد الظاهرة اللسانية في ضوء هذا الانعقاد.

ومعلوم لدينا اليوم أن ريادة الفكر اللساني قد استقطبتْها النظرية التي رَفَض أصحابها اعتبار اللغة عادة تُكتسب بالتقليد والمحاكاة فأكدوا أنها مُعطى ماهي يتواجد مع الإنسان منذ لحظته الأولى باعتبار أنها نمط غريزي فطري.

وإذا عدنا إلى ما كان يتخلَّل استطرادات التَّنظير اللغوي عند العرب وقفنا

على حركة من المدّ والجزر كثيراً ما يَطْفَحُ مَدُّهَا فَيُطَلَّ على جوهر هذا التَّفَتُّقِ
الأصُولِي لتستقر على سطحه اختماراتٌ مبدئية لها أعظم الخطر في جلاء مكنون
النظريّة اللغويّة في التراث العربي.

فهذا الجاحظ يقدِّف بومضةٍ خاطفة تجعل الرّصيد اللغوي الفعليّ لكل فرد
من أفراد المجموعة اللّسانيّة الواحدة متميّزاً من رصيدٍ بقية الأفراد فتتواتر عينات
الاختيار لدى الفرد بصفة نوعيّة مما يدعم أنّ طاقة الإنجاز⁽⁴⁰²⁾ هي حدث فرديّ لا
جماعي⁽⁴⁰³⁾، وهذا الفارابي يؤكد أنّ الإنسان إذا خلا من أوّل ما يُفطر ينهض
ويتحرّك نحو الشيء الذي تكون حركته إليه أسهل عليه بالفطرة فتنهض نفسه تلقائياً
إلى أن يعلم ويفكر ويتصوّر ويتخيّل ويعقل - ومدارُ كل ذلك الكلام - «وأوّل ما
يفعل شيئاً من ذلك يفعل بقوة فيه بالفطرة وبملكة طبيعيّة لا باعتماد له سابق قبل
ذلك ولا بصناعة، وإذا كرّر فعل شيء من نوع واحد مراراً كثيرة حدثت له ملكة
اعتياديّة إما خلقية أو صناعية»⁽⁴⁰⁴⁾ وهذا التّوحيدي - على نهجه في مازجة الخاطر
الفكريّ بالتلوين الأدبي - يصوّر الإنسان وهو ينطق «في أول حاله من لدن طفوليته»
بإلهام يُقدِّف به فينأغي عليه⁽⁴⁰⁵⁾.

غير أنّ ابن جتي يُجاوز حدّ الومضة إلى الوعي الصريح بخصوصيّة اللغة
لدى الإنسان، وهذه الخصوصيّة تتمثل أساساً في القول بأنّ في الإنسان استعداداً ما
قبلياً نحو إنجاز الحدث اللّسانيّ، معنى ذلك أنّ نمطاً توليدياً⁽⁴⁰⁶⁾ يقوم بالطبع
والفطرة في كيان الإنسان منذ ولادته، وعلى هذا الأساس كانت اللغة عند ذويها
أمراً يُطبعون عليه «من غير اعتقاد منهم لعلله ولا لقصد من القصد التي تنسبها
إليهم في قوانينه وأغراضه». وتفسير ذلك «أنّ في طباعهم قبولاً له، وانطواءً على
صحّة الوضع فيه»، ومرّد الأمر في جميع ما سلف «لطف الحسّ وبقاؤه ونصاعة
جوهر الفكر ونقاؤه»⁽⁴⁰⁷⁾.

La performance.

(402)

(403) الجاحظ، الحيوان، ج 3، ص 366.

(404) الحروف، ص 135.

(405) الإمتاع، ج 2، ص 33.

Un code générateur.

(406)

(407) الخصائص، ج 1، ص 238 - 239.

ولعل هذا النمط التوليدي القابع في فطرة الإنسان هو الذي يسمح للإنسان بأن يصوغ جُملاً في لغته لم يسبق له أن سمعها البتة، بل قد يصوغ جُملاً لم يسبق لأحد أن نسج على منوالها، وهو ما يُثبت انبناء اللغة على القياس كما ثبت ارتكاز الاكتساب اللغوي على ضرب من القياسات التوليدية وفي منعطف هذا الإشكال يقرّر ابن جني بجزم جملة من المصادر أبرزها أن اللغة إنما تؤخذ قياساً وأن ما قيس على اللغة فهو منها⁽⁴⁰⁸⁾.

ولكن هذه النظرية ذات الطابع التوليدي، الضاربة في مَجْمَع رُؤى الحداثة نراها تَقَطُّعُ أشواطاً من التبلور والتماسك على يد شيخ المنظرين العقلانيين في تاريخ الفكر اللغوي وهو القاضي عبد الجبار. وقد تركّزت استقرائه في هذا المجال على ما يمكن أن نسميه انطلاقة من منطوق نصوصه بنظرية العلم الضروري في الكلام، وأول ما يرسو من ركائز هذه المطارحة اعتبارُ الحدث اللساني صناعة قوامها «العلم والإرادة وتوفّر الآلة واستقامة الترتيب»⁽⁴⁰⁹⁾ وهو ما يؤول إلى اعتبار اللغة موجوداً قائماً في ذات الإنسان يَنقَدحُ حالما تتوفّر شرائط خروجه إلى حيز الفعل.

ثم تتركز دعامة أخرى في مسار الاستدلال على فكرة العلم الضروري في الكلام فيعيد عبد الجبار إلى محاجة مستفيضة للبرهنة على أنّ المكتسب في الكلام، لا إمكانيته أساساً، وإنما مِران آله واستيفاء مستلزماته، وهو عين التسليم بأن النمط اللغوي أمر قائم في الإنسان سلفاً «لأنّ الكلام يحتاج إلى العلم بتصريف الآلة التي هي اللسان وغيرها على بعض الوجوه، كما يحتاج إلى آلة مخصوصة، فإذا لم يعلم الطفل ذلك أو لم تكمل آله لم يمكنه إيجاده وصار ذلك بمنزلة من لا يعلم الأفعال المحكّمة في تعذّره عليه، ولذلك متى علم ذلك ومرن عليه فعَلَّ الكلام»⁽⁴¹⁰⁾.

وهكذا نتطرق إلى صميم الإشكال المطروح وهو اعتبار الحدث الكلامي ضرباً من العلم الاضطرابي بموجب الاستعداد الطبيعي وتوفّر النمط التوليدي بصفة

(408) المرجع نفسه، ص 357.

(409) المغني، ج 7، ص 20.

(410) المرجع نفسه، ص 22 - 23.

ما قبلية فينتفي بموجب ذلك أن يكون العلم بالظاهرة اللغوية - من حيث المبدأ والمنشأ - أمراً مكتسباً، وإنما المكتسب كصفات مواضعة ما، لا إمكان إنجاز الحدث الكلامي ذاته. ويستدل عبد الجبار في هذا المقام على مطارحته الإشكالية بأن العلوم اللغوية لو كانت مكتسبة لصح من العاقل أن يكتسبها عند المشاهدة الأولى فكان لا يحتاج إلى تكرار المشاهدة والمطولة في الاختبار⁽⁴¹¹⁾.

ثم يزيد الموضوع استقراراً بغية بلوغ الاستدلال والبرهنة تمامهما فيؤكد أن نظرية العلم الضروري في الكلام تستند إلى أن أحوال العقلاء في المعرفة اللغوية مختلفة ففيهم من يكفيه اليسير من المدة فيما يدرك ويمارس من الكلام وفيهم من يحتاج إلى أكثر من ذلك مع اشتراكهما في بذل الجهد «وذلك دليل على أنه ضروري والعادة فيه مختلفة⁽⁴¹²⁾» «ولو كان مكتسباً لوجب أن يكون دافعاً عن النظر في دليل⁽⁴¹³⁾، وقد عرفنا أن هذه العلوم لا دليل عليها⁽⁴¹⁴⁾ لأنها كالمشاهدات⁽⁴¹⁵⁾ فلو لم تكن ضرورية لما صح حصول العلم أصلاً لأنه إذا لم يكن هناك دليل استدل به على ذلك فكيف يمكن أن يكون مكتسباً⁽⁴¹⁶⁾.

وتبلغ المحاجة بعبد الجبار تمامها في شأن الاستدلال على اضطرارية الكلام عندما يعمد - على منهج المقارنة - إلى الاستنباط الأصولي الكاشف لركائز المعرفة اللسانية في تطابقها مع المعرفة الرياضية، فيقيم توازياً دقيقاً على غاية من الكثافة

(411) المغني، ج 16، ص 211.

(412) الجملة الاسمية الأخيرة (والعادة فيه مختلفة) لا تحمل على العطف وإنما هي حالية تفيد التعليل.

(413) يعني (في دليل ما من الأدلة) والفكرة الدقيقة هي أن الكلام بذاته ليس دوماً حاسماً في الإبلاغ طالما أن منه ما يستوجب الاستدلال فيقتضي كلاماً في الكلام، فلو لم يكن ذلك لما تسنى الاستدلال بالكلام على محتوى الكلام أصلاً.

(414) يستدرك هنا لتحديد فكرة الاستدلال مُبرزاً أن الكلام في ذات وموضوعاته لا دليل عليه وهذا يعود إلى مبدأ الاعتبار والمواضعة كما سبق أن حللناه.

(415) يعني المشاهدات الصوفية التي يقال إنها من التجارب التي تُدرك ولا تُنقل إذ لا يتسنى العبارة عنها لأنها مكاشفة، علّة وجودها في ذاتها، فيكون مبدأ الاضطرار في معرفة الكلام مفضياً إلى اعتبار التجربة اللغوية ضرباً من المكاشفة.

(416) المغني، ج 16، ص 212.

والعمق بين إدراك العقل للمطارحة الحسابية وإدراكه للملفوظ اللساني⁽⁴¹⁷⁾. وجماع الاقتران بين الظاهرتين سمة الاضطراب في كليهما مما يجعل عمليتي تركيب الرسالة وتفكيكها⁽⁴¹⁸⁾ راضختين لضرب من المنطق الصوري⁽⁴¹⁹⁾ الذي لا يستقيم إلا بالتشكيل الرياضي⁽⁴²⁰⁾.

يقول صاحب المغني في معرض الاستدلال على أن العلم بالكلام ضروري: «لهذه الجملة قلنا إن المعرفة بالحساب لا تكون إلا ضرورية لأنها معرفة بجمع قدر إلى قدر، فالحال فيها ما قدّمناه لأنه لا فرق بين العلم بالفرق بين المدور والمربع، وبين العلم بالفرق بين العشرة والمائة، ولا فرق بين العلم بما إذا انضم بعضه إلى بعض كان مربعاً وبين ما إذا ضمّ بعضه إلى بعض كان مائة في أن جميع ذلك لا يكون إلا ضرورياً لكنه ربما يدق ويلتبس كما قد يدق كثير من المدرّكات فيحتاج في تمييزه إلى تكرار الإدراك والتأمل، ولا يمنع ذلك من كونه ضرورياً، فكل هذه العلوم لا تخرج عما ذكرناه وإن كانت العبارات تختلف فيه لأن ضرب العدد في العدد ليس إلا من باب الجمع، لكن المراد بالضرب جمع الخمسة خمس مرات، والمراد بالجمع جمع خمسة إلى خمسة فاللقب مختلف والمعنى متفق فكذلك القول في القسمة: إنها تفريق الجمع، فالعلم بكيفية العلم بالجمع لأننا كما نعلم باضطراب أن بعض الأجسام إذا ضمّ إلى بعض يكون مربعاً فكذلك نعلم إذا فرّق بعضه عن بعض كيف يكون حاله، فكذلك القول في الأعداد. والعلم بالكلام وتركيبه يجري على هذا النحو لأن المتكلم يجب أن يكون عالماً بأفراد الكلام وكيفية ضمّه ويعرف ما إذا ضمّ بعضه إلى بعض يكون ضرباً من الكلام ومفارقته لغيره وكذلك القول في تفريق بعض عن بعض فالعلم بذلك ضروري على ما ذكرناه»⁽⁴²¹⁾.

L'énoncé linguistique. (417)

L'encodage et le décodage du message. (418)

La logique formelle. (419)

La schématisation mathématique. (420)

(421) ج 16، ص 212 - 213.

الفصل الثالث

مقومات الكلام

«وللمعنى صعوداً من المحسوس المسموع إلى المعقول
المعلوم صعوداً من الكثرة إلى الوحدة، ونزولاً من المعقول
المعلوم إلى المحسوس المسموع نزولاً من الوحدة إلى الكثرة،
والعرفان مبتدئ من تقييقي ونفضي وترك ورفض مُمعن في
جمعٍ هو جمع صفات الحق للذات المريدة للصدق ثم انتهاءً
إلى الوحدة ثم وقوفٌ وهذا من حيث الصعود، والعرفان
مبتدئ من توحيد وتفكير وتمييز وتصوير مُمعن في معرفة
هي معرفة صفات الخلق ثم انتهاءً إلى الكثرة ثم وقوف وهذا
من حيث النزول».

محمد الشهرستاني



«قد توهّم قومٌ في لغتهم أنّها أفضل اللغات وهذا لا معنى
له لأنّ وجوه الفضل معروفة، وإنّما هي بعمل أو اختصاص ولا
عمل للغة ولا جاء نصّ في تفضيل لغة على لغة (...) وقد غلط
في ذلك جالينوس فقال: إنّ لغة اليونانيين أفضل اللغات لأنّ سائر
اللغات إنّما هي تشبه إمّا نُبّاح الكلاب أو نقيق الضفادع، وهذا
جهل شديد لأنّ كلّ سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في
النّصاب الذي ذكر جالينوس ولا فَرْق».

ابن حزم الأندلسي



لقد سعينا في الفصلين السابقين إلى استكشاف نظرية العرب في اللغة من زاويتين اثنتين، إحداهما تفاعل الإنسان مع الظاهرة اللغوية باعتباره مُنشئاً لها وناظراً في أمرها، والثانية نوعية الوجود الذي تتم به اللغة من حيث هي كيان في ذاته لا يمكن أن يستمد خصائصه النوعية إلا من مميّزاته الداخلية التابعة من عناصره المكوّنة لكليّاته، أما - ونحن نعكف في هذا الفصل على ما أسميناه بمقومات الكلام - فإننا نسعى إلى تحسّس مواطن النظرية في التراث العربيّ لا بالتركيز على البناء النظريّ القائم في مخزون الفكر المُعقّلن للظاهرة اللسانية وإنما بالاعتماد على حدث الإنجاز اللغوي، ونعني بذلك محاولة ضبط الخصائص الجوهرية في اللغة انطلاقاً من تجسّمها الفعليّ في حدث الكلام.

فالمقومات التي نسعى إلى مقارنتها هي جملة الرّكائز الفعلية التي يستند إليها خروج الكلام من صورته النظرية الكلية إلى صورة الحدث المنجز، وهو ما يُفضي إلى البحث عن معطيات التشكّل اللسانيّ بما يجعله مُعطى مدركاً بالحسّ والعقل حيث إنّ التشكّل يقتضي خروج الظاهرة من حيّز الوجود المجرد إلى حيّز المعطى المتلابس مع الموجودات الموضوعية.

فما سبق من بحثنا - لا سيما طيلة الفصل الثاني - قد كان قائماً على تلمّس النظرية اللغوية في مخزون الفكر العربيّ من داخل الظاهرة - إن صحّ التعبير - لأننا كنّا نقصد إلى فحص فكرة اللغة، أو صورة الكلام، كما نطقت به نصوص الحضارة العربية استناداً إلى تقمّص الظاهرة كلياً إلى حدّ ملابساتها حتى إن استقراءنا في هذا المقام قد ذهب في استنطاق النصوص مذهب التجريد المفضي إلى الترفّي نحو الكليّات المنطّرة.

أما بمقومات الكلام فإننا نرتئي تَتَبَع الفكر العربي في نظريته اللغوية من خلال صورة الحدث المنجز وإطار الظاهرة المحققة فعلياً. وإذا جاز لنا الاستطراد في ضوابط المنهج المقصود بالاحتكام إلى المتصورات المولدة⁽¹⁾ فإننا نُذَكِّر بأنه - طيلة الفصلين السابقين - قد كُنَّا نتعامل مع الظاهرة اللسانية عضوياً من خلال متصوّر اللغة⁽²⁾ ومن خلال متصوّر الكلام⁽³⁾ ثم من خلال تفاعل هذين المتصوّرين، إذ إنَّ تجلّيات اللغة تُعِين على مكاشفة ناموس الكلام، وبالتالي فإنَّ ارتسام حقائق اللغة في فكر الإنسان تُوَدِّي إلى انتقاش رسوم الكلام من حيث هو المثال الكلّي الذي يميّز الإنسان من سائر الموجودات.

أما مَرَامُنَا الذي نرتسمه في هذا الفصل فيتمثل في استكناه حقيقة اللغة والكلام كليهما من خلال متصوّر العبارة⁽⁴⁾ فتكون مُصَادِرَة البحث لدينا متمثلة في أنّ درجة التعبير - وهي درجة التشكّل الجسماني لحدث الكلام - توفّر نافذة عملية واختبارية من جهة، ومفتّحة نظرياً وأصولياً من جهة أخرى يُطل منها الناظر اللساني لمزيد استكشاف حقيقة البعد اللغوي في الإنسان، فسَعِينَا إذن يتحدّد بالحرص على مسك أزمة الحدث اللساني من مختلف شرائطه بحيث إنَّ طبقات الوجود اللغوي: عبارة فُلُغَة فكلاماً كلياً، تنصهر في بوتقة التفاعل القائم بين الإنسان كوجود حيواني، والإنسان كحيوانٍ ناطق، وهو مركز الثقل في ما نسميه بالبعد اللساني في الكائن البشري مع اعتبار جدلية التفاعل العضوي - على مستوى آخر - بين الإنسان ناطقاً والإنسان مفكراً، أي بين الإنسان مُفَرِّزاً لنسيج الكلام، والإنسان عاقلاً لظواهر الكون.



-
- Les concepts générateurs. (1)
 La langue. (2)
 Le langage. (3)
 La parole. (4)

راجع في ضبط الفوارق الفتيّة بين متصوّرات العبارة واللغة والكلام لسانيّاً:

J. Dubois (...): Dictionnaire de linguistique - Larousse, 1973 - pp. (274 - 281).

J.F. Phelizon: Vocabulaire de la linguistique - Roudil, 1976-, pp. (123 - 129)

المسألة الأولى الكلام والمكان

إنَّ أول مراتب الوجود الموضوعي طبقاً للتصوّر الظواهري للأشياء⁽⁵⁾ ارتباط الحدث - أيّاً كان - ببُعدي وجود المادّة وهما بُعد المكان وبُعد الزمان، وهما البعدان المقيّدان لكلّ وجود موضوعي إذ لا ينفكّان عن موجود إلا عدّ من المطلق⁽⁶⁾ وبين لفظ المطلق ولفظ المقيّد في الدلالة اللغوية فرقاً ما بين التصورين على الصّعيد الفلسفيّ.

ويأتي الكلام - عندما يتشكّل موضوعياً في الحدث التعبيريّ المدرك بحاسة السمع قبل أن تنقله السيّالة العصبية⁽⁷⁾ إلى مَخْبَر التحليل الإدراكيّ - مقتضياً لبعد المكان في لحظة تواجده الفعليّ، ولقد انتبه مُنظِّرو الفكر اللغوي في تاريخ الحضارة العربية إلى هذا الإشكال الاختباري فطرقوه بمنظار المكاشفة المباشرة أولاً ثم استكنهوا أسراره بعدسة الفحص الأصولي المجرد، وكانت حيرتهم الفكرية في كل ما فعلوا أن يتوصلوا إلى حصر ماهية الكلام في دائرته الموضوعية حتى يحتكموا في عقلته إلى الحسّ قبل الارتقاء به إلى شريحة المجزئات المتعالية.

وأول ما يتنزّل في هذا السياق إلحاح رواد النظر اللغوي على اقتضاء حدث الكلام لمحلّ يُنجز فيه . وفكرة المحلّ هذه يتعدّد تقدير موازيتها العملية والنظرية ما لم تنتبه إلى حيرة هؤلاء المنظرين في استقصاء ملابسات الكلام ممّا هو حقيق بالوجود الإنسانيّ لتمييزه عمّا لا يحتمله تصوّر الحدث الكلاميّ عندما يتطرق إليه النظر المطلق ماورائياً لا سيما بحافز دينيّ عقائديّ. وذلك عند البحث في اتصاف الله بصفة الكلام.

= انظر في نفس السياق مع مراعاة اختلاف ترجمة المفاهيم:

- أنيس فريحة، نظريات في اللغة، بيروت، 1973، ص 7 - 11.

- د. تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، القاهرة 1973، ص 32 - 35.

Phénoménologique. (5)

L'absolu. (6)

ويقوم بالفرنسية زَوْج اصطلاحيّ يحصر المفهومين بالتقابل وهو: le fini et l'infini .

L'influx nerveux. (7)

والتقرير الأولي والمطرّد في هذا المقام هو أنّ حدث الكلام المنجَز مُرتَهَن في حَيَز المكان انطلاقاً من ضرورة المحلّ لإنجاز الحروف التي هي أجزاء البناء اللغويّ إطلاقاً، فليس الكلام متعابلاً فحسب مع عنصر المكان وإنّما هو حبيسٌ في سِياجه، ويبيّن عبد الجبّار في هذا المقام⁽⁸⁾ كيف يتعدّر على الإنسان إنجاز الحدث اللسانيّ خارج محلّ مبنيّ كاللسان واللهاة لأنّ ذلك آلة في إيجاده، قيمته قيمة تسخير آلة ما في أيّ فعل من الأفعال، ولولا اقتضاء حدث الكلام لمحلّ مخصوص لصحّ منا إيجاده في سائر محالّ القدرة كاليد والرّجل وغيرهما.

ويتدعم هذا التقرير المبدئيّ، من حيث الاستدلال عليه، بكون الحدث التّعبريّ مشروطاً أصالة بعملية التصويت، وهو ما يعطي الاستقراء العربيّ نفساً اختبارياً على غاية من الاعتبار اللسانيّ، لأنّ الحدث الكلاميّ في ذاته لا يعرف وجوداً ولا تجلياً إلاّ في الصّوت، فلا الهاجس ولا الخطّ بداخلين في اعتبار الظاهرة اللسانية، ومعلوم أنّ الصّوت يختلف حاله بحسب اختلاف حال محلّه، فصوت الطّستِ يخالف صوت الحجر إذ يوجد فيه بحسب حال محلّه كما أنّ الصّدَى يوجد في موضع دون موضع وحال المتكلّم في الوقتين لا يختلف، فلولا حاجة الكلام إلى المكان لما وجب ذلك، وعلى هذا الأساس اختلفت أحوال الحروف لتبدّل خصائص محلّاتها بموجب البنية والمخرج، بل لهذه العلة - وهي اقتضاء الكلام محللاً - تنقطع الحروف بالمخارج إذ لو لم يحلّ الكلام في الهواء لم يجب عليه الانقطاع وهذا سرّ تعدّر الكلام على الإنسان إذا حبست أنفاسه وكلّ ذلك يبيّن أنّ الصّوت والكلام يحلانّ المحلّ وأنهما في حكم الألوان والأكوان⁽⁹⁾.

ومن الحجج الواردة في الاستدلال على أنّ من حقّ الكلام أن يختصّ بالمحلّ وألّا يصحّ وجوده إلاّ فيه أنه يتولّد عن احتكاك عضويّ، وهذا الاحتكاك لا يتسوّى إنجازَه إلاّ في حدود المحلّ والبنية، ويقول القاضي عبد الجبّار في هذا المقام: «والذي يدلّ أولاً على أنه يوجد في المحلّ أنه يتولد عن اعتماد الجسم على الجسم ومُصاكتَه له، ولا يجوز أن يُولّد اعتماداً المحلّ على المحلّ⁽¹⁰⁾ ما

(8) المغني، ج 7، ص 40.

(9) المرجع نفسه، ص 26.

(10) يعني بالمحلّ الجسم، أطلق الظرف وأراد المظروف.

يولده إلا في المحلّ الذي اعتمد عليه⁽¹¹⁾، يدل على أن ذلك توليد الاعتماد سائر ما يولده من الأكوام على اختلافها، ولولا أن ذلك كذلك لم يمتنع أن يولد الاعتماد، وإن لم يماس محلّه محلّ آخر، وفي تعذّر ذلك دلالة على صحة ما قلناه⁽¹²⁾.

ويذهب الشّهريستاني في إثبات حتمية المكان في الحدث اللغوي، عندما يتشكّل عبارة منظومة، مذهباً اختبارياً أكثر التصاقاً بملايسات الإنجاز اللسانيّ فيشرح بملاحظة اقتضاء الكلام للأصوات المقطّعة والحروف المنظومة مما يثمر بناء منتظماً لا يصحّ تشكّله ولا تصوّره إلا منسوباً إلى محلّ⁽¹³⁾ وإلى مثل ذلك يذهب الخفاجي في تقرير أنّ الكلام مقتضٍ للصوت وأنّ الصوت مقتضٍ للمحلّ ولتلك العلة انتفى عنه البقاء⁽¹⁴⁾.

غير أن أبا علي الجبائي يتعمّق قضية الحال باستعراض مستلزمات فكرة المحلّ عند نسبه إلى حدّث التعبير اللسانيّ فينتقل من احتياج عملية التصويت إلى الحركة المخصوصة إذ يختلف الصوت بحسب صلابة المحلّ ورخاوته فلا يكون في الفطن صوتٌ مثل الصوت الذي يوجد في الخشب والطست، كما أن أبا عليّ يعتلّ في انبناء الكلام على الحركة ضرورةً بأنّ في فقدانها زوال الصوت أصلاً «لأنّ الطست إذا نُفِرَ فطنٌ سكنَ طينُهُ بزوال الحركة ولأنّ الواحد منّا لا يمكنه إيجاده إلا مع الحركة وإن لم تكن سبباً له وذلك يقتضي حاجته إليها»⁽¹⁵⁾.

ولعلّ منتهى التركيز في هذا الإشكال قد صادفه القاضي عبد الجبار إذ فطن إلى أنّ الكلام موجود فينا ولكنّ محلّ وجوده منّا لا لفظ لنا يدلّ عليه، وذلك

(11) المقصود هو أنّ الجسم لا يصحّ له وجودٌ إلا في المحلّ أي في حيّز المكان وما يتولّد عن الجسمين لا يمكن أن يشدّ في وجوده عما يُشترط في وجود الجسمين نفسيهما ألا وهو اقتضاء المحلّ.

(12) المغني، ج 7، ص 26.

(13) نهاية الإقدام، ص 282.

(14) سز الفصاحة، ص 41، ويحيل الخفاجي في هذا المقام على أبي هاشم (الجبائي) وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر.

(15) أورده عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 31.

يُعزى إلى أنّ الكلام كمتصوّر، لا يمكن أن يحلّ إلا في تقاطع بُعدي المكان والزمان، وفي منطوق اللغة شغور في هذا المقام إذ نَفَتَد ما به نعبر عن مركز هذا التقاطع: «فالمحلّ لا يجوز أن يكون متكلماً به (...). من حيث لم يُشْتَقّ لمحلّ كلامنا اسم»⁽¹⁶⁾.



ثم تبسط قضية ارتهان الكلام بفكرة المكان على صعيد مزدوج وذلك عند دخول عنصر الانتظام الداخلي في إنجاز العبارة اللسانية، وهذا العنصر قد مثّله فكرة «البنية» باعتبارها شحنة اختبارية في مقارنة الأشكال الكليّة. وتنعكس صورة البناء على المحلّ الذي فيه يُنجز الحدث التعبيري فيكون الكلام بوصفه ظاهرة متجسّدة حسياً في حاجة «إلى بنية مخصوصة كما يحتاج إلى محلّ، وكلّ حرف منه يحتاج إلى بنية ومخرج بخلاف ما يحتاج إليه الحرف الآخر»⁽¹⁷⁾.

وقد حلّل أبو علي الجبائي مبدأ اقتران الكلام بالبنية بتحليل مستفيض قام على المحاجة والاستدلال فوضّح أنّ الحدث اللغويّ الفعليّ لا ينفك عن التشكّل الجسمي المرتهن بحجم المكان وهو ما يكسبه خاصيّة البنية فيتميّز بها عن مجرد التصويت اللاغوي «لأنّ الحروف إنّما تتقطّع وتصير كلاماً منظوماً مفارقاً للضوت الممتدّ من حيث اختصّ بمخرج مخصوص وبنية تقطّع الحروف فيجب أن يستحيل وجودها مع فقد البنية»⁽¹⁸⁾ ففكرة اقتران الكلام بالبنية تنسحب على تميّز أجزاء الكلام بعضها من بعض لتميّز مواقعها من البنية لأنّ الكلام ينجز بتواجد الهواء فلو «لم يقتضِ البنية المخصوصة لصحّ وجوده في كل مكان على حدّ واحد كصحة وجود الحركة واللون لما استغنيا عن البنية وإذا استحال وجود أحد الحرفين بحيث يوجد الحرف الآخر وإن حصل في محلّيهما بنية فيأُنّ يستحيل وجوده فيما لا بنية له أصلاً أولى»⁽¹⁹⁾.



(16) المغني، ج 7، ص 159.

(17) المرجع نفسه، ص 178.

(18) أورده عبد الجبار، المرجع السابق، ص 32.

(19) المرجع نفسه.

أما ثمرة النظر في شأن الكلام بعد عَقْدِ نَسَبِ الارتباط والتعلق بينه وبين بُعد المكان فتتمثل جوهرياً في ما ينعكس على تصوّر الحدث التعبيري من خصائص نوعية وملابسات سياقية تُكسبه وزناً أنطولوجياً بما تضيفه عليه من اعتبار في التواجد والإنجاز، وفي محطّ هذا التقدير تبرز بجلاء استطرادات المنظرين للفكر اللغوي في تاريخ الحضارة العربية ممّا يستوعبون به أبعاد الفعل الإنجازي في الطّاقة اللسانية عامّة.

وأبرز ما يصادف الناظر اللساني في هذا المسار اهتداء أعلام النظر اللغوي - عند تنزيل الحدث منازلّه من بُعد المكان - إلى قدرة الكلام على الاستيعاب المطلق حضورياً ممّا يبوءه طاقة انتشارية يُدرك بفضلها عدداً لا متناهاً من المتقبلين، وليس من شرط في تحقّق هذه الانتشارية إلا التواجد المكاني في حيزٍ يبلغ فيه الصّوت قرائن الوجود الموضوعي. على أنّ من طريف ما تطرّق إليه التصوير اللساني العربي في هذا المقام اعتبار التفاعل النسبي بين حدث الكلام وبُعد المكان، ذلك أن العبارة اللغوية حبيسة المكان بالضرورة ولكنّ المكان لا يحدّد لها وجودها النوعي لأنّ الكلام لا ينتقل إلى آذان الحاضرين بوجوه متباينة بحسب اختلاف مكانهم من فعل الكلام وموقعهم من فاعله، ولا نقصد الكلام من حيث هو ظاهرة فيزيائية، لأنّ الصّوت قد يتغير فعلاً حسب مصدر خروجه ومركز تلقّيه، ولكن نقصد الكلام باعتباره رسالة دلالية وشحنة إخبارية، ولو كان للمكان تحديد نوعي في صورة الكيان اللساني لأمكن وصول الإنجاز التعبيري إلى السامعين كلّ على حسب الجهة التي يصله عليها فيختلفون في إدراكه وسماعه، بل كان لا يمتنع أن ينتقل إلى أذن بعضهم ولا ينتقل إلى أذن الآخر فتنتفي عندئذٍ وبنفس الاستيعاب المنطقي ضرورة اشتراك الحاضرين في تقبل المبتوث، وتزول عن الكلام بالاستيعاب سمة الانتشارية والاستيعاب⁽²⁰⁾.

فللخطاب إذن طاقة ذاتية تمكنه من الشمول العددي اللامتناهي - على الأقلّ من الوجهة النظرية والمبدئية - وهو إن تعذّر عليه ألاّ يشمل كلّ من توفّرت له شرائط السماع موضوعياً فإنه من حيث مادته الخطابية قادر على أن يشمل أيضاً

عدداً لا متناهياً من المعنيين به سواءً أحضروا حَدَثَ إنجازه أم لم يحضروه، معنى ذلك أن الكلام قد يشمل بالسمع الموضوعي جملةً من الحاضرين المتعددين ولا يخصّ بمحتواه إلاً واحداً من بينهم أو من دونهم، وقد يُبْتَأُ - على العكس - بمحضرٍ واحد فقط وتكون رسالته الدلالية تعني جملةً لا متناهية من المخاطبين، فهذه الخاصية الانتشارية يستغني الكلام عن أن يُعيد نفسه مرّاتٍ بحسبِ عدد المقصودين به «فليس المعتبر في هذا الباب بكثرة الفعل أو قلته وإنما المعتبر المعنى، فإذا كان الخطاب الواحد قد تضمّن إرادة الفعل من جميعهم فهو بمنزلة الخطاب الكثير الذي يخصّ كلّ واحد منهم»⁽²¹⁾. ولعلّ هذه الخاصية التي نفذت إليها بصيرة التفكير اللساني عند العرب هي الكفيلة بإعطاء ما يُعرّف اليوم بقانون الاقتصاد اللغوي وزنه الأكمل لأنّ الظاهرة في هذا المقام كليتة ومبدئية في نفس الوقت فليست تجزئية: كأن تتصل ببناء صوتي أو صرفي أو حتى نحوي ممّا يطرد تقديمه دليلاً على قانون الاقتصاد أو نزعة المجهود الأدنى في اللسانيات المعاصرة.

ويزيد الخفاجي هذه الخاصية الجوهرية تحليلاً وتثبيتاً ببيان أن الصوت يتعدّر عليه أن ينتقل إلى بعض الحاضرين دون بعض «حتى يكونوا مع التساوي في القرب والسلامة يسمع الصوت بعضهم دون بعض وأن يجوز اختلاف انتقال الحروف حتى يدرك الكلام مختلفاً»⁽²²⁾ وهو يجعل الكلام ذا طبيعة ملزمة لاتصاله بسمة الانتشارية.

ويعرّج صاحب سرّ الفصاحة من جديد على الموضوع في موطن آخر ليؤكد طواعية الكلام في تفاعله مع حيز الوجود المكاني باعتبار أنه ذو انتشار «أنتي مساحي» - إن جاز التعبير - لأن اندماج الحدث اللساني في فضاء الكون هو اندماج تلقائي مباشر فهو لذلك إسقاط رأسي كما لو كان جسماً انفكّ عن روابط المنع في الفضاء فلا طريق له إلا السقوط على سطح الأرض بحكم قانون الجاذبية، فقانون الانتشار في الظاهرة اللسانية حتمي لا يثبّد ولا يكذب.

وهكذا «يجري الكلام في وجوده في الأماكن الكثيرة مجرى الأجسام، ويزيد

(21) المرجع نفسه، ج 17، ص 78.

(22) سرّ الفصاحة، ص 13.

على الأجسام بأنه يوجد في الأماكن الكثيرة في الوقت الواحد، والأجسام إنما توجد في الأماكن على البدل»⁽²³⁾ وقد ألمح الجاحظ، في حسن أدبي لا يخلو من الضبابية، إلى هذا الإشكال عندما صور قدرة الكلام على التحول والانتقال، وقدرة الإنسان على حمل الخطاب والعبور به في طبقات المكان والزمان بالتعاقب⁽²⁴⁾. ولا يعزب عن الناظر اللساني أن يقطع الخطوة الحاسمة في تأسيس القواعد التعليلية لهذه الظاهرة الطريفة في الكلام إذا ما استنطق بمنظور أصولي بعض الاستقراءات الخصيبة الواردة عند القاضي عبد الجبار⁽²⁵⁾، فمن ذلك استنباط علاقة من التفاعل الثلاثي بين حدث الخطاب وحيز المكان وعدد متلقيه، والحاصل من هذه المعادلة أن التناسب غير معقود بين أطرافها باعتبار أن الكلام وإن تركب من أجزاء ومفاصل فإنه لا يتوزع على من حضروا إنجازَه توزعاً تفكيكياً، فالحدث اللساني من حيث هو مادة إبلاغية يُعدّ كلاً متوحداً إذ لا يتراهن عدد السامعين الذين يُمكن للخطاب أن يبلغ مداركهم بعدد أجزائه التي تركب منها، فليس ثمة نسبة معقودة بين حجم الخطاب وحجم الطاقة الانتشارية فيه.

وإذا تسنى للكلام المنجز بالفعل أن يخترق أبعاد المكان بعد أن يتنزل فيه فإنما المعلل لذلك هو طاقته على الإدلاء بشهادته حالما يستوفي مقومات المواضعة فيه فتكامل شرائط الدلالة يضيفي على الحدث الكلامي سمة الوجود التلقائي المباشر، فيثبت بذلك للكلام وجه معقول يدل عليه، وعقلانية دلالاته تتوضح في الشاهد والغائب لأنه لا تتكامل شروط دلالاته عند استيفاء مستوجبات المواضعة فيه إلا اكتسى شرعية الوجود المنطقي فيحتضنه العقل احتضان المدركات بالضرورة.

(23) المرجع نفسه، ص 41، يعني أن الجسم لا يصح أن يوجد في زمن واحد في موضعين مختلفين ولكن ميزة الكلام أنه في اللحظة الواحدة يتسنى له أن يوجد في أماكن متعددة بحسب طاقته الانتشارية.

(24) جاء في البيان والتبيين (ج 1، ص 287): «وقيل لعبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي: لم تؤثر السجع على المنثور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن، قال: إن كلامي لو كنت لا أمل فيه إلا سماع الشاهد لقلّ خلافي عليك، ولكنني أريد الغائب والحاضر، والراهن والغابر، فالحفظ إليه أسرع، والأذان لسماعه أنشط، وهو أحق بالتيقيد وبقلة الثقل».

(25) انظر: المغني، ج 7، ص 25.

وإلى هذا المعطى يستند القاضي عبد الجبار في إبراز أولوية الكلام على غيره من الأنظمة العلامية الأخرى، ومعلوم أنّ خاصية التولد والانتشار إلى حدّ الاستيعاب لِمِمَّا يتفرد به الحدث اللسانيّ وذلك لأنّ علّة وجوده قائمة في ذاته لأنها مُنضوية في ما تحمله مظانّه من أنماط المواضعة وشرائطها «وإنّما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره لأنّه أوسع باباً من غيره فيشعّب بمقدار ما يُحتاج إليه من الأسماء للمسمّيات وذلك يتعدّر فيما عدها من الأفعال، ولأنّه يُدرّك، فهو أقرب إلى أن تُعرّف به المقاصد من غيره من الأفعال، ولأنّه مما لا تمسّ الحاجة إليه لغير المواضعة فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال ولذلك وقع اختيار المواضعة عليه دون غيره»⁽²⁶⁾.



المسألة الثانية الكلام والزمن

لقد أسلفنا أنّ الزّمن هو البعد الثاني الذي يحدّد للظواهر وجودها الحدّثي فتندرج به تمام الاندراج في سياق المادّة المقيدة. والكلام في وجوده الأنطولوجي والموضوعي يرتبهن بقيد الزمن انطلاقاً من تحديد إنجازها في تحقّقه الفعليّ، ولقد كان الزّمن في يد منظري الفكر اللغوي على مسار التّراث العربي بمثابة المجهر الكاشف الذي مكّنهم من النفاذ إلى أخصّ خصائص الكلام حتى إنهم كادوا يأتون على أسراره كلياً من خلال عدسة الزّمن.

وأول ما يصادف الناظر اللساني حالما يُمحصّ هذا المخزون التّنظيري من زاوية استكشاف التّراث في ضوء مقولة الحدّثة، جملةً من المبادئ العامّة التي حاول المفكّرون في ضوئها محاصرة الحدث اللساني والتي تستمد منطلقاتها من المعادلة المعقودة بين الظاهرة اللغوية والبعد الزمني المحيط بها فيزيائياً.

فالكلام في حدّ ذاته يتحدّد بداهةً بأنّه حروف منظومة وأصوات متقطّعة⁽²⁷⁾

(26) المغني، ج 5، ص 162.

(27) عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 3.

ومردُّ ذلك أنّ مادّة الكلمة هي الحروف، والحروف أصوات متقطّعة على وجه مخصوص⁽²⁸⁾، وهو ما يقود إلى التّحديد الاستقرائي المتصاعد من الجزء إلى الكل لأنّ الحروف أصوات مفردة إذا أُلفت صارت ألفاظاً، والألفاظ إذا صُمّنت المعاني صارت أسماء والأسماء إذا تتابعت صارت كلاماً، والكلام إذا ألصق صار أقاويل⁽²⁹⁾ فتكامل على هذا النمط مهجة الخطاب.

ولقد خصّ الفارابي في تصنيفه العلوم هذا الاستقراء الفيزيائي للمظهر الصّوتي في الكلام بنوع من المعرفة المستقلّة سماها «علم قوانين الألفاظ المفردة» وهو «يفحص أولاً في الحروف المعجمة: عن عددها، ومن أين يخرج كلّ واحد منها في آلات التّصويت، وعن المصوّت منها، وعمّا يتركّب منها في ذلك اللسان وعمّا لا يتركّب، وعن أقلّ ما يتركّب منها حتى يحدث عنها لفظة دالّة، وكم أكثر ما يتركّب، وعن الحروف الثابتة التي لا تبدّل في بنية اللفظ عند لواحق الألفاظ من تثنية وجمع وتذكير وتأنيث واشتقاق وغير ذلك، وعن الحروف التي بها يكون تغاير الألفاظ عند اللواحق وعن الحروف التي تندغم عندما تتلاقى...»⁽³⁰⁾.

أمّا عن ظاهرة اندراج الكلام في صلب الزّمن فتتمثّل في خصوصيّة الصّوت الملازم للحدث التعبيري بالضرورة، والصّوت لا ينفكّ عن الزّمن تصوّراً وإنجازاً، ويحدّده ابن حزم بأنّه هواء مندفع من الحلق والصّدر والحنك واللسان والأسنان والشّفتين إلى آذان السّامعين⁽³¹⁾. أمّا ابن سينا فإنّه يذهب إلى الشّمول والاستيعاب في محاولة تعميق فكرة الصّوت باعتباره ملازماً للحرف الكلامي فيرى أنّ سببه القريب تموّج الهواء دفعة وبقوة وسرعة، ويعرّج على مبدأ القرع الذي يتوارد اشتراطه عند المنظرين فلا يراه سبباً كلياً لأنّ الصّوت قد يحدث أيضاً عن مقابل القرع وهو القلع وذلك أنّ القرع - كما يحدّده ابن سينا - «هو تقريب جرم ما إلى جرم مقاوم لمزاحمته تقريباً، تتّبعه مماسّة عنيفة لسرعة حركة التقريب وقوتها،

(28) الزّملكاني، البرهان، ص 78.

(29) إخوان الصّفاء، الرسائل، ج 1، ص 400.

(30) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، ط 2، دار الفكر العربي بمصر،

1949، ص 47 - 48.

(31) الفِصل، ج 3، ص 8.

ومقابل هذا تبعدُ جُرم مَّا عن جرم آخر مما سُّ له منطبق أحدهما على الآخر تبعيداً ينقلع عن مماسته انقلعاً عنيفاً لسرعة حركة التباعد وهذا يتبعه صوت من غير أن يكون هناك قرع»⁽³²⁾.

وفي هذا المقام يأتي إشكال الارتباط بين صورة الحرف وفكرة الصوت فالحرف كما يضبطه ابن حزم تحريك عَضَلِ الصَّدر واللسان بهواء مندفع⁽³³⁾، وهو - على حدِّ استقراء الفارابي - «صوت له فصلٌ مَّا، يحدث فيه بقرع شيء من أجزاء الفم من لهأة أو شيء من أجزاء الحلق أو من أجزاء الشفتين بعضها بعضاً، وفصولها التي يتميز بها بعضها من بعض إنما تختلف باختلاف أجزاء الفم القارعة والمقروعة»⁽³⁴⁾ وهذا ما استند إليه إخوان الصفاء في تحليل خصوصية الحروف وبيان كيف أن أحداً منها لا يلتبس بالآخر مطلقاً، وتفسيره أن الإنسان يُخرج الحرف من الجهة التي اختصَّ بها ولا يعدل به إلى غيرها فلا يخلط بعضها ببعض ولا يحيلها عمّا هي به في اللفظ⁽³⁵⁾.

وقد فسّر الخفاجي سبب تسمية العرب لأجزاء الكلام حروفاً بأنَّ الحرف - لما كان في اللغة حدّ الشيء وحدّته - فإنَّ أجزاء الكلام سمّيت به لأنها «حدُّ مُنْقَطَع الصوت»⁽³⁶⁾.

أما فكُّ إشكال الارتباط بين الصوت والحرف فنجده عند ابن رشد إذ يبيّن أن الصّوت عنصر للحروف ولكنه لا ينسلخ من صورته عند دخوله في إنجاز صورة الحرف فيكون الصّوت عنصراً غير محض لأنه يقارب الجنس: «ويشبه أن يكون الفرق بين الصّوت في كونه عنصراً للحروف وبين النّحاس في كونه عنصراً للصّوت لا يتعرّى من صورة من قبّل القارع له، أعني أنه من شيء شبيه بالمقطّعة الممدود والمقصور، والنّحاس يتعرّى من الشكل أصلاً ولذلك كان

(32) أسباب حدوث الحروف، تحقيق محب الدين الخطيب مط. المؤيد، القاهرة، 1332هـ، ص 3.

(33) الفصل، ج 5، ص 33.

(34) شرح العبارة، ص 29.

(35) رسائل، ج 3، ص 145.

(36) سر الفصاحة، ص 15.

التحاس عنصراً محضاً ولم يكن الصوت للحروف عنصراً محضاً، ولكن يشبه العنصر من جهة قبوله للحروف، ويشبه الجنس من جهة أنه لا ينفك عن أنواع الأصوات»⁽³⁷⁾.

غير أن ربط فكرة الزمن بإجراء الحدث اللغوي قد اقتضى جلاء الفارق التوعّي بين مجرد عمليّة التصويت اللاغوي وإنجاز الحرف الكلامي، وفي هذا المقام تنزلت مكاشفة العنصر المحدّد لتمييز الحدث اللساني عن الفعل الصوتي المطلق فوق الاهتداء إلى قضية المخرج⁽³⁸⁾ باعتبار أنه يحدّد اللحظة التي يُنجز فيها الحرف على محور الزمن لذلك فهي لحظة تُقَطِّعُ فيها سلسلة الزمن المتواصل وهي كذلك يُحَبَسُ فيها مسار الصوت الهوائي ليتحوّل إلى تصويت لغوي.

وحول هذه المفاهيم نشأت مصطلحات تفرعية دققت المتصوّر الجمليّ، فعبد الجبّار يشير إلى أن «من الحروف ما يوجد في النفس والهواء الذي يخترق الفم دون نفس اللسان واللهة وإن كان لهما تأثير في تقطيعه ولذلك إذا حُبِسَ نفس الإنسان من كل وجه تعدّر عليه نطق الحروف»⁽³⁹⁾. والخفاجي يدقّق أن «الصوت يخرج مستطيلاً ساذجاً حتى يعرض له في الحلق والفم والشفيتين مقاطع تثنّيه عن امتداده فيستمي المقطع، أينما عرض له، حرفاً»⁽⁴⁰⁾ ثم يعود لنفس الموضوع بضرب من التصوير المحسوس المدقّق لجهاز التصويت فيضيف «والحروف تختلف باختلاف مقاطع الصوت حتى شَبّه بعضهم الحلق والفم بالتالي لأن الصوت يخرج منه مستطيلاً ساذجاً فإذا وضعت الأنامل على خروقه ووقعت المزوجة بينها يسمع لكل حرف منها صوت لا يشبه صاحبه، فكذلك إذا قُطِّع الصوت في الحلق والفم بالاعتماد على جهات مختلفة سُمعت الأصوات المختلفة التي هي حروف، ولهذا

(37) تفسير، ج 2، ص 953.

(38) ومصطلح المخارج هو الذي يطرد عند النحاة غالباً كسبويه والزّمخشري وابن جنّي وابن يعيش وإليه ينضاف أحياناً مصطلح الموضع والمعتمد.

(39) المغني، ج 7، ص 46.

(40) سر الفصاحة، ص 15.

لا يوجد في صوت الحجر وغيره⁽⁴¹⁾ لأنه لا مقاطع فيه للصوت⁽⁴²⁾.

أما عند ابن سينا والرازي فنجد مصطلحاً إضافياً يزيد الصورة الإنجازية للحروف تدقيقاً بالتركيز على فكرة الاقتران بلحظة من المحور الزمني محددة، فأما الرازي فينطلق من المادة اللغوية لعبارة «اللفظ» فيرى أن إطلاقها على الأصوات الكلامية - أي الحروف اللغوية - هو ضرب من المجاز «وذلك لأنها إنما تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج، فالإنسان عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبس في المحابس المعينة ثم يزيد ذلك الحبس فتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه»⁽⁴³⁾. وأما ابن سينا فإنه يعالج القضية من زاوية البحث عن سبب حدوث الحروف فيفترع فكرة تموج الهواء إلى فعل التموج وحال التموج ليؤكد:

«أما نفس التموج فإنه يفعل الصوت، وأما حال التموج في نفسه من جهة اتصال أجزائه وتماسها، أو بسطها ونحتها فيفعل الحدة والثقل: أما الحدة فيفعلها الأولان، وأما الثقل فيفعله الثانيان، وأما حال التموج من جهة الهيئات التي تستفيدا من المخارج والمحابس في مسلكه فتفعل الحروف»⁽⁴⁴⁾.



فإذا استقامت جملة هذه المبادئ العامة في طرح إشكال التراهن بين عامل الزمن وعنصر الكلام تستنى للناظر اللساني أن يضبط مدارج الزمن على حدث الكلام، ونعني بذلك استقراء المراتب التي تنزل فيها أجزاء التصويت على نقط المحور الزمني فيزيائياً بحيث نستكشف وحدات الزمن الطبيعي محددة بفترات الإنجاز الكلامي كما لو كان الحدث اللغوي عقارب الساعة الزمنية على محور الوجود الفيزيائي. ذلك مما نصطلح عليه بمدارج التقطيع.

(41) يعني: لا يوجد «حرف» في صوت الحجر وغيره.

(42) سر الفصاحة، ص 18 وهو ما سبق ابن جني إلى تحليله على نفس الصورة والتشبيه. وذلك في كتابه (سر صناعة الإعراب)، القاهرة، 1954، ص 9.

(43) مفاتيح، ج 1، ص 16.

(44) أسباب حدوث الحروف، ص 4.

وأولى هذه الدّرجات من حيث الانطباق على نقطة الزّمن المحرّك للحدث اللغوي - أي من حيث قصرُ المدى الزمني فيزيائياً - ما اصطَلَح عليه النّحاة بالحروف الشّديدة⁽⁴⁵⁾ ويسمّيها ابن سينا الحروف الصّامتة معرّفاً إيّاها «بالتّي لا تقبل المَدّ البتّة»⁽⁴⁶⁾ ولكنه يعود إليها بمنظار فاحص متجرّد للكشْف الصّوتي الصّارم، فيسمّيها عندئذٍ الحروف المفردة لأنّ حدوثها يقع «عن حَبَسات تامّة للصّوت أو للهواء الفاعل للصّوت تَتبعها إطلاقات دفعة»⁽⁴⁷⁾.

وهذه «الحروف المفردة» - حسب ابن سينا دائماً - «تشارك في أنّ وجودها وحدوثها في الآن الفاصل بين زمان الحبس وزمان الإطلاق»⁽⁴⁸⁾ وذلك أنّ زمان الحبس التّام لا يمكن أن يُحسّ فيه بصوت حادث عن الهواء وهو مستكين بالحبس، وزمان الإطلاق لا يحسّ فيه بشيء من هذه الحروف لأنّها لا تمتدّ البتّة، إنّما هي مع إزالة الحبس فقط»⁽⁴⁹⁾.

أمّا فخر الدّين الرّازي فلعلّه قد تميّز في هذا المقام بحسّ علمانيّ تظافرت على بلورته ركائز النظر اللّسانيّ والفلسفيّ في نفس الوقت، فهو ينطلق من ملاحظة أنّ من الحروف الصّوامت «ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والذال والطاء» فيحاول عندئذٍ حصر خاصيّتها باعتبار مقياس الزّمن فينتهي إلى تقرير أنّها «لا توجد إلّا في الآن الذي هو آخر زمان حَبَس النَّفس وأول زمان إرساله» موضحاً أنّها «بالنسبة إلى الصّوت كالنقطة بالنسبة إلى الخطّ والآن بالنسبة إلى الزّمان» ثم يعلّق على مصطلح الحروف من خلال خصائصها فيتبيّن أنّ «هذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات وإنّما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الأصوات وتسمّيها

(45) وهي الحروف التي تكون درجة الانفتاح فيها منعدمة لأن جهاز التصويت يكون مغلقاً تمام الانغلاق عند التّطرق بها، راجع: كانتينو، دروس في علم أصوات العربية، ترجمة صالح القرماضي، نشرّيات: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس، 1966، ص 24.

(46) الشعر، ص 65.

(47) ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، ص 4.

(48) الحار والمجرور (في الآن...) هو خَبَرُ (أَنْ).

(49) أسباب حدوث الحروف، ص 5.

بالحروف حسنة لأنّ الحرف هو الطّرف وهذه الحروف أطراف الأصوات ومبديها»⁽⁵⁰⁾.

وهكذا توضّحت لدى الرّازي دقائق هذا التّمييز الزّمني في المدرج الأوّل من مدارج التقطيع الإنجازي للحدث اللغوي فسعى إلى ضبط المصطلح المُلمّ لشتاتها فوفّق في الاهتمام إلى نعتها بالصّلافة حيث يقرّر: «إنّ الحروف الصّلبة كالباء والتاء والذال وأمثالها إنّما تحدث في آخر زمان حبس النّفس وأوّل إرساله وذلك أنّ فاصل ما بين الزمانين غير منقسم»⁽⁵¹⁾.

والدرجة الثانية من مدارج التقطيع في تعاقد الحدث الكلامي بمحور الزّمن الطبيعي تختصّ بها التي سماها النّحاة بالحروف الرّخوة⁽⁵²⁾ لأنّ مداها الفيزيائي متجاوز لمدى الحروف الشّديدة، ويسمّيها الرّازي بالصّوامت التي تقبل التّمديد⁽⁵³⁾. أما ابن سينا فيصفها بكونها حروفاً صامتة «لها نصف صوت» محدداً إيّاها «بألتي تقبل المدّ مثل السين والراء»⁽⁵⁴⁾. وفي أثره المخصوص بأسباب حدوث الحرف يتعمّق أمرها من جديد بمجهر تنظيري مدقّق فيسمّها عندئذٍ بالحروف المرّكبة لأنّها تحدث «عن حسبات غير تامّة تتبعها إطلاقات»⁽⁵⁵⁾، ثم ينفذ ابن سينا إلى صميم الإشكال الذي نحن بصدهه فيقيم معادلةً بين هذه الدرجة من درجات التقطيع الكلامي ومحور الزّمن الطبيعي فيقرّر أنها «تمتد زماناً ما وتفنى مع زمان الإطلاق التام، وإنّما تمتد في الزّمان الذي لا يجتمع فيه الحبس مع الإطلاق»⁽⁵⁶⁾.

غير أنّ فخر الدّين الرّازي كأنّما أدرك فويرقات زمنيّة في صلب هذه الحروف الرّخوة فصنّفها صنفين: أدرج في أحدهما ما هو حرف منجز فعلاً على وتيرة

(50) الرّازي، مفاتيح، ج 1، ص 29 - 30.

(51) المرجع نفسه، ص 46.

(52) انظر: دروس كانتينو، ص 24.

(53) مفاتيح، ج 1، ص 30.

(54) الشعر، ص 65.

(55) ص 4.

(56) ص 5.

الزّمن، أي أنه في ذاته لا يتحقق إلا بمرور قطعة من الزّمن الفيزيائي عليه، فيكون الحرف بطبيعته زمنيّ الإنجاز، فهو إمّا في تعاقب من برهات الزّمن وإلا فلا يكون. ومن هذا الصّنف ذكّر الرازي السّين والشين، وأمّا الصّنف الثّاني فيشمل حروفاً تبدو مندرجة على خطّ الزّمن ولكنّ حقيقة أمرها أنّ الحرف منها لا يفارق في حدّ ذاته طبيعة الحروف الصّلبة وإنما يتكرّر هو نفسه عند النطق به فيكون إنجازها في الواقع تكرّراً وتواليّاً لنفسه، ومن هذا الباب الحاء والخاء بحيث إنّ الذي ينطق بحاء فكأنّما نطق بحاءات متعدّدة، وبموجب هذا التّعدّد اندرج الحرف على مراتب محور الزّمن بنسبة مّا.

يقول فخر الدّين الرّازي: «ومن الصّوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر، ثم هذه على قسمين، منها ما الظّنّ الغالب أنّها آتية الوجود في نفس الأمر وإن كانت زمانية بحسب الحسّ مثل الحاء والخاء، فإنّ الظّنّ أنّ هذه جاءت آتية متوالية، كلّ واحد منها آتياً الوجود في نفس الأمر، لكنّ الحسّ لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنّها حرفاً واحداً زمانياً، ومنها ما الظّنّ الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسّين والشّين، فإنّها هيئات عارضة للصّوت مستمرة باستمراره»⁽⁵⁷⁾.

أمّا الدّرجة الثّالثة من مدارج التقطيع في ارتباط الحدث اللساني بعامل الزّمن فتختصّ بها الحركات، ويطرّد إلى جانب مصطلح الحركة نفسه لفظ اصطلاحيّ آخر للتدليل عليها وهو لفظ المصوّتات، وميزتها الأساسية أنّ إنجازها لا يتوقف على بروز حاجز يكون محبساً للصّوت كما في الحروف. فالحركات «توجد في النفس والهواء الذي يخترق الفم دون نفس اللسان واللّهاة وإنّ كان لهما تأثير في تقطيعه»⁽⁵⁸⁾ ويبين الرّازي كيف أنّ هذه المصوّتات هي من الهيئات العارضة للصّوت⁽⁵⁹⁾ وتتميّز بقابليّة التمديد⁽⁶⁰⁾.

على أنّ الرّازي - بعد أن يشير إلى ثنائية الحركة والسّكون المتعاقبين

(57) مفاتيح، ص 30.

(58) عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 46.

(59) مفاتيح، ج 1، ص 29.

(60) المرجع نفسه، ص 46.

بالضرورة على الحروف ليُبرز نسبة هذين المفهومين عند وصف الحدّث اللسانيّ بهما - يتطرّق إلى صلة الحركة بالمصوّتات باعتبار العلاقة القائمة عند التّحاة بين الحركات وحروف المدّ أو اللّين في العربيّة فيقرّر: «الحركاتُ أبعاضُ المصوّتات، والدليل عليه أنّ هذه المصوّتات قابلة للزيادة والنقصان، ولا طرف في جانب التقصان إلاّ هذه الحركات، ولأنّ هذه الحركات إذا مدّت حدّثت المصوّتات»⁽⁶¹⁾.

أما ابن سينا فإنّه يتناول الحركة من وجهة مرونتها الزّمنيّة سواء اقتضت ذلك اللّغة أم أباحه الإنجاز الصّوتي بالعفويّة، فيفرّع اندراجها على خطّ الزمن إلى مستويين: مستوى «الحركة المقصورة» وهي الحركات العاديّة التي لا تحتلّ من المدى الزّمنيّ إلا بقدر ما يميّزها عن الحروف - المفردة منها والمركّبة كما أسلفنا -، ومستوى «الحركات المدودة» ويسمّيها مدّات⁽⁶²⁾ وهي انبساط للصوت على محور الزّمن الطّبيعيّ قد تقتضيه جداول اللّغة إذا كان مفيداً بأنّ يُؤدّي دلالة جديدة وهو ما نسمّيه بالمدّ الوظيفي⁽⁶³⁾ وقد لا يكون مفيداً وإنّما يمتدّ ليكون صوتاً غير مقطع⁽⁶⁴⁾.

وهكذا نصل إلى الدّرجة الرّابعة والأخيرة من درجات التقطيع ويستقطبها المدرّج المفتاح في الإشكاليّة المعقودة بين الإنجاز الكلاميّ والزّمن الطّبيعيّ، وهذه الدّرجة هي التي تُمثّل الوحدة الأساسيّة⁽⁶⁵⁾ في ساعة التّوائت بين الحدّث اللسانيّ ومحور التعاقب الفيزيائيّ، وتتجسّم في «المقطع» بمفهوم الدّقة الصّوتيّة المحصورة بين انطباقين من انطباقات الجهاز الصّوتيّ⁽⁶⁶⁾.

(61) المرجع نفسه، ص 30.

(62) الشعر، ص 65.

(63) Un allongement phonologique.

(64) عبد الجبّار، المغني، ج 7، ص 6.

(65) L'unité principale.

(66) من الغريب أنه قد اطرّد لدى الدّارسين عموماً أن العرب لم يعرفوا المقطع بمفهوم Syllabe وهو حكم كاد يُصبح مقرّراً لدى كلّ الناظرين في علم الأصوات كما عرفه العرب وبلوروه. وإذا كان في ملابسة مصطلح المقطع بمعنى المخرج - وقد أسلفنا بيانه - لنفس اللفظة ولكن بمعنى الكميّة الصّوتيّة المتكاملة وهو ما يوافق مفهوم Syllabe بعض ما يفسّر هذه الظّاهرة الغربيّة عند الدّارسين فإنّ السبب الجوهرّي هو الحاجز =

والإحساس بفكرة المقطع⁽⁶⁷⁾ باعتباره حجماً صوتياً متطابقاً مع كمّ زمني متواتر لدى جلّ الذين نظروا في أمر اللغة سواء من أبقى على تصويره الوصفيّ أو من حصروا متصوّره في مصطلحه المخصوص، فالقاضي عبد الجبار - إذ يتناول قضية جنس الصوت - يتطرق إلى ما يفيد بأنّ تقطيع الكلام معناه تفصيله إلى مقاطع - بالمعنى الصوتي الفنيّ للعبارة - وعلى هذا المعيار ميّز صاحب المغني بين التقطيع المتجانس والتقطيع المتخالف⁽⁶⁸⁾.

وترد عبارة المقطع على لسان ابن رشد عند تمييزه فلسفياً بين جنس الصوت وجنس الكلام فيفصل بين المقطع الممدود والمقطع المقصور، وهو تركيز جليّ على قضية المدى الزمنيّ الحاصر لفكرة التقطيع⁽⁶⁹⁾. أمّا ابن سينا فإنّه ينصّ بالتصريح والتحديد على فكرة المقطع انطلاقاً من تتبّعه لأجزاء الحدث الكلاميّ التي يضبطها في سبّعة، وفي أعلى درجات السّلم يذكر ابن سينا المقطع ويفرّعه

= الاعتباطيّ الذي قام على أيديهم بين مشارب التراث ومصادره المتنوعة بتنوع الاختصاصات فيه مثلماً بسطنا أمره منذ مقدّمة الكتاب.

انظر في شأن المقطع واعتبار أنّ التفكير اللغويّ العربيّ خلّو من متصوّره: تمام حسان - اللغة العربية. معناها ومبناها. قا. 1973، ص 66 - 74. د. عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، قا. ط 3، 1978، ص 105 - 110، ريمون طخان، الألسنيّة العربيّة، ج 1، بيروت، 1972، ص 69 - 75، جان كانتينو - دروس في علم أصوات العربيّة، ترجمة صالح القرمادي، ص 191 - 194، الطيّب البكوش - التصريف العربيّ من خلال علم الأصوات الحديث، تونس، 1973، ص 76 حيث يجزم تصريحاً بأنّ العرب لم يعرفوا المقطع لا نحويّاً ولا عروضياً رغم أهميته مُردفاً أنّه مفهوم غربيّ.

انظر كذلك: R. Hamzaoui: L'académie de langue arabe du Caire; p. 274.

حيث يتطرق من خلال أعمال المجمّعين إلى قضية المقطعية مؤكداً بإحالات كثيرة أنّ مصطلح المقطع لم يعرفه القدماء إلّا في معنى المخرج ومقرراً أنّ مفهوم المقطع بمعنى Syllabe هو توليد معنوي معاصر Nèologisme دخل الدراسات العربيّة بعد مخاض زمنيّ.

(67) لا نذكر عبارة المقطع فيما يلي إلّا ونقصد بها ما يوافق المصطلح الأجنبيّ: Syllabe.

(68) المغني، ج 7، ص 6.

(69) تفسير، ج 2، ص 953.

راجع مباشرة أعلاه الإحالة رقم 37 حيث أوردنا النصّ المعنيّ بالذكر.

إلى ممدود ومقصور فيتطابق تحديده مع ما تضبطه الأصوات الحديثة من مقاطع قصيرة وأخرى طويلة⁽⁷⁰⁾: «وأما اللفظ والمقالة فإن أجزاءه سبعة: المقطع الممدود والمقصور كما علمت، ويؤلف من الحروف الصامتة - وهي التي لا تقبل المدّ البتّة مثل الطاء والباء والتي لها نصف صوت وهي التي تقبل المدّ مثل السين والراء - والمصوّتات⁽⁷¹⁾: الممدودة التي يسميها مدّات، والمقصورة وهي الحركات»⁽⁷²⁾.

وبنفس الدقّة والتّصريح يتعرض أبو نصر الفارابي لقضية المقطع خلال حديثه عن نظرية المحاكاة الطبيعيّة في أصل الظاهرة اللّسانيّة ومعلوم أنّ القول بالمحاكاة قد انطلق من الثّبت المعجمي في اللغة بالبحث عما تحكيه بنية اللفظة من واقع الدّلالة التي تقترن بها، على أنّ هذه المحاكاة قد تماثل كلياً بين اللفظة ومعناها، وقد يقتصر التماثل على بعض أجزاء الكلمة وهي المقاطع - بالمعنى الصّوتي الفني للعبارة ..

يقول الفارابي: «وربّما لم تكن اللفظة بأسرها محاكية، ولكن ببعض أجزائها مثل زنبور وطينور، فإنّ المقطع الأوّل من زنبور يحاكي ذميمة إذا طاز، وطينور يحاكي الجزء الأوّل من هذه اللفظة صوت الآلة»⁽⁷³⁾.

وتكتمل فكرة المقطع من حيث تصوّره المبدئي وتصويره الوصفي عند ابن رشد، وهو يزاوج في التّعبير عن مفهومه بمصطلحين مترافقين هما لفظ «المقطع» نفسه من جهة، ولفظ السّلابي من جهة أخرى⁽⁷⁴⁾. وهو يحدّد أنّ «المقطع يحدث

(70) وهو ما يصطلح عليه بـ CV و CVV وأما نوع CVVC فيتطرق إليه من خلال نافذة العروض.

(71) اللفظة معطوفة على (الحروف الصامتة) بحيث يكون النّص: (ويؤلف المقطع من الحروف الصامتة والمصوّتات) أي أنّ المقطع يتكوّن من حرف وحركة سواء مدّت أو لم تمدّ.

(72) الشعر، ص 65.

(73) شرح العبارة، ص 50.

(74) تربط اللفظة الفرنسيّة Syllabe والإنجليزيّة Syllabe والألمانيّة Silbe بالأصل اللاتينيّ Syllaba الذي يعود إلى اللفظ اليوناني Sullabé ومنه الفعل Sullambanein ويعني الضّمّ والجمع كما يُستعمل أيضاً في معنى الاحتواء والأخذ جملةً بدون نُجْزئة.

عن اجتماع الحرف المصوّت⁽⁷⁵⁾ وغير المصوّت⁽⁷⁶⁾. ولذلك فهو من حيث القياس الكميّ للمدى الزمنيّ شيء متكوّن من حركتين⁽⁷⁷⁾ بالمعنى المطلق لمفهوم الحركة لا بمعناها الصوّتيّ الفنّي⁽⁷⁸⁾. وهو بالاستتباع متكوّن من صوتين بمعنى أنّه متنزّل على محور الزمن طبق مسار توقيتيّ أدناه درجتان زمنيّتان.

ويتعمّق ابن رشد قضية المقطع من وجهة نظرٍ تأليفيّة هي على غاية من دقة الحسّ اللسانيّ المفضي إلى التجريد المبدئيّ الضارم، ويأتي أبو الوليد إلى إشكاليّة المقطع من باب ضبط هويته بالنسبة إلى تركّب أجزائه الصوّتيّة في تحقّقها على محور الإنجاز الزمنيّ، وأبرز ما يستخلصه من هذا الاستقراء المستفيض أنّ المقطع كلّ لا يتجزأ من حيث هو وحدة كميّة متناسقة معنى ذلك أنّ مفهوم الوحدة⁽⁷⁹⁾ فيه مفهوم كليّ لأنّه يقوم على التوحد⁽⁸⁰⁾ والوحدانيّة⁽⁸¹⁾ وهذا مؤداه أنّ المقطع وإنّ استطعنا نظريّاً أن نفصله إلى أجزائه المركّبة له فإنّه في ذاته ظاهرة ذات هوية متفرّدة، لأنّه كالكائن الحيّ ليست هويته مجردة حصيلة أجزائه، وإنّما هو في حقيقة أمره حاصل مجموع العناصر المركّبة له، مع شيء آخر.

فالمقطع لا ينتج عن مجرد ضمّ عناصر متجانسة «كالكوّم أو الكدّس من الحبوب» وإنّما عن اجتماع عناصر تنصهر ليتكوّن منها شيء جديد يخالفها جوهرياً.

يقول ابن رشد: «وإذا تقرّر أنّها هنا أموراً مركّبة لم يجتمع منها شيء واحد بالفعل كالمركّبة من الأشياء التي لا يكون منها واحد إلا بالتماس مثل الكدّس المجموع من حبوب كثيرة، بل يكون المجتمع فيها بحيث يحدث عنه شيء زائد غير المجتمعات من غير أن يكون المجتمعات أنفسها، مثل المقطع

(75) يعني به: الحركة.

(76) تفسير، ج 2، ص 1016.

(77) المرجع نفسه، ص 899.

(78) المقصود هو معنى: Un mouvement.

(79) L'unité.

(80) L'union.

(81) L'unicité.

الذي يحدث عن اجتماع الحرف المصوّت وغير المصوّت، فإنّ المقطع ليس هو اجتماع الحروف التي تولّد منها، بل هو شيء زائد على الحروف»⁽⁸²⁾.

ويزيد ابن رشد فكرة التكامل العضوي في مفهوم المقطع توضيحاً بالاستناد إلى صورة حسّية من الموجودات فيأخذ صورة اللّحم الذي هو - على صعيد الإسْطُفَسات الكلّية - متكوّن من الأرض والماء والنار فيقارن بينه وبين المقطع من حيث «إنّ هذه إذا انحلت وفسدت ليس ينحل المقطع إلى مقاطع واللّحم إلى لحوم كما تنحلّ الأشياء المجموعة إلى تلك التي اجتمعت منها أعني التي لا يحدث فيها عن الاجتماع شيء زائد (...)» فالحروف هي التي نسبها إلى السّلابي نسبة النار والأرض إلى اللحم (...) فالسّلابي شيء آخر هو، وليس هو الحروف، أي الحرف المصوّت والذي لا صوت له، بل هو شيء آخر أيضاً»⁽⁸³⁾.

وقد سبق لابن رشد أن تطرّق لقضيّة المقطع بمناسبة تعريف الحدّ من الوجهة المنطقيّة فبيّن أنّ أجزاء الحدّ من حيث هو قولٌ معرّف ليست دائماً إذا عرّفت عرّفت بها أجزاء الشيء المراد حدّه فهناك أشياء أجزاء حدّها ليست حدوداً لأجزائها، وهناك أشياء بعض حدودها حد لأجزائها، كالدائرة ونصف الدائرة، وهناك أشياء أجزاء حدّها حدوداً لأجزائها كالمقطع.

يقول ابن رشد: «إنّا نجد بعض الأشياء حدّ أجزاءها غير داخل في حدودها مثل حدود أجزاء الدائرة، فإنّها ليست منحصرة في حدّ الدائرة وذلك أنّ ثلث الدائرة أو ربع الدائرة ليس هو داخلاً في حدّ الدائرة، ولا حدّ الدائرة منحللاً إلى حدودها، بل الدائرة مأخوذة في الجزء، وأما حدود المقاطع ففيها كلمة الحروف⁽⁸⁴⁾ التي تُركّب منها المقاطع وذلك أنّ الحروف منها مصوّت وغير مصوّت، والمصوّت منه ممدود ومنه مقصور، والمقطع هو الذي يأتلف من حرفين: مصوت وغير مصوّت! فإن كان المقطع مقصوراً قيل في حدّه إنّه الذي

(82) تفسير، ج 2، ص 1016.

(83) المرجع نفسه، ص 1017.

(84) لفظ (الكلمة) في استعمال المناطقة يعني حدّ الشيء فيكون المقصود أن في حدّ المقطع حدّ جزئه وهو الحرف.

يأتلف من حرفين مصوّت وغير مصوّت، فكان منحصرّاً في حدّه حدّ الحرف المصوّت وغير المصوّت، وكذلك المقطع الممدود ينحصر في حدّه حدّ الحرف الغير مصوّت والمصوّت الممدود، وليس ينحصر في حدّ الدائرة حدّ نصفها ولا حدّ ربعها وذلك معروف بنفسه، لا بل نقول في حدّ الدائرة إنّهُ الشّكل الذي يحيط به خطّ واحد في داخله نقطة كلّ الخطوط الخارجة منها إلى المحيط متساوية، ونقول في نصف الدائرة إنّها القوس من الدائرة التي يجوزها الخطّ المارّ بالمركز وهو المسمى قطراً فتكون الدائرة مأخوذة في حد نصف الدائرة لا حدّ نصف الدائرة مأخوذة في حدّ الدائرة، بل الأمر بالعكس أعني أنّ الدائرة تؤخذ في حد جزء الدائرة»⁽⁸⁵⁾.



ولا يمكن أن تستوفي قضية المقطع حظّها اللسانيّ في استكشاف مقومات التفكير اللغوي عند العرب إلاّ إذا تعرّضنا إلى ما يمكن أن يزدوج مع مسار المقطع الكلامي على سلسلة الزمن من تراكمات إضافية لها تأثير واضح في إبراز الحجم الكميّ والتكثيف التوعيّ لعملية إنجاز الحدث اللسانيّ. ونقصد في هذا المقام إلى ما يُعرّف بالتبيرة⁽⁸⁶⁾ والنغم⁽⁸⁷⁾، ومعلوم أنّ خطيّة⁽⁸⁸⁾ الحدث اللغويّ - حسب اللسانيات المعاصرة - تتجسم في ازدواج السلسلة المقطعية⁽⁸⁹⁾ وهو المحور الأساسي في التحرك الزمنيّ، بسلسلة ما فوق المقطعية⁽⁹⁰⁾ وتُمثلها كثافة التبرّات واستطالة الأنغام.

وقضية التبرة - وإن كانت أقلّ حظّاً في التبلور والوضوح من قضية المقطع - فإنّها مثلت بعض خيوط التسيج الفكريّ في تنزيل الكلام منازلّه من الزمن⁽⁹¹⁾

(85) تفسير، ج 2، ص 891 - 892.

(86) L'accent.

(87) La tonalité ou la hauteur.

(88) La linéarité.

(89) Segmentale.

(90) Supra segmentale.

(91) التبرة شأنها شأن المقطع في تقدير الدراسات المعاصرة لمدى وعي الفكر اللغويّ عند =

فالقاضي عبد الجبار يشير إلى ما يسميه بالتَّغْم فيربطه بصفاء مخارج الحروف ثم يتطرَّق إلى ما يصطلح عليه بشدَّة الصَّوت مبيِّناً أنَّها قد «تكون لتزايد أجزاء الحروف ويمكن أن تكون لقوة الأسباب»⁽⁹²⁾.

أما الَّذي كان إحساسه بقضيَّة التَّبَرَة على جانب وافر من الوضوح يقارب التَّلور فهو الشيخ الرئيس ابن سينا وقد تعرَّض لها - على الأقل - في سياقات ثلاثة من آثاره، ففي الفنِّ التاسع من جملة المنطق ضمن كتاب الشفاء، وهو الفنُّ الموسوم بالشعر، يطرُق قضيَّة «الزَّينة» في الكلام فيبيِّن أنَّ الكلام يزدوج تركيبه من الحروف ومما يقرن به - إلى جانب الحروف - «من هيئة ونعمة ونبرة» على حدِّ عبارته⁽⁹³⁾.

ويشير ابن سينا نفس الموضوع في أثره الخاصِّ بالبحث في «أسباب حدوث الحروف» فيوضح من جديد ازدواج تركُّب الحدث الكلاميِّ من الناحية الصَّوتية إذ هو متكوَّن من نفس التَّموج منضافاً إليه «حال التَّموج» وهذه الحال هي التي تخصَّص تنبير الأجزاء وصنِّع أجراسها بالتَّغْم المخصوص، وهكذا يبرز ما يسمِّيه ابن سينا الحدَّة والثقل: «أما نفس التَّموج فإنَّه يفعل الصوت، وأما حال التَّموج في نفسه من جهة اتِّصال أجزائه وتماسُّها أو بسطها ونحتها فيفعل الحدَّة والثقل، أما الحدَّة فيفعلها الأوَّلان وأما الثقل فيفعله الثَّانيان»⁽⁹⁴⁾.

ثم يستوفي موضوع التَّبَرَة حظَّه عند ابن سينا في الفنِّ الثامن من جملة المنطق الموسوم بالخطابة، وأوَّل ما يبرز في هذا المضممار اعتباره نَعْم الجملة ذا وظيفة تمييزية من حيث الدلالة الإبلاغية. فبما يسمِّيه النبرة يتحدَّد طابع الجملة إنَّ كان نداءً

= العرب بها، فالكَلِّ مجمعون أو في حُكم المجمعين على أنَّ العرب لم يعرفوا التَّبَرَة في دراساتهم اللغوية:

انظر:

(أ) دروس كاتينو، ص 195.

(ب) الطيب البكوش، التصريف العربي، ص 78، حيث يؤكِّد أنَّ العرب لم يعرفوا التَّبَرَة معللاً ذلك بأنَّها مفهوم غربيِّ مثل المقطع.

(92) المغني، ج 7، ص 206.

(93) ص 67.

(94) ص 4.

أو تعجباً أو سؤالاً⁽⁹⁵⁾ بل إنَّ للتبرة دوراً وظائفيّاً على صعيد البنية النحوية أحياناً ولاسيما «في أقسام اللفظ المركب، فيجب أن لا تخلل هذه الأقاويل الطويلة إلا التبرات التي لا يُنعم فيها، وإنما يراد بها الإمهال فقط، وربما احتيج أن تخلل الألفاظ المفردة، إذا كانت في حكم القضايا، خصوصاً حيث تكون على سبيل الشرط والجزاء كقولهم: لَمَّا التَّمَسَّ، أُعْطِيَتْ، فيقول بين (التمس) وبين (أعطيت) نبرة إلى الحدّة، وهو عند الشرط، وَبِعَقِبِ (أعطيت) نبرة أخرى إلى الثقل، وهي للجزاء»⁽⁹⁶⁾.

وهكذا رغم التلابس الحاصل عند ابن سينا بين مفهوم التبرة - على مستوى الكلمة - ومفهوم النعم - على مستوى الجملة - فإنه يحاول تدقيق القضية بمقارنة داخلية بين عناصرها فإذا هو يفرّع النعم إلى ثلاثة مكونات «الحدّة والثقل والتبرات»⁽⁹⁷⁾ ولكنه عند تحديد مفهوم التبرة يتوصّل إلى الكشف الفتيّ الدقيق فيكاد يأتي على خصائصها كما نضبته اليوم لسانياً: «ومن أحوال النعم: التبرات، وهي هيئات في النعم مدّية، غير حرفية يبتدىء⁽⁹⁸⁾ بها تارة، وتخلل الكلام تارة، وتعقب النهاية تارة، وربما تكثّر في الكلام، وربما تقلل، ويكون فيها إشارات نحو الأغراض، وربما كانت مطلقة للإشباع، ولتعريف القطع، ولإمهال السامع ليتصوّر، ولتفخيم الكلام، وربما أُعْطِيَتْ هذه التبرات بالحدّة والثقل هيئات تصير بها دالة على أحوال أخرى من أحوال القائل أنه متحير أو غضبان أو تصير به مستدرجة للمقول معه بتهديد أو تضرع أو غير ذلك، وربما صارت المعاني مختلفة باختلافها مثل أنّ التبرة قد تجعل الخبر استفهاماً، والاستفهام تعجباً وغير ذلك، وقد تورّد للدلالة على الأوزان والمعادلة⁽⁹⁹⁾، وعلى أنّ هذا شرط وهذا جزء، وهذا محمول وهذا موضوع»⁽¹⁰⁰⁾.



(95) ص 222.

(96) ابن سينا، الخطابة، ص 223 - 224.

(97) المرجع نفسه، ص 199.

(98) الفعل منسوب إلى الغائب المعلوم ويخص كل من يتكلم.

(99) يعني أن التبرة أو النعم يكون لهما وظيفة الإبراز الجمالي الصرف.

(100) ابن سينا، الخطابة، ص 198، والموضوع في لغة المناطقة هو المسند إليه في عرف

التحاة والمحمول هو المسند.

تلك هي جملة المبادئ الأساسية التي يصادفها الفاحص اللساني عندما يستكشف مخزون التراث العربي في ضوء المعادلة المعقودة بين حدث الإنجاز اللغوي والبعد الزمني المحيط به فيزيائياً وتمثلاً هذه المبادئ في مجملها الوجه الموضوعي من تشريح الحدث اللساني لما تفضي إليه من استنباطات اختبارية ذات مردود عملي يتنزل من قضايا التنظير منزلة المؤشر المحسوس.

على أننا - ونحن نتحسس بناء النظرية الكلية في أمر اللغة كما حوتها مظان التراث العربي - لا يمكن أن نطمئن إلى هذا الاستقراء والتشريح إلا إذا اهتدينا في ضوئه إلى خصائص الكلام ومقوماته بالاحتكام إلى عامل الزمن الذي هو مدار بحثنا في هذه المسألة.

والذي يُفاجأ به كل ناظر لساني في هذا المقام هو اهتداء أعلام التفكير اللغوي في الحضارة العربية إلى أن اندراج حدث الكلام في صلب مسار الزمن يجعله مطبوعاً بِسِمَةِ الخطية⁽¹⁰¹⁾ حتى إنها تصبح الخاصية المميزة له عن سائر الأنظمة العلامية في الإبلاغ والتواصل، ذلك أن ارتهان الظاهرة اللغوية بالبعد الزمني في وجودها المنجز فعلياً ليس مجرد تفاعل خارجي بين ظاهرتين في الكون تماشان عَرَضاً ثم تنفك إحداهما عن الأخرى، وإنما هو ارتهان مداره الاقتضاء الداخلي استناداً إلى أن حدث الكلام لا يمكن تصوّره إلا في صلب السيورة الفيزيائية للزمن، فالنسبة المعقودة بين صورة الكلام وموضوعية الوجود الزمني هي التي تعطي للظاهرة اللغوية لا فحسب شرعيتها الظواهرية⁽¹⁰²⁾ وإنما تعطيها أيضاً علة وجودها تصوّراً وإنجازاً.

ولعلّ فيض التنظير اللساني عند أعلام الميراث العربي قد بلغ في هذا الموضوع سنمّ التصورات الأصولية الصارخة في طرافة غريبة مردّها الانطلاق من الملاحظة الساذجة بعين الفطرة الأولى، ومن المعلوم بالنظر والبداهة أن فلسفة الوجود، وظواهر الوجود، لا تتكشف إلا متى أخذنا الأمور في سذاجتها فتساءلنا حيث لا يتساءل الناس عادةً، فإذا بنا نُبصر بما لا يُبصرون به في أقرب ما يتصل

La linéarité.

(101)

Phénoménologique.

(102)

بهم من مظاهر الوجود، ولعلّ الكلام هو النموذج الأوفى لهذه العلاقة الطّرفية: ليس شيء أقرب للإنسان منه، وقد لا يكون الإنسان جاهلاً بشيء جهله بخصوص الكلام.

وأولى البديهيات المقررة في هذا المقام على يد أعلام التفكير اللغويّ هو أنّ من حقّ الكلام أن يترتب في الحدوث وإلا لم يكن مفيداً ما هو موضوع له، بل لن يصحّ له أن يكون كلاماً ما لم يُدعّن لهذا الترتب في الحدوث «لأنّ قول القائل (قام زيد) متى لم تحدث حروفه على هذا الوجه لم يكن بأنّ يكون (زيداً) بأولى من أن يكون (ديزاً) أو (يزداً)، ولا بأن يكون (قام) بأولى من أن يكون (ماق) ولذلك قلنا: إنّ من حقّ الكلام أن يكون حروفاً منظومة ضرباً من النظام وما وقع في حال واحدة لا يصحّ فيه»⁽¹⁰³⁾. فالكلام إذن لا يصحّ في حقّه أن يوجد دفعة واحدة إذ لا بدّ لأجزائه أن تنتظم على سلك الزمن سابقاً فلاحقاً فتابعاً، وهذا مؤداه أنّ أيّ جزء من أجزاء سلسلة الخطاب لا بدّ أن يكون له مع أيّ جزء من الأجزاء الباقية علاقةً زمنية هي بالضرورة إمّا موجبة وإمّا سالبة، فلا مناص من أن يكون أحدهما إمّا سابقاً للآخر أو لاحقاً به.

وتفتّح هذه الإشكالية: الساذجة في منطلقها، والبعيدة الخطر في تقدير الظاهرة الكلامية لسانيّاً، باباً أمام شيخ أصول النحو - ابن جنّي - فإذا به يتطرّق منه إلى مقارنة طريفة بين ارتباط الكلام ببعّد الزّمان وارتباطه ببعّد المكان فينتهي إلى تحليل المقولتين من وجهة نظر معرفيّة خالصة ليبيّن في إمكان تواجد الأمكنة المختلفة وانصهارها مع تعدّد تواجد الأزمنة أو توخدها، فيكون مبدأ الخطيّة الذي هو من خصائص مقولة الكلام مقترناً بمبدأ التعاقب «وكأنه إنّما جاء هذا النحو في الأزمنة دون الأمكنة من حيث كان كلّ جزء من الزّمان لا يجتمع مع جزء آخر منه، إنّما يلي الثاني الأوّل خالفاً له وعوضاً منه (...)» وليس كذلك المكان لأنّ المكانين يوجدان في الوقت الواحد بل في أوقات كثيرة غير منقضية، فلمّا كان المكانان بل الأمكنة كلّها تجتمع في الوقت الواحد، والأوقات كلّها لم يقم بعضها مقام بعض ولم يجر مجراه فلهذا لا نقول: جلست في البيت من خارج أسكفّته

وإن كان ذلك موضعاً يجاور البيت ويماسه لأن البيت لا يُعَدُّم فيكونَ خارج بابِه نائباً عنه وخالفاً في الوجود له كما يُعَدُّم الوقت فيعوّض منه ما بعده»⁽¹⁰⁴⁾.

فخضوع الكلام إلى قيد الزمن هو ضرورة مبدئية في وجوده نوعياً ووظيفياً، ويذهب عبد الجبار في هذا السياق إلى تأكيد أنّ الكلام لو لم يتَّسَم بطابع التقطيع طبقاً لمفاصل الزمن لتعدّر عليه أن يفيد البتّة، ولما تستى أن يوثق بشيء منه «لأنّه كان لا ينكر بقاء الزاي والياء إلى وقت وجود الدال في (زيد) ثم تنتقل هذه الحروف أجمع إلى أذنه فسَمَّعه على هذا الحدّ فلا يكون بأن يكون (زيداً) بأولى من أن يكون (يزداً) أو (ديزاً) ولا يصح أن يقال إنّه ينتقل إلى الأذان بحسب حدوثة لأنّه كان لا يمتنع انتقاله على الوجه الذي ذكرناه ولوجب إذا انتقل الزاي والياء أن يقيا حتى ينتقل الدال فيعود الأمر إلى ما قلناه»⁽¹⁰⁵⁾.

ويتفحص فخر الدين الرازي خطبة الكلام باستقراءً دقيق يعُضده التجريد الاصطلاحي إذ يهتدي إلى جملة من المفاهيم التأليفية مما يتصل عضويّاً بالتشريح الاختباري لقضية الحال. وأوّل ما يقرّره «أنّ الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية» ولفكرة التوالي هذه يُقلّ جوهرتي لا سيما وأنّ الرازي يدعّمها بمتصوّرين أساسيين فيها، هما الحدوث والانقضاء فتكون «الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعةً واحدة لم تحصل الكلمة لأنّ الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التّقاليب الستّة، فلو حصلت الحروف معاً لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرهما» وهكذا يخلُص إلى متصوّر «التعاقب» فيربط به مفهوم حدوث الكلام على مسار الزمن⁽¹⁰⁶⁾.

ويعود الرازي إلى نفس الإشكال في موطن آخر من تفسيره مدقّقاً إياه بمزيد الكشف الاختباري وعميق الفحص الاصطلاحيّ فإذا هو يقيم علاقة تكاملية بين متصوّر التعاقب ومفهوم التوالي جاعلاً إياهما طرفاً مشتركاً من ثنائيّ تقابليّ يحتلّ

(104) ابن جنّي، الخصائص، ج 3، ص 225.

(105) المغني، ج 7، ص 24.

ومثال تقطيع لفظة (زيد) مطرد في سياقات عدّة عند عبد الجبار وغيره ولكن استغلاله متنوع، (قارن بالإحالة رقم 103 أعلاه، انظر أيضاً: ج 7، ص 105).

(106) مفاتيح، ج 1، ص 30.

طرفه الآخر متصور «الجمع». ثم يجعل بلوغ الكلام وظيفته الإبلاغية مرهوناً بطابع الخطية في حدث الإنجاز اللساني «لأنّ هذه الكلمات المسموعة المفهومة - على حدّ عبارته - إنّما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية، فأما إذا كانت حروفها تُوجد دفعةً واحدة فذلك لا يكون مفيداً البتة»⁽¹⁰⁷⁾.

أما الفارابي فإنه لما أراد استكناه خروج الكلام من التصور الباطني إلى الإنجاز الفعلي - وهي الثنائية التي يصطلح عليها بالأفاويل المركوزة في النفس والأفاويل الخارجة بالصوت - انتبه إلى أنّ هذا الخروج مرتين بمبدأ التأليف الذي هو مقتضى بالضرورة لمبدأي «الارتباط والترتيب» مما يفضي إلى اقتران حدث الكلام بشرط «التعاقد والترادف والتعاون»⁽¹⁰⁸⁾.

وإذا كان الرّازي قد استطرف من العرب تسميتهم الكلام حديثاً باعتبار «أنه يحدث حالاً بعد حال على الأسماع»⁽¹⁰⁹⁾ فإنّ القاضي عبد الجبار يتخذ من خطية الحدث اللغوي مستنداً لتصنيفه ضمن الجواهر المتجاوزة إذ مبدأ الانتظام هو الخاصية الشاملة للظاهرة اللسانية مهما اختلف تشكّلها فإنّ نحن تمثّلنا فكرة الخطية من حيث هي نقض للجمع أو التراكم فإنّ صاحب المغني يبرز لها وجهاً آخر وهو أنّها تناقض أيضاً القطع والانفصال، فأجزاء الحدث الكلامي مثلما يتعدّر عليها التّطابق على نفس النقطة من محور الزمن كذلك لا يجوز في حقّها أن تتباعد إلى حدّ القطع، فتحتم الإقرار إذن بأنّ الكلام بعضه يحدث تالياً لبعض من غير قطع وفصل فحلّ من هذا الوجه محلّ الجواهر المتجاوزة التي لا ينقطع بعضها عن بعض، فإذا وصفت هذه الجواهر بأنّها منظومة جاز أن يوصف ما ذكرناه من الحروف بأنّه منظوم⁽¹¹⁰⁾.

(107) المرجع نفسه، ج 14، ص 228.

(108) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 69.

(109) مفاتيح، ج 15، ص 78.

ويردد نفس المطارحة في موطن آخر إذ يقول: «وسمي الحديث حديثاً لأنه مؤلف من الحروف والكلمات، وتلك الحروف والكلمات تحدث حالاً فحلاً وساعة فساعة».

مفاتيح، ج 26، ص 267.

(110) المغني، ج 7، ص 8 - 9. ويعاود عبد الجبار نفس القضية من وجهة نظرٍ مغايرة شيئاً

ما، (المرجع نفسه، ص 50).

وقد تناول ابن سنان الخفاجي هذه الخاصية الثنائية في فكرة الخطبة الزمنية عندما حاول تحديد الظاهرة اللغوية في مستوى الإنجاز الحدّي فبعد أن عرّف الكلام بأنه المعطى المنتظم من الحروف المعقولة الموقعة للإفادة فسّر ما ورد في تحديده من شروط، ومنها الانتظام، فقال: «وإنما شرطنا الانتظام لأنه لو أتى بحرف ومضى زمان وأتى بحرف آخر لم يصح وصف فعله بأنه كلام، وذكرنا الحروف المعقولة لأن أصوات بعض الجمادات ربما تقطعت على وجه يلتبس بالحروف ولكنها لا تتميز وتنفصل كتفصيل الحروف التي ذكرناها»⁽¹¹¹⁾.

ويُحيلنا هذا النمط من المطارحة على الزوج الاصطلاحي الذي كرسه فخر الدين الرازي في تناول هذه الإشكالية والذي طرّفاه «التعاقب والتوالي» وبهما يتكامل الشرطان الأساسيان في مبدأ الخطبة، ذلك أن اندراج الظاهرة اللغوية في صلب المحور الزمني مرتين بتعاقد ظاهرتين اثنتين هما التميز والاسترسال. فالتطابق متعذر فيزيائياً، والتباعد يفضي إلى نقض طبيعة الكلام لأنه يُفصم عرى الدلالة في اللغة، ولهذه المستندات جميعها كانت سلسلة الكلام «إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عُقيب صاحبه»⁽¹¹²⁾. فبديهياً إذن أن يتنافى التعاقب والتوالي مع تصوّر التراكم في الحدث اللساني بالتواقت الكلّي بين أجزائه «لأن المتكلم بجمله هذه الحروف دفعة واحدة لا يفيد هذا النظم المركّب على هذا التعاقب والتوالي» كما يدقّقه فخر الدين الرازي في سياق آخر⁽¹¹³⁾.

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني قد أخذ من اندراج الكلام على مسار الزمان طبقاً لمبدأ التقطيع أساً جوهرياً في تكامل نظرية النظم عنده⁽¹¹⁴⁾ فإنّ بعض الرواد الآخرين قد انطلقوا من انصهار الحدث اللغوي في عامل الزمن الطبيعي ليستنبطوا

(111) سر الفصاحة، ص 25.

(112) الرازي، مفاتيح، ج 1، ص 20.

(113) المرجع نفسه، ج 27، ص 187.

انظر: كذلك تدقيق الرازي لفكرتي التوالي والتعاقب مورّعتين تباعاً على الحروف والأصوات (ج 1، ص 31).

(114) دلائل، ص 35.

خاصية جوهرية في طبيعة الظاهرة اللغوية ذاتها ألا وهي خاصية التولد إذ لا يصح في حق الكلام «أن يوجد مجتمعاً في حالة واحدة»⁽¹¹⁵⁾ «حيث كان لا يصح أن يفعل إلا متولداً»⁽¹¹⁶⁾ وتأتي استقرارات الخفاجي في هذا المقام لتمكّن صبغة التنظير والتجريد عند صاحب المغني وذلك للتشريح الاختباري إذ يقرّر: «لا تقع الأصوات من فعل العباد إلا متولدة ويدلّك على ذلك أيضاً تعذّر إيجادها عليهم إلا بتوسط الاعتماد والمصاكة ولأنّها تقع بحسب ذلك فيجب أن تكون مما لا يقع إلا متولداً كالآلام»⁽¹¹⁷⁾.

ولعلّ سيف الدين الأمدي قد أحسّ بتشابك هذه الخصائص النوعية في الحدث اللغوي عندما يخرج من حيز القوة إلى حيز الفعل منجزاً ومنتزلاً على محور الزمن الطبيعي، فجمع عناصرها وضبطها في التركيب والانتظام والتقطيع والتعاقب لنتهي جميعها إلى إفراز مبدأ «التجدد» باعتبار الحدث اللغوي - في كل لحظة من لحظات إنجازه - يتولد وينقضي، يقول الأمدي: «إنّ الكلام مركّب من حروف منتظمة وأصوات مقطّعة تتعاقب وتتجدد، منها تكون الكلمة، ومن تركّب الكلمات الكلام»⁽¹¹⁸⁾.

تلك هي الظاهرة التي تجلّت فيها فكرة الخطيّة في تنزيل الظاهرة اللسانية منازلها من البعد الزمني في الوجود الطبيعي، ولئن تسنى لرواد النظر اللغوي في تاريخ الفكر العربي أن يهتدوا إلى أخصّ خصائص الكلام من خلال مقولة الخطيّة نفسها فإنّما كان الفضل في ذلك إلى صرامة المنهج الاختباري ودقّة التناول النظري ممّا وفرّ المناخ المعرفي لتجليّ حقائق الحدث اللساني وانكشاف نواميسه المحرّكة لوجوده. ولقد ارتقى منهج المطارحة ببعضهم إلى درجة قصوى من التبلور الاختباري فقَبض على جماع الظاهرة اللغوية بزمام من التجريد أدرك به ذروة المقاربة التأليفية⁽¹¹⁹⁾.

ويتجلّى هذا الطرح التأليفي - من حيث هو مؤسّر اختباري ومؤسس أصولي -

(115) عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 20.

(116) المرجع نفسه، ص 41.

(117) الخفاجي، سر الفصاحة، ص 14 - 15.

(118) غاية المرام، ص 103.

(119)

في مستويين: أولهما تحديد الكلام انطلاقاً من منظور الخطية فيه، وفي هذا المقام يبرز مفهوم النظام أو التأليف ما يختص به الحدث اللساني، فاندراج الكلام في الزمن يجعل مقولة الانتظام فيه شيئاً نسبياً لا يعدو أن يكون ضرباً من الاصطلاح الافتراضي لأنه يتعدّر - كما أسلفنا - على جزأين من سلسلة الخطاب أن يجتمعا في لحظة زمنية واحدة، فاعتبار الكلام نظاماً أو تأليفاً لا يعدو أن يكون تصوّراً تقديرياً لا يتصل بواقع الظاهرة كما هي منجزة في الوجود الطبيعي، ولعلّ هذا الطرح كفيل بأن يُزخزخ كثيراً من المفاهيم المستقرة لدى المنظرين اللسانيين لأنه يُفسي إلى تعديل فكرة البنية باعتبارها قانوناً شمولياً في تحديد الكلام. فالكلام إذن موجود قائم على التعاقب والاتصال، فتأليفه ونظامه وحتى بنيته صورٌ تقديرية لا تتطابق مع مدلولها الذي به تُطلق على الأجسام.

يقول عبد الجبار: «إن المراد بتأليف الكلام ونظامه معقول⁽¹²⁰⁾ لأننا لا نرجع بذلك إلى مثل تأليف الأجسام لاستحالة ذلك على الكلام، لأنه⁽¹²¹⁾ عرض يستحيل كونه محلاً، ولأنّ من حقّ التأليف أن يحصل بين الموجودين، وفي الكلام لا يصحّ ذلك لأنّ ثاني الحروف إذا وجد بطل الأول، فلو أثبتنا البقاء فيهما لأدى إلى كون الموجود مؤلفاً بالمعدوم وهذا مُحال، وليس يجب إذا استحال ذلك أن يكون المراد بتأليفه ونظمه غير معقول⁽¹²²⁾ لأننا نعني بذلك تواتر حدوثه واتصاله على الطريقة التي وضعت للفائدة وآته لو تقطّع لم يُفد، وإنما يعتبر⁽¹²³⁾ إذا حصلت فيه طريقة الاتصال فشبهه بالأجسام المتصلة وقيل فيه إنه مؤلف منظوم متصل⁽¹²⁴⁾.

أما المستوى الثاني الذي تتجلى فيه الثمرة الأصولية لمقولة الخطية في

(120) يعني أن المراد بذلك هو متصور معقول: Un concept intelligible.

(121) الضمير يعود على (الكلام).

(122) يعني بغير المعقول أن يكون عبثاً محضاً (Un non sens) أو شيئاً يتعدّر على الإدراك (Inintelligible).

(123) فعل (اعتبر) مستعمل هنا في دلالة المطلقة التي بموجبها لا يتعدّى إلى مفعولين وإنما إلى مفعول واحد ومعناه (وإنما ينظر فيه بالاعتبار والتقدير إذا...) أي (وإنما يكون على النحو الذي هو عليه إذا...).

(124) المعنى، ج 16، ص 227.

الحدث الكلامي فيتمثل في تحسّس خصوصيّة الظاهرة اللسانية كنظام علامي⁽¹²⁵⁾ وذلك بمقارنتها بالأنظمة العلاميّة الأخرى⁽¹²⁶⁾، فتتزلّ الكلام بالضرورة في صلب السيرورة الزمنية هو الذي يعطيه الخصوصيّة القصوى التي بها ينفصل عن كل ما يدل من مظاهر الإبلاغ والتواصل، بل عن كلّ ما هو معبر بذاته أو بواسطة خارجه عنه، فإنّ نحن أدرجنا الكتابة ضمن الإبلاغ العلاميّ - وهي كذلك - وأدرجنا الرسوم والتّقوش تبيّننا حصافة القاضي عبد الجبار إذ يميّزها جميعاً عن اللغة بكونها لا تقتضي وجوباً سمّة الخطيّة عند إنجازها الحدثي بينما لا يستقيم للكلام وجوده الصحيح إلا بتعاقب محدّد مخصوص يجعل لأجزائه انتظاماً إلزامياً بدونه تنقطع الوظيفة الدلالية المقصودة.

بل إنّ الأطراف من ذلك أن ينتبه القاضي عبد الجبار إلى أنّ النظام العلاميّ غير اللساني لا يتعدّر بروزه للوجود بروزاً سلبياً إن صحّ التعبير - أي أن يحدد على الرقعة ما ليس هو منه فيبرز هو ذاته بنوع من العزل، كأن يُسوّد اللوح من كلّ جهة إلا ما من شأنه - إذ لم يأت عليه التسويد - أن يبرز رسماً أو نقشاً أو كتابةً.

يقول صاحب المغني في أمر هذا الإشكال العلاميّ المقارن: «إنّ الكلام إنّما يفيد بأنّ يحدثّ بعضه في إثر بعض فيصحّ أن ذلك يفيد الأقسام المعقولة⁽¹²⁷⁾ فأما إذا حدثت كلّها معاً فلا⁽¹²⁸⁾ يصحّ وقوع الفائدة بها، يبيّن ذلك أنّ الزاي والياء

Sémiologique.

(125)

(126) من المعلوم أن مبدأ خطيّة الخطاب (La linéarité du discours) هو في اللسانيات المعاصرة من المفاتيح الأساسيّة في تحديد خصائص الظاهرة اللغويّة بل إنّه يُعدّ عند رواد المدرسة التوزيعة الوظيفيّة، وعلى رأسهم مارتيناي، السمّة التوعيّة للنظام اللساني بمقارنته بالأنماط التواصليّة الأخرى:

انظر: André Martinet: *Eléments de linguistique générale*. A. Golin, 1968. pp. 16 - 17.

J. Dubois (...) *Dictionnaire de linguistique*. p. 49, p. 299.

(127) يعني أنّ الكلام بتلك الخاصيّة يصبح موصلاً لما يختلج في ذهن الإنسان من المعاني.

(128) في التّصّ المطبوع (فأما إذا حدثت كلّها معاً لم يصحّ...) وورود جملة (لم يصحّ...) جواباً للشرط بإدّا أنسى المحقّق، وربما أيضاً المؤلّف، أنها في نفس الوقت جواب (أما) وهو ما يقتضي اقترانها بالفاء.

والدال لو حدثت معاً لم يكن بأن يكون زيداً بأولى من أن يكون يزدأ وديزاً⁽¹²⁹⁾ (. . .) وليس يلزم على ذلك الكتابة والرسم والنقش⁽¹³⁰⁾ لأن كل ذلك⁽¹³¹⁾ لم يثبت أنه يفيد لحدوثه على ضرب من الترتيب (. . .) لأن الفائدة (من الكتابة) تقع بأن يراها الواحد منا مكتوبة جملةً واحدة، بل فيه ما يفيد من غير حدوث معنى أصلاً كالنقوش التي تكون الكتابة - التي هي عليها - هي الباقية، والمحدث منه هو الحادث وقد يفعل مثل ذلك في الكتابة على اللوح بأن يجعل ما يبقى من بياض اللوح هو الحروف ومع ذلك يفيد فائدة الحادث⁽¹³²⁾.



فإذا تبيّننا في مسار جدلية الكلام والزمن - كيف شرّح الفكر العربي الحدث اللسانيّ تشريحاً اختبارياً ثم تطرّق في ضوء هذا التشريح إلى ظاهرة الخطية فيه فإن الاستنتاج المباشر يفضي بنا جلدلاً إلى البحث عما يعود على الكلام من مميزات وخصائص بموجب تفاعل المقومات التشريحية مع مبدأ الخطية.

إن نقطة التقاطع لكل الاستطرادات الاستقرائية بشأن التفاعل القائم بين الكلام والزمن وانعكاسه على ركائز النظرية اللغوية كلياً تتمثل أساساً في اعتبار الكلام ذا وجود منقطع بمعنى أنه ظاهرة مقدورة للفناء حال وجودها، ذلك أنّ الحدث اللسانيّ لما استقرّ لدينا أنه موجود متبعض، وتبعضه مرتين بتلاحق أجزاء الزمن فإنه يصبح من الناحية المبدئية ذا طابع غازي⁽¹³³⁾. وهذه الخصوصية النوعية مردها أنّ الكلام بقدر ما يتحتم اندراجه في الزمن فإنه يتعدّر عليه الثبات في الزمن، وهذا

(129) انظر مباشرة أعلاه الإحالة رقم 105.

(130) التركيب غريب بعض الغرابة فيما أن يكون حرف الجرّ قد اندسّ حشواً أو سهواً بحيث يعود التركيب إلى (وليس يلزم ذلك الكتابة والرسم والنقش) فيكون اسم الإشارة فاعلاً، والكتابة وما بعدها مفعولاً به (وإنما أن يكون التركيب مقصوداً كما هو فيكون فاعل (يلزم) مقدراً يعود على الفكرة المسوطة في قالب شرط منذ أول الفقرة، ومفعوله هو: (الكتابة والرسم والنقش) ويكون الجار والمجرور (على ذلك) في مقام الحال.

(131) يعني الكتابة والرسم والنقش.

(132) المغني، ج 7، ص 105.

(133) ما يمكن أن نصلح عليه باللغة الفرنسية: Le caractère gazeux du langage.

بديهِيّ بموجب أنّ بعضه لا يوجد إلا بفناء بعضه الآخر، فلا غرابة أنّ الكلام يستحيل أن يوجد فعلياً من حيث هو كلّ متكامل.

ولقد صورَ أعلام الفكر اللغويّ في ميراث الحضارة العربيّة هذه المطارحة الإشكاليّة بوغي مضمونيّ وكشف اصطلاحِيّ وصرامة منهجيّة ممّا لا يزيد الفحص اللسانيّ إلا إخصاباً وتجلياً، وأول ما يعترض سبيلنا في هذا المقام - من حيث الاستيعاب والشمول - إلحاح القاضي عبد الجبار على أنّ اندراج الكلام في بُعد الزمن يُحتم عليه أن يكون ذا وجود آنيّ وذا طبيعة نسبيّة، فالكلام - بهذه السمة الغازية - يستحيل في حقه البقاء فيتعدّر أن يُدرك خارج حدود الوقت الواحد⁽¹³⁴⁾. فهو من حيث الوجود متنزّل في لحظة إنجازه ولكنّ لحظة إنجازه وتحققه الفعلي هي نفسها لحظة زواله فكأنّما الكلام كائنٌ يتطابق فيه الوجودُ والعدمُ.

ويدقق القاضي عبد الجبار استقراءه هذا بالاحتكام إلى أنّ الكلام «لو لم يكن مقدوراً للفناء لوجب أن يُدرك بالانتقال، ولو كان كذلك لوجب ألاّ يفرّق السامع بين أن يدرك الصّوت من جهة دون جهة لأنّه كان يجب أن يدركه بانتقاله إلى الحاسة»⁽¹³⁵⁾ وهذا ما دفع صاحب المغني إلى أن يسمّي الكلام بالمدرك المنقضي⁽¹³⁶⁾ وفي هذا الازدواج الاصطلاحِيّ صورة ساطعة للسيطرة المنهجية والحصافة اللسانية لا سيّما إذا تنبّهنا إلى ما بين طرفيه من تقابلٍ على مستوى الدلالة - لأنّ المدرك مقبوضٌ عليه بينما المنقضي هو المُفليت من القبضة، وتقابلٍ على مستوى الصياغة بين اسم المفعول في المدرك واسم الفاعل في المنقضي.

ولقد استوحى عبد الجبار بعض تقديراته في هذا الموضوع من آراء شيخه أبي هاشم الجبائيّ الذي فطن إلى البعد العلاميّ⁽¹³⁷⁾ لهذه القضية عندما بسط مقارنة الحدث اللسانيّ الخالص بظاهرة الكتابة من حيث هي تدوين رمزيّ لا يمتّ لحقائق اللسان بشيء لأنّ «الكلام صوت والكتابة أمانة للكلام فأما أن تكون كلاماً

(134) المغني، ج 7، ص 24.

(135) المرجع نفسه، ص 25.

(136) المغني، ج 16، ص 204.

(137)

في الحقيقة فمحال»⁽¹³⁸⁾ وعلى هذا النسق من الاستدلال والبرهنة يخلص عبد الجبار إلى نفي البقاء عن ظاهرة الكلام فيؤول به الاستنتاج إلى تأكيد ما اصطللنا عليه بغازية الوجود اللغوي، أما صرامة المنهج الاستقرائي لديه فتمثلت في استيعاب المشكل بالمطارحة العلامية من جهة والتناول المقارن من جهة أخرى.

يقول عبد الجبار: «لو كان الكلام يبقى لوجب إذا ابتدء مكتوباً وبقي أن يبقى وإن ابتدء مسموعاً وكتب بعد ذلك، لأن جنسه إذا كان مما يجوز عليه البقاء وكان إذا ابتدء مكتوباً ثم قرىء ونقصت القراءة لا يوجب ذلك فناء المكتوب بل يكون موجوداً على حاله، وكذلك لو ابتدء مسموعاً ثم بقي الصوت وكتب بعد ذلك ألا يجب فناؤه فكان يجب أن يبقى الكلام ابتداء مسموعاً أو مكتوباً»⁽¹³⁹⁾.

ويحوصل فخر الدين الرازي خاصية الكلام بالاستناد إلى فكرة التبعض المفضية إلى سمة الغازية فيه فيركزها على أنه عرض غير باق، ثم يقارن الافتراق القائم بين عناصر المثلث الدلالي في هذا المضممار فيتبين أن سمة الانقطاع محصورة في عنصر الدال دون المدلول والمرجع إذ لا يمتنع أن تبقى المسميات قائمة على محور الزمن وبقائها تبقى صورها المنقولة المجردة في الذهن، أما عنصر الدال الذي هو بنية إنجاز الحدث اللساني فعلاً فهو المنفرد بسمة الانقطاع والغازية⁽¹⁴⁰⁾.

وإلى مثل ذلك يذهب سيف الدين الأمدي عندما يبرز مفهوم الانقضاء والانعدام الملازمين للحدث اللغوي حال وجوده⁽¹⁴¹⁾ وهو ما يعلله في سياق آخر بأن السياق الذي يتعلق به مضمون الكلام لا ينتفي في حقه «متصور البقاء والديمومة» - على حد عبارته - أما «الكلام في الشاهد أعني كلام اللسان (...)

فليس كذلك إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة والأعراض المتغيرة وذلك مما

(138) المغني، ج 7، ص 191.

(139) المغني، ج 7، ص 201.

(140) مفاتيح، ج 1، ص 109.

(141) غاية المرام، ص 107.

ينافي القول باتّحاده»⁽¹⁴²⁾ فاستحال بموجب ذلك في حقّ الكلام البقاء والديمومة .

أما إخوان الصّفاء فقد هداهم إلى هذه السّمة التّوعيّة في الكلام حرصهم على ترتيب قوى الإدراك وملكات الحفظ والتّدوين لدى الإنسان فكان بسطهم للمشكل من جانب علاميّ اعتمد مقارنة الإنجاز اللسانيّ الصرف - وهو التّصويت اللغويّ - مع رسومه الخطيّة⁽¹⁴³⁾ التي هي ترمز علاميّ⁽¹⁴⁴⁾ وقد أفضى بهم البحث في منظومة التّصنيف المعرفيّ⁽¹⁴⁵⁾ إلى اعتبار أنّ القوّة المفكرة من شأنها أن تنظر إلى ذاتها وتراها معانيّة وتتروّى فيها وتميزها وتبحث عن خواصّها ثم تؤدّيها إلى القوّة الحافظة لتخزنها إلى وقت التّدكّر «ثم إنّ من شأن القوّة النّاطقة التي مجراها على اللسان إذا أرادت الإخبار عنها والإنباء عن معانيها والجواب للسائلين عن معلوماتها ألقت لها ألفاظاً من حروف المعجم وجعلتها كالسمات لتلك المعاني التي في ذاتها وعبرت عنها للقوّة السّامعة من الحاضرين»⁽¹⁴⁶⁾ .

ثم يأتي استقراء إخوان الصّفاء لغازيّة الكلام انطلاقاً من اقتران الظاهرة اللغويّة بمسار الزّمن المتعاقب ليستطردوا إلى علّة وجود الكتابة فيصنّفونها على مدار منظوميتهم باعتبارها قوّة صناعيّة تتوّج جدليّة الترابط بين القوى المفكرة والحافظة والنّاطقة والسّامعة، وإذا بهم يدركون جوهر الإشكاليّة التي نحن بصدها، ويتدعّم فيها الوعي المعرفيّ لديهم بالتجريد الاصطلاحيّ إذ ينطلقون من ملاحظة أنّ الكلام لا يثبت في الهواء ليصلوا إلى وصفه بأنّه جسم سيّال فتكون صورة الغازيّة التي اشتققناها من مضمون التّفكير اللغويّ دون منطوقه متدعّمة بسمة السّيّلان أو لنقل بطابع «السّيولة» في الحدث اللغوي⁽¹⁴⁷⁾ . يقول إخوان الصّفاء :

(142) المرجع نفسه، ص 117.

Graphiques. (143)

Sémiologique. (144)

Taxinomie. (145)

(146) رسائل، ج 3، ص 414 - 415.

(147) لفظ السّيولة غيرُ وارد في فصح اللغة ولكنه، إذا أمكن وُضِعُ، يُفْضَلُ مصطلح السّيّلان

في كونه خالياً من تصوير الحدث لأنه يكون إلى الأسماء المتمحّضة أقرب منه إلى المصادر. وسمة السّيولة هذه يمكن أن نصطلح عليها في اللغة الفرنسيّة بقولنا:

. La fluidité ou le caractère fluide du langage

«وقد بيّنا كيفية حمل الهواء صُورَ الأصوات وحفظها بهيأتها إلى أن تُوردها وتؤديها إلى السَّمع في رسالة الحاسِّ والمحسوس وذكرنا أيضاً أن الأصوات لما كانت لا تمكث في الهواء إلا ريثما تأخذ المسامع حَظَّها ثم تضمحلّ احتالت الحكمة الإلاهية بأن قيّدتها بالقوة الصناعيّة التي هي الكتابة وذلك أنّ القوة المفكّرة لما رأت أنّ الكلام لا يثبت في الهواء دائماً لأنّه جسم سيّال احتالت حيلة أخرى واستعانت بالقوة الصناعيّة أن نقشت حروفاً خطوطيّة بالقلم تحاكي معاني حروف لفظيّة ثم ألقتها ضروبات التّأليف حتى صارت كتاباً مُكْتَتَباً وأودعتها وجوه الألواح وبطون الطّوامير لكيما يبقى العلم مفيداً فائدة من الماضين للغابرين وأثراً من الأوّلين للأخريين وخطاباً للحاضرين من الغائبين وبالعكس»⁽¹⁴⁸⁾.

أما الشهرستاني فإنّه ينفذ إلى بعض خصائص الكلام بالاعتماد على ظاهرة التّركيب ومبدأ التّفطيع فيه، وهو وإن حدّد علّة اللغة والدلالة وألخ على أنّ جوهر الدّلالة مما يبقى، فإنّه عاد إلى الكلام من حيث هو فعل منجز وحدث مدرك ليُحدّده بأنّه موعود للفناء عقيب وجوده، ولعلّ هذا الاستقصاء مرتبط عضويّاً بمبدأ الحدوث في الكلام لأنّ الموجود الحادث لا ينفصل عن التّعاقب، ومعلوم من الكلام أنّه لا توجد الكلمة ولا الجملة ولا الخطاب منه بالتزامن والتّوافق، بل لا يوجد شيء من ذلك أصلاً، إذ الوجود تكاملٌ للأجزاء في بنية الكلّ مع وحدانيّة البعد الزمّني بينما يَدْحُصُ التّراهنُ بين حدث الكلام ومسار الزّمن الفيزيائيّ تواجد أجزاء الحدث اللّسانيّ. لذلك كلّه يقرّر الشهرستاني: «إنّ التّطق اللّسانيّ مرّكب من حروف، والحروف مقطّعات من أصوات، وما من حرف يتفوّه به الإنسان وينطق به اللّسان إلا ويفنئ عقيب ما وُجد وينعدم كما يتجدّد ويعقبه حرف آخر إلى أن يصير مجموع الحرفين والثلاثة وأكثر كلمة، ويصير مجموع الكلمتين والثلاث وأكثر كلاماً مفهوماً مشتقاً على معنى من المعاني معلوم لولا ذلك المعنى لم يُسمّ الحروف والكلمات كلاماً»⁽¹⁴⁹⁾.

وإذا كان ابن وهب الكاتب قد ألّمح إلى قضيّة الانقطاع الكلامي على مدار

(148) رسائل، ج 3، ص 245.

(149) نهاية الإقدام، ص 285 - 286.

الذيمومة ليعلّل حتمية مؤسّسة الكتابة - إن صح التعبير - في كل تكامل حضاري⁽¹⁵⁰⁾ فإنّ الخفاجي ينزِع في إثارة القضية منزعاً اختبارياً يلامس المنحى التقديري في بعض أبعاده المعرفية ومؤشراته الأصولية، فهو يقرّر باديء ذي بدء أنّ الأصوات غير متضادّة ويحتكم في تعليل ذلك إلى أنّ الكلام يتنافى معه البقاء⁽¹⁵¹⁾. وإذ يستند في رؤيته الاختبارية إلى مقولة رواد النظر من أمثال أبي هاشم الجبائي وجعفر بن حرف وجعفر بن مبشر⁽¹⁵²⁾ فإنه يهتدي رأساً إلى التعليل المبدئي الذي به يستقيم تصوّر الغازية في الكلام، ذلك أنّه قد ربط بين غاية الحدث اللغوي - وهي الإبلاغ - ووجوده المتقطع طبق مفاصل الزمن، وهكذا يفضي استدلال الخفاجي على هذا المظهر العضويّ إلى البتّ في أنّ الكلام ما كان يدلّ على ما هو دالّ عليه لولا خاصية الانقطاع فيه. «فلو كان الصوت مدرّكاً على الاستمرار لم يقع (...). فهُمُ الخطاب لأنّ الكلمة كانت حروفها تُدرّك مجتمعة فلا يكون زيد أولى من يزد أو غير ذلك مما ينتظم من حروف زيد»⁽¹⁵³⁾.

أما ابن حزم فلعلّه قد تميّز بأنّ ارتقى بالموضوع الذي هو المدار المركزي في قضية ارتهان الحدث اللسانيّ بسيرورة الزمن إلى المطارحة التجريدية التي تجسّم الفكر التأليفيّ بمختلف مشاربه المعرفية، وقد بسط موضوعه على صعيدين: أولهما إشكالية الاسم والمسمى ومدى تطابقهما وجوداً وعدمًا.

وثانيهما المقومات الفلسفية لفكرة الزمان في الطبيعة وفي التصوّر الذهني - ففي ما يخص الصعید الأول عالج ابن حزم قضية الارتباط الوجودي بين عناصر المثلث الدلالي انطلاقاً من الخلط الذي حصل لبعضهم حينما ذهبوا في القول إلى اعتبار أنّ الاسم هو عين المسمى، ويحتجّ شيخ الظاهريين في دحض هذا المذهب بأنّ الأوصاف والأخبار كلّها إنّما تقع على المسميات لا على الأسماء، وأنّ المسميات هي المعاني، والأسماء هي عبارات عنها، وهكذا يجادل ابن حزم

(150) البرهان، ص 66 - 67.

(151) سر الفصاحة، ص 12.

(152) المرجع نفسه، ص 41.

(153) المرجع نفسه، ص 14.

لإثبات التمييز الحقيقي الواقع بين الدالّ وعنصر المدلول مضيفاً في استدلاله أنّ الأشياء في هذا الوجود لمّا لم يتوصّل إلى الإخبار عنها أصلاً إلاّ بتوسّط العبارات المتفقّ عليها عنها عدتّ المسّميات بمثابة عين تلك العبارات وإنّما المراد المعبرّ بها عنها، وينتهي الاحتجاج بابن حزم إلى الفصل الجوهري بين المدلول الدّهني، أو المرجع، القائم حقيقة في الوجود من جهة، وبين الحدث اللسانيّ المعبرّ عن هذا وذاك والذي هو «الصوت الفاني، المنقطع، المعدوم إثر وجوده، الواقع تحت حدّ الكميّة في نوع القول»⁽¹⁵⁴⁾.

وفي ما يخصّ الصّعيد الثنائيّ الذي يبسط ابن حزم على رُكّجه قضية الحال فيتمثّل في تناول فلسفيّ أصوليّ لفكرة الزمن كما ندرکہا من خلال تواجدها الفيزيائيّ، وقد عمد ابن حزم إلى إبراز التطابق الحتميّ بين خاصية الكلام وخاصية الزمن من حيث هو كائن ملازم للصيرورة، فالزمن في حقيقته الأولى موجود منعّم ومتجدّد في نفس الوقت، فهو صورة الكائن الآنيّ بما أنّه قائم على الظهور فالانقضاء في حركة دورانية تجعله المعطى الدائم الذي لا تتكوّن صورة ديمومته إلاّ من خلال استرسال انقضاءاته.

يقول صاحب التقريب: «وأما الذي هو غير ذي وضع فهو الزمان والعدد والقول، فإنك إذا قلت أمس أو عدتّ ساعات يومك وجدت كلّ ما تعدّ من ذلك فانياً ماضياً غير ثابت ولا باقٍ (. . .) وكذلك أجزاء القول إذا تكلمت عن حروفه ونظمه ومعانيه فإنّ كلّ ما تكلمت به من ذلك فقد فنيّ وعدم، وما لم تتكلم به من ذلك فمعدوم لم يحدث بعد، والذي أنت فيه من كل ذلك لا قدرة لك على إثباته ولا إمساكه ولا إقراره أيضاً أصلاً بوجه من الوجوه، لكن ينقضي أولاً فأولاً بلا مهلة»⁽¹⁵⁵⁾.



هكذا نتلمّس كيف اهتدى الفكر اللغويّ عند العرب إلى اشتقاق الحقيقة الأولى للحدث الكلاميّ من ذاته، وهي أنه - استناداً إلى خطّيته على الزمن وتعدّد

(154) التقريب، ص 80.

(155) ص 50.

استرساله عليه في نفس الوقت - متّسم من حيث الوصف التصويري بطابع الغازية كما أسلفنا، وأما من حيث التنظيم المبدئي فإنّ الكلام يصبح مقترناً في طبيعته بالحينية أي أنّ وجوده لا يتنزل إلا في لحظته بصفة فورية خاطفة⁽¹⁵⁶⁾ فحصوله معادلة التفاعل العضوي القائم بين الحدث اللساني ومدار الزمن في لحظة إنجازه تتمثل في أنّ الكلام ذو طبيعة انفجارية لا يأخذ من الزمن إلا القدر الحتمي الأدنى الذي بموجبه وبواسطته يتسنى إنجازه كما يتسنى إدراكه⁽¹⁵⁷⁾.

وقد ألح القاضي عبد الجبار على تطابق الكلام مع إنجازه الصوتي بعد أن أبرز تطابق الصوت مع الزمن⁽¹⁵⁸⁾ وهذا ما يدعم ضبطه لمقومات تحديد الكلام انطلاقاً من انتظامه الذاتي، ومروراً باندراجه ضمن المعقولات، ووصولاً إلى الانفصال الوجودي في الزمن، فَبَانَ هكذا «أنّ الكلام لا يكون كلاماً إلاّ بأن يحدث على ضرب من الترتيب، ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضي حدوثه»⁽¹⁵⁹⁾.

واحتكاماً إلى كلّ ذلك تستى لعبد الجبار نفسه اشتقاق قانونه النظري الأوفى الذي يرتقي في مضمونه ومنطوقه إلى مرتبة التجريد الأصولي «وبعدُ فإنّ الكلام في الحقيقة يجب أن يُدرك عند الوجود وقد علمنا أنّ هذا الكلام ممّا لا يصحّ أن ينتفي لأنه يُدرك في حالٍ واحدة ثم لا يدرك إلاّ مع سلامة الحاسة وارتفاع الموانع»⁽¹⁶⁰⁾.

(156) نعني بالحينية ما يمكن أن نسميه في اللغة الفرنسية L'instantanéité du fait linguistique ولولا أنّ لفظة الآنية قد تمخضت لمفهوم La synchronie لكانت تُؤدّي هذا المفهوم بمزيد من الدقّة، على أنّه قد نعبر عن هذا المفهوم إلى جانب الحينية إمّا بالفورية أو التويّة أو اللحظية.

(157) وبالفرنسية يمكن أن نطلق على هذه السمة المميزة بقولنا: Le caractère explosif du langage أو أن نصنع له من النعت اسماً فنقول: (L'explosivité).

(158) وذلك في معرض تمييز كلّ من الكتابة، التي هي أمارات للحروف، وعملية الحفظ، التي هي علم بكيفية إرسال الكلام، عن الكلام نفسه كحدث مقترن بالصوت، (المعني، ج 7، ص 23).

(159) المعني، ج 5، ص 98.

(160) المعني، ج 7، ص 84 - 85.

فالكلام - هذا الذي «لا يصح أن ينتفي» - لا يمكنه فعلاً أن ينسلخ عن الوجود بعد إنجازه؛ أي أنه لا يمكن أن لا يكون بعد أن كان، وتلك من ثمار انصهار الحدث اللساني في جدلية الزمان الفيزيائي، فالكلام فعل لا ينعكس مساره لأنه لا يقبل أن يرتد أو يعود إلى مصاعد الزمن بعد أن تنزل في مدارجه، فمن مقومات الكلام أنه غير انعكاسي في تشكّله وتصوره⁽¹⁶¹⁾.

على أن الاستتباع المنطقي والاستنباط الجدلي يحتملان أن نشقّ من حقائق الكلام طبيعته الناتجة عن هذه السمة النوعية، فإذا استقر لدينا أنه فعل لا ينعكس في ذاته فمعناه أن الكلام فعل لا تراجع، فهو موجود لا ينزل عن الوجود، أي أنه لا ينقض ولا ينتقض من حيث هو حدث فعلي، فليس للكلام رجعة لأنه نهائي جازم، فهو في ذاته فعل مُبرم لا يقبل الإلغاء، بل قل هو مما يتعدّر إبطاله بعد أن كان، فهو من جنس محتوم⁽¹⁶²⁾.



على أن البحث في جدلية الاقتران بين الكلام والزمن كما تضمّنه ميراث النظر اللغوي عند العرب لا ينفك يقود الدارس اللساني إلى استجماع العناصر المكوّنة لقضية أخرى تلابس هذا الموضوع وتتميّز منه في نفس الوقت ألا وهي إشكالية «الحكاية»، وقد يكون غنياً عن التحليل كيف أتى رواد التنظير الفكري في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية هذا الموضوع بما أن محرّك الجدل الذهني لديهم ومحدّد الرؤى الفكرية العامة قد كان في منطلقه «نصاً»، أي أنه خطاب لساني مقرّر منسوب دارت حوله العقيدة والفلسفة ومعرفة الإنسان وحتى علوم اللسان، وكان أمر تحديد نسبة النصّ إلى فاعله من معضلات التّصوّر المبدئي، فكان أن عومل الكلام معاملة الكائن في تقدير خصائصه، وكان أن قال بعضهم بيّده وقال آخرون بحدوثه، ولكن إلى جانب هذا وذاك، بل في صلب هذا وذاك، طفحت مخلّفات

(161) وهذا ما يمكن أن نصلح عليه في الفرنسية بقولنا:

Le caractère irréversible du langage, ou l'irréversibilité du fait linguistique.

(162) لِنَقُلْ: Le caractère irrévocable du langage ou l'irrévocabilité du fait

linguistique.

المنظرين بالاستطرادات اللغوية ذات التقدير اللسانيّ البليغ لأنّ الكلام مثله مثل الكائن الحي إذا فنيّ وانعدم جاز في حقّه الانبعاث بطاقة أو بأخرى على مسار الزمن الموضوعي أو في دروب الزمن المطلق.

فالتطرق إلى قضية الحكاية مرجّعه إلى إحدى السّمات التّوعيّة في الكلام وهي أنّه - في طبيعته - وإن كان فعلاً لا يقبل الاسترجاع ولا الانتقاص ولا الانتفاء على حدّ عبارة عبد الجبّار، فإنّه يحتفظ بطواعيّة ذاتية تجعله قابلاً للانبعاث وهو ما يُكسبه طاقة التّولّد على خطّ الزمن بما أنّه فعل قابل للتصوير والاستنساخ⁽¹⁶³⁾.

ولقد فحص الجاحظ⁽¹⁶⁴⁾ خصوصيّة الحدث اللغوي في رضوخ أبنيته لسلطان الذّكرة ابتكاراً واقتراناً فصور قدرة الكلام على اختراق بعديّ الزّمان والمكان تحوّلاً وانتقالاً بفضل قابليّته للحكاية من حيث هي ظاهرة تأسيسيّة في طبيعته الوجوديّة، وبهذا المنطق ميّز بين زمنين موضوعيين لتواجد الكلام يمكن أن نسميهما انطلاقاً من عبارات الجاحظ نفسه بالزّمن الشاهد وهو الحاضر أو الرّاهن، والزّمن الغائب وهو العابر أو المتحوّل، فيكون للكلام إلى جانب وجوده الآنيّ الانفجاريّ وجود انبعاثيّ إطاره الحكاية ومحركه الحفظ والذّكرة.

ولم يغفل شيخ الظّاهريّين - ابن حزم - عن تحديد مفهوم النّصّ فإذا به يحدّد من خلاله مفهوم الخطاب اللغويّ أو الرّسالة الدلاليّة فينتهي إلى استيعاب مفهوم الحكاية من حيث هي طاقة في الكلام تعطيه القدرة على أن «يتوارد» أي أن يُورده غيرُ قائله كما نطق به قائله: «والنّصّ هو اللفظ الوارد (. . .)»⁽¹⁶⁵⁾ المستدلّ به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه، وقد يسمّى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصّاً⁽¹⁶⁶⁾.

أما الخفاجي فإنّه في إثارته قضية الحكاية⁽¹⁶⁷⁾ قد أبرز طاقة الكلام على أن

(163) لِنَقُلْ : Le caractère reproductible du langage .

(164) البيان، ج 1، ص 287.

(165) السياق مرتبط في استقراء ابن حزم بالقرآن والسّنة.

(166) الإحكام، ج 1، ص 39.

(167) سر الفصاحة، ص 41 - 42.

تتعاقب حالات وجوده على بعدي الزمان والمكان وهو ما يُكسبه - إلى جانب القدرة الانتشارية - قدرة الانبعاث الذي هو تجديد للكيثونة أصلاً، فالذي نستنبطه بالاستقراء والتحليل هو أنّ خاصية الحكاية - أي طواعية الكلام في التواجد المتجدد -⁽¹⁶⁸⁾ مبدأً يقوم معدلاً لطبيعة الانقطاع في الكلام، فهو الوجه المقابل لسمة الغازية فيه وبالتالي فإنّه يمثل الشحنة المعدلة التي تُفضي إلى تكامل القضية والتقيضة لإخصاب التأليف.

على أننا نعثر عند سيف الدين الأمدي على استطراد متصل بقضيتنا الزاهنة مفاده أنّ حكاية الكلام التي هي نوع من الاستئناف له إنّما تستند من الناحية المبدئية إلى قدرة الكلام على إفراز مثالاته، وفكرة المثال - من حيث هو الصورة الحاكية لوجود الشيء - تُعدّ معيار الانبعاث بعد الانقضاء: فالكلام الذي نستأنفه ليس هو ذات الكلام المنقضي «وإنّما هو مثال له على نحو قراءتنا لشعر المتنبي وامرء القيس فإنّه ليس ما يجري على ألسنتنا هو كلام امرء القيس وإنّما هو مثله»⁽¹⁶⁹⁾.

وتكتمل مع عبد الجبار مطارحة الحكاية في تحليل خصائصها الاستقرائية وتأسيس ركائزها اللسانية وإبراز مقوماتها الأصولية لأنّه قد وضعها على بساط التشريح من منظور المعطيات اللغوية الخالصة، ومن مركز العلاقة بين صاحب الخطاب ونصّ خطابه تبعاً لكونه مُفرزاً له فعلاً أو حاكياً إيّاه، وأوّل ما يعترضنا في هذا المقام عند استقصاء «المغني» سعيّ عبد الجبار إلى تحديد ظاهرة الحكاية اختبارياً، وهو يقيم ضبطه التعريفي على أساس تكامل البنية الدلالية بنية الدوّال المفترزة لها، وهكذا يطرد المقياس وينعكس، حيث إنّ الكلام يصبح هو ذاته مرتبطاً بقابليّته للحكاية «فالشّيء إنّما يفيد ما يفيدُه الكلام المسموعُ متى صحّ أن يُجعل ذلك حكاية له لفظاً أو معنى، وذلك لا يصحّ إلاّ بأن يكون المحكيّ مثال الحكاية صيغة أو مواضعة على الفائدة الواحدة»⁽¹⁷⁰⁾.

وإذا كان أبو علي الجبائي قد حصر ماهية الكلام في تواجده المتكاثّر عبر

(168) ما قد نشقّ له مصدراً صنعياً في الفرنسية يكون: La reproductibilité.

(169) غاية المرام، ص 107.

(170) المغني، ج 7، ص 105.

الزمان والمكان حتى إنه طابَقَ بين الحكاية والمحكي بموجب اعتبارات تقديرية ليست بالضرورة متنزلة في بوتقة الفكر اللساني الخالص⁽¹⁷¹⁾ فإنَّ عبد الجبار قد حاصر هذا الإشكال من جميع مشاربه بعدسة التحليل اللغوي يعضده الاستنباط المعرفي الذي وإن ترقى في مدارج التجريد فإنه لا ينفصل عن معيار المحسوس، وبهذا الامتزاج حساً وتجريداً تبلور مؤشرات النظرية الكلية في الظاهرة اللغوية.

فمبدأ الحكاية في الكلام مردُّها الأساسي طواعية الكلام للانبعث في شكله البنائي، فالخطاب اللساني غازي الوجود، منقطع الديمومة فكأنه قابل لأن «يُستدعى» واستدعاؤه، إحصار له بعد انقضاء، فكأنه سائل يتبخَّر غازاً دون أن يتعدَّر تسييل غازه من جديد، شأن كثير من العناصر الطبيعية، أما تجلي طاقة الانبعث فتمثلها ظاهرة الحفظ «والحفظ هو العلم بكيفية وصف الكلام وترتيبه، يبين ذلك أن من علم ذلك حصل حافظاً»⁽¹⁷²⁾ ومن لم يعلمه لم يحصل حافظاً، وإنما سُمي حفظاً لأنه يمكنه مع ذلك أداء ما علمه على الوجه الذي علمه، ولذلك لا يسمَّى العلم بالأشخاص وما شاكلها حفظاً، لما لم يصح هذا المعنى فيه⁽¹⁷³⁾ وإنما يمكنه أداء المحفوظ على هذا الوجه من حيث علمه⁽¹⁷⁴⁾ ولذلك قلنا إن إثبات كلام مع الحفظ لا وجه له لأن العلم إذا انفرد وآلات الكلام سليمة يمكنه أن يأتي بالكلام، فإذا صح ذلك فيجب أن يمكنه ذلك وإن لم يحصل في قلبه كلام»⁽¹⁷⁵⁾.

ثم يدقُّ صاحب المغني نظريته في الحكاية ببسط إفراز جوهرية يتدعم به الشرط الثنائي الذي به تستقيم مقولة الحكاية وهو محاكاة البنية اللفظية والدلالية في نفس الوقت، فاستنساخ الكلام هو ضرب من إحياء المقول وبعثه، فلا يكون إلا

(171) المرجع نفسه، ص 187.

(172) فعلٌ (حَصَلَ) مستعمل في معنى الكينونة.

(173) يعني أن الذي يعرف شخصاً أو شيئاً من الأشياء، ومعرفة الشخص أو الشيء هي علم به، لا يسمَّى حفظاً له لأنه غير قادر على إبرازه للوجود من تلقاء نفسه.

(174) يعني أن في مقابل ما سبق يتسنى لمن علم كلاماً وحفظه أن يُبرزه للوجود «من حيث علمه» أي على الوجه الذي حفظه عليه.

(175) عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 204.

بمحاكاة نظامه ونسقه التأليفي، فالحكاية في نهاية المطاف تقوم محورياً على انبعاث البنية اللسانية للخطاب، إذ لا تتكرر بنية من البنى اللغوية إلا تكرر معها منظومتها الدلالية، بينما قد يعمد الإنسان إلى سرد مضمون الدلالة دون أن يقتفي أثر بنيتها التركيبية فيكون قد حاكى الحدث دون أن يحكيه.

يقول عبد الجبار: «وقد يقال: إنه حاكٍ لكلام غيره متى أتى بمعنى كلامه وإن لم يأت باللفظ على الوجه الذي أورده. ويقال أيضاً إنه قولٌ غيره، وكل ذلك توسع لِمَا أذى الثاني معنى الأول فصار كأنه هو، وأجرني عليه اسمه وإلا فالظاهر من الحكاية أنه يراعى فيها الحروف دون غيرها، فمتى أتى الحاكي بمثل الحروف التي أتى بها الأول على ذلك الترتيب والنظام فإنه يكون حاكياً وإلا لم يكن حاكياً بكلامه وإن جاز أن يوصف بأنه حكى معنى كلامه»⁽¹⁷⁶⁾.

أما الزاوية الثانية التي ينفذ صاحب المغني من خلالها إلى الوجه اللساني في قضية الحكاية فتكمن في تحليل العلاقة بين المتكلم وخطابه تبعاً لكونه واضعاً له أو حاكياً إيّاه، وفي هذا المقام يضع عبد الجبار زوجاً اصطلاحياً على غاية من الإحكام التصوري، وطرفاً هذا الثنائي التقابلي هما الابتداء من جهة والاحتذاء من جهة أخرى، ذلك أن ما وقعت عليه المواضع من كلام وغيره ففاعله قد يأتي به على جهة الحكاية والاحتذاء، فلا يحتاج إلا إلى العلم بكيفية المواضع وهو أن يكون عالماً بالحروف ونظمها على وجه تتألف به الكلمات وتنضم⁽¹⁷⁷⁾.

فالحكاية - التي هي ترديد واستنساخ - غير عملية الابتداء الذي هو تصرف وابتكار، وبهذه الخصوصية يتفرد الكلام عن سائر الملكات الصناعية الأخرى لأن صانع الباب أو الخوان يبقى صانعه حتى ولو جانس في وضعه صورة سلقت، ومعلوم بالبدهة أنه ليس بوسع أي كان أن يحكي صورة الباب أو الخوان ما لم تحصل له ملكة الصناعة المخصوصة بذلك الوضع، بينما يلقن الصبي أو الأمي أو الأعجمي ما يلقن من الكلام فيحكيه بعد حفظه، وقد لا يكون مُدرِكاً لمحتواه فضلاً عن أن يكون قادراً على صياغته بالابتكار، ولكن الطريف في الحدث

(176) المرجع نفسه، ص 205.

(177) انظر: عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 203، ج 16، ص 192.

اللسانيّ أنّه متى حُكيّ بأن احتُذيت بنيته ذلّ، سواء أدرك دلالتّه من حكاها أو لم يُدركها، وهذا يعود إلى سرّ المواضعة في الكلام، لأنّ الناموس المحرّك للحدث اللغوي هو تكامل أنسجة المواضعات فيه، وتبقى شرعية إسناد الخطاب إلى صاحبه مرهونة بانضمام مبدأ القصد إلى مبدأ المواضعة.

فالحدث اللساني لا يبلغ تمامه إلّا بتكامل شرطيّ التّصرف والابتداء ولذلك كانت الحكاية ضرباً من استنساخ صورة الكلام لا كلاماً بمعناه الأوفى، وعلى هذه الأسس الاختبارية تجلت الصورة النظرية لمفهوم الحكاية باعتبار القصد إلى الحكاية أو القصد إلى الفائدة «لأنّ الحاكي إنّما يجب أن يقصد الحكاية دون الفائدة، ولذلك لا يكون كاذباً إذا كان كلام المحكيّ كذباً فهو بالضدّ مما ذكرناه، فكأنّه يقصد أن يورد مثل كلام المحكيّ في صورته وصفته (. . .) ولا يجب أن يقصد غير ذلك من كونه حاكياً، وليس كذلك حال المتكلّم باللغة ابتداءً لأنه يقصد الفائدة دون الحكاية، فكما يكفي في الحكاية القصد الواحد فكذلك في المتكلم به على جهة الابتداء»⁽¹⁷⁸⁾.

فإنّ استقام الحدث الكلاميّ بشرطيّ المواضعة والقصد ليكون بالغاً تمامه فإنّ اختلال أحد الشرطين أو تتأوّب البدائل عليهما هو الذي يُخرج الكلام من مرتبة الابتداء إلى منزلة الاحتذاء، فلا تنتفي عنه طبيعة الكلام وإنّما يبقى حدثاً لسانياً من وجه محدود، ذلك أنّ التلفظ بالقول طبق المواضعة وبدون قصد الدلالة أو بدون إدراكها لِمِمّا يشبّهه عبد الجبار بالإبلاغ العلاميّ كالكتابة وغيرها⁽¹⁷⁹⁾، فإنجاز ذلك الفعل عند إحكام التقليد والاستنساخ يجعله دالاً على محتواه دون أن يدلّ بالضرورة على أنّ فاعله عالم بهذا المحتوى الدلاليّ. ويغوص عبد الجبار في خبايا هذا الإشكال بالتدرّج والتصنيف ليتحسّس ما يُمكن أن يكون وسطاً بين منزلة الاحتذاء بالحكاية ومنزلة الابتداء بالتصريف والوضع فإذا به يهتدي إلى تحليل لسانيّ طريف يقوم على تمييز ما نسّميه اليوم بطاقة الاستبدال⁽¹⁸⁰⁾ عن طاقة التراكن⁽¹⁸¹⁾

(178) المغني، ج 17، ص 17 - 18.

(179) المغني، ج 16، ص 347.

Le paradigmatic. (180)

Le syntagmatic. (181)

ومضمون هذا التحليل أنّ الإنسان قد لا يرتقي إلى درجة التصرف في اللغة بوضع نسيج خطابه وضعاً مبتكراً ولكنه أيضاً لا يبقى مجرد حاكٍ لكلام محفوظ لديه، وتكون هذه الدرجة الوسطى هي أن يتصرّف تصرّفاً جزئياً يأتي إلى كلام محفوظ لديه فيغيّر ألفاظه أو بعض ألفاظه ويعوّضها بما يناسبها في الدلالة أو الوزن. وتمثل الثمرة اللسانية لهذا التحليل في اعتبار أنّ الطاقة التوليدية لدى الإنسان إنّما تتجسّم في القدرة على إنشاء البناء الزكنيّ للكلام، فيعود بذلك مفهوم التصرف إلى طاقة التوزيع البنائيّ في الحدث اللغوي.

أما مجرد التصرف الاستبداليّ «بأن يأتي الإنسان بلفظة مكان كلّ لفظة من الكلام» فذلك أمر «يقارب الحكاية». فكما أنّ حكاية الكلام لا تدلّ على المعرفة التامة بنواميس الكلام فكذلك وضع لفظة بدّل أخرى ووزنهما واحد - كما في محاكاة الأشعار - لا يدلّ على ثبوت الطاقة التوليدية وإن كان من يتمكّن في هذا الباب لا بدّ من أن يكون له قدر من العلم بالألفاظ التي تتفق معانيها وتختلف أوزانها حتى يُمكنه أن يأتي بدل واحدة منها بما يماثلها ويقاربها⁽¹⁸²⁾. ومعلوم أنّ هذا القدر من العلم لا يكفي في التصرف المخصوص لأن الابتداء محتاج إلى مُصاهرة بين جدول الاختيار وجدول التوزيع⁽¹⁸³⁾ على سلسلة الإنجاز اللغويّ ممّا ينسب به المتكلّم - وهو يتكلّم - أنّه يتكلّم، أي أنّ المفرد للكلام لا يعي أنّه يختار ويوزع، أو على الأقلّ أنّه لا يعي لحظّ الاختيار متميّزة عن لحظّات التوزيع.

ويعمد عبد الجبار - مستعيناً بشيخه أبي هاشم الجبائي - إلى تصويرٍ تقريريّ لاستيعاب قضية التولد الكلاميّ تبعاً للابتداء والاحتذاء فيقول: «قد بيّنا من قبل أنّ المبتدئ بالكلام متصرّف فيما يأتي به، ويتمكّن من ذلك بعلوم مخصوصة تنتهى فيصحّ التحدّي به على هذا الوجه، فتعلم عنده المزية والمساواة، وليس كذلك الحكاية، لأنها ليست بتصرّف في الكلام وإنما تقتضي أداء المحفوظ، وقد يصحّ ذلك ممّن لا يفهم اللغة ولا المعاني، كما يصحّ ممّن يفهم ذلك، والفرق بين الأمرين واضح وقد مثل شيخنا «أبو هاشم» ذلك في الحكاية والمحكي بنسج

(182) المغني، ج 16، ص 230.

(183) طاقة الاختيار: Le pouvoir de sélection.

طاقة التوزيع: Le pouvoir de distribution.

الذّيباج لأنّ الرّفْع والوضْع قد يصحّ ممّن لا يعرف كيفية التّساجَة فلا يعتدّ بذلك، وإنّما يعتدّ بما يفعله العالم بكيفيته لأنّه يعلم ما الذي يظهر من التّسج إذا ضمّ على طريقه من الصّور المختلفة وما الذي لا يظهر ذلك منه، وما الذي يظهر منه على طريق الاستقامة وما الذي يظهر منه على خلافه، والفضل فيه يظهر لا في الرّفْع والوضْع الواقعيّن على طريقة الحكاية، فكذلك القول في الكلام: إنّه إنّما يظهر الفضل بالتّصرف المخصوص على الطرائق التي بيّنا أنّ الفضل يقع لأجلها دون ما يحصل على طريقة الحكاية والاعتداء»⁽¹⁸⁴⁾.



المسألة الثالثة الكلام وفاعله

يتراءى لنا ونحن نُتابع على بساط البحث مقومات الكلام باعتبارها الرّكائز المبدئية والخصائص التّوعيّة في إنجاز الحدث اللّسانيّ كيف أنّ السّمات الملازمة له، والملازمات الحاقّة به قد تولّدت إلى حدّ الآن من التّراهن المعقود بين الظاهرة اللّغويّة وبُعدي المكان والزمان. إلّا أنّ الكلام لما توطنت علّة وجوده الشّرعيّ في صميم الجهاز التّواصلّي - وهو ما ينفي عنه كل رسالة إذا انعدم المتكلّم والسماع - قد التحق بمصافّ الأفعال الموضوعيّة فلا تكتمل أبعاده الظّواهريّة⁽¹⁸⁵⁾ إلّا إذا ارتبط بتفسير العلائق السّببيّة وتعليل المرامي الغائيّة.

على أنّ المدخل إلى علاقة الكلام بصاحبه مزدوج المنفذ لأنّه يتركز أولاً على صعيد التّنظير المبدئيّ من حيث ارتباط مادة الخطاب بصانعها، ويتركز ثانياً على ازدواجيّة الابتداء والاحتذاء - كما رأيناها في المسألة السّابقة - لأنّ علاقة المتكلّم بخطابه تختلف خفة وثقلًا تبعاً لكونه حاكياً له أو واضحاً إيّاه. وقد نزل الخفاجي الحدث اللّغويّ منزلة الفعل الموضوعي «كالضّرْب وغيره»⁽¹⁸⁶⁾ ليسلب

(184) المغني، ج 16، ص 223.

(185)

Phénoménologiques.

(186) سرّ الفصاحة، ص 37.

عنه صفة الحالات كالعلم والقدرة، فيكون المتكلم صانعاً لحدث الكلام، ويكون الكلام بالتالي من قبيل الأفعال المنفصلة عن صاحبها. وبهذا الاعتبار عَرَفَ الخفاجي المتكلم بأنه الذي «وقع الكلام (...) بحسب أحواله من قصده وإرادته واعتقاده وغير ذلك من الأمور الرَّاجعة إليه حقيقة أو تقديرًا»، ويستشهد على ذلك بمقياس الاستعمال اللغوي لأنَّ أهل اللغة متى علموا أو اعتقدوا وقوع الكلام بحسب أحوال أحدنا وصفوا صاحبه بأنه متكلم، ومتى لم يعلموا ذلك أو يعتقدوه لم يصفوه «فجرى هذا الوصف في معناه مجرى وصفهم لأحدنا بأنه ضارب ومحرك ومُسكن وما أشبه ذلك من الأفعال». ثم يخلُص إلى إبراز المتصوّر التجريدي في تحديد هذه العلاقة العضوية بين الكلام وصاحبه مقررًا: «ومن دفع ما ذكرناه في الكلام وإضافته إلى المتكلم تعدّر عليه أن يضيف شيئاً على سبيل الفعلية لأنَّ الطريقة واحدة»⁽¹⁸⁷⁾.

ويسترد ابن رشد في كشفه عن مناهج الأدلة إلى قضية الترابط الموضوعي بين الكلام وصاحبه فيحاول استنباط علاقة الفاعلية انطلاقاً من الرسالة الدلالية التي يحملها الخطاب والتي ما إنَّ تصل بين المتكلم والسامع حتى تؤسّس رباطاً حتمياً هو رباط الضرورة بين الكلام وبأثّه، فيكون المتلقّي في هذا النمط الاستقرائي هو القادح لشرارة الانصهار بين الباث والرسالة، وعلى هذا المستند يخلُص ابن رشد جازماً «بأنَّ الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدلُّ به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل»⁽¹⁸⁸⁾.

أما الشهرستاني فإنّه بعد أن ثبت لديه أنّ الكلام «من حيث هو مخلوق (هو)

(187) المرجع نفسه، ص 38 - 39.

انظر في نفس السياق (ص 42) حيث يلخّ الخفاجي على نقض مذهب من قال بأن الحكاية هي نفس المحكي مستدلاً بأن التحدي في القول لا يتسّى معارضته بالكلام إلا إذا كان الكلام في حوزة قائله أي أن يكون من فعله لا محتدياً فيه مثلاً سابقاً ولا مُحاكياً نسيخ الخطاب الذي جاء به التحدي.

(188) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، فلسفة ابن رشد، المكتبة المحمودية التجارية بمصر (نشير إليه بـ: الكشف)، ص 55.

مفعول يُنسب إلى الفاعل»⁽¹⁸⁹⁾ يستطرد إلى تمييز مراتب وجود الكلام عند الإنسان ابتداء بترديد الخاطر إلى الأقوال العقلية والتطوق النفساني الذي يجسم التعبير المنطقي طبقاً لأصول المواضع والتواطؤ، وهكذا عدّد منازل التواجد الكلامي في صور الذهن من حصوله في الخيال ثم في النفس ثم في العقل إلى أن يتشكّل نطقاً نفسانياً ثم يتولّد بحسب أنماط المواضع⁽¹⁹⁰⁾، فتكون العلاقة بين التّصوّر والإفراز علاقة سببية لا تُثمر إلا رباط الفعلية بين المتكلم وخطابه.

ولئن استقرّ إسناده مبدأ الفعلية بين المتكلم وخطابه على الصعيد الكلي فإن بعض أعلام النظر اللغوي قد قادهم الاستقراء إلى فحص الترابط بين مادة الخطاب وصاحبه من وجهة التّشريح اللسانيّ الصرف فتبيّن من تحليلاتهم أنّ إسناده الكلام لصاحبه إنّما يتمحور على البناء والتأليف دون الأجزاء والوحدات، وهذا مؤداه أنّ عقْد الملكية - لو صحّ التعبير - لا يشمل من الكلام إلا نظامه الرّكّتي⁽¹⁹¹⁾ ففاعلية الإنسان في الكلام مدارها الطّاقة المؤلّفة التي تولّد التّسيج الكليّ لا عين الأجزاء المفصلة. ويقدم لنا كمال الدين الزمّلكاني في هذا الباب تصويراً حسياً يعتمد فيه فصل المادّة الخام عن تكريرها الصّناعيّ مبرزاً بذلك كيف أنّ جوهر الحدث الكلامي إنّما هو في علائقه وتركيباته - أي في منظومته البنائية أكثر مما هو في جداوله ومفرداته. وهكذا يتبيّن أنّ طاقة الاستبدال⁽¹⁹²⁾ في اللغة ما لم تُسقط على جدول التوزيع لتُثمر بنيةً تراكتية فإنّها لا تدخل في عداد الظّاهرة اللّسانية.

يقول الزمّلكاني: «كلّ نشر أو نظم أضيف إلى قائله فليس من جهة كونه ذا وضع، بل أنفُس الكلم بمعزل عن الاختصاص وإنما أضيف إليه من جهة التّأليف وتوخي معاني النحو في معاني الكلم وذلك لأنّ من شأن الإضافة الاختصاص، وهي تتناول الشيء من الجهة التي يُخصّص بها المضاف إليه كقوله: غلام زيد فإنّ الإضافة تناولت الغلام من جهة كونه مملوكاً، وحال أنفُس الكلم مع النائر والناظم كحال الإبريسم مع ناسج الديباج، والدّهَب مع الصائغ، وليس قائل الشعر قائلاً له

(189) نهاية الإقدام، ص 282.

(190) المرجع نفسه، ص 326 - 327.

Le système syntagmatique.

(191)

Paradigmatique.

(192)

من حيث نطق بالكلم، لكن من حيث ألف وصنع في المعاني ما صنع ولو كان قائلاً له من حيث نطق بالكلم لقليل لحاكي الشعر إنه شاعر»⁽¹⁹³⁾ وهو ما يدقّقه اصطلاحياً بكون المتكلم لا طائل له على الكلم لأنها بمعزل عن صنعته وإنما ينشئ الكيفيات والتأليفات⁽¹⁹⁴⁾.

ويُليح أبو علي الجبائي إلى حوزة هذا الإشكال التّنظيري من باب المقومات العضوية في عملية إفراد الكلام وإنجازه⁽¹⁹⁵⁾ وأولها الصوت كما أسلفنا، ومعلوم أن لا صوت بلا تصويت ولا تصويت بدون مصوّت، ثم إنه لا صوت بدون «محلّ وحركة وبنية وصلابة». لذلك اختلف الصوت بحسب صلابة المحلّ ورخاوته، ويعتّل أبو علي في حاجة الكلام إلى الحركة بأن في فقد الحركة وزوالها زوال الصّوت، مستشهداً بأن الطّست إذا نُقر فطُنَّ سَكَن طنينه بزوال الحركة ولأن الواحد ممّا لا يمكنه إيجاده إلّا مع الحركة، فيتبين إذن أن علاقة فعل الكلام بفاعله هي علاقة سببية مباشرة.

وإذا كان عبد الجبار قد حشر الكلام في عداد الصنائع كالبناء وغيره فما كان ذلك منه إلا تأسيساً لجدلية الترابط بين الحدث اللساني وبأته، ومرجع ذلك إلى أن المتكلم لا يصحّ منه الحدث الفعلّي للكلام إلّا بتوفّر القدرة والعلم - أي بزوال الموانع - وهو ما يستبدلّ عليه بمفارقة من تتأتى منه العبارات لمن تتعدّر عليه⁽¹⁹⁶⁾. ويدقّق هذا الشرط المزدوج في موطن آخر من مدوّنته حين يقرّر أن الكلام من جملة الأفعال المحكمة التي لا تصحّ إلّا من العالم بكيفيتها فلا يصحّ وقوعه من كل قادر وإنما يتأتى ذلك من القادر إذا كان عالماً بكيفيتها ولذلك يصحّ من العالم بالعربية أن يتكلم بها ولا يتأتى منه أن يعبر عن ذلك المعنى بالفارسية حتى يعلم شبكة مواضعاتها⁽¹⁹⁷⁾.

ويربط عبد الجبار على منهج الاستدلال التعليلي بين الكلام وصاحبه انطلاقاً

(193) البرهان، ص 316.

(194) المرجع نفسه.

(195) انظر: عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 31.

(196) المغني، ج 7، ص 19.

(197) ج 16، ص 191.

من معيار الحركة التي تنزّل بالضرورة بين الحدث اللغوي ومتصوّر إنجازه فيفسر كيف أنّ الحركة تجري من الكلام مجرى السبب، من حيث كان الاعتماد لا يولده إلا إذا وقع على سبيل المصاغة، فالحركة هي غير الكلام ولكنها مصحّحة لكون الاعتماد مولّداً، وما لا يتم توليد السبب إلاّ به صارت الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس السبب⁽¹⁹⁸⁾. وقد سبق له أن قرّر جازماً أنّ الكلام «إنما يضاف إلى فاعله على جهة الفعلية»⁽¹⁹⁹⁾.

وعلى هذا المستند التّظري، والمباشرة الاختبارية تسنى لعبد الجبار أن يصوغ تكامل المقومات وترابط المؤشرات ضمن حدث الإنجاز اللغوي إذ قال: «إنّ المتكلّم إنما يصير متكلّماً بأن يفعل الكلام وإنّ الكلام لا يكون فعلاً إلاّ للمتكلّم وذلك يحيل⁽²⁰⁰⁾ كونه متكلّماً لم يزل⁽²⁰¹⁾ (...)» ويوجب أنّ الكلام حادث⁽²⁰²⁾ (...) فبين (...) أنّ الكلام لا يكون كلاماً إلاّ بأن يحدث على ضرب من الترتيب ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقضي حدوثه»⁽²⁰³⁾.



ولقد فطن ابن خلدون في تصنيفه للقوى الحركية لكيان الإنسان إلى أهمية القوة الفاعلة حذو القوة المدركة التي هي مرتبة ومرتقية، والقوة المفكرة التي يعبر عنها بالناطقية فجعل من مقومات القوة الفاعلة الكلام باللسان، فربط بذلك بين الحدث وصاحبه ربطاً موضوعياً اختبارياً⁽²⁰⁴⁾، وعلى نفس الانتهاج الوصفي جاء عند ابن جني استقراء لشرعية الارتباط بين المتكلم وخطابه أفضى به إلى الجزم بعقد الملكية التي مردها الفعل الإحداثي بما أنّ الكلام إنجاز إرادي وتسخير لآلة حسية يُقدّر انتماؤها موضوعياً لصاحبها⁽²⁰⁵⁾.

(198) ج 7، ص 34.

(199) ج 7، ص 26.

(200) في معنى: يُجْعَل مستحيلاً...

(201) يعني: على الدوام.

(202) يعني: منتزّل في مدار الزّمن.

(203) المغني، ج 5، ص 98.

(204) المقدمة، ص 96 - 97. (205) الخصائص، ج 2، ص 54.

وترتبط قضية نسبة الكلام إلى صاحبه من وجهة نظر تجريدية بما يترتب عليها من خصائص نوعية للإنسان، وإذا كان من مصادر البحث والاستكشاف أنّ الكلام هو الخصوصية القصوى للحيوان الناطق باعتباره أسّ التفكير الذي يستقيم عليه العقل: إذ يعقل فيدرك ثم يعبر، فإنّ حدّ الإنسان ببعده اللغوي لا يتنزّل ثقّله المبدئيّ إلاّ في كونه مخالطاً للوجود وفاعلاً فيه فعله. والكلام فعل للإنسان ولكن ليس من باب التقدير الذاتيّ للأفعال أو المفعولات وإنّما هو فعل بالمعنى الذي للمصدر لا للاسم بالوضع الأول، وهذا هو الذي جعل المنظرين اللغويين يدركون ارتباط فاعلية الإنسان في الكلام بمدار تنظيمه ونسيج أبنيته. بل هذا هو الذي دفع رواد النظر المُجرد إلى نفي الحال عن الإنسان بموجب الكلام، فالواحد منا يكون مشتتاً أو مريداً أو قادراً أو عالماً لأنّ ذلك يقتضيه اتصافه بتلك الأوصاف وهو ما لا يتأتّى في شأن الكلام «ومما يدلّ على ذلك، حسب عبد الجبار، أنّ كل معنى أوجب للحيّ حلاًّ صحّ أن يُعلم الحيّ عليه وإن لم يُعلم ذلك المعنى، ولذلك يصحّ أن نعلمه قادراً، أو لا نعلم القدرة، ونعلمه عالماً قبل أن نعلم العلم، وقد ثبت أنّنا لا نعلم المتكلّم متكلماً إلاّ وقد عرفنا كلامه كما لا نعلمه محرّكاً وضارباً إلاّ بعد العلم بالحركة والضرب على جملة أو تفصيل»⁽²⁰⁶⁾.

فعللاقة الفاعلية بين الإنسان والكلام علاقة آنيّة الوجود متراهنه مع لحظة الإنجاز على خطّ الزمن الفيزيائيّ، وإذا كانت ثمرة هذه الاستقراءات متعدّدة الأوجه فإنّ من أبرز مظاهرها التبلور الاصطلاحيّ إذ هي تحدّد دقائق فعل الكلام منسوباً إلى صاحبه، وما نقصد إليه من ذلك هو أنّ قولنا في الإنسان إنّه «المتكلّم» يقيد هذه اللفظة بدلالاتها الاشتقاقية أكثر ممّا يمحّضها للاسمية، فالإنسان متكلّم - بمعنى اسم الفاعل من الفعل - لأنّه في كلّ لحظة يُنعت فيها بذلك فإنّه يُتصوّر أنّه مُنجز للحديث الكلاميّ، وبديهيّ أنّ وصفنا الإنسان بأنّه عالم أو جاهل أو مُبصر يعتمد على تخلصنا لكلّ تلك الصيغ من دلالتها الاشتقاقية الضيقة باعتبارها أسماء فاعلين ليمحّضها إلى دلالة الاسمية المطلقة من قيد الزمن الراهن⁽²⁰⁷⁾.

(206) المغني، ج 7، ص 43 - 44.

(207) وهو ما يستجيب له تأويل اللغويين لهذه الصيغ بحملها أحياناً على الصفة المشبهة.

ويأتي عبد الجبار هذا الإشكال من نافذة أخرى مقومها المحاجة الجدلية لأنها تستند إلى مبدأ الاستدلال بالخُلف⁽²⁰⁸⁾. ومدار الأمر في هذا الباب أن الكلام مما يتعدّر حصوله بالصدفة والاتفاق. فليس يجوز في الوجود أن يحصل من الجاهل بالمواضعة اللغوية خطاب يستجيب لنواميسها ويتشكّل بأشكال أبنيتها، ولعلّ هذا ممّا يمكن أن يستغل في تدعيم وجهة النظر القائلة بتواجد الطاقة التوليدية لدى الإنسان بالفطرة والطّبع، وأنّ الاكتساب إنّما هو خلق المناخ الذي تنفّذ فيه شرارة التوليد اللغويّ بعد استرساخ أنماط المواضعة المخصوصة.

يقول عبد الجبار: «فإن قال: جوزوا في الكلام، وإن كان لا يصحّ إلا بالعلم، أن يصحّ التّقدم فيه بالاتفاق⁽²⁰⁹⁾ حتى يكون كلام أحدهما أفصح من كلام الآخر وإن اشتركا في العلم للاتفاق، قيل له: لو صحّ ما يفضل منه على غيره للاتفاق لصحّ أصله⁽²¹⁰⁾ بالاتفاق فكان يبطل الاستدلال به⁽²¹¹⁾ على أنّ من صحّ منه عالم⁽²¹²⁾ بكيفيته ولو بطل ذلك لبطل الاستدلال على أحوال الفاعلين»⁽²¹³⁾.

وممّا يتكامل به بسط قضية التّراهن المعقود بين الكلام وصاحبه أنّ الإنسان غير متعدّر عليه اكتساب المواضعات اللغوية المختلفة باكتساب الألسنة المتعدّدة. وهذا معناه أنّ علاقة المتكلم بنواميس الظاهرة اللغوية علاقة مفتوحة لا متناهية بالقوة، ولذلك تستىّ الجزم بأنّ طاقة التوليد الكلامي لدى الإنسان هي صورة لروابط الفاعليّة بينه وبين الحدث اللسانيّ فوحدانيّة البعد اللغويّ إذن وإن كانت بالبدهة والمصادرة هي التّمطّ السويّ في وجود الإنسان فإنّها ليست مُعطى تسلّطياً عليه ولا هي محتومة على أفراد مجموعة لسانية دون أخرى ولا على بعض أفراد المجموعة الواحدة دون الآخرين، والسبب في ذلك هو أنّ الفرد الواحد له، من الوجهة النظرية على الأقل، استعداد مبدئيّ لتعلّم لغات متعدّدة يُمكنه من ممارسة

Le raisonnement par l'absurde.

(208)

(209) في معنى الصدفة لا في معنى المواطأة.

(210) الهاء تعود على الكلام والمعنى: «لُصّحت عمليّة الكلام في أصلها».

(211) باعتبار أنّ الكلام لو كان من نتائج الصدفة في الكون لتعدّر الاحتكام إليه.

(212) لفظة (عالم) خيرٌ لـ (أن) التي جاء اسمها جملة موصولة هي (مَنْ صحّ منه).

(213) المغني، ج 16، ص 207.

مواضع كثيرة في نفس الوقت، فيكون الرابط النظري بين المتكلم وكلامه هو رابط الفاعلية، بمعنى نسبة الفعل إلى فاعله، مهما تنوعت اللغات على لسانه.



وإذا عدنا بجوهر القضية من جديد إلى ظاهرة ارتباط الكلام بالحركة تستنى لنا استكشاف ما ورد عند عبد الجبار من تحليل لجدلية التضاد والتجاوز⁽²¹⁴⁾ في الحدث اللغوي، ذلك أنّ الحركة المنجزة للكلام قد تختلف إذا ما قطعناها طبقاً لمفاصل أجزاء الكلام وتبعاً لتنزلها على نقاط الزمن المتعاقب، وهذا ما يجعل فعل المتكلم لكلامه فعلاً كلياً تنصهر أجزاءه لتكوّن تاليفاً متوحداً يتجاوز حدّ التجاور، ومعلوم أنّ بقاء العناصر على هيئة المتجاورات لا يمنع من بقاء ما بينها من تضاد وتنافر، فإذا دخلتها جدلية التأليف انصهرت العناصر وتفاعلت لتكتمل صورة الكل اللامتجزىء. والكلام من ذلك النسق، لأنّ تأليفه لا يحتاج في وجوده إلى المجاورة بقدر احتياجه إلى نسق التركيب وبنية التنظيم، وهو صميم الرؤية الكلية المتخطية للوصف التشريحي ذي البعد التفكيكي.



أما عبد القاهر الجرجاني فإنه في سياق بلورته لنظرية النظم ينفذ إلى صميم الإشكال المبدئي في علاقة المتكلم بكلامه في طرح القضية من وجهة نظر تركيبية⁽²¹⁵⁾ خالصة مؤكداً أنّ نسبة الكلام إلى صاحبه ليس له من اختصاص إلا في ما يتصل بينته ونظمه، ولما كان نظم الكلام هو تأليفه وسكبه في قوالب النحو تبين أنّ فعل الفاعل للكلام هو بناء نظامه الكلي، وهكذا يخلص الجرجاني إلى بيان أنّ إضافة الكلام إلى قائله ليست إضافة له من حيث هو كالم وأوضاع معجمية ولكن من حيث تُوحى فيها النظم والتركيب وليس ذلك إلا «توحيّ النحو في معاني الكلم»⁽²¹⁶⁾. ثم يدقّ كيف أنّ ارتباط الفاعل بفعله في ميدان التعبير اللغوي لا يمس المادة الخام في وجودها أو عدمها، وفي تماثلها أو تباعدها وإنما يمس

(214) المغني، ج 7، ص 33.

Syntaxique.

(215)

(216) دلائل، ص 235.

ممارسة المادة الأولى «من جهة العمل والصنعة»⁽²¹⁷⁾.

ويسير البحث بالجرجاني إلى تحسّس علاقة المتكلم بخطابه من وجهة نظر تحليلية تعتمد مركزية الجهاز التواصلي في الحدث اللغوي وخاصة ما يتداول فيه من عمليتي التركيب⁽²¹⁸⁾ والتفكيك⁽²¹⁹⁾ لدى طرفي الجهاز. والملاحظة الأساسية التي ينطلق منها الجرجاني في هذا المقام هي أنّ الخطاب اللغوي لا يدرك غايته في الإبلاغ وربط التواصل بين الباث والمتقبل إلا إذا ترتبت دلالاته في نفس السامع طبقاً لنفس ترتبها في ذهن المتكلم قبل أن يبث خطابه. ولما توضّح أنّ المعبر هو حال المعاني مع المتكلم كيف تناسقت واستقامت بنيتها في الذهن قبل أن يُلبسها ثوبها من الصياغة والألفاظ علمنا أنّ المتكلم هو «الواضع للكلام والمؤلف له»⁽²²⁰⁾. وذلك يُعزى إلى أنّ فعل التكلم منسوب بالضرورة إلى فاعل الكلام وأنّ مادة الخطاب لا يحددها إلا النظام الذي اختاره الباث في قذف رسالته الدلالية.

وهكذا يلتحم في عملية الكلام كلّ من اللفظ والملفوظ حتّى إنّه لا يُصوّر أنّ تفتّح المعاني المدلول عليها بالجمل المؤلفة إلى دليل يدل عليها خارج بنية الكلام ذاته، وهو ما يفسره الجرجاني بكون العلم بمقاصد الناس في محاوراتهم هو من صنف المعرفة الاضطرارية⁽²²¹⁾ لأنّ الحدث اللغوي ينطلق من نفس المتكلم ويتركب على أنسجة اللغة وفقاً لمواضع قد استقرت بين المتحاورين، وهكذا لا يكون الخطاب إثباتاً أو نفيّاً، ولا يكون خبيراً أو استخباراً، كما لا يكون أمراً أو نهياً إلا بفعل المتكلم، فليس من أحد مُثبت أو نافٍ أو مُخبر أو مستخبر أو أمر أو ناهٍ إلا المتكلم الذي هو صانع للحدث اللغوي وملتمزم به.

ويستوعب الجرجاني عقدة هذا الإشكال بمنظور اللغوي الذي لا يعزّب عنه في كل لحظة من لحظات البحث والتمحيص أن يتجرد من قيود الشرح الاختباري ليرتقي إلى المكاشفة الكلية والمطارحة الأصولية فيمسك عندئذ بزمام التنظير مادة

(217) المرجع نفسه.

L'encodage. (218)

Le décodage. (219)

(220) دلائل، ص 271.

(221) المرجع نفسه، ص 346 - 347.

واصطلاحاً، ولعلَّ جِرْصه على فكِّ عقدة هذا الموضوع بالذات هو الذي استفزّه إلى تفكيك بنية الحدث اللساني اعتماداً على أطراف الدلالة فيها فإذا به يقرّر أنّ كل حلقة من حلقات البثِّ اللغويّ - وهي الوحدة الإبلاغيّة الصغرى الموسومة بالجملة - إنّما تحمل في طياتها حُكماً هو بمثابة القضية المنطقية، وهذا الحكم هو مضمون الإخبار والإبلاغ، فلا يتسنى تصوّر هذا الحكم بمعزل عن الاقتران بصاحبه وإلا كان عبثاً، فيحصل من ذلك كله أنّ محور الدوران الحلزونيّ في جهاز التّواصل هو المخبر .

ثم يميّز الجرجاني من هذا المدار طرفين آخرين هما المخبر به والمخبر عنه فيكون المتكلّم بمثابة مركز الدائرة التي يستقطب كلّ أشعتها وتكون له بالتالي طاقة استقطابيّة جاذبة⁽²²²⁾ تمنع الكلام أن ينتشر في غير المسار الذي يحدّه له مركز البثّ :

«وإذا ثبت أنّ الجملة إذا بني عليها حصل منها ومن الذي بُني عليها في الكثير معنًى يجب فيه أن يُنسب إلى واحد مخصوص، فإنّ ذلك يقتضي لا محالة أن يكون الخبر في نفسه معنى هو غير المخبر به والمخبر عنه، ذلك لعلمنا باستحالة أن يكون للمعنى المخبر به نسبة إلى المخبر⁽²²³⁾ وأن يكون⁽²²⁴⁾ المستنبط والمستخرَج والمستعان على تصويره بالفكر⁽²²⁵⁾» .

ثم يعود الجرجاني إلى الإلحاح على لبّ القضية في ارتباط الكلام بصاحبه محاولاً إبراز خصوصيّة الترابط بضرب من التّكثيف الاصطلاحي الذي ربما كان يحركه روحُ المحاجة وحافز المناظرة، فإذا بالمخبر ينعت أيضاً بالمنشئ والمصرف والمُنَاجي والمراجع والقاصد والفاعل والواضع، «وإذ قد ثبت أنّ الخبر وسائر معاني الكلام معان يُنشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره ويناجي بها

(222) Centripète.

(223) يعني أن الذي ينسب إلى المتكلّم من حيث هو فاعل للكلام إنّما هو الحصيلة التّأليفية المتركبة من المخبر به والمخبر عنه وعملية الإخبار ذاتها وهذه الحصيلة هي الخبر، وهو المتصوّر التجريدي الذي يتطابق مفهومه مع مفهوم الحكم أو القضية حسب مصطلحات المناطق .

(224) اسم كان ضمير مقدّر يعود على المخبر به وما سيأتي (المستنبط) هو الخبر .

(225) دلائل، ص 352.

قلبه ويرجع فيها إليه فاعلم أن الفائدة في العلم بها واقعة من المنشئ لها، صادرة عن القاصد إليها وإذا قلت في الفعل إنه موضوع للخبر لم يكن المعنى فيه أنه موضوع لأن يُعلم به الخبر في نفسه وجنسه ومن أصله وما هو، ولكن المعنى أنه موضوع حتى إذا ضممته إلى اسم عقل ومنه ومن الاسم أن الحكم بالمعنى الذي اشتق ذلك الفعل منه على مسمى ذلك الاسم واقع منك أيها المتكلم»⁽²²⁶⁾.

فالذي يترسخ على مدار هذا التنظير العلائقي بين أطراف الجهاز التواصلي في الحدث اللساني هو أن التحام اللفاظ والملفوظ - نشأة وإنجازاً - لا يأتي على خصوصية كليهما، لأن الكلام يظل قائماً على نسبة الإضافة والفعلية إلى صاحبه فيكون حدثاً صادراً عنه و متميزاً منه. وهذا مدلول عبارة عبد الجبار عندما يقول: «إن الكلام غير»⁽²²⁷⁾ بمعنى أنه غير المتكلم الذي هو المخبر، وغير المخبر عنه وغير فعل الخبر أيضاً لأن الإخبار قد يكون، دون أن يكون كلام، كما هو معلوم من الاستقراء العلامي⁽²²⁸⁾ بمختلف أنظمتها الإبلاغية.

ولا شك أن القاضي عبد الجبار لما تركزت في ذهنه ظاهرة «الغيرية» - كما يعبر عنها أهل النظر عادة - في ما يخص ترابط عناصر التواصل اللساني⁽²²⁹⁾ وتركز لديه - في نفس الوقت - أن مظاهر الالتحام القائم بين اللفظ والملفوظ هي من الكثافة العضوية بحيث تُقارب التطابق استنبط لفض هذا الإشكال متصور «التعلق» الذي بموجبه يتسنى ضبط حقيقة الكلام بأنه فعل المتكلم، وهو الذي أنطق أهل العربية بهذا الاسم المشتق في تحديد فاعل الكلام «فصح بذلك أنهم وصفوا المتكلم متكلماً من حيث فعل الكلام». وقد تسنى لعبد الجبار بالاحتكام إلى قواعد التحليل المقارن أن يخرج بتقريره الكلّي الجازم: «في أن حقيقة المتكلم أنه وجد الكلام من جهته وبحسب قصده وإرادته (لأن) الطريق إلى العلم بأن الشيء يضاف إلى الحي على جهة الفعلية هو أنه متى علم وقوعه من جهته بحسب قصده وإرادته

(226) المرجع نفسه، ص 355.

(227) المغني، ج 7، ص 3.

Sémiologique.

(228)

(229) يقابل الفلاسفة بين مفهوم الغيرية، أي أن يكون الشيء غيراً بالنسبة إلى شيء آخر،

ومفهوم الهُوَ هو بأن يكون الشيء هو ذاته المقصود بالنسبة.

ودواعيه وُصف به، وبهذه الطريقة يُعلم سائر ما يضاف إليه على جهة الفعلية كالضرب والتَّحريك والتَّسكين، وقد عُلم أن أهل اللغة متى علموا وقوع الكلام بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وصفوه بأنه متكلم، ومتى لم يعلموا ذلك من حاله لم يصفوه به، فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم يفيد أنه فعل الكلام»⁽²³⁰⁾.



ويغوص ابن حزم من جهته في تمييز المقومات المتضاربة على تركيب جهاز الحدث اللساني فيدفعه الحرص على فك تشابك العناصر المتداخلة إلى إقامة سلم رباعي في تصنيف متصوراته العملية، وتجد في أعلى درجات السلم الإنسان ذاته ويصطلح عليه بالمحرك والمسمي وهو الفاعل لحدث الكلام ثم نجد التسمية التي هي «تحريكنا عَضَلَ الصدر واللسان عند نطقنا بهذه الحروف» والتسمية هي غير الحروف التي هي الدرّجة الثالثة من السلم وتحدّد بأنها الهواء المندفع بالتحريك، «فهو المحرك والإنسان المحرك». ثم نجد الحركة «والحركة هي فعل المحرك في دفع المُحرك وهذا أمر معلوم بالحسّ مشاهد بالضرورة، متفق عليه في جميع اللغات»⁽²³¹⁾.

وفي سياق آخر من آثار ابن حزم نقف على تحديد نظيري لنفس المنطلق المبدئي في ضبط علاقة الحدث الكلامي بباطه، فبعد إثبات التراهن المَعقود بين بقاء الإنسان وبعده اللغوي يخلّص ابن حزم إلى تقرير أن «الكلام حروف مؤلفة، والتأليف فعل فاعل ضرورة، لا بدّ له من ذلك، وكلّ فعل فله زمان ابتدء فيه لأنّ الفعل حركة تعدها المَدَد»⁽²³²⁾. فنزّل بذلك الكلام منزلة الوجود الموضوعي في حدوثه وفي نسبته إلى فاعله لاسيما عندما ألح على صبغة الإرادة والاختيار في إقدام الإنسان على إنجاز الحدث اللساني، وذلك إذ يقول: «وتأليف الكلام فعل اختياري متصرف في وجوه شتى»⁽²³³⁾.

(230) المغني، ج 7، ص 48.

(231) الفصل، ج 5، ص 33.

(232) الإحكام، ج 7، ص 29.

(233) المرجع نفسه.

أما عند الرّازي في تفسيره الكبير - مفاتيح الغيب - فإنّ منهج البحث في علاقة الكلام بصاحبه يأخذ منحى تعريفياً إذ يصبح الحدث اللغوي سمة تعبيرية أكثر مما هو جهاز تواصلية، وهو ما يجعل تحديد الكلام مرتكزاً على صاحبه من حيث يعبر به عن ذاته قبل كلّ شيء لأنّ عمليّة الإنجاز التعبيري هي فعل محدد بدافع معيّن مداره أمور وضعيّة اصطلاحية، «والتحقيق في هذا الباب - على حدّ عبارة الرّازي - أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحيّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلماً بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص»⁽²³⁴⁾.

وبهذا التحليل تستنّى للرّازي تمييز الحدث اللّسانيّ في إنجازاه الفعلي من حديث النفس الذي هو مناجاة داخلية تكون بمثابة الاستعداد الطبيعيّ في الإنسان⁽²³⁵⁾ ولعلّ هذا الطّرح هو الذي سيقود صاحب المفاتيح في موطن آخر إلى دعم التعريف التعبيريّ للكلام بتعريف إبلاغيّ تتضافر فيه شروط القصد والإرادة طبقاً لسنن الإفادة، فينتهي عندئذٍ إلى حصر المشكل دلاليّاً في تحتمّ عقل المتكلم لكلامه قبل لفظه، فإذا أدرك العقل الباطنّ مادة ملفوظه قبل بثّها تأكّدت علاقة الفاعلية بين القائل والمقول:

«إنا إذا تكلمنا بكلام نقصد منه تفهيم الغير عقليّنا معاني تلك الكلمات، ثمّ لمّا عقليّناها أردنا تعريف غيرنا تلك المعاني، ولما حصلت هذه الإرادة في قلوبنا حاولنا إدخال تلك الحروف والأصوات في الوجود لتتوسّل بها إلى تعريف غيرنا تلك المعاني»⁽²³⁶⁾.



(234) مفاتيح، ج 1، ص 26.

(235) نفس السياق.

(236) الرّازي، مفاتيح، ج 21، ص 48.

المسألة الزابعة

الكلام والاضطرار

إنّ البحث في مقومات الكلام كما يمكن أن يستنبطها الناظر اللساني من مظانّ التفكير اللغوي عند العرب لا ينفك يمثّل لنمط الاسترسال الجدلي الذي يحركه المنطق الداخلي لقضاياه التوعية، ولئن حاولنا في المسائل الثلاث الأولى من هذا الفصل أن نستكشف الخصائص المميزة للحدث اللساني بالاحتكام إلى عوامل المكان والزمن والفعل، فما ذلك إلا تكريس للمقاربة الموضوعية بموجب نقطة الارتكاز التي أسسناها منذ المنطلق والتي هي اعتبار الظاهرة الكلامية مادة للاختبار المباشر وموضوعاً للتشريح العقلاني.

فتقاطع بعدّي المكان والزمن ثم اختراقهما معاً لصورة الفعل والإنجاز، كلّ ذلك قد مكّنتنا من تنزيل الكلام منزله الظواهرية⁽²³⁷⁾ بالجدل والاستبعاد، على أنّ وراء هذا البناء المنطقيّ لتسلسل تلك العوامل التي هي مؤشرات الكيان الماديّ بما أنها فعل فاعل منزّل في قيدي المادة تفاعلاً لسانيّاً محضاً يتصل رأساً بصورة الجهاز التواصليّ في الحدث اللغوي. ولئن لم يُحلنا لا المكان ولا الزمان على عنصرٍ مخصوص من عناصر البنية العامة لجهاز التخاطب - لأنها محط الاحتواء وسياج الاستيعاب للجهاز نفسه كليّاً - فإنّ بحثنا في علاقة الكلام بصاحبه - أي في عامل الفعلية بين الحدث اللغوي والمنجز له - يتنزّل منزلة البحث في مقومات الكلام من زاوية الباتّ المركّب للرسالة الدلالية والمرسل إليها⁽²³⁸⁾ فموقع النظر الذي سلف في المسألة السابقة يستوعب الطّرف المولّد من بين الأطراف المكوّنة لتركيبية التّواصل اللغوي.

فإنّ نحن سعينا إلى محاصرة التّصنيف التوزيعي لمقومات الكلام على أسس من المستندات التنظيرية العامة وبدأنا بعاملي المكان والزمان وجدناهما - كما سبق أن تبيّنا - محورين متعاملين رأسيّاً يمثّلان ركيزة الوجود الموضوعي، ونعني به وجود الظواهر الراضخة لتعابير المادّة استئصالاً أو ترسيخاً، فإذا أتينا إلى عنصر

الفعليّة وهو مدار المسألة السابقة فهنا أنه يتنزل في مسار تنظيرنا الأصولي منزلة مصادرة المخاطب⁽²³⁹⁾.



أما مدار البحث في مسألتنا هذه التي وسَمناها بالكلام والاضطرار فيتعلّق بكشف مقومات الكلام من خلال الطّرف المقابل الذي هو المتلقّي أي المرسل إليه والمفكك للرسالة⁽²⁴⁰⁾ فمستوى الفحص والاستكشاف يتحوّل ضمن تركيبة الجهاز التواصلي من المتكلم إلى السّامع، فنكون على الصعيد التّنظيريّ منتقلين من مصادرة الباتّ إلى مصادرة المخاطب⁽²⁴¹⁾ الذي هو المتقبّل والمتلقّي للحدث اللساني المنجز طبقاً لعاملَي المكان والزّمن ووفقاً لقانون الفعليّة.

وأبرز مظهر من مظاهر وصف الكلام من زاوية المتقبّل للرسالة الإخبارية هو سمة الاضطرار التي يكتسبها الحدث اللغوي فيصطبغ بها الإبلاغ والتواصل بصفة جوهرية. ولقد تطرّق أعلام الفكر العربي في مواطن كثيرة إلى مظاهر هذا الإشكال الذي نشقّه بفضل التّصوّرات اللسانية المعاصرة من خامتهم الوُلُود، غير أنّ منطوق النظرية العربية قد كان من الجلاء والتّصريح بحيث تغدو قراءتنا لنصوصها ضرباً من التّأليف الجدليّ الذي لا يتعسّف التراث ولا يُرهق مضامينه بالتأويل أو المجازية.

فالحدث اللسانيّ في صورته الإنجازية يتشكّل - بالنسبة إلى السامع - بصورة الموجود المفروض، بمعنى أنه حتمي لا يتزكّ لمن حضره أن يختار تقبله أو يرفضه، فأَنْ يكون السّامع للكلام متى توفّرت فيه شروط الإدراك التي تعود إلى معرفة أنماط المواضع متقبلاً للرسالة الإخبارية ومتلقياً لها فذلك شيء لا اختيار له فيه، وهذا مدلول أنّ الحدث الكلاميّ محتم لا مفرّ منه فهو إذن اضطراري⁽²⁴²⁾ واستنباط هذه الخاصيّة النوعية ضمن مقومات الكلام يجعل الحدث اللسانيّ في ذاته، من حيث هو حدثٌ، ذا طبيعة تسلّطية وناذٍ تحكّميّ.

(239) لِنَقُلْ Le postulat du destinataire

(240) علي التّوالي : Le récepteur, le destinataire, le décodeur

(241) لِنَقُلْ Le postulat du destinataire

(242) وهو ما يمكن ان نصوغه بـ: L'inéluclabilité du langage

ويحلل عبد الجبار استحالة الإعراض عن تقبل الرسالة اللسانية عند توفّر الشروط وارتفاع الحواجز فيتنزّل إدراك الكلام منزلة الضرورة الطبيعيّة شأنه شأن القانون الفيزيائيّ الذي يأخذ مجراه بفرض وضرورة، وإذا كان عبد الجبار قد شبه إدراك الكلام في حتميّته بإبصار العين عند توفّر شروط الرئيّة، وبالشعور بالألم عند تلقّي الضرب مع ارتفاع الحواجز المانعة من حصول الحساسية، فإننا قد نشبهه بقانون الجاذبيّة في الطبيعة إذ يتعذّر على ما تقدّمه من الأجسام إلى أعلى أن لا يسقط على الأرض عند تخلّصه من الحركة الدافعة.

وكذا شأن المتكلّم الذي هو مُخبر بمعنى أنّه صانع للشحنة الإبلاغية «وكما نقوله في خلق العلم الضروريّ في مُخبر الأخبار عند الإخبار لأنّ مثل تلك الأخبار توجد ولا يحصل لنا العلم، ومثل خبير المخبر الأخير يحصل أولاً فلا يحصل العلم، وقد علمنا أنّ صحّة رؤيتنا للمرئيات عند المقابلة وما يجري مجراها وتعذّر ذلك عند فقدها بمنزلة حدوث الألم عند الضرب في جسم الحيّ وارتفاع ذلك من جهتنا عند ارتفاع الضرب، فكما أن ذلك موجب فكذلك ما قلناه»⁽²⁴³⁾.

وفي صلب هذه السمة الاضطرارية التي تنطبع بها الظاهرة اللغوية يُدرج الأنباري تحديد الكلام بأنّه إدراك عائد إلى المعرفة الضرورية فيتوازى على هذا النسق إدراك الحواسّ بإدراك الكلام بما أنّ «العلم الضروريّ هو الذي ليس بينه وبين النظر ارتباط معقول كالعلم الحاصل عن الحواسّ الخمس وهي السمع والبصر والشّم والذوق واللمس»⁽²⁴⁴⁾ فأن لا يكون إدراك الكلام من باب ارتباط المعقولات بكيفية عقلها فهذا مراده أنّ إدراك الكلام هو غير واع في ذاته لأنّه ليس رهين العقلنة المباشرة فمعاني الألفاظ التي تمثّل حلقات سلسلة الخطاب لا تحصل في النفس بالتدرّج لأنّها ليست في تلك اللحظة ثمرة رويّة أو فكر كما يقع في العلوم العقليّة أو كما يتحقق في خطاب رياضي⁽²⁴⁵⁾.

ولقد بسط الجرجاني خصائص الحدث الكلاميّ باعتباره من المعارف

(243) عبد الجبار، المغني، ج 4، ص 142 - 143.

(244) اللمع، ص 33.

الاضطرارية التي تتسم بالتلقائية فتعرض لما قد يبدو من تفاوت زمني في إدراك بعد أجزاء الخطاب وتبين أنه إنما يتصور أن يكون لمعنى سرعة في الفهم تفوق ما لمعنى آخر إذا كان ذلك مما يُدرك بالفكر، وإذا كان ممّا يتجدد العلم به عند سمع الكلام «وذلك محال في دلالات الألفاظ اللغوية لأنّ طريق معرفتها التوقيف»⁽²⁴⁶⁾ والتقدم بالتعريف، وإذا كان ذلك كذلك علم علم الضرورة أنّ مصرف ذلك⁽²⁴⁷⁾ إلى دلالات المعاني على المعاني»⁽²⁴⁸⁾.

فالذي يميّز الكلام الذي هو موضوع للتخاطب من بقية الأنظمة العلامية أن دلالة الحدث اللساني دلالة مقدورة بما أنها تنزل على المتقبل في شكل الأمر الغالب عليه، بينما تظل أنماط التواصل العلامية الأخرى مصطبغة بمبدأ المكاشفة التدريجية لما للعقل فيها من اختيار زمني يُسرّع به في تنفيذ التواصل أو يركن إلى أزيحية منه - وبهذا التصور يقترب الخطاب العلامية⁽²⁴⁹⁾ من اللغة الرياضية أكثر من اقترابه من الحدث اللساني.

ويربط ابن رشيق على منهجه النقدي بين تكامل الخطاب الإبلاغي وطاقته التعبيرية فيعرج من بعيد على سمة الكلام الأوفى التي هي الوصول الفوري إلى مدارك المتلقي، وهذا مرده أنّ نسيج الخطاب لا تنسجم بنيته طبقاً لنواميس المواضعة اللغوية إلاّ ويصبح نفاذه إلى السامع رأسياً لا يقبل الاعتراض ولا التفضّص⁽²⁵⁰⁾. ويفضّل عبد الجبار جدلية الإدراك اللساني انطلاقاً من وصفه بالسمة الاضطرارية التي بموجبها لا يبقى مناصّ لمن تهيأت له المواضعة من أن يتلقاها ويستوفي استيعابها، وهذا ما يمكن أن نسنّ به قانون الحتمية في التقبل اللساني.

يقول صاحب المغني: «في أن العلوم التي معها يصحّ الكلام الفصيح»⁽²⁵¹⁾ لا

(246) يعني بالتوقيف التقرير والجزم بحيث يكون الدالّ وفقاً على مدلوله.

(247) يعني التفاوت الزمني في الإدراك.

(248) الجرجاني، دلائل، ص 176 - 178.

(249) Le langage sémiotique.

(250) العمدة، ج 1، ص 249.

ويحيل ابن رشيق في هذا السياق على الجاحظ.

(251) عبارة الفصح في هذا السياق لا تحبل شحنة معيارية وإنما المقصود هو الكلام السليم

في بنيته من حيث تكاملت فيه شرائط المواضعة.

تكون إلا ضرورية⁽²⁵²⁾: اعلم أن هذه العلوم تجري مجرى العلم بالصناعات، فإذا كان ذلك لا يكون إلا ضرورياً فكذلك القول في هذه العلوم. فإن قال: إنني أخالف في الكلّ وأجوز أنها مكتسبة، قيل له: قد علمنا من حالها أنها جارية مجرى العلم بالمدركات وكيفية والعادات، وكل ذلك من باب الضروريات لأن المجتمع منه هو المنفرد فإذا كان منفرداً لا يكون إلا ضرورياً فكذلك القول في المجتمع منه⁽²⁵³⁾، وإنما يعرف أحدنا الحروف بالإدراك، والكلمة مؤلفة من الحروف، فالعلم بها هو العلم بالحروف، وكذلك القول في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض، فكل ذلك من باب الإدراك وكيفية، فكما أن العلم بالجواهر والفرق بين المؤلف منها وغير المؤلف، والتفرقة بين أشكال المؤلفات ضروري فكذلك القول في الكلام⁽²⁵⁴⁾.

وهذا الطرح الاستقرائي هو الذي سيقود عبد الجبار إلى ربط موضوع الاضطرار بناموس المواضعة ربطاً لغوياً علامياً في نفس الوقت⁽²⁵⁵⁾، فلما كانت المواضعة هي الشرط الذي يميز الكلام رغم أن القصد مشترك بين كل الأنظمة العلامية فإن الكلام مما ينتفي احتمال خروجه عن دلالة وهو ما يجعله اضطرارياً مُلزماً لذلك كان من حق الحدث اللساني أن يكون دليلاً مباشراً، فصح الاستدلال به على مراد صاحبه، ودور المواضعة في ذلك أنه بوجودها يصير للكلام معنى وإلا كان في حكم الحركات وسائر الأفعال بل في حكم الكلام المهمل⁽²⁵⁶⁾ أيضاً.

ولقد بين ابن رشد بتحليل اختباري ذي ارتكاز لغوي خالص ما تُعزى إليه

(252) المعرفة الضرورية في تحدييدات عبد الجبار هي المقابلة للمعرفة المكتسبة بالاستدلال.

(253) يعني بالمنفرد من الكلام ألفاظه وبالمجتمع نسيجه الكلي وهو ما سيدققه.

(254) عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 210.

(255) المرجع نفسه، ص 347.

(256) يعني بالمهمل ما عناه اللغويون العرب لاسيما من جمعا اللغة أو تطرقوا إلى قضية معاجمها، والمهمل ما كان يمكن أن يكون إذا تبعتنا التقلبات المختلفة للمادة اللغوية - وخاصة الثلاثية منها ولكنه لم يكن فظلاً بمثابة المخزون بالقوة وهو ما يمكن التعبير عنه

بـ (Le disponible de la langue)

قارن ذلك بفكرة تشومسكي: (Performance et compétence du langage)

ظاهرة الاضطرار في الكلام أو ما يمكن أن نعبّر عنه بالإسقاط الرأسي⁽²⁵⁷⁾ عندما أرجع القضية إلى معطيات البنية الدلالية في اللغة، فيما أن الدلالة استقرائية بالتواطؤ والاجتماع فإن ثمرتها لا تكون إلا من طبيعتها، فلزم أن يكون الخطاب شحنة إلزامية لمتلقيها، فالسبب الباطن هو أن العلاقة بين الدال والمدلول تتسم بالوحدانية لذلك تحدت وانحصرت، ويعلل ابن رشد ذلك «بأن ما لا يدل على شيء واحد فلا يدل على شيء (...). من قبل أن ما يدل على ما لا يتناهي فليس له طبيعة محدودة، وما ليس له طبيعة محدودة فلا ينحصر، وما يدل على ما لا ينحصر فليس يدل على شيء»⁽²⁵⁸⁾.

أما ابن حزم فرغم اصطباغ منهجه التحليلي بالمرامي العقائدية فإنه قد استنبط لقضية الاضطرار اللغوي تنظيراً توأصلياً جعل بموجبه الكلام مرآة تتوسط إدراكين بحيث يكون الحدث اللغوي كشفاً ذاتياً وتقبلاً خارجياً في نوع من التطابق المطلق. وهذا ما يضيف على الكلام أخص خصائصه وهو أنه نافذة الإنسان على أخيه الإنسان وعلى الكون الخارجي جملة إن لم يكن بوجه من الوجوه نافذته أيضاً على نفسه عند انطوائها بالمراجعة والاستبطان، أو عند تهيئتها للخطاب وتأهبها لتصوير إدراكه، فعند المحاوراة يوقع الإنسان كلمات مؤلفات يقرع بها اللسان تموجات الهواء المندفع إلى سماخ الأذان «فتوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقر منها إلى نفس المخاطب، وينقلها إليها بصوت مفهوم يقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها فيستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلم، ويستقر في نفس المخاطب مثل ما قد استقر في نفس المتكلم وخرج إليها بذلك مثل ما عندها»⁽²⁵⁹⁾.

ويتناول الخفاجي وجهاً آخر لقضية الحال لا يخلو من طرافة وإن عاد بنا عرضاً إلى ارتباط الكلام ببعد المكان، ويتمثل في أن الحدث اللغوي يكتسب صبغته الاضطرارية ابتداءً من انتشاريته، ذلك أن الكلام فضلاً عن كونه مُلزمًا في صلب جهاز التحوار فإنه شمولي في صبغته الإلزامية لأنه فعل مُسقط على كل من

(257) ما قد نصوغه ب: (La projection verticale)

(258) نفسه، ج 1، ص 360.

(259) التقريب، ص 4.

توقّرت لديه الشروط وارتفعت أمامه الموانع فهو إذن ذو إسقاط رأسيّ تتعدّد مواقع سقوطه بحسب عدد المتقبّلين إيّاه، ولولا ذلك لجاز - على حدّ عبارة الخفاجي - أن ينتقل إلى بعض الحاضرين دون بعض حتّى يكونوا مع التّساوي في القرب والسّلامة يسمع الصوت بعضُهم دون بعض، وأن يجوز اختلاف انتقال الحروف حتّى يدرك الكلام مختلفاً⁽²⁶⁰⁾.

ويرتقي البحث في سمة الاضطراب اللغوي ضمن استكشاف مقومات الكلام إلى صعيد التنظير المبدئيّ المقارن فيمتدّ منه طريقٌ إلى المطارحة الأصوليّة ذات الارتكاز اللسانيّ الخالص، فيخصّب بهذا التّمط الاستدلاليّ استقراء الأسس المشتركة بين التّشريح اللغويّ والتّناول المعرفيّ ضمن إطار نظريّة الإدراك⁽²⁶¹⁾ ويصوغ القاضي عبد الجبار في هذا السياق مبدأ الاستيعاب الجمليّ ليطبّقه على عمليّة اختيار المتكلّم لأدواته التعبيريّة من رصيده اللغويّ وعلى فهم السامع لمحتوى الملفوظ عند تفكيكه لمنظومته الدلاليّة. وأول ما يتقرّر لدينا على هذا المدار اختلاف الإدراك الشّموليّ لظواهر الوجود عن مقتضيات الإدراك التفصيليّ وهذا بمثابة القانون العام في طبيعة العقل البشريّ فيكون الكلام مفضياً بمضامينه دون أن يستوجب معرفةً بأجزائه التفصيليّة بل دون أن يستوجب العلم بأنّها موجودة أو بأنّ الخطاب في مجمله يتقطّع إلى مفاصل متبعضة.

يقول عبد الجبار: «وإذا صحّت هذه الطريقة في المدركات⁽²⁶²⁾ التي هي الأصل في كمال العقل فغير ممّتنع ذلك في ما ينزل منزلة المدرك من الكلام الذي يتصرف المتكلّم في إيقاعه على الوجه الذي يريده، لأنّ الكلام وإن كان مدرّكاً فما معه يصحّ من الفصيح أن يورد الكلام على وجه من الفصاحة هو العلم بكيفيّة من غير أن يكون ما يعلمه موجوداً⁽²⁶³⁾ لأنه لو علّم الموجودات منها ولم يعرف ما ذكرناه من حالها لم يصحّ منه الكلام الفصيح، وإذا عرف ذلك من حالها أمكنه ذلك، فهذا العلم الذي معه يمكن الكلام ليس هو علّم بالموجود من الكلام وإنّما

(260) سر الفصاحة، ص 13.

La théorie de l'entendement.

(261)

(262) يعني اختلاف الإدراك الجمليّ عن التفصيليّ.

(263) يعني من غير أن يكون الرّصيد الكلّيّ للغة حاضراً فعلاً بين يديه.

يجري مجرى العلم بالمدرك المنقضي وبالعادة الجارية بمعرفة الأفراد منها والمرتب: كيف يكون وعلى أي سبيل يحصل»⁽²⁶⁴⁾.

أما الجرجاني فإنه يخلص من بسط الطابع الاضطرابي في الحدث الكلامي ليستنبط خاصية نوعية تميز الظاهرة اللغوية بصفة مطلقة، وهذا الاستنباط قد بلغ من الطرافة ما يكشف نفاذ البصيرة اللسانية عند صاحبه، فقد ورد عند الجرجاني مخاض فكري عميق في شأن الكلام، هداؤه إلى تبين أن اللغة إنما تحوي في صلبها مضمون دلالتها حيث ليس من شيء تدل عليه إلا وهو مستوعب فيها وهذا القانون يطرد وينعكس إذ ليس من كلام نقوله حول خطاب ما إلا وهو شيء زائد عنه، فالنتيجة المباشرة لهذا الاستقراء هو أن الكلام ملزم بذاته وبمحتواه لأنه يحمل هو نفسه رسالته، فلا يترك منها شيئاً ولا يعول في تبليغها على غيره لا كلياً ولا جزئياً.

يقول الجرجاني: «لا يتصور أن تفتقر المعاني المدلول عليها بالجمل المؤلفة إلى دليل يدل عليها زائد على اللفظ، كيف وقد أجمع العقلاء على أن العلم بمقاصد الناس في محاوراتهم علم ضرورة، ومن ذهب مذهباً يقتضي أن لا يكون الخبر معنى في نفس المتكلم ولكن يكون وصفاً للفظ من أجل دلالته على وجود المعنى من الشيء أو فيه، أو انتفاء وجوده عنه، كان قد نقض منه الأصل الذي قدمناه من حيث يكون قد جعل المعنى المدلول عليه باللفظ لا يعرف إلا بدليل سوى اللفظ، ذلك لأننا لا نعرف وجود المعنى المثبت وانتفاء المنفي باللفظ، ولكننا نعلمه بدليل يقوم لنا زائد على اللفظ، وما من عاقل إلا وهو يعلم ببديهته النظر أن المعلوم بغير اللفظ لا يكون مدلول اللفظ»⁽²⁶⁵⁾.

وبديهياً أن هذا التقرير المبدئي من شأنه أن يبرز تحلص الفكر اللغوي من ربة المكتوب والمدون فلا يعتبر للكلام وجوداً إلا في تنزله اللساني الذي هو مدار الإنجاز التعبيري بالفعل لا بالتقدير، ولا شك أن الاستطراد في ضبط أبعاد النظرية اللغوية طبقاً لمقوماتها المستنبطة قد يؤدي إلى فك التراكم بين الحدث

(264) المغني، ج 16، ص 204.

(265) دلائل، ص 346 - 347.

اللغوي الخالص والمظاهر العلامية⁽²⁶⁶⁾ المرافقة له، ومن أهمها الكتابة ذاتها، لأنّ الخطّ نظام ترمزي مرّكب على اللغة تركيباً علامياً، على أنّه قد تنضاف إلى هذا الجهاز العلاميّ المباشر تراكماتٌ علاميّة من درجة ثالثة - إذا اعتبرنا أنّ الكتابة هي بالنسبة إلى الحدث الكلاميّ تراؤم من الدرجة الثانية - ومن هذه التركيبات المرافقة وَضْعُ النّقطة. والفاصلة، ونُقْطُ التّابع... وعلامات الاستفهام؟ والتعجب! وحتى العودة إلى السّطر قبل أن ينتهي السطر...



فإذا تبين لنا الإطار الضّابط لسمة الاضطراب في الحدث اللسانيّ وعرفنا كيف أنّه إلزاميّ متسلّط أدركنا ما يمكن أن يعضّد هذه الطبيعة من سمات مرافقة أو ملابسة، ولا شك في أن المحصول الأوّليّ للتحليلات السابقة في بلورة طابع الحتميّة يتمثل في تجلّيّ الكلام بخاصيته الإجرائيّة ذات الطابع الجزميّ⁽²⁶⁷⁾. على أنّ من مستلزمات هذا الاستنباط المبدئيّ أن نستكشف خصوصيّة أخرى من خصوصيّات الكلام نشقّها من حقائقه كما صوّرتها صفحات الميراث الفكريّ العربيّ، وهذه هي سمة الحضوريّة وطابع الاستعجال مما يتنزّل ضمن مقومات الكلام من خلال مصادرة المتقبّل⁽²⁶⁸⁾، فالكلام في توارده على السّامع فوريّ النفاذ لا يقبل التّأجيل إذ لا طاقة لمتلقّي الخطاب أن يتمهّل أمره في إدراك رسالته الدلالية ولا أن يعتزم التّأخير جزئيّاً أو كليّاً.

على هذا المستند يحتكم عبد الجبار ليقرّر: «أنّ الكلام في الحقيقة يجب أن يدرك عند الوجود وقد علمنا أن هذا الكلام مما لا يصحّ أن ينتفي⁽²⁶⁹⁾ لأنه يُدرك في حال واحدة»⁽²⁷⁰⁾ فدلالة الخطاب إذن دلالة آنيّة بالضرورة وما قد يتأخّر من إدراكنا لبعض شحناته فإنّما يرجع إمّا إلى عوارض خارجيّة في ذات الكلام

Sémiologique.

(266)

Le caractère déterminatif et impératif du langage. ما يمكن أن نصوغه بـ:

(267)

Le caractère immédiat et urgent du langage, ou l'immédiateté et l'urgence لنقل
du fait linguistique.

(268)

(269) يعني أن يسلم عن الوجود بعد أن كان.

(270) المغني، ج 7، ص 84.

كتشويش في البثّ أو ضبابيّة في التّركيب وإمّا إلى استدلالات عقلية تحوّل الكلام عن بنيته بالتّخرّيج والاستنباط، وهذا ما بلوره صاحب المغني بقوله: «وبعد فإنّ الدّلالة يجب أن تكون واقعة في حال واحدة أو تجريّ هذا المجري، والبيان إذا تأخّر لم يتّصل بالمُبين هذا الحدّ من الاتّصال»⁽²⁷¹⁾، فلا يصحّ أن يكون مع تأخّره دلالة مع الخطاب المتقدّم⁽²⁷²⁾ كما لا يصحّ في الاستثناء إذا تأخّر أن يكون دلالة مع الكلام، فأحد ما يدلّ على ذلك في ما له ظاهرٌ أنا لو جوّزنا تأخير مكانه مع أن ظاهره دلالة على المراد لأوجبّ القدح في كونه دلالة»⁽²⁷³⁾.



وعن تزاوج فكرة الاضطراب وفكرة الحضورية تتولّد بالاستتباع والمقارنة خصوصية جديدة للكلام ضمن استشفافنا لمقوماته من خلال ركن المتقبّل، وهي أنّه فعل نوعي لا متجزئ⁽²⁷⁴⁾ من حيث الإدراك وإنّ كان متبعضاً من حيث التّركيب الفيزيائي، وما تنطلق منه هذه الخاصية إنما هو الأرضية الدّلالية التي يثبت فيها الحدث اللساني نشأة وإبلاغاً، على أنّ لاستنباط هذه السّمة انعكاسات جوهرية على تحليل الوظائف المتنوعة عند أطراف الجهاز التّواصلية، فمبدأ التّركيب⁽²⁷⁵⁾ مثلاً - وهو مدار عمّل الباث - وكذلك التّفكيك⁽²⁷⁶⁾ الذي هو وظيفة المتقبّل، كلاهما يصبح مقولة افتراضية حظّها التقديريّ يفوق حظّها من الاعتبار الحقيقي، وإذا كان الباث يركب فعلاً رسالته وكان المتقبّل يفكّكها ليُدركها فإنّ

(271) يعني: ما يقال أو يُفهم بعد لحظة إنجاز الخطاب لا يمكن إسناده على طريق الفعلية إلى المخاطب صاحب المقول الأوّل.

(272) بحيث قد يكون كلاماً على كلام، أما أن يكون هو نفسه من ذات الكلام الأوّل المقول فلا يصحّ.

(273) يعني أنّ احتياج الكلام الذي وضع للدلالة إلى كلام غيره لِيَتَّوَضَّحَ به دلالته يفضي إلى تناقض جذريّ وبالتالي تنقُض به سمة الكلام من كونه دالاً. (المغني، ج 17، ص 68).

(274) لِنُقَلِّدَ Le fait linguistique étant un acte spécifique et indivisible, ou la spécificité et l'indivisibilité du langage.

(275) L'encodage.

(276) Le décodage.

كليهما عند التّحاور الطبيعيّ غيرُ مدركٍ لفعلِهِ ذاك، لأنّ الحدث اللغويّ كليّ بالضرورة عند البثّ وعند التلقّي .

ولقد ألحّ ابن حزم على أنّ اللغة لما كانت في علة وجودها مكرّسة للإفهام لزم أن تكون مُلزّمة بمحتواها لأنّها لا تُخبر إلا إذا تنزّلت في وجود كليّ لا يتجزأ في لحظة الإدراك، وعن هذا يخلّص أنّ التّلبّيس في الكلام مؤدّن بانخرام تكامله وفساد بنيته وهو ما تختلّ به وظيفته الإخباريّة جوهرياً «لأنّ الألفاظ إنّما وضعت للإفهام لا للتلبّيس، وكلّ لفظة فمعبرة عن معانيها ومقتضية لكلّ ما يُفهم منها ولا يجوز أن يكلف المخاطب فهم بعض ما يقتضيه اللفظ دون بعض إذ ليس ذلك في قوة الطّبيعة البتّة، بل هذا من الممتنع الذي لا سبيل إليه ومن باب التّكهن، إلا باتّفاق منهما أو ببيان زائد»⁽²⁷⁷⁾.

وينطلق فخر الدين الرّازي من تحديد لفظة الكلمة وكيف تصبح مرادفة لمفهوم الخطاب جملة⁽²⁷⁸⁾ فينتهي إلى كشف خاصيّة الحدث الكلامي باعتباره تكاملياً بالضرورة لأنه يتهيأ لصاحبه ويتشكّل لسامعه وكأنه كلّ منصهر أُفرغت عناصره فعَدّت كالجزء الواحد بل كالكلمة المفردة، وهذا ما يمكن أن نسمّيه، بالاعتماد على تحليل الرّازي، طابع التّوحد والتفرد في الظاهرة اللغويّة «لأنّ الكلام - على حدّ عبارة شيخ الأشاعرة في التفسير - إذا ارتبط بعضُهُ ببعض حصلت له وحدة فصار شبيهاً بالمفرد في تلك الوجوه»⁽²⁷⁹⁾.

وتبلغ المحاجة في تصوير السّمة التّكاملية للكلام بعد الجبّار حدّاً من التّجريد الاختزاليّ يفضي به إلى البحث في علاقة الإنسان بفكرة الكلام ذاتها، ومعلوم أنّ متصوّر الحدث اللغوي هو نفسه مفهوم مجرد يتعدّد استكناهه خارج

(277) التقريب، ص 91 - 92.

(278) يقول في هذا الصّدّد: لفظ الكلمة قد يُستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي قد ارتبط بعضُهُ ببعض كتسميتهم القصيدة بأسرها (كلمة) ومنها يقال (كلمة الشّهادة) ويقال (الكلمة الطّيبة صدقة) ولما كان المجاز أولى من الاشتراك علمنا أنّ إطلاق لفظة الكلمة على المركّب مجاز (مفاتيح، ج 1، ص 15).

(279) المرجع نفسه، ويواصل تحليله اللغوي قائلاً: «والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز فأطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السّبب».

الكلام بينما يتسنى تصوّر الحقائق الوجودية الأخرى من اعتقادٍ وقدرة وغيرها دون الانسواء حتماً تحت سلطنة الكلام، وهكذا يتبين أن فكرة الخطاب اللغوي هي أمر معقول لا يعقله العقل إلا برده إلى جنسه وطبيعته فنحن «لا نتعقل من حالنا إذا تكلمنا أو من حال غيرنا باضطرار إلا الكلام الذي ندرکه من ناحية فيه، ووقوعه بحسب قصده، فأما أن تُعقل لنا حالٌ سوى ذلك كما تُعقل حالنا في كوننا قاصدين ومعتقدين فمتعذر»⁽²⁸⁰⁾.

ويبلور كمال الدّين الزمّلكاني في معرض استطراداته البلاغية فكرة التّفرد والتّوعية في ظاهرة التعبير فيتجلى بالمثل الحسيّ مبدأ التّكامل في الحدّث اللسانيّ فلا يتسنى لِقولين مختلفين في نقطةٍ من سلسلتها أن تتحدّ شحنتهما الدّلالية إطلافاً لأنّ البنيتين «إذا تَمَايَزَتَا لا تكونان عبارتين عن معبر واحد»⁽²⁸¹⁾.

وعلى نفس المنحى سار الجرجاني في بلورة خصوصية الحدّث اللغويّ مُبرزاً ما له من نوعيّة متفردة في كلّ إفراز من إفرازاته حتّى إنّهُ لا يتساوى كلامان متغايّران في بعض أجزائهما إطلافاً، لأنّ المحصول المعنويّ الواحد لا يكون إلاّ من الكلام المتطابق الذي هو هو، فلكلّ إنجاز كلاميّ سيمته وبنيته وخصائصه التّوعية وبالتالي شحنته الإخبارية المتفردة.

يقول الجرجاني: «ولا يغرّتك قول الناس: قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه، فإنّه تسامح منهم، والمراد أنّه أدّى الغرض، فأما أن يؤديّ المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأوّل حتى لا تُعقلَ ها هنا إلاّ ما عَقَلْتَهُ هناك وحتى يكون حالهما في نفسك حالّ الصّورتين المشتهيتين في عينك كالسّوارين والشّنفين ففي غاية الإحالة، وظنّ يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة، وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فرّقت، ومتفقتها إذا جمعت وألّف منها كلام، وذلك أن ليس كلامنا في ما يفهم من لفظتين مفردتين نحو قعدَ وجلس، ولكن في ما فهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر، نحو أن ننظر في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾، وقول الناس: «قَتَلَ البعض إحياءً للجميع»

(280) المغني، ج 7، ص 43.

(281) البرهان، ص 299.

فإنه وإن كان قد جرت عادة الناس بأن يقولوا في مثل هذا: إنهما عبارتان معبرهما واحد، فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظاهره أو يقع لعامل شك أن ليس المفهوم من أحد الكلامين المفهوم⁽²⁸²⁾ من الآخر⁽²⁸³⁾.



ومن خصائص الحدث اللساني المبرزة لمقومات الكلام جذرياً أنه ذو طابع إلصاقى بمعنى أنه لا ينفك بمحض الإرادة وحاضر التقرير، فليس يتأتى للإنسان اختزال طاقة الكلام أو ردّها وإعادتها إلى مواقعها الأولى، وهذا أمر يصدق على المتقبل عند تلقي الرسالة الدلالية كما يصدق على المتكلم من حيث هو مكتسب لمواضع اللغة، فكما أن السامع لا يتهياً له أن ينزع عنه ما قد حصل له في لحظة التلقّي ضمن جهاز التّحاور، فكذلك المتكلم، فإنه فضلاً عن كونه عاجزاً عن استرداد ما قد لفظه من الكلام فإنه أيضاً لا يقدر على أن يتخلص من طاقته الكلامية واستطاعته التوليدية بعد أن حصلت لديه.

فاكتساب الكلام ظاهرة لصيقة بالإنسان بما أنّها مُعطى لا يقبل الانتزاع⁽²⁸⁴⁾،

(282) لفظة (المفهوم) المتكررة هي نفسها في الذكر الأول اسم (ليس) وفي الذكر الثاني خبرها.

(283) دلائل، ص 172؛ ويعود الجرجاني في موطن آخر (ص 314 - 315) إلى نفس القضية مدقّقاً: «واعلم أنك إذا سبرت أحوال هؤلاء الذين زعموا أنه إذا كان المعبر عنه واحداً والعبارة اثنتين ثم كانت إحدى العبارتين أفصح من الأخرى وأحسن فإنه ينبغي أن يكون السبب في كونها أفصح وأحسن اللفظ نفسه وجدتهم قد قالوا ذلك من حيث قاسوا الكلامين على الكلمتين، فلمّا رأوا أنه إذا قيل في الكلمتين: إن معناهما واحد لم يكن بينهما تفاوت ولم يكن للمعنى في إحدهما حال لا يكون له في الأخرى ظنوا أن سبيل الكلامين هذا السبيل، ولقد غلطوا فأفحشوا لأنّه لا يتصور أن تكون صورة المعنى في أحد الكلامين أو البيتين مثل صورته في الآخر البتة اللهم إلا أن يعمد عامد إلى بيت فيضع مكان كل لفظة منه لفظة في معناها ولا يعرض لنظمه وتأليفه كمثّل أن يقول في بيت الحطيئة:

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَزَحَلْ لِبُعْثِهَا وَأَفْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

دِرِّ الْمَفَاحِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا وَاجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْأَكْلُ اللَّائِسُ

وما كان هذا سبيله كان بمعزل من أن يكون به اعتداد.

L'acquisition du langage étant irréductible.

(284) لِنَقْلِ:

فلا المتكلم باللغة قادر على أن يستأصل من نفسه درايته بمواضعاتها ولا أي كان بقادر على أن يجتثها من غيره، فالكلام الذي هو بطبعه تسلطي مُلزم يرفض الإذعان لأي تحكّم أو تعسف عليه في وجوده، فهو في ذاته عنيّد متمكّن، بحيث يناقض إرادة التحرّر أو التخلّص منه. لذلك كان ممّا لا يصحّ في حقّه أن يُسلب إذ ليس جائزاً منه أن يكون مسلوباً ولا سلبياً.

ويردّ عند عبد الجبار تأسيس معرفتي لهذه الميزة النوعية في الحدث اللغوي بينه على مستند المقارنة بين العلم الضروري والعلم المكتسب فيدرج الكلام وما يقتضيه من معارف ضمن العلوم الضرورية باعتبار أنه حتمي المرافقة للإنسان بمجرد أن تحصل مواضعاته، لأنه يتعدّر نفي الكلام عن صاحبه بعد أن صحّ له، وعلى عكس ذلك يكون العلم المكتسب، لأنّ ما حصل للإنسان منه لا يستحيل نقضه أو نفيه باستدلال مغاير أو معاكس، أمّا ما يعتري الإنسان من نسيان للغة فإنّما يتم ذلك بموجب ظروف موضوعية خارجية عن الإرادة الجازمة من لدن الإنسان بما أنه لا يستطيع بمحض الاختيار أن يقرّر لحظة خلاصه من معرفة المواضع اللغوية، فضلاً عن أن يعترم نسيانها مع بقاء الظروف الموضوعية المقتضية لممارستها.

يقول عبد الجبار في معرض حديثه عن العلوم التي يصحّ معها الكلام، «وبعد فلو كانت مكتسبة لكان لا يمتنع في من حصلت فيه أن ينفىها ببعض الشبه في بعض الوجوه»⁽²⁸⁵⁾، وقد علمنا أنّ ذلك يتعدّر فيها، وإنّما يزول عن الإنسان على حدّ ما يزول عنه العلم بالمدركات بالسهو، وتعود إلى الإنسان بالذّكر عند التذّكر أو الممارسة ولهذه الجملة قلنا في العلوم التي هي حفظ لكيفية الكلام إنّها لا تكون إلا ضرورية»⁽²⁸⁶⁾ فإذا اعتبرنا الكلام معطى موضوعياً يرضخ لجدلانية الوجود الظاهري لزم علينا أن نُبرز خاصيته في أنه قضية⁽²⁸⁷⁾ ليس لها نقيض⁽²⁸⁸⁾، بل هو قضية تشكّل تلقائياً بصورة التأليف⁽²⁸⁹⁾.

(285) من باب أن العلم المكتسب بالاستدلال قد يزول عن صاحبه باستدلال يُنقُضه.

(286) المغني، ج 16، ص 212.

Une thèse. (287)

Une antithèse. (288)

La synthèse. (289)

ويلجأ عبد الجبار بهذا النسق على أن معرفة اللغة لا ترتفع عن صاحبها ما ظل عارفاً بما به صارت لغة⁽²⁹⁰⁾، أي نظامها العلامية الذي هو جملة مواضعها، لأن الكلام في طبيعته موجود شفاف سائل قرائنه بين المتكلم والأشياء هي فحسب معلل وجوده. وجملة الأمر أن معرفة اللغة مقترنة بمعرفة دلالاتها، ومعرفة دلالاتها مقترنة بمعرفة مواضعها، فتدور اللغة على نفسها لترسخ فكرة الاكتساب اللصيق الذي لا ينفك بإرادة لا ذاتية ولا خارجية.



ومما يستوجب اقتران الحدث اللساني بالاضطرار اتصاف الظاهرة الكلامية عموماً بالشرعية، ونعني بمفهوم الشرعية أن الكلام لا يمكن أن يتصل من عدل وجوده، وهذه السببية مردها العقل أولاً وآخرأ، فالكلام في ذاته معطى يرفض العيبية⁽²⁹¹⁾ لأنه ينقضها بمجرد وجوده، فلا ملفوظ يُنجز إلا وهو نفي للعبث، فالكلام لذلك حدث «منطقي»⁽²⁹²⁾ يعني أنه فعل لا يصدر إلا عن حكمة، والذي يستقر عندئذ في سماته هو أنه موجود لا يتقضى.

والمتتبع لصفحات الفكر اللغوي عند العرب لا يتسلح بمتصورات النظر اللساني حتى يهتدي إلى نسيج دقيق لحمته التحقيق اللغوي الخالص، وسداه البحث في حكمة الأشياء ليربط حقائقها بإفرازات المعرفة ومواضع الوجود، ويعترضنا حازم القرطاجني في هذا المقام لينطلق من تقسيم جداول الألفاظ إلى ما له خارج الذهن صورة حسية وما ليس له مرجع ملموس، ثم يتعمق فكرة تأليف أجزاء الكلام وإحداث نسب مخصوصة بينها فينتهي إلى استقرارات هي من الدقة بحيث إذا صهرناها اشتققنا منها أن الكلام في الحقيقة هو المنظم للوجود لأن نظام الكون لا تُدرکه ولا يتسنى له أن ينكشف إلا من خلال العلاقات التي يقيمها الحدث اللغوي بين أجزائه عندما تتركب منظومته التأليفية⁽²⁹³⁾.

(290) المغني، ج 5، ص 167 - 168.

(291) L'absurdité.

(292) إنقل: Le langage étant nécessairement un acte sensé et raisonnable.

(293) المنهاج، ص 15 - 16.

ويعكف ابن جني من حيث يحاول استقراء بعض الأدوات اللغوية دلاليًا على طبيعة اللغة الراضة للإحالة والانتقاض فيبين كيف أنّ سلامة بناء الكلام معقودة بتسلسل منطقيّ في صلب مدلولاته وهو ما يُكسب الحدث اللسانيّ طاقة الصّدود على التراكم العبثي، ويقيم ابن جني تحليله هذا على محور المقارنة بين الأداة (من) المقيّدة للتحديد وأداة التعريف الدّاخلية على أفعل التفضيل فتقابل قوتان تعبيريتان هما قوة التخصيص وقوة الاستيعاب، فتتنافر عندئذ الأداة من مع أفعل التفضيل المُعرّف بالألف واللام حتى لا يقع من اجتماعهما تخصيص بعد استيعاب أو استيعاب بعد تخصيص وهو ما يؤدّي حسب عبارة ابن جني إلى «التراجع بعد الحكم» لأنه عين الانتقاض⁽²⁹⁴⁾.

فإذا استندت سمة الاضطراب في الكلام من حيث هي ركيزة من ركائزه التوعية إلى مبدأ الشرعية المنطقية فيه وهو ما يجعله في مأمن من أدنى مظاهر العبثية فما ذلك - حسب الجرجاني - إلا لأن اللغة لا تدلّ على ما تدلّ عليه إلا بالعقل الذي هو الحكم الوحيد في صيرورتها عبر التفاعل والإنجاز، وقولنا إنّ اللغة تدلّ لا يعني أنّ فعلها ذلك هو فيض تلقائيّ منها لأن وراء مواضعها محرّكاً آخر هو محرّك القصد الذي لا يكون إلا بقاصد فاعل لتلك المواضع. ويضرب الجرجاني مثال المادتين اللغويتين: فَعَلَ وَصَنَعَ، ثم يتفحص أمر إسنادهما إلى من يفعل الفعل أو يصنع الصنع، فيقرّر أنّ الذي يتوارد من تعدّر نسبتها إلى غير القادر عليهما هو قضية خارجة عن اللغة لأنّها ترجع إلى حكم الإنسان العاقل لا إلى طبيعة الكلام، إذ ليس من هذه الطبيعة ما يمنعك من أن تقول فَعَلَ العاجز. . . أو صَنَعَ القاصر. . . «فالواجب أن يقال: الفعل موضوع للتأثير في وجود الحادث في اللغة⁽²⁹⁵⁾ والعقل قد قضى وبث الحكم بأن لا حَظَّ في هذا التأثير لغير القادر⁽²⁹⁶⁾».

وإلى نفس الإشكالية يعود الجرجاني ليعمّم قانونه على مستوى التركيب والبناء في نسيج الخطاب فيتبين من تحليلاته أنه ليس في اللغة شيء يُفِلت من

(294) الخصائص، ج 3، ص 233 - 234.

(295) يعني أنّ مادة (فعل) تدلّ في اللغة على التأثير في وجود الحادث.

(296) الجرجاني، أسرار، ص 300.

قبضة العقل في نشأته وتكوينه، بل إنَّ التأليف وضبط أجناس الكلام وإقامة دلالاته لا يستقيم لها وجود إلا بحكم العقل، ويضرب الجرجاني أبسط النماذج التوضيحية فيأتي بجملة (ليضرب زيد) ليلاحظ أنَّ الأمر المصوغ لزيد لا يكون باللغة كما لا يكون قولك (اضرب) أمراً باللغة للرجل الذي تخاطبه وتقبل عليه من بين كل من يصح خطابه «بل بك أيها المتكلم» لأنَّ الذي يعود إلى واضع اللغة هو أنَّ فعل (ضرب) موضوع لإثبات الضرب وليس لإثبات الخروج مثلاً، وأنه لإثباته في الزمان الماضي وليس لإثباته في زمان مستقبل «فأما تعيُن من يثبت له فيتعلّق بمن أراد ذلك من المخبرين والمعتبرين عن ودائع الصدور والكاشفين عن المقاصد والدعاوى، صادقة كانت تلك الدعاوى أو كاذبة، ومُجزأة على صحتها أو مزالة عن مكانها من الحقيقة وجهتها، ومطلقة بحسب ما تأذن فيه العقول وترسمه، أو معدولاً بها عن مراسمها نظماً لها في سلك التخيل وسلوكاً بها في مذهب التأويل»⁽²⁹⁷⁾.

فمنطلق الاضطرار إذن هو سيطرة العقل المركّب للرسالة اللسانية والناظم لشبكة علائقها على المتقبل لها والمتلقي لمخزونها الدلالي، فسيمة الشرعية الإخبارية هي كامنة في أن المتكلم لا ينطق عبثاً وإلا كان فعله لغواً - واللغو غير الكلام - وما إن يتأسس حدث الكلام على دعامة المنطقية حتى يتحتّم على الفهم والإدراك أن يصطبغ بنفس الكثافة من المعقوليّة . . . ولئن ربط عبد الجبار خاصيّة الكلام الذي يسميه «المدرّك - المسموع» بطبيعة أجزائه وهي الحروف باعتبارها عناصر متضادة تقتضي المقابلة والمفارقة⁽²⁹⁸⁾ فإنّ التوحيدي يربط مادة الكلام بالعقل عن طريق مراتب الحسّ والإدراك في الإنسان فيقيم تناسباً طردياً بين حضور العقل وانبهار الحدث اللساني.

ويحلّل التوحيدي على منهجه الأدبي جملة هذه الترابطات إذ يقول متحدثاً

(297) المرجع نفسه، ص 327 - 328.

(298) المغني، ج 7، ص 12، حيث يقول: «... وإذا صحّ ذلك وعقلنا مفارقة الصوت الذي ليس بحرف لما هو حرف منه، وعقلنا مفارقة الحرف للحروف ومفارقة الحروف المنفصلة للمتصل منها لم يمتنع أن نلقب ما كان حروفاً منظومة على وجه مخصوص (...) بأنه كلام».

عن الكلام: «وماذُّه من العقل والعقل سريع الحؤول خفي الخداع، وطريقه على الوهم والوهم شديد السيلان، ومجراه على اللسان واللسان كثير الطغيان، وهو مركَّب من اللفظ اللغوي والصَّوغ الطباعي والتأليف الصناعي والاستعمال الاصطلاحي، ومُسْتَمْلَاه من الحِجَا، ودَرْيُه بالتمييز، ونَسْجُه بالرِّقَّة والحِجَا في غاية النشاط، وبهذا البون يقع التباين ويتسع التأويل ويجول الذهن وتتمطى الدعوى ويُفزع إلى البرهان ويُبزأ من الشبهة ويُعثر بما أشبه الحجة وليس بحجة»⁽²⁹⁹⁾.

فهذه الخصائص النوعية في ذات الكلام هي التي جعلت عبد الجبار يدرجه ضمن معقولات الوجود⁽³⁰⁰⁾ ودفعت به في موطن آخر إلى تحسُّس مقومات المعقولية فيه فإذا به يستطلع جدلية المواضعة في طبع الكلام بطابع الحجة الاضطرارية وينتهي إلى أن تكامل شرائط المواضعة في بنية الحدث اللساني لا يُخوله حق الاضطرار المنطقي فحسب بل يجعل من المتعذر عليه أن لا يكون كذلك⁽³⁰¹⁾.

فإذ قد ثبت للكلام وجه معقول لم يتسن له أن يغادر صفته المتمثلة في أنه دليل يدل بمجرد أن يستوفي حقوقه من الانتظام المتواضع عليه. وبما أن حكم تركيبه هو من مشمولات العقل، فكذلك دلالاته، وكذلك أيضاً حتمية العلاقة التواصلية التي يقيمها بينه وبين المتكلم من جهة، وبينه وبين السامع من جهة أخرى، ثم بين المتكلم والسامع رأساً عبر المادة المعقولة منه، وبهذا الاعتبار يتسنّى للكلام أن يدل في الغائب دلالاته في الشاهد بل لهذا الاعتبار أيضاً صار الكلام طريقاً لمعرفة المقاصد باضطرار.

ومن صريح ما يرد في مظان التفكير اللغوي عند العرب في هذا المدار استطراد لفخر الدين الرازي يعرف فيه الكلام تعريفاً إبلاغياً بالاستناد خاصة إلى انصهار عامل القصد وعامل الإرادة فينتهي إلى سنّ ما يمكن أن نسميه بمبدإ المعقولة المشتركة، ومعناه أن الكلام لا يتأتى للسامع أن يعقله إلا إذا كان المتكلم

(299) الإمتاع، ج 1، ص 9 - 10.

(300) المغني، ج 5، ص 98.

(301) المغني، ج 16، ص 348.

قد عَقَله سلفاً، وهذا قانون يَطْرُد وينعكس لأننا بوسعنا أن نصوغه على شكل مقابل فنقول إنه ليس من كلام مقول قد عَقَله قائله طبقاً لأنماطه المتواضع عليها إلا والسامع العارف بنفس الأنماط يعقله رأساً. والسبب الأولي في ذلك كما يتشكل من منطوق الرّازي: «أنا إذا تكلمنا بكلام نقصد منه تفهيم الغير عَقَلنا معاني تلك الكلمات، ثم لما عقلناها أردنا تعريف غيرنا تلك المعاني، ولما حصلت هذه الإرادة في قلوبنا حاولنا إدخال تلك الحروف والأصوات في الوجود لتتوسل بها إلى تعريف غيرنا تلك المعاني»⁽³⁰²⁾.

وعلى نفس المسار المنهجية وبنفس الحيرة التَنظيرِيَّة يحاول ابن حزم استئصال الإشكال التواصلي في الظاهرة اللغوية فيجعل مدار كسوفه على شرط استبانة المتكلم لمادة خطابه. على أن الناظر في استقرارات ابن حزم في هذا المضمار يستوفي مظاهر الاستيعاب لضبط نوعية الحدث اللساني بما أنه يستخرج جملة من المؤشرات النظرية العامة أبرزها أنه لا يتسنى للإنسان أن يصوغ كلاماً وهو غير واع بفعله ذلك أو غير مدرك لمحتواه الدلالي إلا إذا كان حاكياً بعد حفظ آلي أو كان على غير حال سوية بسكر أو جنون أو هوس، لأن المتكلم ليس مجرد ساع للبريد ولا مجرد سفير يسفر بين طرفين متغيرين فليس في وسع المتكلم أن يكون - بلغة اليوم - حيادياً تجاه مضمون رسالته، ولهذا الأمر نتائجه العميقة في ما يخص احتمال وجود «الموضوعية» في الظاهرة اللغوية أساساً، فليس من متكلم إلا وهو صانع لكلامه مدرك إياه لأن الحدث اللساني ظاهرة توليدية لا يتسنى لمحركها التوليدي أن يقوم بمجرد الوسيط الخارجي فلا يكون المتكلم الذي هو الملزم بكلامه إلا متلزماً به، فعملية الكلام هي إذن بسط لمعقول قد عَقَلَ قبل أن يُطَلَب عقله، هو معقول بالمعنيين اللذين تستوعبهما اللفظة تبعاً لاعتبارها مشتقاً خالصاً أو اسم مفعول قد تمحض للاسمية: فهو معقول بمعنى أنه ذو طواعية للعقل⁽³⁰³⁾ وهو معقول بمعنى أنه قد عَقَلَ فعلاً⁽³⁰⁴⁾، والذي عَقَله هو اللفظ له.

يقول ابن حزم عند تعداد مراتب البيان متحدثاً عن المخزونات الدلالية،

(302) مفاتيح، ج 21، ص 48.

Intelligible.

(303)

Appréhendé.

(304)

«والوجه الثاني بيأنها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس وتمييزه لها على ما هي عليه إذ من لم يبين له الشيء لم يصح له علمه ولا الإخبار عنه»⁽³⁰⁵⁾.



ومن مقومات سمة الاضطرار في الكلام مما يعود إلى مقومات الظاهرة اللغوية عموماً اتصاف الحدث اللساني بوحديّة البعد الدلالي كُمصادرة أوليّة تمثّل النمط السوي في أصل النشأة والتكوين⁽³⁰⁶⁾. وإذا تسنى للكلام أن يكون في جوهر طبيعته اضطرارياً مُلزماً لا يتنفي ولا ينتقض... وإذا تعذر على المتلقي أن يدحض مبدأ تسلط الكلام على عقله بموجب أنه مقتض للإذعان حتماً فلا يدع للسامع الخيار في أن يتقبل دلالته أو يعرض عن إدراكها فما ذلك كله إلا بفضل وحدوية البعد المضموني أساساً، وبتلك السمة يصبح الكلام نافذاً صارماً لا يُفك ولا يُنقك.

على أن تحليل خاصية التّوحد يستوجب تفصيل مستويي الاستبدال والتراكن⁽³⁰⁷⁾ لأن مصادرة الكلام⁽³⁰⁸⁾ في أصل تصوّره أن يكون لكل مدلول دالّ واحد في اللغة وأن يكون لكل دالّ مدلول واحد أيضاً، فهذه هي وحدوية البعد في الاستبدال⁽³⁰⁹⁾ ثم تتعامل الأجزاء المتوحّدة أبعادها لتكوّن نسيجاً تراكنياً ذا بُعد واحد حتماً⁽³¹⁰⁾.

وإذا كانت متصوّراتنا العمليّة في هذا الاستنتاج من ثمار المعرفة المعاصرة فإننا قد لا نعدّم ما يُحيلنا في مخزون التراث العربيّ على صريح التّصوّر المتطابق من حيث المضمون والمنطوق، فعبد الجبار مثلاً إذ يتعرّض لِمَا نسميه بوحديّة

(305) التّقريب، ص 4. وفي مفترق هذه الخصائص يمكن استنباط المتصوّرات المقابلة في اللغة الأجنبية لبسط الإشكال حول: Le pensé et le pensable ou l'intelligibilité du discours.

(306) وهو ما قد نصلح عليه بـ: Le caractère unidimensionnel ou l'unidimensionnalité du langage.

(307) Le paradigmatique et le syntagmatique.

(308) Le postulat du langage.

(309) لِئَقْلُ :

(310) L'unidimensionnalité syntagmatique.

الشحن الدلالي كنتيجة حتمية لشبكات المواضعة يصرّح: «إنّ الكلام إنّما يدلّ بالمواضعة، وإنّ المتكلّم به إذا كان حكيماً⁽³¹¹⁾ فلا بدّ متى تجرّد الكلام⁽³¹²⁾ من أن يريد ما يقتضيه ظاهره⁽³¹³⁾ وإلا كان ملبساً أو مُعمياً أو فاعلاً فعلاً قبيحاً⁽³¹⁴⁾ وإن هذه الطريقة تقتضي في جميع الكلام أن يدلّ على حدّ واحد⁽³¹⁵⁾ وعلى هذا المستند تستى لعبد الجبار أن يبرهن على انتفاء التّفاوت الأصوليّ المعرفي في إدراك مضمون الرسالة اللغويّة عند حصول القاطع المشترك بمعرفة مواضعات الكلام وهو ما يدلّ على أنّ أهل اللغة يمكنهم الوصول إلى معرفة الدلالة لأنّ الكلّ إذا اشتركوا في معرفة نوايس الخطاب لم يَجُز أن يختصّ بعضهم بمعرفة المراد دون بعض «لأنّ طريق المعرفة واحد فيما يرجع إلى اللغة»⁽³¹⁶⁾.

فمفهوم الحد الواحد أو مفهوم الطريق الواحد، وكلاً المصطلحين يبلور ما نخنّزله اليوم بوحديّة البعد، هو الذي يحدّد سمة الاضطراب الدلاليّ في الكلام وهو الذي يمكن عبد الجبار من ضبط اختصاص الحدث اللسانيّ بالشحنة الإخبارية ابتداء من نسيجه التركيبيّ ونظامه التّأليفيّ حتّى لكأنّ كلّ قطعة من كل خطاب هي صورة قُصوى لَمَط المواضعة اللغويّة «فقد بانّ لك الوجوه التي عليها يدلّ الكلام وأن لكل واحد منهما تأثيراً في دلّالته على ما ذكرنا حتّى يبلغ في التخصّص المبلغ الذي لا يجوز خلافه فيكون دليلاً على المراد المعين ويصير بهذه الوجوه كأنّ المواضعة لم تقع إلا عليه، ويصير بمنزلة الأمر المعين الذي يدلّ من حيث الصّحّة، ومتى لم تُنزل دلالة الكلام هذا التنزيل لم يصحّ القول بأنّ فيه فائدة ويؤدي إلى نقض سائر الأدلة»⁽³¹⁷⁾.

(311) يعني بالحكمة الحدّ الضامن لمعقوليّة الكلام.

(312) فعل (تجرّد) في هذا السياق لازم غير متعدّد، لأنّ نفسه، ولا بحرف الجر، والمقصود به (متى خرج الكلام إلى حيز الوجود والفعل).

(313) حرف الجر (من) مع الجملة المصدرية بعده خبر (لا) التافية للجنس في (لا بدّ).

(314) يعني بالقيح ما هو ضدّ الحكمة وهي المقابلة الاصطلاحية بين المعقوليّة والعيشية: لنقل:

Le rationnel et l'irrationnel ou le raisonnable et l'absurde.

(315) المغني، ج 16، ص 363.

(316) المرجع نفسه، ص 362.

(317) المرجع نفسه، ص 351.

وإذا بادر ابن حزم بعد أن حصر محتوى كل قطعة من الخطاب في أنها حكم وقضية بأن قرّر «أنّ القضية لا تعطيك أكثر من نفسها»⁽³¹⁸⁾ بموجب صرامة التفرد الدلالي فإنّ ابن سينا قد استنبط من جملة هذه المعطيات خاصية التحدّد - أو لنقل سمة المحدوديّة - في طبيعة الكلام، وهو ما يعلّله بتطابق صفات البنية الخارجية التي هي بنية الدوالّ بصفات البنية الداخلية التي هي بنية المدلولات:

«إنه كما يجب أن يكون الكلام محدوداً من جهة اللفظ كذلك يجب أن يكون محدوداً من جهة المعنى، ويكون فيه من المعاني قدرٌ يوافق الغرض ولا يتعداه إلى أحوال وأغراض للمقول فيه خارجة عنه»⁽³¹⁹⁾.

ويستطرد الشهرستاني من جهته في ضبط مقومات الدلالة الإبلاغية عامّة - على صعيدها اللسانيّ الخالص وعلى صعيدها العلاميّ المشترك - فيقرّر بادية ذي بدء وحدوية العلاقة الدلالية باليسط والمصادرة ليخلص إلى تحليل تنوع اللغات مع ثبات المعقولات وهو ما يفضي به إلى حصر سمة الوحدانية في بنية المدلولات ممّا يجعل التّحاور المنطقيّ خصوصية من خصوصيات الحيوان الناطق. أمّا المؤشّر الاختباري الذي يحتكم إليه الشهرستاني في هذا المضمار فيتمثّل في أنّ الدلالة ثمرة للقرائن المتوقّرة في نسيج الخطاب لأنّ «العبارة والإشارة والكتابة دلالة بقرائنها تدلّ على أنّ لها مدلولاً خاصاً متميّزاً» وهو ما يسمح للشهرستاني بسنّ قانونه المبدئي: «لكلّ عبارة خاصّة مدلول خاصّ متميّز عن سائر المدلولات وهذا أوضح ما تقرّر» بصريح تعليقه على ما سنّه بنفسه⁽³²⁰⁾.

أما مع الجرجاني فإننا ندخل مخبر التحليل اللغويّ الصارم الذي يعضّده النظر التأليفيّ المتبصر ليرتقي بالاستقراء الاختباري إلى مدارج التّنظير المعرفيّ والاستنباط الأصوليّ، فيشارف الرّؤية البنيوية الجدليّة مما لا يدع للفاحص اللسانيّ شكاً في استكناه الفكر اللغوي العربي لنواميس الظاهرة اللغوية بمفهومها المطلق لا المتحدّد بلسان أمة من الأمم دون أخرى. ويتخطّى الجرجاني حواجز الأنماط

(318) التقريب، ص 106.

(319) ابن سينا، الشعر، ص 53.

(320) نهاية الإقدام، ص 323.

القائمة في التصور والتحليل ليسن قانوناً وحدوية الشحن الدلالي في الكلام بالاستناد إلى طبيعة التكامل فيه، فالملفوظ⁽³²¹⁾ هو كل لا يتجزأ أو لا يكون، لأن الكلام هو في حقيقته علاقات بين العناصر المركبة له أكثر مما هو نفس تلك العناصر، وفائدته الحاصلة بالخبر مستمدة من نوعية الترابطات لا من عين دلالة الأجزاء:

يقول الجرجاني: «اعلم أن مثل واضح الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة وذلك أنك إذا قلت «ضرب زيداً عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له» فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيدة أنفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيدة وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو ضرب وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلق، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي لنا أن ننظر في المفعولية من عمرو وكون الضرب ضرباً شديداً وكون التأليف علة للضرب أيتصور فيها أن تُفرد عن المعنى الأول الذي هو أصل الفائدة وهو إسناد ضرب إلى زيد وإثبات الضرب به له (...). وإذا كان ذلك كذلك بان منه وثبت أن المفهوم من مجموع الكلم واحد لا عدة معان وهو إثباتك زيدا فاعلاً ضرباً لعمرو في وقت كذا وعلى صفة كذا ولغرض كذا، ولهذا المعنى تقول إنه كلام واحد»⁽³²²⁾.



فإذا كانت وحدوية البعد الدلالي هي مقود الكلام في مسيرته بين طرفي جهاز التحاور، بعد أن اتسم الحدث اللساني بطابع الاضطرار، فإن ذلك يبقى المعطى الجوهرى في أصولية الظاهرة اللغوية من حيث هي موجود موضوعي قابل للتشريح والعقلنة، أما ما يعترى الظواهر من انزياحات عارضة وتحولات طارئة فإنه يستقر بمنظور الحدث العرضي المتراكم من حين لآخر على الظاهرة الأساسية، ولقد تحدد مسار بحثنا في منطق الصريح وجدليته الضمنية باستكشاف مقومات

L'énoncé.

(321)

(322) دلائل، ص 268 - 269.

الكلام من حيث هو جهاز إبلاغي إخباري قبل كل شيء، فمحور مطارحاتنا هو الوظيفة المرجعية⁽³²³⁾ في اللغة، ومعلوم أن للغة وظائف أخرى متعددة أبرزها في الثقل والحجم الوظيفة الإنشائية⁽³²⁴⁾ ونحن وإن لم يكن من همنا في هذا المضمار أن نقف على غير خصائص الوظيفة الأساسية التي هي المرجعية فإننا نقرر - مختصرين - أن الوظيفة الإنشائية تقوم أساساً على مغايرة وحدوية البعد الدلالي أو على الأقل تقتضي الانزياح بقانون التوحد عن مساره الرأسي المستقيم لتجعل فيه انعطافات تكبر وتصغر، وتعلو وتنخفض حسب كثافة الفعل الشعري في مفهومه الإبداعى العام كما حدده متصور البويطيقا في اللفظ اليوناني.

والمهم هو أن عوارض تعرض للغة تخرج بها عن مصادرتها الأولى في وحدوية الدلالة وشحنة الخطاب فتتحول سمة الكلام بصفة عرضية إلى تعددية الأبعاد⁽³²⁵⁾ إما بضرب من المطاطية الذاتية أو بنوع من التلاصق، مقصوداً كان أو غير مقصود، وسواء أكان تليساً وتعمية أم مجرداً ضبابية⁽³²⁶⁾ طارئة.

ولقد حظي موضوع التداخل الدلالي في تركيب الخطاب اللساني الواحد بنصيب وافر من عناية الدارسين العرب تطرقوا إليه من نافذة المجاز⁽³²⁷⁾ حيناً، ومن نافذة ما أسموه بالمشكل من جهة أخرى⁽³²⁸⁾ وكانوا يعنون بالمشكل الملفوظ الذي يتجاذبه حقلان دلاليان أو أكثر، فهو إذن حدث لساني قابل لأكثر من قراءة واحدة نتيجة لقيمه المتعددة⁽³²⁹⁾.

La fonction référentielle dite aussi cognitive et dénotative. (323)

La fonction poétique. (324)

وبقية الوظائف هي التعبيرية أو الانفعالية: (Expressive ou émotive).

والانتباهية: (- Phatique-) والمعجمية أو وظيفة ما وراء اللغة: (Fonction de glose ou métalinguistique) والإفهامية (- Conative -).

La pluridimensionnalité: ما يمكن أن نسميه: (325)

Un bruitage. (326)

لعل أقدم نموذج في هذا الباب هو مجاز القرآن لأبي عبيدة. (327)

ومنه خاصة: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة. (328)

هو ما يمكن التعبير عنه في مستوى ثنائية الدلالة: L'ambivalent (329)

وفي مستوى التكاثر ب: Le pluralité.

وبصرف النظر عن توظيف هذه القضية بأبعادها الإنشائية أو قيمها الإعجازية فإن الذي يعنينا من وجهة نظر الفحص اللساني هو أن رواد الفكر اللغوي في الميراث العربي قد تطرقوا إلى هذه الإشكالية على الصعيد المبدئي لينفذوا من خلالها إلى تحديد مقومات الكلام، فلم يكونوا متناولين إياها كتناول الباحثين من خلالها في ركائز الوظيفة الإنشائية أو مقومات فكرة الإعجاز، وإنما طرحوها من وجهة نظر لغوية خالصة تُشع من بُورتها المعرفية على زوايا التّحديد والتقرير المنفتحة على الظاهرة اللغوية عموماً.

وقد يكون من المتعين أن نضرب من صميم المخزون العربي أمثلة على هذا الفصل الواضح بين تعددية الأبعاد الدلالية من حيث هي توليد إبداعي، وتعددية الأبعاد المضمونية من حيث هي إشكال أصولي ومطاطية عضوية في الحدث الكلامي، لا بأن نستطرد إلى القضايا الإنشائية وإنما بأن نستوضح المنافذ التي نَفَذ من خلالها رواد النظر اللغوي إلى فكرة التعدد المبدئي مما يمثل الوجه المعاكس لوحودية البعد.

فالغزالي يبسط احتمال التّعطل الجزئي في ما يُخص مبدأ التوافق الفوري بين عملية البثّ وعملية التلقّي ضمن جهاز التّحاور وهو ما يسمح بحصول انزياح زمني بين إنجاز الحدث اللساني وإدراكه من جهة، وبين نوعية الخطاب وتكاثره قراءته من جهة أخرى، وهذا ما يدرجه الغزالي في حيز الإبلاغ المجمل باعتباره مقتضياً لتفكيك إضافي تُنحلّ به عقْد الترابط المتكاثفة في نسيجه البنيوي على أنه لا يهمل الإشارة إلى الثنائي المبدئي في هذا المضمّار فيصطلح عليه بصريح الضبط والتدقيق «حيز الإشكال وحيز التّجلي».

يقول صاحب المستصفي: «ليس من شروط البيان أن يحصّل التّبيين به لكلّ أحد»⁽³³⁰⁾ بل أن يكون بحيث إذا سُمع وتؤمّل وعُرفت المواضعة صحّ أن يُعلم به⁽³³¹⁾ ويجوز أن يختلف الناس في تبين ذلك وتعرّفه، وليس من شرطه أن يكون

(330) يعني بالبيان مجرد الخطاب وليس اللفظ متمخضاً في هذا السياق للاختصاص البلاغي.

أما التّبيين فيعني به عملية الإبلاغ وتحقيق وظيفة الإخبار والتوصل.

(331) نائب الفاعل لفاعل (يُعلم) ضمير يعود على التّبيين.

بيانا لمشكل⁽³³²⁾ لأن التصوص المُعْرِبة عن الأمور ابتداءً بيانٌ وإن لم يتقدّم فيها إشكال. ولهذا يبطل قول مَنْ حدّه بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط⁽³³³⁾.

ويُلجُّ الجرجاني قضية الحال التي هي تكاثر الأبعاد في الخطاب - وهو ما يمكن أن نسميه أيضاً بغزارة الإفضاء في الرّسالة اللّسانية - من باب آخر هو باب الخصائص التركيبية في أجزاء البنية اللغوية للخطاب، ويتمثل مدار المقاربة والتناول عنده في فكرة التّظم باعتبارها عموداً فقرياً في نظريته اللغوية عامة والبلاغية على الخصوص، وينطلق الجرجاني بِسَطِّ المعضلة المُتواترة الموسومة باللفظ والمعنى ليبرهن على نقض المذهب القائل بتبعية المعاني للألفاظ فإذا به يقع على صورة من الاحتمال اللغويّ تسمح بانتظام الحدث اللسانيّ بكيفية تفضي إلى قراءتين مختلفتين، ولكن الطّريف عند الجرجاني أنّه يؤسّس هذا الاحتمال على قواعد نحوية فتصبح المقطوعة من الخطاب كالصفحة المزدوجة في المرايا: تُنظر إليها من موقعٍ فترى غيرَ ما تراه عندما تتحوّل إلى موقعٍ آخر:

«وعُلم أنّه إن نظر ناظر في شأن المعاني والألفاظ إلى حال السّامع فإذا رأى المعاني تقع في نفسه من بُعدٍ وقوع الألفاظ في سمعه ظنّ لذلك أنّ المعاني تبع للألفاظ في ترتيبها فإنّ هذا الذي بيّناه يُريه فساد الظنّ وذلك أنّه لو كانت المعاني تكون تبعاً للألفاظ في ترتيبها لكان مُحالاً أن تتغيّر المعاني والألفاظ بحالها لم تزل عن ترتيبها، فلما رأينا المعاني قد جاز فيها التّغير من غير أن تتغيّر الألفاظ وتزول عن أماكنها علمنا أنّ الألفاظ هي التّابعة والمعاني هي المتبوعة»⁽³³⁴⁾.

أمّا أبو حيان التوحيدى فإنه يصنف الطاقة التّعبيرية في الكلام إلى مراتب يجعل من بينها ما يصطلح عليه ببلاغة التأويل فيعرفها بأنّها خصوصية في الخطاب

(332) يعني بالمشكل ما وضّحناه آنفاً وهو الذي يتجاذبه أكثر من حقلٍ دلاليّ.

(333) الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 154.

(334) الجرجاني، دلائل، ص 242.

انظر نفس السياق بيّن أبي تمام الذي يورده الجرجاني مدلاً على احتمال قراءتين لنصّ واحد بتفكيكه نحوياً إلى تركيبين مختلفتين.

«تُحوج لغموضها إلى التدبّر والتّصفّح»⁽³³⁵⁾ فيتسنى استقراء المنطوق بما يفضي إلى تعدّدية الدلالة فيصبح النسيج الواحد ذا طاقة تعبيرية تُنتج إفراسات متكاثرة، ومرّد هذا كلّه قابليّة الحدث اللسانيّ للاختزال فكأنّ البنية العلوية التي هي نسيج الدوّالّ قد تغطّي كلّ مقتضيات البنية القاعدية التي هي الخلفية الدلالية، وقد تتجاوزها في حالة الإطناب والترداد، ولكن قد تضيق أبعادها عنها فتكون الدوّالّ متقلّصة بالنسبة إلى المدلولات ممّا يجعل الحدث التعبيريّ مكتنزاً وبالتالي قابلاً للاستنطاق المتعدّد والمتكاثراً.

غير أنّ عبد الجبار يربط القضية بناموس المواضعة ذاتها لأنّه، بعد أن يقرّ بمبدأ اختصاص الكلام دلاليّاً بالاستناد إلى وجه التركيب والانتظام بين أجزائه المنفصلة ابتداءً، والمنصهرة في حدث الإنجاز - يقرّر أنّ المواضعة تشمل نسيج التركيب كما تتضمن المدلول من ذلك النسيج، فلا يتسنى تجاوز النمط التعبيريّ بموجب ما سلف إلاّ بقرينة، ولّمّا كان التّعدّد ذاته نوعاً من تخطّي السّمة القارّة في الكلام فإنّ شحن الملفوظ بالطاقة المفضية إلى التّكاثف الدلاليّ «لا بد إذا وقع من الحكيم - على حدّ عبارة عبد الجبار - أن يكون معه قرينة من دليل عقليّ أو سمعيّ»⁽³³⁶⁾، والمقصود أنّ تتوفّر في ذات النسيج الكلاميّ أو بمعطى منطقيّ يصنعه العقل بأدلّته الخارجية قرينة يحتمك إليها السّامع لفك التّراكم الدلاليّ، ويعلل عبد الجبار ذلك بأنّه شرط بقاء الكلام نظاماً إبلاغياً إذ تنعدم وظيفة الكلام بمجرد الاختلاط الدلاليّ الخالي من معايير التّمييز.

وقد لا يتعدّر على اللسانيّ أن يستجمع بعض المعطيات الأخرى من سياق الاستطراد التقنيّ كما أورده أهل المنطق في فنّهم لبيسط ضمن إشكاليّة التّعدّد الدلاليّ قضية الإخصاب المنطقيّ الذي هو في حقيقة أمره توليد دلاليّ، فإذا كان الكلام في حدّ ذاته لا يُعطى أكثر من نفسه - حسب القانون الذي صاغه ابن حزم⁽³³⁷⁾ - فالذي يفهم من الخطاب زائداً عليه لا يُمكن أن يكون إلاّ صوغاً

(335) الإمتاع، ج 2، ص 142.

(336) المغني، ج 16، ص 351.

(337) التقريب، ص 106.

مستقلاً لكلام مغاير قد نبهنا إليه ما في صلب الكلام الأول من مضمون إخباري، ولكن الحيرة اللسانية تتركز على شبكة الارتباط بين شحنتين إخباريتين إذا التقنا التقاء شكلياً - بمعنى إذا ارتصفت إحداهما حدو الأخرى - تولدت شحنة جديدة هي واردة حتماً في صلب التركيبين بصفة ضمنية ولكنها شيء لم تقله لا الصياغة الأولى ولا الصياغة الثانية.

فبناء المثلث المنطقي كما أفره الفكر العربي بعد استيعاب الموروث الإغريقي جهازاً تركيبياً ذو أبعاد دلالية لا يتسنى ضبط مميزاتها موضوعياً إلا باختبار لسانتي قبل كل شيء، وعندما نقرأ عند ابن حزم قوله: «إنا قد قلنا إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها فإن اتفق الخصمان عليها وصححاها والتزما حكمها واختلفا في فرع من فروع ذلك المعنى وجب عليهما أن يأتيا بقضية أخرى يتفقان على صحتها أيضاً، فإن كانت القضيتان المذكورتان صحيحتين في طبعهما وتركيبهما فالانقياد لهما حينئذٍ لازم لكل واحد، واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل «القرينة» واعلم أن باجتماعهما - كما ذكرنا - يحدث أبدأ عنهما ثالثة صادقة أبدأ، لازمة ضرورة، لا محيد عنها وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين «نتيجة» (...). وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية «الجامعة». مثال ذلك أن تقول كل إنسان حي، فهذه قضية تسمى على انفرادها «مقدمة»، ثم نقول وكل حي جوهر، فهذه أيضاً قضية تسمى على انفرادها مقدمة، فإذا جمعتهما معاً فاسمها قرينة لاقترانهما وذلك إذا قلت: كل إنسان حي وكل حي جوهر، فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي أن كل إنسان جوهر، فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة، فإذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة»⁽³³⁸⁾: نعلم أن الكلام يحمل في صلبه طاقة من التولد والتكاثر تحوله من وحدوية البعد إلى تعددية الأبعاد.

وطبعي أن لا يهتم اللساني لا بمشكلة التقنيات الاصطلاحية كما يستطرد إليها المناطقة، ولا حتى بمعضلة الصواب والخطأ، أو الحق والباطل لأن الذي يعنيه هو نواميس الظاهرة اللغوية وكيف تجعل من مجرد التراصف الخارجي قدرة

توليدية كما لو كانت الأجزاء منصهرة بالتفاعل العضوي لتكوّن كلاً لا يتجزأ، بل حتى التركيبة الكاذبة عند المناطق⁽³³⁹⁾ تمثل نفس الأرضية الاختبارية بالنسبة إلى اللساني لأنه ينظر - كما أسلفنا - في معضلة التولد وكيف يجتمع العنصر (أ) إلى العنصر (ب) مجرد اجتماع - لا هو مصاهرة ولا هو تفاعل - فإذا بعنصر (ج) يتولد بضرب من الحتمية العقلانية التي لا تنتقض.

فعلّ فيما بسطناه آنفاً من فحص مزدوج بين وحدوية البعد في ظاهرة الكلام وتعددية الأبعاد، ما يُعين على فضّ هذا الإشكال الدلالي ذي الوزن الثنائي بحكم انفتاحه على مشاغل اللساني واهتمامات المنطقيّ، بل لعلّ فيه كذلك ما يساعد على تأسيس نظرية معرفية انطلاقاً من الطاقات التعبيرية المتظاهرة في نسيج اللغة، وبديهي أن يستغل اللساني قضية الطاقة الإخبارية في بلورة سمات التعدد الدلالي ممّا نحن بصده.

فهل كان الفكر اللغوي عند العرب مُسلماً بأنّ العلاقة بين مجموع الدوال المصوغة ابتداء وما يذهب المتقبل بها إليه من مدلولات هي علاقة حتمية بموجب أنماط لغوية قازة أم إنه ذهب إلى مبدأ غزارة الدلالات انطلاقاً من دوال معينة محدودة؟

إنّ هذا التساؤل المبدئي يرجعنا إلى البحث عن رأي المنظرين في طاقات الحدث الكلامي من حيث الإبلاغ، ولئن اشتمل المخزون العربي على استقراءات عديدة تُبرز الطاقة الدلالية المباشرة في اللغة⁽³⁴⁰⁾ ممّا يجعل وظيفتها الأساسية متطابقة مع مبدأ الإفصاح والإبانة فإنه يحوي استطرادات كثيرة تُبرز كلّها كيف أنّ من مميزات الخطاب اعتماده على الطاقات الإيحائية إلى جانب طاقاته التصريحية ومعلوم أنّ أحدث الاتجاهات اللسانية تركّز عنايتها على تحليل مفهوم الخطاب بالرجوع إلى قدرة الملفوظ على استيعاب مجالات دلالية مختلفة بفضل ما في

(339) من نوع: كلّ بهيمة تتنفس الهواء، وسقراط يتنفس الهواء، فسقراط بهيمة.

(340) انظر مثلاً: الجاحظ، البيان، ج 1، ص 8، ص 75، ص 104، ص 117.

ج 2، ص 104.

ج 4، ص 28.

منطوقه من طاقات إيحائية، بل إن أحدث النظريات في علم الدلالات قد اعتمدت مبدأ الطاقة الإيحائية في الظاهرة اللغوية لتدحض ما ذأب عليه اللسانيون من تعريف اللغة بكونها أداة إبلاغ، ذلك أن أصحاب هذه النظرية المستحدثة قد انتهوا إلى تقرير أن اللغة تُوجي أكثر مما تصرّح وتنبه أكثر مما تعبّر وتستفز أكثر مما تُخبّر⁽³⁴¹⁾.

وهذه الظاهرة يُمكننا تفسيرها حسب معطيات الإدراك الشمولي في نظرية المعرفة المسماة بالغشتلت إذ بها نتبين كيف أن الكلّ ليس فقط حصيلة الأجزاء وإنما في الكلّ ما في الأجزاء منفردةً وزيادةً، وعندئذ نستطيع تقريب ذلك بأحدث النظريات النحوية المسماة بالنحو التوليدي والتي حاول فيها صاحبها تشومسكي أن يتجاوز دراسة اللغة من خلال الجُمَلِ الثابتة فعلاً إلى دراسة التواميس الباطنية المحركة لقدرة المتكلّم على إنشاء عددٍ من الجمل لا حدّ له مما قاده إلى دراسة طبيعة اللغة وحركيّتها.

فإذا عدنا إلى الجاحظ مثلاً وجدناه يُقرّ في أصرح عبارة بأن اللغة تقوم أساساً على غزارة الدلالات وهي الظاهرة التي يتخذها إطاراً للردّ على من اتخذ من اختلاف المسلمين في تأويل نصّ القرآن مطيئةً طعن في الإسلام. وينتهي الجاحظ إلى تحدي هؤلاء الطاعنين أن يدلّوه على لغةٍ تقوم فحسب على الطاقات التصريحية المفضية حتماً إلى الاختلاف النسبي بين المتقبلين للرسالة اللغوية طبقاً لاختلاف تقديراتهم للأبعاد الإيحائية⁽³⁴²⁾.

ولعلّ أبا الحسن الرماني هو الذي دقّق مفهوم الاختزال المفضي إلى تكثيف الشّحن الدلاليّ إذ عرّف الإيجاز بأنه «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى وإذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة فالألفاظ القليلة إيجاز»⁽³⁴³⁾ ولعله أيضاً قد استطاع أن يقنن ازدواجية طاقة اللغة بين

Oswald Ducrot: Dire et ne pas dire: Principes de Sémantique Structurale, (341) Paris, Hermann, col. Savoir, 1972, pp. 5 - 24.

(342) البيان، ج 3، ص 376.

(343) النكت، ص 76.

التصريح والإيحاء في ما سَمَّاه بالتضمين معرّفاً إيّاه بقوله: «تضمينُ الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صِفَةٍ هي عبارةٌ عنه»⁽³⁴⁴⁾.



المسألة الخامسة

الكلام والشمول

وإذ نأتي إلى مظهر الشمول ضمن استقصاء مقومات الكلام كما تسمح مصوّراتنا اللسانية باشتقاقه من مخزون التراث العربي فإننا نغادر كلاً من مصادرة المتكلم كما رأيناها في المسألة الثالثة ومصادرة المتلقي كما بسطناها في المسألة الرابعة لِنُصَلَّ إلى مصادرة المرجع⁽³⁴⁵⁾ كما نعتزم طرْحَها في هذا المدرج الخامس ضمن مدارج التقييم التوعّي لخصائص الظاهرة اللغوية ومقومات إنجازها. ونعني بالمرجع ما تعني به اللسانيات المعاصرة عند بناء المثلث الدلاليّ الذي يتكوّن من دالّ مُحيل على مدلول هو ذاته مُرتبط بمرجع، فتكون مصادرتنا متصلة بالأشياء كما توجد في عالم الواقع، أي هي قضايا الكون كما تُتصوّر صامته وكأنّ الوجود خالٍ من الكلام المعبر عنها.

أما في ما يخصّ مقومات الظاهرة اللغوية نوعياً فقد طرَحَ الفكر اللغويّ عند العرب مراهنته الجذرية في هذا المقام بإسناد صفة الشمول إلى الحدث اللسانيّ فاعتبر أنّ له طاقةً تسمح له باستيعاب إفrazات الوجود كلياً حتى إن مقولة الكلام - لو جاز لنا التعبير - غَطَّت في التراث العربيّ صورة الكون من وجودها الدزّيّ إلى تكتلها المتعاطم، فكان الكلام مجهراً الإنسان في تفحصه عالم الأشياء وعالم الصوّر وعالم الخيال وقد كان مجهراً ذا عدسة مزدوجة: تُكَبِّرُ الصغائر فتنفذ إلى دقائق الحقيقة في أرقّ شقوقها، وتُصَغِّرُ الكبائر فتجعل المتشامخ العملاق في قبضة الرؤية اللغوية المحيطة به عن طريق الكلمة والحرف.

(344) المرجع نفسه، ص 102.

O. Ducrot: «Phénomène de l'implicite et de : قارن ذلك بما يُسمّيه: présupposition» Dire et ne pas dire, p. 5, p. 24.

(345) لِنُقَلِّ : Le postulat du référent.

وأبرز ما يستطرفه الباحث عند إدخاله نصوص التراث العربي مَحَبَّر التكرير اللساني هو تبلور متصوّر الشمول إلى حدّ صياغته على نمط القوانين المجردة الضاربة في رُؤى التَنْظير والصادرة عن استيفاء حقوق التّخليص التّأليفيّ، فابن سينا إذ يتعرّض للجدال القائم حول المقولات العشر هل يدرسها المنطقيّ من حيث هي موجودة فعلاً أم ينظر فيها من حيث هي مدلول عليها باللفظ، يقرّر أنّ «كلّ ما يُنظر في أحواله من حيث هو موجود فقد يُشعر مع ذلك بحاله من حيث هو مدلول عليه، فإنّ لكلّ حقيقة من الوجود مطابقة من اللفظ»⁽³⁴⁶⁾.

ويتتبع القاضي عبد الجبار أولوية الكلام على غيره من الأنظمة العلامية فيعلّلها بخاصية الحدث اللساني في التولّد والانتشار إلى حدّ الاستيعاب وهو ما يُكسبه طواعية الإدراك الشامل، فيكون الكلام النموذج الأقصى لجاذبية الأشياء نحو جهاز الترامز الحاصر لها، وهو سرّ غلبة الظاهرة اللغوية على كل نظام علامي آخر «وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره لأنّه أوسع باباً من غيره فيشعب بمقدار ما يُحتاج إليه من الأسماء للمسميات وذلك يتعدّر في ما عداه من الأفعال، ولأنّه يُدرّك، فهو أقرب إلى أن يُعرف به المقاصد من غيره من الأفعال، ولأنّه ممّا لا تمس الحاجة إليه لغير المواضعة فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال ولذلك وقّع اختيار المواضعة عليه دون غيره»⁽³⁴⁷⁾.

ويعود صاحب المغني إلى نفس القضية في سياق آخر من تصنيفه الكبير ليجعل طواعية المواضعة في الكلام سبباً مباشراً في قدرة الكلام على الانقسام بحسب أغراض الدلالات وأجناس الخطاب، ذلك أنّ المعنى الواحد - أمراً كان أو نهياً أو خبراً أو استخباراً - لا يتأتى إلّا إذا اختصّ بانتظام معين واقع على وجه مخصوص، لذلك لم يتهياً للمواضعة أن تقع على صيغة واحدة في كلّ أجناس الخطاب: وهذا سرّ ترشّح الكلام للمنزلة العليا في أنظمة الإبلّغ والتواصل بما أنّه يصحّ أن ينقسم انقسام الأغراض والفوائد فطلبوه في المواضعة لاتّساع بابها»⁽³⁴⁸⁾ ولو صحّ المعنى الواحد الواقع على وجه واحد لم يكن لالتجاء الإنسان إلى الكلام

(346) المقولات، ص 7.

(347) عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 162.

(348) ج 7، ص 106.

معنى، فلولا مطاطية الحدث اللساني وقدرته على الاستيعاب لاستغني عنه وأتخذت الأشياء دلالات على نفسها، فهذا الشمول هو الذي سمح لعبد الجبار في موطن آخر بأن يشتق أصلاً كلياً من أصول الكلام صاغه على نمط القوانين إذ قال: «ولا معلوم إلا ويجوز أن يُخبر عنه على الوجه الذي عُلِم»⁽³⁴⁹⁾ فسَطَّرَ بذلك أن لا شيء يُعزَّب عن الكلام إن هو همَّ باستيعابه وصقله.

وإلى هذه الحصيصة التأليفية انتهى عبد القاهر الجرجاني في منهج اعتمد المقارنة بين أرضية الدلالات ونسيج الدوال فخلص منه إلى تقرير أن المعاني لا تتولد أو تمتد أطرافها إلا وتتبعها اللغة بأبنيتها لما للحدث الكلامي من شمول لكل المتصورات الممكنة حتى إن العقل لا يفرز مادة إلا وفي اللغة استعداد ما قبلي لاحتضانها وتبنيها، وهكذا بأن «أنه لن تتسع المعاني حتى تتسع الألفاظ»⁽³⁵⁰⁾ وهو ما يسن قانون الترابط والتبعية بين مادة اللغة وموضوعها.

ولقد تواتر الصوغ التنظيري في هذه القضية لدى أعلام الفكر العربي بما يسوي بينهم في مرتبة الجزم وصرامة التقرير:

فمن مصادرة حازم القرطاجني على أن «الكلام أولى الأشياء بأن يجعل دليلاً على المعاني التي احتاج الناس إلى تفاهمها»⁽³⁵¹⁾.

إلى مطارحة الخفاجي بأن «العقلاء إنما فزعوا إلى الحروف في المواضع لأنها أسهل وأوسع، ومع التأمل لا يوجد ما يقوم مقامها»⁽³⁵²⁾.

إلى جزم كمال الدين الزملكاني عند مقارنته بين الأنظمة العلامية التي هي حسب تصنيفه الكلام والخط والإشارة والعقد والتبعية بأن «اللفظ أعلاها دلالة»⁽³⁵³⁾.

(349) ج 17، ص 93.

(350) عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط 2، دار المعارف بمصر، 1968، ص 143.

(351) المنهاج، ص 344.

(352) سر الفصاحة، ص 45.

(353) البرهان، ص 83.

غير أنّ ابن حزم وإن سار لنفس الغاية على منهج الرؤية العقائديّة والتقدير الماورائيّ فإنّه قد مَحَصَّ هذه القضية بتحليل إضافي بين فيه أنّ الحدث اللسانيّ مشروط بوجود الموضوع الذي يتعلّق به لأنّ الكلام يقتضي الوجود الذاتيّ الكامل، فلا كلام في العدم لأنّ اللغة ليست قيمة مطلقة في حدّ ذاتها، وإنما هي وسيط بين طرفين لذلك احتاجت إلى مستند يعضد وجودها، وهكذا يتوضح لدى ابن حزم كيف أنّ للأشياء مراتب في وجوه البيان وأولها «كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها فإنّها إذا كانت حقاً فقد أمكنت استبانته وإن لم يكن لها مستبين حينئذ موجود. فهذه أول مراتب البيان إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته»⁽³⁵⁴⁾.

فمن هذا البسط المبدئيّ العام لدى أعلام النظر اللغويّ في التراث العربيّ تَخَلَّصَ سِمة نوعية للحدث اللسانيّ تتمثل في أنه ظاهرة احتوائيّة بالضرورة، وتتجلّى هذه السمة على مستويين - أولهما قدرة اللغة على أن تتبني ما يصاغ في أشكالها من أنماط قد تنزاح في انتظامها عن السنن المطردة لديها، وهذا المبدأ الأساسي هو الذي مثّل ركيزة التواتر في ما عرف لدى النحاة بظاهرة القياس واطراد قوانين اللغة «لأنّ المعنى - على حدّ عبارة القرطاجني - إذا تصوّر وكان صحيحاً ساغ أن يستعمل في الكلام المصوغ على قوانين العرب، وإن لم يكن لذلك المعنى نظير في كلامهم»⁽³⁵⁵⁾. فاللغة إذن مجموعة أنماط ومواصفات مجردة قبل أن تكون ممارسات نوعية محدودة، لذلك فأياً كان ما تفرزه تجلياتها فهو منصهر في صلب نواميسها، وبوجه من الوجوه - وليس بالقليل - يرتبط استقراؤنا هذا ببعض القوانين القارة لدى علماء النحو وأصوله وقد نبّه شيخهم فقال: «واعلم أنّ من قوّة القياس عندهم اعتقاد النحويين أنّ ما قيس على كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب»⁽³⁵⁶⁾.

أما المستوى الثاني الذي تتجلّى في سياجه سِمة الاحتواء كطبيعة ذاتية في الحدث الكلاميّ فيتمثل في أنّ اللغة توفّر للعقل القدرة على إدراك الشئيين

(354) التقريب، ص 40.

(355) المنهاج، ص 370.

(356) ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 114.

المتقابلين والمتنافرين سلباً وإيجاباً في نفس اللحظة الزمنية بينما يتعدّر وجودهما بغير التعاقب، مثلما كان يتعدّر تصور الفكر لهما بغير أدوات اللغة، وقد بيّن ابن رشد بتحليل مستفيض كيف يتسنى للعقل انطلاقاً من هذه المعطيات بأن «يفهم المتقابلين معاً» لا بأن «يفهم الواحد بعد الآخر كمثّل حالهما في الوجود، بل يفهمهما معاً كأنهما مجتمعان في الوجود» ويستطرد في تعليل ذلك فيبين كيف أنّ السبب في أنّ العقل يدرك معاً المتقابلين هو أنّ التقابل ليس طبيعة ملازمة للعقل ذاته وإنما هو تصوّر عبر مفاهيم اصطلاحية كالصدق والكذب والخير والشر⁽³⁵⁷⁾.



وندخل مع منظري الفكر اللغوي في نفس السياق وبنفس الاستتباع الجدلي حلقة جديدة في فحص طاقة الشمول في الحدث اللساني تتمثل في استقراء هذه الظاهرة على مستوى العلاقات الاستبدالية أي باعتبار تجلياتها على صعيد اللفظ المنفرد ضمن الرصيد المعجمي في اللغة، وهذا الركن من القضية يمس مباشرة هيكل المثلث الدلالي وجدليته الباطنة لأنّ نشوء مرجع في عالم الأشياء يؤدي إلى تبلور مدلول له في عالم التصوّر، وكل ذلك يحدث ضغطاً على اللغة تُنجب إثره بالضرورة صياغة تستوعب المتصوّر فتكون دالة عليه وتكتمل بها أضلاع المثلث.

وينطلق ابن حزم في بعض استطراداته اللغوية من تحديد اللغة بقدرتها التعبيرية أولاً وذلك بالاستناد إلى منظور المتكلم - بقدرتها الإبلاغية ثانياً - وذلك بالاحتكام إلى موقع السامع - فينتهي به التجريد إلى تقرير شمولية اللغة - على صعيد الألفاظ المجردة - لكل عوامل الفكر والحسّ والشعور مستنبطاً من كل ذلك فكرة الاقتران بين الوجود والمذكور باعتبار أنّه ليس من معنى مدرك يُراد تبليغه إلا واللغة قادرة على استيعابه في حدوده المخصوصة «لأنّ العبارة - على حدّ تقريره - إنما هي في اللغة البيان عن الشيء، تقول: هذا الكلام عبارة عن كذا، وعبرت عن فلان، إذا بيّنت عنه، ولا مدخل للحكم في شيء من ذلك لم يُذكر اسمه في الشريعة بالحكم في شيء ذُكر فيه اسمه»⁽³⁵⁸⁾.

(357) تفسير، ج 2، ص 740 - 741.

(358) الإحكام، ج 2، ص 950.

وإذا كان أبو حيان التّوحيدي قد نزع في تناوله بعض جوانب القضية منزعاً أدبياً فنسج على منوال الرّؤية الإبداعية حينما جزم بقدرة اللغات - أياً كانت فصائلها - على حمل المعاني الكونية مهما تركبت أو تشابكت⁽³⁵⁹⁾ فإنّ أبا سليمان الخطابي قد نفذ من خلال موازنة اللفظ والمعنى إلى صميم الرّؤية اللغوية الخاصة، وحتى توظيفه العقائدي فإنّه لم يأت في شيء على طرفة التقدير اللساني. فقد انطلق من فحص دلاليّ ميّز بموجبه بنية الدالّ فسّماه ظرفاً حاملاً، عن بنية المدلول فسّماه مظروفاً قائماً، ثم تخلّص إلى قدرة اللغة على الاستيعاب والانتشار بحيث تتعذّر على الإنسان الإحاطة الفعلية بجميع دوالّ اللغة فضلاً عن المجالات الدلالية - الذاتية منها والحاقّة - مما يسمح الاستعمال بتكاثره إلى الحدّ الذي لا يتناهى، والعلة في كل ذلك - كما يضبطه الخطابي متحدثاً عن البشر - «أنّ علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة (. . .) وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمّولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض»⁽³⁶⁰⁾.

على أنّ الزجاجي - بحيرته الاختبارية المعهودة - قد نزل طاقة الاستيعاب اللغوي ضمن جهاز التّحاور في ما يترابط بين أطرافه من عقود التّفاهم بالاستناد إلى حقائق الأشياء في الوجود، وقد انطلق من مقرّرات مبدئية بوسعنا أن نشقّق منها تصنيفاً خماسياً لجهاز التّخاطب فيه مُخبرٌ ومُخبرٌ به ومُخبرٌ عنه ومُخبرٌ وهو حصيلة العناصر الأربعة متفاعلة متكاملة. وحيث كانت وظيفة الكلام أن ينوب عمّا هو عليه دليل فإنّ كل «ما يعتوره معنى» داخلٌ حتماً تحت سلطان اللغة تمثلاً واحتواءً وإفرازاً⁽³⁶¹⁾.

أما إخوان الصفاء فإنهم يعرضون علينا نموذجاً آخر يغيّر ما سبق في تصويره واعتباراته لتمثّل به كيف يتولّد على صفحات الظّاهرة اللغوية من الرسوم والتّقوش ما يعكس كلّ مركّبات الوجود، وتقريرهم في هذا المضمّار - وإنّ اندرج في مراتب

(359) الإمتاع، ج 1، ص 113.

(360) إعجاز القرآن، ص 26 - 27.

(361) الإيضاح، ص 42.

الرؤية الفلسفية العامة - فإنه لا يخلو من حسن واضح بجدلوية الاستيعاب لدى الإنسان عبر الكلام، وحيث استقرّ لديهم أنّ الإنسان هو في نفسه عالم صغير يمثل بضرب من المجانسة والتطابق الكون الخارجي الذي هو العالم الكبير⁽³⁶²⁾ فقد بان أن الكلام ليس إلّا قذفاً لمثالات الوجود فلا يعزّب عن استطاعته شيء من موجودات الحسن أو مولّدات التصوّر⁽³⁶³⁾.



وإلى بوتقة هذا الإشكال المبدئي، من حيث هو شهادة اللغة على طاقاتها الشمولية وقدراتها الاستيعابية، يتحتّم على الدارس اللساني أن يرجع قضية الرصيد اللغوي كما تصوّره رواد الفكر في حضارة العرب.

وغير خفيّ أنّ التصوّر الثنائي لرصيد اللغة على أساس المستعمل والمهمّل هو على غاية من التركيز اللساني الخالص، ولا يضيّر طرفاً هذا التصوّر في شيء أن كان منطلقه حرص الخليل على إيجاد معيار رياضي صارم لجمع لغة العرب، فاستنبط بذلك مبدأ التقلبيات المختلفة ليحدد بالإقرار أو بالعزل مادة المعجم العربي الذي وسمه بكتاب «العين»، فكان عنوانه هذا خير كاشف للنظرة اللغوية المتجذّدة من كل شوائب المعيارية بما أنه جاء ثمرة لتشريح صوتي. ولا يهتّم في هذا المقام إن كان مضمون التشريح مصيباً أو خاطئاً في تقدير الخليل لأسبقيّة العين على الهمز ضمن مدارج التصويت.

فالطريف إذن هو ما نجده مطّرداً لدى المنظرين من اعتبار اللغة رصيذاً فعلياً مشتقاً من رصيد محتّم غير محدود، فتكون في اللغة طاقتان: طاقة من التصريف الفعلي هي بمثابة الحجم الكمّي المكترس للاستهلاك والتداول، وطاقة من الرصيد المحفوظ هي عبارة عن اختزان مدّخر يمثل القدرة الاحتياطية التي هي قدرة مرصودة⁽³⁶⁴⁾.

(362) هي الثنائية المعروفة بـ: Microcosme et macrocosme.

(363) إخوان الصفاء، رسائل، ج 3، ص 114.

(364) قارن ذلك، كما سبق أن أشرنا، بفكرة Le disponible dans la langue

وبثنائية تشومسكي: Compétence et performance.

على أنّ اللسانيّ قد يستجمع للقضية رافدين مختلفين هما أولاً المهملُ فعلاً في مستوى أبنية المواد اللغويّة وذلك عند التقلّيات الممكنة غير الواردة في اللغة فعلياً، وثانياً «المهمل» من صيغ الاشتقاق باعتبار أنّ كثيراً من الأفعال لم يُنح لها بأن تُستنزف كلُّ الصيغ المزيدة التي تُسمح اللغة بتركيبها، وقد لا يتعسر إدراج رافد ثالث يتمثل في كل الأسماء الخالصة التي لا يتعدّر أن تُشتقّ منها أفعالاً.

ولقد وضّح ابن جني كيف أن اللغة هي بمثابة الجهاز الفعليّ المشتقّ من نظام أوسع منه بكثير فيكون الكلام ممارسة ضمن إطار مستخر هو نفسه سابح في حوضٍ أوسع منه هو حوض المحتمل أو الممكن، فكأنّ النظام الكلّيّ للغة قد كانت طاقاته مبسوطة على القوم «فكانت الأصول وموادّ الكلّم معرضة لهم وعارضة أنفسها على تخيرهم جرّت لذلك مجرى مالٍ ملقى بين يدي صاحبها وقد أجمع إنفاق بعضه دون بعضه «فاختار» ما تناوله للحاجة إليه وترك البعض لأنّه لم يُرد استيعاب جميع ما بين يديه منه»⁽³⁶⁵⁾.

ويتبيّن القاضي عبد الجبار في نفس المضمّار وانطلاقاً من نظريّة المواضع في تحديد الحدث الكلامي كيف أن اللغة تُعرض عن استنزاف طاقاتها كلياً فتبقى دوماً إنجازاً لبعض الممكن، ويكاد عبد الجبار يعتبر أنّ كلاً من المستعمل والمهمل هو من اللغة، غير أن الفارق هو في الإفادة، لأنّ دخول المهمل حيّز الفائدة رهين انقداح شرارة المواضع عليه⁽³⁶⁶⁾.

ونجد عند الجاحظ ضبطاً تعليليّاً يقوم مؤسساً لجدلّية المستعمل والمهمل - أو المختزّن والمُنقّق - ومداره أنّ الطاقة الفعلية في اللغة تُنجز مادتها بحسب ما تملّيه الحاجة في الحياة، والضرورة في التصور، إذ «ليس لما فُضّل عن مقدار المصلحة ونهاية الرّسم اسم» على حدّ عبارة الجاحظ، فلو تصوّرنا أنّ لغة من اللغات قد اكتملت بالمعنى الأوفى للاكتمال لكان ذلك مُؤذناً «بنهاية المصلحة» وهو نقض للغة وانتقاض لوظيفتها⁽³⁶⁷⁾.

(365) ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 65.

(366) المغني، ج 7، ص 10.

(367) رسائل، ج 1، ص 262 - 263.

ولكن الأطراف من كل ذلك أنّ الجاحظ يوازن بين بنية المدلولات وبنية الدوّال فيرى شغوراً في الأولى مع استعدادٍ للتقبل والاستيعاب في الثانية «لأنّ الكلام - على حدّ عبارة عبد الجبار - مهياً لصحة المواضع عليه»⁽³⁶⁸⁾ فإذا بالجاحظ يوحى بطاقة اللغة في سد حاجة المفاهيم والمتصورات القائمة في أذهاننا والتي خلت اللغة من ألفاظ تدلّ عليها كتركيب الألوان والطعموم والأرايح وتضاعيف الأعداد⁽³⁶⁹⁾.

أما وقد تقرّرت الطاقة الاستيعابية في اللغة على صعيد العلاقات الاستبدالية فإنّ قدرات الشمول والاحتواء تتولّد بصفة آلية على العلاقات الركنية ليصبح الخطاب اللغوي مركز الجاذبية لكلّ ما من شأنه أن يعقله العقل أو يتصوره الخيال فيستجيب الحدث الكلامي للإفضاء به، وما إن تتحوّل مطارحة القضية من صعيد الاختيار إلى ظاهرة التوزيع حتى تصبح متنزّلة في صلب جهاز التواصل فتكون السمة الجوهرية في ناموس المحاوره هي تبادلية الطاقة اللغوية بين الطرفين تعبيراً وإدراكاً سواءً بالتعاقب⁽³⁷⁰⁾ أو بالتواقت⁽³⁷¹⁾ وسواء أكان ذلك بالتجاور⁽³⁷²⁾ أم بالترابك⁽³⁷³⁾.

والأصل الذي ترجع إليه ظاهرة الشمول الركني هو قدرة اللغة على توليد ما لا يتناهى من القوالب النحوية⁽³⁷⁴⁾.

ولذلك اعتبر الجرجاني أنّ فكرة النظم هي العمود الفقري في كل طاقات اللغة على المستوى الإخباري وعلى المستوى الإنشائي كذلك؛ وتتولد مثالات التركيب اللغوي بصفة آلية كلما جدّت المعاني والأغراض التي تؤمّ: «وإذ قد عرفت أنّ مدار أمر النظم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها

(368) المغني، ج 7، ص 10.

(369) رسائل، ج 1، ص 262.

Successivement. (370)

Simultanément. (371)

Par juxtaposition. (372)

Par superposition. (373)

Les schèmes syntaxiques. (374)

أن تكون فيه فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أنّ ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض⁽³⁷⁵⁾.

أما تفسير نفس الظاهرة من وجهة النظر المبدئي - أي من موقع التعليل الكوني في خصائص الإنسان ومستمليات طبيعة العقل فيه - فيأتينا به حازم القرطاجني عندما يقرّر كيف أنّ الموصوفات والأوصاف وجهات انتساب بعضها إلى بعض أو تعلق الأغراض بها لا تحصى كثرة وهو ما يستوجب أن تكون المعاني التي هي مركّبة من تلك الأوصاف على حسب الأغراض أجدَر بأن لا يستطاع إحصاؤها⁽³⁷⁶⁾.

ولئن نبّه صاحب المنهاج على أن الأصل الذي به يُتوصل إلى استشارة المعاني واستنباط تركيباتها هو ممارسة أوصاف الأشياء من خلال تعلقاتها ببعضها ببعض والاهتداء للهيئات التي يكون عليها الثام تلك الأوصاف بموصوفاتها حسب النسب المعقودة بين أطرافها فإنه قد عمد إلى تعليل خروج العقل بالأشياء من صورة التناثر إلى نسيج التركيب، فبين كيف تنعكس علاقات الأشياء وحقائقها على تصوّرات العقل من خلال اللغة.

يقول القرطاجني: «خيالات ما في الحسّ منتظمة في الفكر على حسب ما هي عليه لا يتباين فيه ما تشابه في الحسّ، ولا يتشابه فيه ما تباين في الحسّ. فإذا كانت صور الأشياء قد ارتسمت في الخيال على حسب ما وقعت عليه في الوجود وكانت للنفس قوة على معرفة ما تماثل منها وما تناسب وما تخالف وما تضادّ، وبالجملة ما انتسب منها إلى الآخر نسبةً ذاتيةً أو عرضيةً ثابتةً أو منتقلةً أمكنها أن تُركّب من انتساب بعضها إلى بعض تركيباتٍ على حدّ القضايا الواقعة في الوجود التي تقدّم بها الحسّ والمشاهدة، وبالجملة الإدراك من أيّ طريق كان أو التي لم تقع، لكنّ النفس تتصوّر وقوعها لكون انتساب بعض أجزاء المعنى المؤلّف على

(375) الجرجاني، دلائل، ص 60.

(376) المنهاج، ص 37 - 38.

هذا الحد إلى بعض مقبولاً في العقل ممكناً عنده وجوده وأن تُنشيء على ذلك صوراً شتى من ضروب المعاني في ضروب الأغراض»⁽³⁷⁷⁾.

وتجلى قضية الشمول التركيبي في الظاهرة اللغوية، كما يبسطها ابن مسكويه من جهته، في خصائص امتزاج الحروف ضمن الخطاب مما يتولد عنه طواعية الاستيعاب لكل ما يتكشف عنه سياق المعاني والأغراض وهو ما يسميه ابن مسكويه بالحروف المفردة التي هي بسائط الأسماء ثم الأسماء المركبة التي منها أقسام الكلام، ويشبهه هذا التدرج البنيوي «بالعقود والسموط المؤلفة من خرزات مختلفة في القد واللون والجوهر والخرط»⁽³⁷⁸⁾ وإلى هذه الخصوصية في اللغة يستند الفارابي في تحديد الكلام بأنه إفراز غير متناهٍ انطلاقاً من مكونات محدودة في الشكل والعدد⁽³⁷⁹⁾.

غير أن طواعية الكلام وقابليته للاستيعاب الشامل لِمَا يستدعي الملاءمة بينه وبين طاقة التعبير بالإيحاء كما سبق أن بيّناه، ذلك أن القدرة التضمينية تشارك بصفة عضوية في تمكين اللغة من بسط سلطانها الإخباري على كل المدركات بالحس والتصور، وقد اهتدى كثير من رواد الفكر اللغوي إلى ميزة التحوّل التعبيري من التصريح إلى التضمن فربطوه رأساً بشمولية اللغة وهو ما يهمننا بالتحديد في هذا السياق.

فأبو منصور الثعالبي يصوّر طاقة الاختزال في اللغة انطلاقاً من مقارعة الكم اللفظي بالحجم المعنوي، فيربط استيفاء أقسام الكلام بسنن النظم والبيان عبر محرك الإيجاز الإيحائي⁽³⁸⁰⁾. أما ابن سينا فقد ألح على تحديد الطاقة الإيحائية بقدرة الكلام على كشف المحذوف بواسطة المذكور وهو ما يُطلق عليه الإضمار المقصود⁽³⁸¹⁾. وإلى نفس الاستنباط يذهب أبو سليمان الخطابي رغم مغايرة

(377) المرجع نفسه، ص 38 - 39.

(378) من رد ابن مسكويه على المسألة الثالثة ضمن الهوامل والشوامل، ص 20 - 21.

(379) الحروف، ص 137.

(380) أبو منصور الثعالبي، الإعجاز والإيجاز، أخرجه إسكندر آصف، بغداد، بيروت، (د.ت)، ص 8.

(381) عيون الحكمة، ص 11.

المنهج والقصد لديه، لأنه يتطرق إلى المشكل من موقع إنشائي يفحص بمجهره قضية الترقّي البلاغيّ من الخطاب الإخباري إلى النسيج الإبداعي، والطريف في استقراءاته من وجهة النظر اللساني الخالص هو أنه يسنّ قانون التبعيّة المباشرة بين طاقة التصريح وطاقة التضمين ممّا يجعل إدراك الإنسان لما يوحي به الكلام الموجز المضمّن ضرباً من التلقّي الموضوعي:

«وحذف ما يستغنى عنه من الكلام نوع من أنواع البلاغة وإنما جاز حذف الجواب في ذلك وحسن لأنّ المذكور منه يدلّ على المحذوف والمسكوت عنه من جوابه، ولأنّ المعقول من الخطاب عند أهل الفهم كالمنطوق به»⁽³⁸²⁾.

ولا يمكن للباحث أن يغفل عن نباهة شيخ النحو العربي في هذا المقام. فقد حاول صاحب «الكتاب» تفسير المظاهر الطارئة على بنية التراكيب النحويّة في اللغة، ولما سعى إلى تحليلها انتبه رأساً إلى ما لجهاز التحوّل من سيطرة على نواميس الحدث التخاطبيّ حتّى إنّ مبدأ التفاهم قد غدا بمنزلة المعيار الضابط لطاقة الاختزال أو التصريح في الكلام فيكون له نفس التأثير في تحديد أبعاد الشمول والاستيعاب عند تقدير الظاهرة اللغويّة كلياً.

والذي يعنينا من كل استقراءات سيبويه في هذا المضمار ونحن على مسار تحديد الطاقة الاستيعابية في اللغة هو استنباطه لقانون التناسب العكسي بين طاقة التصريح في الكلام وعلم السامع بمضمون الرسالة الدلالية، وبموجبه تكون الطاقة الاختزالية ممكنة بقدر ما يكون السامع مستطلعاً على مضمونها الخبري. وبنفس الاستتباع المنطقيّ يتعدّر التعويل على الطاقة الإيحائية في اللغة إن لم يتعين الحد الأدنى من القرائن المفضية إلى إدراك المختزل.

ولقد بلور سيبويه جملة هذه الاستقراءات في مواطن عدة من كتابه نستعرض منها أبرز نماذجها.

فمن ذلك قوله في معرض تحليل الاختصار التحوّي على أساس مقومات الوظيفة الإعرابيّة: ومما يُقويّ تركّ نحو هذا لعلم المخاطب قوله عزّ وجلّ:

﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظِينَ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾، فلم يُعمل الآخر في ما عمل فيه الأول استغناءً عنه⁽³⁸³⁾ ومثل ذلك: وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ⁽³⁸⁴⁾.

ومن ذلك قوله: «وإنما أضمرنا ما كان يقع مظهرًا استخفافاً ولأن المخاطب يَعْلَم ما يَعْنِي»⁽³⁸⁵⁾. فربط بذلك ظاهرة الاختزال بقانون الاقتصاد اللغوي الذي تُمليه نزعة المجهود الأدنى، ولذلك ضبط في موطن آخر الحد الذي تقف عنده ظاهرة التعويل على الطاقة الإيحائية وذلك عندما تُشارف ضفاف الالتباس⁽³⁸⁶⁾.

وأكثر وضوحاً وتجلياً من كل ذلك ما يورده سيبويه في موطن رابع لإبراز معيار التواصل والإبلاغ في بنية الحدث اللساني تصرفاً واقتضاباً: «ومنه أيضاً: مررتُ برجلين مُسلم وكافر. جمعتُ الاسم وفرقتُ التعت⁽³⁸⁷⁾، وإن شئتُ كان المسلم والكافر بَدَلًا⁽³⁸⁸⁾ كأنه أجاب من قال: بأيّ ضربٍ مررتُ⁽³⁸⁹⁾، وإن شاء رَفَع⁽³⁹⁰⁾ كأنه أجاب من قال: فما هما، فالكلام على هذا⁽³⁹¹⁾ وإن لم يَلْفَظْ به

(383) يعني أنّ النص لم يرد على الشكل الذي يقتضيه المنطق الشكلي للتوزيع الإعرابي والذي هو: والحافظين فروجهم والحافظات فروجهن والذاكرين الله كثيراً والذاكرات الله كثيراً.

(384) سيبويه - الكتاب، نشر عبد السلام محمد هارون.

ج 1، دار القلم، القاهرة، 1966.

ج 2، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1973.

ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1968.

ج 4، 1975، (ج 1، ص 74).

ج 1، ص 224. (385)

والمقصود من السياق: «ولأن السامع يَعْلَم ما يعني المتكلم».

ج 1، ص 259. (386)

(387) يعني أن (رجلين) منعت جاء لفظاً واحداً، ونعته جاء لفظين هما: مسلم وكافر.

(388) يعطي سيبويه احتمالاً ثانياً في الإعراب وهو اعتبار (مسلم وكافر) بدلاً من لفظ رجلين،

يكون كل واحدٍ من باب بَدَل البعض من الكل.

(389) يعني بأيّ ضرب من الرجال مررت.

(390) بأن يقول: مررتُ برجلين: مسلمٌ وكافر (بالرفع) على أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف.

(391) الجار والمجرور (على هذا) خبر للمبتدأ (الكلام).

المخاطَب⁽³⁹²⁾ لأنه إنما يجري كلامه⁽³⁹³⁾ على قدر مسألتك عنده لو سألته⁽³⁹⁴⁾.

ومن مظاهر تحليل طاقة الشمول في الظاهرة اللغوية عموماً ما يلاحظه ابن خلدون في علاقة الإنسان باللغة من قدرته على استعمالها رغم عجزه عن استيعابها⁽³⁹⁵⁾، وهذا ما يستجليه صاحب المقدمة بعين الاستغراب والاستطراف في نفس الوقت، وفعلاً فلا اللغة من حيث هي قاموس، ولا الكلام من حيث هو أشكال نحوية متنوعة، ولا الخطاب من حيث هو نمط مخصوص من التشج اللغوي بداخلة تحت طاقة الحصر لدى الإنسان: لذلك فإن مظاهر القصور في الإنسان تنعكس أبعاداً من التجاوز الاستيعابي لدى اللغة.

وإذا كان التوحيدي قد عدّ بعض المظاهر الإنجازية ضمن طاقة الشمول في اللغة ذاكراً ما للجهاز الكلامي من مرونة تجعله يستوعب كل أجناس الخطاب من أمر ونهي وإخبار واستخبار وهداية ووعظ وتعبير عن الرضى وعن الغضب⁽³⁹⁶⁾ فإن الجاحظ قد أضاف على مثل هذا التعداد تفاعل اللغة مع توليد القيم الدلالية والمضامين الفكرية وهو ما يضيف عليها طابع التحريك المباشر لكل مقومات العقل، ذلك أننا ما إن نتجاوز وظيفة «الذكر والإخبار» حتى نرى اللغة عنصر استنفار واستفزاز تقرب المدركات من الفهم وتجليها للعقل فتجعل الخفي ظاهراً، والغائب شاهداً، والبعيد قريباً، ثم هي تخلص الملتبس، وتحل المنعقد، وتجعل المهمل مفيداً والمقيد مطلقاً، والمجهول معروفاً، والوحش مألوفاً، والغفل موسوماً والموسوم معلوماً⁽³⁹⁷⁾.

أما الشهرستاني فيقدم لنا نموذجاً طريفاً من تصنيف عوالم الوعي والإدراك لدى الإنسان فيميز ضمن مدارج سلمه العلم العقلي عن الفهم معتبراً أن كليهما

(392) يعني: وإن لم يُلْفَظ السامع بهذا السؤال المفترض.

(393) الهاء تعود على الشخص المتكلم صاحب البت في الحوار.

(394) ج 1، ص 431.

(395) المقدمة، ص 532.

(396) الإمتاع، ج 2، ص 135.

(397) البيان، ج 1، ص 75.

«غير»⁽³⁹⁸⁾ ثم إنّه يعلّل تواجدهما بالرباط اللغويّ بينهما فينزّل الحدث الكلاميّ منزلة العمود الفقريّ الرابط بين طبقات الحسّ والعقل والخيال «فذلك الفهم مدلول كلام القائل فقط، وهو نطقٌ مجردٌ نفسانيّ، ومحاورة فكرية، إذ يُديره في خلدّه فيجيب عنه تسليماً له واعتراضاً عليه، وربما يكون معنّى في الذهن يُسطّ ويشرح في العبارة، وربما يكون معاني كثيرة تُقبض وتختصر في اللفظ»⁽³⁹⁹⁾.



وإذا تأمل الدارس تحليل بعض المنظرين لقضايا التركيب الجزئيّ في اللغة كالإضافة مثلاً وجدّهم يُرزون - من حيث هم يصفون أكثر مما يقننون - مطاطية الجهاز اللغويّ امتداداً أو تقلصاً⁽⁴⁰⁰⁾ وليس يُعزّب عن الدارس اللسانيّ أن يستنبط من كلّ ذلك أهمّ مقومات الشمول اللغويّ على صعيد العلاقات الركنية. فمن ذلك ما ورد عند الفارابي في سياق استعراضه لمفهوم الإضافة عند الجمهور والخطباء والشعراء مقارناً إياه بمفهومه عند النحاة⁽⁴⁰¹⁾، فإذا سلطنا على هذا التقرير النظريّ المجرد معايير الاختبار والتشريح بمنظورٍ لسانيّ استطعنا أن نشقّ منه صورة من الطاقة التحويلية⁽⁴⁰²⁾ التي تكون بمثابة الركنية المؤسسة لفكرة الاستيعاب والشمول في الظاهرة اللغوية.

(398) في معنى الاسمية وهو ما يشق منه الفلاسفة فكرة الغيرية التي هي ضدّ للتطابق المطلق المُفضي إلى الهُوهُو.

(399) نهاية الإقدام، ص 327.

(400) ما يمكن أن نصلح عليه بـ: L'élasticité du discours.

(401) يقول الفارابي في معرض الحديث عن الإضافة: «وأما الجمهور والخطباء والشعراء فيتسامحون في العبارة ويجوزون فيها. فلذلك يجعلون لكلّ اثنين قيل أحدهما بالقياس إلى الآخر مضافين، كأنّا موجودين باسميهما الدالّين عليهما من حيث لهما ذلك النوع من الإضافة، أو كأنّا موجودين باسميهما الدالّين على ذاتيهما، أو كان أحدهما مأخوذاً باسمه الدالّ عليه من حيث له الإضافة التي لهما والآخر مأخوذاً باسمه الدالّ على ذاته (. . .) وجمع ما تسمع نحوّي العرب يقولون فيها إنها مضافة فإنّها داخله تحت المضاف الذي ذكرناه على الجهات التي عند الخطباء والشعراء».

(الحروف، ص 87 - 88).

فخذ مثلاً من الإضافة البسيطة كأن تقول: «تُوْرُ زَيْدٍ» فهذا الضرب من البناء اللغوي قد يبدو اعتباطياً في تركيبته الدالة فيكفي أن تحلله طبقاً لمعايير التحويل فستجد وراء البنية السطحية مقومات التركيب الأصلي الذي يشرع دلالة العبارة على ما هي موضوعه له تشريعاً منطقياً. فبين لفظة ثور ولفظة زيد يقوم متصور نحوي لم تستوعبه بنية الدوال إلا بمواضعة نحوية إعرابية هي غياب التنوين في الأول وظهور الكسرة في الثاني، فإذا استخرجته حصلت على: ثور × (إضافة) × زيد.

ولما كانت الإضافة شحنة إخبارية فإننا نستطيع أن نقيسها بمعيار التحسس إيجاباً وسلباً أو بمقياس الاختبار بافتراض السؤال المفضي إلى الصياغة، وعندئذ نفهم أن الإضافة هنا هي للملكية فنجري التحويل آلياً على المعادلة بحيث نحصل على:

ثور × (ملكيتة) × زيد.

فإذا انتبهنا إلى أن لفظ (الملكيتة) هو مصدر صناعي ينوب عن الحدّث بعد تجرّده من عامل الزمن تمكّناً من تحويل المصدر إلى مركّبات فكرة الحدّث فيه بطرفها فنحصل بعد تفكيك لفظ الملكيتة على:

ثور × (مالك + مملوك) × زيد.

ثم نفكّ القوسين ونوزّع بالتبادل ما كان في صلبهما على طرفي المعادلة فيكون لدينا:

تُوْرُ مملوكُ زيد مالِكُه.

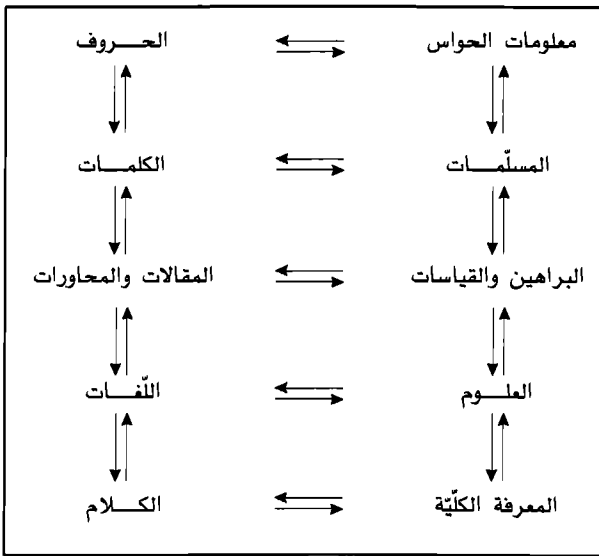
وهكذا تنحلّ الإضافة إلى بنية نحوية متكاملة لأنها تفرز حتماً بعد التحويل جملة نحوية مستقيمة هي في نموذجنا جملة اسمية مركبة بما أن خبر المبتدأ الأول قد جاء جملة اسمية مترتبة من مبتدأ وخبر بسيطين وبهذا التحويل يستعيد التركيب الجزئي بنيته المنطقية. ولكن الذي يعنينا في مسار فحوصنا هو أنّ هذه المطاطية في بُنى اللغة هي أسّ من أسس طاقة الاستيعاب والشمول في الإنجاز الكلامي.



ومن طريف ما يقف عليه الباحث في التراث اللغوي استطراداً لإخوان الصفاء

في معرض استكناهم لحقائق اللغة وأسرار الكلام نفذوا من خلاله إلى القدرة الشمولية في الظاهرة اللسانية عبر الفحص بين مراتب المنظومة العقلية ومدارج التركيب اللغوية⁽⁴⁰³⁾، وإذا فككنا تقريرهم التَنظيري في هذا الموضوع برؤية استقرائية تسئ لنا أن نرى توازياً يذهب صعوداً أو نزولاً على حدٍ سواء تترافق على سكتيه مكوّنات اللغة ومركّبات المنطق: فتكون الحروف في منظومة الحدث الكلامي مُفضية إلى الكلمات، والكلمات إلى المقالات وهذه إلى اللغات، فالكلام كظاهرة مطلقة⁽⁴⁰⁴⁾. وتكون معلوماً الحواس في تصوّرات العقل مُفضية إلى المسلّمات والمسلّمات إلى البراهين وهذه إلى العلوم فالمعرفة الكلية.

فتتطابق بالتوازي وظيفة الحروف مع وظيفة الحواس، ووظيفة الكلمات مع المسلّمات، ووظيفة المقالات مع البراهين، ووظيفة اللغات مع وظيفة العلوم بحيث:



(403) يقول إخوان الصفاء: «واعلم يا أخي بأن نسبة المعلومات التي يدركها الإنسان بالحواس الخمس بالإضافة إلى ما ينتج عنها في أوائل العقول كثيرة كِنسبة الحروف المُعجّمة بالإضافة إلى ما يتركب عنها من الأسماء، ونسبة المعلومات التي هي في أوائل العقول بالإضافة إلى ما ينتج عنها بالبراهين والقياسات من العلوم كثيرة كِنسبة الأسماء إلى ما يتألف عنها في المقالات والخطب والمحاورات من الكلام واللغات». رسائل، ج 1، ص 436.

(404) اللغة: La langue . الكلام: Le langage .

وآخر مظهر من مظاهر الشمول كخاصية نوعية نستجليها ضمن بحثنا في مقومات الكلام عامة وفي نطاق مصادرة المرجع⁽⁴⁰⁵⁾ كما بسطانها في مطلع هذه المسألة على وجه الخصوص يتمثل في ما تتميز به الظاهرة اللغوية من طاقة انعكاسية⁽⁴⁰⁶⁾، ونعني بها - كما نرتئيه من وجهة نظرنا اللسانية عند تسليطها على نصوص التراث بحكم مقولة القراءة والحدثة - ما في الظاهرة اللغوية من طواعية الرجوع بنفسها على نفسها حتى يصبح الخطاب موضوعه وماذته كلاهما الكلام، وهذه من قدرات الشمول في اللغة لأنها تستطيع أن تتخذ من نفسها مرآة عاكسة ترى فيها نفسها بضرب من الاستبطان⁽⁴⁰⁷⁾ الذاتى على حد عبارة علماء النفس. وأبرز مظاهر هذه السمة الانعكاسية في طبيعة الظاهرة اللغوية أن الكلام مما يمكن إثباته كما يمكن نفيه، ولكن إثباته أو نفيه لا يكون إلا بذاته أي بالكلام، وفي هذا الأمر خصوصية قُضوى له تقربه في جنسه وهويته من جوهر العقل على أساس أن قضاياه لا تثبت ولا تنتقض إلا بالبراهين، ولا ينتفي البرهان إلا بزهان فيدور الأمر على نفسه دَوْرَانْ الكلام على ذاته.

وقد أطنب ابن رشد في تحقيق هذه القضية حتى خلص إلى موازنة بين دَاحِضِ البراهين ومُنكَرِ الكلام فمثلما أن الإنسان «بِنْفِيهِ البرهان يَلْزَمُهُ القول بالبرهان»، كذلك يلزمه الإقرار بما به نَفَى وهو الكلام «لأن نافي الكلام يلزمه الإقرار بالكلام إذ كان إنما ينفي الكلام بكلام وإنما يلزمه نفي الكلام لأن الكلام إنما يفيد معنى إذا اعترف أن النقيضين لا يجتمعان وأن الأسماء تدل على أمور محدودة»⁽⁴⁰⁸⁾.

Le postulat du référent. (405)

وهو ما يمكن أن نفتس له من قاموس الرياضيات المصطلح التالي: (406)

(Le caractère réflexif du langage ou la réflexivité du fait linguistique).

وربما يتسنى لنا أن نستعص عن مصطلح: (La fonction métalinguistique) الذي لا وجه له من الناحية الاشتقاقية ولا بالنظر إلى المعنى الأصلي للسابقة (Méta) وذلك بمصطلح جديد يكون: (La fonction réflexive).

L'introspection. (407)

(408) تفسير، ج 1، ص 357.

فالقضية من الناحية اللسانية تندرج ضمن مصادرتنا باعتبار أن انعكاس اللغة على ذاتها من شأنه أن يجعل الكلام هو نفسه دالاً وهو نفسه مرجعاً فنصهر بصفة آلية كل عناصر الدلالة فلا يغدو دالاً ولا مدلول ولا مرجع إلا في حد واحد منصهر بحيث تتقلص أضلاع المثلث الدلالي تقلصاً يُفضي بها إلى التطابق فتغدو كلها نقطة واحدة هي مركز الدائرة المحيطة انطلاقاً بالمثلث المتساوي الأضلاع.

وفي نفس المسار التّظريي ضمن بلورة السّمة الانعكاسيّة كمظهر من مظاهر الشّمول والاستيعاب في اللغة يطالعنا القاضي عبد الجبّار باستكشاف طريف يركّزه على كون الكلام ذاته أمراً قابلاً للتّحديد، وبديهيّ أنّ الكلام - شأنه شأن كلّ المدركات - لا يتحدّد إلّا بكلام، فيُصبح الحدّ - بالمعنى الاصطلاحيّ الذي تواضع عليه المناطق - مادّة بعض موضوعه في هذا المقام، لأنّنا ببعض الأدوات اللغويّة نحدّد اللغّة. على أن عبد الجبّار يرتقي على مستوى التّجريد التّظريي إلى منزلة مزدوجة في طرحه لهذا الإشكال وتمثّل في تقريبه بين علم الشيء والقدرة على تحديده فيكون الحدث اللسانيّ في نفس الوقت ذا طواعيّة للتعريف بقدر ما هو ذو طواعيّة للإدراك، ويُصبح قطب الرّحى في دوران الكلام على نفسه العقل كما تُصبح خاصيّة الانعكاس مُنسيّبة من اللغّة إلى الفكر ومن الفكر إلى اللغّة.

يقول صاحب المغني في سعيه إلى إثبات أنّ الكلام ممّا يمكن تحديده: «تحديد الشيء فرع على العلم به»⁽⁴⁰⁹⁾ لأنّه إنّما يُقصد بتحديد حصره على وجه لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج عنه ما هو منه، ولذلك لا يصحّ أن يحدّ الجسم بأنّه المختصّ بالطول والعرض والعمق إلّا بعد العلم بما هذه حاله، ولا يجوز أن يُحدّ القادر بأنّه الذي يختصّ بصحة الفعل منه مع السلامة إلا وقد علمنا بالدليل من هذه حاله ومفارقته لغيره⁽⁴¹⁰⁾ فإذا صحّ ذلك وثبت أنّ الكلام يُعلم ضرورة من جهة الإدراك لأنّه من أوضح ما يدرك من الأشياء فيجب أن يصحّ هنا بيان حدّه وحقيقته⁽⁴¹¹⁾.

وما إن تتركّز لدى اللسانيّ مقومات التأسيس المبدئيّ في هذا المقام حتّى

(409) يعني أنه نتيجة طبيعية لمعرفته وإدراكه.

(410) الجملة الموصولة مفعول به معطوف عليه لفظ (مفارقة).

(411) ج 7، ص 6.

يتطرقُ رأساً إلى استكشاف الفكر اللغوي عند العرب من خلال ميراثهم الحضاري ليرى معالجتهم لطواعية اللغة من حيث تقبل تسلط العقل عليها بالتنظيم والعلمنة. ولا يهتَمنا في هذا السياق أنّ العرب درسوا لغتهم وقتنوها فعلاً، ولا أنّهم أقرّوا بأنّ لكلّ اللغات نحوها وصرّفها وبلاغتها، وإنّما يعنينا اهتداؤهم إلى فكرة قابلية اللغة لأنّ يعقلها العقل، وهو حدّ من الوعي المعرفي ليس باليسير إدراك الحضارات له على صعيد التقييم اللساني المطلق، ذلك أنّ سمة ما اصطَلحنا عليه بانعكاسية اللغة، هي في حقيقة الأمر، المحرّك الذي تُصدر عنه وظيفة ما وراء اللغة⁽⁴¹²⁾ حسب مصطلحات اللسانيات المعاصرة.

فهذا أحمد بن فارس - بعد أن فضّل علم العربية إلى فرع وأصل وعرف الفرغ - يحدّد الأصل بأنّه «القول على موضوع اللغة (...). ثم على رسوم العرب في مخاطبتها»⁽⁴¹³⁾. ووعيه بأنّ اللغة تصبح «موضوعاً للقول عليها» هو تعيين لوظيفتها الانعكاسية.

وهذا عبد الجبار يُبرز الكلام عن سائر الأنظمة العلامية - من إشارة وغيرها - بقدرته على وصف العقليات أولاً وعلى أن يتحدّث عن نفسه ثانياً، فتتأكد خصوصية الدلالة في الحدث اللغوي بعد أن «انكشف أنّ هذه الدلالة موضوعها على عبارة» بصريح اللفظ كما ورد على لسان صاحب المغني⁽⁴¹⁴⁾.

وهذا ابن جني في سياق استقراءاته المبدئية يتحسّس موقعه من علمنة اللغة فيبادر بتبنيه القارئ على ما انتبه إليه بالوعي الصريح بعد الحسن الغامض، وهو أنّ عكوفه على اللغة ذاهب في جهات النظر ومبني على إثارة معادن المعاني وتقرير حال الأوضاع والمبادئ، وكيف سرّت أحكامها في الأحناء والحواشي دون الزّرع والتصب والجزّ، وهو ما فرغ من تصنيفه النحاة قبله⁽⁴¹⁵⁾، ثم يعود إلى تدقيق عمله الفكري المتسلط على اللغة من علّ موضحاً أنّ كتابه «ليس مبنياً على حديث وجوه

La fonction métalinguistique ou le métalangage.

(412)

(413) الصاحب، ص 2 - 3.

(414) ج 7، ص 162.

(415) الخصائص، ج 1، ص 32.

الإعراب وإنما هو مقامُ القول على أوائل أصول هذا الكلام، وكيف بُدئ وإلام نُحْيِي⁽⁴¹⁶⁾ فَجَلًّا بصريح العبارة وظيفَةَ القول على الكلام.

وإذا كان ابن سينا قد نفذ إلى قضية الحال من منظور ما أسماه بعلم قوانين الملكة موضحاً أنها «مُمَثَّلَةٌ لعقل الكلام»⁽⁴¹⁷⁾ فإنَّ الفارابي قد بلور عِلْمَ اللغة في صريح المصطلح المحدود بعلم اللسان⁽⁴¹⁸⁾ وهي صياغة كاشفة للمقوم العلماني، ناهيك أنَّ من نظرُوا في المصطلح الَّذِي خُصِّصَتْ به المعرفة اللغوية المعاصرة⁽⁴¹⁹⁾ قد ذهبوا رأساً في أوَّل أمرهم إلى عبارة (علمُ اللسان) ثم نعتوه بالحديث، ولكنَّ الطريف عند الفارابي هو طريقة إدراجه علمُ اللسان ضمن تصنيفه للعلوم، فقد انطلق من تحديدِ مضمونه المعرفيِّ بكونه «علمُ قوانين الألفاظ»⁽⁴²⁰⁾ ليلبور متصوِّراً القوانين في حدِّ ذاته فعرفها بأنها «أفأويلُ كَلِيَّة، أي جامعة ينحصر في كلِّ واحد منها أشياء كثيرة ممَّا تشتمل عليه تلك الصنَّاعة وحدَّها حتى يأتي على جميع الأشياء التي هي موضوعة للصنَّاعة أو على أكثرها، وتكون معدَّة إما ليحاط بها ما هو من تلك الصنَّاعة لئلا يدخل فيها ما ليس منها، أو يشدَّ عنها ما هو منها، وإمَّا ليُمتَحَنَ بها ما لا يُؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط، وإمَّا ليسهلَّ بها تعلُّم ما تحتوي عليه الصنَّاعة وحفظها»⁽⁴²¹⁾.

ولعل أبا حيان التوحيدي قد ارتقى إلى منزلة التجريد الكليِّ لِمَا صَدَّرت عنه استقراءاته من وعي دقيق بخصوصية اللغة في دورانها على نفسها وإفرازها لوظيفتها الانعكاسية وقد تميَّز تحليله لهذا الإشكال بالغرارة والخِصْب: فَمِنْ توضيحه أنَّ عَقْلَنة الظاهرة اللغوية هي إذعان لحدود ما في غرائز أهلها وطبائعهم وسلاتقهم⁽⁴²²⁾، إلى تأكيد أنها نظر في الكلام «يعود بتحصيل ما تَأَلَّفه وتَعَتَّاده أو

(416) المرجع نفسه، ص 67.

(417) باعتبار لفظة (عَقْل) مصدرًا من فعل (عَقَلَ) و(الكلام) مضاف إليه شكلاً، مفعولٌ للمصدر معنى (ابن سينا، القياس، ص 18).

(418) الحروف، ص 148.

(419) ونعني به مصطلح: (La linguistique - Linguistics - Linguistik).

(420) إحصاء العلوم، ص 45.

(421) المرجع نفسه.

(422) المقابسات، ص 121.

تُفَرِّقُه وتعلّل منه، أو تفرّقه وتُخَلِّيه أو تأباه وتذهب عنه وتستغني بغيره»⁽⁴²³⁾.

وإذ قد بسط التوحيد في بعض استطراداته مصادرةً منهجيةً تتصل بأصولية المعارف، ومدارها أنّ علمنة الظاهرة الطبيعية أو الكونية هي في حد ذاتها وجودٌ مستقل عن وجود الظاهرة المعنوية بحيث إن اختلاف الرؤى - أو حتى تناقضها عند عقلنة الظواهر - لا ينقض في شيء وجود الظاهرة نفسها⁽⁴²⁴⁾ فإنه - لمّا واجه القضية اللغوية - اهتدى رأساً إلى وظيفتها الانعكاسية فصاغ عبارته المكتنزة «الكلام على الكلام» في سياق أول، و«الكلام في الكلام»، في سياق ثانٍ، وذلك لتقرير أنّه من صعاب الأمور. كما أوحى بدوران الظاهرة على نفسها مبدلاً بذلك على السمة الانعكاسية في الحدث اللساني⁽⁴²⁵⁾.

أما حازم القرطاجني فإن بحثه في أمر العلاقات الممكنة ضمن بناء نسيج اللغة قد قاده إلى تقسيم جداول الألفاظ إلى ما له خارج الذهن صورة وما ليس له، كالمتصورات الخالصة، وذلك ليستنبط أنّ تأليف الكلام والتصرف في تركيب أجزائه هو نفسه مما لا يستند إلى مرجع صريح في الوجود الخارجي لأنه ضرب من تأسيس العلاقات التي تنشئها اللغة تواضعاً وافتراساً، وهكذا يصل إلى أنّ المفاهيم العملية في كل عقلنة للغة هي من المتصورات التي لا تشكّل لها في عالم الأشياء، فالأمر يعود إلى تقرير أنّ الوظيفة الانعكاسية في اللغة تحتكم بالضرورة إلى مفاتيح دلالية تتطابق فيها عناصرها المكوّنة بما أنّ الدالّ يصبح في نفس الوقت مدلولاً ومرجعاً:

«وإذ قد عرفنا كيفية التصرف في المعاني التي لها وجود خارج الذهن والتي

(423) المرجع نفسه، ص 170.

(424) الإمتاع، ج 1، ص 113. وسياق الحديث متصل خاصة بعلم المنطق.

(425) يقول التوحيدي: «إنّ الكلام على الكلام صعب (...). لأنّ الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكلها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحسّ مُمكن، وفضاء هذا متسع، والمجال فيه مختلف، فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه». (الإمتاع، ج 2، ص 131).

انظر كذلك: (ص 139) قصّة الأعرابي الذي حضر مجلس الأخفش فقال:

«أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا».

جعلت بالفرض بمنزلة ما له وجودٌ خارج الذهن أصلاً وإنما هي أمور ذهنيّة محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرق التّأليف في المعاني والألفاظ الدّالة عليها والتقاذف بها إلى جهاتٍ من التّرتيب والإسناد وذلك مثل أنّ تُنسب الشيء إلى الشيء على جهةٍ وصفه به أو الإخبار به عنه أو تقديمه عليه في الصّورة المصطلح على تسميتها فعلاً أو نحو ذلك فالإثباع والجرّ وما جرى مجراها معانٍ ليس لها خارج الذهن وجودٌ لأنّ الذي خارج الذهن هو ثبوت نسبة شيء إلى شيء أو كون الشيء لا نسبة له إلى الشيء فأما أن يقدم عليه أو يؤخر عنه أو يتصرّف في العبارة عنه نحواً من هذه التصاريف فأمر ليس وجودها إلا في الذهن خاصّة⁽⁴²⁶⁾.



المسألة السادسة

هويّة الكلام

إن غرضنا في هذه المسألة الأخيرة هو محاولة ضبط الهوية الجمليّة للكلام من حيث تكون حصيلة السمات التي تتحدد بها بطاقة تعريف الظاهرة اللغويّة وذلك بالاستناد أساساً إلى مجموع العناصر الضابطة لمقومات الكلام كما جلوناها طيلة المسائل الخمس السابقة من هذا الفصل، ولكن بالاحتكام أيضاً إلى الصّورة التي قد نستنبطها إذا ما ولّجنا بتلك العناصر حيّز التفاعل العضويّ مع الخصائص العامّة في نظرية المواضع مثلما تبيّناها في الفصل الثاني بعد أن ضبطنا مؤسّساتها الجدلية في الفصل الأول.

وقد سمح لنا البحث طيلة ما سلف من هذا الفصل بأن نقارب جملة الرّكائز النوعية التي يستند إليها خروج الكلام من تصوّره التّظريّ المجرد إلى بنية الحدث المنجز، فتحسّسنا هكذا معطيات التّشكّل اللسانيّ باعتباره مُعطى متنزلاً في الوجود الموضوعيّ للظواهر. وقد كانت جملة المصادر الفرعية لدينا، من بعدّي المكان والزّمن إلى خصائص الفاعليّة والاضطرار والشمول، بمثابة المفاتيح المنهجية

والأشعة المعرفية التي أعانتنا على إقامة جدل تنظيري يُفرز مؤشرات البنية الأصولية العامة .

والذي نستشفه ونحن على مسار الكشف والتعليل لنواميس الكلام هو أنّ الهوية الجمليّة⁽⁴²⁷⁾ للظاهرة اللغوية تتمثل في طابعها التوليدي⁽⁴²⁸⁾ الذي يفضي إلى تطابق مادة التعريف وموضوعه، أو قُلْ إلى تطابق الحد والمحدود مما يجعل الهوية والذات في نفس الظاهرة التي هي الكلام منصهرتين تصوّراً وإفرازاً، فهذه السمة التوليدية كامنة إذن في خاصية الصدور التلقائي باعتبار الحدث اللساني شيئاً كأنما يصدُر عن نفسه بضرب من الفيض أو النُبوع⁽⁴²⁹⁾.

والمصادرة التي نطرحها بادية ذي بدء لنحاول فيما يلي تركيز قواعدنا هي أنّ الظاهرة اللغوية كما رَسَمها الفكر العربيّ طيلة مخاضه الحضاريّ قد تحدّدت بطابع الإنيّة من حيث هو تصوّر مبدئيّ حرّك خلفيات التفكير دون أن يبرز على سطحه ولا حتّى أن يتجاوز الحسّ الغامض إلى الوعي الصريح . أمّا ما يدفعنا إلى اعتبار مبدأ الإنيّة في النظرية اللغوية العامة بعد اقتباسه من جدول التنظير الفلسفيّ فهو بلوغ الظاهرة بنفسها وجودها الأكمل، وتلك هي الفكرة الباطنة في مصطلح الإنيّة⁽⁴³⁰⁾.



L'identité globale. (427)

Le caractère génératif. (428)

وهو ما قد نصطلح عليه بـ: L'émergence. (429)

يقول الفارابي: «إنّ معنى (إنّ) الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم (430)

بالشيء، وموضع (إنّ) و(أنّ) في جميع الألسنة بيّن، وهو في الفارسية كافٌ مكسورة حيناً وكاف مفتوحة حيناً. وأظهر من ذلك في اليونانية (أُن) و(أون) وكلاهما تأكيد إلا أنّ (أون) الثانية أشدّ تأكيداً، فإنّه دليل على الأكمل والأثبت والأدوم ولذلك يُسمّون الله بـ(أون) ومدود الواو، وهم يخصّون به الله، فإذا جعلوه لغير الله قالوها بـ(أنّ) مقصورةً ولذلك تسمّى الفلاسفة الوجود الكامل «إنيّة» الشيء وهو بعينه ماهيته، ويقولون: وما إنيّة الشيء، يعنون ما وجوده الأكمل وهو ماهيته» (الحروف، ص 61).

ويقول في سياق آخر: «والحواشي هي أصنافٌ كثيرة منها الحروف التي تُقرَن بالشيء فتدلّ على أنّ ذلك الشيء ثابت الوجود وموثوق بصحته مثل قولنا (إنّ) مشدّدة =

فالكلام، كما نتصور اشتقاق هويته من مخزون التفكير اللغوي عند العرب، ذو طبيعة إينية لكونه من الظواهر التي تستمد وجودها من نفسها مثلما تستمد علة وجودها من وجودها ذاته⁽⁴³¹⁾، وهذا ما عناه الخفاجي حين ألح على أن ظواهر الكلام «لا تقع من فعل العباد إلا مُتولّدة» ثم وضح بالمثال أن ما تعنيه فكرة التولد هو ما يحدث عند الآلام⁽⁴³²⁾، ولفس الغرض قصد ابن جني إذ حدّد الكلام بأنه «عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها»⁽⁴³³⁾ أما القاضي عبد الجبار فقد حاول الاستدلال على أن دلالة الكلام موجودة في ذاته قبل كل شيء «لأنه دليل على ما يتضمّنه» ولولا ذلك لما صحّ أن تُعرف فائدته «لأن ما يمنع من أن يصحّ كونه دليلاً يمنع من أن يكون له معنى»⁽⁴³⁴⁾.

ويفتح هذا الاستقراء أمام الخفاجي باباً يتطرق منه لتقييم الفكر النحوي عموماً من منظور أصولية العلوم وفلسفة المعارف فيقرر في استطراد دقيق أن اللغة موجود في ذاته وأن حصر هويتها في نظام العِلل التي يتصورها النحوي فيها إنما هو ضرب من التعسف عليها. ولذلك فإنّ اللغة تُؤخذ بذاتها ولذاتها وهو ما ترمز

= النون، ومثال ذلك قولنا: إن الله واحد، وإن العالم متناهٍ فلذلك ربّما سمّي وجود الشيء إينته، ويسمى ذات الشيء إينته، وكذلك أيضاً جوهر الشيء يسمى إينته، فإننا كثيراً ما نستعمل قولنا: «إينته الشيء» بدل قولنا: «جوهر الشيء» فترى أنه لا فرق بين أن نقول: ما جوهر هذا الثوب وبين أن نقول ما إينته، لكن هذه ليست مشهورة مثل تلك عند الجمهور، وأصحاب العلوم يستعملونها كثيراً.

(الألفاظ، ص 45).

ويقول الرّازي: «في إطلاق لفظ الإنية على الله تعالى: اعلم أن هذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كثيراً، وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظه إن في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الإينية، (مفاتيح، ج 1، ص 126).

(431) قد نصلح على ما نذهب إليه في هذا المقام بقولنا: Le caractère immanent du langage ou l'immanence du discours.

(432) سرّ الفصاحة، ص 14 - 15.

(433) الخصائص، ج 1، ص 32.

(434) المغني، ج 16، ص 359.

إليه العبارة المأثورة «هكذا قالت العرب.» فليست اللغة سابقة لَعَلَمَتِهَا وَعَقْلَتِهَا الفكر لها فحسب، بل إن اللغة هي وحدها صاحبة الوجود، وأما محاولة تنظيم الفكر لبنيتها فذلك مُواصفة عارضة لا تعطي اللغة عِلَّتَهَا ولا تستطيع أن تغيّر من نظامها أو وجودها شيئاً.

يقول الخفاجي: «فأما طريقة التعليل فإن النظر إذا سُلِّطَ على ما يعلّل التحويون به لم يثبت معه إلا الفدّ الفرد، بل ولا يثبت شيء البتّة ولذلك كان المصيب منهم المحصّل من يقول: هكذا قالت العرب من غير زيادة على ذلك، فربما اعتدّر المعتذر لهم بأنّ عللهم إنّما ذكروها وأوردوها لتصير صناعةً ورياضةً ويتدرب بها المتعلّم ويقوى بتأملها المبتدئ، فأما أن يكون ذلك جارياً على قانون التعليل الصّحيح، والقياس المستقيم، فذلك بعيد لا يكاد يذهب إليه محصّل»⁽⁴³⁵⁾.

ولا شك أنّ غزارة تصوّر الأدبي عند الجاحظ هي التي هدّته إلى استكنانه حقيقة الكلام عن طريق المطارحة السلبية - أو قُلْ بمنهج الخُلف كما يقول المناطقة - وذلك بمقارنته بضده وهو الصّمت.

وفضلاً عن التوظيف المعياريّ في تفضيل الكلام على الصّمت - وهو ما لا يخلو في حدّ ذاته من قيمة في البحث اللسانيّ بما أنّه يحدّد الوظيفة الاجتماعية في المؤسسة اللغوية من حيث كان الكلام مُلزماً بمُحتواه لصاحبه ومُدخلاً إياه في مراهنات التواجد الجماعيّ - فإنّ الطّريف عند الجاحظ هو اهتداؤه إلى أنّ هوية الكلام لصيقة بذاته بما أنّنا بالكلام نُخبر عن الصّمت ونتحدّث عنه، ولا نستطيع بالصّمت أن نُخبر عن الكلام فضلاً عن أن نتحدّث عنه⁽⁴³⁶⁾.

فالتصور الإنثي في النظرية اللغوية كما نستكشفها من أنسجة التّراث العربيّ يصدر عن رؤية وجودية للحدث اللسانيّ⁽⁴³⁷⁾ فيكون الكلام وجوداً فعلياً قبل أن

(435) سر الفصاحة، ص 31.

(436) رسائل، ج 1، ص 258 - 259.

(437) معلوم أنّ النظرة الوجودية للظواهر (Existentialiste) في معناها الفنّي الأول، أي قبل أن تُلبّسها تقديرات المدرسة الأدبية التي وسّمها رُوّادها بنفس العبارة، قد قامت تفضاً للنظرة الماهية (Essentialiste) فحيث يعتبر الفلاسفة الماهيون أنّ حقيقة الظاهرة سابقة لوجودها يرى رُوّاد الفلسفة الوجودية أنّ الظاهرة تستمدّ حقيقتها من وجودها.

يكون تصوراً ما قبلتياً، أي إن ما يحدّد ماهيته القُصوى هو إنجازُه وتحقّقه، ومن شأن هذا التقدير أن ينفي عن الظاهرة اللغوية أن تكون قيمةً مطلقة في حدّ ذاتها، وهذا ما يسلبها - تحت مجهر الفحص الموضوعي والاستكشاف الاختباري - طابع القداسة وسمة التعالي⁽⁴³⁸⁾.

وأبرز ما يستوقف العالم اللساني في هذا المقام ما يقرّره ابن رشد من أن الكلام ليس بجوهر «لأنه موضوع لغيره» فكلّ ما يرد في الكلام إنّما هو ضرب من الإشارة إلى شيء آخر غير ذات الكلام، يكون بمثابة الموضوع بالنسبة إليه⁽⁴³⁹⁾، ولهذا ألح الزازي على أنّ حقيقة الكلام هي في فعله المخصوص الذي يقصد به الإنسان إلى تعريف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وهو ما يخلص منه إلى نفي الصفة الحقيقية عن الكلام باعتبار أنه ليس قيمة مطلقة ولا ماهية سابقة لتحقق وجود الظاهرة: «ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللسانيّ إلاّ الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطّعة والحروف المركّبة معرّفات لِمَا في الضمائر، ولو قدرنا أنّهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرّفات لِمَا في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاماً أيضاً، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة بل أمراً وضعياً اصطلاحياً»⁽⁴⁴⁰⁾.

ويستند أبو هاشم الجبائي إلى نفس المنطلق المبدئيّ في تقرير الظاهرة اللغوية ليؤكد على خصوصية الكلام من حيث يستمدّ علّة وجوده من ذات وظيفته وهو ما يفرضي إلى الجزم بالتولّد التلقائيّ لأنّ الحدث اللسانيّ لا يرتهن بضابط خارجيّ من إذن وترخيص أو أمر واقتضاء، فوظيفة اللغة تخرج بها عن حيز أحكام الضبط ومعايير الإجراء، وعلى هذا الأساس حلّل أبو هاشم كيف أنّ الناس - مهما كانت فصائلهم - «يستعملون اللغات من غير أن يمكن ادّعاء إذن سمعيّ في ذلك، ولو كان يُطلب في ذلك إذن سمعيّ لكان يجب أن تكون الأسماء كالأحكام»⁽⁴⁴¹⁾ وهذا ما يعلّله بأنّ منفعة الكلام هي في ذاته وهي إفهام المخاطب

La transcendence.

(438)

(439) تفسير، ص 276، ص 280.

(440) مفاتيح، ج 1، ص 26.

(441) أورده عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 175.

مُرَادَنَا⁽⁴⁴²⁾، وبهذا الاستقراء ينتفي تفاضل اللغات حيث انتفت عن الكلام خاصية القِيم المطلقة، «فَمَنْ اعترض على الفرس والتبّط في لغتهم وخطابهم فيها فهو مخطيء عند أهل العقل كما أنّ مَنْ اعترض عليهم في الأكل والشرب والتصرف فهو مخطيء في ذلك»⁽⁴⁴³⁾.

وإلى مثل هذا التقرير ذهب القاضي عبد الجبار فحوصل هوية الكلام في أنّه وجود يدلّ بنفسه على نفسه، شأنه في ذلك شأن كلّ جهاز علاميّ من إشارة وغيرها⁽⁴⁴⁴⁾. ولكنه يستطرد في سياق آخر إلى إشكال دقيق على غاية من التمييز العلاميّ ويتمثل في تَرَاكُب⁽⁴⁴⁵⁾ دلالتين على الحدث اللسانيّ دون أن يستطيع اكتساب شرعيّته إلّا من إحداهما فحسب⁽⁴⁴⁶⁾ فالإفادة هي شرط أوليّ في سلامة مفهوم الكلام ولكنّ الإفادة المقصودة هي الإفادة الأوليّة التي يحملها الخطاب في صلبه حملاً نوعياً دون الدلالة الأخرى المتمثلة في حصول حَدَث الكلام، ولا في أنّ المتكلّم قد تكلم في تلك اللحظة، ولا حتى في أنّه قد أثبت قدرته على الكلام، فهذه كلّها دلالات علاميّة سَمَّاهَا العربُ دلالة النُصبة حيناً ودلالة الاعتبار حيناً آخر، ومدارها دلالة الوجود من حيث يدلّ كلّ شيءٍ بمجرد أن يوجد على أنّه موجود.

فالدلالة المشروطة في الكلام هي الدلالة التي لا يمكن أن تحصل مع «فقد مَنْ يَعتبر به ويستفيد» وهو السّامع المقصود بالإفادة: وتلك الدلالة هي وحدها الكفيلة بأن تخرج بالكلام «من حدّ العبث (...) لأنّ الشيء يجب أن تكون فيه فائدة سيوى ما يَفَعُّ من الفائدة بالإخبار عنه»⁽⁴⁴⁷⁾.

أما الشهرستانيّ فقد كان - في قضية تنزيل الكلام منزلته الوجوديّة - واضح التّركيز على مستوى التّصوّر وعلى مستوى الاصطلاح لأنّه يبسط الموضوع على

(442) المرجع نفسه، ص 176.

(443) المرجع نفسه، ص 177.

(444) المغني، ج 7، ص 19 - 20.

(445)

(446) المغني، ج 7، ص 184.

(447) المرجع نفسه.

أساس مقارنة القِيم المطلقة المعقودة إلى العقل المحض⁽⁴⁴⁸⁾ والقيم التَّسْبِيَةِ الموصوفِ بها الكلام، فيقرّر بادية ذي بدء أنّ التَّنطِق اللّسانيّ مرَّكَّب من حروف إذ منها تحصل الكلمات ومن الكلمات يحصل خطابٌ مفهوم مشتمل على معنى معلوم لولاه لم يُسَمَّ الحاصل من التَّقْطِيع والتركيب كلاماً «فإذا كَلَّ الحروف والكلمات محلّها اللّسان، وكل المعاني والمفهومات محلّها الجنان، وبمجموع الأمرين سُمِّيَ الإنسان ناطقاً ومتكلماً حتى لو وجدت اللّسانيّة منه دون المعاني الجنائيّة سُمي مجنوناً لا متكلماً إلا بالمجاز، ولو وجدت المعاني الجنائيّة منه دون الألفاظ اللّسانيّة سُمي مفكراً لا متكلماً إلا بالمجاز»⁽⁴⁴⁹⁾ وهذا ما سيدفع الشهرستاني إلى القول بأنّ الكلام ليس ذا حقيقة عقلية⁽⁴⁵⁰⁾.

ويطلع علينا الجرجاني في مساق هذا التَّنظير التَّأليفيّ حول هويّة الكلام بكشف منطقيّ لمفهوم الدلالة وما نعيه عند تحديد وظيفة اللغة بها، ومحصل استقراءاته أنّ الحدث الكلاميّ هو إصدارٌ لحكم، بمعنى أنّه إفراز لقضيّة تصوّريّة وليس في حدّ ذاته وجوداً قائماً بنفسه، باعتبار أنّنا حين نسمع أحداً يقول: «ضرب زيد» فإننا نفهم أنّه يُثبت وجود الضرب من زيد دون أن نَعْلَمَ رأساً وجوده منه، ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبحنا نفهم ممّن يقول: إن نقيضين قد تَوَاجَدَا، بأنهما قد تواجدا فعلاً.

«فالدّلالة على شيء هي لا محالة إعلامك السامع إيّاه، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه»⁽⁴⁵¹⁾، وإذا كان كذلك وكان ممّا يعلم بدائه العقول أنّ الناس إنّما يكلم بعضهم بعضاً ليُعْرِفَ السامعُ غرض المتكلّم ومقصوده فينبغي أن ينظر إلى مقصود المُخبر من خبره ما هو، أهو يُعلم السامع وجود المُخبر به عن المُخبر عنه، أم أن يُعلمه إثبات المعنى المُخبر به للمُخبر عنه»⁽⁴⁵²⁾.

La Raison pur.

(448)

(449) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 285 - 286.

(450) المرجع نفسه، ص 325. باعتبار أنه لا وجه لارتباط الألفاظ بدلالاتها من الوجهة الطبيعية ولا من الوجهة المنطقية وإنما هي اقترانات اعتباطية في أصل نشأتها.

(451) يعني: ولا يُعدُّ دليلاً إلا ما يُفضي رأساً إلى شيء مدلول عليه.

(452) التركيب الجزئيّ المضاعف (للمُخبر عنه) متعلّق بالمصدر (إثبات) بحيث يكون من الناحية المعنوية مفعولاً ثانياً له (الجرجاني، دلائل، ص 347).

فإذا تمثّلنا من صريح الفكر العربيّ كما حملته لنا نصوصه في منظوقها ومضمونها ما صادرنّا عليه من مركزية التّصوّر الإنثيّ في تقدير الظّاهرة اللغوية تحتمّ علينا الإقرار بأنّ مثل هذه الرّؤية لا تصدر إلّا عن اعتبار أنّ هوية الكلام لا تكمن في المظهر الفيزيائيّ للحدث اللسانيّ وإنّما هي قابعة في ما وراءه لأنها شيء آخر غيرهِ .

فهذا الشهرستاني يتحدّث عن أنّ قدرة الكلام على أداء وظيفة التّفاهم هي رهينة تجاوز التّقطيع والترصيع والترتيب لإدراك «كَمالات أخرى» بعدها⁽⁴⁵³⁾، وهذا التوحيد يبيّن كيف أنّ الكلام أمر «طبيعيّ بالبدأة، والبدأة في الطبيعيات وحدة» على حدّ عبارته، ولكنه «وإنّ كان طباعياً فإنّه مخدومُ الفكر، والفكرُ مفتاحُ الصّنائع البشريّة». فيكون الكلام إلهاماً بعد كونه طباعياً⁽⁴⁵⁴⁾.

أما القاضي عبد الجبار فإنّه يؤكد أنّ هوية الكلام ممّا لا يدخل فيه لا آتته ولا سببه ممّيزاً بذلك الظاهرة من مؤسّساتها الحاقّة ومستنداتها الإجرائيّة إلى حدّ فضل الهوية عن ملابسات الإنجاز، وهذا مدلول قوله: «لا يجوز أن يُحدّد الكلام بأنّه الحروف الخارجة من مخرج مخصوص لأنّ الخروج والتحرّك يستحيل على الكلام في الحقيقة، فكيف يجوز أن يحدّد به (. . .) وكيف تدخل آلة الكلام في حدّ الكلام مع العلم بأنّ الشّيء لا يَجُوزُ أن يحدّد إلا بما يبيّنُ به من الصفات الراجعة إليه دون ما يرجع إلى سببه ووجه وجوده»⁽⁴⁵⁵⁾.



فما هو إذن هذا الذي يقوم وراء السّطح الفيزيائي في الحدث اللغوي ليتمثّل الفكرة الجامعة لكلّ عناصر التّحديد ومقومات الهوية في الكلام؟



(453) نهاية الإقدام، ص 278.

(454) الإمتاع، ج 2، ص 133 - 134. ويقصد التوحيد بفكرة البدأة في كل ما هو طباعي أن الظواهر في الوجود تتكون في بدايتها من أجزاء متفرقة تتألف فتثمر بناءً متكاملًا هو ما سمّاه بالوحدة.

(455) عبد الجبار، المغني، ج 7، ص 12.

إن ما وراء الحدث الكلامي من حيث هو عناصر محسوسة تُدرَك في خصائصها الفيزيائية إدراكاً موضوعياً هو هذا التكامل بين الأجزاء المكوّنة لكتلة الخطاب، أي، بتعبير أدق، هو تحوّل اجتماع الأجزاء من مجرد كُتلة⁽⁴⁵⁶⁾ إلى بناء متكثّل عضويّاً، أو قل هو هذا الذي يحدث بين أجزاء الخطاب عادة لمّا نُفرزه بصفة تلقائية والذي لا شكّ ينعدم لو أخذ الواحد منا ألفاظاً وضّم بعضها إلى بعض بطريقة عشوائية، بل قل هو هذا الفرق الذي بين أجزاء الكلام كما نلفظه ومجرّد الجداول القاموسية كما تقدّمها المعاجم. فقائمة الألفاظ في المعجم ترضخ حتماً إلى معيار تنظيمي قد يكون شكلياً باحترام ترتيب الحروف صعوداً أو نزولاً، وقد يكون دلاليّاً، ولكنه لمّا فارق معيار البناء الأساسي في إنجاز الحدث اللغوي تعدّر أن تكون قائمات القواميس أنسجة من الخطاب الإبلاغي.

فهوية الكلام في أقصى مظاهر تجلياتها إنّما تكمن في تحوّل الأجزاء، بموجب جدلية الانصهار، إلى بناء متكامل، يُسلم نفسه تسليماً تلقائياً لجاذبية الإدراك الشمولي الذي لا يتوقف بالضرورة على تبيين الأجزاء عندما يهّم بإدراك مضمون البنية الكلية، وإذا كان غرضنا من بسط هذه الركائز النظرية الأولى هو أن نتحسّس نفاذ الفكر اللغوي عند العرب إلى هوية الكلام انطلاقاً من طابعه البنائي المتكامل فإننا لن نكون في مأمن من تعسف التصوص وإرهاق مادتها بالاستنتاج والتخريج، كما لن ننجو استقراءً أننا في هذا المضمار من الظنّ بها أو الشكّ في مدى أمانتها إلا إذا استكشفنا مدى تبلور فكرة التكامل البنائي نفسه عند رواد التفكير اللغوي قبل أن يمارسوها في مواصفة اللغة وضبط هويتها.

لقد أحكم كثير من رواد النظر فكرة انصهار الأجزاء بما يفضي إلى هوية كلية هي ليست فحسب مجرد مجموع العناصر المركبة. فمن بين هؤلاء ابن حزم في تمييزه الهويات الحاصلة من اجتماع عناصر متطابقة في الجنس والخصوصية من الهويات التي تحصل من عناصر متغايرة نوعياً شأن اللغة وشأن كل كائن حي:

«فإن قال قائل فالجزء هو الكلّ أو هو غيره فالحقيقة أنه غيره لأنّ الجزء قد يبطل ولا يبطل الكلّ فلو لم يكن غيره لمّا وجد دونه. وإنما الكلّ لفظة تسمى بها

هذه الأبعاض كلّها في حال اجتماعها، والأبعاض هي الأجزاء، وإلا فكلّ بعض غير البعض الآخر. والكلّ ينقسم قسمين: أحدهما كلّ يسمّى كلُّ جزء من أجزائه باسم كلّ، وذلك إنّما يقع في أشخاص النوع، أو في ما لم يرگّب من أشياء مختلفة كأجزاء الماء، فكلّها تسمّى ماء، وأجزاء النار كذلك، وكذلك كلّ شخص من الإنسان الكلّي يسمّى إنساناً، والقسم الثاني قسم لا يسمّى شيء من أجزائه باسم كلّ، وذلك هو في المركّب من عناصر مختلفة كأعضاء الإنسان الكلّي يسمّى إنساناً. وكذلك الباب فإنّه مرگّب من خشب ومن مسامير، والخشبة والمسامير لا تسمّى باباً⁽⁴⁵⁷⁾.

ومن هؤلاء المنظرين ابن رشد إذ يذهب إلى تعليل جوهرى يستمدّ منه صورة الانصهار الذي يحدث بين الأجزاء في تحولها من مجرد كتلة إلى بنية متكّلة، فيحاول إثبات أنّ فكّ رباط الأجزاء عن البنية الكلّيّة المستوعبة لها لا يقع إلا بمنظور الاعتبار التقديريّ لأنّه لا يتسنى - من حيث الوجود - فكّ الأجزاء من الكلّ، ولو وقع الفكّ لانعدم مفهوم الجزء ومفهوم الكلّ معاً. ولذلك فإنّ «أجزاء الحيوان»⁽⁴⁵⁸⁾ ليس يوجد لها الواحد الذي هو به جوهر وهي منفصلة من الحيوان⁽⁴⁵⁹⁾، بل هي في حال الانفصال شبيه بالأجزاء التي هي في الكون أعني لم يتمّ وجودها حتى ينضمّ بعضها إلى بعض ويصير منها جوهر واحد يدلّ عليه الاسم والحدّ⁽⁴⁶⁰⁾.

وإذا كان حازم القرطاجنيّ قد خلّص - بعد استقراءات خصيية في هذا المضمّار - إلى صياغة طريفة بقوله: «بل أردت أن يصير به اثنيّنة شيئين اتّحاداً»⁽⁴⁶¹⁾ فإنّ عبد الجبار استوعب المشكل من جميع أطرافه حينما أقام تحليله على التمييز بين ظاهرتين أساسيتين كثيراً ما يلتبس أمرهما على الناظرين وهما ظاهرة اجتماع العناصر في ضرب من التراكم والتكديس، وظاهرة تحوّل هذا

(457) ابن حزم، التقریب، ص 69.

(458) يعني بالحيوان الكائن الحيّ ومنه بالاستتباع كلّ الظواهر التي لها خصوصية الحياة.

(459) جملة (وهي منفصلة من الحيوان) حالية، والمقصود هو أنّ الجزء إذا انفصل لم يصحّ في حقّه إطلاق خصائص الكلّ عليه من حيث هي معطيات لتحديده.

(460) تفسير، ج 2، ص 997 - 998.

(461) المنهاج، ص 74.

الاجتماع إلى مجاورة جدلية هي التي تفضي إلى بروز البنية المخصوصة وهي التي تقتضيها فكرة الحياة في الكائنات، وبذلك يكون التجاور الجدلي نقضاً لمفهوم الأجزاء من حيث هو صهر لها وإذابة:

يقول عبد الجبار: «وإنما نُحيل وجودَ الحياة⁽⁴⁶²⁾ إلا مع بنية مخصوصة لأمر يرجع إلى المجاورات⁽⁴⁶³⁾ التي توجد البنية معها، لا لأنَّ التآليف يجب أن يقع على وجه مخصوص ليصحَّ وجود الحياة معه ولا لأنَّ التآليف لا يصحَّ وجوده إلا مع مجاورات مخصوصة⁽⁴⁶⁴⁾ بل يصحَّ وجوده مع جميعها وإن كان من حقِّ الحياة ألا توجد فيه إلا وقد تجاورت الجواهر⁽⁴⁶⁵⁾ ضرباً مخصوصاً من التجاور وبنيت بنية مخصوصة⁽⁴⁶⁶⁾، ويمكن أن يقال فيه إنَّ ذلك إنما يجب في الحياة لأنها توجب الحكمَ للجملة⁽⁴⁶⁷⁾ فيجب كونها مبنية على صفة مخصوصة ليصحَّ أن تُوجب الحكمَ لها⁽⁴⁶⁸⁾، وما أحال إيجابها الحكم يُحيل وجودها⁽⁴⁶⁹⁾، فلذلك احتاجت إلى جملة مبنية بنية مخصوصة⁽⁴⁷⁰⁾».

فهذه نماذج من إدراك رواد التنظير في الحضارة العربية لمتصور البناء التكاملي، وغيرها كثير⁽⁴⁷¹⁾، ولكن الذي يعيننا بصفة نوعية هو ممارسة التصور

(462) في معنى نَعْبُرُ مُخَالاً أي مستحياً.

(463) أي علاقات المجاورة في معناها الجدلي.

(464) يعني أنه إذا كان لدينا عدد معين من العناصر التي نريد أن نُدخلها في التفاعل فليس يتحتم علينا أن نفتفي بها دوماً منهجاً وحيداً في تركيبها لنحصل على بنية متكاملة، بل يمكن رَصْفُها وإعادة رصفها عدداً من المرات قد يبلغ ما تَسْمَحُ به معادلة التركيبات المختلفة في الرياضيات.

(465) يعني بالجواهر الداخلة في التركيب من حيث إن لكل جزء منها هويته النوعية التي بها يصحَّ أن نطلق عليه اسم الجواهر.

(466) باعتبار أنَّ التآليف منه ما يثمر حياةً ومنه ما لا يثمر.

(467) بموجب أنَّ التآليف الخصيب هو الذي ما إنَّ تحصل منه الحياة حتَّى تُعَمَّ كلُّ أجزائه.

(468) أي يحتم على الأجزاء أن تكون مبنية بناءً خاصاً حتى ينسحب حكم الحياة على جميعها.

(469) يُعطي عبد الجبار هنا احتمالاً صِدْقِ النظرية وعكسها باعتبار أنَّ عدم حصول الحياة في الأجزاء دليل على عدم حصول البناء التكاملي.

(470) المغني، ج 7، ص 33 - 34.

(471) انظر: ابن سينا، المدخل، كامل الفصل الرابع.

البنائي في تحديد هوية الكلام، ويكاد يطرد في ضرب من الإجماع والتواتر لدى كل من طرقتا إشكالية اللغة إلحاحهم على سمة التكامل العضوي والترابط الجدلي في ضبط خصوصية الحدث اللغوي، وكلّ يعبر عنه بما يراه مفضياً إلى الجلاء الاصطلاحي، فهذا أبو سليمان الخطابي يبرز بنية الكلام بالاعتماد على ركائز ثلاث هي «لفظ حامل ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم»، ثم يحاول محاصرة فكرة البناء التكاملي فيصوغ لها مصطلحات «النظم والتأليف والتلاؤم والتشاكل»⁽⁴⁷²⁾ حتى يعثر على الصياغة الصريحة عندما يحدّد الكلام بأنه ألفاظ مفردة تركبت فتصمّنت «ودائعه التي هي معانيه، وملابسه التي هي نظوم تأليفه»⁽⁴⁷³⁾. وهذا الطبري يلجّ على أنّ الكلام إنما باين غيره بما فيه من «التأليف»⁽⁴⁷⁴⁾ مثلما فعل إخوان الصفاء عندما أكدوا على أنّ ما يُخرج التصويت اللساني من مجرّد اللغو «كالنفاق والرغاء والسعال» إنّما هو «التقطيع والتأليف» كذلك⁽⁴⁷⁵⁾.

وقد دعا هذا التصوّر البنائي صاحب «الخصائص»: ابن جنّي، إلى إثارة بعض القضايا المبدئية في منهجية علم اللغة ممّا يلتحق بمرتبة التفكير الأصولي في فلسفة المعرفة اللسانية، فانطلاقاً من تقرير أنّ اللغة هي معطى حضورى يستنبط ابن جنّي أنّ عقلنتها التي تقتضي تمييزاً زمانياً إنّما تستند إلى تقديرات افتراضية لأنّ ما يعمد إليه الفكر في تنظيمه للكلام من ترتيبات سابقة وأخرى لاحقة لا يستند في شيء إلى زمن حقيقي، وهذا ما صاغه ابن جنّي في قالب تجريدي يجري مجرى الأحكام والقوانين بقوله: «باب في مراتب الأشياء وتنزيلها تقديراً وحكماً لا زماناً ووقتاً»⁽⁴⁷⁶⁾. وهو ما

= إخوان الصفاء، رسائل (ج 1، ص 262 - 263) (ج 3، ص 114 - 115).

الفارابي، إحصاء العلوم، ص 69 - 70.

الجرجاني، دلائل (ص 268 - 269) (ص 353).

التوحيدي، الإمتاع، ج 3، ص 87.

(472) إعجاز القرآن، ص 27.

(473) المرجع نفسه، ص 36.

(474) جامع البيان، ج 1، ص 166.

(475) رسائل، ج 3، ص 114 - 115.

(476) الخصائص، ج 1، ص 256.

يحلّله بإطناب في نفس السياق⁽⁴⁷⁷⁾ ثم يعود إليه في سياق آخر عند فحص أسبقية أجزاء الخطاب - من فعل واسم وحرف - بعضها من بعض فيبرهن على أنّ اللغة ترفض النظرة التفكيكية في مباشرة أجزائها كما تدحض مبدأ التحليل الزماني المجزئ لها لأن جهازها لا يستقيم تصوّره إلا في نطاق بنائه التكاملي، وينتهي باستقرائه إلى قولة معبرة نافذة: «إنّ اللغة وقّعت طبقة واحدة كالرّمق تَضَعُه على المرقوم والميسم يباشر به صفحة الموسوم»⁽⁴⁷⁸⁾.

ويحاول الفارابي محاصرة فكرة البناء التكاملي في الظاهرة اللغوية فيعمم مبدأ التأليف على مستويين من الكلام يختصّ أحدهما «بالأقويل المركوزة» ويعني بها محاورة النفس، ويختصّ الثاني «بالأقويل الخارجية» ويقصد بها مستوى الإنجاز الفعلي للحدث اللساني، ثم يحدّد فكرة التأليف بأنه عناصر متكاثرة ارتبطت فترتبت فتعاضدت على إبراز شيء واحد غير متعدّد⁽⁴⁷⁹⁾.

وعند الخفاجي بعض المفاتيح الاصطلاحية مما يعين على استجلاء فكرة الانبئاء العضوي أهمّها أنّ حدّ الكلام هو ما انتظم انتظاماً ما، يسمح له بأن يتميز ويتفصل⁽⁴⁸⁰⁾. أمّا ابن سينا فينطلق من زاوية التنظير المعمّم في قضية التأليف فيحدّده بقوله: «الموقع للتصوّر في أكثر الأشياء معانٍ مؤلّفة، وكلّ تأليف فإنّما يؤلّف من أمور كثيرة، وكلّ أشياء كثيرة ففيها أشياء واحدة، ففي كلّ تأليف أشياء

(477) ومن ذلك قوله: «هذا الموضوع كثير الإيهام لأكثر من يسمعه، لا حقيقة تحتمه، وذلك كقولنا: الأصل في قام: قَوْمٌ (...) فهذا يوهم أن هذه الألفاظ وما كان نحوها ممّا يدعى أن له أصلاً يخالف ظاهر لفظه قد كان مرّة يقال حتى إنهم كانوا يقولون في موضع قام زيد: قَوْمٌ زيد (...) وليس الأمر كذلك بل بضده، وذلك أنه لم يكن قط مع اللفظ به إلا على ما تراه وتسمعه، وإنما معنى قولنا إنه كان أصله كذا أنه لو جاء مجيء الصحيح ولم يُعلّل لوجب أن يكون مجيئه على ما ذكرنا، فأما أن يكون استعمل وقتاً في الزمان كذلك ثم انصرف عنه فيما بعد إلى هذا اللفظ فخطأ لا يعتقده أحد من أهل النظر».

(الخصائص، ج 1، ص 256 - 257).

(478) الخصائص، ج 2، ص 40.

(479) إحصاء العلوم، ص 69.

(480) سر الفصاحة، ص 25.

واحدة»، ثم يتخلص إلى تعريف مفردات اللغة بأنها «هي المستعدة لأن يؤلف منها التأليف المذكور»⁽⁴⁸¹⁾ ولئن تواترت فكرة التأليف بدون سمات استقرائية بارزة عند كل من الجاحظ والتوحيدي وابن فارس⁽⁴⁸²⁾ فإنها عند الزجاجي مثلاً قد تميزت باستيعاب جدليّ، فهو يعرف الألفاظ في الكلام بأنها القطع المتفرقة⁽⁴⁸³⁾ وهو ما ينم عن تعريف مكوّنات الخطاب من مجهر الخطاب نفسه، ثم يكفينا الزجاجي مؤونة الاستنتاج إذ يفصح بجلاء عن جدلية الجزء والكلّ في الحدث الكلاميّ «... وأما الحروف التي هي أبعاض الكلم فالبعض حدّ منسوب إلى ما هو أكثر منه كما أنّ الكلّ منسوب إلى ما هو أصغر منه»⁽⁴⁸⁴⁾.

ولا شكّ أن بحثاً في هذه القضية ينطلق من تجريد المصطلحات الحاقفة بفكرة البناء التكامليّ من شأنه أن يكشف أبعاداً أخرى في مخزون التراث العربيّ ويكفي أن ندلّ على ذلك بما قد نعترضه عند عبد الجبار في هذا النطاق:

فمن انتظام الكلام على البنية المخصوصة بتميز عناصر «التفريق والجمع والزيادة والنقصان»⁽⁴⁸⁵⁾ إلى ثنائية «التفرقة والاختصاص»⁽⁴⁸⁶⁾. ومن إبراز مفهوم النظم والتجاور⁽⁴⁸⁷⁾ إلى الإلحاح على مفهوم الفعل المحكّم المرتبط بعوامل الاختلاف والتقطيع والتفرقة والتنظيم⁽⁴⁸⁸⁾. ومن مظاهر الاتصال والانفصال فالمخالفة والموافقة⁽⁴⁸⁹⁾ إلى حصر الكلام في «أنه مؤلف منظوم متصل»⁽⁴⁹⁰⁾.

(481) المدخل، الفصل 4.

(482) الجاحظ، البيان، ج 1، ص 79؛ التوحيدي، الإمتاع، ج 3، ص 87؛ ابن فارس، الصاحبى، ص 48.

(483) الإيضاح، ص 44.

(484) المرجع نفسه، ص 54.

(485) المغني، ج 16، ص 360.

(486) المرجع نفسه، ص 352.

(487) ج 7، ص 8 - 9.

(488) ج 5، ص 161 - 162.

انظر أيضاً: (ج 16، ص 207) حيث يحدّد الكلام بأنه فعل محكّم شأنه شأن البناء والنساجة والضيافة.

(490) ج 16، ص 227.

(489) ج 7، ص 7.

وتكتمل إفرازات الوعي بقانون البناء العضوي في الظاهرة اللغوية بصورة «التسج» وذلك على يد الزمكاني حين يعتبر المتكلم «كناسج الذبيح (...). يُنشئ الكيفيات والتأليفات كما يصنع ناسج الحبر وناظم الدرر»⁽⁴⁹¹⁾، وبصورة «الصوغ» على يد الجرجاني إذ يقرر: «واعلم أن مثل واضح الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة»⁽⁴⁹²⁾.

خاتمة الفصل

إنّ البحث في مقومات الكلام طيلة هذا الفصل الثالث - لَمَّا كان بمثابة الاستثمار الأولي المباشر لمؤسّسات النظرية اللغوية العامة من خلال الإنجاز الفعلي للحدث اللساني - فإنّه يبقى ملتزماً في المستوى المنهجيّ بجملته مصادراته التي هي مَحاور جهاز التواصل والإبلاغ. ولعلّه من العسير تقييم نتائج البحث بالاستناد فقط إلى هذه المقومات كما وردت خلال هذا الفصل لأنّ قيمتها الجمليّة إنّما تتركز على حظّها من بلورة النظرية اللغوية في الفكر العربيّ بصفة شاملة لا سيّما بالتكامل العضويّ مع محتويات نظرية المواضيع كما أسلفناها، غير أنه من اليسير أن نستخلص، ولو باستقراء مبدئيّ، المدى المنهجيّ الذي أدركه أعلام الفكر اللغويّ في حركة تنظيرهم وتجريدهم لحقائق الظاهرة اللسانية وذلك من خلال مصادرات البحث التي جسّمت ركائز الكشف في «مقومات الكلام» كما بسطناها على مساق هذا الفصل.

وإذا تسوّى للباحث اللسانيّ المعاصر أن يستوحى بعض متصوراته - التجريدية والتشكيلية - من قاموس العلوم الدقيقة⁽⁴⁹³⁾ فإننا قد نستنبط، من خلال مقومات الكلام كما عرضناها، صورة رياضية فيزيائية تُجسّم هوية الحدث اللسانيّ يكون هو فيها بمثابة محور مركزيّ يخرق بصفة عمودية مركز الدائرة الرّامزة لجهاز التواصل

(491) البرهان، ص 316 - 317.

(492) دلائل، ص 268 ولا شك أن كل هذه المفاهيم الكثيفة التي اكتفينا بالتنبيه على بعض مواطنها في مخزون التراث العربيّ تستوجب درساً مستقلاً يفكك إشكالاتها ويبحث عن تباطها النظريّ في نسق متكامل.

بأكمله، بحيث يرتبط مركز الدائرة بمحيطها عن طريق أشعة تُمثل الباث والمتقبل والصوت والترامز وسُنن المواضع وكذلك التركيب والتفكيك⁽⁴⁹⁴⁾.

فإذا انعدم الكلام بأن حَيِّم الصَّمْتُ سَكَنْتُ حركةً هذا الجهاز الفيزيائي، فاستطاع الناظر أن يتبين بالعين المجردة مفاصله: كل واحد منها على انفراد، بحيث لا يتعدّر عليه أن يتفحصه بمعزل عن البقية، وأما إذا انطلق الكلام وتحركت مسيرته على خط الزمن والإنجاز فإن عناصره تدخل بصفة آية في حركة تفاعلية هي بمثابة المدّ والجزر اللذين يخلقان موجاً ذبذبياً يُفضي من حيث الظاهرة العلمية إلى حركة دورية⁽⁴⁹⁵⁾ كما لو أنّ هذا الدوّاب الفيزيائي - الذي تصوّرناه - يتحرك فيتزأج فيه الذهاب والإياب والمدّ والجزر فتنشأ حركتان متقابلتان: حركة دافعة⁽⁴⁹⁶⁾ يصبح بموجبها مركز الدائرة مولداً لسلسلة من الدوائر تخرج منه متجهةً إلى محيط الدائرة الأمّ حتى تنكسر على مشارفه، وحركة جاذبة⁽⁴⁹⁷⁾ تتولد بموجبها سلسلة من الدوائر تخرج من المحيط لتنصبّ في بُورة المركز.

وللكلام خصائص لولا الملايسات الإيحائية التي تتضمّن بها المصطلحات عندما تقاسمها حقول المعرفة لسميناها خصائص جدلية، فهو ظاهرة لها مقومات الموجود العضوي ذي التفاعل الذاتي لأن عناصره المركبة إياه لا تبلغ سمتها النوعية من حيث وظيفتها الإبلاغية إلا إذا انتظمت نوعاً مخصوصاً من الانتظام بحيث تُصبح بنية متكاملة لها خصائص الكلّ الذي لا يتجزأ والذي ما إن يتجزأ حتى يفقد هويته النوعية.

والمهمّ بالنسبة إلينا ونحن في هذا الصعيد المبدئي من استخلاص السلك الرابط لمقومات الحدث اللغوي هو أنّ للكلام - على نمط ما شبهناه بالجهاز الفيزيائي - طاقة ذاتية مزدوجة لأنها حصيلة⁽⁴⁹⁸⁾ قوتين متقابلتين: إحداها توليدية

L'encodage et le décodage. (494)

Un mouvement périodique. (495)

Centrifuge. (496)

Centripète. (497)

La résultante. (498)

والأخرى إدراكية، فأما التوليدية فهي ذات حركة انتشارية⁽⁴⁹⁹⁾ وتُناسب القوة الدافعة في النموذج الفيزيائي، وأما الإدراكية فذات حركة استقطابية⁽⁵⁰⁰⁾ وتناسب القوة الجاذبة في النمط الفيزيائي.

فبينَ الدَّفْع والاسترجاع، وبين الإفراز والاستيعاب تنزّل هوية الكلام في خصوصيته القصوى.

وبما أنه من الطبيعي أن يقوم استخلاص الثمرة المضمونية المتعلقة بنظرية العرب في الظاهرة اللغوية على استجماع الأضواء الكاشفة من خلال كامل البحث بفصوله الثلاثة ومسائلها الثماني عشرة فإننا سنَجعل مدار النظر في خاتمة هذا الفصل الثالث استجلاء الثمرة المنهجية في بسط الفكر العربي لجدلية اللغة كقضية معرفية أساساً.

وخلاصة الاستثمار على هذا الصعيد تتمثل - كما أُوحت لنا به إفرزات النصوص المتعددة ضمن التراث - في أنّ الفكر العربي عندما تَفَحَّص إشكالية الكلام واستكّنه مقوماته العضوية قد استطاع أن يتجاوز موضوع بحثه وهو الكلام دون أن ينفصل عنه، فكانت الرؤية اللسانية لديه ذات بناء تجريبي⁽⁵⁰¹⁾ اختباري⁽⁵⁰²⁾، وكان مسارها المعرفي نابعاً من اللغة، مطلقاً من خلالها على آفاق النظر المجرد، ومُستلهماً فيها كلّ التصوّرات الفكرية الأخرى في أبعادها الفلسفية والعقائدية وحتى الماورائية.

ولئن وفّر لنا مخزون التراث العربي أدلة غزيرة على ما نزعناه في هذا الاستخلاص الجوهرية فلعل نموذجاً واحداً يكون كفيلاً بتجسيم هذا التجاوز المعرفي إذا ما استوفينا له حقّ التحليل والاستشهاد، ألا وهو نموذج التشكيل الرياضي الذي خلّل به الفكر العربي نسيج المطارحة اللغوية، فكان بمثابة الارتقاء بمنهجية علم اللسان إلى مستوى التنظير الشمولي الذي تتفاعل فيه التقديرات

(499) ما يمكن أن نصلح عليه بقولنا: La force expansive

(500) لِنُقَلْ: La force attractive

(501) Expérimental.

(502) Empirique.

الموضوعية والاستلهامات النسبية فينتج نمط من أنماط المنطق الصوري⁽⁵⁰³⁾.

فليس همناً إذن أن نتفحص مضمون هذا التفكير الصوري في علاقة الرؤية اللغوية بالتشكيل الرياضي بقدر ما نهتم بلحظات العبور التي يتسرب فيها الفكر العربي من منطق الكلمة إلى منطق الصورة الرياضية، فنثبت قبل كل شيء أنها موجودة فعلاً في هذا المخزون الإنساني الخطير، فحيرتنا الأولية إذن هي كما أسلفنا حيرة منهجية⁽⁵⁰⁴⁾ أكثر مما هي امثال منهجية⁽⁵⁰⁵⁾ لأننا نحاول استيعاب مسار الرؤية من خلال مادة المضامين.



وأول ما نعرضه في هذا المقام ربط الجاحظ سمة التوليد اللامتناهي في الظاهرة اللغوية بالنشوء اللامحدود في السلم الرياضي وهو ما يسميه «تضاعيف الأعداد التي لا تنتهي ولا تتناهي»⁽⁵⁰⁶⁾ أما الرماني فإنه يبسط في بعض تحاليله نسبة الأدوات اللغوية الأولى من أسماء وأفعال وحروف إلى ما يمكن أن ينتج عنها بالتأليف والانتظام، فينتهي إلى مقابلة الطابع المحدود من حيث أجزاء الظاهرة اللغوية بالطابع اللامحدود من حيث تركيبات أنسجتها عند إفراز الخطاب اللساني، وإذا استخلص نشوء اللامحدود من المحدود يعمد إلى مقارنة الظاهرة اللغوية بالظاهرة الرياضية بموجب أن القاطع المشترك بينهما هو التوليد بواسطة التركيب: «ودلالة الأسماء والصفات متناهية فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية (...) لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزداد عليها»⁽⁵⁰⁷⁾.

ويعمد الفارابي إلى تدقيق علاقة الحدث اللغوي بالصوت من حيث هو ظاهرة فيزيائية فيبني فوارقه على ثنائية الجنس والمادة ليجعل من الحرف مادة

La logique formelle. (503)

Méthodologique. (504)

Méthodique. (505)

رسائل، ج 1، ص 262. (506)

النكت، ص 107. (507)

للفظ، ومن الصوت جنس مادة اللفظ، وفي هذا المستوى يلتجئ إلى المقولة الرياضية ليبين كيف أن الوحدات الحسابية التي هي آحاد السلم الرياضي تمثل مادة العدد، وطبيعي أن لا تكون في شيء جنساً للمنظومة الحسابية كلياً⁽⁵⁰⁸⁾.

ويعمد الفارابي في موطن آخر إلى شرح مفهوم القانون المنطقي باستقراء فكرة المعيار العقلي كما يشتقه الإنسان من الظاهرة الموضوعية على بساط الاختبار، وبديهي أن يتوازي القانون المنطقي مع القانون اللغوي باعتبار أن كليهما ثمرة لتسلط العقل على المعطيات الكلية أمامه، وإذ يحاول الفارابي تقريب فكرة القانون بضبطه وتحديدته يعمد إلى مقارنته بأدوات العمل الرياضي والتحرّي الهندسي فيقول: «وأيضاً فإنّ القوانين المنطقية التي هي آلات يُمتحن بها في المعقولات ما لا يُؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر في إدراك حقيقته تُشبه الموازين والمكاييل التي هي آلات يُمتحن بها في كثير من الأجسام ما لا يُؤمن أن يكون الحسن قد غلط فيه أو قصر في إدراك تقديره، وكالمساطر التي يُمتحن بها في الخطوط ما لا يُؤمن أن يكون الحسن قد غلط أو قصر في إدراك استقامته، وكالبركار الذي يُمتحن به في الدوائر ما لا يُؤمن أن يكون الحسن قد غلط أو قصر في إدراك استدارته»⁽⁵⁰⁹⁾.

ويردّ منهج التشكيل الرياضي على يد إخوان الصفاء في سياق بيان الطاقة الاحتوائية والقدرة الشمولية في الكلام وذلك بمطابقة يُجرونها بين تولّد الأعداد حسب المعدودات وخاصية التوليد الكلي في الظاهرة اللغوية ممّا يسمح لها باستيعاب كلّ متصور من متصورات الوجود من جهة وتخصيص كل فرد آدمي بنمطه التوليدي على أنسجة الخطاب من جهة أخرى، وكلّ هذا من مميّزات الكلام من حيث هو طاقة متفجرة تمتلك حقّ الانتشار والتضخم بلا حدود⁽⁵¹⁰⁾.

ويدخل الرازي صميم التشخيص الرياضي عندما يحوصل قضية التقلبيات الممكنة التي صاغها الخليل بن أحمد الفراهيدي حين اعتزم جمع اللغة في كتاب

(508) شرح العبارة، ص 29.

(509) إحصاء العلوم، ص 54.

(510) إخوان الصفاء، رسائل، ج 1، ص 391.

«العين» فينفذ إلى صميم التشكيل الحسابي بضبط قانون التناسب التصاعدي مما يتصل بمحور الضوارب⁽⁵¹¹⁾ وما يحفّ به من تراتيب التنظيمات⁽⁵¹²⁾ والتقليبات⁽⁵¹³⁾ والتركيبات⁽⁵¹⁴⁾.

يقول الرازي: «أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين، ومثل هذه الكلمة لا تقبل إلا نوعين من التقليب كقولنا: «من» وقلبه «نم» وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا: «حمد» وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات، وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداءً لتلك الكلمة، وعلى كل واحد من التقديرات الثلاثة فإنه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين، لكن ضرب الثلاثة في اثنين بستة، فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا: «عقرب» و«ثعلب» وهي تقبل أربعة وعشرين وجهاً من التقليبات، وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الأربعة ابتداءً لتلك الكلمة، وعلى كل واحد من تلك التقديرات الأربعة فإنه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات، وضرب أربعة في ستة يفيد أربعة وعشرين وجهاً، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة خماسية كقولنا: «سفرجل» وهي تقبل مائة وعشرين نوعاً من التقليبات، وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداءً لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فإنه يمكن وقوع الحروف الأربعة الباقية على أربعة وعشرين وجهاً على ما سبق تقريره وضرب خمسة في أربعة وعشرين بمائة وعشرين. والضوابط في الباب أنك إذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الأقل ثم أردت أن تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني»⁽⁵¹⁵⁾.

Les factorielles. (511)

Les arrangements. (512)

Les permutations. (513)

Les combinaisons. (514)

(515) مفاتيح، ج 1، ص 14.

ويتكل الرّماني مرّة أخرى على القالب الرّياضيّ لبيان طرفي الطّاقة التعبيرية في اللغة لأنّه قد واجه ثنائيّة الإطناب والاختزال في مستوى إنجاز الحدث الكلاميّ فأدرك أنّ تقلّب اللغة واقع بين التّصريح والتّضمن وهو ما يمكن أن نصلح عليه بتعاقب ظاهرّي التقلّص والانبساط⁽⁵¹⁶⁾.

والمهمّ هو أنّ تحليل الرّماني لهذه القضية قد دلّ على اعتبار أنّ الشحنة الدلالية واحدة في كلتا الصّورتين وأنّ الذي يتمطّط أو يتّحسر إنّما هو بنية الدوّالّ فحسب كما لو أنّ عدداً جملياً فككته رياضياً إلى ما هو حصيلة الجمع بين عناصره، أو كما لو أنّ معادلة جبرية تتوسط طرفيها علامة التّساوي فمهما حلّت عناصر الطرفين تفكيكاً أو اقتضاباً احتفظت المعادلة بقيمتها الأولية.

فبعد أن يعرف الرّماني الإيجاز تعاريف عدّة يخلّص إلى حصره في «البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ»، مدقّقاً أنه «إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير». ثم يضيف: «والإيجاز والإكثار إنّما هما في المعنى الواحد، وذلك ظاهر في جملة العدّد وتفصيله كقول القائل: لي عنده خمسة وثلاثة واثان في موضع عشرة»⁽⁵¹⁷⁾.

وإذا كان الأمدي قد أكّد على طبيعة الوجدانية⁽⁵¹⁸⁾ والاستقلال في الحدث اللغويّ فطابق بين نوعيّة السلسلة الخطّابية⁽⁵¹⁹⁾ والسلسلة الفيزيائية باعتبار أنّه يتعدّر تراكب⁽⁵²⁰⁾ سلسلتين من نمط واحد بعضهما على بعض⁽⁵²¹⁾ فإنّ ابن حزم قد عوّل على التّشكيل الرّياضيّ لابرّاز خصوصيّة الكلام من حيث علاقة هويته الكلّية بهويته

(516) Le phénomène de contraction et de décontraction : كما يمكن أن نصلح عليه بـ:

(517) النكت، ص 80.

(518) L'unicité.

(519) Le chaîne du discours.

(520) La superposition.

(521) يقول الأمدي: «إن ما نسمعه من الأفواه إنّما هو أصوات متقطّعة منسّقة منتظمة نوعاً من الانتظام تخرج من مخارجٍ مخصصة، وأيضاً فإنه لا يُعقل معها مقارنة غيرها غيرها أصلاً».

(غاية المرام، ص 108).

أجزائه . فالحدث اللغوي كما يتجلى من تحليلات ابن حزم مُستعص على خصائص التواجد المادي البسيط لأنّ انبائه على مفهوم الضّمّ والاتلاف مقتض في نفس الوقت لقانون الترتيب، وفي هذه الخصوصية يلتقي الكلام بالمقولة الرياضيّة فتتطابق مميزات السلسلة اللسانية بالسلسلة العدديّة وتصبح ذات تحرّك رياضي .

يقول شيخ الظاهريين: «وأما قولنا في العدد والقول إنهما منفصلان وإنّ لهما ترتيباً وليس لهما فضل مشترك فهو أنّ الحروف التي ذكرناها آنفاً وهي حروف الهجاء فإنّه لا يجوز أن تجتمع الباء مع التاء فيصيران معاً باءً واحدة أو تاءً واحدة أو حرفاً واحداً، وكذلك الباء مع التاء مع التاء، وكلّ حرف مع مثله أو مع خلافه كذلك ولا فرق، بخلاف ما ذكرناه قبل من تصيير المكانين مكاناً واحداً، والجرمين جرماً واحداً، والسطحين سطحاً واحداً. لكنّ لهذه الحروف ترتيب في ضمّ بعضها إلى بعض، يقوم من ذلك الترتيب فهم المعاني في الكلام، وكذلك التغم: لا يجوز أن تصير النغمتان نغمة واحدة، ولا المعنيين معنى واحداً، لكن لكلّ ذلك ترتيب معلوم، فهذا سُمّي القول منفصلاً وقيل فيه: إنه ليس له فضل مشترك، وكذلك العدد فإنّه لا يجوز أن تضمّ ثلاثة قد انتهت إلى ثلاثة تبدلها فصيّر الثلاثان ثلاثة واحدة، وهكذا كلّ عدد إلى أن يضمّ بعض الأعداد إلى بعض ترتيباً ونظماً معلوماً يُعرف به نسبة بعضها من بعض وحدث أعداد من جمع بعضها إلى بعض»⁽⁵²²⁾.

أما القاضي عبد الجبار فيعرض علينا مطارحة رياضية تتصل رأساً بخاصية الاضطراب في الظاهرة الكلامية⁽⁵²³⁾ وذلك بإبراز مفارقة الكلام لخصائص الظواهر الطبيعية سواء من حيث مبدأ التأليف الذي تقوم عليه أو من حيث طواعية الاستدلال عليها، ويبيّن صاحب «المغني» في معرض تأكيده على اندراج الكلام في صلب العلوم الضرورية كيف أنّ إدراكه مطابق لإدراك الأشكال الهندسية بما «أن العلم بالتفرقة بين المربع والمدور والكبير والصغير ضروري»⁽⁵²⁴⁾ فحال

(522) ابن حزم، التقريب، ص 49.

(523) وهي الظاهرة التي يكتسب بها الكلام طابعه الإلزامي وسمته الإجرائية عندما يتسلط على المتقبل فلا يدع له حرية اختيار قبول الإدراك أو رفضه.

(524) عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 210.

الإنسان في تجربته الإدراكية مع اللغة كحاله مع قوالب الهندسة ومثالات الحساب، كلتاهما من التجارب المباشرة الحضورية «لأنّ المشاهد كما يفصل بين المرتب والمدور باضطرار فقد يعلم باضطرار عند الاختبار الفرق بين ما إذا انضمّ بعضه إلى بعض صار مربعاً وبين ما يصير مدوراً، وهذا حال الكلام، لأنّه يُعرف بالعادة ما إذا انضمّ بعضه إلى بعض صار خبيراً إلى غير ذلك من سائر أقسام الكلام، ويكون منظوماً نظّم الشعر أو الخُطب أو غير ذلك»⁽⁵²⁵⁾.

وهكذا يتطرق إلى ربط الكلام بالمقولة الرياضية سواء في تشكّلها الهندسي أو في تشكّلها العددي إذ «إنّ المعرفة بالحساب لا تكون إلاّ ضرورية لأنّها معرفة بجمع قدر إلى قدر، فالحال فيها ما قدّمناه لأنّه لا فرق بين العلم بالفرق بين المدور والمربع، وبين العلم بالفرق بين العشرة والمائة، ولا فرق بين العلم بما إذا انضمّ بعضه إلى بعض كان مربعاً وبين ما إذا انضمّ بعضه إلى بعض كان مائة في أنّ جميع ذلك لا يكون إلاّ ضرورياً»⁽⁵²⁶⁾.

ثم يترقى عبد الجبار إلى منزلة النظر الكليّ فيصوغ بعض المقومات الأساسية في المعرفة الرياضية وكيف تحصل عمليّات الذهن عند الجمع والضرب والقسمة رابطاً كل ذلك بخصائص تركيب الكلام من حيث هو كيان مؤتلف من أجزاء، وهكذا يخلّص عبد الجبار إلى أنّ الإدراك اللغويّ يطابق الإدراك الرياضي «فكلّ هذه العلوم لا تخرُجُ عمّا ذكرناه»⁽⁵²⁷⁾ وإنّ كانت العبارات تختلف فيه لأنّ ضُرب العدد في العدد ليس إلاّ من باب الجمع، لكنّ المراد بالضرب جمع الخمسة خمس مرّات، والمراد بالجمع جمع خمسة إلى خمسة، فاللقب مختلف والمعنى متفق، فكذلك القول في القسمة إنّها تفريق الجمع، فالعلم بكيفيّتها كالعلم بالجمع لأنّنا كما نعلم باضطرار أنّ بعض الأجسام إذا ضُمّ إلى بعض يكون مربعاً فكذلك نعلم إذا فُرق بعضه عن بعض كيف يكون حاله، فكذلك القول في الأعداد. والعلم بالكلام وتركيبه يجري على هذا النحو لأنّ المتكلم يجب أن يكون عالماً بأفراد الكلام وكيفية ضمّه، ويعرف ما إذا ضُمّ بعضه إلى بعض يكون ضرباً من

(525) المرجع نفسه، ص 211.

(526) المرجع نفسه، 212.

(527) يعني: طابع الاضطرار.

الكلام، ومفارقته لغيره، وكذلك القول في تفريق بعض عن بعض. فالعلم بذلك ضروري على ما ذكرناه»⁽⁵²⁸⁾.



تلك إذن شواهد على هذا النموذج الذي اخترناه لنستدل على أنّ الفكر العربي قد استطاع، وهو يدرس الكلام أن يتجاوز موضوع بحثه دون أن ينفصل عنه، فكان مُسيطرًا على البنى المعرفية بمختلف مشاربها، ولئن ركّزنا على نموذج التشكيل الرياضي في استثمار التقييم المنهجي فإن ذلك لا يعني تفرّده بالبسط والمطارحة، إذ لا يَعدُّمُ الباحث اللساني نماذج أخرى لهذا التّشابك المعرفي في تناول قضايا الكلام، فقد يتتبع من نصوص التراث العربي نموذج التشكيل الجبري على غرار ما ورَدَ عند ابن جني حينما أثبت أنّ «الألفاظ أدلّة على إثبات معانيها لا على سلبها»⁽⁵²⁹⁾. أو على غرار ما ورد عند الجرجاني عندما صورّ دلالة الكلام بما يُشبه العلامة الجبرية التي يتعاقب عليها الإيجاب والسلب من حيث هي أحكام على الوجود لا وجود في ذاتها⁽⁵³⁰⁾.

وقد يتسنى للباحث اللساني استقراء نموذج التشكيل الفني في تجليات الرسوم والتماثيل كما ورد عند حازم القرطاجني في مطابقة طريفة يُقيّمها بين فعل الكلام في تصوير رؤية الكون وعمَلِ الرّسام أو النّحات في تشكيل صور الكائنات⁽⁵³¹⁾.

(528) المغني، ج 16، ص 213.

(529) الخصائص، ج 3، ص 100.

(530) دلائل، ص 312.

(531) المنهاج، ص 104.

الخاتمة العامة

نحو إخصاب الفكر اللساني

وذكر بعض شيوخنا أنّ الخليل بن أحمد رحمه الله سُئِلَ عن
 العلل التي يَعتَلُّ بها في النحو، فقيل له: عن العربِ أخذتها أم
 اخترتها من نفسك؟ فقال: إنّ العربِ نطقت على سجيّتها
 وطلباعها، وعزّفت مواقعَ كلامها، وقام في عَمَلِها عِلُّه، وإنّ لم
 يُنْقَلْ ذلك عنها، واعتلّكُ أنا بما عندي أنّه عِلَّةٌ لِمَا عَلَّتهُ منه.
 فإنّ أكن أصبت العِلَّةَ فهو الَّذي التمسْت، وإن تكن هناك عِلَّةٌ
 له فَمَثَلِي في ذلك مَثَلُ رجلٍ حكيمٍ دخل داراً محكمةَ البناءِ
 عجيبةَ التّظلم والأقسام وقد صحت عنده حكمة بانبيها بالخبر
 الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة. فكلّمَا وقف
 هذا الرجلُ في الدّار على شيءٍ منها قال: إنّما فَعَلَ هذا هكذا
 لعلّةٍ كذا وكذا ولَسَبِبِ كذا وكذا سنحت له وحضرت بباله
 مُحتملةٌ لذلك، فجانز أن يكون الحكيم الباني للدّار فَعَلَ ذلك
 للعلّة التي ذكرها هذا الَّذي دخل الدّار، وجائزٌ أن يكون فعله
 لغير تلك لعلّةٍ إلّا أن ذلك مِمّا ذكره هذا الرجل محتملٌ أن
 يكون عِلَّةٌ لذلك. فإن سُمِحَ لغيري عِلَّةٌ لِمَا عَلَّتهُ من النّحو هي
 التّيقُّ مِمّا ذكرتهُ بالمعلول فَيَأْتِي بِهَا.

أبو القاسم الرّجّاجي



إنّه من الطبيعي أن نكون في توصلنا إلى إبراز خصائص النظرية اللغوية عند العرب مدينين كثيراً للسانيات سواء بتنبهنا إلى مقولة الحدّثة ومنزلة التراث الإنساني أو في تزويدنا بالمتصورات الفعّالة والمنهجيات الاختبارية، ففضلُ اللسانيات المعاصرة في بلوغ عملنا تمامه فضل «جوهريّ» فهي التي وفّرت لنا سبل التمازج بين حقول المعرفة، وهي التي أوصلتنا إلى مرتبة التّأليف الشموليّ، بل هي التي أمدّتنا أساساً بمقولة القراءة من حيث هي مجهر يستكشف النصّ بالنص فيجعل الكلام راوية لذاته وحجة على نفسه.

فيهذا المنظور إذن استطعنا أن نقف على عصارة الفكر اللسانيّ عند العرب فجلونا نظرياته المختلفة في شأن الظاهرة اللغوية منذ مُبتدأ النشأة وأصل التكوين وحصرنا المواقف المتباينة في نظرية مركزية هي نظرية المواضعة، فتبيّنا كيف اهتدى العرب إلى خصائص الكلام فوقفوا على اعتباطية الحدث اللساني وفكرة التعاقد الضمني وضرورة الاعتباط إلى التلازم ثم طاقة اللغة على أن تتولد بذاتها وتتغيّر، كما أوصلتنا قضية البحث في المواضعة إلى مشكل الاكتساب اللغوي فأنارت لنا سبيل العثور على نظرية العرب في الكلام من خلال ملابسات تحصيله طبقاً للمواقف المتباينة بحسب مستنداتها كنظرية الطبع ونظرية الملكة ونظرية الصناعة المحكّمة، وكانت نهاية مطافنا متركزة على استجلاء مقومات الحدث اللساني بوصفه حقيقة موضوعيّة منجزة بالفعل، فبرزت لنا خلاصةً طريفةً من التفكير اللغوي عند العرب أوقفنا على علاقة الكلام بالمكان والزمان ثم علاقته بأطراف الجهاز التواصلّي من باثّ ومتقبّل وقناة وسنّ حتى أولجتنا إلى هويته

المركزية فبتبينا النظرية الكامنة في مخزون التراث العربي والتي حصرناها في مبدأ الإنيّة .

لقد كانت اللسانيّات بمصادرتها المنهجية وامتصورتها التوليدية طيلة عملنا بمثابة البعد الثالث من أبعاد الحجم في الوجود الطبيعيّ: فقد كنا نقرأ تراثاً، والقراءة في حدّ ذاتها بعد أوّل، ولكنّ قراءتنا كانت متسلطة على مادّة الفكر اللغويّ فكانت بذلك مستوفية حقّ البعد الثاني، فلو وقفنا بمنهجنا على ذلك لكانت ثمرة مُسَطّحة ذات طول وعرض كما لو ارتسمت على مناط الهندسة المستوية، ولما جعلنا قراءتنا اللغوية في مادة التراث عابرةً لمنافذِ عَدسة اللسانيّات التي هي علم اللغة من حيث المادّة والموضوع تستنى لعلنا أن يتخذُ بعداً ثالثاً هو بعد العمق الذي يقطع عمودياً ملتقى الطول والعرض، فتكون اللسانيّات بمثابة جسر العبور من الهندسة المستوية إلى الهندسة الفضائية بل قل هي، على حدّ إفرازات علم الضوء والمرابا في العصر الحديث، بمثابة شعاع «لازار».

فإذا سلّمنا بأننا مدينون بهذا العمل لجوهر الثقافة اللسانية المعاصرة فإنّ الذي به تَبَرُّرُ دَمَتْنَا مِمَّا نحن مَدِينُونَ به إنّما هو هذا العملُ نفسه لأَنّه - على ما نرتئي - كَفَيْلٌ بأن يُرجع للسانيّات فوائضَ دَيْنِهِ لِمَا قد يفتحها لها من منافذَ على مخزون التّراث العربيّ الذي هو في حقيقة أمره ملكٌ مشاعٌ للإنسانيّة بحيث يكون من الحَيْفِ، بل من الحَوْرِ، أن لا تُفْتَحَ أبوابه أمام تطلّع الفكر اللسانيّ المعاصرِ قاطبةً.

وهذا مدلولُ المراهنة التي فَتَحْنَا بها هذا التّأليفَ: فالمشروعُ حضاريٌّ فكريّ ولكنه متعاطفٌ متسامحٌ لا يمكن أن يكون حَظُّنا منه في هذا الكتاب إلا حظُّ الوَافِةِ أو الشّراة، فعسى أن نكونَ بما استخرجناه من منظوقِ الفكر العربيّ قد وُفِّقْنَا على الأقلِّ إلى الإقناع بأنّ في هذا المخون التّراثيّ ما لو تظافرت الرُّؤى على استخراجِه لأثّرَ جوهريّاً في مسار اللسانيّات المعاصرة مضموناً ومنهجاً.

فالذي حاولنا استكشافه لا يعدو أن يرسم قواعدَ النظرية اللغوية في تاريخ الفكر العربيّ مما يندرج ضمن ما يسمّى اليوم باللسانيّات النظرية أو العامة، وهو الإطار الذي يستوعب كلّ قضايا اللسان من حيث نواحيه المركزيّة بصرف النظر عن الخصوصيّات النوعية النابعة من لغةٍ معيّنة أو مجموعةٍ من اللغات التي تكونُ

أسرة واحدة. وهو الإطار الذي يستقطب أيضاً ما كان داخلاً في حوزة فلسفة اللغة مما امتدت له يد اللسانيات المعاصرة بكامل الشرعية العلمية منذ أن أسست لنفسها قواعد الشمول المعرفي ودكت حواجز الاختصاصات في بناء فلسفة المناهج العصرية.

ولقد أوقفنا المنهاج الذي ارتسمناه واحتدناه وفق مسار بحثنا على استثمار مبدئي يتنزل على مستوى الطرز الاختباري والتشريح الحضوري، وذلك منذ أن احتكمنا إلى مبدأ النظرية الآتية فاتخذنا التراث كلاً لا يتجزأ ولا يتم فصل على محور الزمن، ثم اتخذنا من التراث ذاته نظرية في تحديد اللغة وضبط مقومات الكلام قائمة على مدار المواصفة الآتية، فكنا في ذلك كله مُمتثلين لمقتضيات التحول الأصولي الذي جد في تاريخ الفكر اللغوي عموماً. ومعلوم أن الفكر البشري قد عاش حبيس النظرية الزمانية إلى منتهى القرن التاسع عشر، ومع مطلع القرن العشرين حدث التحول المنهجي من السلم الزماني إلى التشريح الآتي فتولدت عن هذا التحول قطيعة معرفية (إستيمولوجية) أخضبت الرؤية المعاصرة بضرب من القفز والطفرة: لذلك جاء بحثنا عائماً على صفيحة هذا الجدال الثنائي: الآتية هي قطب الرخي، والزمانية مصباح كاشف بالسلب والإيجاب، ما إن يلتجئ إليه البحث حتى يعود منه إلى مدار الفحص الآتي ليرتقي بالاستخلاص إلى مستوى التجريد الكلي.

وبدهي أن يخرج عن مشاغلنا الانتصار لمنهج دون آخر ولكن من الشرعي أن نُقرّ بفضل النظرية البنيوية التي تحرك على مدارها معظم بحثنا تحركاً ضمنياً صامتاً. ورغم تسليمنا بأن المنهجيات المقتنة كثيراً ما تستحيل خطراً على حقول البحث الراضخة لسلطانها فإننا نتجاوز الإصداح بتقييم معرفي للنظرية البنيوية انطلاقاً من حصيلة عملنا هذا:

إذا كانت الفلسفة الظواهرية قد اعتبرت أن معاني الأشياء في جواهرها، وتعاليلها نحو الشمول، وتساميها نحو المطلق، وكانت الفلسفة المادية قد اعتبرت أن قيمة الأشياء والظواهر في عللها الموضوعية باعتبار مؤشرات المادة خاصة فإن النظرية البنيوية من حيث هي منهج يستند إلى رؤية مخصوصة للوجود قد اعتبرت أن قيمة الأشياء والظواهر تكمن في مجموعة العلاقات التي تتحد بها بُناها، فلعلنا

لا نعدو الحقيقة إن نحن اعتبرنا أن الظواهرية قد مثلت قضية فلسفية قامت المادية نقيضة لها ثم جاءت البنيوية بالتأليف حسب ثلاثة الجدل الهيجلي نفسه .

والذي يبوء البنيوية المنزلة التأليفية هو أن فلسفة هيغل قامت متصاعدة في مسارها تنشأ المجرد والمطلق ابتداء من الوجود الموضوعي فجاءت الماركسية لتقلب المسار تنازلياً بإرضاخ رؤى الكون إلى «سطح الأرض»، ولما جاءت البنيوية عزلت فكرة المسار العمودي فلم تَصْعَدْ ولم تَنْزِلْ وإنما امتدَّت أفقياً تبحث عن نسيج الروابط بين الأجزاء في صلب الكل فإذا بالبنيوية تأخذ من المادية وجهاً هو تحتم وجود عنصرين مختلفين على الأقل ليتم بينهما الترابط الموضوعي، وتأخذ من الظواهرية وجهاً هو فكرة العلاقة التي تقوم عليها النظرة البنائية استقراء واستنتاجاً، لأن مفهوم الترابط أو التبعية هو في حد ذاته صورة فكرية مجردة .

وهكذا كانت البنيوية تجريداً مشتقاً من عالم الحس على شريحة أفقية قبل كل شيء .

والمهم في خاتمة مطافنا هو أن الرؤية اللسانية البنيوية ذات التحرك الآني قد مكنتنا من النظر بعمق في تراث الفكر العربي بما مكنتنا من تجاوز إشكالياته السطحية كتقنين النحو، وحظر اللحن، ومدح الإعجاز، لتنفذ بنا إلى اللغة من حيث هي حدث منجز فاكشفنا تخلص الفكر اللغوي في أعماقه من ربة المكتوب وسلطان المعيارية، وتبيننا ارتقاءه إلى منزلة الوصف الاختباري بتناول الحدث الكلامي بذاته ولذاته .

وتلك ذروة الحداثة اللسانية .

ولقد أسلفنا منذ التقديم بأنه ليس من الغرابة في شيء أن تهتدي العرب، وقد توفرت لديهم مؤسسات المنهج العلمي وطرائق البحث الأصولي، إلى أخص خصائص الكلام، وقلنا: لعله يكون عجباً أن تعكف حضارة من الحضارات تدرعت بسلطان العلم على ظاهرة اللسان فلا تهتدي إلى نفس المحصول من الخصائص والأسرار: وحيث سلمنا بأن الفكر البشري - أيّاً كان، وفي أي رُبع ظهر، وبأي عهد تواجد - لا يتسلط على الظاهرة اللغوية موضوعياً إلا اشتق منها حقائقها فإن قضيتين تطرحان علينا رأساً:

أولاهما تتصل بواجب الإنسانية في البحث عن تراثها الشامل لأن السؤال مطروح علينا في شأن حضارات أخرى غير الحضارة العربية مما لم نقف بعد على مخزونه في علم اللسان، ونكاد نجزم بأن في تراث أمم عدة برهنت آثارها على ارتقاء علمي وتجريد عقلي حصاداً خصيباً يتصل بالظاهرة اللغوية.

والثانية تتصل بسؤال موضوعي: هو ما سرّ توحد التواميس المبدئية في الكلام حتى إن اختلاف اللغات لا يعدو أن يكون تجليات متنوعة لظاهرة كونية ذات قوانين قارة، فكأنها ترجمت لخطاب واحد في محفل متعدد الألسنة؟ أفليس في ذلك ما يولّد إشكالية البحث اللساني مستقبلاً مما قد يوجهه أصولياً صوب استغراق جديد؟



المصادر

نقتصر على إيراد أمهات المصادر التي اعتمدها في اشتقاق مادة البحث من التراث العربي، وقد فصلنا عنوان كل مصدر والطبعة التي اعتمدها منه ثم أردفنا بالرمز الذي اصططحناه عليه وذلك في صلب البحث عند أول سياق ذكرناه فيه، ثم اقتصرنا في إحالاتنا الموالية على الرمز، وما سنورده مسطراً في عناوين المصادر هو الذي مثل رمزها خلال البحث. وقد بويينا المصادر على الترتيب الأبجدي لأعلام أصحابها مذكرين بتاريخ ولادتهم وتاريخ وفاتهم ما أمكننا، فإن تعذر ذلك أردفنا تاريخ الوفاة وإذا اختلفت المصادر رجحنا تاريخاً وأردفناه بعلامة الاستفهام وقد راعينا فحسب التاريخ الهجري.

- الأمدي، (سيف الدين) (551 - 631). غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1971.

- ابن جعفر، (قدامة) (ت 9337). كتاب نقد الشعر، نشره بويناكر، مط. بريل، ليدن، 1956.
- ابن جني، (أبو الفتح عثمان) (321 ؟ - 392). الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الطبعة 2، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، (عن طبعة دار الكتب المصرية، 1952) د.ت، 3 ج.
- ابن حزم، (أبو محمد علي . . الأندلسي) (384 - 456). الإحكام في أصول الأحكام، الطبعة 2، مط. الإمام بمصر، د.ت. 8 أجزاء في مجلدين.

— . التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأسئلة الفقهية، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1959.

— . رسائل ابن حزم الأندلسي، المجموعة الأولى، تحقيق إحسان عباس، بولاق، د.ت.

— . كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية بمصر، 5 أجزاء في مجلدين، 1317هـ - 1321هـ.

- ابن خلدون، (ولي الدين عبد الرحمان) (732 - 808). المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة 4.
- ابن رشد، (أبو الوليد محمد) (520 - 595). تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بوجاس، بيروت، 1967، 4 أجزاء.
- . تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، طبعة فوسطولا زينو بيزا، 1872.
- . تلخيص ما بعد الطبيعة، نشره عثمان أمين، القاهرة، 1958.
- . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، فلسفة ابن رشد، المكتبة المحمودية التجارية بمصر، د.ت.
- . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، فلسفة ابن رشد، المكتبة المحمودية التجارية بمصر، د.ت.
- ابن رشيقي، (أبو علي الحسن القيرواني) (390 - 456). العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 3، مط. السعادة بمصر، 2 ج، 1963 - 1964.
- ابن سينا، (أبو علي الحسين بن عبدالله) (370 - 428). أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها. (ومعها ثلاث رسائل أخرى في النفس: مبحث عن القوى النفسانية، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، رسالة في الكلام على النفس الناطقة) نشر أحمد فؤاد الأهواني، ط 1، القاهرة، 1952.
- . الإشارات والتنبيهات، صححه وعلق عليه وقدم له الأستاذ سليمان دنيا، القسم 1: المنطق، 1947، القسم 2: الطبيعة، 1948، القسم 3: ما بعد الطبيعة، (د.ت.) القاهرة.
- . كتاب الحدود، حقيقته وترجمته وعلقت عليه أملية مارية جواشون. منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة 1963.
- . أسباب حدوث الحروف، تحقيق محب الدين الخطيب، مط. المؤيد، القاهرة، 1332هـ.
- . رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، ط 1، دار الفكر العربي بمصر، 1949.
- . كتاب الشفاء = الجملة الأولى: المنطق.
- الفن الأول: المدخل، تصدير طه حسين، - مراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق الأب قنوتي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهواني، المطبعة القومية، 1371هـ/1952م.
- الفن الثاني: المقولات، تحقيق جمع من الأساتذة بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور، القاهرة، 1959.

- الفن الرابع: القياس، تحقيق سعيد زايد، مراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، 1964.
- الفن الخامس: البرهان، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1954.
- الفن السادس: الجدل، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، 1965.
- الفن السابع: السفسطة، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1958.
- الفن الثامن: الخطابة، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، حققه الدكتور محمد سليم سالم، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، المطبعة الأميرية بالقاهرة، 1954.
- الفن التاسع: الشعر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1966.
- عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1954.
- مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار ومقتضى طريقة المنطقيين، نشر إدوارد ابن كرنيليوس فنديك الأمريكي، شركة طبع الكتب العربية بمصر، 1325هـ.
- كتاب المجموع أو الحكمة في معاني كتاب ريطوريقا، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1950.
- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، 3 أقسام في مجلد واحد، ط 2، طبعة محيي الدين صبري الكردي، 1938.
- ابن فارس، (أحمد) (ت 395). الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910.
- ابن قتيبة، (أبو محمد الدينوري) (213 - 276). الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، 2 ج، 1966.
- ابن مضاء القرطبي، (أحمد بن عبد الرحمان اللّخمي) (513 - 592). كتاب الرد على النحاة، القاهرة، 1947.
- ابن المعتز، (عبدالله) (ت 296). البديع، ت محمد عبد المنعم خفاجي، ط 2، القاهرة، 1945.
- ابن منظور، (أبو الفضل جمال الدين) (630 - 711). لسان العرب، بيروت، 1968.
- ابن منقذ، (أسامة) (448 - ت بعد 528). البديع في نقد الشعر، تحقيق د. أحمد أحمد بدوي ود. حامد عبد المجيد، القاهرة، 1960.
- ابن وهب، (أبو الحسن إسحاق الكاتب) (ت بعد 335). البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ط 1، بغداد، 1967.
- إخوان الصفاء، (ق 4). رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، 4 مجلدات، بيروت، 1957.

- الأنباري، (أبو البركات) (513 - 577). لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق د. عطية عامر، بيروت.
- التوحيدي، (أبو حيان) (321 - ؟410). كتاب الإمتاع والمؤانسة، 3 ج في مجلد واحد، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، نشر المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، 1953.
- المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1929.
- التوحيدي وابن مسكويه (أبو علي أحمد الخازن) (320 - 421). الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، 1951.
- الثعالبي، (أبو منصور) (؟351 - 428). الإعجاز والإيجاز، أخرجه إسكندر آصاف، بغداد، بيروت، د.ت.
- الجاحظ، (أبو عثمان عمرو بن بحر) (150 - 255). البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط 3، 4 ج، القاهرة، بيروت، الكويت، 1968.
- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2، 7 ج، القاهرة، 1965.
- رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 2 ج، 1964.
- الجرجاني، (عبد القاهر) (ت 471). أسرار البلاغة في علم البيان، نشر محمد رشيد رضا، ط 6، القاهرة، 1959.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني، نشره محمد رشيد رضا، القاهرة، 1961.
- الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط 2، دار المعارف بمصر، 1968.
- الجرجاني، (القاضي علي بن عبد العزيز) (290 - 366). الوساطة بين المتنبئ وخصومه، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، 1966.
- الخطابي، (أبو سليمان) (319 - 388). بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (المصدر ما قبل السابق).
- الخفاجي، (ابن سنان) (؟423 - 466). سر الفصاحة، تحقيق علي فودة، ط 1، القاهرة، 1932.
- الرازي، (فخر الدين) (543 - 606). التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، المطبعة البهية المصرية، ط 1، 32 ج، 1938.
- الرماني، (أبو الحسن) (296 - 386). النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ط 2، دار المعارف بمصر، 1968.
- الزجاجي، (أبو القاسم) (ت 337). الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، القاهرة، 1959.

- الزمخشري، (جار الله محمود بن عمر) (467 - 538). الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، ط. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1948، (3 ج). وبهامشه تعليق ابن المنير (ت 683).
- الزملكاني، (كمال الدين) (ت 651). البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، تحقيق خديجة الحديشي وأحمد مطلوب، مطبعة العاني، بغداد، 1974.
- السكاكي، (أبو يعقوب محمد بن علي) (ت 626). مفتاح العلوم، ط 1، القاهرة، 1937.
- سيويه، (أبو بشر عمرو بن عثمان) (ت 180). الكتاب، نشره عبد السلام هارون، ج 1: دار القلم، القاهرة، 1966، ج 2: دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968، ج 3: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ج 4: 1975.
- السيوطي، (جلال الدين) (849 - 911). الاقتراح في علم أصول النحو، ط 2، حيدرآباد، 1359هـ.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد باد المولى وعلي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت.) 2 ج.
- الشهرستاني، (محمد) (467 - 548). نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه ألفرد جيوم، بغداد، (د.ت.).
- الطبري، (أبو جعفر محمد بن جرير) (ت 310). جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، القاهرة، 1954.
- عبد الجبار، (القاضي أبو الحسن) (؟320 - 415). المغني في أبواب التوحيد والعدل.
- ج 4: رؤية الباري، تحقيق محمد مصطفى حلمي وأبي الوفاء الغنيمي التفتازاني، القاهرة، 1965.
- ج 5: الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضير، القاهرة، 1965.
- ج 6: القسم الثاني: الإرادة، تحقيق الأب، ج. ش. قنواطي، القاهرة، د.ت.
- ج 7: خلق القرآن، قوم نصح إبراهيم الأبياري بإشراف د. طه حسين، القاهرة، 1961.
- ج 12: النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مذكور، القاهرة، د.ت.
- ج 15: التنبؤات والمعجزات، تحقيق محمود الخضير، القاهرة، 1960.
- ج 16: إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، 1965.
- ج 17: الشرعيات، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، 1963.
- الغزالي، (أبو حامد) (450 - 505). المستصفى من علم الأصول، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، 2 ج، 1937.

- معيار العلم في فن المنطق، ط 2، المطبعة العربية بمصر، 1927.
- الفارابي، (أبو نصر محمد) (260 - 339). إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، ط 2، دار الفكر العربي بمصر، 1947.
- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968.
- كتاب التنبيه على سبيل السعادة، حيدرآباد، 1946 هـ.
- كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970.
- كتاب الخطابة، حققه وترجمه إلى الفرنسية جاك لوغاد دار المشرق، بيروت.
- شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، نشر ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، المط. الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى، تحقيق محسن مهدي، بيروت، 1961.
- القرطاجني، (أبو الحسن حازم) (ت 684). منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966.

المراجع

العربية:

- ابن عاشور، (محمد الفاضل): التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، ط 1، تونس، 1966.
- ابن عيسى، (د. حنفي): محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت.).
- أبو جناح، (د. صاحب جعفر): من أعلام البصرة، سيبويه، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1974.
- أبو ريان، (د. محمد): دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو ورأي الفارابي فيهما، ضمن: الفارابي والحضارة الإنسانية، وقائع مهرجان الفارابي، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، 1975 - 1976، ص 187 - 209.
- أدونيس، خواطر حول مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي، الآداب، ماي 1974.
- أمين، (د. عثمان): في اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1967.
- أنيس، (د. إبراهيم)، دلالة الألفاظ، ط 1، 1958، ط 3، القاهرة، 1972.
- بشر، (د. كمال محمد): دراسات في علم اللغة. 2 ج، ط 2، دار المعارف بمصر، 1971.
- بكوش، (الطيب): التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث، تونس، 1973.
- جبر عبد النور وسهيل إدريس: المنهل، دار الآداب، بيروت، 1970.
- الجز، (خليل): السببرنتية، سلسلة «ماذا أعرف»، المنشورات العربية، (د.ت.).
- جولدسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د. عبد الحليم التجار، القاهرة، بغداد، 1955.
- الحاج، (كمال يوسف): في فلسفة اللغة، بيروت، 1967.
- حاج صالح، (عبد الرحمن): مدخل إلى علم اللسان الحديث، مجلة اللسانيات، معهد العلوم اللسانية والصوتية، جامعة الجزائر، العدد 4، 1973 - 1974.

- النحو العربي ومنطق أرسطو، مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، العدد 1، 1964، ص 67 - 86.
- حسان، (د. تمام): اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة، 1973.
- مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955.
- حسن، (د. علي محمد): الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم، ط 1، القاهرة، 1974.
- خضر حسين، (محمد): المجاز والنقل وأثرهما في حياة اللغة العربية، مجلة مجمع اللغة العربية، ج 1، 1955، ص 291 - 301.
- الذهبي، (محمد حسين): التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1961، ج 3.
- السامرائي، (إبراهيم): من قراءة في كتب المنطق للفارابي، مجلة المورد، المجلد 4، العدد 3، 1975، ص 28 - 34.
- شاهين، (د. عبد الصبور): في علم اللغة العام، القاهرة، الطبعة 3، 1978.
- طحان، (ريمون): الألسنية العربية، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972.
- عبد البديع، (د. لطفي): التركيب اللغوي للأدب، القاهرة، 1970.
- عيد، (د. محمد): أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، القاهرة، 1973.
- فروخ، (عمر): تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، 1966.
- فريجة، (أنيس): نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- كاتينو، دروس في علم أصوات العربية، ترجمة صالح القرماذي، نشرات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس، 1966.
- محمود، (د. زكي نجيب): تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط 2، 1973.
- مخزومي، (مهدي): الخليل بن أحمد الفراهيدي، مط. الزهراء، بغداد، 1960.
- مذكور، (د. إبراهيم بيومي): منطق أرسطو والنحو العربي، مجلة مجمع اللغة العربية، 1953، ص 338 - 346.
- المسدي، (عبد السلام): الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل ألسني في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1977؛ وصدرت طبعة جديدة عن دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.
- منجد، عربي فرنسي: دار المشرق، بيروت، 1978.
- مهيري، (عبد القادر): في التعريف بأراء عبد القاهر الجرجاني في اللغة والبلاغة، حوليات الجامعة التونسية، العدد 11، 1974، ص 83 - 124.

— . خواطر حول علاقة النحو بالمنطق واللغة، حوليات الجامعة التونسية، العدد 10 - 1973.

- ناصف، (علي النجدي): سيبويه إمام النحاة، القاهرة، 1953.

الأجنبية

- Apostel, Léo: *Epistémologie de la linguistique* in: logique et connaissance scientifique, sous la direction de Jean Piaget, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1969, pp. 1056 - 1096.
- Arcaini Enrico: *Principes de Linguistique appliquée*, Paris, Payot, 1972.
- Arkoun, Mohamed: *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au 4e, 10e siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1970.
— . *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1973.
- Arnaldez, Roger: *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1956.
- Arnauld et Lancelot: *Grammaire Générale et raisonnée, republication Paulet*, Paris, 1969 - Introduction de Michel Foucault, pp. 3 - 27.
- Badawi, Abdurrahman: *Histoire de la philosophie en Islam*, 2t. Paris, Vrin, 1972.
— . *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.
- Benveniste, Emille: *Problèmes de la linguistique générale*, t - 2, N.R.F. Gallimard, 1974.
— . *Le langage et l'expérience humaine*, in: Problèmes du langage, Diogène, Paris, 1966, pp. 3 - 13.
- Chauchard, Paul: *Le langage et la pensée*, PUF, 6^o éd., 1966.
- Chomsky, Noam: *Cartesian Linguistics: A chapter in the history of rationalist thought*, New-York, 1966, tr. fr.: la linguistique cartésienne, éd. du Seuil, 1969.
— . *Langage and Mind*, New-York, 1968, tr. fr. Paris, Payot, 1970.
— . *De quelques constantes de la théorie linguistique*, in: Problèmes du langage, NRF. Gallimard, col. Diogène, 1966, pp. 14 - 21.
- Corbin, Henri: *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, NRF, col. Idées, 1964.
- Coumet, Ducrot, Cattegno: *Logique et linguistique - langage N° 2*, Juin 1966.
- Culioli: *Considérations théoriques à propos du traitement formel du langage*, Paris, Dunod, 1970.
- De Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*, Lausanne, Payot, 1916, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, éd. Critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1972.
- De Vaux, Carra: *Les penseurs de l'Islam*, 5 vol, Paris, 1921 - 1926.
- Dubois, Jean (...): *Dictionnaire de la linguistique*, Paris, Larousse, 1973.
- Ducrot, Oswald: *Dire et ne pas dire: Principes de Sémantique structurale*, Paris, Hermann, col. Savoir, 1972.

- Ducrot, Oswald et Todorov, Tzvetan: *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd, du Seuil, 1972.
- Foucault, Michel: *Les Mots et les Choses*, NRF, Gallimard, 1966.
- Gardet, Louis: *L'Islam: Religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, 1970.
 ——. *De quelques questions posées par l'étude de «Ilm Al Kalâm»*, Studia - Islamica, t. 32. Paris, Maisonneuve - Larose, 1970, pp. 129 - 142.
- Gardet Louis et M.M. Nawati: *Introduction à la théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948.
- Genouvrier et Peytard: *Apprentissage du Français: Langue maternelle, langue française*, N° 6, mai 1970.
- Gilson, Etienne: *Linguistique et Philosophie*, Paris, Vrin, 1969.
- Gouffignal, Louis: *La Cybernétique*, Paris, PUF, col. Que sais-je?.
- Guilbert, Louis: *La Néologie lexicale*, Langage, N° 36, déc. 1974.
- Hamzaoui, Rached: *L'académie de langue arabe du Caire: Histoire et œuvre*, publications de l'Université de Tunis, 1975.
- Hjelmlev, Louis: *Actes du 6^e Congrès International des Linguistes*, Paris, 1949.
- Jacob, André: *Temps et langage*, Paris, A. Colin, 1967.
 ——. *Introduction à la philosophie du langage*, NRF, Gallimard, 1976.
- Jakobson, Roman: *Essais de linguistique générale*, t. 1 éd: de Minuit, col. points.
 ——. *Essais de linguistique générale*, t. 2: Rapports internes et externes du langage, éd, de Minuit, 1973.
 ——. *A la recherche de l'essence du langage*, in: Problèmes du langage, pp. 22 -38.
- Judy: *Essais sur la néologie*, «L'homme et la société» N° 28 - 1973.
- Lecerf, Jean: *La transcendance du langage de l'antiquité à nos jours en passant par le monde arabe médiéval* - Studia - Islamica t. 12, 1960, pp. 5 - 27.
- Levi-strauss, Claude: *Anthropologie structurale*, t. 1, Plon, 1958.
- Llorach Emilio Alarcos: *L'acquisition du langage par l'enfant*, in: le Langage, la Pléiade, pp. 323 - 365.
- Lyons, John: *Introduction to theoretical linguistics*, Cambridge University Press, 1978, tr. linguistique générale: Introduction à la linguistique théorique, Paris, Larousse, 1970.
- Maamouri, Mohamed: *La linguistique transformationnelle*, Revue tunisienne de sciences sociales, CERES, Tunis, N° 19, 1969, pp. 256 - 271.
- Mahdi, Mohsen: *Langage and Logic in classical Islam*, Wiesbaden-Otto, Harassowitz, 1970.
- Martinet, André: *Eléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1968.
 ——. (...): *Le langage*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1968.
- M'hiri, Abdelkader: *Les théories grammaticales d'Ibn Ginni*, publications de l'Université de Tunis, 1973.
 ——. *Les théories linguistiques arabes* in: Introduction à la linguistique moderne, CERES, Tunis, 1973 - 1974.
- Mounin, Georges: *Histoire de la linguistique des origines au 20^e siècle*, PUF, 1967, 3^e éd.. 1974.

- (…): *Dictionnaire de la linguistique*, Paris, PUF, 1974.
- Muller, Charles: *Linguistiques et Mathématique*, in: *comprendre la linguistique*, Marabout Université, Verviers, Belgique, 1975, pp. 123 - 142.
 - Phelison, J.F.: *Vocabulaire de la linguistique*, Paris, Roudil, 1976.
 - Platon: *Cratyle ou de la rectitude des mots*, œuvres complètes, NRF, la Pléiade, t. 1, 1950, pp. 614 - 691.
 - Pottier, Bernard (...): *Les dictionnaires du savoir moderne: le langage*, Paris, CEPL, 1973.
 - Rey, Alain: *Théories du signe et du sens: Lectures*, Paris, éd.: Klincksieck 1973.
 - Ruwet, Nicolas: *Introduction à la grammaire générative*, Paris, Plon, 1967.
 - Schaff, Adam: *Langage et connaissance*, traduit du Polonais par Claire Brendel, éd. Anthropos, 1969.
 - Taton: *Histoire générale des sciences, des origines à 1450*, Paris, 1957.
 - Vendryes, Joseph: *Le langage: Introduction linguistique à l'histoire*, éd. Albin Michel, 1968.
 - Warusfel, André: *L'invasion des mathématiques, sciences et avenir*, 1973. pp. 13 - 14.

ثبت المصطلحات الأجنبية المذكورة في الهوامش

Béhaviorisme	السَّلوكِيَّة	Absolu	المطلق
Biologique	بيولوجي	Absurdité	المبثية
Bruitage	التشويش	Accent	التبرة
Caractère	السمة - الطابع	Acquisition	الاكتساب
Centrifuge	انتشاري - نابذ	Acquisition directe	تحصيل مباشر
Centripète	استقطابي - جاذب	Acquisition rationnelle	الاكتساب العقلاني
Chaîne	السلسلة	Acte langagier	الحديث الكلامي
Codage	التركيب - الترميز	Allongement phonologique	المد الوظائففي
Code	سجل الترامز	Ambivalence	الاشتراك
Code générateur	النمط التوليدي	Ambivalent	المشكّل / ثنائي الدلالة
Code génétique	النمط التوليدي/ التكويني	Analogie	القياس
Cognitive	مرجعية	Antithèse	النقيضة
Combinaisons	التركيبات	A posteriori	ما بعدّي
Combinatoire	تعاملّي	Appréhendé	المعقول - المدرك
Comment (le)	الكيف	Approche	المقاربة - طريقة التناول
Communication	الإبلاغ	Arbitraire du fait	اعتباطية الحدث
Compétence	الطاقة الكامنة - القدرة - رصيد القوة	Arrangements	التنظيمات
Compétence générative	الطاقة التوليدية	Arrière-métalangage	حديث عن حديث عن اللغة
Conative	إفهامية	Aspect créateur	الطابع الخلاق
Concept générateur	متصور مؤلّد	Aspect infini	الطابع اللّامحدود
Concept opératoire	متصور فعّال	Attractif	استقطابي
Connotation	الدلالة الحافة	Automatismes	الآليات
Consensus	الإجماع	Axe de distribution	محور التوزيع
Contraction	التقلص	Bain linguistique	الحوض اللساني
Contrat	العقد		

Explosif	انفجاري	Cybernétique	التحكيم الآلي
Explosivité	الانفجارية	Décodage	التفكيك - فك الترمز
Expressive	انفعالية	Décodage sémiotique	التفكيك العلامي
Factorielles	الضوارب	Décodeur	المفكك
Fait linguistique	الحدث اللساني	Décontraction	الانبساط
Fluide	سيال	Découverte	الاكتشاف
Fluidité	السيولة	Dénotative	مرجعية
Fonction de glose	وظيفة ما وراء اللغة	Destinataire	المرسل إليه
Fonction métalinguistique	وظيفة ما وراء اللغة	Destinateur	المرسل
Fonction poétique	الوظيفة الإنشائية	Déterminatif	الجزمي
Gazeux	غازي	Diachronie	الزمانية
Global	جمالي	Diachroniquement	زمانياً
Grammaire Générative	النحو التوليدي	Dialectique	جدلي
Graphique	خطي	Discours sur un métalangage	كلام في الكلام على الكلام
Hauteur	النغم	Disponible	المخزون - المهمل
Historicité	التاريخية	Distribution	التوزيع
Identité	الهوية	Dogmatique	وثوقي
Immanence	الإيتية	Donnée immédiate	المعطى الحضوري
Immanent	إني	Donnée universelle	المعطى الكوني
Immédiateté	الحضورية	Durée	الديمومة
Impératif	إجرائي	Elasticité	المطاطية
Implicite	ضمني	Emergence	التبوع - الفيض - الصدور
Indivisibilité	اللاتجزؤ	Emetteur	الباث
Indivisible	لا متجزئ	Emotive	انفعالية
Inéluçtabilité	الاضطرارية	Empirique	اختباري
Inéluçtable	اضطراري	Encodage	التركيب
Influx nerveux	السيالة العصبية	Encodeur	المركب
Informateur	المُخبر	Enoncé	الملفوظ
Informatique	مبادئ الاخبار	Entendement	الإدراك
Infrastructures	الابنية السفلية - القاعدية	Essai	المحاولة
Inintelligible	غير المعقول	Essentialiste	ماهي
Instantanéité	الحيثية	Epistémologie de la science	أصولية العلم
Institution législative	مؤسسة تشريعية	Epistémologique	أصولي
Intelligible	المعقول - القابل للعقل	Existentialiste	وجودي
Inter-communication	التواصل	Expansif	انتشاري
Interdisciplinarité	تمازج الاختصاص	Expérimental	تجريبي

Mimique	المحاكاة	Interférence	التداخل
Morphologie, Morpho-phonologie	علم الصنغ الوظيفي - علم الاشتقاق الدلالي	Introspection	الاستبطان
Mouvement	الحركة	Invention	الوضع
Néologie	وضع المصطلحات	Irrationnel	اللامعقول
Néologisme	التوليد المعنوي	Irréductible	لصيق - لا مُتَرَع
Niveau inférieur	المستوى الأدنى	Irréversabilité	اللاتراجع
Non-sens	لا معنى - عبث	Irréversible	لا تراجعِي
Ordinateur	الرتابة	Irrévocabilité	الطابع الإبرامي
Organique	عضوي	Irrévocable	مُبرَم
Parole	العبارة	Juxtaposition	التجاور
Pensable	ما يُعقل	Langage	الكلام
Pensé	ما عُقل	Langage sémiotique	الخطاب العلامِي
Performance	طاقة الإنجاز - رصيد الفعل	Langue	اللغة
Périodique	دوري	Langue analytique	اللغة التحليلية
Permutations	التقليبات	Langue synthétique	اللغة التأليفية
Phatique	انتباهية	Lexique commun	الرصيد المشترك
Phénoménologique	ظواهرِي	Linéaire	خطِي
Phonème	الصوتَم	Linéarité	الخطية
Pluridimensionnalité	تعديدية الأبعاد	Linguistique appliquée	اللسانيات التطبيقية
Plurivalent	متكاثرة الدلالة	Linguistique distributionnelle	اللسانيات التوزيعية
Polysémie	الاشتراك	Linguistique transformationnelle	اللسانيات التحولية
Positivisme	المذهب الوضعي	Logique analytique	المنطق التحليلي
Positiviste	وضعي	Logique formelle	المنطق الصوري
Postulat	مصادرة	Macrocosme	العالم الكبير
Pourquoi(le)	اللم	Masse	الكتلة
Présence d'une absence	حضور الغائب	Mathématique	رياضي
Problématique(la)	الإشكالية	Mécanismes	الآليات
Projectif	إسقاطي	Mentaliste	ذهني ذاتي
Projection verticale	الإسقاط الرأسي	Message	الرسالة
Psycho-linguistique	علم النفس اللغوي	Méta-discours	ما وراء الخطاب
Raisonné	المنطقي - المعقول	Métalangage	ما وراء اللغة
Raisonnement par l'absurde	الاستدلال بالخلف	Métamorphose	الاستحالة - التناسل
Raison pur	العقل المحض	Méthodique	منهجِي
Rapports paradigmatiques	العلاقات الاستبدالية	Méthodologique	منهجِي
		Microcosme	العالم الصغير

Statique	سكوني	Rapports syntagmatiques	العلاقات الركنية
Stimulus	المنبه	Rationnel	عقلاني
Structural	هيكلية - بنيوي	Récepteur	مقبّل
Substance pensante	الجوهر المفكر	Réfèrent	المرجع
Successivement	بالتعاقب	Référentielle	مرجعية
Superposition	التراكب	Réflexe	مُنعكس
Superstructures	البنية الفوقية - العلوية	Réflexe conditionné	المنعكس الشرطي
Supra-métalange	حديث عن حديث عن اللغة	Réflexe simple	منعكس بسيط
Suprasegmental	ما فوق المقطعي	Réflexive	انعكاسية
Syllabe	المقطع	Réflexivité	طواعية الانعكاس - الانعكاسية
Synchronie	الآنية	Relativité	النسبية
Synchroniquement	آتياً	Réponse	الاستجابة - ردّ الفعل
Syntaxe	علم التركيب	Reproductibilité	التولّد - قابلية الانبعاث
Syntaxique	تركيبية	Reproductible	متولّد
Synthèse	التأليف	Résultante	الحصيلة
Synthétique	تأليفية	Saturation	التشبع
Système syntagmatique	النظام الركني	Schématisation	التشكيل
Taxinomie	التصنيف المعرفي	Schème	المثال - المنوال - القالب
Terminologie de la science	مصطلحات العلوم	Schème générateur	منوال توليدي
Théorie de la connaissance	نظرية المعرفة	Sciences exactes	العلوم الدقيقة
Théorie de l'entendement	نظرية الإدراك	Segmental	مقطعي
Thèse	القضية	Sélection	الاختيار
Tonalité	التنم	Sémiologique	علامي
Transcendance	التعالى	Sémioticiens	العلاميون
Transcendant	المتعالى	Sensé	حكيم - منطقي
Transformation	التحوّل	Sens mécanique	المعنى الآلي
Unicité	الوحدانية	Signe linguistique	العلامة اللسانية
Union	التوحد	Signifiant	الدالّ
Unité principale	الوحدة الأساسية	Signifié	المدلول
Unidimensionnalité	وحدوية البعد	Simultanément	بالتوافق
Unidimensionnel	ذو البعد الواحد	Socio-linguistique	لساني اجتماعي
Urgence	الاستعجال	Spécificité	التوعية
		Spécifique	نوعي
		Spirituel	روحي

فهرس المصطلحات

- آلات التصويت 299
الأبنية التصورية 145
الأبنية السفلية 96
الأبنية العلوية 93، 95، 116
الأبنية الفوقية 93
الأبنية اللغوية 264
الأبنية المركبة 93
أدب المناظرات 50
أسرار اللغة 239
الأسلوبية 19
الأسماء 91، 327
أصل اللغة 75، 76، 92، 97، 130، 225
الأطوار الجينية 108
الأعراض 205
الأفلاطونية الجديدة 46
الألسنية 12
الألفاظ المتغيرة 227
الألفاظ المستعارة 227
الألفاظ المطابقة 227
الألفاظ الموضوعية 227
الأنظمة 147
الأنظمة الإبداعية 147، 188، 381
الأنظمة العلامية 205، 264، 382
الأنغام 311
أنماط اللغة 264
أهل اللغة 370
الإبلاغ 238، 381
الإبلاغ اللساني 179
الإرث المعرفي 12
إشكالية المواضعة 182
الإفادة 163
الإفناع 239
الإنجاز اللساني 293، 317، 325
الإنجاز اللغوي 314، 336، 341
الايستيمولوجية 26، 48، 51
الاجتماع الإنساني 110
الاختبار 210، 264
الاختلاط الحضاري 77
الارتباط 317
الارتباط السلافي 10
ارتباط المواضعة بالقصد 185
الارتجال 268
الارتكاز اللساني 356
الارتياض اللساني 266
الازدواج اللساني 276
الاستبدال 206، 223، 241
الاستبعا 202، 211
الاستبعا المنطقي 330

- الاقتران اللغوي 209
 الاقتصاد اللغوي 296
 اقتضاء 213، 314
 الاكتساب 262، 364
 الاكتساب العقلاني 271
 الاكتساب اللغوي 254، 259، 267-268
 اكتساب المواضع 249
 الاكتشاف 31
 الانتشارية 295-297
 الانتظام الإبلاغي 170
 انعدام المواضع 130
 البات 338
 البحث اللساني 405
 البحث اللغوي 7
 البصيرة اللسانية 357
 بطاقة الاستبدال 335
 البعد الدلالي 372
 البعد اللغوي 64، 68-69، 72-73، 256،
 258، 268، 273، 290
 البعد الوجودي 64
 البلاغة 36
 البناء الاجتماعي 94
 البناء اللغوي 276
 البنى اللغوية 334
 البنى المعرفية 425
 البنية اللسانية 334
 البنية اللغوية 145
 البنيوية 432
 البيان 374
 التأسيس اللساني 21
 التأسيس اللغوي 95
 التجريد الكلي 431
 الالتحام الشرعي 206
 التحليل اللغوي 333، 371
 التحول 77
 التحول الأصولي 431
 الاستحداث 220
 استخبار 213
 الاستدلال 292
 الاستشراق 7، 11
 الاستعارة 224، 232
 الاستعمار 9، 11
 الاستقراء 203، 207، 292، 314
 الاستقراء الدلالي 214
 الاستقراء اللغوي 276
 الاستقصاء 326
 الاستمرارية 192
 الاستنباط 221
 الاستنباط الأصولي 371
 الاستنباط الجدلي 330
 الاستيعاب 295
 اسم الجنس 208
 الاشتقاق 102، 207
 الاشتقاق اللغوي 143
 الاصطلاح 145
 الاصطلاح العلامي 236
 الاضطراب التأويلي 80
 الاضطراب 210، 236، 350
 الأطراد 192، 202
 الأطراد الزمني 203
 الاعتبار اللساني 292
 الاعتبار المعياري 201
 الاعتياب 200، 202، 236، 429
 الاعتياب الآني 203
 الاعتياب العلائقي 207
 الاعتياب اللغوي 132
 الاعتيابية اللسانية 132، 141
 الاعتيابية اللغوية 133
 الاعتماد 273
 الاقتران التعسفي 203، 231
 الاقتران الدلالي 209
 الاقتران اللساني 206

- التحوّل الدلاليّ 204 ، 227-226 ، 230-229 ،
 233 ، 235-236 ، 240-241
- التحوّل العقلانيّ 209
- التحوّل اللّغويّ 211
- التحوّل المنهجيّ 431
- التحوّلات الدلاليّة 196 ، 227
- التحويل الاشتقائيّ 207
- التحويل الدلاليّ 246
- التخييل 239
- التداخل الدلاليّ 373
- الترباط الموضوعيّ 338
- التراث 20-22 ، 24
- التراث العربيّ 53 ، 85 ، 200
- التراث اللّغويّ 34 ، 48 ، 395
- الترتيب 317
- التركيب 258
- التركيب الإبلاغيّ 101 ، 105
- التشبيه 224
- التشريع 314
- التشريع الآنيّ 431
- التشريع الحضوريّ 431
- التشريع اللّسانيّ 339
- التشريع اللّغويّ 356
- التشريع اللّغويّ 95
- التشريع الوضعيّ 98 ، 200
- التشكّل اللّسانيّ 289 ، 402
- التصرّف الاستبداليّ 336
- التصويت اللّغويّ 325
- التطوّر اللّغويّ 126
- التطور المعرفيّ 13
- التعاقد اللّغويّ 203
- التعامل التلقائيّ الفطريّ 274
- التعبير اللّسانيّ 293
- التعدّد اللّغويّ 276
- التعسف الافتراضيّ 203 ، 211
- التعسف الدلاليّ 207
- التعليل 242
- التغيّر اللّغويّ 118
- التفاعل الجدليّ 197
- التفكير 296
- التفكير الاعتراليّ 50
- التفكير اللّسانيّ 23-24 ، 281
- التفكير اللّغويّ 34 ، 40 ، 99 ، 123-124 ،
 130 ، 135 ، 181 ، 241 ، 314-315 ،
 350 ، 367 ، 410
- التفكير النظريّ 74
- التفكيك 258
- التقدير اللّسانيّ 331
- التكثيف الدلاليّ 239
- التكوّن الجينيّ 112
- التكوين اللّغويّ 125
- التلازم 200 ، 211 ، 429
- التلازم الافتراضيّ 206-207
- التلازم الزمانيّ 203
- التلازم الطبيعيّ 212
- التلقّن 273
- التناسخ 77
- التناسل اللّغويّ 113-114
- التنظير العلاقيّ 347
- التنظير اللّسانيّ 259 ، 314
- التنظير اللّغويّ 49 ، 126 ، 281
- التنظير المعرفيّ 371
- التواصل اللّسانيّ 347
- التواصل اللّغويّ 350
- التواضع 145
- التواضع الاصطلاحيّ 144
- التوحد 369
- التوظيف المعياريّ 405
- التوقيف 166
- التوقيف الإلهيّ 86 ، 88 ، 98 ، 200
- التوليد 102 ، 262 ، 419
- التوليد المعنويّ 246

- توليد المواضع 216
 الثورة الصناعية 9
 الجدل الهبلي 432
 جدلية المواضع 201
 الجهاز الإبلاغي 145
 جهاز التّخاطب 350
 جهاز التّواصل 388، 346
 الجهاز التّواصلّي 263، 347، 351، 429
 الجهاز اللساني 141، 147، 155، 214
 جهاز اللغة 209، 241، 243، 245، 268
 الجهاز اللغويّ 166، 212
 الجواهر 205
 الحاضر 331
 الحدائة 20، 47
 الحدث الكلامي 223، 335، 352، 357
 الحدث اللساني 134، 150، 164، 167،
 175، 182، 205-206، 232، 262
 282-283، 296-298، 305-306، 311
 319-320، 322، 324، 328-329، 340
 343، 346-348، 351، 353-354-358
 359، 362، 364، 366، 368-370
 372، 375-376، 380، 382-383، 401
 403، 404-407، 416، 429، 432
 الحدث اللغويّ 76، 163، 192، 293، 261
 301-302، 311، 318، 325، 337
 345، 350-351، 355، 358، 360-361
 363، 399، 410، 417
 حدود اللّغة 67
 الحرف 300
 الحركة الاستبطانية 23
 حركة «التدوين» اللساني 31
 الحروف 310
 الحروف المرّكبة 304
 الحسن العلمانيّ 276
 الحسن اللسانيّ 309
 الحضارة الإنسانيّة 34
- الحضارة العربيّة 22، 31، 36، 40، 42، 44،
 46، 52، 54، 70، 75، 81، 90
 101، 114، 116، 122، 148، 160،
 173، 201، 224، 236، 255، 276،
 281، 291، 295، 323، 412
 الحقيقة 228
 الحكاية 333، 335
 الحواسّ الخمس 352
 خبر 213
 خصائص المواضع 171
 الخطاب 238، 241، 353، 356، 359، 375
 الخطاب الإبلاغيّ 353
 الخطاب اللساني 167
 الخطاب اللغويّ 170، 331، 345
 الخطابة 312
 الخطابيّة 295
 الدّارس اللسانيّ 238، 242، 330
 الدّالّ والمدلول 190
 الدراسات اللسانية 17، 19، 23، 26
 الدّراسة اللسانية المعاصرة 47
 الدّراسة اللغويّة 27
 الدلالات 13
 دلالات الألفاظ 353
 دلالات المعاني 353
 الدلالة 326، 334
 دلالة الألفاظ 213
 الدلالة بالأصل 239
 الدّلالة البرهانيّة 165
 الدّلالة الحافّة 196
 الدّلالة اللغويّة 135-136، 162، 165، 209،
 227، 230، 291
 الدلالة المخترعة 227
 الدلالة المستعارة 239
 الدّلالة الناصّة 227
 الذخيرة اللغويّة 14
 الذرائعية 12

- طبقات الكلام 71
 الطُّرُق الاختباري 431
 ظاهرة الاعتباط 136
 ظاهرة التحوّل 117، 120
 ظاهرة التحوّل الدلالي 225
 ظاهرة التركيب 326
 ظاهرة التولد الداخلي 246
 ظاهرة توليدية 368
 ظاهرة الحدث اللساني 157
 الظاهرة الكلامية 66، 240، 315، 350، 364،
 378
 الظاهرة اللسانية 56، 106-107، 129، 131،
 155، 150، 207، 216، 229، 255،
 264، 281، 289-290، 292، 296،
 319، 321، 339
 الظاهرة الأصبغة 244
 الظاهرة اللغوية 23، 25، 30، 36، 41، 43،
 46، 49-50، 61، 64-65، 67-68، 73،
 75، 77، 97، 110، 113-115، 119،
 123-124، 126، 129-130، 144، 154،
 159-160، 175، 177، 180، 184-185،
 198، 200، 203، 216، 219، 245،
 256-257، 260، 265، 275، 284،
 298، 314، 318-319، 325، 333،
 337، 352، 357، 360، 368-369،
 371-372، 374، 380-381، 385، 390-
 391، 393، 397، 400، 409، 414،
 418-419، 429، 432
 ظاهرة المحاكاة 101، 103، 105
 ظاهرة المواضع 157، 224
 ظاهرة التّم اللغوي 108
 الظواهرية 432
 العادة 256
 العروض 36
 العقد اللغوي 193، 199
 العقلانية 33، 203
 الرؤية اللسانية 186، 418، 432
 الرّاهن 331
 الرسالة 338
 الرسالة الدلالية 338
 الرسالة اللسانية 21، 188، 352
 الرسالة اللغوية 370
 الرصيد اللغوي المشترك 247
 ركائز المواضع 281
 الزمن الغائب 331
 السامع 338، 367
 السجّية 256
 سلطة النحو 13
 سلطة النص 13
 السّلم الرياضي 419
 السّلم الزماني 431
 السّلم المعياري 63
 السنن اللسانية 280
 سنن المواضع 174، 178
 السيورة 314
 الشّبه المحقّق 230
 الشّحن الدلالي 370
 الشّحنة الاعتباطية 142
 الشمول 380
 صراع الحضارات 12
 الصرف 36
 صناعة التأويل 86
 صناعة الجدل 112
 صناعة الخطابة 112
 صناعة الشعر 112
 الصّوامت 305
 الصّوت 293، 300، 329
 الطّاقة الإبلاغية 197
 طاقة التراكب 335
 الطّاقة التوليدية 266، 336
 الطّاقة اللسانية 295
 الطاقة اللغوية 388

- علم الاشتقاق الدلالي 106
علم التحكيم الآلي 252
علم الضروري 363
علم قوانين الألفاظ 400
علم الكلام 13، 50
علم المكتسب 363
علم النفس اللغوي 19، 252
العلمانية 201، 303
علوم التفسير 13
علوم الحكمة 13
العلوم اللغوية 253، 280
عناصر اللغة 73
غرائز أهل اللغة 256
الغريزة 256
الفحص الاصطلاحي 316
الفحص اللساني 272
الفطرة 274
الفطنة 274
فقه اللغة 31
الفكر الاعترالي 160
الفكر اللساني 333
الفكر اللغوي 65، 106، 139، 185، 196، 224، 229، 249، 265، 323، 328، 357، 364، 378، 384، 399، 410، 416، 431
فكرة الاضطراب 359
فكرة الضرورية 359
الفلسفة الظاهرية 431
فلسفة اللغة 45
الفلسفة اليونانية 44
الفيلولوجيا الكلاسيكية 31
قانون التناسب الطردني 142
قانون المواضع 174، 179، 219
القضية اللغوية 50، 74، 181
قوانين الضبط اللغوي 99
قوانين الطبيعة 9
- قوة الاستيعاب 365
قوة التخصيص 365
القياس 29، 109، 207
قياس الخلف 97
الكشف الاختباري 316
الكلام 329، 337-340، 342، 344، 347، 349-350، 353-355، 357-358، 361-362، 369، 371، 375، 380، 382، 384، 390-391، 396، 401-402، 405، 407، 413، 417، 423، 425
الكناية 224
الكيان اللغوي 169، 171
اللحن 13، 117
اللسانيات 17، 19، 22-23، 25-28، 31-32، 43، 252-253، 430، 7، 12، 430
اللسانيات التحويلية 29
اللسانيات التطبيقية 251
اللسانيات الذاكرة 24، 26
اللسانيات المعاصرة 54، 251، 255، 296، 429، 431
اللسانيات النظرية 430
اللسانية المعاصرة 42
اللغة 18، 28، 31، 36، 41، 52، 71، 75، 138-139، 141، 154، 157، 163، 186، 201، 204، 206، 208، 213، 215، 217-218، 221، 223-224، 233-234، 242، 246، 247، 250، 253، 255، 261-262، 270، 272، 294، 300، 306-365، 326، 379، 388، 390، 399، 404، 406، 413، 415، 418، 431
لغة الأمومة 271
اللغة العربية 8-9، 11، 13-14، 106، 121، 187، 207
اللغة الواعية 271
اللغويات العامة 7، 35

- المؤسسة اللغوية 97-98، 110، 120، 115،
124
- المؤسسة اللغوية الجماعية 95
- ما وراء الخطاب 47
- ما وراء اللغة 18، 85
- الماركسية 432
- مبتدأ اللغة 75
- مبدأ الاعتبار 138
- مبدأ التواتر 202
- المتكلم 338، 367
- المثلث الدلالي 206، 324
- المجاز 224، 228، 231، 240، 302
- المجردات المتعالية 291
- المجموعة اللسانية 199
- المجموعة اللسانية الواحدة 186
- المجهر اللساني 276
- المحاكاة 100، 102، 262، 268
- المحاكاة الطبيعية 98، 131، 200
- المحاورة 270
- المخزونات الدلالية 368
- مدرسة الاعتزال 10
- المدرسة التوزيعية 29
- المدرسة التوليدية 28
- المدرسة الظاهرية 10
- المدرسة الهيكلية والتوزيعية والوصفية 29
- المدلول الذهني 328
- المذاهب الدينية والكلامية 50
- المسألة اللغوية 8-11
- مسئلات اللغة 199
- المسميات 91، 327
- المشاكل 230
- المصاكة 341
- المصطلح اللغوي 266
- المصونات 305
- المضاهاة 102
- المطارحة اللغوية 121، 418
- المعادلة اللغوية 11
- المعاني 91، 327
- المعرفة 258
- المعرفة اللسانية 13، 284
- المعرفة اللغوية 228، 284
- المعضلة اللسانية 57
- المعضلة اللغوية 186
- المفاهيم اللسانية المعاصرة 53
- المفهوم الفيلولوجي 32
- المقطع 308، 310
- المقولات اللسانية المعاصرة 46
- المقوم اللساني 74
- مقياس «الاعتقاد» 84
- مقياس «الزمان» 84
- الملكة 260
- ملكة اللسان 270
- الملكة اللغوية 258
- الممارسة اللسانية 256
- الممارسة اللغوية 257
- المُناسبة 230
- المناظرة 270
- مناهجُ الجدل 50
- المنطق الأرسطي 44
- المنطق الصوري 285
- المنطق اليوناني 44
- المنظور الزمني 130
- المنظور اللساني 192
- منظومة اللغة 166
- المنعكسات 265
- المنهج التوليدي 30
- المنوال التوليدي 270
- المواصفة اللسانية 254
- المواضعة 85، 130، 134، 143، 145-147،
149، 151-153، 155-156، 158، 161،
163-170، 172، 174-175، 178، 181-
183، 185، 187، 189، 193، 196،

- النظر اللساني 236 -211، 209، 205-204، 202، 200-198
النظر اللغوي 339 ، 225، 222، 220-219، 216، 212
النظرة النبوية 431 ، 298، 280، 278، 276، 268، 249
النظرة التفكيكية 414 429، 387، 382-381، 376، 370، 354
النظرة الزمانية 431 المواضع الأصلية 237
النظريات الهامشية 85 المواضع الأولية 217
نظرية الإدراك 356 المواضع الإبلاغية 177
نظرية التشريع الوضعي 124 المواضع الدلالية 206
النظرية التطورية 114 المواضع الطارئة 239، 237
نظرية التماثل 100 مواضع العقل 162
نظرية التوقيف الإلهي 124 المواضع اللغوية 162، 166، 175، 188،
النظرية الكائنية 314 ، 197، 199، 218، 221، 236، 271،
النظرية اللسانية 24 ، 277، 343، 353، 363، 370
النظرية اللغوية 35، 39، 45، 47، 55، 282، المواضع المعجمية 243
، 416، 405، 403، 357، 322، 289 المواضع والقصد 191
430-429 المواطأة 143، 147، 162-163، 181، 194،
نظرية المحاكاة 100، 103، 105، 125، 130 204
نظرية المعرفة 27، 214 الناظر اللساني 297-298، 350
نظرية المواضع 81، 83، 129، 139، 141، ناموس 280
، 148، 153، 162، 173، 181، 186، الثيرة 313
، 194، 200، 207، 402، 416، 429 النحو 13، 36، 44، 48
النظرية النحوية 45 النحو التوليدي 23
نظرية النشوء والتناسل 107، 10، 112-114، النحو الفلسفي 33
125 النزعة العقلانية 85
النغم 313 النسخ والتغاير 162
النفس الناطقة الإنسانية 71 التسق الجدلي 67
التقد اللساني 19 نشأة اللغة 82، 109، 126
التمط التكويني 31 النشأة اللغوية 87، 114
النهضة العربية 10 النشوء 200
الهوية 10-11 النشوء اللغوي 109
الهوية الدينية 11 النشوء والارتقاء 91-92
هوية الكلام 402 النص القرآني 22
الهوية اللغوية 11 النظام الإبلاغي 142، 144
هيكل اللغة 118 النظام العلامي 321
الهيكلون 29، 255 النظام اللساني 218
واضع اللغة 91، 94، 213، 366 النظام اللغوي 157، 231

الوظيفة الاقتضائية	176	الوجود الأصلي	92
وظيفة الحروف	396	الوجود الصائر	92
وظيفة الحواس	396	الوجود العرضي	205
وظيفة العلوم	396	الوجود اللغوي	233
وظيفة الكلمات	396	الوحدانية	309
وظيفة اللغات	396	وحدوية الوجود الإنساني	65
الوظيفة اللغوية	182	وحدوية الوجود اللغوي	65
وظيفة ما وراء اللغة	271	وسنن المواضع	417
الوظيفة المرجعية	223، 238، 241	الوضع	31
وظيفة المقالات	396	وظيفة الإبلاغ والتواصل	187
وظيفة النحو	41	الوظيفة الإبلاغية	176، 191
الوظيفية المرجعية	271	الوظيفة الإخبارية	167
		الوظيفة الإنشائية	191، 223، 238، 241، 268

فهرس الأعلام

- 257 ، 244-243 ، 240-239 ، 198 ، 140 ، 324 ، 319 ، 132 ، 51 ، الأأمدي (سيف الدين)
 341 ، 279 ، 273 ، 270-269 ، 260 ، 422 ، 332
 ابن رشد (أبو الوليد) ، 51 ، 180 ، 190-189 ، أرناالديز 41
 ، 338 ، 310-309 ، 307 ، 300 ، 195 ، الأشعري (أبو الحسن) 50
 411 ، 406 ، 397 ، 384 ، 354 ، الأنباري ، أبو البركات ، 49 ، 137 ، 139
 ابن رشيق ، 49 ، 72 ، 353 ، أنيس ، إبراهيم 12
 -230 ، 227 ، 190 ، 170 ، 135 ، 51 ، سينا ، 51 ، إخوان الصفاء ، 62 ، 65 ، 87 ، 94 ، 97 ، 108 ،
 ، 275 ، 266 ، 244 ، 237 ، 234 ، 231 ، 413 ، 385 ، 325 ، 300 ، 260 ، 220
 ، 381 ، 312 ، 306 ، 303-302 ، 299 ، ابن جعفر ، فدامة ، 49 ، 144 ، 225 ، 248
 414 ، 400 ، 390 ، ابن جني ، 40 ، 48 ، 67 ، 81-80 ، 84 ، 94 ،
 ابن صفوان ، خالد ، 63 ، 100 ، 106-102 ، 109 ، 118 ، 145 ،
 ، 273 ، 233 ، 97 ، 49 ، أحمد ، 49 ، 233 ، 273 ، 163 ، 171 ، 194 ، 218 ، 224 ، 233 ،
 415 ، 399 ، 283-282 ، 280-279 ، 272 ، 267 ، 262 ،
 ابن قتيبة ، 49 ، 315 ، 341 ، 365 ، 387 ، 399 ، 404 ،
 ابن مبشر ، جعفر ، 327 ، 425 ، 413
 ابن مسكويه ، 68 ، 198 ، ابن حرف ، جعفر ، 327
 ابن المعتز ، 225 ، ابن حزم الأندلسي ، 8 ، 10 ، 41 ، 49 ، 51 ،
 ابن منظور ، 8 ، 119 ، 279 ، 89 ، 87 ، 78 ، 74-73 ، 70 ، 69-70 ،
 ابن المنير ، 50 ، 99 ، 113 ، 123 ، 131 ، 135 ،
 ابن وهب ، 49 ، 154 ، 156 ، 234 ، 247 ، 256 ، 176 ، 179 ، 187 ، 194-195 ، 217 ،
 326 ، 272 ، 331 ، 328-327 ، 299 ، 222 ، 220-219 ،
 امرئ القيس ، 332 ، 376 ، 371 ، 368 ، 360 ، 355 ، 348
 بشر ، كمال محمد ، 12 ، 43 ، 423 ، 410 ، 384-383
 بعلبكي ، رمزي ، 12 ، ابن خلدون ، 9 ، 51 ، 71 ، 121-120 ، 138 ،

- 420
الرماني، أبو الحسن 49، 379، 422
الزجاجي، أبو القاسم 49، 159، 385، 415
زكريا، ميشال 12
الزَمخسري 50، 114، 171
الزملكاني، 49، 120، 339، 361، 382، 416
السامرائي، إبراهيم 12
السكّاكي 49، 88، 92، 97، 146، 149،
167، 170، 197، 238
سيبويه 44، 391
السبوطي، جلال الدّين 51
الشهرستاني 51، 71، 155، 164، 166،
279، 293، 371، 393، 326، 338
371، 393، 407، 409
شوشار، بول 27
الصّاحبي 49
الطّبري 80، 413
طحان، ريمون 12، 43
ظاظا، حسن 12
عبد الجبار (القاضي) 10، 36، 50، 69، 80-
81، 83، 98، 131، 133، 140-138،
142، 144، 148-147، 152، 156-155،
158، 172، 191، 199، 203، 209،
217، 222، 229، 237، 246، 259،
263، 267، 283، 292-293، 298-297،
307، 320-321، 323، 329، 331-
332، 334، 336، 340، 343، 347،
352-353، 356، 358، 363، 367،
376، 381، 387، 398-399، 404،
407، 409، 412، 415، 423-424
عبد الواحد، علي 12
عمر، أحمد مختار 12
غزال، أحمد الأخضر 12
الغزالي، أبو حامد 49-51، 66، 82، 88،
138-140، 150، 160، 176، 228
231، 233، 248، 374
- بلومفيلد 29
بنفيسست 25، 54
تشموسكي 23-24، 26، 29-30، 35، 252،
255
التّوحيددي، أبو حيّان 49، 65، 69، 146،
156، 164، 256-257، 366، 274،
375، 385، 245، 400-401
الثعالي، أبو منصور 390
الجاحظ 62-63، 67-68، 72، 91، 198،
206، 226، 243، 276-277، 297،
331، 379، 387، 405، 415، 419
جاكسون 25، 27
الجبّائي، أبو علي 89، 293-294، 332، 340
الجبّائي، أبو هاشم 163، 406، 83، 244،
323، 327، 336
الجرجاني، عبد القاهر 42، 49، 72، 137،
173، 193، 212-213، 231، 243
262، 266، 318، 344-346، 352
357، 361، 365، 371-372، 375
388، 408
الحاج صالح، عبد الرحمن 12
حجازي، محمود فهمي 12
حسان، تمام 12-13، 43
حسين، طه 13
الحمزاوي، رشاد 42
الخطابي، أبو سليمان 49، 237، 385، 390،
413، 415
الخفاجي، ابن سنان 49، 69، 88، 136،
141، 156، 177، 180، 293، 296،
300-301، 318-319، 327، 331، 337،
355، 382، 404، 414
دو سوسير، فردينان 22، 24-25
ديكارت 74
الزّازي، فخر الدّين 50، 63، 73، 79، 83،
88، 139، 160، 211، 302-305، 316-
318، 319، 324، 349، 360، 368، 406

- الفارابي، أبو نصر 51، 63، 93-96، 98، كوربان هـ. 45
- 100-101، 110-111، 113، 131، 134، لوسارف، جون 46
- 145-146، 156، 160، 188-189، 198، المتنبّي 332
- 204، 209، 211، 219، 228، 245، محمود، زكي نجيب 23
- 247، 265، 278، 282، 299، 308، مذكور، إبراهيم 44
- 317، 400، 414، 419، مصطفى، إبراهيم 13
- فريحة، أنيس 12، 43، مهدي، محسن 45
- فوكو، ميشال 26، المهيري، عبد القادر 40، 42
- القرطاجني، حازم 49، 66، 168-169، 184، موان، ج. 25
- 382-383، 389، 401، 411، 425، هاريس، زاليج س. 29
- القرمادي، صالح 12، هيغل 75
- الكعبي 89، هيلمسليف 34

فهرس المحتويات

5	الإهداء
7	مقدمة
17	مدخل إلى حوافر البحث وَاغاياته
59	الفصل الأول: الإنسان واللغة
61	المسألة الأولى: اختصاص الإنسان بالطاهرة اللغوية
74	المسألة الثانية: ما قبل اللغة
86	المسألة الثالثة: التوقيف الإلهي
91	المسألة الرابعة: التشريع الوضعي
98	المسألة الخامسة: المحاكاة الطبيعية
107	المسألة السادسة: نظرية التَشوُّء والتناسل
123	خاتمة الفصل
127	الفصل الثاني: المواضعة
130	المسألة الأولى: اعتبارية الحدث اللساني
143	المسألة الثانية: تحديد المواضعة
173	المسألة الثالثة: المواضعة والعقد
200	المسألة الرابعة: من الاعتباط إلى التلازم

216	المسألة الخامسة: توليد المواضع
249	المسألة السادسة: اكتساب المواضع
280	خاتمة الفصل
287	الفصل الثالث: مقومات الكلام
291	المسألة الأولى: الكلام والمكان
298	المسألة الثانية: الكلام والزمن
337	المسألة الثالثة: الكلام وفاعله
350	المسألة الرابعة: الكلام والاضطرار
380	المسألة الخامسة: الكلام والشمول
402	المسألة السادسة: هوية الكلام
416	خاتمة الفصل
427	الخاتمة العامة: نحو إخصاب الفكر اللساني
435	المصادر
441	المراجع
446	ثبت المصطلحات الأجنبية المذكورة في الهوامش
450	فهرس المصطلحات
459	فهرس الأعلام

في النقد الأدبي:

- قراءات مع الشباب والمتنبّي والجاحظ وابن خلدون، 1981.
- النقد والحداثة، 1983.
- النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي (مشارك)، 1988.
- مراجع النقد الحديث، 1989.
- قضية البنيوية، 1991.
- مساءلات في الأدب واللغة، 1994.
- المصطلح النقدي، 1994.
- في آليات النقد الأدبي، 1994.
- أبو القاسم الشابّي في ميزان النقد الحديث، 1996.
- بين النصّ وصاحبه، 2002.
- الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004.

في السياسة:

- التضخم: أسبابه ومظاهره، (ترجمة) 1979.
- العوالة والعوالة المضادة، 1999.
- اتقوا التاريخ أيها العرب، 1999.
- العرب والسياسة، 2001.
- تأملات سياسيّة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

في الإبداع:

- فتنة الكلمات، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، 2009.
- الأدب العجيب، 2000.
- رواية تنتظر من يكتبها، 2002.



التفكير اللساني في الحضارة العربية

إن المسألة اللغوية في الفكر العربي كما انتظم على مدى عقود القرن العشرين قد تحددت انطلاقاً من تقاطع ضربين من الوعي: وعي بالسلطة الرمزية الكبرى التي مارسها اللغة العربية داخل منظومة التراث الفكري حتى اكتمل معماره الثقافي تحت قبة الفضاء العربي الإسلامي، ووعي بأن اللغة - بين ازدهار وضمور - هي دوماً مرآة تعكس عليها صورة الواقع السياسي فيما بين المد الحضاري المتألق والانحسار التاريخي الطارئ.

... إن سلطة النص وسلطة النحو مكنتا اللغة العربية من تحقيق استثناء مطلق يتحدى الحقائق العلمية المألوفة: أن تُعمرَ لغة بما يزيد على سبعة عشر قرناً دون أن تسليخ عنها أبنيتها الصوتية والصرفية والنحوية، وأن يكون مددها في البقاء مقصوراً على تطوّر الدلالات: في اشتقاق الألفاظ وفي تكييف دلالاتها وفي صياغة الأساليب. لذلك تتجدد بين الحقبة والأخرى نزعات - من خارج الثقافة العربية وأحياناً من داخلها - تدفع نحو المماثلة بين العربية واللاتينية حتى تحلّ الفروع محلّ الأصل الواحد. وتحت وطأة النسقية الانفرادية التي ما انفكت تضغط على الثقافات الإنسانية انكشفت ظواهر تنوس بين حجب اللغة العربية بتقليص مجالاتها التداولية ولا سيما في منابر الإعلام الفضائي الغزير والدعوة إلى التيسير باسم «الواقعية التاريخية» الجديدة.

ISBN 9959-29-301-7



9 789959 293015

موضوع الكتاب لسانيات

موقعنا على الإنترنت
www.oaebbooks.com