ISSN : 2523 – 1871

نظرية المعنى في التراث: الجزء الثاني

الوجود المادي للغة (مدخل نظري)

د. مصطفى عبد الفتاح العريبي•

المستخلص:

تهدف المقالة إلى الوقوف على إشكالية الوجود المادي للغة، وهل يعد تصور المعنى ماديًّا أم مثاليًّا؟ وذلك من خلال تتبع واقع العلاقة بين الفكر واللغة، عبر استعراض آراء مجموعة من المفكرين، بدءًا من أفلاطون فأرسطو، مرورا بكل من: ديكارت، وإسبينوزا، وجان لوك، وديفيد هيوم، ثم التركيز على إشكالية التصور الذهني عند العرب لواقع العلاقة بين الفكر واللغة، مع الاستشهاد بالآيات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: الفكر – اللغة.

التمهيد:

تعد لغة النص –سواء أكان أسطوريًّا أم أدبيًّا أم إلهيًّا– محل رعاية وعناية؛ ففيها تظهر العلاقة بين الإنسان والأشياء، وفي محاولة تفسير هذا النص وفهمه جاء البحث عن المعنى من خلال الكشف عن علاقة اللغة بالمتكلم؛ لأنه مناط الخطاب، كما كان البحث عن العلاقة بين المتكلم والأشياء –من جهة أخرى– دافعًا للبحث عن مسألة أكثر أهمية، وهي وجود المعنى في وعي الإنسان وإدراكه، وفي ضوء هذا البحث نحاول الوقوف على إشكالية الوجود المادي للغة، وهل يعد تصور المعنى ماديًّا أم مثاليًّا؟

آراء المفكرين:

افترض أفلاطون أن العلاقة بين الواقع والمثل علاقة صورة وأصل، وإذا لم يكن للواقع صورة في الذهن فإن الحكم عليه بنفي أو إثبات لا يتصور، وهي فكرة راسخة عند (لينين) وأمثاله من الماديين؛

• عضو هيأة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب جامعة بنغازي (2016 – 2019).

ولاسيما الماديون الجدليون، فالواقع عندهم منعكس في ذهن الإنسان (تودوروف وشاف وفريجه، 1988، ص 33)، ولن يستطيع الإنسان تفسير واقعه، وفهم المعاني المختلجة في نفسه، إلا بعد إدراك تلكم الأشياء المرتسمة في ذهنه؛ ليعمل عقله من أجل إدراك الحقائق، وتعد نظرية (المثُل) مبدأ معرفة، حيث يعتمد العلم على التأمل؛ لأن حقيقة المحسوس تكمن في ماهيته، الذي يقوم على الإحساس (زيادة، 1986، ص ص 44 – 47)، وقد جعل أفلاطون كلا من المعرفة والحقيقة تبعًا لعالم المثل، وهو عالم مجرد أزلي، وليست تابعا للعالم التجريبي المنعكس عنه في صورة ناقصة، وهما يشتركان معًا في كنه الوجود الحقيقي، ولكن عالم المثل يتسم بالوحدة والثبات، خلافا للعالم التجريبي المتصف بالتغير والصيرورة (حرب،1980، ص ص 54– 55)، والفصل بين العالمين منكر عند أرسطو؛ للتكامل بينهما، وقد أولى الحواس عناية، وجعل صلة بين إدراكها وبين العمليات العقلية من تذكر وتخيل وتفكير، كما افترض أن المعرفة موجودة بالقوة في أذهاننا، كما برهن في كتابه محاورة مينون (momo)؛ أي: أن للغة وجودا مسبقا، وهو ما يعرف بـ (الوجود المادي للأفكار)، وفي تصور أرسطو فإن للعقل قدرة على إدراك ماهيات الأشياء إدراكًا كاملًا من خلال إدراك الماهيات (المعاني الكلية)، أما الجزئيات فتُدرك بالحواس، فتكون صور المحسوسات موجودة في العقل بالقوة؛ لأنها قابلة للتحول بفعل الصورة الخيالية المرسومة في الذهن، (كاسيرر،1961، ص 25) ولا يمكن تحصيل المعرفة إلا بتعليم متقدم، فإن العَلِم بوجود الشيء أو عدمه يعني التصور إذا عَلِم وأما العلم بما يدل عليه اسم الشيء، فهو تصديق (ابن رشد،1982، ج2: 369).

ودعا الفيلسوف الفرنسي (ديكارت) (1559 – 1650) إلى تطبيق منهج الشك؛ من أجل الوصول إلى العلم اليقيني، بوصفه نوعًا من أنواع التفكير، مفرقًا بين الأفكار الناتجة عن الإحساس بالأشياء، والأفكار المركبة، والأفكار الفطرية، وكلها يتعاورها الشك، ولا يمكن الركون إليها لاتسام النفس البشرية بالنقص... (بدوي، 1986، ص 488)، أما الفيلسوف الهولندي (إسبينوزا)، (1632 – 1677)؛ فقد قسم المعرفة إلى معرفة حسية: الأشياء فيها ممثلة في صورة جزئية غير مرتبة، وتتطابق فيها الأفكار مع ما نتخيله، ومعرفة عقلية: تتوافق فيها أفكار الناس، ومعرفة حدسية: وفيها ترتقي المعرفة إلى الكشف عن ماهية الأشياء (زكريا،1981، ص 7)، ورفض الفيلسوف الإنجليزي التجريبي جان لوك (1632

ISSN : 2523 – 1871

– 1704) (بدوي، 1986، ص 373)، فكرة الأفكار الفطرية في اكتساب المعرفة، وأن العقل يحصل على أفكاره من التجربة عن طريق المحسوسات، ولكن الرؤية اليقينية لتلك الموجودات (الأشياء) كافية لاكتساب الخبرة التي تمكننا من تجنب الشر الناتج عن تلك الأشياء (زكريا، 1977، ص 16)، وذهب الفيلسوف والمؤرخ الإنجليزي ديفيد هيوم (1711 – 1776) (بدوي، 1986، ص 611) إلى أبعد من ذلك، حيث جعل الانطباعات الناتجة عن الإحساس انعكاسًا للأفكار، مظهرًا الشك في المعرفة الصادرة عن البرهان، وبذلك تعد المعرفة عنده حسية شكية. (بدوي، 1986)، أما الفيلسوف الألماني (كانت) (1724 – 1804) (بدوي، 1986، ص 270)؛ فقدم في كتابه (نقد العقل المحض) الصادر في 1781 بيانًا عن قدرة العقل، وشرحًا لكل ما يتصل بالمعرفة المكتسبة، عن طريق فحص نظام الأسس القبلية التي حيزت في صورة سابقة عن التجربة، ذات الفضل في تحصيل المعرفة العلمية، ويحصل التفكير في الموضوعات من خلال القدرة على فهم مادة المعرفة، وبذلك تتحصل صورة المعرفة من خلال الفهم والتفكير، وبذلك يوافق الوضعيين في وصف الميتافيزيقا بأنها مفهوم خالٍ من المعنى، وأن إدراك الفكر الإنساني من الواقع غير كاف (وقيدي،1983، ص 25)، أما هيغل (1770 – 1831) (بدوي، 1986، ص 578)؛ فحاول تعقيل الواقع، بالجمع بين الواقع والذات بوصفهما جنسًا واحدًا، فكل واقعي معقول، وجعل للمحسوسات وجودًا مستقلًا، وذهب إلى أن الفكرة هي المطلق، والمطلق هو الذات الكلية، والذات الكلية هي الفكرة نفسها أو التصور، مميزا بين الفكرة و التصور، بوصف الأولى وحدة مطلقة للتصور والموضوعية، وهي الحق بذاته (معلوف، 2010)، ويذهب الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي (1685 – 1753) (بدوي، 1986، ص 287) إلى ربط الوجود بالإدراك الحسي، ما أدى إلى التفرقة بين الموضوعات المادية والإحساس، فضلا عن بطلان أن الأفكار نُسخ ذهنية للموضوعات المادية (بدوي، 1986، ص 289).

وعودًا على بدء فإن أفلاطون افترض أن عالم المثل عالم حقيقي، والواقع ظل له، فاختلفت النظريات بين من يرى أن الأفكار تأتي أولا؛ لتتطابق مع العالم الخارجي لاحقاً، ما يدعو إلى التساؤل عن الذات والموضوع بين المذهب الواقعي القائل بأسبقية للواقع الموضوعي، وبين الموقف المثالي الذي يقدم الفكر، ولكن لا تدرك المعرفة من خلال هذين المذهبين؛ لغياب الدليل العلمي على مباشرة الذهن

في المذهب المثالي، أو أن موضوع المعرفة معطى كما في المذهب الواقعي (معلوف، 2010، ص 131).

ويعد إدراك الصلة بين الأشياء وتصورها في ذهن الإنسان المدخلَ الرئيس لفهم المعنى، وقد نبهت آيات كريمة إلى أن المعرفة قائمة على الحس المباشر، ومن ثم إدراك طبيعة الأشياء والعلاقة بينهما، فضلا عن علمه بالمعلومات عنها، وهذا ما امتاز به عن غيره من المخلوقات، وهذا في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا** ﴾ [الإسراء:36]، وقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [النحل: 75]، فما أشارت إليه الآيات الكريمات أن رؤية الإنسان للإنسان تكون قناعة خاصة لديه من خلال فهمه وتعقله، وتمثل المناقشة بين السيرافي ومتَّى بن يونس رؤية اللغويين لمسألة الإدراك من مسائل مختلفة، عندما رد السيرافي قول يونس:" أن المنطق آلة من الآلات يعرف به صحيح الكلام من سقيمه، والصواب أن ذلك يعرف بالعقل، إن كنا نبحث بالعقل، هل عرفت الراجح من الناقص عن طريق الوزن؟ من لك بمعرفة الموزون أهو حديد أم ذهب أم شبه ورق أم رصاص؟ وأراك بعد معرفة الوزن فقيرًا إلى معرفة جوهر الموزون وإلى معرفة قيمته... وإن كان هكذا في الأجسام المرئية فإنه – أيضا– كذلك في المعقولات المقروءة والإحساس خلال العقول، وهي تحكمها بالتبعيد والتقريب مع الشبه المحفوظ... إذا كانت الأعراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت معرفة اللغة؟" (التوحيدي، 1992، ص 134).

وتدل دلالة الإدراك اللغوية على معنى اللحاق والوصول، عند بلوغ وقت الشيء ونهايته، فإدراك الثمر نضجه، وإدراك الولد بلوغه، وإدراك المسألة علمها، وقد يكون الإدراك بصرياً، لمن أدرك الشيء ببصره إذا رآه، وإذا لم يكن الإدراك بصريا، فإنه –أي الإدراك– يكون أخصّ من الرؤية (صليبا)، وتحصلت دلالة الإدراك في الفلسفة العربية في معان منها: حصول صورة الشيء في العقل، محصورا في ذات المدرك أو آلته ظن، سواء أكان المدرك مجردا أم ماديا، جزئيا أم كليا، حاضرا أم غائبا، قال (ابن سينا): "إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدارك إذا أدرك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في

الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا، أو تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له، و هو الباقي".(ابن سينا، 1971م).

ولا تطابق في هذا النوع من الإدراك بين المدرك في الذهن وصورته في الحقيقة، وتندرج تحت هذا النوع من الإدراك جميع القوى المدركة: (الحس، والخيال، والوهم، والعقل)، فيكون الإدراك بهذا المعنى مرادفًا للعلم، وقد يُقصر الإدراك على الحس، فيكون أخصَّ من العلم، وقد يتوسع في معناه فيطلق على الكمال الحاصل في النفس؛ لكشف المعلوم فيها جهة التعقل بالبرهان (كليات أبي البقاء، صليبا، 1/ 45) ، ويذهب الفارابي (339هـ) وابن سينا (428هـ) والغزالي (505هـ) –(الغزالي، د.ت، ص 39)– إلى أن المدخل لفهم الإدراك هو الصلة بين الذات والموضوع. (معلوف، 2010، ص 134).

ويقع تصور الإدراك عند الغزالي على نوعين: التصور، والتصديق، وهو ما عبر عنه الجرجاني (816هـ) بقوله عندما عرف الإدراك: "إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات يسمى تصورًا، ومع النفي بأحدهما يسمى تصديقًا" (التعريفات، ص 18)؛ أي أن الإدراك هو الصورة الذهنية المتمثلة في الإحاطة بالشيء بكماله، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال الصورة الذهنية، ومعرفة حقيقتها مستقلة عن غيرها، من غير حكم عليها بنفي أو إثبات، ومحاولة تصور الصورة الذهنية تستوجب تمثلها من خلال تحديد مفاهيم الأجزاء؛ وصولا إلى المفهوم العام من خلال الصيغة العقلية الصارمة، والتعميم والتخصيص، والبدء من الجزء انتقالا إلى الكل؛ وصولا إلى العلاقة مع المعنى، وعليه فإن الذات مسؤولة عن تحديد المفاهيم وفق الحقائق الخارجية المرسومة في الذهن، وتجمع هذه المفاهيم مرتبطة؛ لتكون موقفا معرفيا للحكم على الحقيقة الخارجية المقابلة له؛ أي: أن التصور الذهني هو مفهوم ارتسم في الذهن بعد تجريد الحقائق الخارجية، وهو ما يعرف بالمعنى العام المجرد (سعيد، 1994، ص 107).

ويعد التصور الذهني مرتبة من مراتب وجود الشيء، كما بين الغزالي: " الشيء له في الوجود أربع مراتب، الأولى: حقيقته في نفسه، والثانية: ثبوت مثال له في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالعلم، الثالثة: تأليف مثاله بصوت وحروف تدل عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس، والرابعة:

ISSN : 2523 – 1871

تأليف رموز تدرك بحاسة البصر، دالة على اللفظ وهي الكتابة" (الغزالي، د.ت، ج1: ص31)، ويرتبط الإدراك بالحس، ويذهب أرسطو إلى أن الحس هو السبيل الأمثل للوصول إلى المعرفة، ويعد قانون الارتباط الذي قدمه الأساس الذي بُني عليه الاتجاه الارتباطي في علم النفس الحديث، عملية تحويل الانطباعات الحسية إلى تمثيلات عقلية معينة يمكن تفسيرها وإعطاؤها معاني خاصة بها، ويدرس الإدراك من خلال نظريتين: (البيئية والبنائية) وتُعالجُ البيانات من خلال الاستقبال والترميز (البصري، السمعي، اللمسي، الإدراكي، الحركي) ثم التخزين والاسترجاع، سواء أكان عن طريق البحث عن المعلومات أم تجميع المعلومات وتنظيمها. (الزغلول وعبدالرحيم، د.ت).

أما أفلاطون فيذهب إلى أن المعرفة موجودة في العقل كما سبق أن بينا، وليست مكتسبة من خلال تكوين انطباعات عن المدركات تنسخ في الذاكرة، وهو ما يسمى بنظرية النسخ، وهو نواة الاتجاه المعرفي في علم النفس، وقد أيّد هذا الاتجاه أصحاب الاتجاه العقلي من الفلاسفة من أمثال ديكارت وكانت، في حين ذهب لوك وهيوم ومل إلى أن المعرفة تتشكل من خلال الخبرة، حيث يؤدي الاقتران إلى الارتباط. (الزغلول وعبدالرحيم، د.ت).

أما قناعة مؤسسي الفكر اللغوي في الحضارة العربية الإسلامية؛ فإن المتصورات الذهنية تولد من مراجعها المتمثلة في أعيان الأشياء والموجودات، وهذا يتطلب حصر كيفيات حصول المعرفة، ثم بناء منظور يمكن من معاينة الترابط بين المتصور الذهني ودواله الحسية، وتجدر الإشارة إلى أن عميلة رصد المعاينة قد تأتي في صورة معكوسة، تبدأ من الخط العنصر الأخير في عميلة الرصد التي تستوجب البدء بالمرجع، وهذا ما يؤكده الكندي، بقوله: "فإن الخط الذي هو جوهر منبئ عن اللفظ الذي هو جوهر، واللفظ الذي هو جوهر منبئ عن المفكر فيه الذي هو جوهر، والمفكر فيه الذي هو جوهر منبئ عن العين الذي هو جوهر" (الكندي، 1950م، ج1: ص 155)، ولكن بلورة حصول المعاني الذهنية عند معاينة الأشياء العينية يمكن رصدها من خلال التناسخ بين أصناف الأدلة، كما بين حازم القرطاجني، بقوله: "إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن، تطابق لما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصور الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم صار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ، فإذا احتيج

إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ من لم يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيئات الألفاظ، فتقوم بها في الأذهان صورة المعاني، فيكون لها –أيضًا– وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها" (القرطاجني، 1981م، ص 87).

وتستحيل المراجع في الذهن صورًا ذهنية عند استخلاص المجرد عند الشعور به؛ لتترسم الصورة في الذهن، بشرط وجودها في الحقيقة (ابن حزم، 1959م، ص 514؛ الغزالي، 1971م، ص 39)؛ ليعبر عنها بعد ثبوتها في ذهنه، وهذا ما قال به الغزالي: "ولو لم يكن وجود في الأعيان لم تنطبع صورة في الأذهان، ولو لم تنطبع صورة في الأذهان ولم يشعر به إنسان، لم يعبر عنه باللسان. فإذاً، اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة، لكنها متطابقة متوازية" (الغزالي، 1971م، ص 19)، واشتراط التطابق المذكور ينبئ عن إدراك العرب الصلات بين تركيب اللغة وتركيب العقل وتركيب الواقع كما نبه محمود فهمي زيدان (فهمي، 1985م، ص 176)، وهذا ما ارتكز عليه منهج فلسفة اللغة التحليلية الأوروبية، الذي اعتمد البحث في أربع قضايا أساسية هي•:

- البحث العقلاني في طبيعة المعنى اللساني.
- استعمال اللغة.
- إدراك اللغة.
- العلاقة بين اللغة والواقع.

ما يدفع إلى القول بعدم اختلاف الوجود العيني والذهني عند البشر للدلالة عليهما بالوضع والاصطلاح، وهو أمر غير مسلم به في الفكر اللغوي القديم والحديث، خلافا لما ذهب إليه مجموعة من العلماء•.

• ينظر الموقع الآتي: (Anonymous) Language, Philosophy of. In Wikipedia, the Free Encyclopedia. The date of visit is 17th of Dec 2008. وينظر: باقر جاسم محمد: April 30, 2013 **اللغة والمعنى:** من التفاهم إلى سوء التفاهم.

• أنظر: الغزالي، 1978، ص 76؛ وابن سينا: 1971م، ص 5؛ وابن رشد، 1982م، ص 8؛ وابن وهب، 1967م، ص 2؛ والشهرستاني، (د.ت)، ص 80؛ وصالح، 1974، ص 33.

إن العلاقة بين الصورة الذهنية المجردة ودوالها الحسية، يستوجب البحث عن طرفي الدلالة اللغوية؛ لبيان صلة اللغة بالفكر، وأيا يكن من اختلاف في التراث العربي في مسألة الوضع والاصطلاح، سواء أكانت الألفاظ موضوعة إزاء الصور الذهنية، أم بإزاء الماهيات الخارجية، فإن هناك قدما راسخة في الوضع والاصطلاح (الأخضر و جمعي، 2001، ص 189)، ما يجعل خاصية الاعتباط لازمة لحظة المواضعة، وهذا الاقتران يرتفع باطراد الدال ومدلوله وتواتره، ومهيأ لعملية الفكر، في صورة تكاملية بين مرجع الصورة الذهنية المجردة ودواله الحسية، من خلال التفاعل بين الدال والمدلول، فيتمكن العقل من استبطان نفسه بعد استخلاص المفاهيم والمجردات من الصور الذهنية، كما بين ابن سينا: "ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم. فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه" (ابن سينا: 1971م، ص 4)، وتكتمل عملية التلازم عند صف الوحدات الدالة لتجسيد الفكرة، والتعبير عنها، بعبارات ذات طابع دلالي (المسدي، 1981م، ص 169)، وتتطلب عملية إخراج الكلام النفسي إلى الوجود الفعلي النطق اللساني، وهذا لا يتحقق إلا من خلال الألفاظ، ما جعل التمييز بين النطق الحادث في اللسان، والنطق النفسي أمرًا مسلمًا به في التراث العربي، بل بات مبدأ المطابقة بين النطق الحادث والنطق النفسي أمرًا لازمًا لتحقيق حدث الكلام، وتوليد وحدة البعد الدلالي في العبارة الواحدة؛ لتميزها بمدلول خاص عن سائر المدلولات، ما يجعل وظيفة اللغة مرتكزة على استكشاف المعاني وجلائها (الفارابي، 1949م، ص 62؛ الشهرستاني، د.ت، ص318؛ الفارابي، 1960م، ص 25؛ ابن رشد، 1982م، ص 127).

إن القول بأن وظيفة اللغة التعبير عن أفكار العقل يقتضي القول بأن "الكلمات موضوعة إزاء أفكار" (ناصف، 1981م، ص 41)، وهذا يستوجب أن التأمل لا يتحصل إلا باللغة (يوسف،1967م)، فتكون فكرة التلازم بين اللغة والفكر، والروح والجسد، فكرة مطردة في التراث العربي (صالح، 1974)، ولكن الاستشكال لا يستبان إلا عند البحث عن إشكالية اللفظ والمعنى في بنية النص، ولكن مصادرات مذاهب المتكلمين على النظم، تدعو لاستجلاء الكلام النفسي عند الحديث عن خلق القرآن (شكري، 1980م، ص 5).

ذهب المشبهة والحلولية المجسمة إلى أن القرآن كلام الله، وهو حروف وأصوات، ووصفوا القرآن بالقدم (الباقلاني، 1981م، ص 111)، أما القول بأن القرآن مخلوق لله فمذهب المعتزلة والخوارج وكثير من الزيدية والمرجئة والرافضة، أما الأشاعرة فيرون أن الخالق قد تكلم "بكلام قديم أزلي نفساني، أحادي الذات، ليس بحروف ولا أصوت". (الآمدي، 1975م، ص 88)، ويجب التنبيه إلى أنَّ المسألة بدأت عندما أنكر الجعد بن درهم (124هـ) (الذهبي، د.ت، ج1: ص 399) كلام الله، وأخذ عنه الجهم بن صفوان (128هـ) (ميزان الاعتدال: 1/ 426)، الذي جرد القول بخلق القرآن، ثم تلقف مذهبه بشر المريسي (128هـ) (ابن خلكان، 1397هـ)، وعنه أحمد بن داؤود (240هـ) (الذهبي، 1984، ج11: ص 169)، الذي أغرى المأمون بالقول بخلق القرآن، وهي مسألة شغلت الناس، وهي مفصلة عند ابن أبي العز (الألباني، 119؛ وابن تيمة: ج12: ص 49، 162)•، ويمكن اختزال تلك الأقوال في الآتي:

الأول: القول بأن كلام الله غير مخلوق، وأن الخالق يتكلم بما شاء، كلامه مسموع، ومتلو بحرف وصوت، وهو مذهب أهل الحديث.

الثاني: القول بأن القرآن مخلوق لله، وليس الله بمتكلم، هو مذهب الجهمية.

الثالث: القول بأن كلام الله قديم أزلي نفساني، أحادي الذات، ليس بحروف ولا أصوت، هو مذهب الأشاعرة والمعتزلة؛ أي: أن هذا كلامه سبحانه لازم لذاته، والحروف والأصوات حكاية عن كلامه عند المعتزلة، عبارة عنه عند الأشاعرة، وكلامه غير مجزأ، والمعبر عنه عربية أو عبرية أو سريانية هو القرآن أو التوراة أو الإنجيل، ويمكن استظهار مذهب الأشاعرة القائم على الجمع بين صفتي القِدم والحداثة، وهو إقرار بحدوث الحروف وهي دلالات على الكلام، والدليل لا يتصف بصفة المدلول (الغزالي 1385هـ، ص 54؛ الآمدي، 1971م، ص 97 ؛ الأخضر، ص 26).

وفي صدد مشكلة الخلق والكون انصب الاهتمام على العلاقة بين الوجود والماهية؛ إذ يدعو التوحيد بين الماهية والوجود إلى التعارض مع فكرة الخلق في الإسلام، فالماهية سابقة للوجود عند ابن

• وينظركذلك: الباقلاني: الإنصاف: 111، والتمهيد: 251، والأشعري: مقالات الإسلاميين: 231/2، والإبانة: ص 101، والقاضي عبد الجبار، 1960م: المغني في أبواب التوحيد والعدل: ج7 ص 88 ، وشرح الأصول الخمسة: 232، والآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ج1 ص 96، والشهرستاني، 1975م: الملل والنحل: ج1، ص 45

سينا، خلافا لأرسطو الذي يرى أن الوجود طارئ عليها، وعَرَض لها، ولكن الوجود في الفلسفة الوجودية (Existentialism)سابق للماهية. وهذا ما أكده سارتر (satre) عندما ميز بين الوجود والماهية؛ ليتحقق مبدأ الحرية في الاختيار، وهذا لا يتأتى إلا في حال سبق الوجود، والأصل في (الماهية) (المائية) ثم قلبت الهمزة هاءً؛ لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ (ما)، فالماهية جواب عن السؤال (ما هو؟) عند المنطقيين، وعند الفلاسفة والمتكلمين (ما به الشيء هو)، وهي مقدرة في الأذهان لا في الأعيان، ولا تطلق إلا على الأمر المتعقل، ويسمى الأمر حقيقة من حيث ثبوته في الخارج، ذاتًا حيث اللوازم له، مدلولًا من حيث استنباط اللفظ، وجوهرا من حيث محل الحوادث (Substance)، وتنقسم الماهيات عند الفلاسفة المشَّائين: إلى النوعية والجنسية والاعتبارية... (ابن تيمية، ص 159)•.

والنزاع في الوجود الذهني مثبت عند الفلاسفة، منفي عند المتكلمين، وقد أثبت الفلاسفة وجود المعدوم، ونفاه الأشاعرة، وهو موجود في الذهن عند ابن تيمة لا في الخارج، وقد رفض ابن تيمية وجود المعدوم، وقد أثبت الفلاسفة وجود المعدوم ونفاه الأشاعرة؛ لأن الوجود زائد على الماهية في الممكن دون الواجب، وذهب الرازي إلى أن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن معا، وينسبه إلى جمهور المتكلمين، وذهب الأشعري إلى أن الوجود عين الماهية في الواجب والممكن، حيث ذهب إلى اتحاد الوجود والماهية، وينسب هذا القول كذلك للإيجي، ولكن ابن تيمية رفض أن تكون الماهية هي حقيقة الأشياء الثابتة في الخارج، حيث جعل حقائق الأنواع المطلقة التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات موجودة في الأعيان...، معتبرًا أن الوجود في الذهن، لا خارجه، واستدل بأن الموجود في الأعيان، موجود وثابت في الأذهان، وأن الخلط جاء من تغليب إطلاق الماهية على الموجود في الذهن، وتغليب إطلاق الوجود على ما يوجد في الخارج، فصار هذا الخلط اصطلاحًا (ابن تيمية، د.ت)، كما رفض العلاقة بين الذهن والخارج، ورأى أن احتجاج المنطقيين في التفرقة بين الذاتي واللازم ليست إلا فروقا اعتبارية، تتبع الوضع واختيار الواضع، معتمدا على الإقرار بأن من التصورات ما هو بدهي، فلا يلزمه حد، ولا دور، ولا تسلسل، كما رفض الاعتقاد بأن الناس متساوون في المعرفة؛ للاعتقاد بأن اشتراك

• وينظر: ملتقى أهل الحديث، منتدى عقيدة أهل السنة والجماعة www.ahlalhdeeth.com؛ وكذلك: موقع معرفة www.marefa.org/index.php ، وينظر: فهم الدين في موقع يحيى محمد الفلاسفة وعلاقة الوجود بالماهية

الناس في العلم المعين والكسبي والبدهي والنظري، وهو أمر مخالف للواقع، وأكد على أن التصور الذهني سابق على الحد والاسم، وأن دلالة حد الاسم واحدة، والاسم يدل على معناه بالتواضع، فينتفي النزاع في الاسم، فلا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره، بل يفيد الدلالة على المسمى، فتوجب حالة اشترك متكلمي اللغة أن الاسم أولى بالتعبير عن التصور الذهني، مشبها الحد بالخبر الآحاد، الذي لا يرقى إلى مستوى اللغة التي يتصور فيها ابن تيمة أن أبناءها يتصورون معاني الأشياء أولًا، ثم يتواضعون على أسمائها، وبذلك فإن الاسم تابع للتصور، يستثار من الذاكرة عند النطق به، ومن ثَمَّ يمكن تقرير نتيجة أخرى، وهي أن التصورات الذهنية ليست تصورات فردية، بل هي تصورات مشتركة، تؤسس عملية التواصل والتفكير، مستخدما تلك التصورات المختلفة المودعة في الذاكرة، عبر الخبرات والتكرار من خلال إدراك الواقع، وتحول الدلالة إلى مفهوم عام ذي منفعة معرفية؛ من أجل الوصول إلى حقيقة مشتركة كما نبه ابن تيمية؛ ليتوافق مع قول بلايش: " إن تداخل الذوات يتحكم فيه التفاوض؛ لذا فإن تحول القراءة إلى معرفة لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق التفاوض الجماعي لمجموعة من الناس يشتركون في غاية واحدة"•.

إن إشكالية التصور الذهني عند العرب في مختلف الاتجاهات ترجع إلى إشكالية الذات والموضوع، المتفاعلين بشكل إيجابي من خلال إدراك الذات للواقع في وعي جماعي، وصولا إلى ربط الواقع في صورة مفاهيم مجردة، حتى يصبح الواقع جزءًا من الوعي، ويحدث الارتباط بين الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية؛ لتكون الأولى مفاهيمها الخاصة ضمن المفاهيم العامة، من خلال اكتشاف ارتباطاتها الجديدة داخل وعيها، بالاعتماد في تكوين الصورة العقلية، استنادًا إلى الإدراك الحسي. (غرين، 1990؛ معلوف، ص 1010).

يعكس واقع العلاقة بين الفكر واللغة علاقة أخرى وهي فلسفة المعنى، حيث يعد (المذهب الواقعي) و(المذهب غير الواقعي) المذهبين الأساسيين في فلسفة المعنى، حيث يذهب أنصار المذهب الواقعي إلى تحليل المعنى من خلال العالم الواقعي خارج الإنسان، أما أنصار (المذهب غير الواقعي) فيذهبون إلى تحليل المعنى من خلال قدرات الإنسان، وما يمتلك في داخله بدلًا دون الاعتماد على

• نقلا عن: إبن خولة: المعنى من الدلالة الحسية إلى المعنوية العقلية المجردة.

الواقع خارج الإنسان، وينتصر الفيلسوف دونالد ديفدسون (Donald Davidson) لـ(المذهب الواقعي) معتمدا في تعريف المعنى على قيم الصدق، حيث يقول: " إننا حددنا قيم الصدق لعبارة ما، فنحن بذلك نحدد معنى تلك العبارة، وقيم الصدق لعبارة ما هي الظروف التي إذا تحققت تكون العبارة إما صادقة وإما كاذبة..." (Davidson, 1984)، ويذهب كربكي في تحليل الدلالة استنادا إلى علاقة السببية التي تحدد دلالات المصطلحات، فارتباط اسم (سقراط) بـ(سقراط) هو السببية المؤدية إلى استخدام اسم (سقراط)... فضلا عن أن تتبع تاريخ هذه الكلمة بواسطة فهم الآخرين، ووصول الكلمة إلينا؛ حتى نصل إلى دلالتها، ويذهب جيري فودر إلى تحليل معاني المفاهيم من خلال العلاقة السببية (Martinich, 1990)، ويعاب على النظرية السببية أن المفاهيم الدالة على الأشياء المجردة قد لا تملك معاني ودلالات أو أسبابًا، مثل ألفاظ الأعداد...، وقد يتأتى الحصول على معرفة العالم؛ لأن المعاني وفقا لـ(المذهب الواقعي) تعبر عن العالم الواقعي أو الخارجي، وهي متاحة بين البشر، فيسهل تفسير التفاهم والتواصل اللغوي، ولكن حقيقة أن قدرات الأفراد تختلف في فهم المعاني تعد عائقا في وجه المذهب الخارجي، وهذا ما ينجح المذهب الداخلي في تحقيقه بالاعتماد في تحليل المعنى، من خلال الاعتماد على قدرات الفرد على استعمال المفاهيم.(Bilgrami, 1994) ، أما الفيلسوف مايكل دوميت (Michael Dummett) فينتصر لـ(المذهب غير الواقعي) معتمدا في تحليل المعنى على ظروف النطق، ويرى أن من الخطأ تعريف معنى العبارة اعتمادا على قيم صدقها...؛ لأن المعنى غير مستقل عن معارفنا... (Dummett, 1978)، في حين يذهب (فتجنشتين) –وهو من أنصار (المذهب غير الواقعي)– إلى القول بأن المعنى هو الاستعمال لمفهوم معين، فتختلف استعمالات المفاهيم والعبارات تبعا لمعانيها، في حين يذهب (غريس) في نظريته عن المعنى بأن قصد القائل هو الذي يحدد المعنى (Braghramian)، لكن العائق أمام (المذهب غير الواقعي) هو مشكلة العبارات الموجودة غير التي لم نقف عليها، وهي ذات معنى، فهي عبارات غير مستعملة، ولا قصد لقولها قبل معرفتها وإعادة صياغتها، فضلا عن عدم محدودية المعاني المسؤولة عن نشأة التفاسير المختلفة لأفكارنا وعباراتنا وخطاباتنا (المزيني، 1990).

المصادر والمراجع العربية:

1. الآمدي، سيف الدين (1971م)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، القاهرة.
2. ابن أبي العز (د.ت)، شرح الطحاوية ، تخريج الألباني، ط4، المكتب الإسلامي.
3. ابن تيمية (1398هـ)، الفتاوى، ط1، الدار العربية، بيروت.
4. ابن تيمية(د.ت)، الرد على المنطقيين، تحقيق محمد عبد الستار نصار و عماد خفاجي، مكتبة الأزهر.
5. ابن حزم (1959م)، التقريب لحد المنطق، تحقيق إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت.
6. ابن خلكان، (1397هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
7. ابن رشد (1982م)، تلخيص منطق أرسطو: العبارة، البرهان، الجدل، المغالطة، تحقيق جيرار جهامي، الجامعة اللبنانية، بيروت.
8. ابن سينا (1970)، العبارة من كتاب الشفاء، تحقيق محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
9. ابن سينا (1971)، الإشارات والتنبيهات، أقسام المنطق والطبيعيات والإلهيات، تحقيق سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، القاهرة .
10. إبن وهب (1967)، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب و خديجة الحديثي، ط1، مطبعة العاني، بغداد.
11. الأخضر، جمعي (د.ت)، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، متاح على موقع اتحاد الكتّاب العرب على شبكة الإنترنت.(http://www.awu-dam.org)
12. الأشعري؛ أبو الحسن،(1977م)الإبانة، تحقيق وتعليق فوقيه حسين محمود. ط1، مصر.
13. باقر، جاسم محمد (2013) ، اللغة والمعنى، من التفاهم إلى سوء التفاهم.
14. الباقلاني (1981م)، الإنصاف، تحقيق الكوثري، نشر الخانجي، مطبعة السنة المحمدية، مصر الثانية.
15. الباقلاني (1981م)، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، ط5، دار المعارف، القاهرة.
16. بدوي، عبد الرحمن (1986)، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت.
17. البغدادي ، أبو طاهر محمد بن حيدر(1981)م، قانون البلاغة في نقد النثر والشعر، تحقيق محسن غاض عجيل، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت.

18. التمهيد (1957 م)، تصحيح الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت.
19. التوحيدي، أبو حيان (1992)، المقابسات، تحقيق وشر حسن السندوبي، ط2، دار سعاد الصباح، الكويت.
20. التوحيدي، أبو حيان(د.ت)، الإمتاع والمؤانسة ، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا.
21. تودوروف، أوولد تزيفان و شاف، آدم ستروسن و فريجه، بيث(1988)، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ترجمة وتعليق قنيني عبد القادر، أفريقية الشرق، الدار البيضاء.
22. الجرجاني؛ السيد الشريف (1986)، التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
23. حرب، حسين (1980) ، في الفكر اليوناني (2) : أفلاطون، دار الفارابي ، بيروت.
24. الخفاجي، ابن سنان (1969م)، سر الفصاحة، تحقيق عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.
25. دو سوسير(1988)، علم اللغة العام، ترجمة فرديناند يؤئيل عزير، ط2، دار الكتب، الموصل.
26. الذهبي (د.ت)، ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.
27. الذهبي(1984م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت.
28. الزغلول، رافع النصير و عبد الرحيم، عماد (د.ت)، علم النفس المعرفي، دار الشروق للنشر، عمان الأردن.
29. زكريا، فؤاد (1981)،إسبينوزا، ط 2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.
30. زكريا، فؤاد(1977)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، مصر.
31. زيادة، معن(1986)، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت.
32. سعيد، جلال الدين (1994)، معجم الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس.
33. شكري، عياد (1980)، المؤثرات الفلسفية والكلامية في النقد العربي والبلاغة العربية، مجلة الأقلام، ع 11، س15.
34. الشهرستاني (1975م)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط2، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
35. الشهرستاني (د.ت)، نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح الفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد.

36. صالح، عبد الرحمن الحاج(1974) ، مدخل إلى علم اللسان الحديث، مجلة اللسانيات، معهد العلوم اللسانية والصوتية – جامعة الجزائر – ع 4.
37. صليبا، كمال (1385هـ) ، المعجم الفلسفي ، سليمان زادة، طهران.
38. عبد الحميد، محمد محيي الدين(1389هـ) ، مقالات الإسلاميين، ط 2، مكتبة النهضة المصرية.
39. عجمي، حسن (د.ت) نظريات المعنى وصراعها، الشركة العربية المتحدة للصحافة، جريدة المستقبل – شارع سبيرز– بيروت – لبنان.
40. غرين، جوديث (1990)، التفكير واللغة، ترجمة عبد الرحمن عبد العزيز العبدان، دار عالم الكتب، الرياض.
41. الغزالي(1971م)، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق فضلة شحادة، دار المشرق، بيروت.
42. الغزالي(1978)، معيار العلم في فن المنطق، ط 2، دار الأندلس، بيروت.
43. الغزالي (1992)، المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر.
44. الفارابي (1960)، شرح لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، نشر ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
45. الفارابي (1949م)، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة.
46. فهمي، زيدان محمود (1985)، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت.
47. القاضي عبدالجبار (1960)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، ط1، دار الكتب، القاهرة.
48. القرطاجني، حازم(1981)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
49. كاسيرر، أرنست (1961)، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو ، مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت.
50. الكندي، يعقوب بن إسحاق (1950)، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة،

51. المزيني، حمزة (1990)، اللغة ومشكلات المعرفة، محاضرات ماناجوا، ط1، توبقال، الدار البيضاء.
52. المسدي(1981)، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا –تونس
53. معلوف، سمير أحمد (2010)، دراسة في تصور المعنى: الصورة الذهنية، مجلة جامعة دمشق، مج 26، ع 2–3.
54. الموصلي (د.ت)، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، مطبعة الإمام، القاهرة.
55. ملتقى أهل الحديث: منتدى عقيدة أهل السنة والجماعة، متاح على الرابط : www.ahlalhdeeth.com
56. ناصف، مصطفى (1981)، نظرية المعنى في النقد الادبي، ط2، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
57. وقيدي ، حمد (1983) ، ما هي الإبستمولوجيا، ط1، دار الحداثة، بيروت.
58. يوسف، الحاج كمال (1967)، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت.

المصادر والمراجع الأجنبية:

59. Anonymous Language, Philosophy of. In Wikipedia, on the websits: https://ar.wikipedia.org, The date of visit is 17th of Dec, 2008 .
60. Bilgrami, Akeel (1994) ،Belief& Meaning, Blackwell.
61. Braghramian (1998) ،Modern Philosophy of Language, J. M. Dent.
62. Davidson, Donald (1984) ،Inquiries into Truth & Interpretation, Clarendon Press, Oxford.
63. Dummett, Michael (1978) ،Truth and Other enigmas, Harvard University Press.
64. http://www.awu-dam.org
65. Martinich (1990), the philosophy of language, Oxfors University press, Oxford.