

فلسفة اللغة عند فخر الدين الرازي

مقدمة

الإمام الرازي هو " فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الكاتب الرازي " فارسي المولد ، ولد سنة (544هـ - 1149م) .

كان الرازي كاتباً غزير الإنتاج بكل من اللغة الفارسية والعربية ، صنف الرازي في كل صنوف المعرفة الإنسانية في المنطق والفلسفة واللغة والفقه والتفسير والأدب ما يزيد على مائتي مصنف .

عرف الرازي بين الفلاسفة والفقهاء بأنه إمام المجديين في القرن السادس الهجري ، وكان أول منطقي عربي لا يعتمد في أعماله على ترجمات الأعمال المنطقية والفلسفية اليونانية أو الشروح التي اطلع بها العرب على هذه الأعمال ، بل اعتمد بوجه خاص على الرسائل العربية خاصة تلك التي كتبها ابن سينا التي كانت بطبيعة الحال معتمدة على المنطق اليوناني ، وهكذا يمثل منطق الرازي تحولاً آخر عن المنطق اليوناني ، كما أنه يعطي مثلاً متقدماً للتأثير المتزايد للمنطق واللغة على علم الكلام ، ولم يكن الرازي ناقداً فحسب بل كان أيضاً مفسراً لأعمال "ابن سينا" (428هـ) واستمراراً له ، ومع ذلك يمكن اعتباره المؤسس لمدرسة منطقية عربية مهمة لمناطق الفرس ، وهي اللغة التي تشكل بؤرة المعارضة لتقليد ابن سينا . (1)

وفوق كل ذلك يعد الرازي أحد فلاسفة اللغة البارزين حيث إنه تناول أغلب القضايا اللغوية من منظور فلسفي عميق لا يتوقف عند الحدود الظاهرية للفظ أو الوقوف عند الدلالة الحسية للألفاظ ، فقد اهتم الرازي بمناقشة قضية الاشتقاق وقضية المصطلح العلمي والفلسفي والفقهية وصياغته صياغة دقيقة تتفق مع الهدف الذي وضع اللفظ من أجله وتتفق في الوقت نفسه مع الحاجة الاجتماعية للغة ، لهذا كان يردد في كثير من المواضع " إن الحكمة في وضع الألفاظ هي أن الإنسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته ، فاحتاج أن يعرف غيره ما

في ضميره ليتمكن من التوصل به إلى الاستعانة بالغير " (2) . كما كان للرازي
نظريته الدقيقة في علم التأويل .

المؤثرات التاريخية والثقافية في الفكر اللغوي عند الرازي :

وقبل الحديث عن فلسفة اللغة عند الفخر الرازي لابد أن نستعرض فلسفة اللغة في التراث العربي والإسلامي عند الفلاسفة السابقين عليه لنقف على الأبعاد الثقافية والتاريخية التي تمثل المرجعية الأساسية للفكر اللغوي والفلسفي عند الرازي، فقد قامت فلسفة اللغة عند السابقين عليه على المعاني حيث اهتموا بالمعنى ومطابقتها مع اللفظ ، واعتبروا المعنى من صميم علم الدلالة ، وذهبوا إلى اعتبار اللغة انعكاساً عقلياً ، فالمعنى أمر ذهني يقوم على عمليتين هما التصور والتصديق ، كما كان للمناطق اللغويين العرب تعاملًا خاصاً مع تطور نظرية التعريف وتطبيقاتها بصورة جعلت العرب لم يتوقفوا عند التصنيف اليوناني للدلالات بل اهتموا بمختلف أنواع الدلالات الوضعية واللفظية والعقلية والمعنوية ، كما اهتموا بدراسة النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع الدلالة ومراتبها ، ويؤكد التاريخ اللغوي والفلسفي أن المناطق واللغويين العرب كانوا من أوائل الفلاسفة الذين وضعوا رسائل في حدود الأشياء ورسومها نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : " رسالة الحدود للكندي (252هـ) " ، " رسالة الحدود لابن سينا " ، " رسالة الحدود للغزالي (505هـ) " ، و " كتاب الحروف للفارابي (339هـ) " ، و " كتاب التعريفات للجرجاني (716هـ) " ، و " كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي (236هـ) " ، و " كتاب كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي " 1158هـ وغيرهم .

وقد أكدت هذه الرسائل على معنى هام ، وهو أن البحث السيمانطيقي يهتم بالألفاظ والعلاقات مع العناية في الوقت نفسه بدلالاتها أو معانيها ، أي أن دراسة العرب السيمانطيقية تركز اهتمامها على المعاني أكثر من اهتمامها بالناطقين باللغة أو المستخدمين للكلمات ⁽³⁾ ، وهو المطلب الذي ينادي به الفلاسفة المحدثون والمعاصرون الذين يؤكدون أن أهم المحاولات لتوضيح اللغة هي تلك التي قام بها المناطق وليس اللغويون فقد أكد المناطق ضرورة بيان كيفية تطبيق

التحليل المنطقي على اللغات الطبيعية ، وإظهار العلاقة بين التحليل المنطقي والتحليل اللغوي وبين المنطق واللغة الطبيعية (4).

ونذكر من هؤلاء الفلاسفة "جون استيورات مل 1873م" الذي يقول : " إنه من الضروري بدء الدراسات المنطقية بتحليل اللغة للأسباب التالية : (5)

1- أن اللغة هي آلة الفكر ولا بد أن نستخدمها بشكل سليم .

2- البحث في اللغة هو البداية الضرورية لدراسة المنطق في كل الأزمان .

3- لا بد من فحص الأسماء التي نستخدمها لأنها ترشدنا إلى تصنيف الأشياء .

كما ظهر أكثر من اتجاه فلسفي في القرن العشرين يركز اهتمامه على دراسة العلاقة بين المنطق واللغة منذ أصبحت هذه العلاقة موضع اهتمام اللغويين والمناطق وفلاسفة اللغة حتى أصبحت الموضوعات التي تناولتها الفلسفة مثل الصدق واللزوم والمعنى وموضوعات ضرورية للنظرية اللغوية (6) .

وهكذا يبدو لنا أن اهتمام الفلاسفة المحدثين والمعاصرين باللغة لم يكن إلا امتداداً طبيعياً لما بدأه الفلاسفة العرب وإن اختلف علماء وفلاسفة اللغة العرب عن نظرائهم الغربيين في الهدف المقصود من وراء هذا الاهتمام ، فالفلاسفة وعلماء اللغة المعاصرين يهتمون بدراسة العلاقات والرموز المكونة للتعريفات وتحليلها ويعتبرون دراسة المعنى بالنسبة للكلمة أو الجملة امتداداً لهذه الدراسة (7) كما يهتمون بشرح وتفسير المصطلحات الواردة في العلم ، فنري فيلسوف العلم الشهير (كارناب 1989) يؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يتابع الفلسفة إلا عن طريق توضيح أفكار وعبارات العلم باستخدام التحليل المنطقي ، فمنهج التحليل المنطقي لعبارات اللغة وألفاظها هو المنهج الذي يستقصي عبارات اللغة في العلوم أو في الفلسفة لردّها إلى قضايا بسيطة يمكن تحقيقها بالمطابقة مع الواقع (8)، كما أكد " آير 1989م" تحقيق هذه الوظيفة فيقول : " الباحث في فلسفة العلم لا يوجه اهتمامه إلى الوجود أو إلى الطبيعة بل يحصر نفسه في (اللغة) فيتناول قضايا

العلوم ويقوم بتحليلها تحليلاً منطقياً مستعيناً في ذلك بأدوات المنطق الرمزي الجديد ، ولكن علينا ألا نفهم من ذلك أن الفلسفة تصبح منافساً للعلم بل هي نشاط يخصص لتوضيح العلم " (9) .

وإذا رجعنا للتراث العربي سنجد أن العرب قد أفاضوا في نظرية التعريف إلى الدرجة التي أدت بهم إلى عدم الالتزام ببعض ما قاله أرسطو 322ق.م) الذي قام منطقة بالكامل على أساس الموازنة بين تكوين العبارات اللغوية والجمل أو القضايا المنطقية التي نسميها الأحكام ، كما أنه حاول بناء هذا المنطق على البناء اللغوي العادي ، وهو ما أدى إلى بقاء هذا المنطق مكبلاً بأغلال الترابطات اللغوية ومحصوراً في نطاق الصيغ والأشكال الخاصة بالعبارات اللفظية .

ورغم ما سبق تأثر المنطقة العرب بأرسطو خاصة في اعتبار اللغة انعكاس عقلي والنظر إلى المعنى باعتباره أمر ذهني يقوم على عمليتين ذهنتين وضعهما أرسطو هما التصوير والتصديق وهو ما يؤكد الإمام الرازي بقوله : " أن الشيء إما أن يعلم تصوراً فقط ، وإما أن يعلم تصديقاً (10)

وهكذا فمن الطبيعي أن يتأثر الفكر اللغوي عند العرب بالمنطق اليوناني بعد الاحتكاك الثقافي وازدهار حركة الترجمة ، فقد كان لترجمة منطق أرسطو إلى العربية أثر كبير خاصة في نحاة البصرة إلى حد أن سمي نحاة البصرة "أهل المنطق" (11) ، وكان من الطبيعي أيضاً أن يتأثر منهج البحث في اللغة بالمنهج المنطقي ، ومثل هذا التأثير لا يعد نقلاً وإنما هو روح يسرى في الفكر لا فضل فيه لأحد على أحد ، وإن مفكرين من أمم أخرى قد تأثروا بمنطق أرسطو وحولوا لغاتهم في قوالبه (12)

فلا عجب إذا انتقلت عدوى التفكير الأرسطاطاليسي الذي يخلط بين الدراسات اللغوية والدراسات المنطقية إلى العربية ودراساتها ، ولا عجب أن يتأثر النحو العربي بعلم المنطق وأقيسته وأن يدخلها في بحوثه ودراساته فقد اعتبروا

أصول اللغة لها من العموم والشمول مثل ما لأصول المنطق من العموم والشمول⁽¹³⁾، ولا عجب أيضاً في أن يتأثر العرب تأثراً شديداً بالمنطق الرواقي وبآراء شراح مدرسة الإسكندرية خاصة في مسألة وضع اللغة التي أجملها الرواقيين في ثلاثة شواهد هي : في البداية يأتي الانطباع ، وبعد ذلك يعبر العقل بالكلمات مستفيداً من الكلام عن التجربة الناشئة من الانطباع ، وكل الأشياء يمكن إدراكها من خلال الدراسة الجدلية ، فمعظم الناس متفقون على أنه من الصحيح أن نبدأ دراسة الجدل في جزئه ذاك الذي يبحث في الكلام كما تأثر العرب بالرواقيين في مسألة العلاقة بين "الدال" و"المدلول" ولم يكن المدلول عندهم صورة ذهنية بشكل كامل بل كان شيئاً ما في ذهن المتكلم والمستمع يقابل نطقاً معيناً في اللغة وهذا يشبه إلى حد ما توحيد "سوسير" للصوت والفكرة عن طريق اللغة⁽¹⁴⁾

كما تأثر العرب بالرواقيين في اعتبارهم اللغة مقدمة لعلم المنطق ، وفي نظريتهم اللغوية التي عرفت باسم "أل . يلكتون" وهذه النظرية مؤداها أن بين الدلالة والشيء الذي من وظيفتها أن تدل عليه علاقة أسموها علاقة التزام ، فالدلالة بطبيعتها من وجهة نظرهم تكشف عن المدلول عليه وتكون العلاقة بينهما من الوثوق بحيث لو ضاع الثاني لذهب الأول تواء⁽¹⁵⁾ .

إن اللغة عند العرب هي جوهر الفكر وماهيته ، وأن المعاني أكبر من الألفاظ، وقد يكون هناك معنى من المعاني له وجود مطلق غير محدود ، وعندما يخرج هذا المعنى إلى الوجود لا بد من حملة على لفظ من الألفاظ ، وفي هذه الحالة يكون قد انتقل إلى المحدود ، فاللفظ هو الإطار أو القالب الذي يصب فيه المعنى ، وهو الوسيلة الوحيدة لتحديد الأفكار وتميز بعضها عن بعض ، وإذا كانت المدلولات متنوعة فمن اللازم أن تتنوع الدلالات تبعاً لها ، ولاشك أن الأفكار متفاوتة معنى ومدلولاً ، عموماً وخصوصاً ، جنساً ونوعاً ، ولولا الألفاظ ما أمكن تقسيمها وتصنيفها ولا تحليلها وتركيبها ، وآية الفكر الدقيق تعبير دقيق يؤديه ، والعبارة المحكمة تؤدي عادة إلى تفكير محكم⁽¹⁶⁾ .

ويجمع المناطقة العرب على ضرورة الاهتمام باللفظ من حيث صلته بالمعنى وهذه الفكرة نجدتها سائدة عند معظم المناطقة العرب وعلى رأسهم "الإمام الرازي" ولم يشذ منهم سوى "أبو البركات البغدادي" [429هـ - 1037م] الذي أنكر ذلك واعتبر أن العلم الذي يهتم بدراسة دلالة الألفاظ على المعاني هو علم اللغات وليس المنطق ويرى "إن دخول الألفاظ في أجزاء المنطق إنما هو دخول بالعرض لا بالذات كما هو الحال في الجدل والخطابة والسفسطة والشعر(17)

وقد اعتبر العرب دراسة الألفاظ هي المدخل الرئيسي لدراسة المنطق فدارس المنطق غرضه الوصول إلى البرهان والبرهان لا يتم إلا من خلال القضايا التي تنحل إلى حدود وألفاظ ، وهذه الألفاظ لها مراتب في الوجود ، فمن الضروري فهم هذه الألفاظ لنصل إلى تركيب هذه المقدمات والقضايا بصورة سليمة لتتم عملية الاستدلال وتصل إلى البراهين ، ولهذا كان المناطقة العرب وعلى رأسهم "الفخر الرازي" يبدعون دراساتهم المنطقية بدراسة إيساغوجي أو "المدخل" فيقول الرازي "تكوين المركب لا يمكن إلا عند معرفة مفرداته ، لكن لا مطلقاً من حيث هي مستعدة لقبول ذلك التركيب ، كذلك يجب على المنطقي أن يبحث عن المفردات لكن بتمامها كما في قاطيغورياس ، بل من حيث هي مستعدة لذلك التركيب كما في إيساغوجي* (18) .

وإذا كان المنطق يدرس صورة الفكر فإن وسيلتنا الوحيدة للتعبير عن أفكارنا هي اللغة ، ومعنى هذا أن المنطق يهتم جزئياً بدراسة اللغة (19)

ويرجع هذا الاهتمام الجزئي إلى أن المنطق يركز فقط على العبارات التقريرية الخبرية التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب ، فالجانب الذي يهم عالم المنطق من عبارات اللغة هو جانب صغير إذا ما قارناه باهتمام عالم اللغة نفسه لأن عالم اللغة ينظر إلى الألفاظ من ناحيتين :

الأولى : من ناحية وجودها مفردة فيقسمها إلى أسماء وأفعال وحروف . . . الخ

الثانية : من ناحية ارتباطها في جملة معينة ، ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الفكر الذي ينقسم إلى الأفكار المفردة ، وهي التصورات ، والأفكار المرتبطة وهي القضايا أو التصديقات(20) .

وقد انتقل هذا الاهتمام باللغة إلى الفقهاء حتى أننا نرى بعض الفقهاء المسلمين وعلى رأسهم الرازي "نظروا لعلم اللغة باعتباره آلة تحصيل العلم بالشرعيات " أي اعتبروا هذا العلم مجرد وسيلة لفهم النصوص الدينية أو أداة لفهم النقوش القديمة فحسب ، وهوما أكده " ابن خلدون808هـ " أيضاً عندما قسم العلوم إلى قسمين : علوم مقصودة بالذات ، وعلوم آلية ، وعد " ابن خلدون " علوم اللغة من العلوم الآلية وأنها مجرد وسيلة لفهم العلوم الشرعية⁽²¹⁾ ولذا فالبحث اللغوي عند الرازي وابن خلدون ليس هدفاً في ذاته وإنما هو مجرد مدخل ضروري لفهم علوم الشرع وكذلك بالنسبة للعلوم العقلية .

2- نظرية الدلالة عند فخر الدين الرازي :

هناك اتفاق بين العلماء على أن النظر في مسألة الدلالة لا يتم إلا من خلال ثلاث زوايا رئيسية :

الأولى : الزاوية النفسية وتتعلق بـ لماذا وكيف نتصل ، وما هي العلامة ، وماذا يطرأ على المتحدث والمستمع على السواء حين يتصلان .

الثانية : الزاوية المنطقية وتتعلق بـ ما هي العلاقات التي تحكم العلامة بالواقع ، وفي ظل أية ظروف يمكن للعلامة أن تكون قابلة لتطابق موضوعاً أو موقفاً يتعين أن تدل عليها ، وما هي القواعد التي توفر دلالة حقيقة .

الثالثة : الزاوية الألسنية وقد تنشأ مسائل ألسنية متعددة لأن لكل نظام علاماته وقوانينه المختصة به ، والتي تتلاءم وطبيعة وظيفته⁽²²⁾ .

إذن علم الدلالة هو علم يدرس الكلمات داخل اللغة ، ما هي الكلمة ، وما هي العلاقات التي تربط بين شكل الكلمة ومعناها ، وما هي العلاقات بين الكلمات كافة ، وكيف تضمن هذه الكلمات ووظيفتها .

ويمكن القول أن علم الدلالة هو علم نشأ من التفاعل بين ثلاثة علوم متميزة هي علم النفس وعلم المنطق وعلم الألسنية ، ثم توسعت دائرة هذا العلم حتى صار سلسلة من علوم الدلالة مثل علم الدلالة الألسني ، وعلم الدلالة الفلسفي ، وهو علم ناشئ عن المنطق الرمزي ، وعلم الدلالة العام ، وهو بمثابة دراسة للعلامة من وجهة نظر نفسانية واجتماعية ، وتظل استعمالات الكلمة الثلاثة والتي تتعلق بالمظاهر الثلاثة للقضية ذاتها ، في علاقة ترابط وثيقة⁽²³⁾

إن الخطوة الأولى لنظرية الدلالة " المعنى " هي تجميع السمات الأولية للغة التي يتفق اللغويون عليها ، كما أنها تحاول أن تنسب لكل جملة أو كلمة المعنى المرتبط بها ، أي تهتم بها لعمل قاموس يمكن من خلاله تفسير الغموض واللبس في الكلمات والجهل فهذه هي المهمة الرئيسية لنظرية الدلالة أو " المعنى " ⁽²⁴⁾

كما تعالج هذه النظرية قضية مهمة وهي قضية ما إذا كانت اللغة والألفاظ التي نتحدثها ونكتبها تفي بتحديد وتشخيص المعاني الداخلية ونستطيع من خلالها معرفة كينونة الشيء ، وبالتالي نصل إلى التعريف المطلوب لهذا الشيء من خلال الألفاظ ⁽²⁵⁾

أي أنها تبحث في دراسة العلاقة بين وحدات الكلام وبنية اللغة الداخلية وتهتم كذلك بأصل الرموز ومشروعيتها من خلال مواعمتها المنطقية للإنسان .

وعندما نتحدث عن نظرية الدلالة عند "الفخر الرازي" نجد أنه قد بدأ فيها بالحديث عن الفروق الجوهرية بين مصطلح الدال ، ومصطلح المدلول وأضاف إليهما مصطلح الدليل فالدال أسبق إدراكاً وتصوراً وعلماً به ، أما المدلول فهو

تابع في إدراكه للدال ومترتب عليه ويشمل المعقول والمحسوس أي العلاقة بينهما علاقة لزومية ، بمعنى أنه إذا تحقق العلم بالدال ترتب عليه العلم بالمدلول في الجملة (26)

كما فرق الرازي بين الدليل والأمانة فقال " الأمانة " هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول ، وكل واحد منها إما أن يكون عقلياً محضاً أو سمعياً محضاً أو مركباً منها (27) ، أما العقلي : فلا بد أن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف ، فإن لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة وإن حصل من الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعنية على المعلول المعين ، والمعلول المعين على الصلة المطلقة أو المعينة وإن ثبت التساوي بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الأولين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايقين (28)

وأما الدليل السمعي المحصن فهو محال عند الرازي " لأن خبر الغير ما لم يعرف بالعقل صدقه لم يفد " (29)

وإذا عرضنا آراء الفلاسفة حول علاقة الدال بالمدلول سنجد أن بينهم من قال بأن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ، ومنهم من قال بأنها مجرد علاقة حادثة ولكنها طبقاً لإرادة إلهية ، وقد كان "أفلاطون" من أوائل الفلاسفة الذين بحثوا هذه العلاقة في محاوره "قراطيليس" Cratylus وكانت مناقشته لها تقوم على حوار دار بين "قراطيليس" و"هرموجينيس" Hormogenece وهما من تلاميذ سقراط 399ق.م فكان قراطيليس يؤمن بالنظرية التوفيقية القائلة بأن الأسماء تعطي من لدن الإله فهي مقصورة على مسمياتها ، وعلى ذلك فالشيء عنده يقبل اسماء متعددة تواطئية اصطلاحية وتنتهي المحاوره بأن الموجودات لها جوهر ثابت بصرف النظر عن الصورة التي يراها عليها الإنسان أو التي تظهر بها . . ويرى أن ما يقتضيه العقل هو أن الأشياء تسمى بحسب ما يستلزم طبيعتها ، ويشبهه

"سقراط" التسمية بالحياكة فهي من صنيع الإنسان وكذلك الاسم من وضع الواضع
(30)

وقد ترتب على هذه المحاوره آثار عديدة في البحث الدلالي لاسيما البحث
الدلالي الحديث إذ ارتبطت به العلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول ، وارتبطت باسم
نظرية "الاسمية في المعنى Naming Theory Of meaning " (31)

وقد رفض أرسطو فكرة الارتباط الطبيعي بين الدال والمدلول وأكد أن
الدلالة توطئية اصطلاحية فالاسم هو لفظة دالة بتواطؤ ، أنه ليس من الأسماء
اسم بالطبع (32)

ونفس الاختلاف بين "أفلاطون 348ق.م" و"أرسطو" في مسألة العلاقة
بين الدال والمدلول نراه عند الفلاسفة العرب فمنهم فريق تأثر "بأفلاطون" وهم
الذين قالوا أن العلاقة طبيعية بين الدال والمدلول وعلى رأسهم "الفارابي" 339هـ
الذي يقول في كتابة الحروف " فإن كانت فطر تلك الأمة على اعتدالهم وكانت أمة
مائلة إلى الذكاء والعلم طلبوا بفطرتهم من غير أن يتعمدوا في تلك الألفاظ التي
تجعل دالة على المعاني الموجود " (33)

والفريق الثاني من العرب وهم من تأثروا "بأرسطو" وقالوا بالاصطلاح
والتواضع ومنهم القاضي "عبد الجبار المعتزلي" 415هـ الذي يقول في كتابه
المعني "اعلم أن الاسم إنما يصير اسما للمسمى بالقصد ، ولولا ذلك لم يكن بأن
يكون اسماً له ، أولى من غيره ، وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمى الشيء
باسم لأنه يجعله اسماً له بضرب من القصد" (34)

وهنا نلمح البذور الأولى لفكرة القصد التي اعتبرها المعتزلة بمثابة الرابط
بين الدال والمدلول ، وهو ما أكداه "القاضي عبد الجبار" [415هـ] بقوله : "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 ، ويؤيد ذلك أن الاسم الواحد قد يختلف بالمسمى بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه ، فلولا أنه لا يتعلق بالمسمى بحسب القصد ، لم يصح ذلك فيه⁽³⁵⁾ ، وقد أكد الإمام الرازي أن هذه الفكرة بقوله "المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد ، وذاك بالذات هو الأمور الذهنية وبالعرض الأشياء الخارجية ، فإذا قيل : أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى ، فالمراد أنه قصد بذكره ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المقصود(36)

كما أكد الجرجاني (471هـ) نفس المفهوم فقال : "أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ " (37)

وقد أثار هذا المفهوم إشكالية معروفة في تاريخ المنطق واللغة معاً وهي إشكالية هل للفظ الواحد دلالة واحدة .

وقد انقسم الفلاسفة واللغويون حول هذه الإشكالية إلى اتجاهين أساسيين :

الاتجاه الأول : يرى أنصاره أن لكل لفظ دلالة واحد لا يعدوها ويمثلهم "الجاحظ" (255هـ) الذي أجاب عن هذا السؤال إجابة صاغها المنطق الذي يقضى به القياس لا اللغة المتداولة بين الناس فقال في كتابه "البيان والتبيين" "حق المعنى أن يكون الاسم له طبقاً ، وتلك الحال له وفقاً ، ويكون الاسم لا فاضلاً ولا مفضولاً ، ولا مقصراً ولا مشتركاً ولا مضمناً(38)" ، أي لابد أن تكون هناك مطابقة بين الاسم والمسمى

والاتجاه الثاني : ويمثله الإمام الرازي الذي يرد على منطق الجاحظ بمنطق مثله ويرى أن اللغة محدودة الألفاظ سواء بلغت مفرداتها ألوفاً أم ألوف ألوف ، واللغة العربية المستعملة تبلغ ثمانية ألف مادة ، والمحتملة تصل إلى اثني عشر ألف ألف مادة ، أما المعاني

والأفكار والعلوم ففي نمو مطرد ، وإذا قصرنا اللفظة الواحدة على فكرة واحدة فقد يأتي زمان تربوا فيه أفكار الإنسان على ألفاظه ، فما الوسائل التي يعبر بها البشر عن أفكارهم إذا ضاقت بها اللغة (39)

ويتفق السيوطي (911هـ) مع الرازي في صعوبة وضع لفظ لكل معنى لأن المعاني لا تنتهي والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف والحروف متناهية "والمركب من المتناهي متناه ، والمتناهي لا يضبط ملا يتناهي وإلا لزم تناهي المدلولات (40)

3- أقسام الدلالة عند الرازي

قسم الرازي الدلالة إلى قسمين

الأول : الدلالة اللفظية حين يكون اللفظ دالاً .

الثاني : الدلالة غير اللفظية وهي تشمل دلالة ما عدا الألفاظ منطوقة أو مكتوبة ، ولم يولى الرازي اهتماماً لدلالة غير اللفظية بوصفه أصولياً ، ثم قسم الدلالة حسب العلاقة الكائنة بين الدال والمدلول إلى ثلاثة أقسام :

1- الدلالة الطبيعية .

2- الدلالة العقلية .

3- الدلالة الوضعية .

ولا يعتد بالدلالة اللفظية الطبيعية والعقلية ويرى أن الدلالة اللفظية تختلف باختلاف الأجناس واللهجات لذا يتوقف العلم بالمدلول بعد سماع الدال على العلم بالمواضعة عند الناطقين بالدوال بخلاف العقلية والطبيعية فإنها لا تختلف من أمة إلى أمة في الغالب ، وقد فرق الرازي كسائر الأصوليون بين دلالات الألفاظ والدلالة بالألفاظ من عدة وجوه فدلاله الألفاظ محلها القلب (العقل) ومحل الدلالة بالألفاظ

هو اللسان ، ودلالة الألفاظ هي فهم السامع من كلام المتكلم المعنى لأنه إذا ما دار اللفظ بين المتكلم السامع ، وفهم السامع منه شيئاً قيل : " دل اللفظ عليه " (41)

والدلائل اللفظية عند الرازي لا يعتد بها إلا في علوم اللغة أو العلوم الأخرى ، أما في المسائل الشرعية فلا يعتد بها لأنها لا تفيد إلا الظن لهذا يقول الرازي : " إذا سلمنا أن التمسك بالدلائل اللفظية جائز في المسائل اليقينية ، إلا أن التمسك بها في هذه المسألة لا يجوز " (42)

ويقول في موضوع آخر : " إن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة ، وكل واحد منها ظني ، والموقوف على الظني ظني " ينتج : " أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد إلا الظن " (43)

ونذكر من هذه الأمور العشرة التي تتوقف عليها الدلائل اللفظية قوله : أن الأصل في الكلام " الحقيقة لأنه كما يستعمل اللفظ في الحقيقة ، فقد يستعمل في المجاز فلو لم نقل: الأصل في الكلام الحقيقة ، فربما كان المراد بعض مجازاته ، وحينئذ يتغير المعنى لكن عدم المجاز مضمون (44) ، ومنها قوله إن التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على عدم الاشتراك لأن بتقدير حصول الاشتراك يحتمل أن يكون المراد من كل واحد من تلك الألفاظ المفردة أمراً آخر غير ما تصورناه ، وعلى ذلك التقدير يكون المراد من مركب أمراً آخر ، غير ما فهمناه ، لكن عدم الاشتراك مضمون (45) ومنها أيضاً أن الدلائل اللفظية قد ينفع فيها التعارض ، ويصار فيها إلى الترجيحات التي لا تفيد إلا الظن (46) .

4- دلالة اللفظ على المعنى

قسم "الرازي" دلالة اللفظ على المعنى إلى ثلاثة أقسام :

- 1- المطابقة
- 2- التضمن
- 3- الالتزام

فالذي يدل على تمام مسماه هو المطابقة ، "والذي يدل على جزء من مسماه من حيث أنه جزء" هو التضمن ، والذي يدل على ما يكون خارجاً عن مسماه - لازماً له في الذهن وهو الالتزام⁽⁴⁷⁾ . ومن حيث دلالة العموم والخصوص فيرى "الرازي" أن العلاقة بين العام والخاص هي علاقة تبادلية بمعنى أنه من الجائز تخصيص العام سواء بالدليل العقلي أو الدليل النقلي ويضرب مثلاً على ذلك بقوله تعالى "والله على كل شيء قدير" يقتضي أن يكون قادراً على نفسه ثم خص بدليل العقل ، فإن قيل إذا كان اللفظ موضوعاً للكل ثم تبين أنه غير صادق في الكل كان هذا كذباً وذلك يوجب الطعن في القرآن ، قلنا لفظ الكل كما أنه يستعمل في المجموع ، فقد يستعمل مجازاً في الأكثر والأكثر وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم⁽⁴⁸⁾

ومما سبق نرى أن الرازي يضع فروقاً جوهرية واضحة بين اللفظ والمعنى ، وبين الدلائل اللفظية والدلائل السمعية (النقلية) وأرجع هذه الفروق إلى اعتبار المعاني من حيز العقل ، والألفاظ من حيز الطبيعة أو الحس ، وهذا الأمر يشترك فيه الرازي مع معظم المناطق واللغويين العرب واستدلوا من ذلك على أن المعنى أشرف من اللفظ على حد تعبير التوحيدي 414هـ في مقابساته وعلى ذلك فإن المنطق ومجاله المعنى أشرف من النحو ومجاله اللفظ .

كما استنتج الرازي أن المعاني لا متناهية والألفاظ محدودة لذلك فإن الألفاظ مهما كثرت فإنها أعجز من أن تحيط بكل المعاني ، وأن المعاني إنسانية عامة ناتجة عن التجربة البشرية في كل مكان وزمان والألفاظ تابعة لمجموعات بشرية محدودة ذات لغة معينة ، ولذلك تتجاوز المعاني اللغات جميعها وتظل حبيسة لغاتها خاصة لا يمكنها أن تتعدها .

إن المعاني وإن كثرت وتعددت تظل قاعدتها الأساسية هي التوحد ، وذلك على عكس الألفاظ التي قاعدتها التعدد ، بدلالة إن الإنسان يشير إلى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ويظل المعنى مع ذلك واحداً وإذا غير الإنسان المعنى الواحد

وجد نفسه قد خرج إلى معنى آخر ، وإذا كان الرازي كسائر الأصوليين قد عرض لوضع الألفاظ لمعانيها فإنه قد أشار إلى حقيقة ما وضع بإزائه اللفظ ، أهو موضوع للصورة الذهنية ، أي ما يتصوره العقل سواء طابق ما في الخارج أم لا لدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية وجوداً وعدماً .

ويمكن القول أن النتيجة التي انتهى إليها الرازي تتعارض تعارضاً تاماً مع ما انتهى إليه عالم اللغة الشهير "أحمد بن فارس" (395هـ) . حيث كان يرى أن للمعنى الواحد لفظاً واحداً لا ألفاظاً متعددة ، وأن ما يظنه غيره من المترادفات صفات تنعت الشيء ولا تسميه ، وقد ذكر ابن فارس أن أهم العوامل التي تساعد على انتقال دلالة اللفظ من معنى إلى آخر ، هي تعميم الخاص وتخصيص العام للانتقال من المحسوس إلى المجرد وظهور الإسلام الذي خلع على الألفاظ القديم ظلالاً ودلالات تشريعية جديدة (49)

ويتحدث الرازي عن اشتقاق الاسم فيقول : " في اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ما علاه ، حتى ظهر ذلك الشيء به ، وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسمه سمه ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلاقة المعرفة للمسمى " (50).

والخلاصة لقد أكد الرازي أن الاسم غير المسمى ، وأن الاسم ما هو إلا علامة أو إشارة يعرف بها الشيء ، ويتميز ويستدل على ذلك بقوله "أن الاسم قد يكون موجوداً مع كون المسمى معدوماً ، فإن قولنا المعدوم منفي" معناه سلب لا ثبوت له ، والألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محصن ونفي صرف ، وأيضاً قد يكون المسمى موجوداً والاسم معدوماً مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معينة ، وبالجمل فثبوت كل واحد منها حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة (51)

ويضرب مثلاً واضحاً على ذلك فيقول : " أننا إذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان موجودان في ألسنتنا ، فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحس في ألسنتنا النار والثلج(52)

5- موقف الرازي من قضية أصل اللغة

ارتبط البحث في أصل اللغة ارتباطاً وثيقاً بالبحث في نظرية الدلالة ، فالبحث في الدلالة هو بمثابة التمهيد الذي لابد أن يسبق البحث في أصل اللغة وهو من أكثر الموضوعات إثارة للجدل ، ويرجع ذلك إلى عدم اتفاق العلماء والفلاسفة على رأي حاسم في الخلاف الدائر حول هذه القضية ، وهو ما جعل بعض المؤسسات العلمية في بعض الفترات التاريخية المعنية تصدر قرارات بمنع الخوض فيه (53)

وقد كان لهذه القضية مكاناً بارزاً في ساحة الفكر اللغوي والفلسفي العربي وارتبطت عند العرب بقضية ميتافيزيقية كلامية على درجة كبيرة من الأهمية لأنها تتعلق بالعقيدة الإسلامية وهي قضية " حدوث العالم " وليست مجال البحث هنا لكن نستطيع أن نميز في هذا السياق بين بعض التوجهات العامة التي يحمل أصحابها غايات فلسفية متباينة ، ولعل الجدل المثار حول فكرتي التوقيف الإلهي والمواضعة أو الاصطلاح يمثل الدائرتين الكبيرتين اللتين توزعت بينهما آراء الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين والمفسرين واللغويين في تراثنا القديم (54) ولكن الموقف الفريد كان للإمام الرازي الذي تبنى موقفاً يمكن اعتباره اتجاهاً وسطاً بين التوقيف والتوقيف كما سنرى .

وقد احتج القائلون بتوقيفية اللغة بأدلة نقلية مثل قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ (55) وذهبوا إلى أن آدم حين ظهر إلى الوجود شاهد وأحس من حوله الأشياء التي يموج بها الكون وتضطرم بها النفس ، ولم يعرف أسماء ما يرى

ويحس فعله ربه بالقوة أو بالفعل أسماء جميع المسميات لا فرق في ذلك بين ما يحيطون به عن قرب أو بعد (56) .

وقالوا أيضاً أن قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ يدل على أن الأسماء توقيفية ، فالاسم إنما سمي اسماً لكونه علامة على مسماه والأفعال والحروف كذلك .

واحتجوا أيضاً بقولهم أن الله سبحانه وتعالى ذم قوماً على تسميتهم بعض الأشياء دون توقيف فقال تعالى ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباءكم ما أنزل الله بها من سلطان ﴾ (57) فلو لم تكن اللغة توقيفية لم صح هذا الذم .

ويرفض الإمام الشوكاني (1250هـ) هذا الاستدلال على توقيف اللغة ويرد باستدلال مثله ومفنداً دعاوي التوقيفين على وجهين على النحو التالي :

الأول : أن الإصلاح إنما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره وذلك لا يعرف إلا بطريق كالألفاظ والكتابة وكيفما كان ذلك الطريق .

الثاني : إنها لو كانت بالمواضعة لجوز العقل اختلافها وأنها على غير ما كانت عليه لأن اللغات قد تبدلت وحينئذ لا يوثق بها وقد أجيب عن الاستدلال بقوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ (58) بأن المراد بالتعلم الإلهام كما في قوله تعالى ﴿ وعلمناه صنعة لبوس لكم ﴾ (59) أو تعليم ما سبق وضعه من خلق آخر أو المراد بالأسماء المسميات بدليل قوله تعالى ﴿ ثم عرضهم ﴾ ويجيب عن استدلالهم بقوله تعالى ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها ﴾ (60) بأن المراد ما اخترعوه من الأسماء للأصنام من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ، ووجه الذم مخالفة ذلك لما شرعه الله (61) .

ويقول السيوطي أيضاً سنة 991هـ " يجاب عن الوجه الثاني بأن تجويز الاختلاف خلاف الظاهر وما يدفع هذا القول أن حصول اللغات لو كان بالتوقيف

من الله عز وجل لكان ذلك بإرسال رسول لتعليم الناس لغتهم لأن الطريق المعتاد في التعليم للعباد ولم يثبت ذلك ، ويمكن أن يقال أن آدم عليه السلام علمها وعلمها غيره ، وأيضاً يمكن أن يقال أن التعليم لا ينحصر في الإرسال لجواز حصوله بالإلهام ، وفيه أن مجرد الإلهام لا يوجب كون اللغة توقيفية بل هي من وضع الناس بإلهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع ⁽⁶²⁾.

وقال السيوطي في موضع آخر " ودليل إمكان الإصطلاح أن يتولى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعان ثم يفهموها لغيرهم بالإشارة كحال الوالدات مع أطفالهن " ⁽⁶³⁾ وأكد أحمد بن فارس (471هـ) نفس المعنى بقوله " فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ونسخت ديانات وأبطلت أمور ونقلت من اللغة ألفاظ عن مواضع إلى مواضع أخرى بزيادات زیدت وشرائع شرعت ، وشرائط شرطت فغفي الآخر الأول " ⁽⁶⁴⁾.

6- موقف الرازي من التوقيفيين والتوقيفيين :

انتقد الرازي الفريقين التوقيفيين والتوقيفيين بعد أن عرض لآرائهم المختلفة في أصل اللغة وذهب إلى القول التالي : " ولما ضعفت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية ، وأن يكون بعضها توقيفياً وبعضها اصطلاحياً " ⁽⁶⁵⁾ لقد أكد الرازي صعوبة الانتهاء إلى رأي قاطع حول هذه المسألة وهو ما جعلها من أعقد موضوعات فلسفة اللغة وأصعبها ، ولهذا أراد الرازي أن يخرج من هذا المأزق فانتهى إلى رأي وسط ^(*) لا يستبعد من خلاله أن يكون

* لم يتحدث كل من أفلاطون وأرسطو عن أصل اللغة ، وإنما انصب حديث كل منهما على القيمة المعرفية في اللغة ففي حين ذهب أفلاطون على لسان سقراط إلى أن الكلمات تدلنا على جوهر الأشياء ، وذهب أرسطو إلى عشوائية العلاقة اللغوية لأنها نتيجة الاتفاق والمواضعة الاجتماعية . (د. محيي الدين محاسب : علم الدلالة عند العرب ، ص 26) .

بعضها توقيف ، وبعضها الآخر اصطلاح ، وهذا ما يدل عليه قوله " لا يمكننا القطع بأن الدلالة توقيفية " .

وينتقد الرازي احتجاج التوقيفيين بالأدلة العقلية والنقلية فقد احتجوا بأن وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبقاً بوضع آخر لا إلى نهاية وهو محال ، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف من الله تعالى (66).

أما الأدلة النقلية التي احتجوا بها فقوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ أجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة ، وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام ، وأيضاً لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ، ثم انه تعالى علمها لآدم عليه السلام (67).

ومن الواضح هنا أن الرازي بالرغم من أنه ينحو منح تشكيكياً يعتمد على افتراضات غير متيقن منها نراه يعطي أولوية للاتفاق الاجتماعي وذلك من خلال الاستعانة بفكرة المواضعة بالإشارة باعتبارها مرحلة سابقة على المواضعة باللغة ، وهي أولوية تؤكد العبارة الأخيرة بطريقة تكاد تمس المتعارف عليه في إطار الثقافة الإسلامية .

ومما يؤكد ميل الرازي إلى الأخذ بفكرة المواضعة البشرية للغة ذلك النص الذي يقول فيه : " لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معارف لما في الضمائر ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معارف لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاماً أيضاً ، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقة مثل العلم والقدرة والإرادة بل أمراً وضعياً اصطلاحياً (68) .

7- مشكلة الاشتقاق في اللغة :

وهي من المشكلات الناتجة عن البحث في أصل اللغة لأنها إذا كانت المعاني أكثر من الألفاظ فلا بد من اشتقاق مرادفات متعددة من اللفظ الواحد للتعبير عن المعاني أو تقريبها، والاشتقاق من الجوانب الهامة التي عنى بها الرازي اعتناء كبيراً لأنه كان يراه اكمل الطرق لمعرفة مدلول الألفاظ فيقول " أعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هي طريقة الاشتقاق " (69) كما عرفه المنطقة بأنه " الاسم القابل للزيادة على الجذر الأساس وذلك ينتج معنى جديداً " (70) .

وتمثل نظرية الاشتقاق أحد المجالات المهمة التي حقق العقل اللغوي والفلسفي العربي تصوراتها الضمنية عن الكيفية التي يمكن أن تبدأ بها اللغة وتتطور ، وقد أثارت هذه النظرية اهتمام كثير من المفكرين والفلاسفة واللغويين عبر تاريخ الفكر الإنساني ، وامتدت من إطارها اللغوي الخالص إلى إطار النظرية المعرفية الأبيستمولوجية ، فمثلاً في الفكر اليوناني كان الرواقيون وهم أصحاب المبدأ القائل " لا شيء في الذهن ما لم يكن قبل في الحس " (71) أي أن الرواقيين يرون أن اللغة في الأصل شيء طبيعي " فيزيقي " يكمن في الكلمات الأولى التي أطلقت على الأشياء الصحيحة بطريقة صحيحة ، وهذه الكلمات الأولى هي الكلمات الطبيعية التي تتطابق والطبيعة التي تخبرنا بشيء عن جوهر الأشياء المدلول عليها بها ، ومعنى ذلك أن النظرية الرواقية ترى اللغة ذات قيمة معرفية حيث يمكن من خلالها فهم طبيعة الأشياء وجوهرها ، وكان الطريق إلى ذلك عندهم هو " علم الاشتقاق " .

وفي الفكر العربي نجد الرازي يعرف الاشتقاق بأنه "البحث في أصول الألفاظ هو وسيلة المعرفة الحقة بالأشياء التي تدل عليها هذه الألفاظ ، ومن هنا جاء تعبيره" مدلولات الألفاظ " وهو تعبير يتضح لنا من خلال الأمثلة الاشتقاقية التي يسوقها الرازي أي أن المقصود منه هو الأشياء المحسوسة كما أن قضية الاشتقاق تأخذ عند الرازي بُعدها المعرفي الأبيستمولوجي الذي أخذته عند الرواقيين وذلك عندما يشير في أكثر من موضع إلى فكرة وجود مناسبة (72) .

إن مبدأ الاشتقاق هو صلب المنهج الذي اعتمد عليه الرازي في بحثه في أصول اللغة أو بعبارة أخرى في الوصول إلى أصول وضع الألفاظ ومدلولاتها فيقول الرازي : " أعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق " (73).

وبعد أن يشرح الرازي الفارق بين نوعي الاشتقاق الأصغر والأكبر يؤكد أهمية الاشتقاق الأكبر ويصفه بأنه " القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية " (74).

إن التصور العام الذي تنطلق منه النزعة الاشتقاقية هو أن اللغة الأولى كانت تقوم بوظيفة أساسية هي وظيفة تمثيل العالم ومن ثم فإننا كلما أوغلنا البحث في جذور الألفاظ وأصول اللغات تكون أقرب إلى تلك "اللغة الصحيحة" حسب اصطلاح الرواقيين أو "لغة الحقيقة" حسب الاصطلاح العربي .

وإذا كان النموذج الرواقي والنموذج العربي يمثلان النزعة الاشتقاقية في التراث القديم فإن نماذج عديدة يمكن أن يشار إليها من تاريخ الفكر الفلسفي الحديث وبخاصة من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين طبعت عندهم قضية الاشتقاق بالطابع الفلسفي، فهي هو "جون لوك 1704م" يقول "أن الكلمات الأولى والأساسية كانت هي الأسماء التي أطلقت على المدركات الحسية وأن جميع الكلمات الأخرى قد تشكلت من هذه الكلمات الأولى" (75).

وهكذا يمكن القول أن قضية الاشتقاق عند الرازي لها طابعها المعرفي الأبستمولوجي الذي أخذته عن الرواقيين وهو ما أكده قول الرازي في أكثر من موضع عن فكرة وجود مناسبة بين اللفظ ومدلوله ، ورغم هذا فإنه كان الرازي ممن رفضوا القول بأن دلالة الألفاظ على مدلولاتها ذاتية حقيقة واستدل على ذلك بأن هذه الدلالة تتغير بتغير الأمكنة والأزمنة . والذاتيات لا تكون كذلك ، ولا يعني هذا أن الرازي ينكر احتمال وجود هذه المناسبة بين اللفظ والمعنى لكنه يعترض على

وصف هذه العلاقة بأنها ضرورية أو حتمية ، وهو ما جعل المؤيدين لهذا الوصف يصرحون بأن القلب "قلب الاسم يقتضي قلب المسمى .

ويتفق الرازي مع أستاذه ابن سينا في أن الاسم المشتق يدل على موضوع غير معين ، وعلى أمر وضع له فمثلاً لفظ (ماشي) يدل على المشي من الناحية الاشتقاقية ، وكذلك على موضوع وضع فيه متعيناً له دون غيره ، وهو أبدله بصيغته باعتباره اسم " فاعل " دلالة على أسم الفاعل ، وكذلك يدل دلالة أخرى هي أن المشي له وبذلك تتحدد دلالة اسم الفاعل⁽⁷⁶⁾

ويقسم الرازي الأسماء إلى ثلاثة أنواع إحداها : الاسم المشتق والآخران اسم العلم واسم الجنس ، ومن منطلق المنطق الذي يصدر عنه يرى أن وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف والأسماء سابقة على الأفعال⁽⁷⁷⁾

ويمكن القول أن أسبقية الأسماء على الأفعال عند الرازي تعكس لنا الخلفية الفكرية التي يستند إليها في نزعتة الاشتقاقية وفي نظرته لقضية التطور اللغوي ، فهو ينظر للاسم بوصفه دالاً على الماهية ، ولل فعل بوصفه لفظاً دالاً على حصول الماهية بشيء من الأشياء في زمان معين ، فكان الاسم منفرداً ، والفعل مركباً ، والمفرد سابق على المركب بالذات والترتبة فوجب أن يكون سابقاً عليه في الذكر واللفظ⁽⁷⁸⁾

وهكذا يصور الرازي اللغة على أنها مجموعة من العناصر البسيطة (الأسماء - الأفعال - الحروف) ، ومن ثم فإننا إذا شئنا أن نتمثل كيفية الخط التطوري الذي اتخذته هذه العناصر فلا بد أن نرجع بها إلى أصولها الأبسط فالأبسط محكومين في ذلك بأن يكون الإدراك الإنساني يعتمد على هذه الكيفية التطورية أي معرفة " البسيط " أولاً ، ثم إدراك " المركب " الذي هو مجموعة من البسائط الداخلة في علاقة ما ، وبما أن وجود اللغة كان ضرورياً لتمكين الإنسان من التعبير عن هذه المعرفة الإدراكية فلا بد إذن أن يكون ثمة توازن في خط التطور بين اللغة

والإدراك ، وطبقاً لهذا التصور فإن إطلاق الألفاظ على المدركات يتم أولاً بوضع " أسماء " لهذه المدركات قبل أن توضع الألفاظ المعبرة عن أفعالها أو علاقاتها . . ومن هنا يؤكد الرازي ان الأسماء سابقة في سلم تطور اللغة على جميع العناصر اللغوية الأخرى ، وإذا كان النص السابق للرازي يشير إلى أسبقية الأسماء على بقية أجزاء الكلام فإن في الأسماء أيضاً تراتباً تطورياً في الوجود .

ويضرب الرازي مثلاً لذلك بأسماء الأجناس فيقول : " أسماء الأجناس سابقة بالترتبة على الأسماء المشتقة لأن الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق فلو كان اسمه أيضاً مشتقاً لزم إما التسلسل أو الدور وهما محالان " (79).

ويقول في موضع آخر " أسماء الماهيات سابقة بالترتبة على المشتقات لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب " (80).

وهنا يعيدنا الرازي إلى ما سبق أن بسطه الفارابي في كتابة " الحروف " الذي يقول : " وأسبق هذه كلها . أي الألفاظ هو علم المشار إليه . . فإنه هو الذي يدرك أولاً بالحس ... ثم هو بعينه يوجد موصوفاً ببعض هذه التي ذكرت ... فمتى أخذ موصوفاً بسائر المقولات الآخر أخذ مدلولاً عليه باسم مشتق " (81).

لعل هذه العبارة تمثل أساساً لعبارة الرازي السابقة ، وتلقي عليها مزيداً من الضوء وخاصة إذا أضفنا اتفاقهما أي الفارابي والرازي في انطلاقهما من تصور منطقي مؤداه أن البسيط يسبق المركب بالضرورة ، وفي هذا الصدد يقول الفارابي فمن هذا يجب أن تكون التسمية التي تدل على تركيب بتغير شكل متأخرة ومأخوذة عن لفظ ما علم وحده بسيطاً بلا تركيب فلذلك رأى القدماء أن هذه هي المشتقة ، وأن تلك هي المثالات الأولى (82) .

وهي عبارة يؤكد الرازي مضمونها في قوله : " وينبغي أن يلحق المشتق تغيير في حركة أو حرف أو مجموعهما " (83).

وأخيراً يمكن القول بأنه في سياق الفكر اللغوي عند الإمام الرازي يوجد مقولتان أساسيتان في مسألة علاقة اللفظ بالموضوع له .

المقولة الأولى: تذهب إلى أن " اللفظ موضوع للموجود الخارجي وهذا مذهب أبي إسحق الشيرازي 476هـ " أيضاً ...

المقولة الثانية : وهي تذهب إلى اللفظ موضوع " للصورة الذهنية ينسب هذا المذهب إلى الإمام الجويني 478هـ " أيضاً (84) .

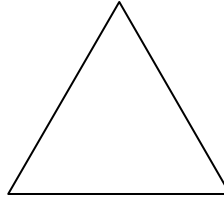
8- الألفاظ في مراتب الوجود عند الرازي :

يقول الرازي : " للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال : الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عنها المعاني وهي أمور ذهنية " (85) . ويذكر الرازي دليلين على صورية الألفاظ وعلى أنها من الأمور الذهنية :

الأول : أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان العالم قديم ، وقال آخر: العالم حادث لزم كون العالم قديماً حادثاً معاً وهو محال ، أما إذا قلنا أنها دالة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانين وذلك لا يتناقض " (86) .

الثاني: إن معنى الكلمة عند الرازي هو الصورة الذهنية للصورة الخارجية ، وهذه الصورة الذهنية هي التي يتصورها السامع حين يسمع الكلمة ، كما أن هناك رابط بين هذه الصورة الذهنية والصورة الصوتية فكل منهما مثيرة للأخرى وتقوم باستدعائها ، وقد ذهب " دي سوسير 1915م " في القرن العشرين إلى تصور يتشابه إلى حد بعيد مع ما ذهب إليه الإمام الرازي منذ مئات السنين وقد عبر دي سوسير عن العلاقة بين الصورة الذهنية والصورة الصوتية في الشكل التالي :

الصورة العقلية الذهنية



الصورة الموجودة

في الأعيان

اللفظ

ويعرف هذا الشكل بالمثلث الدلالي Semantical Triangle ويلاحظ أن الدورة تبدأ من الصورة العقلية أو الفكرية التي تستدعيها الكلمة والتي ترتبط بالشيء الموجود في الخارج (87) ، وهكذا تكون العلاقة بين الشيء والصورة العقلية علاقة متبادلة، فربما تكون الصورة العقلية سبباً في حصول الشيء أو الشيء يستدعي الصورة العقلية ، وربما كانت الصورة الموجودة في الأعيان سبباً بوجه ما للصورة المعقولة .

وقد اشترط المناطقة المحدثين ثلاثة شروط ليتحقق المعنى المقصود من الكلمة أي تتطابق الصورة الذهنية مع الموجود في الأعيان .

الشرط الأول : أن يوضع معنى الكلمة ومعنى الجملة وتشرح طبيعة العلاقة بينها .

الشرط الثاني : أن توضح أسباب الإبهام والغموض في أشكال اللغة سواء كلمات أو جمل .

الشرط الثالث : لا بد من تمييز وتفسير العلاقات النفسية بين الكلمات والجمل، وتقديم تقريراً واضحاً عن علاقة الترادف والتضمن وال لزوم والتناقض ، وإذا كان علماء اللغة قد تناولوا نظرية المعنى فإننا نجد أن الفلاسفة قد تناولوها أيضاً ولكن من منظور مختلف . (88)

ومن الملاحظات المهمة التي لا بد من الوقوف أمامها عند الرازي هو إغفاله الإشارة إلى أن اختلاف الألفاظ لاختلاف الصور الذهنية ناتج عن اختلاف المدركات ، أي الأعيان الخارجية بالنسبة للمدرك الذي يطلق هذه الألفاظ ، وهو ما يعني أن العنصر المكون للصورة الذهنية هو " الحكم " على هذه الأعيان وهو ببساطة شديدة حكم ناتج عن إدراك خاطئ أما الأسماء التي يطلقها ذلك المدرك فليست معدومة المعنى بل هي تكتسب معناها في كل مرة من علاقتها بالمدرك الخارجي بصرف النظر عن صحة عملية الإدراك ذاتها أو خطئها ، ولذلك يصرف النظر عن صحة عملية الإدراك ذاتها أو خطئها ، ولذلك فإن هذا الإغفال من جانب الرازي لعنصر الموجودات الخارجية فهو يقول " إن الكلام له متعلق في الخارج بواسطة أنه متعلق بما في الذهن ، والذي في الذهن متعلق بما في الخارج(89) .

إن الرازي يختار أن يكون وضع الألفاظ عملية عاكسة للمحتوى الذي تكون عن طريق إدراك الذات للعالم : إدراك أعيان العالم أولاً ثم تكوين تصورات ذهنية عن هذه الأعيان ثم التعبير باللغة عن النسب الذهنية القائمة بين هذه التصورات ، ولعلنا بهذه النتيجة نستطيع أن نفهم الرابطة بين جوهر نظرية الصورة الذهنية عند الرازي ونظرية الاشتقاق عنده أيضاً إذ أنهما ليستا متعارضتين أو متناقضتين في سياق فكر الرازي فالعقل المكون للصورة الذهنية الناتجة عن عملية الإدراك هو أيضاً المكون للصورة اللفظية المعبرة عن هذا المدرك أو ذاك ، ومراعاة " المناسبة " تجعله يكون الصورة اللفظية الممثلة للانطباعات الإدراكية التي أحدثها المدرك في عقل ذات المدركة ، كما أن هذا العقل هو أيضاً الذي يقوم بتجريد الدال من مدلوله القديم (أو الأصلي بتعبيرهم) إلى دلالة أو دلالات جديدة (90)

9- اللغة وإشكالية التأويل عند الإمام الرازي

تعد إشكالية التأويل من أهم القضايا الناتجة عن البحث في العلاقة بين الدال والمدلول ، وتبدو النزعة الفلسفية واضحة تمام الوضوح عند الرازي في مسألة

التأويل خاصة في معالجته الدقيقة لمشكلة صعوبة المفاهيم الناتجة عن تعدد الدلالات اللفظية عند تفسير آيات القرآن الكريم .

وبداية نقول إن التأويل أو " الهرمنيوطيقا " عند الإمام الرازي وعند سائر المفسرين يعتمد على التركيب أو التأليف Syntheses لتتكشف وظيفة الدلالة التي هي " البلاغ " وفي آخر الأمر " الكشف " ويعرف التأويل في العصر الحديث بأنه " علم قواعد فك الشفرات الخاصة بلغة الرموز الدينية * .

ويبدأ التأويل عادة بمعرفة المعنى الموضوعي للنص المستخلص بجلاء من القصد الذاتي للمؤلف أو القائل وهذا المعنى الموضوعي ليس شيئاً مختفياً في النص ولكنه شفرة موجهة إلى القارئ أنه نوع من " الطاعة " لما يطبعه فينا النص وما يوحي به إلينا ، وعندما نريد فهم نص من النصوص فإن هذا الفهم يتضمن تفسيره وتأويله⁽⁹¹⁾.

وقد حدد فلاسفة اللغة نوعان للفهم :

الأول : الفهم البدهي المباشر وهو فهم من الدرجة الأولى وهو فهم لا نحتاج فيه إلى التفسير .

* يقول محيي الدين بن عربي (638هـ) : " إن من التأويل ما هو خطأ ومنه ما هو صواب والتأويل الصواب هو الذي يطابق فيه الحديث بين خيال السامع والمتكلم والتأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنه في خياله (يقصد السامع) = وما سمي الإخبار عن الأمور عبارة إلا لكون المخبر يغبر بما يتكلم به أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع ، فهو ينقله من خيال إلى خيال لأن السامع يتخيله على قدر فهمه فقد يطابق الخيال - الخيال - خيال السامع مع خيال المتكلم ، وقد لا يطابق .

محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، الجزء الثالث ، طبعة صادر بيروت ، ص 353 - 354 ، بدون .

الثاني : وهو فهم يعتمد على منطق اللغة أو توجه النص (السياق) أو ضرورة الموقف أو روح العصر ، فإذا اصطدم التفسير بمنطق اللغة ، وقوي توجيه النص وفرضت ضرورة الموقف نفسها وعمت روح العصر ظهرت الحاجة إلى " التأويل " باعتباره إخراجاً من معناه " الحقيقي " إلى معنى مجازي لشبهة أو قرينة ، وهذا النوع من الفهم تنشأ الحاجة إليه عندما يستعصي الفهم البدهي المباشر بين الذات والموضوع باعتبارها موقفاً معرفياً شاملاً ، وقد فرق العرب بين دلالة التأويل ودلالة التفسير على أساس أن التفسير يعني قصد الموضوع عبر توسط اللغة ، أما التأويل فلا يحتاج إلى مثل ذلك التوسط(92) * .

إن التأويل هو علم يتعامل أساساً مع اللغة ومع الظروف التاريخية التي تم فيها تدوين الكتاب والتي استمد منها أصوله ، والتأويل عند الرازي وعند علماء الكلام يختلف بالضرورة من حيث منظوره المعرفي عن التأويل الفلسفي أو الصوفي ، ويرجع هذا الاختلاف في التأويل بين المتكلمين والصوفية إلى المفاهيم القبلية التي تحكم منظور كل فريق منهم ، ولكن رغم هذا الاختلاف والتنوع بين الفرق الثلاث يظل التأويل دائماً المبدأ الذي يوحد بين تلك الفرق ويمنحها قيمتها الثقافية في العالم الإسلامي ، فالتأويل هو الفعل الأبستمولوجي الأساسي الذي من خلاله يتم التعقل وإنتاج المعرفة قبل أن يكون مجموعة من الأفكار والتصورات حول

* ويقول الزركشي : " يناقش علماء القرآن الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل عادة بمقارنته بدلالة مصطلح آخر هو " التفسير " ويحددون العلاقة بأنها علاقة العام بالخاص ، إذ يتعلق التفسير عندهم بالرواية بينما = يتعلق التأويل بالدراية ، وبعبارة أخرى يتعلق التفسير بالنقل في حين يتعلق التأويل بالعقل والعقل يعني مجموعة العلوم الضرورية واللازمة للنفوذ إلى عالم النص وفرض مغاليقه وصولاً لتأويله " .

الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله : البرهان في علوم القرآن ، المجلد الثالث ، الطبعة الثانية ، دار التراث ، القاهرة سنة 1984 ، ص 148 .

موضوع معين ، والتأويل هو العملية الأبيستمولوجية التي يمكن من خلالها أن نفرق بين العامة والخاصة ، فالعالم والمتكلم والفيلسوف والصوفي هم من الخاصة أي من مستخدمي التأويل كفعل نظري وكفكر وتصور ونسق نظري سواء كان نسقاً كلامياً أو صوفياً أو فلسفياً ، فموضوع التأويل ليس هو الشيء أو الطبيعة ، وإنما هو الخطاب حول الشيء أو الطبيعة ، إنه اللغة ولهذا يكون من الضروري على كل باحث يهتم بقضية التأويل في الفكر الإسلامي أن ينطلق من واقع اللغة التي ينطبق عليها التأويل [وهو ما نراه واضحاً عند الإمام الرازي الذي يفرق بين نوعين من اللغة :

الأول : اللغة الاجتماعية المتواطأ عليها وهي الوسيلة الأساسية للتواصل بين الأفراد فيقول الرازي : الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني : هي أن الإنسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته إلى أن يعرف غيره ما في ضميره ليتمكنه التوصل به إلى الاستعانة بالغير ولابد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ " (93).

الثاني : اللغة الإشارية الهامشية أي اللغة التي تعتمد على الإشارات والحركات باليد وغيره كما جاء في نصه السابق .

ويهدف الرازي من خلال عرضه للغة إلى تأسيس نظرية علمية عن اللغة ، وهذا ما نراه ينطبق على أغلب المفكرين المسلمين الذين اهتموا باللغة ، واهتمام الرازي باللغة كميّار اجتماعي يحقق وظيفة التواصل ، وعبر هذا التواصل تبرز مشكلة التأويل لأن أي اتصال بشري سواء أكان بدائياً أم معاصراً من الضروري أن يتمحور حول معنى "المعنى الإنساني المشترك" ، ولا يمكن تصور اتصالاتنا خالية من المعاني وإلا لانفتحت القصدية والهدفية من وراء الاتصال بعضنا ببعض ، والتعبير باعتبارها جزءاً مهماً منها في العملية الإتصالية يأتي مسبوقاً بالإدراك (94)

والوعي المدرك ليس مجرد مادة أو شيء في هذا العالم ، وليس أيضاً
جماعاً لحقائق ذاتية ترتبط خارجياً بعضها ببعض ، ولكن قوة دلالية أو تعبيرية
Signifying فالوعي ليس ذا محتوى ، فليس هنالك سببية فاعلية في هذا الوعي
على اعتبار أنه قصدي وفي علاقة مباشرة مع العالم ، وهذه العلاقة المباشرة بين
الوعي والعالم بين الذات والشيء هي علاقة دلالية Signification أو بمعنى آخر
، فالمعنى هو تلك العلاقة البينية Inter Relationship ، لذلك الوعي الذي
يستهدف العالم (95)

والإمام الرازي يعتبر التأويل شكل من أشكال اصطدام السامع بلغة المتكلم
وبعد عدم تمكنه من فهم المعنى القصدي الخاص بخطاب المتكلم ، وهنا تبرز
الحاجة إلى التأويل وعدم التوقف عند ظاهرة النص أو ظاهر ألفاظه ، ويستدل
"الرازي" على وجوب التأويل وضرورة إخراج اللفظ من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته
الحقيقية فيقول "إن قول الله تعالى" عن المنافقين "نسوا الله فسيهم" قول شرعي
والنسيان غير جائز على الله ، قول عقلي ، والتعارض هنا حاصل بين ظاهر النص
الشرعي الذي يثبت نسيانا لله الذي لا ينسى ، وبين الحكم العقلي الذي لا يمنع
النسيان عن الله الذي لا ينسى ، وعليه فلا بد من التأويل ، ويتعين أن يقدم الحكم
العقلي الذي هو عدم النسيان على ظاهر الحكم الشرعي الذي يثبت النسيان (96)

ويقول الرازي في موضع آخر : " إن النسيان على المجاز هو الإهمال ،
أي تعاليم الله فأهملهم الله ، ونزع منهم عنايته ورحمته " (97)

وفي النص السابق يرد "الرازي" على بن تميمة (728هـ) الذي كان يقول :
"إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع " ، فهذه مقولة صحيحة في تعليل
الأحكام الشرعية عند الإمام الرازي ، أما في الأحكام العقلية فمن الجائز استخدام
لغة المجاز فيها وتأويلها وتجاوز المعنى الظاهري لها ، ويقول الرازي "لو صار
القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً ، غير مقبول القول ، ولو كان
كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه

الأصول خرجت الدلائل النقلية مفيدة ، فثبت أن القدر في العقل لتصحيح النقل ،
يفضي إلى القدر في العقل والنقل معاً وإنه باطل(98)

إن التأويل عند الرازي ليس مفهوماً مقصوراً على التعامل مع النصوص
اللغوية وحدها ، ويل هو مفهوم يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في
القرآن ، وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة بمعنى أنه مفهوم
للتعامل مع النصوص بالمعنى السميوطيقي الشامل ، وبناء على ذلك تتغير علوم
التفسير من أن آخر لتلائم طبيعة النص موضوع والتأويل ولتلاءم الأحداث
والوقائع .

ومن المعروف أن لكل مجال معرفي أدواته ووسائله التفسيرية الخاصة
التي لا ينهض التأويل إلا عليها ، وعندما نتعامل مع النصوص أو نتأولها يجب أن
ننطلق من زاويتين لا غنى لإحدهما عن الأخرى وهما :

الزاوية التاريخية: أي وضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها
الأصلية ، ويدخل نفى ذلك السياق التاريخي والسياق اللغوي الخاص لتلك
النصوص ، والبعد التاريخي يتحد من خلاله ارتباط النصوص بالواقع
والحاجات المثارة في المجتمع والواقع ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن
اجتماعياتها ، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي
إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها ، ولا يعني الإلحاح على تاريخية
النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالاتها أو عجزها
عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى ، فالقراءة التي تتم في زمن تال
في مجتمع آخر بالنسبة لها ، وهو ما يثير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا
تقبل التأويل ، وتكشف عما هو جوهري بالتأويل وليس ثمة عناصر جوهريّة
ثابتة في النصوص ، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهريها
الذي تكشفه في النص(99)

1- الزاوية الاجتماعية : وهي زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن وهو الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل ، أو بالأحرى إعادة تأويل تلك النصوص ، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين "المغزى" الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة .

إن التفرقة في تأويل النصوص بين "الدلالة" و "المغزى" يجب أن يظل مطلباً ملحاً حتى لا تتميع الحدود بين الماضي والحاضر من جهة وحتى لا تخضع منهجية التأويل لأيديولوجية الباحث خضوعاً تعسفياً مبتذلاً من جهة أخرى .

إن الزاويتان المحددتان للتعامل مع النصوص ، وتأويلها ليستا زاويتين منفصلتين ، وإن كان الفصل بينهما ضرورياً من زاوية المنهج ، وضرورة

المنهج أيضاً هي التي تبرر الفصل بين "الدلالة" و "المغزى" في تأويل النصوص ، والحقيقة إنهما وجهان لعملة واحدة ، ذلك أن المغزى لا ينفك عن ملائمة الدلالة بنفس الدرجة التي يوجه بها المغزى أبعاد الدلالة ، وإذا كان من الممكن القول إن "المغزى" أو بالأحرى محاولة الوصول إليه ، ويمثل الغاية والهدف من فعل القراءة ، فإن الغاية لا يمكن الوصول إليها إلا عبر اكتشاف

الدلالة ، ، وإن كانت من جهة أخرى تساهم بدرجة كبيرة في تشكيل بعض أبعادها ، وإن كان اكتشاف الدلالة لا يتم إلا من خلال التفسير ، وبهذا يتوازى بعداً عملية التأويل أي الدلالة والمغزى ⁽¹⁰⁰⁾ ، وقد وضع الإمام الرازي تفرقة واضحة بين اللفظ المجمل واللفظ المؤول ، أو بين المحكم والمتشابه * ، عن طريق رد هذا اللفظ إلى لغته الأصلية فيقول الرازي "لا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة ، أما المحكم في اللغة ، فالعرب تقول حكمت وأحكمت ، بمعنى رددت (ومنعت) وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين متشابه للأخر بحيث يعجز ذهن عن التمييز (101)

وقسم الرازي المتشابه إلى قسمين هما :

1- المجمل

2- المؤول

وعرف المجمل بأنه الذي يحتوي على معنيين فصاعداً ، احتمالاً على التسوية ، والمجمل المحتمل لمعنيين فقط لا بد أن يطابق المراد أحدهما طبقاً لقاعدة شهيرة هي قاعدة الثالث المرفوع ، ويضرب الرازي مثلاً على ذلك بلفظة فوق فيقول "أن فوق : إما أن يراد فوق الجهة أو في الرتبة ، ولما بطل جعله على الجهة ، تعينت الرتبة"⁽¹⁰²⁾

ويقسم الرازي المجمل المحتمل إلى ثلاثة أقسام فيقول "اللفظ لمفهومات ثلاثة لم يلزم من بطلان واحد منها ، تعين الثاني والثالث بعينه ولا يمكن أيضاً حمل اللفظ عليهما معاً ، ولما ثبت أن اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معاً " ⁽¹⁰³⁾

أما المؤول فهو حمل اللفظ على مجازه ، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً ، تعين صرف اللفظ إليه ، صوناً عن التعطيل ، وإن لم يكن متعيناً بقي اللفظ متردداً في تلك المجازات ⁽¹⁰⁴⁾

ويقول الرازي في موضع آخر مؤكداً على التفرقة الجوهرية بين المحكم والمتشابه ، أن اللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً مؤولاً فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من النقيض ، والظاهر راجح غير مانع من النقيض ، أما المجمل المؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة. الخ ⁽¹⁰⁵⁾

والخلاصة أن ممارسة التأويل تختلف من مذهب إلى آخر ومن فرقة إسلامية إلى أخرى ويرجع ذلك إلى اختلاف مفهوم اللغة والدلالة عند هذه الفرق ، ومادامت وضعيه التأويل غير مستقرة ، فقد كانت وضعيه اللغة كمشكلة أبستمولوجية غير مستقرة أيضاً ، وهذا واضح من خلال المواقف الفكرية المختلفة داخل الفكر الإسلامي فمفهوم الفيلسوف عن اللغة هو مفهوم صوري منطقي

يختلف عن مفهوم الكلامي أو البلاغي عنها الذي يربطها غالباً بمفهوم بياني له قواعده النحوية والبلاغية ، وموقف هؤلاء يخالف تمام المخالفة موقف الصوفية الذين غالباً ما يوسعون مفهوم اللغة لتشمل عالم الأشياء ، وعلى هذا يجد الباحث نفسه في مسألة المعرفة مدفوعاً بالضرورة إلى طرح مسألة اللغة لأنه خلف كل أبستمولوجيا (كل نظرية في المعرفة) مفهوم خفي عن اللغة .

10- المصطلح الفلسفي والفهمي عند فخر الدين الرازي

المصطلح هو الوسيلة الرئيسية لتكوين المعارف وتنظيمها وتطويرها وهو كالاسم العلم المتحضر في مجتمعه يدل . . بشكل نوعي وفريد "ورسمي" ومفهوم واحد . .

وعلم المصطلح بمفهومه الحديث هو علم معقد يشترك فيه جملة من علوم اللغة والمنطق وعلم الوجود وعلم المعلوماتية ، وحقول التخصص العلمي والأدبي والفني كل على حده أحياناً وبالاشتراك فيما بينها أحياناً أخرى . . وكل ذلك الاشتراك يخدم تنظيم العلاقة بين المفاهيم العلمية ، والمصطلحات الأدبية ، وبين المصطلحات اللغوية التي تعبر عنها (106)

ويبحث هذا العلم في العلاقات بين المفاهيم المتداخلة (الجنس- النوع - الكل - الجزء) ، والتي تمثل في صورة أنظمة المفاهيم التي تشكل الأساس في وضع المصطلحات المصنفة التي تعبر عنها في علم من العلوم .

كما يبحث هذا العلم في المصطلحات اللغوية والعلاقات القائمة بينها ، ووسائل وضعها، وأنظمة تمثيلها في بنية علم من العلوم وبهذا المعنى يكون علم المصطلح فرعاً خاصاً من فروع الألفاظ أو المفردات Lexicology وعلم تطور

دلالات الألفاظ Semasiology . وبهذا أيضاً يصبح مثار اهتمام علماء اللغة وفلاسفتها على السواء .

كما يبحث هذا العلم في الطرق العامة المؤدية إلى خلق اللغة العلمية والتقنية بصرف النظر عن التطبيقات في لغة طبيعة بذاتها ، وتصبح المصطلحية بذلك علماً مشتركاً بين علم اللغة والمنطق والوجود والموضوعات المتخصصة وكذلك علم المعرفة Epistemology والتصنيف كل هذه العلوم تتناول في جانب من جوانبها التنظيم الشكلي للعلاقة المعقدة بين المفهوم والمصطلح⁽¹⁰⁷⁾ وإذا نظرنا لعلم المصطلح من وجهة النظر العامة نجد أنه يتناول المبادئ العامة التي تحكم وضع المصطلحات طبقاً للعلاقات القائمة بين المفاهيم العلمية وتعالج المشكلات المشتركة بين جميع اللغات تقريباً وفي حقول المعرفة كافة ، في حين تقتصر النظريات الخاصة في علم المصطلح على دراسة المشكلات المتعلقة بمصطلحات حقل واحد من حقول المعرفة ، ومن أهم موضوعات البحث في النظرية العامة لعلم مصطلح العلم هو طبيعة المفاهيم وتكوينها وخصائصها ، والعلاقات فيما بينها وطبيعة العلاقات بين المفهوم والشيء المخصوص ، وتعريفات المفهوم وكيفية تخصيص المصطلح للمفهوم والعكس بالعكس والمصطلحات ووضعها⁽¹⁰⁸⁾ .

ومن المعروف أن اللغة العربية هي أقدر اللغات على وضع المصطلحات وتوليدها واشتقاقها ونحتها وتطويرها ، وذلك للعلاقة القائمة بين الصيغ الصرفية والمفاهيم العامة في وجودها .

وعندما ندرس المفاهيم والمصطلحات الفقهية واللغوية والفلسفية التي صاغها الإمام "الرازي" نجد أن قيم اللغة الفلسفية عنده تبرز في استقرار المصطلحات الفلسفية التي يستخدمها بلغة "أرسطو" وسنجد أيضاً أن معجمية الرازي أوسع وأكثر ثراءً ودلالة على مؤداها من نظائرها عند أرسطو ويرجع ذلك إلى أن المصطلح الفلسفي والفقهية في تطوره منذ عصر الانفتاح على الثقافات

الأجنبية قد مر بمراحل عديدة على يد مدرسة "حنين بن اسحق" (194هـ) وجابر بن حيان (198هـ) والكندي والفارابي وابن سينا في البداية حرص المترجمون الأوائل على نقل المصطلح الفلسفي نقلاً آلياً لافتقارهم إلى المرادفات التي تطابق معناه ، وقد يرجع ذلك لعدم انشغالهم بقضية المصطلح الفلسفي حيث إنهم لم يهتموا بالتمييز بين مختلف معاني اللفظ الواحد وتدرجاته الطبيعية والمنطقية والإلهية والماورائية ⁽¹⁰⁹⁾، بل إن الفلسفة اليونانية نفسها لم تصل إلى العرب صافية وإنما حددتها عقلية المترجمين الذين عكسوا في النصوص المنقولة جوانب من حضارتهم ودياناتهم ، وبنى لغاتهم السريانية والعربية ، فإن فلاسفة العرب واجهوا النصوص الفلسفية المترجمة في غموضها وصعوبة فهمها وشغلتهم مشكلة اللفظ الفلسفي ، والفلسفة بمنطقها وما وراعتها ، وانقسموا إلى فئات واتجاهات متباينة .

وتؤكد الدراسات السابقة أن "جابر بن حيان" هو صاحب المحاولة الأولى في التعريب الحرفي للألفاظ التي لم يجد لها مقابلاً في العربية كما في استعماله مصطلح "هيولي" بمعنى المادة التي نجدها عند "أرسطوطاليس" Hyle ومصطلح ما وراء الطبيعة تعبيراً To meta To Fuska والتعبير الأرسطي لمباحث Metaphysic ⁽¹¹⁰⁾

أما المحاولة الثانية فكانت مع أبو يعقوب الكندي 252هـ - 872م الذي ترك رسالة في حدود الأشياء . ورسومها واحتوت هذه الرسالة على المضامين الفلسفية والمنطقية والإلهية والنفسية ، واهتم الكندي فيها بتحديد معنى المطالب العلمية الأربعة هل ، وما ، أي ، ولم ، واهتم كذلك بتحديد معاني الكليات الخمس مجتمعة تحت مقولة الجوهر ومقابلها العرض ، كما اهتم بتحديد الوحدة بواسطة مقابلها الكثرة أو بواسطة التحديد بالسلب أو بالتقسيم أو بالتحليل والتأليف ⁽¹¹¹⁾. كما قام الكندي بتخريج الألفاظ والمصطلحات الفلسفية وحاول توليد الألفاظ وتحديثها وهي تتلخص في استعمال ألفاظ متداولة يستعينها اللسان العربي ، ونقل

مضمونها اللغوي العام إلى مدلول فلسفي خاص مثل لفظ " مقولة - صورة - قنية - جوهر - عرض - نوع - شخص -عنصر " ، كما قام الكندي بنقل بعض الألفاظ وتعريبها واستعارتها مجازاً ، وقد استعملها الكندي ومن قبله المترجمون لافتقارهم المرادف أحياناً أو شمولية اللفظ لأكثر من معنى أحياناً أخرى مثل لفظ "قاطوغورياس" ولفظ "أنالوطيقا الأولى" أنه العكس من الرأس و"أنالوطيقا الثانية" أنه الإيضاح و "طوبيقا" مواضع القول (112)

وهناك محاولة ثالثة قام بها "الفارابي" وحاول من خلالها الربط بين المنطق واللغة فيما يتعلق بالألفاظ ويضع الشروط التي ينبغي أن تكون عليها الألفاظ ، وكيفية اختبارها والقوانين المنطقية التي يجب الالتزام بها عند تركيب أبنية جديدة أثناء عملية ربط الألفاظ بعضها ببعض الآخر ، والتميز في اللغة بين ما هو أولى وما هو ثانوي ثم إعادة بناء اللغة وبناء استدلال يحقق الاشتقاقية ويوفر الدقة ويزيل عنها اللبس والغموض والتناقض ، وفي ذلك يقول الفارابي " فإنها أي المعقولات من حيث هي مدلول عليها بألفاظ ، ومن حيث هي كلية ، ومن حيث هي محمولة وموضوعة ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض ، ومن حيث هي مسئول عنها ، ومن حيث تؤخذ أجوبة في السؤال عنها هي منطقية فيأخذها وينظر في أصناف ، تركيب بعضها إلى بعض من حيث تلحقها هذه التي ذكرت " (113)

أما المحاولة الرابعة فكانت لابن سينا وهي تكشف عن نظرية متكاملة في الحدود ، وتدخل ضمن جهوده المنطقية بعامة وإن كان بعض الباحثين لا يعتبرها من المصنفات المنطقية لابن سينا ، وقد جاءت محاولة ابن سينا بعد استقرار المصطلحات الفلسفية مقارنة بلغة أرسطوطاليس لهذا جاءت معجمية ابن سينا أوسع في مؤداها من نظيرتها عند أرسطوطاليس .

* انظر نيقولا ريشر : تطور العربي - ترجمة د. محمد مهران .

11- مراحل تطور المصطلح الفلسفي عند العرب

يمكن القول بأن المصطلح الفلسفي عند العرب قد مر بمرحلتين هما :

المرحلة الأولى : مرحلة النشوء والتكوين التي تحمل عبئها المترجمون " جابر بن حيان " و "أبو يعقوب الكندي" قد واجهوا المشكلة من خلال جملة تعاريف وتحديدات وتحليلات لغوية لمختلف المصطلحات الفلسفية ، خاصة أن اللفظة الفلسفية في اللغة العربية كان لها . لغويا . معنى أو أكثر خاص بالعربية لم تعهده في معظم الأحيان المضامين المعنوية اليونانية ، مما جعل للفظ الواحد ثلاثة أبعاد (114)

ويتمثل الأول في المعنى اليوناني والثاني في المعنى العربي ، والثالث مزيجاً من الاثنين بعد أن طغى عليه الطابع اللغوي فترة طويلة ، ولكنه طور بعد ذلك وكانت هذه هي حال محل مصطلح نشأ في ظل الترجمات والبدايات الأولى لدمج الفلسفة في بنية العقلية العربية ، فهو إما أن يجمع بين المعنى اللغوي اليوناني والعربي ، وإما أن يجمع بين المعنيين والمعنى الديني الإسلامي، مما أسفر عن ظهور طائفة من الألفاظ الفلسفية الجديدة ، وكانت محاولات فلاسفة هذه المرحلة تسعى إلى تثبيت اللفظ الفلسفي - العربي ، وهي مرحلة اتصفت بنقل اللغة من حالتها العامة المعنوية إلى حالة التفكير المنظم وكان من نتائجها تداخل المنطق والفلسفة بالنحو والكلام والفقه (115)

المرحلة الثانية : وهي مرحلة التثبيت والتركيز والنضوج والتي يمثلها الفارابي وابن سينا والخوارزمي والغزالي والتوحيدي والآمدي (622هـ) والرازي ... إلخ ، وبرزت فيها استقلالية اللغة الفلسفية ، وتبلور الألفاظ ومعانيها من خلال تركيب الجمل وبخاصة في علم المنطق وما بعد الطبيعة فالمصطلحات الفلسفية تداخلت مع ألفاظ العلوم

الأخرى ونضجت اللغة الفلسفية بمضامينها ومعانيها ومرادفاتها

(116)

وإذا تحدثنا عن المصطلح الفلسفي والفقهني عند الإمام الرازي سنجد أن الرازي كان من أوائل الفلاسفة الذين أدركوا قيمة اللغة وضرورة الإحاطة بها لامتلاك ناصية العلوم المختلفة ، ومن يطلع على كتب الرازي المنطقية والفقهية وكتب التفسير يدرك عمق نظريته اللغوية والفلسفية لما تناوله من قضايا وموضوعات لا سيما في تفسيره للقرآن الكريم المعروف بـ " مفاتيح الغيب " أو " التفسير الكبير " كما يدرك فهمه لقضايا اللغة ومفرداتها وأصولها واشتقاقها ، وفهمه للقضايا الكلامية والفلسفية التي برزت في مؤلفاته الأخرى .

وقد عبرت الفلسفة اللغوية عند الرازي بدقة عن اختلاط الحضارة الإسلامية بحضارات وثقافات وعلوم وألفاظ الأمم الأخرى لا سيما أن الرازي عاش في القرن السادس الهجري الذي بسط فيه الإسلام ذراعيه على أرجاء الكرة الأرضية ، كما حافظت هذه الفلسفة على أصول اللغة العربية وقواعدها ، وجاء نحوها وبيانها محددين لمنهج الإنسان العربي في التفكير ، وارتبط منطقها بأصول الفقه والشرعية ، كما ارتبطت بأصول وقواعد المنطق والبرهان .

لقد أراد الرازي أن يدخل مصطلحات الفلاسفة في فقه الشريعة ليتوصل بها إلى نصرته رأي أو هدم رأي ، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر لفظ " الجوهر " حيث يستخدم الرازي هذا المصطلح الفلسفي في إثبات وحدانية الله وتنزيهه تنزيهاً مطلقاً فيقول : " إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر لأن سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة أمر ثابت ، والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة " (117)

ومن هذه الأمثلة أيضاً لفظة " الآنية " على الله تعالى فيقول الرازي : " أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيراً وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظة " 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 لفظة الآنية عليه " (118)

لقد حرص الرازي على أن يضع اللغة الفلسفية من القواعد والمبادئ البرهانية والمنطقية ما يجعلها تبدو في صورة منضبطة بعيدة عن المبالغات والتناقضات والأوهام والخرافات ، لهذا نجد البحث في اللغة عند الرازي يتسم بالطابع العرضي حيث أنه يعتمد على مجموعة من الأسس والأساليب الفلسفية مثل عمليات التجريد والتعميم والتحليل والتركيب ، كما كانت له وقفة دقيقة أمام الجانب التاريخي للغة وهو ما يبرز في تتبعه لتطور بعض المصطلحات وتتبع مراحلها ولهذا كان يعتبر اللغة توقيفاً واصطلاحاً في نفس الوقت أو تحتوي على جزء كبير اصطلاحي وآخر توقيفي ، كما حرص الرازي على إبراز الجانب الاجتماعي للغة باعتبارها الوسيط الذي استطاع العقل من خلاله أن يشحن الأسماء بالدلالات ويضع الماهيات في مفاهيم ومصطلحات .

ونستطيع أن نستدل ببعض من هذه المصطلحات التي اعتبرها المعتزلة وأهل السنة مرادفة لمصطلح العلم ، وقام الرازي بالرد عليهم وتفنيدها مع بيان معناها القاموسي ثم دلالتها العلمية والفقهية والفلسفية ، مما يدل على دقة الرازي المتناهية في صياغة المصطلح العلمي والفلسفي .

فعلى سبيل المثال لا الحصر جعل بعض المعتزلة وأهل السنة للعلم ثلاثين مرادفاً أو أكثر نذكر منها [الإدراك - الشعور - الحفظ - الفهم - العقل - الدراية - الحكمة - الذهن - الفكر - المعرفة - الحس - الذكاء - الفطنة - الظن - الوهم - الخيال - البديهة - الأوليات ... إلخ] .

وقد رفض الرازي التسوية بين دلالة العلم ودلالة بعض هذه الألفاظ ، فنراه يوجد بين مفهوم العلم والفقه وبين العلم والفهم فيقول العلم هو الفهم والفقه لأن

الفهم هو " تصور الشيء من لفظ المخاطب ، والإفهام هو أيضاً المعنى باللفظ إلى فهم السامع " (119)

وقال العلم هو الفقه لأن الفقه هو " العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب " (120).

وعندما يوحد الرازي بين العلم والفقه فهو يحرص على بلوغ المعنى الخفي لأن الفقه في حقيقته هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم ، عام مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج إلى النظر والتأمل ، وهكذا يصبح للمعنى عند الرازي مستويان مستوى ظاهر ومستوى خفي .

لكننا نرى الشريف الجرجاني يعترض على هذه التسوية بين مصطلح العلم ومصطلح الفقه لأن علاقة العلم بالفقه هي علاقة العام بالخاص لأن الفقه هو أحد أقسام العلم إذ هو علم كسبي أو استدلالي ولهذا يقول الجرجاني : " لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهاً لأنه لا يخفى عليه شيء " (121)

وعرف الرازي العلم بأنه التصور فقال : " إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور " (122)

وهذا التعريف نراه قريباً من تعريف إخوان الصفا للعلم بأنه " صورة المعلوم في نفس العالم أو ضرب من الوجود أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج " (123).

وقد اعترض الرازي على تعريف العلم بأنه حصول صورة في النفس مطابقة للمعلوم بالاعتراضات التالية (124) :

1- إن إطلاق لفظ الصورة على العلم لاشك أنه من المجازات وإلا كان المعلوم هو الصورة ، ووجب أن يصير الشيء معلوماً إذا كان صورة وإذا كان الصورة ومحلها ، يتعذر حصول الشيء في ذاته .

2- إن القول بأن العلم حصول صورة مطابقة للمعلوم فيه دور .

3- لا تتحقق هذه المطابقة في الأمور التي ليست متحققة في الخارج والأمور الذهنية أو الاعتبارية .

4- عدم متعلق فأين هذه المطابقة .

كما اعترض الرازي على التسوية بين مصطلح العلم ومصطلح الاعتقاد حيث رأى أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي ، وإذا جاز ذلك فلم لا ندعي أن العلم بماهية العلم بديهي ، كما أن هذا تعريف للعلم بانتفاء أضداده وليست معرفة هذه الأضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفة للنقيض فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى ، كما أن العلم عند الرازي ليس اعتقاداً وإنما هو اعتقاد جازم وأنه ليس وضعاً ذهنياً وإنما هو مطابق للواقع أيضاً وأنه كان يمكن أن يكون بديهيّاً لا يحتاج إلى دليل (125).

ويتفق البغدادي (463هـ) مع الرازي في رفض التوحيد بين مصطلح العلم ومصطلح الاعتقاد فيقول البغدادي : " لو كان العلم اعتقاداً على وجه مخصوص لوجب أن يكون كل عالم معتقداً والله سبحانه عالم وليس بمعتقد ، فبطل تحديد العلم بالاعتقاد ، فالتعريف غير جامع " (126) ، كما اتفق القاضي عبد الجبار مع الرازي في رفض التسوية بين مصطلح العلم ومصطلح الاعتقاد ، فيقول القاضي عبد الجبار : " بأنه بعيد لأن المقلد قد يعتقد الشيء على ما هو به ولا يكون عالماً ، ولذلك يجد حاله كحال الظان والشاك ، وقد ثبت عند أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك ، إن كان قاطعاً على ما علمه لا يعتريه الشك والتجوز " (127)

ويقول القاضي عبد الجبار في موضع آخر : " العلم لا يتبين عما ليس بعلم لكونه اعتقاداً ، فإن غير العلم يشارك فيه وهو اعتقاد التقليد والتبخيث ، وفي العلوم ما لا معتقد له ، كالعلم بأن لا ثاني مع الله تعالى ، وأن لا بقاء ، وأن العلم

بالحد ينبغي أن يكون علماً بالمحدود لأنهم عبارتان تقعان على معنى واحد ومعلوم أن في الناس من علم علماً ، وإن لم يعلم اعتقاداً " (128)

كما فرق الرازي بين مصطلح العلم ومصطلح الحكمة ، ورأى أن العلاقة بينهما هي علاقة العام والخاص ، فالحكمة أعم وأشمل من العلم ، ثم قسم الرازي الحكمة إلى ما هو نظري وما هو عملي فالإصابة في تقدير الأمور النظرية فهي بمعنى العلم ، ولأنها الإصابة في الأمور العملية التي تحتاج إلى سداد الفكر والعلم فهي بمعنى الفقه ، ويبدو الأثر اليوناني هنا واضحاً حيث الحكمة هنا المقصود بها الفلسفة وهي بوصفها أم العلوم أي أنها تحوي كل العلوم في داخلها ونراه يذهب لتقسيمها إلى الحكمة النظرية والعملية وهو تقسيم أرسطي وقد عرف الرازي الحكمة بأنها اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري ، وفي العمل أكثر استعمالاً منه في العلم ، ومنها يقال : أحكم العمل إحكاماً إذا ما أتقنه وحكم بكذا " (129)

كما فرق الرازي بين مصطلح العلم ومصطلح المعرفة فالمعرفة أعم وأشمل من العلم حيث أن العلم هو حالة موضوع ومنهج منظم وينتهي إلى نتائج متحققة أما المعرفة العلمية ومنها المعرفة اللاعلمية وإن كان الرازي ومعظم القدماء يرون أن المعرفة هي معرفة الأشياء بحقائقها وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراكات متغيرة فأما إدراك الماهية فإنه باق مصون عن التغير والتبدل .

وهو ما سبقه إليه " التوحيدي " الذي رأى أن المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية في حين أن العلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية " (130).

ولهذا لا يقال عن الله تعالى إنه يعرف أو إنه عارف بل ينبغي أن يقال أنه يعلم أو إنه عالم ، لهذا كما يقول الرازي " إن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم يستعمل في التصديقات ، ولهذا نقول عرفت الله ولا نقول علمته ، لأن من شرط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة " (131)

كما رفض الرازي التسوية بين مصطلح العلم ومصطلح الشعور* فقد عرف الشعور بأنه : " استنبات وأنه أول مراتب وصول العلوم إلى القوة العاقلة " (132)

ويذكر الرازي أن كلمة الشعور جاءت بالمعنى المرادف للعلم في القرآن في ثلاثة وعشرين موضعاً منها قوله تعالى ﴿ ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون ﴾ (133)، ومنها قوله تعالى ﴿ ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون ﴾ (134)

وهنا يتفق الشريف الجرجاني مع الرازي في اعتبار الشعور يتعلق بالعلم بالمحسوسات فيقول الجرجاني " الشعور هو علم الشيء علم حس " (135)، وإن كان البعض يرى أن الشعور في الأصل هو اسم للعلم الدقيق وأنه إدراك ما دق من حسي وعقلي " (136)

وهكذا نجد لفظة العلم ترادف ألفاظاً كثيرة عند الرازي كما أنها تختلف أولاً تتساوى مع بعض المفردات التي اعتبرها بعض الباحثين مرادفة لللفظة العلم كما ذكرنا سابقاً ، وهكذا تتجلى لنا قدرة الرازي الكبيرة على تحليل الألفاظ والأفكار بما يتناسب مع أصل الكلمة في اللغة ومع العصر الذي توضع فيه ، ومع البيئة الثقافية التي يصاغ فيها المصطلح وبذلك يسبق الرازي فلاسفة الاصطلاح المعاصرين في الإقرار بصعوبة الوصول إلى تعريف دقيق أو تعريف جامع مانع لمصطلح العلم ، ولهذا كان الرازي يرى أن العلم أوضح من أن يعرف من حيث شعور الإنسان بنفسه أنه يعلم ، وأن محاولة تعريف العلم ليس إلا تعريفاً له من جانب دون جانب ، وهنا تكمن إشكالية المصطلح التي أثارها فلاسفة اللغة في القرن العشرين أي إشكالية الجمع بين حقيقة الشيء اللغوية مع حقيقته المنطقية والواقعية ، وينتهي الرازي إلى القول بان لفظة العلم من الألفاظ التي قد لا تحتاج

* كما يقول الزمخشري " ما علمت بخبرك ، ما شعرت به " الزمخشري : أساس البلاغ -

ط دار الشعب - القاهرة - 1960 ، ص 653.

إلى تعريف " إن العلم ليس بحاجة إلى التعريف بل لا يفیه أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب خفاءً شديداً ، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرّفاً ، والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب "(137) .

نتائج البحث

نستطيع من دراستنا لإشكالية اللغة وفلسفتها عند الإمام الرازي أن نستخلص النتائج التالية :

1- قامت فلسفة اللغة عند المناطقة السابقين على الرازي على المعاني ، حيث اهتموا بالمعاني ومطابقتها مع الألفاظ ، واعتبروا المعنى من صميم علم الدلالة ، وذهبوا إلى اعتبار اللغة انعكاساً عقلياً فالمعنى أمر ذهني يقوم على عمليتين هما التصور والتصديق ، وكما كان للمناطقة واللغويين العرب تعاملًا خاصاً مع نظرية التعريف وتطبيقاتها بصورة جعلت العرب لم يتوقفوا عند التصنيف اليوناني للدلالات ، بل اهتموا بمختلف أنواع الدلالات الوضعية واللفظية والعقلية والمعنوية ، كما اهتموا بدراسة النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع الدلالة ومراتبها .

ويؤكد التاريخ اللغوي والفلسفي أن المناطقة واللغويين العرب كانوا من أوائل من وضعوا الرسائل في حدود الأشياء ورسومها مثل... رسالة الحدود للكندي وابن سينا والغزالي ، وكتاب الحروف للفارابي ، وكتاب التعريفات للجرجاني ، وكتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي ، وكتاب كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي وغيرهم ، وقد أكدت هذه الرسائل معنى مهماً وهو أن البحث السيمانطيقي يهتم بالألفاظ والعلاقات مع العناية في الوقت نفسه بدلالاتها أو معانيها .

2- نظر العرب إلى اللغة وعدوها جوهر الفكر وماهيته ، وإن المعاني أكبر من الألفاظ وقد يكون هناك معنى من المعاني له وجود مطلق غير محدود ، وعندما يخرج هذا المعنى إلى الوجود لابد من حمله على لفظ من الألفاظ ، وفي هذه الحالة يكون قد انتقل من المطلق إلى المحدود ، فاللفظ هو الإطار أو القالب الذي يصب فيه المعنى وهو

الوسيلة الوحيدة لتحديد الأفكار وتميز بعضها عن بعض ، وإذا كانت المدلولات متنوعة فمن اللازم أن تتنوع الدلالات تبعاً لها .

3- نظر بعض الفقهاء والمسلمين وعلى رأسهم الرازي لعلم اللغة باعتباره آلة تحصيل العلم بالشرعيات أي اعتبروا هذا العلم مجرد وسيلة لفهم النصوص الدينية أو أداة لفهم النقوش القديمة فحسب بل قسموا العلوم إلى قسمين : علوم مقصودة بالذات ، وعلوم آلية ، واعتبروا اللغة من العلوم الآلية أي أنها مجرد وسيلة لفهم العلوم الشرعية .

4- فرق الرازي تفرقة واضحة بين دلالة الألفاظ والدلالة بالألفاظ من عدة وجوه فدلالة الألفاظ محلها القلب (العقل) ومحل الدلالة بالألفاظ هو اللسان ، ودلالة الألفاظ هي فهم السامع من كلام المتكلم المعنى ؛ لأنه إذا ما دار اللفظين المتكلم والسامع ، وفهم السامع منه شيئاً قيل دل اللفظ عليه .

والدلالة اللفظية عند الرازي لا يعتد بها إلا في علوم اللغة أو العلوم الأخرى أما في المسائل الشرعية فلا يعتد بها لأنها لا تفيد إلا الظن ن ولهذا كان الرازي يقول : " إذا سلمنا أن التمسك بالدلائل اللفظية جائز في المسائل اليقينية إلا أن التمسك بها في هذه المسائل لا يجوز .

5- أكد الرازي على أن الاسم غير المسمى، وأن الاسم ما هو إلا علاقة أو إشارة يعرف بها الشيء ويتميز فقد يكون الاسم موجوداً والمسمى معدوماً أي أن الألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض .

6- أكد الرازي صعوبة الانتهاء إلى رأي قاطع حول مسألة أصل اللغة وهو ما جعلها من أعقد موضوعات فلسفة اللغة وأصعبها ، وللخروج من هذا المأزق انتهى الرازي إلى رأي وسط لا يستبعد من خلال أن يكون بعضها توقيف ، وبعضها الآخر اصطلاح وهو ما انتهى إليه ابن جني

أيضاً ، وإن كان كلا الرجلين يميل إلى الأخذ بفكرة الاصطلاح والمواضعة ، وانتهى الرازي إلى عدم القطع في هذا المسألة واضح سواء بالعقل أو النقل أما العقل فوضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبقاً بوضع آخر لا إلى نهاية وهو محال .

أما من حيث النقل فيرد الرازي على التوقيفين المحتجين بقوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ قائلًا انه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة ويرد مع الاصطلاحيين القائلين بأنه لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام .

وعلى الرغم من أن الرازي ينحو منحى تشكيكياً يعتمد على افتراضات غير متقين منها يعطي الرازي أولوية للاتفاق الاجتماعي وذلك من خلال الاستعانة بفكرة المواضعة بالإشارة باعتبارها مرحلة سابقة على المواضعة باللغة .

7- اعتبر الرازي أن الاشتقاق أي البحث في أصول الألفاظ هو وسيلة المعرفة الحقة بالأشياء التي تدل عليها هذه الألفاظ ومن هنا جاء تعبيره " مدلولات الألفاظ " وهو تعبير يتضح لنا من خلال الأمثلة الاشتقاقية التي يسوقها أي أن المقصود منه هو الأشياء المحسوسة ، كما أن قضية الاشتقاق تأخذ عند الرازي بعدها الأبستمولوجي ، فمبدأ الاشتقاق هو صلب المنهج الذي اعتمد عليه الرازي في الوصول إلى أصول اللغة أو الوصول إلى أصول وضع الألفاظ لمدلولاتها .

ويمكن القول أن التصور العام الذي تنطلق منه النزعة الاشتقاقية هو أن اللغة الأولى كانت تقوم بوظيفة أساسية هي وظيفة تمثيل العالم ومن ثم فإننا كلما

أوغلنا البحث في جذور الألفاظ وأصول اللغات تكون أقرب إلى تلك اللغة الصحيحة أو لغة الحقيقة .

8- قول الرازي بأسبقية الأسماء على الأفعال يعكس لنا الخلفية الفكرية التي يستند إليها في نزعتة الاشتقاقية وفي نظرته لقضية التطور اللغوي فهو ينظر للاسم بوصفه دالاً على الماهية ، ولل فعل بوصفه لفظاً دالاً على حصول الماهية بشيء من الأشياء في زمان معين ، فكان الاسم مفرداً والفعل مركباً والمفرد سابق على المركب ، وهكذا يصور الرازي اللغة على أنها مجموعة من العناصر البسيطة أو (الأسماء - الأفعال - الحروف) .

9- قسم الرازي اللغة إلى مستويين أو نوعين :

الأول : اللغة الاجتماعية المتواطأ عليها وهي الوسيلة الأساسية للتواصل بين الأفراد ، فالإنسان عند الرازي خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته إلى أن يعرف غيره ما في ضميره ليتمكن التوصل به إلى الاستغاثة بالغير .

الثاني : اللغة الإشارية الهامشية أي اللغة التي تعتمد على الإشارات والحركات باليد وغيره ، وكان الرازي يهدف من خلال عرضه للغة وأنواعها إلى تأسيس نظرية علمية عن اللغة ، واهتمامه باللغة كمعين اجتماعي يحقق وظيفة التواصل وعبر هذا التواصل تبرز مشكلة التأويل ؛ لأن أي اتصال بشري لابد أن يتمحور حول معنى إنساني نشترك ولا يمكن تصور اتصالاتنا من المعنى وإلا انتفت القصديّة من وراء الاتصال ، والوعي المدرك ليس مجرد مادة أو شيء في هذا العالم وليس أيضاً جماعاً لحقائق ذاتية ترتبط

ارتباطاً خارجياً بعضها ببعض ولكن قوة دلالية أو تعبيرية
. Signifying

ويعتبر الإمام الرازي التأويل شكل من أشكال اصطدام السامع بلغة المتكلم بعد عدم تمكنه من فهم المعنى القصدي الخاص بخطاب المتكلم ، وهنا تبرز الحاجة إلى التأويل وعدم التوقف عند ظاهر النص أو ظاهر ألفاظه . فالتأويل هو إخراج اللفظ من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته الحقيقية ، ويضرب الرازي أمثلة عديدة أوردناها داخل البحث عن ضرورة تأويل بعض النصوص وإبراز المعنى القصدي منها .

والخلاصة إنَّ التأويل عند الرازي ليس مفهوماً قاصراً على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها ، بل هو مفهوم يتسع كما هو واضح في سياق استخدامه في القرآن الكريم وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النصوص بالمعنى السميوطيقي الشامل ، وبناء على ذلك تتغير علوم التفسير من آن لآخر لتلائم طبيعة النص موضوع التأويل ولتلائم الأحداث والوقائع .

ويحدد لنا الأدوات الوسائل المعرفية واللغوية التي لا غنى عنها ولا ينهض التأويل إلا عليها .

فعندما نتعامل مع النصوص أو نتأولها يجب أن ننطلق من زاويتين لا غنى لأحدهما عن الأخرى ، وهما :

(1) الزاوية التاريخية : أي وضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية ويدخل في ذلك السياق التاريخي والسياق اللغوي الخاص بتلك النصوص ، والبعد التاريخي يتحدد من خلال ارتباط النصوص بالوقائع والحاجات المثارة في المجتمع والواقع .

(2) الزاوية الاجتماعية : أو زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن وهو

الذي يمثل دافع التوجه إلى التأويل أو بالأحرى إعادة تأويل تلك النصوص وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة ، والتفرقة بين الدلالة والمغزى يجب أن يظل مطلباً ضرورياً حتى لا تتميع الحدود بين الماضي والحاضر من جهة وحتى لا تخضع منهجية التأويل لأيديولوجية الباحث خضوعاً تعسفياً مبتذلاً من جهة أخرى .

ولو نظرنا إلى مشكلة التأويل عند الفلاسفة المسلمين سنجد أن ممارسة التأويل تختلف من مذهب إلى آخر ومن فرقة إلى أخرى ، ويرجع ذلك إلى اختلاف مفهوم اللغة والدلالة عند هذه الفرق ، ومادامت وضعية التأويل غير مستقرة فقد كانت وضعية اللغة غير مستقرة أيضاً ، وهذا واضح من خلال المواقف الفكرية المختلفة داخل الفكر الإسلامي فمفهوم الفيلسوف عن اللغة هو مفهوم صوري منطقي يختلف عن مفهوم المتكلم والبلاغي عنها الذي يربطها غالباً بمفهوم بياي له قواعده النحوية والبلاغية ، وموقف هؤلاء يخالف تمام المخالفة موقف الصوفية الذين غالباً ما يوسعون مفهوم اللغة لتشمل عالم الأشياء وعلى هذا يجد الباحث نفسه مسألة المعرفة مدفوعاً بالضرورة إلى طرح مسألة اللغة ؛ لأنه خلف كل ابستمولوجيا (كل نظرية في المعرفة) يكمن مفهومهما خفياً عن اللغة .

10- ارتبطت الفلسفة عند الرازي بأصول اللغة العربية وقواعدها وارتبط

منطقها بأصول الفقه والشريعة وارتبطت بأصول المنطق والبرهان فقد وضع الرازي لهذه اللغة من القواعد والمبادئ البرهانية والمنطقية ما يجعلها تبدو في صورة منضبطة بعيدة عن المبالغات والتناقضات والأوهام والخرافات ، واتسم البحث اللغوي عند الرازي بالطابع العرضي حيث إنه يعتمد على مجموعة من الأسس والأساليب الفلسفية مثل عمليات التجريد والتعميم والتحليل والتركيب ، كما كانت له وقفه دقيقة

أمام الجانب التاريخي للغة وهو ما يبرز في تتبعه لتطور بعض المصطلحات ، وتتبع مراحلها ، وهذا هو ما جعله يعتبر اللغة توقيفاً واصطلاحاً في نفس الوقت ، وقد اتسمت كتابة الرازي وصياغته للمصطلح بالسمات التالية :

(أ) أن يتم بحث اللفظ أو المصطلح في ضوء المعنى المستمد من القرآن الكريم كلما كان ذلك ممكناً .

(ب) حرص الرازي على أن يكون من بين معاني المصطلح معناه اللغوي كما جاء في قواميس اللغة ، كما كان المعنى اللغوي مدخلاً لمعنى الاصطلاح الفلسفي والكلامي .

(ج) حرص الرازي على مقارنة معنى المصطلح في السياقات المختلفة ، والنصوص المختلفة ، والظروف المختلفة مثل الظروف الثقافية والتاريخية والاجتماعية وهو ما سبق به عصره لأن هذا ما دعى إليه فلاسفة العلم في القرن العشرين .

(د) حرص الرازي على أن يضع الأسس للغة الفلسفية من حيث دلالتها على الحسي والعقلي معاً ، الخاص والعام ، الطبيعي والميتافيزيقي ، كما حرص على إيجاد نوع من التقارب بين العلوم الفلسفية وخاصة المنطق والعلوم الشرعية .

(هـ) يمكن القول أن اللغة عند الرازي قد قامت على تحقيق الانسجام بين العقل والواقع وعلى تفاعلها معاً ، كما جاءت لغته الفلسفية ونظرياته في ألفاظها وتركيبها تمثل لغة منفتحة على مفاهيم ومعان وتراكيب وقواعد تعكس فنوناً وعلوماً دخیلة امتزجت بتلك العلوم الأصلية التي تمثل تراث الأمة الإسلامية ومثلنا لذلك بمصطلح العلم والمصطلحات المرادفة له .

11- أكدت التحليلات التي قام بها الرازي لمصطلح العلم على قدرته الكبيرة على تحليل الألفاظ والأفكار بما يتناسب مع أصل الكلمة في اللغة ، ويتناسب مع العصر الذي توضع فيه ، ومع البيئة الثقافية .

وهو ما يعني سبق الرازي لما دعا إليه فلاسفة الاصطلاح المعاصرين في الإقرار بصعوبة بلوغ تعريف دقيق أو تعريف جامع مانع لمصطلح العلم ، ولهذا كان الرازي يرى أن العلم أوضح من أن يُعرف من حيث شعور الإنسان بنفسه أنه يعلم . وأن محاولة تعريف العلم ليس إلا تعريفاً له من جانب دون جانب ، وهنا تمكن إشكالية المصطلح التي أثارها فلاسفة اللغة في القرن العشرين أي إشكالية الجمع بين حقيقة الشيء اللغوية مع حقيقة المنطقية والواقعية .

الهوامش والمراجع

- (1) (1) - نيقولا ريشر : تطور المنطق العربي ، ترجمة د . محمد مهران ، دار المعارف ، مصر 1985م ، ص 413 - 417
- (2) الرازي : التفسير الكبير " مفاتيح الغيب " ، قدم له الشيخ خليل محيي الدين المنيس - المجلد الأول ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1415هـ - 1995م ، ص 33.
- (3) د . إبراهيم محمد إبراهيم: التفكير العلمي ومناهجه ، مطبعة الأمانة ، القاهرة 1980م ، ص 56 .
- (4) - Allwood, j., logic in linguistics , Cambridge university press , London. 1993, pp.1-2
- (5) نقلاً عن د. سهام النويهى: الفلسفة واللغة ، مقال بحولية كلية البنات جامعة عين شمس، 1989، ص 60.
- (6)- Ruth. M, Kempson. Semantic theory, Cambridge University Press, London, New York. 1990 p.1 x
- (7)- Ibid
- (8)- Carnap, R., the old and the new logic in logical positivism, **1** edit by Ayer, 1995 .P134
- (9) - Ayer, A, J., the Vienna Circle, from the Revaluation in philosophy, London. 1956, P70
- (10)- الرازي : لباب الإشارات ، تحقيق أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الأولى ، عام 1986 ص 23.
- (11)- الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ، عام 1959 ، ص 38 .
- (12)- إبراهيم أنيس : من أسرار اللغة ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، عام 1984 ، ص 36.

- (13) - مهدي المخزومي : مدرسة الكوفة ومنهجها في اللغة والنحو ، طبعة عيسى الباب الحلبي . القاهرة . ص 63 ، بدون .
- (14) - ر.ه. روبنز . موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب) ، ترجمة د. أحمد عوض . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد 227 ، عام 1997 ، ص 42 .
- (15) عثمان أمين الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثالثة ، عام 1971 ، ص 123 - 126 .
- (16) إبراهيم أنيس : اللغة والأدب ، دار المعارف . القاهرة ، عام 1970 ، ص 17 .
- (17) - البغدادي : المعتبر في الحكمة ، حيدر آباد . الدكن ، ص 6 - 7 .
- (18) الرازي : لباب الإشارات ، ص 24 .
- لفظة إيساغوجي تعني في اليونانية مقدمة أو مدخل لدراسة المنطقيات
Alexicon, liddell and scotts, Greek, English, lexicon, Oxford, Clerndon press. 1990 P 409.
- وقال الخوارزمي (إيساغوجي يسمى باليونانية "لوغيا" وبالعربية المنطق أو المدخل)
الخوارزمي : مفاتيح العلوم . دار الكتاب العربي . بيروت ط 1984 . ص 6 .
- (19) د. حسن عبد الحميد: مقدمة في المنطق الصوري ، مكتبة الحرية الحديثة "جامعة عين شمس" . القاهرة 1962 ، ص 1238 .
- (20) المرجع السابق : 13-15 .
- (21) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة وافي - القاهرة - 1962 - ص 1238 .
- (22) علي محسن جمجوم . السيموطيقا "مشكلات الفلسفة" ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة 1994 ص 12-14 .
- (23) المرجع السابق : ص 12: 14
- (24) - Allwood, j., logic in linguistics, PP158-160
- (25) - Cooper, D, A, philosophy and Nature of language, Longman, 1973. PP10-11
- (26) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، مراجعة د. طه عبد الرؤوف سعد . مكتبة الكليات الأزهرية ، عام 1986 ، ص 49 .
- (27) المرجع السابق
- (28) - المرجع السابق .

- (29) المرجع السابق .
- (30) البدرأوي زهران : مقدمة في علوم اللغة ، الطبعة السابعة . القاهرة ، عام 1999 ، ص 21-23.
- (31) عزمي إسلام : مفهوم المعنى " دراسة تحليلية " ، حوليات كلية الآداب جامعة الكويت - الحولية السادسة ، 1985 ، ص 30.
- (32)- د. عبد الرحمن بدوي : منطق أرسطو ، الجزء الأول ، دار القلم ، بيروت . وكالة المطبوعات . الكويت 1985 ، ص 100.
- (33) الفارابي : الحروف - تحقيق ودراسة د. محسن مهدي - بيروت ، 1970 ، ص 138-139.
- (34)- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل - الجزء الثاني عشر " النظر والمعارف " ، تحقيق د. إبراهيم مذكور د. طه حسين - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ص 16 ، بدون .
- (35) المرجع السابق .
- (36) - الرازي : التفسير الكبير - ج 1 ، ص 32.
- (37) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز - قراءة وتعليق محمود محمد شاكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2000 ، ص 75.
- (38) الجاحظ : البيان والتبيين - تحقيق فوزي عطوى - دار صعب - بيروت ج 1 - 1986 ، ص 64.
- (39) الرازي : التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 33-34 .
- (40) السيوطي : المزهري في علوم اللغة - الجزء الأول تحقيق جاد الولي وأبو الفضل إبراهيم - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ، ص 41 ، بدون .
- (41) القرافي : شرح وتنقيح الفصول ، تحقيق د/ طه عبد الرؤوف سعد ، الطباعة الفنية ، 1393 هـ ، ص 23.
- (42) الرازي : المطالب العلية من العلم الألهي ، الجزء التاسع ، تحقيق أحمد حجازي السقا . دار الكتاب العربي . الطبعة الأولى . بيروت ، عام 1987 ، ص 113-118.
- (43) المرجع السابق .

- (44) المرجع السابق .
- (45) المرجع السابق : ، ص 118 .
- (46) المرجع السابق .
- (47) الرازي : لباب الإشارات ، ص 23.
- (48) الرازي : التفسير الكبير ، ج2 ، ص 90 .
- (49) غازي مختار طليمات : نظرات في علم دلالة الألفاظ عند أحمد بن فارس اللغوي ، حوليات كلية الآداب جامعة الكويت – الحولية الحادية عشر 1411هـ – 1990م ، ص 10-9 .
- (50) الرازي : التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 146 .
- (51) المرجع السابق ، ص 117 .
- (52) المرجع السابق .
- (53)- CRYSTAL, D., LINGUISTICS, Methuen, Macmillan, Macmillan press, 1991 p.48.
- (54)- محيي الدين محاسب : علم الدلالة عند العرب ، دار الهدى للنشر والتوزيع – المنيا ، 2001م ، ص 24.
- (55) سورة البقرة : 31 .
- (56) عباس حسن : رأي في بعض الأصول اللغوية والنحوية ، مطبعة العربي – القاهرة – سنة 1951 ، ص 8-9 .
- (57) سورة النجم : 23 .
- (58) سورة البقرة : 31 .
- (59) سورة الأنبياء : 80 .
- (60) سورة النجم : 23 .
- (61) الشوكانى : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، دار المعرفة ، بيروت ، ص 13-14 .
- (62) جلال الدين السيوطي : المزهري في علوم اللغة ، ص 405-406 – بدون .
- (63) المرجع السابق – ص 406 .

(64) أحمد بن فارس : الصحابي في فقه اللغة ، تحقيق السيد أحمد صقر ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة ، سنة 1977 ، ص 78 .

* لم يتحدث كل من أفلاطون وأرسطو عن أصل اللغة ، وإنما انصب حديث كل منهما على القيمة المعرفية في اللغة ففي حين ذهب أفلاطون على لسان سقراط إلى أن الكلمات تدلنا على جوهر الأشياء ، وذهب أرسطو إلى عشوائية العلاقة اللغوية لأنها نتيجة الاتفاق والمواضعة الاجتماعية . (د. محيي الدين محاسب : علم الدلالة عند العرب ، ص 26) .

(65) الرازي : المحصول ، الجزء الأول ، ، تحقيق طه ابر فياض العلواني ، لجنة البحوث والتأليف والترجمة – جامعة الإمام محمد بن سعود ، الطبعة الأولى سنة 1979 ، ص 245-247 .

(66) الرازي : المحصول ، ج1 ، ص 275 . وانظر الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 30 .

(67) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 34 .

(68) المرجع السابق .

(69) المرجع السابق : ، ص 37 .

(70) ابن سينا : الشفاء . العبارة ، تحقيق الشيخ محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1970 ، ص 19 .

(71) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص 95 .

(72) محيي الدين محاسب : علم الدلالة عند العرب ، ص 30-32 .

(73) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 21 .

(74) المرجع السابق .

(75) - Locke. J., An essay concerning human understanding, vol., 2, edit with an introduction by, J. W., Yolton, Dent, London, Every man's library, Dutton, New York, 1961, P.257

(76) انظر ابن سينا : الشفاء ، العبارة ، ص 22 .

(77) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 118 .

(78) المرجع السابق ، ص 118 وما بعدها .

- (79) الرازي : التفسير الكبير ، ص 51 .
 (80) المرجع السابق ، ص 118 .
 (81) الفارابي : الحروف ، ص 72 .
 (82) المرجع السابق ، ص 73 ، 74 .
 (83) الرازي : التفسير الكبير ، ج 26 ، ص 79 .
 (84) السيوطي : المزهري ، ج 1 ، ص 42 .
 (85) الرازي : التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 31 .
 (86) المرجع السابق .

(87)- Kith Allen, Linguistic meaning. Vol., 1, London 1986: Chapter 2, pp. 73-139.

(88)- Cooper D.E ., Philosophy and Nature of language, p.3.

- (89) الرازي : التفسير الكبير ، ج 25 ، ص 56 .
 (90) محيي الدين محاسب : علم الدلالة عند العرب ، ص 66 .
 وانظر أولف جيجن : المشكلات الكبرى الفلسفة اليونانية ، ترجمه عن الألمانية وعلق عليه د. عزت قرني ، مطبعة الكيلاني ، القاهرة ، 1976 ، ص 1 - محيي الدين محاسب : علم الدلالة عند العرب ، ص 66 .
 وانظر أولف جيجن : المشكلات الكبرى الفلسفة اليونانية ، ترجمه عن الألمانية وعلق عليه د. عزت قرني ، مطبعة الكيلاني ، القاهرة ، 1976 ، ص 369 - 370 .

* يقول محيي الدين بن عربي (638هـ) : " إن من التأويل ما هو خطأ ومنه ما هو صواب والتأويل الصواب هو الذي يطابق فيه الحديث بين خيال السامع والمتكلم 369

والتأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنه في خياله (يقصد السامع)= وما سمي الإخبار عن الأمور عبارة إلا لكون المخبر يعبر بما يتكلم به أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع ، فهو ينقله من خيال إلى خيال لأن

السامع يتخيله على قدر فهمه فقد يطابق الخيال - الخيال - خيال السامع مع خيال المتكلم ، وقد لا يطابق .

محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، الجزء الثالث ، طبعة صادر بيروت ، ص 353 - 354 ، بدون .

(91) د/ محمد هاشم عبد الله : ظاهريات التأويل - قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور ، مقال بمجلة فصول ، العدد 59 ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة 2000 م ، ص 97 - 112 .

(92) د/ محمد هاشم عبد الله : ظاهريات التأويل ، ص 97 - 112 .
* ويقول الزركشي : " يناقش علماء القرآن الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل عادة بمقارنته بدلالة مصطلح آخر هو " التفسير " ويحددون العلاقة بأنها علاقة العام بالخاص ، إذ يتعلق التفسير عندهم بالرواية بينما = يتعلق التأويل بالدراية ، وبعبارة أخرى يتعلق التفسير بالنقل في حين يتعلق التأويل بالعقل والعقل يعني مجموعة العلوم الضرورية والالزمة للنفاد إلى عالم النص وفرض مغاليقه وصولاً لتأويله " .
الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله : البرهان في علوم القرآن ، المجلد الثالث ، الطبعة الثانية ، دار التراث ، القاهرة سنة 1984 ، ص 148 .

(93) الرازي : التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 33 .

(94) عبد الله مسعود الطويرقي : فنونولوجيا الاتصال ، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت - الحولية الرابعة عشر ، عام 1994م ، ص 33- 34 .

(95) المرجع السابق

(96) الرازي : أساس التقديس - تحقيق د. أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة 1406 هـ 1986م ، ص 221 . وانظر : الرازي : المطالب العلية - ج ، ص 129 .

(97) الرازي : أساس التقديس ، ص 129 .

(98) المرجع السابق ، ص 221 .

(99)-نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ، ط3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1995، ص118

(100) المرجع السابق: ، ص 117 - 142 .

* ويقول الإمام الشافعي عن المحكم المتشابهة "النص ما يكون مستغنى فيه بالتبذيل عن التفسير ، وما لا على حالات الوصف الدلالي الذي يحتاج فقه إلى تفسير فليس أيضاً ولذلك لا بد من الاستنباط والاستدلال فهم ليس بنص في كتاب الله" . الشافعي - الرسالة - تحقيق أحمد محمد شاكر - المكتبة العلمية - بيروت - ص14-22 .

(101) الرازي : أساس التقديس ، ص 231 - 232 .

(102)المرجع السابق

(103) المرجع السابق .

(104) المرجع السابق .

(105) المرجع السابق .

(106)- Helmut Felber, the Development of a networks for terminology and documentation a study presented to the UNESCO. Experts meeting in Vienna, act , 1977 , PP19-21.

(107)على القاسمي : علم اللغة وصناعة المعجم ، الرياض ، مطبوعات جامعة الرياض، 1975 ، ص 19 .

(108) المرجع السابق ، ص 20-21.

(109) جبرار الجهامي : إشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، دار الشرق - بيروت ، 1994 ، ص 94 .

(110) عبد الأمير الأعثم : المصطلح الفلسفي عند العرب ، الهيئة المصرية العامة لكتاب . ط2، عام 1989م ، ص27.

(111) زينب عفيفي : فلسفة اللغة عند الفارابي ، تقديم د. عاطف العراقي - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، 1997م - ص103.

(112) الكندي : رسالة كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة (من رسائل الكندي الفلسفية) - تحقيق عبد الهادي أبو ريده - القاهرة ، 1365 هـ 1950 ، ص 365 - 367 .

(113) الفارابي : الحروف ، ص 67 .

* انظر نيقولا ريشر : تطور العربي - ترجمة د. محمد مهران .

(114) جبرار الجهامي : الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، ص 35 .

(115) زينب عفيفي : فلسفة اللغة عند الفارابي ، ص 100 .

(116) جبرار الجهامي : الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، ص 85-87 .

(117) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 119-120 .

(118) الرازي : التفسير الكبير . ج 1 ، ص 133 .

(119) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 283 .

(120) المرجع السابق ، ج1 ، ص 283 ، وج2 ، ص 224 .

(121) الجرجاني : التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة 1983 ، ص 147 .

(122) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 282 .

(123) نقلاً عن دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريده ،

لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة 1938 ، ص 102 .

(124) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 281 .

(125) انظر الرازي : التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 283 .

(126) البغدادي : أصول الدين ، ج1 ، مطبعة الدولة القسطنطينية ، سنة 1346 هـ -

1928م ، ص 5 .

(127) القاضي عبد الجبار : المغني ، ص 17-18 .

(128) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - تحقيق عبد الكريم عثمان -

الطبعة الأولى - مكتبة وهبة ، 1965 ، ص 46 .

(129) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 283 .

(130) التوحيدي : المقابسات ، طبعة السندوبي ، القاهرة سنة 1929 ، ص 272 .

(131) الرازي : التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 283 .

- * كما يقول الزمخشري " ما علمت بخبرك ، ما شعرت به " الزمخشري : أساس البلاغ – ط دار الشعب – القاهرة – 1960 ، ص 653 .
- (132) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 282 .
- (133) البقرة : 154 .
- (134) البقرة : 12 .
- (135) الجرجاني : التعريفات ، ص 112 .
- (136) محمد رشيد رضا : تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار ، الجزء الأول – طبعة الهيئة العامة للكتاب – القاهرة 1957 ، ص 117 .
- (137) الرازي : التفسير الكبير ، ص 282

قائمة المراجع

أولاً : المصادر العربية:

- 1 – ابن سينا " أبو علي " : العبارة " الشفاء " ، تحقيق الشيخ محمود الخضيرى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة 1970 .
- 2 – : منطق المشرقيين ، طبعة عيسى الباب الحلبي – القاهرة – بدون .
- 3 – ابن خلدون " عبد الرحمن " : المقدمة ، مطبعة وافي – القاهرة 1962 .

- 4- احمد بن فارس اللغوي : صاحبي في فقه اللغة ، تحقيق السيد أحمد صقر -
مطبعة الباب الحلبي - القاهرة 1977 .
- 5- ابن عربي " محيي الدين " : الفتوحات المكية ، الجزء الثالث - طبعة صادر -
بيروت - لبنان - بدون .
- 6- البغدادي " أبو البركات " : أصول الدين ، الطبعة الأولى - مطبعة الدولة -
القسطنطينية - 1446هـ - 1928م .
- 7- — : المعتبر في الحكمة ، حيدر آباد - الدكن - بدون .
- 8- التوحيدي " أبو حيان " : المقابسات ، طبعة السندويي - القاهرة - 1929 .
- 9 - الجاحظ " أبو عمرو " : البيان والتبيين ، الجزء الأول - تحقيق فوزي عطوي
- دار صعب - بيروت . 1986
- 10- الجرجاني " الشريف بن علي " : التعريفات ، دار الكتب العلمية - بيروت
1983 .
- 11- الجرجاني " عبد القاهر " : دلائل الإعجاز ، قرأه وعلق عليه محمود محمد
شاكر - الهيئة المصرية العامة للكتاب -
2000 .
- 12- الخوارزمي " محمد بن موسى " : مفاتيح العلوم ، الطبعة الأولى - دار
الكتاب العربي - بيروت - 1984 .
- 13- الرازي " فخر الدين " : التفسير الكبير " مفاتيح الغيب " ، قدم له الشيخ
محيي الدين المنيس - دار الفكر للطباعة والنشر
والتوزيع - بيروت 1995 .
- 14- — : المحصول ، تحقيق طه جابر فياض العلواني - الطبعة الأولى - لجنة
البحوث والتأليف والترجمة ، 1979 .

- 15- — : المطالب العلية في العلم الإلهي ، تحقيق أحمد حجازي السقا - دارا الكتاب العربي - الطبعة الأولى - بيروت ، 1987 .
- 16- — : أساس التقديس ، تحقيق أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - 1406هـ - 1986م .
- 17- — : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية 1986 .
- 18- — : لباب الإشارات ، تحقيق أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة 1986 .
- 19- الزركشي " بدر الدين محمد بن عبد الله " : البرهان في علوم القرآن ، المجلد الثالث - الطبعة الثانية - دار التراث - القاهرة 1984.
- 20- الزمخشري : أساس البلاغة ، طبعة دار الشعب - القاهرة 1960 .
- 21- السيوطي " جلال الدين " : المزهري في علوم اللغة ، الجزء الأول - تحقيق جاد المولى وأبو الفضل إبراهيم - مطبعة الباب الحلبي - القاهرة - بدون .
- 22- الشافعي " محمد بن إدريس " : الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر - المكتبة العلمية - بيروت - بدون .
- 23- الشوكاني " محمد بن علي " : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، دار المعرفة - بيروت .
- 24- الفارابي " أبو نصر " : الحروف ، تحقيق ودارسة محسن مهدي - بيروت - 1970.

- 25- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد العدل ، الجزء الثاني عشر " النظر والمعارف " - تحقيق إبراهيم مدكور - طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - القاهرة - بدون .
- 26- — : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان - الطبعة الأولى - مكتبة وهبة - القاهرة - 1965 .
- 27- القرافي : شرح تنقيح المفصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - الطباعة الفنية - القاهرة - 1393 هـ - 1973 م .
- 28- الكندي " أبو يعقوب " : رسالة كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة " ضمن رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة - 1365 هـ - 1945 م .

ثانياً : المراجع العربية

- 29- إبراهيم أنيس " دكتور " : اللغة والأدب ، دار المعارف - القاهرة - 1970 .
- 30- — : من أسرار اللغة ، مكتبة الأنجلو المصرية - 1984 .
- 31- إبراهيم محمد إبراهيم " دكتور " : التفكير العلمي ومناهجه ، مطبعة الأمانة - القاهرة - 1980 م .
- 32- إبراهيم ياسين " دكتور " : دلالات المصطلح في التصوف الإسلامي ، دار المعارف - القاهرة - 1999 م .
- 33- أرسطو : منطق أرسطو - الجزء الأول ، تحقيق عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - 1985 م .

34- البدرأوي زهران " دكتور " : مقدمه في علوم اللغة ، الطبعة السابعة - القاهرة
- 1999م .

35- أولف جيجن : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمه عن الألمانية
وعلق عليه عزت قرني - مطبعة الكيلاني - القاهرة - 1976م

36- جيرار الجهامي : الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، دار الشروق -
بيروت - 1994م .

37- حسن عبد الحميد " دكتور " : مقدمه في المنطق الصوري ، مكتبة الحرية
الحديثة (جامعة عين شمس) - القاهرة -
1990م .

38- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة . عبد الهادي أبو ريذة -
لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1938م .

39- ر.ه. - روبنز : موجز تاريخ علم اللغة في الغرب ، ترجمة . أحمد عوض -
سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد 227 - 1997م

40- زينب عفيفي " دكتورة " : فلسفة اللغة عند الفاربي ، تصدير عاطف العراقي
- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة -
1997م .

41- سهام النويهي " دكتورة " : الفلسفة واللغة ، مقال بحولية كلية البنات جامعة
عين شمس - 1989م .

42- عباس حسن " دكتور " : رأي في بعض الأصول اللغوية والنحوية ، مطبعة
العربي - القاهرة - 1951م .

- 43- عبد الأمير الأعثم " دكتور " : المصطلح الفلسفي عند العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة الثانية - 1989م .
- 44- عبد الرحمن بدوي " دكتور " : المنطق الصوري والرياضي ، وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - بيروت - الطبعة الخامسة - 1981م .
- 45- عبد الله بن مسعود الطويرقي " دكتور " : فنومنولوجيا الاتصال ، حولية كلية الآداب الرابعة عشر - جامعة الكويت - 1994م .
- 46- عثمان أمين " دكتور " : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الانجلو المصرية - الطبعة الثالثة - 1971م .
- 47- عزمي إسلام " دكتور " : مفهوم المعنى " دراسة تحليلية " ، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت - الحولية السادسة - 1985م .
- 48- علي القاسمي " دكتور " : علم اللغة وصناعة المعجم ، الرياض - مطبوعات جامعة الرياض - 1975م .
- 49- علي محسن جمجوم : السميوطيقا " مشكلات الفلسفة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1994 .
- 50- غازي مختار طليمات " دكتور " : نظرات في علم دلالة الألفاظ عند أحمد بن فارس اللغوي - حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت - الحولية الحادية عشر - 1411هـ - 1990م .

- 51- محمد رشيد رضا : تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار ، الجزء الأول - طبعة الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - 1957.
- 52- محمد هاشم عبد الله " دكتور " : ظاهريات التأويل " قراءة في دلالات المعنى عند بور ريكور - مقال من مجلة فصول - العدد 59 - تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 2002.
- 53- محيي الدين عثمان محاسب " دكتور " : علم الدلالة عند العرب ، دار الهدى للنشر والتوزيع - المنيا - 2001.
- 54- مصطفى عبد الرازق " الشيخ " : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1959 .
- 55- مهدي المخزومي " دكتور " : مدرسة الكوفة ومنهجها في اللغة والنحو ، طبعة عيسى الباب الحلبي - القاهرة - بدون .
- 56- نصر حامد أبو زيد " دكتور " : مفهوم النص " دراسة في علوم القرآن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1990م.
- 57- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربي ، ترجمة محمد مهران - دار المعارف القاهرة - 1985م .

ثالثاً : المراجع الأجنبية

- 1- Alexicon, liddell and scotts, Greek, English , lexicon, Oxford, clernadan press. 1990
- 2- Allwood, J., logic in linguistics, Cambridge university press, London. 1993
- 3- Ayer, A.J., the Vienna Circle, from the Revolution in philosophy, London.1956

- 4- Carnap, R., the old and the New logic, "in logical Positivism, ed. by Ayere. 1959
- 5- Crystal, D., linguistics, Methuen, Macmillan press, London. 1992
- 6- Cooper, D.E., philosophy and Nature of language, longman. 1973
- 7- Helmut Felber, the Development of a networks for terminology and documentation a study presented to the Unesco. Experts meeting in Vienna , act , 1977
- 8- Keth Allen, linguistics meaning, Vol. 1 London. 1986
- 9- Locke, J., An essay concerning human understanding, Vol. 2, Edit an Introduction by J,w., Yolton, Dent, London , every man's library , Dutton, New York . 1961
- 10- Ruth, M., Kempson, Semantic theory Cambridge University press, London, New York. 1990.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
1	المقدمة
7-2	المؤثرات التاريخية والثقافية في الفكر اللغوي عند الرازي
11-7	نظرية الدلالة عند فخر الدين الرازي
13-12	أقسام الدلالة عند الرازي
15-13	دلالة اللفظ على المعنى
17-15	موقف الرازي من قضية أصل اللغة
18-17	موقف الرازي من التوقيفين والتوفيقيين
22-18	مشكلة الاشتراق
24-22	الألفاظ في مراتب الوجود عند الرازي
31-24	اللغة وإشكالية التأويل عند الإمام الرازي
34-31	المصطلح الفلسفي والفكري عند الرازي
40-34	مراحل تطور المصطلح الفلسفي عند العرب
46-41	نتائج البحث
52-47	قائمة المراجع
53	الفهرس

obeikandi.com