

جامعة الجزائر 2

أبو القام سعد الله
معهد الترجمة

الترجمة الفلسفية بين اللفظ والسياق

نماذج من ترجمة (موسوعة لالاند) LALANDE
لخليل أحمد خليل

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الترجمة
تخصص: عربي-فرنسي-عربي

إشراف: أ.د. جديد بن يوسف

إعداد الطالب: نذير بوصبع

2021-2020

إهداء

إلى الرّاعيلِ الأوّلِ من أساتذة الفلسفة،

الذين أجاروا فهُمّ الفلسفة فأجاروا تَرجمتها...

مقدمة البحث

-1-

للبحث في الترجمة جانبان: دراسة الظواهر والبنى اللغوية، وما يتبع ذلك من إحاطة بقوانين اللغتين المورفولوجية والفيلولوجية، وما يتصل به من مناهج ومسالك يختارها المترجمون؛ وهذا هو الجانب الذي يشغل حيزاً واسعاً في الدراسات الترجمة، وتكاد أعمال الدارسين تنحصر فيه، لكونه موضوعياً - في ظاهره على الأقل - مُحْتَكِماً إلى القواعد والقوانين. ويدخل فيه النصوص الفكرية والأدبية والفنية، وبكلمة واحدة: الفكر والفن.

والجانب الآخر هو الجانب الميتافيزيقي أو الفلسفي، عالم المفاهيم والتصورات *concepts et représentations*، أمّا المعاني فهي المفاهيم من جهة اقترانها بالألفاظ، وكثيراً ما يقع تداخل بين الأمرين حين نباشر ترجمة عمل أو نص، ويتبعه تردد ينجم عنه سوء تقدير أو سوء حكم، ينتج في نهاية المطاف ترجمة سيئة.

والنص الفلسفي ينظر إليه أيضاً من ناحيتين:

- ناحية المفاهيم، وهي ما يُمكنُ اعتباره الناحية الثابتة في الفلسفة، *Le fonds héréditaire de la philosophie* وهو العقل النظري عند الإنسان. ويختص بالمفاهيم *concepts* الفلسفية والمنطقية التي تقوم عليها الأفكار والمواقف. وهذا الجانب يحيا بمنأى عن السياقات الخارجية التي توجه الفكر وتؤثر فيه. وتمثله الفلسفات القديمة إلى حدود الفلسفة الوسيطة، وبعض الفلسفة الحديثة، قبل شيوع التفكير الفلسفي وخاصة فلسفة المعرفة التي ارتبطت بكل علم.

- ناحية الأفكار، وتعبر عن الجانب المتطور في الفلسفة، وهو ما يطلق عليه: الفكر الفلسفي *pensée philosophique*، وهو جماع المواقف والآراء المتراكمة مع الزمن، ومحصلتها النهائية. وهذا الجانب خاضعٌ خضوعاً كبيراً للتأثيرات الاجتماعية والثقافية والنفسية للإنسان، أو الإطار العام والسياقات، وهو الجانب الذي تحركت فيه الفلسفة البراغمية بصورة خاصة، والفلسفات المعاصرة بصورة عامة، التحليلية المنطقية والتحليلية اللغوية، وهو ما يمكن أن يخضع للتحليل والتعليل لمعرفة العوامل التي ساعدت على ظهوره. ولعل تاريخ الأفكار على اختلاف ميادينها تُرصد من هذه الزاوية وتجري عليها قوانين التحليل والتركيب ذاتها.

وما يُقوله بعض الباحثين، مثل فينوتي في كتابه (اختفاء المترجم = ص 369) عن تلاشي البعد الزماني والمكاني في النص الفلسفي، عكس النص الأدبي، يصدق على المفاهيم كما قلت، أما الأفكار والآراء

المواقف فليست بمفازة من التأثير، وهذا هو الأساس (الإيمان) الذي بنى عليه البراغماتيون فلسفتهم وقولهم بالتأثيرات السوسولوجية على الفلسفة، مثل ما فعل راندل كولنرز **Randall Collins** في كتابه (علم اجتماع الفلسفة، التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار، The Sociology of philosophies) (ترجمه إلى العربية فريق جسور للترجمة، بمراجعة خليفة المساوي، الطبعة الأولى 2019، جسور للترجمة والنشر، بيروت). كما سارت على خطه الفلسفات المعاصرة وفي مقدمتها الفلسفات التحليلية.

-2-

لقد قيل، منذُ ظهور الفلسفة، إن السؤالَ الصَّادِرَ عن دهشة هو أولى الخطوات لإنتاج المعرفة الفلسفية، وأثبتت التجاربُ الطويلة صحة هذا الرأي، وصلاحيته في كلِّ مشروع معرفي. فطُرِحَ السؤالُ ثم وُضِعَ تصوُّراتٌ للإجابة هي المقدمات التي تبدأ منها حركةُ البحث، وكلما كانت الدهشة قوية كانت المشكلة واضحةً وملحةً في طلبِ الحلِّ، أي كلما كان الإحساسُ بالمشكلة العلمية قائماً وقوياً و(صادقاً) كانت الأسئلةُ حاضرةً أمام العقل، وإذا صيغ السؤالُ تبادر للعقل ألف جواب. من هذه النقطة يحتار المرءُ أمام كثرة الأسئلة التي تملأ الساحة الفكرية في الغرب وأسبابها، سواء في ميدان الفكر الفلسفي أو في غيره من الميادين، ويتساءل من جهة أخرى عن قلة الأسئلة عندنا، وقلة الانتاج المعرفي نتيجة لذلك. والجواب القريبُ أننا لا نُحسُّ بالمشكلة ولا نمتلكُ الدهشةَ الفطرية التي تدفعنا إلى السؤال عن البدايات والأبجديات، وهنا يسأل العقلُ الباحثُ عن العِلل والأسباب: لماذا ماتَ في نفوسنا الإحساسُ بالمشكلة وفقدنا الدهشةَ المعرفية؟ هل هو العزوفُ والانصرافُ عن التأمل؟ أم فقدنا ترفَ النظر والبحث في الأمور العقلية والمعرفية؟ إذا كان الجواب بالإثبات فماهي الأسباب التي حوّلت اهتمامنا وتحكّمت فيه؟؟ ألأنّ فلاسفة الغرب المعاصرين قد تساءلوا ثم أجابوا فكفّونا البحث والتأمل، وصرنا مجرد متلق في أحسن الأحوال، ومستهلك منفعل في معظم الأحوال؟ من الأسباب التي أوصلتنا إلى هذه الأوضاع التي أصبحت حالة نفسية وشعورية مستحكمة، أننا بنينا سلوكنا وردود أفعالنا على التذكّر لا على التفكير، حتى في الأوساط العلمية الجامعية، وصارت أعلى مراتبنا الإدراكية هي أن نسترجع بالذاكرة ما هو محفوظ، ثم نعيده، سواء عثرنا عليه في تاريخنا أو في تواريخ الآخرين.

هنالك سبب آخر بل لعله العلةُ المقدّمة على ما سواها، ولعله الجوابُ البعيد، وهي أننا، على مدار أربعة عشر قرناً من تاريخنا الإسلامي، قد قلّبتنا المعادلةَ الإلهيةَ للدين السماوي، دين العقل والإنسانية، وعكسناها. فهي في أصلها القرآني مبنية على الصيغة التي تقول: إن الوحي ما هو إلا مكمل للعقل - وكلاهما من عند الله الخالق. أمّا نحن، فقد قلبناها رأساً على عقب، عبر تقلّبات الأنا التاريخي الجمعي،

لتُصبح: إنَّ العقلَ ما هو إلا مُكَمَّلٌ ضئيلٌ للوحي. فصرنا إلى ما صرنا إليه من جمود، وموتٍ روحيٍّ. هذه هي كُبرى العلل في رأيي، وإن لم تُعالج، فإن الأزمة ستظل قائمة، لأنها أزمة في بنية العقل، والتفكير، ولن تنفع معها الإصلاحات الفرعية، مهما بدت لنا عميقة.

إنَّ قُدرة العقل تبدأ من السؤال الذكي الذي يحمل سِمَةَ الجِدَّة حتَّى وإن توجَّه إلى القضايا التي تبدو مألوفة، لأن البحث الفلسفي بحث عن العلل النهائية لا عن الظواهر الفيزيائية؛ وللتقاليد المعرفية سلطانٌ على العقول يجبرها في كثيرٍ من الأحيان على اتباعه والكفِّ عن التأمل، بل ومناهضة التأمل والنظر، اكتفاءً بما هو مستقرٌّ من أحكام، وهذه الظاهرة المعرفية هي التي سمّاها الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون (أوثان المعرفة)، لشدة تمسُّك العقل الجمعيّ والفرديّ بها ورفضه فحصها، فضلاً عن نقدها وإعادة النظر في فحواها، أو جدواها.

ويصبحُ السؤالُ محيِّراً ومُعْضِلاً إذا انصبَّ على علته، لأنَّه بذلك يُصبحُ سؤالاً عن السؤال، وهذه القضية إحدى المشكلات الميتافيزيقية التي تعاقبت على العقل الباحث منذ عَصْر سُقْرَاطَ وأفلاطونَ وأرسطو، وأصبحت ركنًا من نظرية المعرفة قديما وحديثا، وتجاوز هذا السؤال حدودَ المعرفة ونقَلَ الإنسان إلى حالاتٍ من الألم المقصِّ والقلق المعرفي الذي لا تهدئه الإجابات ولا المذاهب التي شادتها عقول الفلاسفة على مدى الحقب المتلاحقة.

-3-

أما التَّرجمة فتاريخها أبعدُ من أن تُحدَّد له بداية زمنية، ذلك لأنها بدأت من العقل ونشاطه في وضع التصوِّرات ثم بحثه عن طرق التعبير عن تلك التصوِّرات، فكانت اللغة والكلمات هي التي تنقل ما يحول في خاطر الإنسان، ووضع اللفظ بإزاء المعنى، وما تلاه من أسئلة فلسفية عن طبيعة العلاقة بينهما، وهذا النقل لونٌ من ألوان الترجمة، ولو بمعناها المجازي، المقابل لمعناها الحقيقي وهو النقل من لغة إلى لغة. وما يُقال في هذه النوع من الترجمة يُقال في الترجمة بالمعنى الاصطلاحيّ، عدا أنَّ الترجمة الحقيقية محكومةٌ بعواملٍ محيطيةٍ توجَّه اختيارات المترجم وتحمِّله على اتخاذ المواقف النهائية.

كانت نظريات الترجمة عند العرب قد تمهَّدت وعُرِفَتْ منذ العصر العباسي، مصاحبةً في ظهورها عملية الترجمة إلى العربية، مُفَتِّحةً مسيرتها الطويلة بالمنطق والفلسفة والطب، وعرفت الترجمة وقتها اتجاهين أو نظريتين: نظرية اللفظ، ونظرية المعنى. وكلتاها نالت نصيبها عند ممارسة الترجمة، خضوعاً لطبيعة النص وما يلائمه، فالنص الأدبي أقرب إلى الترجمة التي تتلمس المعنى وتتصرف في اللفظ، أما النص الفلسفي والتقني فينحاز إلى الطريقة اللفظية، احتكاماً منه إلى الطبيعة الموضوعية التي يغلب عليه الاستقرار في

المفردات والمصطلحات، شرط التتبع الجيد لمسار المفاهيم والمعاني والألفاظ التي رُكِّبت عليها، تحقيقاً لما يسمى بالتساوي في الدلالة.

ولم تكن المسائل النظرية في الترجمة موضوعاً للنقاش وقتها، عدا بعض الإشارات كتلك التي ذكرها الجاحظ في (الحيوان)، وأبو حيان في (المقابسات)، لكن الموقفين المذكورين يستندان بلا شك إلى رؤية عند كل فريق، وكل من الرويين ينطلق من اعتبارات، وإن لم تكن معلنة أو مُصرَّحاً بها، منها أن الاختلاف قائم على طبيعة النص محل الترجمة، فكلما كان أقرب إلى المفاهيم كانت الترجمة اللفظية أكثر ملاءمة له، أما النصوص الفكرية والأدبية فالملائم لها هو اتجاه المعنى، والتأويل.

وإن من مشكلات الترجمة المتصلة بفكرة المفهوم وما وراءه مما يقع في الخارج، ذلك التداخل بين التأويل والتفسير، أي بين تأويل اللفظ بما يقربُه من روح اللغة المستهدفة، وبين تقريبه للأذهان كما يتصوره المترجم، الذي يتخلى في هذه الحالة عن وظيفته، أي وظيفة المترجم، ليصبح شارحاً مفسراً.

والسؤال هنا سؤال في الترجمة، أما السؤال عن الترجمة، فقد كان تكفلت به عقود طويلة من البحث والنظر الذي تُوجَّع بما يعرف بعلم الترجمة؛ فبقي إذن السؤال بـ(في)، وهو سؤال في العقل المترجم والأنا الذي يتجه بوعيه إلى النص محل الترجمة. والوعي يبحث عن موضوع أو فكرة أو كائناً متعيناً. وفي النص موضوع الترجمة مستويان للوعي: مستوى الوعي بالفكرة، سواء أكان وعياً عقلياً، عن طريق التصور، أم انطباعاً للإدراك على الأنا أو الذات السيكولوجية، كما ترى الظواهرية عند هوسرل، أم على مستوى الوعي للواقع، من خلال التعامل مع البنية النصية ذات الطبيعة اللغوية المحددة بنظمها وقوانينها، والتي تتحدث عنها الوضعية بفروعها الفلسفية واللغوية.

وفي هذين المستويين تتجاذب التيارات وتتقاتل أحياناً لتقول رأياً أو تفرضه بما لديها من أتباع ومدارس، وهما في الواقع يرتدان إلى الناحيتين المذكورتين آنفاً:

-المفاهيم

-وما بعد المفاهيم، اتباعاً في التعبير لما عُنُونَتْ به مباحث أرسطو الفلسفية: الطبيعة وما بعد الطبيعة. وفي المستوى الثاني، وهو المستوى الفكري الذي يتغذى بالسياقات، يخضع المنتج أو المنجز الترجمي النهائي لقوة الخيال فتغدو الترجمة نوعاً من التأليف، وتكثر الدوافع لإعادة وتكرار إنتاجها، كما نراه مع كثير من الأعمال والآثار الأدبية والأفكار الفلسفية، وهذا هذا السند الذي تقوم عليه تلك الكلمة البالغة التعميم والتهويم: الترجمة خيانة. وهي وإن صدقت، لكنها ليست علمية، لأنها لا تفرق بين مواطن حركة العقل، ونشاط الفكر والخيال.

والسياق في المستوى الثاني من الترجمة يذهب كل مذهب، ويتغذى من معطيات الواقع والمتخيل، فيفتح السبيل بذلك أمام تآكل الترجمة وبوارها مع الوقت، وخلق الدوافع والمسوغات لنقدها وإعادة بنائها. فهو يتعدى بنية اللفظ وحدود النص، ويتجاوز الآن واللحظة ليطوف في سراديب التاريخ المعرفي، ذلك أن الفكرة متمردة في بعض الأحيان، لا ترتد إلى الألفاظ كارتداد الطرف إلى صاحبه، بل تحتاج إلى أن تُجمع من الشتات كما يُجمع الطير الإبراهيمي المذبوح كي تبعث فيه الروح من جديد.

-4-

أرجع ديكرت وآخرون كثيرًا من اختلاف الفلاسفة إلى عدم الاتفاق على معاني الألفاظ، فقال: "لو كان الفلاسفة يتواضعون دوماً على معنى الكلمات لزال معظم ما يدور بينهم من سجال." والمعنى هو الارتباط بين اللفظ والمفهوم، وهذه عقدة من العقد التي العويصة، ولو حلت لتطابق الناس في الإدراك وارتفع الالتباس في التخاطب، لأن تاريخ وضع الألفاظ بإزاء المعاني مجهول، بسبب بعده وقدمه، فيقع للمتأخرين هذا التردد في تخير اللفظ المناسب لهذا المفهوم أو ذاك.

ويقول غاسندي: "في الأغلب يتجادل الفلاسفة حول معنى الكلمات: وأما بخصوص جوهر الأشياء، فالأمر معكوس، إذ تقوم بين الفلاسفة حالة توافق تام على صعيد أطاريحهم الكبرى"، وهذا تكميل لما قاله ديكرت، فالمفاهيم محل اتفاق بين الفلاسفة والعقلاء، لكن المعاني، أي ربط المفاهيم بالكلمات، هو موضع الخلاف والجدال

ويقول لوك: "يساورني الاعتقاد أننا لو تمعنا في عمق نواقص اللغة، لسقط تلقائياً القسط الأكبر من المجادلات، وانفتح طريق آخر للمعرفة، وربما انفتح معه طريق السلام بين البشر. إلا أن المسألة لا تجد حلها النهائي في لعبة التوفيق بين معاني كلمات الفلاسفة، نظراً لأنَّ تجدد لغاتهم لا يتناهى. فكلُّ فيلسوفٍ ينتقل من عمومية الفكر إلى خصوصيته، يجد أنَّ الفلسفة العميقة هي فكرُ الفكر، أو عقلُ العقل، ويحتاج في الآن ذاته، للتعبير عن مُعاناته الدقيقة، إلى لسان حاله، إلى لغته الذاتية، إلى أصالة ابتكاريّة، تقطع إلى حدٍّ ما مع الأصول، وما يترتب عليها من أصوليات فلسفية." هذا المشهد الداخلي، الذي يعانيه الفيلسوف الجديد، لا يعني -كما يلاحظ و. جيمس- أن الأصالة، أو الحداثة الطريفة، تستغرق ذاتها، لدرجة أن أحداً لا يعود قادراً على فهم الفلاسفة الجدد. فليس من النادر جداً أن يرى المرء، الإنسان العالم، الأشياء بكيفية خاصّة جداً. إنما النادر هو أن تنضاف إلى هذه الرؤية الفردية، الفريدة، شفافية عقلية كبيرة، وقدرة خارقة على تعبیر الفيلسوف عن فلسفته بكل الوسائل الماثورة. إن مصادر برغسون مرموقة على صعيد التبخر، وهي رائعةٌ تماماً على صعيد التعبير.

هذه الكلمات من أولئك الأعلام تُلخّص تاريخ البحث في الترجمة والنقل وفي التعبير عمّا في النفس، وتردّه إلى المستويين المشار إليهما، وهي أصل المشكلة التي كانت أحد الدوافع وراء العمل الكبير الذي وضعه لالاند LALANDE (Vocabulaire technique et critique de la philosophie)، وترجمه خليل أحمد خليل بعنوان : (موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية) إذ رام به وضع اليد على المفاهيم والتصورات والوقوف عند مفرداتها ومركباتها الدالة عليها دلالة لا يساورها تردّد أو احتمال يدعو إلى التأويل، مع تتبّعه للفكرة الفلسفية من خلال مصطلحاتها أو مفرداتها، مميّزاً بين الثوابت التي تعلو على السياقات، ونعني بها المفاهيم، وبين الأفكار، التي غالباً ما تكون نتيجة لمقدمات فرضها التاريخ بما فيه، وهي متصلة باسم مذهب أو مدرسة.

-5-

قد يساعد الكلام السابق في الكشف عن مضمون العمل الذي أقدم له، وبيان أهدافه، وهي أهداف ذات شقين: شقّ يتعلق بالفلسفة والتمييز بين مجالها المفاهيمي ومجالها الفكري، وشقّ يختص بالترجمة باعتبارها ممارسة وثمرّة نهائية لتلك الممارسة، من جهة، والترجمة أو علم الترجمة traductologie، من جهة أخرى. والفرعان التابعان لهذا الشق (الترجمة والترجمة) يتفاوت خضوعهما للسياقات، فأما الترجمة الفلسفية، إذا اتضحت طبيعة النص محل الترجمة وغايات المترجم من الترجمة، فإنها تقترب من الكمال النسبي، لأنها حينئذ تركز على المفاهيم، وهي الناحية المبرّأة من السياقات وسائر الاعتبارات الذاتية والخارجية. وأمّا الترجمة، وما يندرج فيها من نظريات، فخضوعها للتأثيرات الخارجية كبير، بل وللمقاصد المعدّة سلفاً، نتيجة الهجوم الصارخ للإيديولوجيات على المعرفة، وحتى رأس المال أصبح له دخل في توجيه دفّة هذه النظريات بما يخدم أربابه، وتجّاره، وليس النظريات المعرفة نفسها، فنحن نسمع اليوم عن فروع علمية تدعى اقتصاد المعرفة، أي أن المعرفة أصبحت أداة بيد المال، وأن العقل النظري تراجع تاريخاً مكانه للعقل العملي المحكوم بالأهواء والانفعالات. وصرنا نشكك في نتائج المخابر المعرفية ليقيننا أن وراءها من قوى المال ما يلوّث نقاء العلم فيها، سواء في المجالات الإنسانية أو في المجالات التجريبية.

والبحث في النظريات الترجيمية له ارتباط بما يمكن أن يوجّه المترجم في غاياته بوجه خاص، فتتكيّف الترجمة، أو المنجز النهائي ومآلاته بما رُصد له من غايات مسبقة. فضلاً عن كون النظرية تنطلق من رؤية وتقوم على أسس، يدخل في تشكيلها العديد من العناصر التي لا يمكن الوقوف عليها إلا بالبحث الطويل، لكونها مضمرة في ذهن صاحبها.

فكان على هذه الدراسة أن ترصد ما هو قابلٌ للترجمة في الفلسفة، ممّا هو مشتركٌ بين العقلاء، وما يمكن أن يقبل التأويل فيحصل التردّد فيه، وإن كانت ترجمته غير مُتعدّرة مع هذا العيب أو لنقلِ الصفة التي تلازمه.

من هذا الملاحظ جعلتُ عنوان هذه الدراسة: (الترجمة الفلسفية بين اللفظ والسياق)، فاللفظ يختصّ بالمفاهيم التي تمثّل الجانب الثابت المتعالى على السياق في الفلسفة وترجمتها؛ أما السياق فهو الجانب المتغيّر منها، ويندرج فيه ما يسمّى الفكر الفلسفي بما يشتمل عليه من آراء ومواقف ومذاهب مدارس. وكان في النية ابتداءً إثبات كلمة النصّ بدّل اللفظ، في العنوان، لكنني عدلتُ عنه اجتناباً للبس الذي قد تُحدثه كلمة (نصّ) لرواجها في الاستعمال الحالي بمعنى غير المعنى الذي أقصد، حيث أصبحت تتناول المفاهيم الحديثة المعروفة في علم النصّ. مع أن لهذه الكلمة معنى أصيلاً في الاستعمال العربيّ غير الذي يعنيه علم النصّ في المفهوم الغربي. وقد وقفت عند هذه النقطة في موضعها.

وإني إذ أوردُ هذه الكلامَ فلنكي أضع الحدودَ بين الأشياء، لأنّ من عيوب الحكم على الأشياء عيب الإجمال، ومن شروط النقاش تحرير محلّ النزاع أو الخلاف، أو بيان المسألة كما كان يفعل الجدليون في المنطق والفلسفة وعلوم العقل الأخرى.

ويلحقُ التفلسفُ بالمستوى الثاني، القابل للتأويل، وهو الغالب على التفكير الحالي، فما نراه من دراسات وأبحاث بعنوان فلسفة كذا أو الفلسفة الكذائية، هو في الواقع العلمي تفلسفٌ أو تفكيرٌ فلسفيٌّ في أحسن التقديرات، وهذا اللون يختلط فيه العقلي بالانفعالي والأدبي، ويمكن إلحاق قسمٍ منه بالسريالية التي لا تنتمي إلى عالم التصوّرات والمفاهيم، بل إلى التمثّلات والانطباعات et représentations impressions، التي يستجمعها صاحبها وهو يحيل النظر في مادّة من موادّ الموضوع محلّ البحث. وقد نجم عن هذه الأوضاع غير المنضبطة إقحام الاجتهادات الخاصة وإدراجها في مصاف النظريات التي يتدارسها الناس، وما فيها من ألفاظ نُحِتَت، أصبحت مصطلحاتٍ يتهافَت الدارسون على فهمها وترجمتها، وما هي من المصطلحات في شيء، خلّوها من متطلبات المصطلح، وعدم استيفائها الشروط اللازمة لبنائه ثم قبوله وصلاحيته للتداول. فالذي يستحق أن يكون مصطلحاً يمرّ وجوباً بمراحل، هي أركانه وعناصره: مرحلة المفهوم، واللفظ المطابق للمفهوم، والتعريف الذي يؤدّي وظيفة التبليغ والتوصيل للآخرين، زيادة على ركن آخر هو اتفاق أهل الاختصاص، بعد تداول بينهم ونقاش، بأي وسيلة ممكنة. فإذا اختلَّ شرطٌ فلا معنى للحديث عن المصطلح والاصطلاح.

وحين نتناول الدراسات الفلسفية نرى أن الأقدم أقرب إلى الفلسفة وإلى عالم المفاهيم (العقلية)، لذا كانت ترجمتها قريبة من الكمال، أما المتأخر من الدراسات فهو من المستوى الثاني الذي لا يقبل الترجمة إلا مع كثير من التأويل والاستعانة بالخيال.

-6-

من ثوابت التقاليد البحثية إظهار ما للموضوع من أهمية، وما القيمة العلمية التي يحملها والإضافة التي يمكن أن يقدمها.

يكفي أن يقال هنا إن الترجمة الفلسفية لم تنل نصيبها من البحث، على الرغم من الدراسات التي قُدمت في الترجمة وعلم الترجمة، لأن الغالب عليها هو الحديث عن الترجمة باعتباراتها الماهوية غير المرتبطة بشرط، كما يقول المناطقة، وإذا تحدثت تلك الدراسات عن النص، فلا يوجد في ذهن المتحدث سوى مطلق النص، أي المفهوم الشائع، لكون تلك الدراسات تمهيدا نظريا للترجمة. والدراسات التي خَصَّت بالبحث نوعاً من النصوص فالغالب عليها هو النص الأدبي (الشعر والرواية)، أو النص القانوني والنصوص التقنية والعلمية. أما النص الفلسفي فلم يلقَ عناية من الدارسين، اكتفاء منهم -ربما ظناً وتوهماً- بباقي الدراسات. ولست في هذا مدّعياً أنني قد قَدِّمْتُ الحُلَّ الأخير للمشكلة، ولكنني أزعم أنه كاف لتبرير القيام بالبحث في هذا الموضوع، وإثارة بعض الأسئلة.

كذلك كان معجم لالاند الشهير، والذي نال تقدير النقاد والدارسين، وتُرجم إلى العربية، دافعاً للاهتمام والنظر المزدوج: نظر في المعجم، ولو على سبيل الاطلاع؛ ونظر في الترجمة، التي اتخذتها مدونة. وإنه لما يلفت الانتباه ألا يكون للترجمة العربية صيت كبير في أوساط الدارسين والباحثين بالعربية، فلم يلقَ الرواج الذي يليق بعمل كبير في نصّه الأصلي، رغم المشقة والعناء الذي لقيه المترجم، خليل أحمد خليل، ورغم ضخامة المادة التي عالجها (ثلاثة مجلدات في الترجمة العربية، تقييداً بالأصل في طبعاته المتقدمة) فكان لابد من إلقاء نظرة بحثية على الترجمة الفلسفية، ومتطلباتها، والفرق بينها وبين الترجمة الأدبية.

كما أن كثرة الترجمات الفلسفية إلى العربية، منذ العصور المتقدمة، كالأموي والعباسي، إلى أيامنا، لم تصحبها دراسات في علم الترجمة، تتجه إلى النص الفلسفي أو الترجمة الفلسفية، فكأن الدارسين العرب المعاصرين اكتفوا بما قدّمه البحث في الغرب، فانتهجوا نهجه، وساروا على خطاه.

والحديث عن أهمية الدراسة يتصل به الحديث عن الدراسات التي تناولت الموضوع من قبل؛ وقد أشرت أن الدراسات التي كتبت في الترجمة من جوانبها المختلفة لم تُفرِّد للدراسة الفلسفية دراسة خاصة، عدا ما كتبه طه عبد الرحمان في ضمن سلسلته (فقه الفلسفة)، حيث خص الترجمة الفلسفية بالجزء الأول: (فقه

الفلسفة-1- الفلسفة والترجمة، ط4، 2013، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت) فقسم عمله إلى قسمين، جعل الباب الأول لدفع الإشكال المطروح حول التعارض بين الفلسفة والترجمة، وهذا هو الوجه السلبي، ثم انتقل في الباب الثاني إلى الجانب الإيجابي، وهو إثبات التلاقي بين الفلسفة والترجمة. أما القسم من الثاني من أطروحته المعرفي، فجعل بابه الأول للجوانب النظرية في الترجمة العربية للنص الفلسفي، والباب الثاني للترجمة التطبيقية، وكان تركيزه على الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر فأنا موجود). وقدم رؤيته المتعلقة بالمسلك الذي يراه هو الصحيح في الترجمة الفلسفية، واختار النوع الذي أطلق عليه الترجمة التأصيلية، بعد أن تحدث عن نموذجين آخرين: الترجمة التحصيلية، والترجمة التوصيلية.

والحق أن ما عرضه طه عبد الرحمان وأطال فيه القول يهدف إلى وضع أسس جديدة لفلسفة ذات خصوصية ولا تقلد، خاصة وأنه يشترط في المترجم للفلسفة أن يكون فيلسوفاً، وليست كذلك متطلبات الترجمة الفلسفية، إذا ضبطنا المقصود بالفلسفة، فلا يشترط في المتصدي للترجمة أن يكون فيلسوفاً (مع أن طه عبد الرحمان لم يشأ أن يفرق بين الفلسفة والفكر الفلسفي والتفلسف، وبم يكون المرء فيلسوفاً)، بل يُطلب منه فقط أن يكون دارساً للفلسفة وفق أصول الدراسة التي يتطلبها كل علم:

1- أن نعرف حد هذا العلم وماهيته، 2- أن نعرف موضوعه، 3- أن نعرف غايته. وفي كل عنصر تدرج فروع. 4- وأن نلّم بتاريخ مصطلحاته ووكيف تشكلت إلاماً تاماً.

وقد تُطالع بعض العناوين في الترجمة التطبيقية، مثل: (نصوص فلسفية مترجمة، ترجمة وإعداد د. طلعت الأخرس، وطوني القهوجي)، وفي المقدمة كشف المترجم عن أهداف عملها وهي أهداف تواصلية، ودعوة إلى الانفتاح على الآخر وحث الفكر على التأمل، وغيرها من الأهداف التي لا تخرج عن التفلسف أو التفكير الحر. فهما يصرحان: "إن العمل الفلسفي المرتكز على النصوص مشاركة فعالة في التفلسف، وهو يحرص على الأمانة الفكرية ويحمل المشتغل به مسؤولية نقله بكل صدق إلى الآخر..." =نصوص فلسفية مترجمة، المقدمة، ص 7، ط1، 2011، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت). وحين تطالع الكتاب لا تجد فيه سوى نصوص عامة، لكنّاب وفلاسفة، تشعر أن الكتاب موجه لتلاميذ المدارس الثانوية، مع أن المؤلفين يذكran في المقدمة: "لقد ارتأينا في هذا الكتاب تسليط الضوء على الترجمة كآلية رئيسية في تجديد حياة الفكر وإخصاب المسألة الفكرية على توليد الاختلافات... وحاجتنا في العالم العربي اليوم إلى التواصل بين الثقافات ضرورة حتمية، فالمكتبة العربية لا زالت تفتقر إلى الكتب المترجمة..."

ولعلّ الإشارات المودعة في مقدمات الترجمات الفلسفية التي أعدها الرّغيل الأوّل من الأساتذة قد حملت ملامح منهج تطبيقيّ مُثمر، نابع من وحي المعاناة والخبرة، بعيداً عن التنظير، فمقدمات الخضيرى لترجمة (مقال في المنهج لديكارت) أو أحمد فؤاد الأهواني، لترجمة (التأملات، لديكارت) وأمثالهما من كبار

الأساتذة المترجمين، هي أفضل ما يُرجعُ إليه في هذا الموضوع، لأنّ هؤلاء الأعلامَ درّسوا الفلسفة انطلاقاً من أصولها ومبادئها، لا من نهاياتها، ففرّقوا بين الكينونة والضرورة، وبين المفهوم والفكرة، وبين ما هو ثابت، وما هو متطوّر.

-7-

لِكُلِّ أطروحةٍ إشكاليّة، تُبنى عليها المشكلة التي يُرومُ الباحثُ حلّها؛ وكثيراً ما تتردّدُ الأقلامُ في الأمرين، أيّ في المشكلة والإشكاليّة، فيعامل المصطلحان على أنّهما شيءٌ واحد. وربما حسب البعض الإشكاليّة سؤالاً أو أسئلة يُبحث لها عن حلّ، فإذا نظرت لم تجد سوى أسئلة مدرسية كتلك التي يطرحها الطلاب على الأستاذ ويجب عليها فوراً في قاعة الدرس. والأمر ليس كذلك.

أما المستوى الإدراكي لكلّ من الإشكالية والمشكلة، فمختلف، فالإشكالية همّ نظري ومنطقي، يدخل في دائرة التركيب والتأليف، والمشكلة همّ نفسي، أو قلقٌ ناتجٌ عن الجهل بالعلل التي يقوم عليها نظام معرفي يبدو في ظاهرها مفككا ومختلفاً... غير أن الاستعمال الجاري يضيفي على المشكلة أبعاداً منطقية، بطريق التجوّز.

والكلمتان من المصطلحات الفلسفية -نظرية المعرفة- التي أوردها لالاند في معجمه، فمن معاني الإشكالية:

Problématique : Caractère d'un jugement ou d'une proposition qui **peut être** vraie (=ou qui est **peut-être** vraie), mais que celui qui parle n'affirme pas expressément. (Lalande ; p 835)

وترجمها خليل أحمد خليل: (إشكالية) (مسألية) سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة -ربما تكون صحيحة- (إ.هـ.) = موسوعة لالاند، ج2، ص 1050. أو هي: صفة لحكم أو قضية قد تكون صحيحة (وربما هي صحيحة)، لأن الفعل *pouvoir être* يعني احتمال الحدوث، أما الظرف (Adv). *peut- être*. فيعني ترجيح الوقوع، فالأسلم إزالة فعل الكون من التعبير المحصور بين معترضين.

والمعنى المقصود في الأطروحات العلميّة هو ما جاء في معجم نويلا باراكوان **Noëlla Baraquin** وزملائها:

Façon d'articuler un ensemble de questions ou de problèmes en les référant à des concepts précisément déterminés. (**Dictionnaire de philosophie**, p 275, 3e édition, Armond Collin, 2007, Paris)

"طريقة تُصاغ بها مجموعة من المسائل أو المشكلات بإحالتها على مفاهيم محدّدة تحديداً دقيقاً."

والإشكالية المتصلة بهذه الدراسة تنطلق من قضية المفاهيم العقلية، سواءً أكانت فلسفية أم منطقية، أولى أم ثانية، ومدى قدرة الترجمة واللغة بنقلها وتوصيلها إلى القارئ كما تصورتها الفلسفة دون إخلال، فاللغة خارجية يتدرّج فيها اللفظ من معنى إلى معنى في إطار الترادف، وربما التعارض، والتضاد، وكيف تحققت

الترجمة الفلسفية عند الفلاسفة المسلمون واستوعبوا المفاهيم الفلسفية والمنطقية اليونانية مع أنها كُتبت بغير باللغة العربية، وأضافوا إليها الكثير من المسائل التي لم تكن مطروحة، وأظهروا قدراتٍ على المواءمة بين التصورات واللغة الناقلة لها، دون اختلال. فاللغة في تراكييها عرضة للتغير وخاضعة أثناء الاستعمال للسياق، مما يجعلها مادةً للتأويل وتعدد الاحتمالات الدلالية، وهذا ما قد يجعل المفاهيم الفلسفية عرضةً للتغير بحكم التبعية للغة، فكيف إذن صمدت الفلسفة وعاشت في ظل هذه الإكراهات اللغوية؟

كذلك حاول البحث الكشف عن بعض المشكلات، التي انطلقت من إشكاليات زائفة تتردد في راهن البحث المعاصر، وهي الخلط بين القول والخطاب، وبين المعنى والدلالة، وعدم تحديدهما، واستعمالهما من قبل الدارسين على أنها مترادفان، فيجعلون في أدبياتهم الفلسفة خطاباً، وبينون على هذا الخلط فرضيات إشكالية، فيسوّون بذلك بين النص الأدبي والنص الفلسفي. والحقيقة أن الفلسفة قولٌ لا خطاب، وقد كانت لي وقفة عند هذه النقطة. مع أن الحديث عن الدلالة في المجال الفلسفي يُعدُّ ضرباً من الإقحام لعنصر ليس من صميم الفلسفة، حيث إنَّ الدلالة هي جملة العناصر الخارجية التي يحيل عليها اللفظ، فيبينها وبين المعنى عموم وخصوص وجهي كما يقول المناطقة، فكل دلالة معنى وليس كل معنى دلالة. الفلسفة نطاقها عالم المعنى، أي من جهة ارتباط المفهوم باللفظ، وليس عالم الدلالة، وكلُّ إطلاقٍ للدلالة في ميدان الفلسفة هو ضربٌ من التجوز والتساهل في العبارة.

-8-

لابد لكل عملٍ من منهج، والمنهج رؤيةٌ نظرية يُسقطها العقل على عملٍ خارجي فتضبط سيره وتتحكم في تطوره، من آثاره الخارجية ما يعرف بخطة العمل، أي المظهر المرئي الذي يمكن قياسه، ويتجلى في أبواب وفصول ذات ترتيب خاص.

فالمنهج سابق وهو المتحكم والمنتج، والخطة لاحقة، وتابعة.

وقد وظفت التحليل بمعناه اللغوي الساذج، وهو الوقفة اللغوية أو النحوية أو البانية مع النص، وهذا المقدار يدخل في أي نشاط نصي، ووظفت التحليل بمعناه المنطقي، الذي يعني النظر في طرفي القضية: الموضوع والمحمول، والتوصل إلى استنتاجاتٍ تعميمية، لكنها مستفادة من طبيعة الموضوع، فلو قلنا مثلاً: جميع الأجسام ممتدة يكون هذا الحكم أو هذه القضية تحليلية، لأننا لا نخرج من مفهوم الجسم لنعثر على الامتداد ونقرّ به.

واعتمدت على التركيب الملائم للبحث الفلسفي والمنطقي، في الحدود التي تتطلب تركيباً، من خلال تتبع ثم الربط بين الظواهر والخروج باستنتاجاتٍ منسجمة مع المقدمات. كما استعنت بالقسمية والتصنيف المعتمدين في المنطق والمفيدة في البحث العلمي.

قسمت البحث إلى أربعة فصول:

فصلين نظريين:

← الفصل الأول: الفلسفة من الوجود إلى المعنى

بَحَثْتُ فِيهِ مَعْنَى الفِلسَفَةِ مِنْذُ بَدَايَتِهَا، وَعَبَّرَ تَوَارِيخُهَا وَأَعْلَامُهَا، بِادْتِئَالِهَا بِالْأَسْسِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي تَنْهَضُ عَلَيْهَا التَّصَوُّرَاتُ وَالْمَفَاهِيمُ الْفَلَسَفِيَّةُ، وَمِنْ ثَمَّ الْمَعْنَى وَالِدَالَةَ، وَمَا يَتَّصِلُ بِذَلِكَ مِنْ مَبَاحِثَ لَهَا ارْتِبَاطٌ بِالْمَعْنَى الْفَلَسَفِيِّ، وَتَحَدَّثْتُ عَلَى الْوُجُودِ (الْمِيتَافِيزِيْقَا) لَا بِاعْتِبَارِهِ أَهْمَ مَبَاحِثِ الْفَلَسَفَةِ فَحَسَبَ، بَلْ لِأَنَّهُ أَسَاسُ كُلِّ مَا فِي عَقْلِنَا مِنْ تَصَوُّرَاتٍ، وَمَفَاهِيمٍ. إِنْ التَّوَاصَلَ الْقَوِيُّ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالْوُجُودِ لَا يُمْكِنُ إِنْكَارُهُ، وَلَا يَقْدَرُ الْمَرْءُ أَنْ يَتَصَوَّرَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا مَفْكُكَةً مَتَنَاطِرَةً إِنْ لَمْ يَصِلْ الْأَشْيَاءَ بِمَبَادِئِهَا الْأَوَّلَى. وَلَعَلَّ هَذَا مَا جَعَلَ الْفَلَسَفَةَ الْمُتَأَخَّرِينَ يَدْجُونَ نَظْرِيَّةَ الْمَعْرِفَةِ مَعَ مَبَاحِثِ الْوُجُودِ، لِأَنَّهُمْ لَمْ يَسُوا أَنَّ الْإِدْرَاكَ أَحَدُ عَنَاوِينِ الْوُجُودِ، وَمُظْهِرًا لَهُ.

وَتَنَاوَلْتُ مَبَاحِثَ الْمَاهِيَةِ لِارْتِبَاطِهَا بِالْمَفَاهِيمِ وَالْكَلِّيَّاتِ. ثَمَّ الْجَوْهَرُ وَهُوَ أَحَدُ مَظَاهِرِ الْوُجُودِ وَالْمَعْنَى، وَصَوْلًا إِلَى الدَّلَالَةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا وَيُنَاسِبُهَا مِنْ مَطَالِبٍ.

كَذَلِكَ تَحَدَّثْتُ عَنِ الْحَقِيقَةِ وَخَصَائِصِهَا لِمَصْلَحَتِهَا بِالْمَعْنَى وَالْفِكْرَةِ، وَانْعَكَاسِ ذَلِكَ عَلَى التَّرْجُمَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ.

← الفصل الثاني: الفلسفات الغربية وتحولات المعنى

فِيهِ تَنَاوَلْتُ الْجَانِبَ التَّطَوُّرِيَّ لِلْمَعْنَى خَاصَّةً فِي الْفِكْرِ الْمَعَاوِرِ، وَأَسْبَابِهِ، وَكَيْفَ أَثَّرَ ذَلِكَ فِي عَدَمِ اسْتِقْرَارِ الْمَعْنَى وَدُخُولِهِ فِي مَرَحَلَةٍ مِنَ الصِّيْرُورَةِ، وَتَبْعَاتِهِ السَّلْبِيَّةِ عَلَى التَّرْجُمَةِ وَعَلَى التَّفَاهِمِ، لَكُنْ الْجَانِبَ التَّطَوُّرِيَّ يَدْخُلُ فِي الْفِكْرِ الْفَلَسَفِيِّ وَمَا يَسْمَى خَطَابًا، مَعَ انْعِدَامِ التَّفَرُّقَةِ الْحَاسِمَةِ بَيْنَ هَذِهِ الْمَصْطَلَحَاتِ. وَفِي هَذَا الْمَقَامِ وَقَفْتُ عِنْدَ الْمَنَاحِجِ الْكُبْرَى الْمُتَّبَعَةِ فِي الْبِنَاءِ الْفَلَسَفِيِّ لِلْأَفْكَارِ، وَقُدْرَةِ هَذِهِ الْمَنَاحِجِ وَتَمَاسُكِهَا، وَالْأَسْسِ الَّتِي قَامَتْ عَلَيْهَا.

← الفصل الثالث: الترجمة وقضاياها

تَحَدَّثْتُ عَنِ التَّرْجُمَةِ وَأَنْوَاعِهَا وَإِمْكَانِهَا، وَالْقَوْلِ وَالْخَطَابِ وَالنَّصِّ وَالْمَصْطَلَحِ بِاعْتِبَارِهِ نِظَامًا مَفَاهِيمِيًّا وَعِلْمًا لَهُ قَوَاعِدُهُ، يَتَطَلَّبُ عَنَآيَةً مِنَ الْمُتَصَدِّى لِلتَّرْجُمَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ؛ وَتَوَقَّفْتُ عِنْدَ الْمَعْنَى وَمُشْكَلاتِهِ فِي التَّرْجُمَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ، مَعَ عَقْدِ مُقَارَنَةٍ سَرِيعَةٍ بَيْنَ التَّرْجُمَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ وَالتَّرْجُمَةِ الْأَدْبِيَّةِ وَخَصَائِصِ كُلِّ مِنْهُمَا، وَقَرَّبَهُمَا وَبَعَدَهُمَا مِنَ السِّيَاقَاتِ، مِنْ خِلَالِ التَّعَرُّضِ لَطَبِيعَةِ النَّصِّ الْفَلَسَفِيِّ وَالنَّصِّ الْأَدْبِيِّ وَخَصَائِصِهِمَا، وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ اخْتِلَافٍ فِي الْمَنَهِجِ وَالْمُقَارَبَةِ الْمُتَّبَعِينَ فِي التَّرْجُمَةِ، مَرُورًا بِبَعْضِ نَظَرِيَّاتِ التَّرْجُمَةِ وَطَبِيعَتِهَا وَخَلْفِيَّاتِهَا الْمَعْرِفِيَّةِ وَغَيْرِ الْمَعْرِفِيَّةِ...

وتوقّفتُ عند (علم المصطلح) وبعض قضاياها، كالمعنى والمفهوم، والمصدق وأثره في إنتاج النص. بعد ذلك تحدّثتُ عن السياق وأنواعه، ومدى خضوع الفلسفة وفكرها للسياق، وتحديد طبيعة السياق الفلسفي واختلافه عن السياق اللغوي والأدبي. وتعدّد موارد في علم الدلالة وانباء المعنى عليه، إذ يتجاوز المعنى حدود الوضع ويتعدى النطاق المعجمي، مع إمكانية التوسع في مدلول السياق، ليشمل العصور والمذاهب والتيارات، والآراء المختلفة في القضايا والمسائل الفلسفية، وبيان ما هو قابل للوقوع تحت السياق.

ثم قدّمتُ المقاربة المنهجية المقترحة للترجمة الفلسفية، (المقاربة الاستقصائية **Approche d'investigation**)، ومتطلّباتها، وتوقّفتُ عند عيوب الترجمة الفلسفية ومحاذيرها، سواءً أكانت عيوباً منطقية أم لغوية -إفرادية وتركيبية- أم أسلوبية ونحوية.

«الفصل الرابع: لالاند والرجوع إلى العقل

عَرَضْتُ في هذا الفصل حياة لالاند العقلية ومذهبه ومواقفه الفكرية...، وتحدّثتُ عن المعجم الفلسفي (مدونة الدراسة)، ومحتواه وطبيعة المفاهيم التي عالجها لالاند في هذا المعجم، والمنهج المتّبع في تأليفه، مروراً بالترجم خليل أحمد خليل وبعض أعماله وخصائص فكره وأسلوبه، وانتهاءً بعرض طائفة من النماذج المترجمة وتناولها بالنقد والتحليل على ضوء المنهج المختار (المنهج الاستقصائي) مع التعليل. ثم توجّهتُ هذا الجهد بخاتمة، تضمّنت النتائج العامة، مع بعض التوصيات العلمية. هذا كلّ ما أتاحته لي قدرتي المحدودة، وكسّتُ مدّعياً أنني على حقّ في كلّ ما أتيت، أو قلت، لكنني راضٍ بعض الرضا عمّا بذلت من جهد، وكيفيني أنني لم أرجعُ إلّا إلى الكتاب الورقي، وهذا من الاستقصاء المطلوب، أما الكتاب الرقمي فليس بيني وبينه مودة، عدا كتاباً واحداً لم يكن في متناولي ورقيّاً، وكان رجوعي إليه محدوداً.

أمّا عن المراجع والإحالات، فقد قدّمتُ المعلومات الفنية للمرجع عند أوّل استخدام، وفي الاستخدامات اللاحقة، اكتفي بـ(نفسه) إذا كان الأخذ من ذات الصفحة وذات الجزء إن وُجد، وفي نفس الحاشية، وإذا لم يكن هناك مرجعٌ آخرُ فاصلاً ولو في نفس الصفحة، أما إذا دخل فاصل، أي مرجعٌ آخر، فإني أُعيدُ ذكرَ (عنوان المرجع وصفحته وجزئه، ومؤلفه)، دون بقية المعلومات؛ ذلك أنّي وجدت من غير المفيد ذكر جملة (مصدر سابق)، وهي جملة غير مفيدة في البحث، لأن القارئ لا يعرف الموضع الذي سبق فيه ذكر المصدر أو المرجع، فقد يكون قبل ثلاث صفحات أو عشر، أو أكثر، وقد يكون لمؤلف المرجع السابق أكثر من كتاب سابق، مما يضطرُّ القارئ إلى تصفّح جميع ما تقدّم من صفحات.

وبعد، فإن وُفِّقَتْ فذاك هو المبتغى، وإلا فَحَسْبِي أَنِّي اجتهدتُ قَدْرَ طاقتي في اختصاصين لكلِّ واحدٍ منهما تاريخُهُ ومدارسُهُ وأعلامُهُ البارزون، ولكلِّ منهما هيبتهُ ورهيبتهُ: الفلسفة والترجمة، الأوّل لِقَدَمِهِ وعَرَاقَتِهِ، والآخر لحدائثه على المستوى النظيري، واستحواذِ الغرب على ميدانه واستبداده في طرح أسئلته ومسائله وحلوله، ووُقُوفُنَا على شواطئه نظّارةً متفرّجين...

الشُّكْرُ مَوْصُولٌ للأستاذ الصّديق الدكتور جديد بن يوسف على إكمال جميله وتفضّله بالإشراف على الرسالة، فقد كان مشرفاً على الماجستير، وعلى تشجيعه ومجاملته أحياناً، كما أشكر معهد الترجمة أساتذة وإداريين وعمّالاً، فقد قضيت معهم أوقاتاً طيبة في جميع مراحل الدراسة-التدرج وما بعد التدرج-. ولا أنسى تقديم الشكر للأساتذة المحترمين الذين تكرّموا بقبول المشاركة في مناقشة هذه الرسالة وتقديم ملاحظاتهم وتوجيههم ونصحهم لطالبٍ لا يفتأُ مردّداً: ربّ زدني علماً.



الفصل الأول الفلسفة من الوجود إلى المعنى

1. في المعنى الفلسفي

• 1.1 من أين تؤخذ المبادئ

تَنطَلِقُ الفلسفةُ من العقل وتتخذُ القاعدة التي ترفع عليها بنيانها، وتقرّ أن للعقل مبادئ تقوم عليها الاستدلالات، وتسأل نفسها عن مصدر هذه المبادئ وكيف تجسّدت في العقل، وتنوعت الإجابات، وكان من ثمار الإجابات مذاهب ومدراس وأعلام.

وحين أخذ المسلمون يشاركون في الفلسفة، جعلوا أحد أهدافها التوفيق بين العقل والوحي، وبلغ مشروعه التوفيقي حدوداً بعيدة، إذ توجّحت الفلسفة الإسلامية نزعتها التوفيقية في أقصى ما يمكن أن يبلغه العقل من التأمل وذلك حين بحثت في الوجود وأحكامه، ووصلت إلى أن أعظم موجود هو الله سبحانه، وسمته واجب الوجود، وانتهت إلى أن الوجود كمال والعدم نقص، وسمّت البحث في الوجود بالإلهيات، انتساباً إلى المبدع الأول، ولأن الوجود واحدٌ مشككٌ وأشرفه وأعلاه وجود الله، فنسبوا العلم الباحث في الوجود إلى الله. لذا يرى فلاسفة الإسلام بداية من الكندي أن الفلسفة الأولى - الوجود - هي أنبل أجزاء الفلسفة. "لأنها علمٌ بالحقّ الأوّل. ولهذا فإنّ الفيلسوف الكامل هو من يتعمّق في هذا العلم النبيل الشريف. ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلّة، والعلم بالعلّة أشرف من العلم من المعلول، لأننا لا نكتسب عالماً كاملاً بالشيء إلا إذا عرفنا علته معرفة كاملة." (1) وعلم العلّة الأولى يُسمّى عن حقّ الفلسفة الأولى (2)، لأن باقي الفلسفة مندرجٌ فيه، إذ هو العلم الأوّل سواءً من حيث الرتبة أو من حيث اليقين، ومن حيث الزمان. وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو، فإن علم العلّة الأولى هو أشرف العلوم إذ موضوعه أشرف موضوع. (3)

وهذا هو الأساس التوفيقي الذي بُنيت عليه الفلسفة الإسلامية، أي معرفة حقائق الأشياء وتلك هي غاية الدين، فإذا لا تعارض بينه وبين الفلسفة، فالفلسفة كما يرى الفارابي علمٌ الحقّ، والدين أيضاً علم الحقّ. يقول في رسالته إلى أحمد بن المعتصم: "ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله

(1) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2 ص300، ط1، 1984، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(2) الفلسفة، الفلسفة الأولى، الفلسفة العامة، الميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة، الإلهيات، العلم الإلهي بمعناه العام، كلها ألفاظ تطلق على معنى واحد.

(3) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2 ص300.

عليه وما أدّى عن الله عز وجل، لموجودٌ جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس.⁽¹⁾

بل إن خلاصة ما جاءت به الرسل هو معرفة الحقائق الكلية، وهذا ما ذكره في رسالته إلى المعتصم: "في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، علم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضارّ والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه.⁽²⁾، ويعرف الجرجاني الفلسفة قائلًا: "الفلسفة التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق عليه السلام في قوله: تخلّقوا بأخلاق الله، أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرّد عن الجسمانيات.⁽³⁾

ومنطلق هذا الموقف هو الأساس التصوري الفلسفي عند الفارابي، الذي يرى أن الله واجب الوجود هو مصدر الموجودات "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى، وهي مقتضى ذاته؛ فهي غير منافية له. وكل ما كان غير مناف، وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله، فهو مراده أنه مناسب له. ولأنه عاشق ذاته؛ فهي كلها مرادة لأجل ذاته، فتكون الغاية في فعله ذاته.⁽⁴⁾

وكلمة الفارابي تحمل ملمحاً عرفانياً، لكنها لا تناقض التوجّه العام لفلاسفة الإسلام بجميع اتجاهاتهم.

إنّ القرآن الكريم حين يخاطب الإنسان فإنّما يخاطب عقله، وينبّهه إلى النشأة الأولى، وإلى اللحظات البعيدة الغائرة في سجاج الزمن، إلى لحظات لا تطالها يد التاريخ لتعرضها أمامنا، فيذكرنا أن كثيراً من المبادئ ركّزها الله سبحانه في العقل، وتلك هي أعلى مراتب الهداية التي تحدّث عنها القرآن، بعد أن مكّنه من المبادئ الأولى، وهذا هو المعنى الأصيل للهداية الإلهية وليس تلك المعاني العامية التي سار عليها جمهور الناس، فقصروها على الجوانب الأخلاقية، مثل فعل الخير والكف عن الشر، ثم قالوا هذه هي الهداية التي يقصدها الله. لكن ذلك التعليم الإلهي سابق للتأريخ، وفوق الذاكرة، فلا يقدر العقل على استرجاع تلك المبادئ إلا بالرجوع إلى مصدرها الأعلى الذي أعلم بها، وهو الوحي. فالوحي بهذا المعنى مقدمة معرفية ضرورية، وجواباً للأسئلة التي تحير العقل.

(1) حنا الفاخوري، و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص70، ط2، 1982، دار الجليل، بيروت.

(2) نفسه.

(3) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص176، طبعة 1985، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

(4) الفارابي: التعليقات، ص37، حقّقه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، ط1، 1408هـ-1988م، دار المناهل، بيروت.

وربما كان هذا الإيمان عند أفلاطون هو الذي جعله يرى أن للدين مدخلاً في حلّ بعض المسائل الفلسفية، وكان "يحسد مصر على إيمانها الديني واستقرار أفكارها وهدوئها".⁽¹⁾ ويتّجه بعض الفلاسفة في الوقت الراهن إلى ما يُسمّى أنطولوجيا العوالم الممكنة possible world كما هو الأمر عند ديفيد لويس الذي يسلّم بعدد لا نهائي من العوالم الممكنة الحقيقية ولكن غير الفعلية. ويلجئون إلى العوالم الممكنة لتبيان بعض المفاهيم المهمة: مفهوم التسبب causation (العلية)، ومفهوم القوة العلية أو الاستعداد، ومفهوم الضرورة⁽²⁾، 1- أن الحس هو المبدأ الأول لحصول العلم لنا.

2- أن الكثرة الحاصلة في العلوم للتنبيه لما به الامتياز.

3- أن الكثرة في العلوم الكلية بعرضها.

4- أن هذه العلوم قد تكون صوراً موجودة في الخارج، محسوسة أو غير محسوسة، وقد تكون معاني غير الصور.

5- وأن الصور يستحيل العلم بها بالكنه بخلاف المعاني.

6- وأن التصديق في المعاني أصدق منه في الصور.

7- أن الكثرة الحاصلة في المعاني والكليات والأمور الاعتبارية، بعد الكثرة الحاصلة في العلم

الجزئي.

8- وأيضاً أن الجزئي أقدم معرفة عند الخيال، والكلّي أقدم معرفة عند العقل.

مهمّة الفلسفة هي السؤال، والسؤال وليد التأمل العميق. ومن الأسئلة التي طرحها الفلاسفة السؤال المتعلق بالمبادئ العقلية الكبرى، كمبدأ العلة، ومنها أساس العلية في الاستقراء، وكانت الإجابة مرتبطة بنزعة كل فيلسوف، العقلانيون والنقديون والتجريبيون. "إن (لم)، و (ما) و (هل) هي الثالوث الذي يعطي للإنسان المادي وجوداً غير مادي، ويقتحم به عالم ما بعد الطبيعة".⁽³⁾ فيطرح الفلاسفة بناءً على الإجابات المقدمة فرضيات ميتافيزيقية لتفسير رسوخ تلك المبادئ في العقل.

فالعقلانيون يقررون أن المبادئ تقوم على أساس الحقيقة الإلهية، أو التناسق المسبق الذي رُتّب عليه الوجود، وبه ينطوي العقل على المبادئ الفطرية كمبدأ ارتباط المعلول بالعلة وأن نفس السبب يؤدي إلى نفس النتيجة.. وهذه حقٌّ، لأن الله هو الذي أودع في عقولنا هذا المبدأ وجعله بمثابة بذرة للحقيقة، حسب ديكارت.

(1) ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج7، ص 196، ترجمة محمد بدران، ط 2010، دار الجليل، بيروت.

(2) جون هيل: فلسفة العقل، ص 10، ترجمة عادل مصطفى، ط 1، 2017، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

(3) عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 31، ط 2007، عويدات للنشر والطباعة، بيروت.

أما التجريبيون فيرون أن المبادئ ما هي سوى عادات انعقدت في عقولنا تحت تأثير التجربة، لأننا نرى دائماً أن الظاهرة (أ) تتبع دائماً بالظاهرة (ب)، فتتكون عندنا عادة، وهي انتظار الظاهرة (ب) كلما حدثت الظاهرة (أ)، وفي خضم هذا الانتظار الذاتي يتولد مبدأ السببية.⁽¹⁾ أما العقلانية النقدية الكانطية، فترى أن المبادئ جزء من بنيتنا العقلية، وبدونها تصبح كل معرفة غير ممكنة.

• 2.1 العلم ومسائله

العلم تصوّرٌ وتصديق، فإذا بحث العقل عن النسبة بين التصديقات فهو تصديقٌ وحُكمٌ، ويُسمّونه إذعانَ العقل أو النفس لتلك النسبة أو العلاقة القائمة بين التصديقات. هذا هو الذي يتم في العقل، وهذا هو المشهور عند الفلاسفة في التقسيم، ورأى بعضهم أنّ بين التصوّر والتصديق لزوماً، إذ لا تصديق بدون التصوّر، لكن الغالبية يرون أن التلازم بينهما من حيث الوجود لا ينافي تقابلهما بحسب الصدق، كما بين الزوج والفرد.⁽²⁾

يكاد ينطبع في عقولنا ويغلب على فهمنا المعنى التصديقي للعلم، أو المعلوم، أي المعنى الاسمي، المتناول لمسائل العلم وموضوعاته المعلومة، لا المعنى المصدري، وهذا بسبب ميل الذهن إلى ما له صلة بالحس والمدلول، وتغليبهما على الدلالة، لأن المدلول يرتبط في الغالب بما يترجمه في صورة شيء مدرك في الواقع الخارجي. وهذا المعنى للعلم ليس هو المقصود ببحثه ولا هو الذي بحثه الفلاسفة والمناطق، لأن الفلسفة والمنطق يبحثان في الجوانب المفاهيمية التصورية، أي فيما هو ذهني. ولقد تعددت تعريفات العلم كثيراً، ولم يخل مصنّف في الفلسفة عن التعرض له، وتفاوتت العبارة، من منتق يروم التحديد، إلى من يعرفه تعريفاً لفظياً تقريباً له من الأذهان..

كذلك يرجع عُسر تعريف العلم إلى شدة ظهوره ووضوحه في الذهن، والذهن غافلٌ ومنصرفٌ في الغالب عن البحث في الواضحات، لذا قالوا إن ما وقع فيه من الاختلاف راجع إلى شدة وضوحه لا لخفاؤه.⁽³⁾ وكل ما يعرف به العلم فالعلمُ أعرفُ منه، لأنه حالة نفسانية يجده الحي من نفسه أبداً من غير كبسٍ ولا اشتباه.⁽⁴⁾

(1) Jaques Piccard & Georges Pascal : cours de philosophie, tome 2, p98.édition Bordas ; Paris, 1946.

(2) شرح المقاصد، للتفتازاني، ج 1، ص 198، تحقيق عبد الرحمان عميرة، ط 2، 1419هـ-1998م، عالم الكتب، بيروت.

(3) نفسه، ج 1، ص 194.

(4) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 341، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 1433هـ-2012م، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة.

ويقيد الفلاسفة البحث في العلم لا في المعرفة، إذ إن العلم بحث في الكليات وهي مجال الفلسفة، أما المعرفة فبحث في الجزئيات، وهي خارجة عن موضوع الفلسفة.

تعددت معاني العلم، بتعدد الاعتبارات ولكنها راجعة في جملتها إلى مطلق الإدراك، إذ هو المَقْسَم للمعاني أو التعريفات التي ذكروها له، فلفظ العلم كنا يقول الجرجاني، يطلق على المَقْسَم وهو الإدراك. ومن معانيه التصديق اليقيني، ومنها ما يتناول التصديق والتصور معا، وقيل العلم يطلق ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن، وقد يراد به التعقل، والتوهم والتخيل، إذ عددوا أنواع الإدراك وأرجعوها إلى التوهم والتعقل والتخيل. ومنها إدراك الكلي، مفهوم ما كان أو حكما، ومنها إدراك المركب تصورا كان أو تصديقا، ومنها إدراك المسائل عن دليل، ومنها نفس المسائل المدللة، ومنها الملكة الحاصلة لإدراك تلك المسائل، ومنها ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض صادرا عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها، ويقال لها الصناعة أيضا⁽¹⁾،

معنى العلم هو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا، يقينا أو غير يقيني. ومنهم من أطلقه على التصديق مطلقا يقينيا كان أو غيره.⁽²⁾

وتعريفه عسير كما يعترف الآمدي، الذي يستعرض جملة من التعريفات وينتقدها، ثم يقدم ما يراه أشبه بالحد: العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما، غير محسوسة في النفس، -احترازا عن المحسوسات- حصل عليه حصولا لا يتطرق إليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه، ويدخل فيه العلم بالإثبات، والنفي، والمفرد، والمركب، وتخرج عنه الاعتقادات والمظنون حث أنه لا يبعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الي حصل عليه في النفس، وهو وجودي لا سلبي؛ لانه لو كان سلبيا، فسلبه يكون إثباتا، لأنَّ سَلْبَ السَّلْبِ إثبات. ولو كان كذلك لما صحَّ سَلْبُ العلم عن المعدوم المستحيل الوجود، لما فيه من اتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية، وهو محال.⁽³⁾

-واختلف في تصوّره، أي تصوّر مفهومه، فقال الرازي إن تصوّره ضروري غير مُكتسب، فهو مُتصوّر بالكُنْه، كتصور الإنسان لوجوده، لوجهين أو دليلين: الأول أن المطلوب إن لم يكن مشعورا

(1) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 2، ص 1219، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية جورج زيناقي، ط 1، 1996، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

(2) ابن سينا: النجاة، ج 1، 77، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط 1، 1421هـ-1992م، دار الجليل، بيروت.

(3) الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 78، تحقيق أحمد محمد المهدي، ط 1423هـ-2002م، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

به، استحالة طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له، وإن كان مشعورا به استحالة طلبه، لأن تحصيل الحاصل محال.

واستدلال الرازي على هذا الرأي مبني على قياس مركب من منفصلة مانعة الخلو ذات جزئين، وهي صغرى، وحملتين كلّ واحدةٍ منهما تشارك أحدَ جزئَي المنفصلة، مشاركةً منتجةً مع اتحاد التأليفين في النتيجة، ويسمى القياس المقسم. وصورته أن يقال: إما أن يكون التصور مشعورا به، وإما أن يكون التصور غير مشعور به، وكل مشعور به استحالة طلبه، وكل غير مشعور به استحالة طلبه، فالتصور استحالة طلبه.⁽¹⁾

والثاني أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما يكون داخلاً فيها؛ أو بما يكون خارجاً عنها أو بما يتركب من القسمين الأخيرين. أما تعريفها بنفسها فمحال، لأن المعرف معلوم قبل المعرف، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به.⁽²⁾

والمذهب الثاني للجويني والغزالي، مفاده أن العلم ليس ضرورياً، لكنه تحديده عسير، وطريق معرفته القسمة والمثال. أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات، وعن الشك والظن، أما المثال فكأن يقال العلم هو المشابه لإدراك الباصرة، أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين.⁽³⁾

والثالث أنه نظري لا يعسر تحديده، فقال بعض المعتزلة هو اعتقاد الشيء على ما هو به، وهو حصول صورة الشيء في العقل، أو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك، وهذا التعريف شاملٌ للظن والجهل المركّب والتقليد والشكّ والوهم.⁽⁴⁾

أما التصديقات فليست كلها بديهية، وهذا الحكم بديهي، وإلا لزم الدور، كما أنها ليست كلها كسبية، فتعين أن كون بعضها غنياً عن الاكتساب، والبعض الآخر محتاجاً إليه، وفي هذا الموقف صار أهل العالم فرقا أربعة كما يقول الرازي:

الفرقة الأولى: المعترفون بالحسيات والبدييات، وهم الأكثرون.

(1)المفصل في شرح المحصل، لنجم الدين القزويني الكاتبي، ج 1، 58، تحقيق عبد الجبار أبو سنينة، ومحمد أكرم أبو غوش، تقديم عبد اللطيف فودة، ط 1، 1439هـ-2018م، الأصلين للدراسات والنشر، وكلام للإعلام، الكويت. وشرح المقاصد، للتفتازاني، ج 1، ص 189، وشرح المواقف للإيجي، ج 1، ص 69، تأليف الشريف الجرجاني، مع حاشية السالكوتي والجلبي، ط 1، 1433هـ-2012م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(2) الرازي: كتاب المحصل، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ص 81، تحقيق حسين أتابي، ط 1، 1411هـ-1991م، دار التراث، القاهرة.

(3) شرح المقاصد، للتفتازاني، ج 1، ص 194، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 2، ص 1220.

(4) شرح المواقف للإيجي، ج 1، ص 76. وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 2، ص 1220.

والثانية: القادحون في الحسيّات، المعترفون بالبديهيّات، كأفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس، لا على أن الحس ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية، بل لأنه يصيب تارة ويخطئ أخرى، فلا يعتمد على حكمه بل لابد من حاكم آخر فوّه لتمييز للناظر خطؤه عن صوابه، فالذي يعتمد على حكمه هو العقل فقط. واستدلوا على مذهبهم في تضعيف الحواس بأدلة كثيرة مأخوذة من الواقع الحسيّ.⁽¹⁾

الفرقة الثالثة: الذين يعترفون بالحسيّات ويقدحون في البديهيّات، وحجّتهم أن المعقولات فرع المحسوسات، لأن الإنسان في مبدأ الفطرة عار عن العلوم، لكن إذا أحسّ بجزئيات تنبه منها لمشاركنا بينها ومباينات وانتزع منها علوماً كلية، تصورية أو تصديقية، فلو لا إحساسه بتلك الجزئيات لما حصل له شيء من العلوم الكلية، ولذلك فإن الأكمه لما فقد الإحساس بالألوان لا يعرف حقيقتها، والأصل أقوى من الفرع.

الفرقة الرابعة: السوفسطائية، الذين قدحوا في الحسيّات والبديهيّات، قالوا لأنه ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحسي والخيالي والعقلي، فلا بد أن يكون فوقهما حاكم آخر، ولا يجوز أن يكون هو الاستدلال، لأنه فرعها، فلو صحّحناهما به لزم الدور، لا نجد حاكمًا آخر، فلزم التوقّف.⁽²⁾

• 3.1 النظر Raisonnement

تبحث الفلسفة في العلل الأربعة، ومنها العلة الفاعلية والعلة الغائية، وهما الطرفان اللذان يكتسيان أهمية في معرفة كيف تبدأ الأشياء وإلى أين تسير. والمعرفة والعلم، نشاطان يتحققان بحركة العقل حركة منظمة هي النظر، والنظر شامل للطرق الاستدلالية التي يسلكها العقل، وتبحث في المناهج المختلفة الخاصة بكل علم.

والنظر عبارة عن تصرّف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب، لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل⁽³⁾، أو هو، كما عرفه الرازي، ترتيب تصديقات يُتوصّل بها إلى تصديقات أخرى.⁽⁴⁾ وربما كان التعبير بـ(ترتيب أمور) بدل (تصديقات) أفضل لشموله التصورات والتصديقات؛ فإن من صدق بأن العالم متغير، وكل متغير ممكن، لزمه التصديق بأن العلم ممكن، ولا

(1) الرازي: كتاب المحصل، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين...، ص 88.

(2) الفصل في شرح المحصل، لنجم الدين القزويني الكاتب، ج 1، 124، والرازي: كتاب المحصل، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين...، ص 119.

(3) الأمدى: أبكار الأفكار، ج 1، ص 127.

(4) الرازي: كتاب المحصل، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين...، ص 121.

معنى للموقف الفكري إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث.⁽¹⁾ وحركة
الذهن في المعقولات تسمى فكراً، وهي النشاط الذي تقوم عليه الفلسفة، أما حركة الفكر
المحسوسات فتسمى تخيلاً، وهي مجال النشاط الأدبي والفني.
والنظرُ الكاشف للحقيقة والمفضي إلى المعلوم يتقوّم بأمرٍ هي العلل الأربع التي تضمّنها تعريف
الرازي:

العلة المادية: وهي الأمور التي يقع فيها التركيب والتأليف، إذ إن التصديقات تتكون منهما.
العلة الفاعلية: وهي الفاعل الذي يرتب تلك الأمور، وقد أشار إليه بكلمة الترتيب، فالفاعل
يتطلب فاعلاً، وإلا كان غير معقول.

العلة الصورية: وهي الهيئة الحاصلة بعد التأليف والترتيب.
وأما العلة الغائية: فهي التي كان لأجلها الترتيب والتأليف.⁽²⁾

والنظر بشتى أنواعه الاستدلالية لا يفضي إلى نتائج يتفق عليها جميع النظار، فتراهم مختلفين مع
اعتمادهم على نفس المسالك الاستدلالية أو النظرية، والسبب راجع إلى أمور كثيرة، منها التجرد من
انفعالات النفس التي تشوش على الفكر، ومنها ترتيب النتائج وإخضاع المقدمات لبلوغها، ومنها -
وهذا هو الأعمس - أن الناس قد يختلفون في البديهيات، التي لا تقبل الخلاف، والقضية البديهية هي التي
يكون تصور طرفيها كافياً في جزم ذهن بثبوت النسبة؛ فإذا جزم بالنسبة بينهما مشروط بتصور
الطرفين، وقد لا يكون تصور الطرفين مشتركاً بين الناس كافة، لتفاوتهم في المدارك وشروط التحصيل
الذي يعود إلى عوامل كثيرة. فول قيل: العقل غير النفس، فإن من حصل له تصور الطرفين (العقل
والنفس) جزم بالنسبة الحاصلة بينهما، أي الحكم بالغيرية، دون من لم يحصل له تصور الطرفين، فإنه
لا يحصل له الجزم بالنسبة، لفقدان الشرط، وهذا هو سبب كاف لتفسير معظم الخلافات بين
الناس.⁽³⁾

والعقل حين ينظر يتجاوز التصوّر الساذج إلى الحكم، أو اتخاذ الموقف، لأن التصورات وإن
أفادت في معرفة الماهيات لا تفيد في العلم ما لم ترتب عليها تصديقات. وخالف الرازي الفلاسفة في
التصديق، فإنه عنده إدراكٌ مع الحكم، كما أن التصوّر إدراكٌ لا مع الحكم، أمّا الفلاسفة فالتصديق
عندهم هو الحكم وحده، من غير أن يدخل التصوّر في مفهومه دخول الجزء في الكل، والتصوّر هو

(1) نفسه.

(2) المفصل في شرح المحصل، لنجم الدين القزويني الكاتبي، ج 1، 128.

(3) الكاشف عن المحصول: ج 1، ص 172، تأليف محمد بن عباد الأصهباني، تحقيق وتعليق ودراسة عادل عبد الموجود،
وعلي معوض، تقديم محمد عبد الرحمان مندور، ط 1، 1419هـ-1998م، دار الكتب العلمية، بيروت.

الإدراك الساذج، فقد قسموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه، وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للتصديق والتكذيب، وإلى ما لا يحتمله.⁽¹⁾

وحكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر هو التصديق، وهو مورد القسمة، ولا بد فيه من أمرين: أحدهما: محكوم عليه، ويسمى بـ "الموضوع"

والآخر: محكوم به، ويسمى بـ "المحمول". ولا بدّ من رابطة دالة على نسبة المحمول إلى الموضوع. وهذا الحكم الذي يحكم به الذهن، إما أن يكون جازماً أو لا، والمقصود بالجازم: ألا يحتمل النقيض؛ إما في نظر الشخص الذي يحكم، أو في نفس الأمر. أما غير الجازم، فمعناه احتماله النقيض. والحكم الجازم المذكور: إما أن يكون مطابقاً للواقع، أو لا. فمثال الاعتقاد المطابق: اعتقادنا حدوث العالم، واللامطابق: اعتقاد القدم.

والاعتقاد الجازم: إما أن يكون لا لموجب، وهو التقليد، أو لموجب: وهو العلم. والموجب: إما أن يكون حسياً، أو عقلياً أو مركباً منهما. ووجه الحصر في هذه الأقسام: أن الموجب إما أن يكون الحس المحض، أو العقل المحض، أو لا واحد منهما، وهو المركّب. أما الأول فهو العلم المستفاد من الحواس، ويقرب من هذا الوجدانيات: لأنه إحساس بأمر باطن، وذلك كعلم الإنسان بلذّته ونفّته... وأما المستفاد من العقل، فهو ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: البديهي.

والثاني: النظري. ووجه الحصر في هذين القسمين: من تصور طرفي القضية: إما أن يكون كافياً في جزم الذهن بنسبة أحد طرفيه إلى الآخر، أو لا: فالأول: البديهيات.

والثاني: النظريات، والموجب له أمر عقلي محض.

وأما القسم الثالث: وهو أن يكون مركباً من الحس والعقل، فذلك إما أن يكون من حس المسع والعقل، أو من غيره:

الأول هو المتواترات، وبيان التركيب في هذا القسم: أننا نسمع من طائفة كبيرة من الناس لا يحكم العقل بتواطئهم على الكذب: أن أفلاطون وجالينوس وأرسطو كانوا في الوجود، وعند ذلك يعلم قطعاً وجودهم، فلا بد من السمع أو النقل. وأما إذا كان مركباً من باقي الحواس والعقل، فإما أن يكون ذلك متوقفاً على فعل من أفعالنا، كتناول دواء معين، وهي المجربات أو التجريبيات: وهي

(1) تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، بذيّل المحصل للرازي، ص 16، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

القضايا التي يجزم العقل بنسبتها، بواسطة تكرار المشاهدة على وجه يفيد اليقين؛ أو لا يتوقف، وهي الحدسيات.⁽¹⁾

والعقل لا ينطلق في نظره أو تأمله من فراغ، بل يعتمد في نشاطه على ما يعرف بالعلوم الضرورية أو الأولية، التي لولاها لم يتحصل على علم أصلا، وأول تصديق يقابله العقل هو العلم بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات ولا يتصف بهما، وهذه القضية لا يمكن البرهان عليها، لأن البرهان إذا طُلب طُلب من بعده برهاناً على صحته وهكذا تتسلسل البراهين، ولا تنتهي عند نقطة، فكان لابد للعقل أن يقف على أرضية راسخة، سماها الفلاسفة أوائل العقل أو النفس.⁽²⁾ وهذه الأوليات كما يقول الغزالي، تضطر غريزة العقل بمجردها إلى التصديق بها، كقولك: الاثنان أكثر من الواحد، والكل أعظم من الكل، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.⁽³⁾

والأوليات محصورة في ست: البديهيات، والمحسوسات أو المشاهدات والفطريات، والمجربات، والمتواترات، والحدسيات.⁽⁴⁾

● 4.1. الفلسفة ومعانيها

تعريف علم من العلوم يفتقر في كثير من الأحيان إلى الموضوعية التامة لتدخل الجوانب الذاتية فيه، لأن التعريف مرتبط بغايات العلم، وذلك الارتباط تحدده النظرة الاستعمالية، أو الأداتية، وهي متفاوتة في المكان والزمان، والسلم والحرب. والتعريف خاضع للتطور لأنه يشتق عناصره المكونة من مبادئ العلم المعرف، والعلوم تخضع للتراكم المعرفي. هذا ما وقع للفلسفة التي لم تكن في فجرها سوى حباً للحكمة، لأن أصحابها كانوا يقدرون أن الحقيقة المطلقة أبعد من أن يناها العقل، فاکتفوا مضطرين، بحب الحقيقة والبحث عنها. لكن التقدم في البحث الفلسفي تجاوز مسألة المحبة، التي لا تعدو أن تكون انفعالا مصحوبا ببعض التحري، وأخضع كل شيء للرصد والقياس، والتحكم في الموضوعات المدروسة فيها.

لا يميل المتأخرون إلى البحث عن تعريف للفلسفة، بل يؤثرون التفلسف وتقديم الآراء والمواقف حيال الأسئلة ذات الطبيعة الفلسفية على الخوض في البدايات أي تحديد المفهوم الدقيق للفلسفة وموضوعها وغايتها، واقتترانه باللفظ (الاصطلاح). كما يؤثرون ربط الفلسفة (الميتافيزيقا)

(1) الكاشف عن المحصول: ج 1، ص 170.

(2) لرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 354، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 1433هـ- 2012م، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة.

(3) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 102، تحقيق سليمان دنيا، ط 1، 1382 (بالتقويم الإيراني)، شمس تبريزي، إيران.

(4) شرح المقاصد، للتفتازاني، ج 1، ص 211.

بنظرية المعرفة وما يتفرّع عليها من مباحث، متصلة بعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم. ويؤخذ مفهوم الفلسفة من جملة آرائهم ومواقفهم العامة.

والفلسفة في بداياتها دهشة وسؤال عما وراء الظواهر، ومحاولة لإدراك العلل التي تحرك المدركات الحسية. فكانت ذلك إجابة عن ثلاثة أسئلة كبرى: -ما؟ -وكيف؟ -ولماذا؟

ما حقيقة الوجود؟ وكيف وجد؟ أسئلة تصدى لحلها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا. ماذا نعرف عن الأشياء الموجودة؟ وكيف نعرفها؟ أسئلة تشغل بالحديث عنها فلسفة المعرفة أو نظرية المعرفة.

ما ذا ينبغي أن نعمل؟ ولم نعمل في طريق خاص دون غيره؟ أسئلة يجيب عنها علم الأخلاق. يقول (أ. س. رابوبورت Rapoport)

" الفلسفة تبحث عن أي مسألة يمكن البحث فيها، وإن شئت فقل عن العالم. ونحن نقسم مسائلها إلى ثلاثة أنواع تبعا لموضوع البحث:

1-مسألة الوحدة، أعني علة العلل القادرة على كل شيء الخالقة لكل شيء، مفيضة الحياة على العالم، وهذا القسم يسمى: " ما بعد الطبيعة"، أو " ما وراء المادة " أو " الميتافيزيقيا".

2-مسألة الكثرة، أعني مظاهر هذا العالم المتنوعة وهذا النوع يسمى " الفلسفة الطبيعية". وعاطفته، ورغباته، ويشمل هذا النوع ما يأتي:

(أ) الطرق التي يتبعها العقل للوصول إلى نتيجة صحيحة، وهذا يسمى " المنطق " وغايته ترقية الحق.

(ب) في العاطفة وهذا هو " علم الجمال"، غايته ترقية فكرة الجمال.

(ج) في الرغبة أو الميل، وهذا موضوع " علم الأخلاق"، وهو يدور حول فكرة الخير. فموضوعات الفلسفة هي:

1- ما بعد الطبيعة. 2- فلسفة الطبيعة. 3- المنطق. 4- الأخلاق. 5- الجمال.⁽¹⁾

يقول رابوبورت: "فما وراء الطبيعة أو ما وراء المادة، لا يبحث عن العامل المادي كما تتجلى لحواسنا، وإنما يبحث في الحواس من حيث مقدار الثقة بإدراكها، كما يبحث عن ماهية الأشياء وعلة العلل.

ولا يكتفي بالحقائق حسبما يوضحها الحس وحده، بل يتطلب الشيء المجهول الذي قامت عليه العلوم الأخرى من غير أن تبحث فيه، فهذا العلم غرضه الوصول إلى ما وراء هذه الظواهر الطبيعية.. غير قانع بمعرفة الأشياء التي قد تظهر لنا على غير حقيقتها.

(1) رابوبورت: مبادئ إلى الفلسفة، ص 18، ترجمة أحمد أمين، ط 1979 دار الكتاب العربي، بيروت.

إن شئت فقل إن هذا العلم يحاول أن يقف على المحرك الخفي لهذا العالم، ويتوق إلى أن يخرق هذا العماء ليحس بنبضه.

وإن الشوق لإدراك هذه القوة الخفية المجهولة الذي أفضى بالسذج إلى الخرافات والأوهام، هو الذي حمل الفلاسفة على البحث عما وراء الطبيعة...، فعلم ما بعد الطبيعة هو علم (واجب الوجود)...، علم يبحث عن العلة الأولى للأشياء.⁽¹⁾

وكثيراً ما يطلق القدماء اسم الحكمة على الفلسفة ربطاً لها بما شاع عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، لارتباطها بصقل النفس وتهذيبها، فلم تكن نظراً أو تأملاً من أجل التأمل، بل هي "فضيلة النفس الناطقة المميزة، وهي أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة، وإن شئت قلت تعلم الأمور الإلهية، والأمور الإنسانية، ويثمر علمك بذلك أن تعلم المعقولات: أيها يجب أن يفعل، وأيها يجب أن يغفل".⁽²⁾

إلا أن للحكمة وجهاً به تختلف عن الفلسفة، فالحكمة تتصل بالسلوك والتهذيب، ولها ارتباط بالعمل، وإن صدرت عن نظر وتأمل، أما الفلسفة فنظر صرف.

وربط المتقدمون من الفلاسفة الفلسفة بالأخلاق، لأنهم كانوا يؤمنون أن أعظم ما في الإنسان عقله، وهو أولى بأن يترقى في درجات الكمال، بالنظر والتأمل، فالعقل كما يقول أرسطو هو الجانب الإلهي في الإنسان، وهو أجدر بأن يستكمل بمعرفة الحقائق، حقائق الموجودات على ما هي عليه، أي حقائقها لا ظواهرها، لأن الظواهر مُدرَكَات الحواس، أي الجسد، وفضيلة العاقل بعقله الذي امتاز به عن العوام والبهائم. يقول صدر الدين الشيرازي: "اعلم أن الفلسفة استكمال الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن على قدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل له التشبه بالباري تعالى، ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنوية أمرية ومادة حسية خلقية، وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق وتجرّد، لا جرم افتتت الحكمة بحسب عمارة النشاطين بإصلاح القوتين إلى فنين نظرية تجرّدية، وعملية تعقلية".⁽³⁾

ليس هناك معنى واحد لكلمة (فلسفة) متفق على معناه، بل معانٍ كثيرة تفرعت عليها فلسفات. من هنا تبدأ المشكلة الفلسفية داخل الفلسفة ذاتها، لتنتقل إلى الترجمة، وعلى ضوء هذا التباين في

(1) نفسه، ص 20.

(2) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 26، حققه وشرح غريبه ابن الخطيب، ط 1، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، (د.ت.).

(3) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، 1/ 53، تقديم رضا المظفر، ط 1، (د.ت.)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المفاهيم التي تقوم عليها الفلسفة يتم المنجز الترجمي، ذلك أن المترجم للمحتوى الفلسفي متلبس بحالة تشكلت تراكميا عبر مسار من القنوات التي تقوم على الاختيار المنحاز لهذا الرأي أو ذاك. لذا كانت الترجمة الفلسفية مختزلة لموقفين يعكسان مقاربتين أو نظريتين: مقارنة أو نظرية في الترجمة، وموقف يتعلق بالفلسفة وحقيقتها. هذا هو المفترض لمن يرصد النص الفلسفي ويتصدى لترجمته. إن التصورات التي ترتسم في عقول البشر ليست سوى أساس وأوليات تبنى عليها العقول المكتسبة بالتجارب، وهذه الفطرة غير كافية في التمييز بين أصناف التصورات كما يقول ابن سينا، "ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف"⁽¹⁾، والعقل الأولي يتساوى فيه الناس، هوما اشتهر على لسان ديكارت في قوله: "العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية".

« Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont ».⁽²⁾

ولكن ازدحمت في مسيرة العقلاء قوتان عقليتان: قوة العقل النظري، وهي الفطريات التي يشترك فيها البشر، وقوة العقل العملي الذي يستفاد من تجارب الإنسان والتجارب تستند إلى قوى النفس الانفعالية، والانفعالات منفتحة على الواقع وملابساته.

لم يُعرف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم، وقيل إن تلامذة سقراط كانوا أول من أطلق هذا اللفظ، فقابل افلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي، ينتقل ثانيهما من مكان إلى مكان يعلم الشباب في سبيل أجر يتقاضاه، ويلتمس أولهما المعرفة لذاتها، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف... وصرح بأنه ليس حكيما، لأن الحكمة لا تضاف إلى غير الآلهة.

(1) ابن سينا، النجاة، ص 9، تحقيق د. عبد الرحمان عميرة، ط 1، 1412هـ-1992م، دار الجليل، بيروت.
(2) رينيه ديكارت، مقالة الطريقة، ص 70، ترجمة جميل صليبا، ط 2، 1970، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت. ويمكن المقارنة مع ترجمة محمود الخضيرى لهذه الفقرة ص 161، ط 3، 1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. وتكشف المقارنة السريعة عن ميل صليبا إلى الترجمة الحرفية قليلا، خلافا للخضيرى الذي أثر المعنى دون مساس بالجواهر. إذ ترجم صليبا أداة الوصل أو التعليل La conjonction car بلام التعليل المؤكدة، وهذا ما لم يفعله الخضيرى الذي أثر استعمال (إذ)، فلطّف البناء بهذا الاستعمال، لأن (إذ) الظرفية تفيد ما يفيد التعليل باللام، ولكن في سياق ظرفي إخباري، فجاءت ترجمته (لهذه الفقرة على الأقل) أقرب إلى عبقرية اللغة العربية، ويحسن الذكر أن من كمال الترجمة العناية بالصياغة التي تلامس بنية اللغة المستهدفة وروحها. فقد وضع ألكسندر تيتلر كتابه الشهير (مقالات في مبادئ الترجمة) = 1791م، داعيا فيه إلى إقرار السلاسة كدستور للترجمة، وكان مرجعا لكل ما تقوم عليه السلاسة من مبادئ وقوانين مع كم هائل من الأمثلة التوضيحية. = (لورانس فينوتي Lawrence Venuti، اختفاء المترجم، ص 99، ترجمة سمير طلبة، مراجعة محمد عناني، ط 1، 2009م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة).

وَمِنْ المؤرّخين من يرى أن هيرقليدس Heraclides of ponticus تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس 497 ق. م Pythagoras هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى "البحث عن طبيعة الأشياء"، وروى عنه شيشرون 43 م، Cicero أنه قال: من الناس من يستعبدهم بالتماس المجد، ومنهم من يستدله طلب المال، ومنهم قلة تستخفّ بكلّ شيء وتقبّل على البحث في طبيعة الأشياء، وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة.⁽¹⁾

ولكن رواية هيروقليدس مع شيوعها وتداولها اليوم تثير شكّ الباحثين، إذ الراجح عنده أن هيرودتس كان أول من استخدم الفعل يتفلسف، إذ ورد في بعض آثاره أن قارون قال لسولون Solon المشرّع: سمعت أن رغبتك في المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفاً، فالتفلسف عند يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة في غير ما غرض.

وإلى مثل هذا المعنى ذهب ثيو سيديس Thucydides إذ قال على لسان بيركليس في خطبة رثاء للأثينيين: نحب الجمال في غير سرف، ونميل إلى الحكمة في غير ضعف، وإلى مثل هذا ذهب إيزقراطس Isocrates وغيره ممن أطلقوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزاً لها من المعرفة العملية.⁽²⁾

• 4.1. أ معنى الفلسفة قديماً

عرّف أرسطو الفلسفة بأنها البحث في الوجود بما هو وجود، وسماها بالفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية (وهي عنده العلم الطبيعي)، وسماها كذلك بالحكمة لأنها تبحث في العلل الأولى إطلاقاً - لا الأولى في جنس من الأجناس - وسماها أيضاً بالعلم الإلهي لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود، وأطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه - النظري من طبيعيات ورياضيات وإلهيات - والعملية - من أخلاق وسياسة واقتصاد - واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق - وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة علم الموجودات بعلة الأولى أو علم الوجود بما هو كذلك - أي مجرداً من كل تعيين.⁽³⁾

وذهب الرواقية stoics إلى أن الفلسفة هي فنّ الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية، وذهب أبيقور Epicurus إلى أن الفلسفة هي السعي إلى حياة السعادة باستعمال العقل، ... إلى غير ذلك من تعاريف يربط كلها بين الفكر والحياة العملية.⁽⁴⁾

(1) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 47-48، ط 5، 1967، دار النهضة العربية، القاهرة.

(2) نفسه، ص 47-48. وحري عباس عطيتو: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص 19، ط 2013، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.

(3) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، 49.

(4) نفسه، ص 50.

وقد غلبت الروح الصوفية على تفكير الفلاسفة المنطقي، وبدا هذا في مذهب شامخ هو الأفلاطونية المحدثه New Platonism فحاول فيلو الاسكندري أن يوفق بين اليهودية والهلينية، ونقل أفلوطين المصري ت 266 ق.م. Platinus المذهب الأفلاطوني وتوصل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب ecstasy فاختلف العلم بالميثولوجيا - من الناحية التاريخية - اختلاطا ملحوظا، وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له فيما يقول تسلر Zeller ، أو امتزجت - فيما يقول غيره - فلسفة الغرب في هذه الفترة بروحانية الشرق، فكان فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربي وتصوف الشرق الديني.⁽¹⁾

• 4.1. ب أقسام الفلسفة اليونانية

1- من طاليس إلى سقراط (القرن السابع إلى الخامس ق.م.): التوجيه كوسمولوجي أي أن الحكماء كانوا يهتمون لنشأة العالم وتكوينه وعناصره.

2- سقراط، أفلاطون، أرسطو: (القرنان الخامس والرابع ق.م.): التوجيه طبيعي سيكولوجي لا يخلو من نظرات ما وراءية.

3- من وفاة أرسطو إلى نشأة الأفلاطونية الحديثة) منتهى القرن الرابع ق.م. إلى القرن الثالث ق.م.): التوجيه خلقي أدبي.

4- الأفلاطونية الحديثة: (من القرن الثالث إلى السادس ب.م.): التوجيه ديني صوفي.⁽²⁾
يعتبر مؤرخو الفلسفة اليونانية أن الفلسفة اليونانية بدأت مع طاليس وبلغت، خلال قرنين من الزمن، ذروة لم تتعدها بعد ذلك.⁽³⁾

"فأحبُّ أن أفهم الفلسفة على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم تبلغ فيها بعد علم اليقين، لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادرا عن قوة التقاليد أو قوة الوحي، والعلم فيما أرى - هو الذي يختص بالعلم اليقين. أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التي تتجاوز حدود المعرفة اليقينية.، على أنك واجد بين اللاهوت والعلم منطقة حرة حلالا للطرفين جميعا، فهي معرضة لهجمات الفريقين معا، وهذه المنطقة الحرة: هي الفلسفة."⁽⁴⁾

(1) نفسه.

(2) حنا الفاخوري، د. خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، 1/ 40.

(3) نفسه، 1/ 41.

(4) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، 13-14، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، ط، 2012، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

• 4.1. ت في العصور الوسطى

انصرفت جهود الفلاسفة الوسيطيين إلى التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، ينطبق هذا على الفلاسفة المسيحيين المسلمين، لكن ذلك لا يعني انحصار الدور في مسألة التوفيق، بل كان للفلسفة الإسلامية إبداعاتها ومسائلها التي انفردت بها وقدمت لها إجابات. كذلك الشأن بالنسبة للمسيحية التي قيل إنها وجهت الفكر إلى كثير من المشكلات الميتافيزيقية التي لم يخض فيها فلاسفة اليونان، كفكرة الوجود الكامل، وفكرة العناية الإلهية، وفكرة التفاؤل المسيحي.⁽¹⁾

كذلك شغلت فكرة الثالث وصلة الأقاليم فيما بينها وطبيعة المسيح وصلة المسيح كأقنوم إلهي بيسوع كإنسان.⁽²⁾

• 4.1. ث الفلسفة في مدارس الفكر الفلسفي المعاصر

من المتوقع أن يتغير مفهوم الفلسفة، لارتباط المفاهيم بالأغراض التي يرمي إليها كل علم، فلا يتجرد التعريف من إدراج الغاية في متنه، وهذا ما حصل مع مفهوم الفلسفة وتعريفها عند المعاصرين، الذين عاشوا في زمن التحولات الكبرى، زمن صار فيه العقل خاضعا للمقتضيات الاجتماعية وما فيها من طقوس جديدة فرضت على الإنسان العاقل، فأصبح يمتنع منهجه ليواكب الحاجات التي تملئها الوقائع الجديدة. في هذا الجو تُقرأ النظريات التي صيغت حول الفلسفة وقضاياها. وفقدت الفلسفة ألقها وشموخها الذي كانت عليه في زمن الأوائل، لأنها فقدت روح المغامرة، كما يقول ويل ديورانت، واستلب منها ظهور العلوم المفاجئ علومها القديمة الشاسعة فأصبحت (الكوسمولوجيا)، علم الفلك والجيولوجيا، و(الفلسفة الطبيعية) علم الحياة والطبيعة، وتحولت (فلسفة العقل) إلى علم النفس؛ لقد هربت منها جميع المشكلات الواقعية والبارزة⁽³⁾، فلم تعد الفلسفة في هذا العصر أمًّا لأحد، حتى مبحثها الكبير -الميتافيزيقيا- هجرته العقول المعاصرة، بعد أن كان مما يتطلع عوام الناس إلى معرفته والحديث فيه فضلا عن الفلاسفة، وأصبحت بحثا في نظرية المعرفة، وكيفية الإدراك للعالم والأشياء. وهو ما أفقدها مزايا الفلسفة من كلية وشمول، وجعل منها (لا فلسفة) كما يقول ثابت الفندي، لأن المعاصرين يقفون عند حدود التحليل اللغوي، ومنهج العلم والتجربة كصورة وحيدة للمعرفة، فالأفلسفة هي مرض الفلسفة "فالسفسطة وفلسفة الشك المطلق، والفلسفات التي تقوم لخدمة الدولة أو الطبقة أو الدين أو العلم، واللجاجة اللفظية والمنطقية التي

(1) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 25، مكتبة مصر، القاهرة. (د.ت.ط)

(2) إيميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج 3، العصر الوسيط والنهضة، ص 9. ترجمة جورج طرابيشي، ط 2، 2016، دار الطليعة، بيروت.

(3) ويل ديورانت: مباحث الفلسفة، ج 1، ص 12، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعة إبراهيم مذكور، تقديم سعيد توفيق، ط 3، 2018، المركز القومي للترجمة، مصورة عن طبعة الأنجلو المصرية، القاهرة.

عرفت في عصور تدهور الفلسفة والنزعة المادية التي تركز إلى العالم والطبيعة فحسب، والركون إلى التجربة الحسية واعتناق الوضعية كصورة وحيدة للحقيقة، والمذاهب المعاصرة العديدة الأسماء التي آخرها التحليل، كل هذه التيارات تدخل في نطاق الالفلسفة وتخسر نفسها لأهداف من خارج الفلسفة وضد الفلسفة.⁽¹⁾ ونظرت الفلسفات المعاصرة في العقل مصدر العقل والفهم، نظرة تتماشى مع المعرفة، وأنكرت ثبات العقل، ورأت أنه يتأثر في بنيته بتطور الأفكار العلمية، فالعقل ليس له بنية ثابتة بل بنية لها تاريخ، وتاريخها في تطور معارفها، وبنيته العقلية تنتج المعارف، ولكنها تخضع لتأثير هذه المعارف، فترعف هي أيضا تطورا، والعقل لا ينتج العلم فحسب، بل يتعلم من هذا العلم، ومعنى هذا أن على العقل أن يكتف بنيته تبعا لجدل المعارف العلمية.⁽²⁾

هذه هي النظرة المعاصرة للفلسفة، التي نستعرض بعضها منها مع أعلام كبار من تيارات مختلفة. الذين يجمعهم وصف الشك والتحرر وعدم الإذعان إلى التقاليد مهما كانت ضاربة في أغوار الماضي، تلك هي الحالة النفسية الجامعة لهم، وهذا ما نفتقده نحن، وتلك قصة أخرى...

الفلسفة عند أرسطو هي البحث في الوجود بما هو وجود بالإطلاق، أو هي البحث في طبائع الأشياء وحقائق الموجودات، من أجل الوصول إلى العلل البعيدة والمبادئ الأولى، لا لغرض سوى محبة الحكمة، والحقيقة، وتميزت فلسفته وفلسفة القدامى عامة بأنها فلسفة وجودية Ontological، أو ميتافيزيقية، وهذا الخط لم ترتض الفلسفات المعاصرة السير فيه، وانتقلت إلى المعرفة بغية تغيير العالم والإنسان وتيسير حياته، ولم تعد مؤمنة بقدرة الفلسفة على البرهنة عن طريق الاستدلال وحده على كل ما أسئلة العقل، فالاستدلال المنطقي على أمر أو نفيه لا يمكن أن يصمد أمام النقدي التجريبي، كما يقول رسل⁽³⁾، وقد اتبعت هذا النهج اتجاهات الفلسفة المعاصرة، من الوجودية إلى المادية الجدلية إلى البراغماتية، وإن كانت في جوهرها نظرية في المعرفة - بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادتا باتجاههما في النهاية تيسير حياة الإنسان، وانتقل الفيلسوف من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص⁽⁴⁾، وانتقلت هذا الفلسفة من فكرة إدراك الوجود إلى دراسة الإدراك، والإنسان بشكل عام. وهذا التوجه له جذوره القديمة، ففي الفلسفة الهندية يستبد بوذا من الفلسفة أسئلة مثل: هل العالم أبدي؟ هل هو متناه؟⁽⁵⁾

(1) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 242، ط 2004، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.

(2) محمد عزام: مدخل إلى فلسفة العلوم، أبحاث في الأبيستولوجيا المعاصرة، ص 84، ط 1، 1994، دار طلاس للدراسة والنشر والتوزيع، دمشق.

(3) Russel: Problèmes de philosophie, p 164, édition Payot ; 1965, Paris.

(4) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 56-57.

(5) ثيودور أويزر مان: تطور الفكر الفلسفي، ص 120، ترجمة سمير كرم، ط 32، 1979، دار الطليعة، بيروت.

فالماركسية تنكر على المذاهب الفلسفية القديمة اقتصارها على تفسير العالم بطرق شتى، وترى أن مهمة الفلسفة هي تغيير العالم، وبتغيير العالم يتغير الناس أنفسهم يستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ، والمادة هي المفسرة أو المحركة للتاريخ.⁽¹⁾

وتتميز الفلسفة المعاصرة بِسِمَةِ الفردية والانعزال، أي باختفاء صفة التراكم والاستمرار في نحت المصطلحات وتنظيمها بالرجوع إلى ما قدّمه السابقون، فأصبحنا نرى كمًّا كبيرًا من المصطلحات الخاصّة بهذا الفيلسوف أو ذاك، وهو خروج عن الأسس العلمية لوضع المصطلحات وتداولها، وهذا ما كان له انعكاسه السيء في تمييع الفلسفة وإخراجها من طابعها العلمي المعرفي إلى صورة أقرب إلى الإنشاء والتهويمات الأدبية التي تتخذ من الخيال أداة لها، وازداد رسوخ هذا التوجّه وانتشاره مع النزعات التي عرفتها الفلسفة المعاصرة، كالوضعية المنطقية والفينومولوجية (الظواهراتية)، وتضاعف التأليف في الفلسفة وبلغ حدًّا يصعب فيه متابعة ما ينشر، فضلًا عن الوقوف عليه ومعرفة مقاصد أصحابه. فقد ورد في القائمة السنوية التي أصدرها المعهد العالمي للفلسفة سنة 1938 أن عدد الكتب الفلسفية التي ظهرت في ذلك العام قد زاد عن سبع عشرة ألف كتاب.⁽²⁾ ويختلف تلقّي الدارسين لهذا العدد الكبير بين من يرى في ذلك تزايد في المشكلات الفلسفية، وبين من يرى فيه مياعة وترهلاً يجعل البحث الفلسفي أشبه بالخواطر الأدبية، التي لا يعصمها منطق أو تصورات عقلية واضحة ومحكمة. مثّل العصر القرن العشرين انقلاباً على المفاهيم التقليدية التي درج عليها العقل، لم يسلم منه شيء، إنه قرنٌ واحدٌ لكنه غلب مئآت القرون التي سبقتة، تحطّمت فيه أبجدياتُ حقّرتها العقول ورسّختها التجارب، واستعلّى فيه العقل العملي على النظري، معيدا للإنسان حرّيته التي أخذتها منها المسلّمات والقبليات، والثوابت التي قامت عليها الفلسفة السابقة. وارتبطت الفلسفات المعاصرة بالمنهج، إيماناً منها بأن العقل قادرٌ على صناعته وتحديدده كما يشاء، لتصاغ الفلسفة وفق هذا المنهج، وبالتالي وفق ما يشاء واضعه، وهو الإنسان. بهذا أرادت الفلسفات المعاصرة أن تضع الإنسان على عرش الكون، وتمنحه السيادة على العالم والأشياء، حتى على العقل نفسه، فيمكن صناعة العقل وفق الحاجات... وفي المباحث التالية نقف وقفة خاطفة عند بعض الفلسفات التي طبعت عصرنا وامتدّ تأثيرها إلى كثير من جوانب الحياة حتى العوام الذين لا يمارسون التأمل المنظم، أصابهم التأثير، لأن الفلسفة المعاصرة بما أعانها من وسائل ومؤثرات للتواصل والاتصال قد خلعت حالةً عامة على المجتمعات والنشاطات الحيوية للإنسان. في الأسطر التالية وقفة مع أعلام معاصرين عكست مواقفهم ملامح التطوّر بل التغيّر الذي طرأ ليس على الأفكار، بل على العقل، وغيرت نظرة الإنسان

(1) محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقيا، ص 31، ط 4، 2005، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.

(2) انظر: زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 37.

-بمشاعره وذهنه- إلى الأشياء، والأغرب من كل ذلك أنها غيرت إحساسنا بالمشكلة، فما أبعد المسافة بين المفكر الغربي والمفكر العربي المسلم في تلقيهم للعالم، وفهمهم له، وإحساسهم بمشكلاتهم. نعم، إن الجانب السيכולوجي في الإدراك حاسم في صياغة السؤال المعرفي صياغة طبيعية نابعة من معاناة. قد نستطيع أن نتكلف طرح الأسئلة وإثارة الإشكالات، لكنها في غالبها إشكالات باردة، وغير علمية، لأننا لم نحس بالمشكل، والإحساس بالمشكلة هو الطريق إلى وضعه في موضعه الصحيح، أولاً، ثم حلّه حلّاً علمياً، يكون بداية لتأسيس معرفي جديد. بعض هؤلاء الأعلام سيتناولهم الفصل الثاني في مبحث المنهج الفلسفية، وأكتفي هنا ببيان تصورهم للفلسفة، باعتبارها نظاماً من المفاهيم، وغاياتها وصلتها بالعلم.

هوسرل: Husserl يرى هوسرل أنّ على الفلسفة أن تعود إلى الأشياء ذاتها وأن تبتعد عن التجريدات والتركيبات جميعاً، فتكون الفلسفة بذلك علماً بالمبادئ الحقيقية كما يراها الإنسان بوعيه، لا بما يتلقاه. ⁽¹⁾ وأسس هوسرل فكره على فلسفة علم النفس، وتحديد أفعال الوعي وموضوعاتها، التي هي تصورية، وليس تجريبية. ⁽²⁾

ومذهب الظاهريات ⁽³⁾ أو علم الظواهر، يقوم على معرفة ماهية الأشياء، ونبد كل ما لا يمكن التحقق منه برهانياً، بما في ذلك النظريات السابقة، ويقوم هذا العمل على مبدئين: مبدأ سلبي هو الإبوخه (épochè)، أي الوضع بين أقواس أو التوقف، وهذه تسمى مرحلة التعليق التاريخي، وغايتها التوجه إلى الأشياء ذاتها aller aux choses mêmes، وهذا هو الجانب السلبي من عمله، أما الجانب الإيجابي فهو تعليق وجود الأشياء الفردية، والانصراف إلى ماهيتها، لأنها من الأمور المعطاة لنا، ويتلقاها شعورنا، ويدركها كما هي بلا تغيير، سواء في الموضوع أو في الإدراك. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التعليق المفارقي، وتقوم على تعليق الذات وأفعالها من أجل الوصول إلى الإنية المفارقة وشعورها الخاص ⁽⁴⁾، ووضع العمليات ذات الطابع المنطقي على أرضية سابقة على المنطق antéprédicatif، أكثر تلقائية وأصاله، وإظهار الروابط أو العلاقات وهي تتشكل داخل الخبرة

(1) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 26، ترجمة فؤاد كامل، ط 1، 2019، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة.

(2) آير، ألفريد جولس: الفلسفة في القرن العشرين، ص 358، ترجمة ودراسة بهاء درويش، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، 2006، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

(3) تعددت ترجمة هذه الكلمة، فمنهم من ترجمها الظاهريات كبدوي، ومنهم اختار الظاهرات كحسن حنفي، واختار خليل الجر الظاهرية، وغيره يقول عال الظهور، ومنهم من نحت اسم الظهريائية، وهو تيسير شيخ الأرض، وسماها بعضهم بفيماء، وسط هذه العكاظية اللغوية والصرفية اختار بعض الباحثين في الفلسفة اللجوء إلى الاقتراض وأبقوا عليها كما هي: فينومينولوجيا، وهو ما فعله جورج زيناتي

(4) تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس التفكير الفلسفي، ص 408، طبعة 1993، منشورات اتحاد الكتاب، دمشق،

البدائية.⁽¹⁾ ويسير الفيلسوف ريل Alois Reil على خطى هوسرل في نبذه للميتافيزيقيا والتعلق بالتاريخ، وحصره الفلسفة الحقيقية في علم الشعور، وموضوعاته، وبالتالي معرفة الإنسان.

الكنطية الجديدة: Néo-Kantisme تبني فندلبند Windelband الكانطية لما وجد فيها من رجوع إلى القواعد الخلقية والاجتماعية الشمولية والضرورية، واتبعه في نهجه المثالي هنرش ريكيت Heinrich Rickert ومثاليته متعالية وليست ذاتية، تعطي أولية للقيمة ولوجوب الوجود، فالقيمة تؤلف عالما يجاوز الذات والموضوع معا، وتسعى الفلسفة إلى الربط بين الوقائع والقيم، استنادا إلى المعايير المتعلقة بالقيم، كقيمة الحق والجمال باعتبارها كليات يقرُّ بها الجميع.⁽²⁾ وتنزع الكانطية الجديدة في مجملها إلى تقرير أن الفلسفة هي دراسة ذلك الذي لا يوجد في الواقع بوصفه مثلا أعلى لا يملك وجودا حاضرا.⁽³⁾

ماكس شيلر: Max Sheller من الفلاسفة المتأثرين بهسرل، ولد في ميونخ بألمانيا عام 1874 وتأثر بأستاذه أيكن، كما تأثر بفكر القديس أوغسطينوس في مسألة الحب، لكنه عرف مراحل متعدّدة من تفكيره، انتهى به إلى إنكار عقيدته المسيحية التي بدأ بها، وإنكار وجود الألوهية، وإحلال الإنسان محلّ ذلك، فهو المكان الوحيد الذي يتكون فيه الإله. يرى أن الفلسفة هي المعرفة الميتافيزيقية، أو معرفة الخلاص أو النجاة، التي تنتج عن الربط بين نتائج العلوم الوضعية والفلسفة التي تدرس الماهيات. وموضوعها هو المشكلات التي تقع على حدود العلم، ولكن العلم لا يستطيع تناولها، كمسألة الحياة، لكن هذه الميتافيزيقيا لا تبدأ من دراسة الوجود الموضوع، بل من الدراسة الفلسفية للإنسان (الأنثروبولوجيا الفلسفية)، وهي الأنثروبولوجيا التي تتناول سؤال: من الإنسان؟ ويرى أن الميتافيزيقيا الحديثة ينبغي أن تكون دراسة فلسفية لأسس الأنثروبولوجيا أو كما يسميها ميتا-أنثروبولوجيا.⁽⁴⁾

برنشفيج: Brunschvicg ليون برنشفيج (1869-1944) الفيلسوف الفرنسي، مؤيد للمنهج الاستبطاني الذي رسمه لانيو ولاشلييه، والاعتماد على التأمل الذي يمثله العلم الحديث. ووجد في تأملات الرياضيين والفلاسفة تصوّرين متميزين للعقل: فالفكرة بموجب أولهما تصوّر المعنى الأرسطوطاليسي، والمدرسي، ومن ثمّ يكون الدور الرئيسي للذهن أن يدرك أعمّ حدود الخطاب، أمّا

(1) La philosophie, p 367, sous la direction de André Akoun, C.E.P.L, 1977, Paris.

(2) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة، ج 7، ص 208، ترجمة جورج طرايشي، ط 2، سبتمبر 2016، دار الطليعة، بيروت. وعبد الرحمان عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 15.

(3) ثيودور أويزerman: تطور الفكر الفلسفي، ص 123.

(4) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 242، ترجمة عزت قرني، ط 1413هـ-1992م، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

ثانيهما فهو مذهب الأفلاطونيين والديكارتيين العقلي، وبموجبه تكون الفكرة عملا يصدر عن الذهن و يترجم عن نفسه في العلاقة ويعبر عن فهم الذات.⁽¹⁾

مرلوبنتي: Maurice Merleau-Ponty عرض في أعماله الأولى فلسفة قريبة من التيار الفينومينولوجي، وهو منحدر من وجودية سارتر، الذي عمل معه في مجلة الأزمنة الجديدة بدءا من سنة 1945، ثم ارتبط تأمله بمشكلة الالتزام السياسي، وخاصة بالماركسية، وانتهى إلى يسار غير ماركسي، وانفصل عن سارتر وعن مجلة الأزمنة الجديدة سنة 1953، ورجع في نهاية حياته إلى التحليل الفينومينولوجي. يغلب على تفكيره التطور الدائم والمتجه باستمرار إلى الملموس وإلى العمل، كل ذلك في عبارة محدّدة. وعلى ضوء أعماله وتطور فكره، يمكن التماس نظرتة إلى الفلسفة⁽²⁾، فهي تسكن في التاريخ، وفي الحياة، لكنها كما يقول تريد الإقامة في وسطهما، في النقطة حيث هما ارتقاء، ومعنى ناشئ، إنها تستشعر الملأل في المكوّن constitué، ولما كانت تعبيرا، فإنها لا تتحقق إلا إذا تخلت عن المطابقة مع المعبر عنه، وبإبعاده لتدرك معناه، يمكنها أن تكون مأساوية، لأنها تحمل ضدها في ذاتها، ليست أبدا احتلالا جديا، والإنسان الجاد، لو وجد إنسان من هذا القبيل، هو الإنسان الذي يقتصر على شيء واحد يقول له نعم. والفلاسفة الأكثر تصميمًا يريدون دائما الأضداد: أن يحققوا لكن بالهدم، وأن يلغوا ولكن بأن يحافظوا أو يبقوا على...، عندهم دائما قصد خفي. يعبر الفيلسوف الإنسان الجادّ والفعل (العمل) الدين، والوجدان انتباها حادا أكثر من أي شخص آخر، لكننا نشعر هنا أنه ضاع. أفعاله الخاصة شاهدة عليه، فهي شبيهة بالأفعال ذات المعنى التي يسعى من خلالها رفاق جوليان سوريل في الدير إلى إثبات تقواهم. إن الفيلسوف غريب في هذه المعركة الأخوية، وحتى لو لم يهن أبدا، فالمرء يشعر -من طريقته في الأمانة- أن من الممكن أن يخون، إنه لا يشارك مثل الآخرين، ويعوز موافقته شيء متكتل متجسد، إنه ليس كائنا واقعا تماما، وعند نهاية التفكير الذي يعزله أولا، ولكن بمزيد من الاستشعار من الاستشعار لروابط الحقيقة التي تربطه بالعالم وبالتاريخ -يجد الفيلسوف، لا هاوية الأنا أو العلم المطلق، بل الصورة المتجددة للعالم، ويجد نفسه مغروسا فيها بالكلمات، وديالكتيكة أو التباسه ليس إلا طريقة للتعبير بالكلمة عما يعرفه كل واحد قيمة اللحظات التي تتجدد فيها حياته وهي تستمر وتتماسك وتفهم نفسها بتجاوزها إياها، وحيث يصير عالمه الخاص عالما مشتركا. وكلّ هذه الأسرار موجودة فيه كما في كل واحد من الناس. فماذا عن العلاقات بين النفس والجسم، اللهم إلا ما يعرفه جميع الناس، الذين يسرون دفعة واحدة نفوسهم وأجسامهم، خيراتهم وشرورهم؟ وماذا يقول عن الموت، اللهم أنه مختبئ في الحياة، اختباء الجسم في أرواح وهذه المعرفة، كما يقول مونتاني

(1) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة، ج 7، ص 221.

(2) Grand Larousse encyclopédique, édition prestige, tome 13^e, p (mer) (numéro n'est pas affiché) , 1970, Librairie Larousse, Paris.

Montaigne هي التي تجعل الفلاح وشعوبا بأكملها تموت دائما كما يموت الفيلسوف، إن الفيلسوف هو الإنسان الذي يستيقظ ويتكلم، والإنسان يحتوي بصمت على مفارقات الفلسفة، لأنه لكي يكون المرء إنسانا، فيجب أن يكون أكثر قليلا وأقل قليلا من الإنسان.⁽¹⁾

شلك: Schlick هو مؤسس دائرة فيينا Le cercle de Vienne، التي نشأت في حدود 1922، لأغراض إصلاحية، رامية إلى تخلص الفلسفة من القضايا الزائفة أو أشباه القضايا التي تحفل بها الميتافيزيقيا التقليدية، وتضم كارناب بداية من عام 1926، وفلاسفة آخرين من تشيكوسلوفاكيا، وفنلندا، والولايات المتحدة الأمريكية، والدنمارك، وبريطانيا، مستقيّة بعض فلسفتها من أفكار فتغنشتين، وخاصّة مفهوم التحليل المنطقي للمعرفة، ومذهب الطبيعة التحليلية للمنطق والرياضيات، ونقد الفلسفة التقليدية باعتبارها لغوا.⁽²⁾

الفكرة الرئيسية عند شليك أن الفلسفة ليست علما، بل هي نشاطٌ يعمل في كلّ علم باستمرار، لأنه قبل أن يستطيع العلم اكتشاف صحة قضية أو بطلانها، فلا بدّ من معرفتها. فليس للفلسفة موضوع تبحث فيه، ولا تصلح أن تكون نظرية، بل هي منهج لتحليل القضايا العلمية أو اليومية. وقد استلهم شليك تعريفه أو نظريته للفلسفة من فيتغنشتين الذي يقول فيه: "إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، والفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل هي فاعلية، ولذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية، إنما توضيح للقضايا. فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح الأفكار، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمدة مبهمة."⁽³⁾

فموضوع الفلسفة هو المعنى ومهمّتها هي إيضاح المعنى، وإيضاح المعنى خطوة ضرورية في كل بحث عملي. وغلب على عمله البحث في معنى القضية، وله نظرية تسمى (النظرة التجريبية في المعنى) في كيفية تحديد المعنى، خلاصة رأيه أن معنى القضية هو طريقة تحقيقها، وإمكانية ذلك التحقيق أو التحقق، والإمكان نوعان: إمكان تجريبي، وإمكان منطقي. الأول هو الذي يتسق مع قوانين الطبيعة، أما الثاني فهو المطابق لقواعد النحو أو قوانين اللغة.⁽⁴⁾ وهو أول من صاغ مبدأ التحقيق الذي قبله فتغنشتين ونصّ عليه في (رسالته المنطقية الفلسفية) "ولأن أن نفهم معنى قضية ما، هو أن نعرف ما

(1) موريس ميرلوبونتي: تقرّظ الفلسفة، ص 53، ترجمة قرحيا خوري، ط 1، 1983، منشورات عويدات، بيروت. مع الرجوع إلى: بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة لضبط الترجمة، ص 16.

(2) الموسوعة الفلسفية، ص 166، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، بإشراف روزنتال، ويودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، وجورج طرابيشي، ط 9، 2011، دار الطليعة، بيروت.

(3) فتغنشتين: رسالة منطقية فلسفية، ص 91، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نديب محمود، ط 1، 1968، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(4) محمود فهمي زيدان: فلسفة اللغة، ص 126، ط 10405 هـ-1985 م، دار النهضة العربية، بيروت.

هنالك، إذا كانت صادقة." ⁽¹⁾ وأصبح معنى القضية ليس ما تتضمنه من معنى، بل هو طريقة قبولها للتحقيق، وتبين إمكان تطبيقها، والخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها، وهو يرجع في هذه النظرة إلى هيوم الذي صنف القضايا إلى نوعين: القضايا المنطقية والرياضية، والقضايا التجريبية، أما القضايا الميتافيزيقية فليست بذات معنى أو دلالة، حيث لا تندرج تحت أي من هذين النوعين. ⁽²⁾

ووظيفة الفلسفة هي اكتشاف المنطق العلمي، الذي يعرف به الخطأ والصواب، وتنقية اللغة الفلسفية في استعمالها التقليدية من الخلط والغموض. هكذا تكون الفلسفة أم العلوم، لكن بمعنى آخر، وهو كونها نشاطا يحتاج غليه العلماء يسري في كل ألوان النشاط. أما المشاكل الحقيقية فهي مرتبطة بالعلوم التي تنتمي إليها. وما يقال عنه تاريخيا إنه مشاكل فقد كشف الفحص أنها البنية النحوية واللغوية الخاطئة هي التي أوهمت بأنها مشكلة، إذ إن الكشف أبان عن أن الكلمات التي صيغت بها تلك الأسئلة لا تفيد معنى منطقيا، وغير دالة على معنى حسي. أما المسائل التي اعتبرت حقيقية، فبالإمكان حلها بواسطة مناهج العلم، ويدعو شليك لهذا أن يكون الفلاسفة علماء. والمعرفة مضمون *contenent* وبنية *structure*، وهذا التقسيم يساعد على تحديد المادة التي يشغل بها العلم، مبعدا كل ما هو ذاتي في تحقيق القضايا، ومبقيا على الصورة أو الإطار أو الهيكل، لأن العلم لا يهتم إلا ببنية تجربتنا. وتبقى الفلسفة عند شليك ومن شاكلة، هي تحليل معاني القضايا العلمية، وهذا هو موضع الفلسفة، لأن إيضاح المعنى خطوة ف كل بحث علمي. ⁽³⁾

يسبرز Karl jaspers (1883-1969) فيلسوف وجودي ألماني، يتميز نظامه الفلسفي بأنه مكتمل، مقرب من الميتافيزيقا. يرى أن الفلسفة ميتافيزيقا، ولكن الوجود ليس واقعة، وليس من المعطيات التي نجدها أمامنا، متبعا في ذلك الفيلسوف كانت، في مسألتين: مسألة الوعي، فلا موضوع بدون ذات، وكل ما هو موضوعي يحدده الوعي بصفة عامة، فالوجود الموضوعي هو دائما محض ظاهرة. والمسألة الثانية هي مسألة الأفكار الأربعة عند كانت: الكل، وهو الفكرة الأولى، ليس معطى لنا في التجربة على الإطلاق، والأفكار الثلاث الأخرى (العالم والنفس والإله)، تتحول عند ياسبرس إلى ما يسميه بالمحيطات الثلاثة. ⁽⁴⁾

(1) فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، ص 86.

(2) ماهر عبد القادر محمد علي: مشكلات الفلسفة، ص 122، ط 1405هـ-1985م، دار النهضة العربية، بيروت.

(3) بدوي، مدخل جديد، ص 19. فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 88، ط 1، 1413هـ-1993م، دار الجيل، بيروت.

(4) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 242، ترجمة عزت قرني، ط 1413هـ-1992م، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

والفلسفة تنبثق من الفاعلية الروحية ككل أصيل، إذ كان الفكر والشعر يتحدان بالدين والأسطورة اتحادهما بالحياة والعمل، وكل ذلك يؤلف وحدة هي بمثابة فكرة أو مثل أعلى، وهذا هو التفاعل الوجودي الذي تنتج عنه الفلسفة. وحين نصف الشخص بأنه فيلسوف سيحقق العظمة التي نعرف بأمور: أن العظماء في الزمان فوق الزمان، وفوق التاريخ. أن العظيم يزود العلم بقدرة تواصل لم تكن من قبل قائمة. أن الفيلسوف العظيم يكتسب استقلالاً باطنياً متسماً بالمرونة، استقلالاً يتيح له مجابهة القلق الزمني المستمر وكسب الطمأنينة المطلقة⁽¹⁾ والحقيقة الحقة للوجود لا تظهر إلا هيئة التعالي، فأن يتفلسف هو أن يتجاوز وأن يعلو transcend، وذلك بأن نقطع كل صلة مع الموجودات، من أجل التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف النهائية، وهذا التحرر هو الذي يحقق الحرية.⁽²⁾

ديوي: Dewey هو فيلسوف البراغماتزم أو الذرائع أو الأداتية، وما إليها مما ترجمت بهذه الكلمة. وأوّل من صاغ هذا الاصطلاح هو بيرس Charles Peirce سنة 1878، ومعناه عملي أو صالح لغرض معين أو يؤدي إلى الغرض المطلوب. ومنطلق هذه الفلسفة هو السؤال عن صوابية المعرفة، أي هل الأحكام التي نطلقها على الأشياء صائبة، وكيف نتحقق من صوابها، ومن ثم فإن البراغماتزم طريقة في الفلسفة قبل أن تكون نظرية فلسفية⁽³⁾. والنقطة الأخرى التي هي أحد أسسها هي أن الفلسفة لا تنشأ عن مادة عقلية، أي عن مجرد التفكير النظري في مشاكل الوجود والإنسان، فديوي يرى أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يوافق حاجات الناس الزمنية، وأن ينطلق من الخبرة، التي هي أساس العقيدة الفلسفية عند ديوي، ولأجل ذلك سمّي فيلسوف الخبرة⁽⁴⁾، وأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة، وتصور الفلسفة مرتبط بالمشهد البراغماتي عامة، القائم على أن حقيقة الفكرة تقوم في فعالية نتائجها العلمية، وأن الفكر متعلق أساساً بالعمل. أي أن المعرفة أداة للعمل المنتج، مما يصرف العقل عن التفكير في المبادئ والأوليات ويتجه إلى النتائج والغايات، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها عن طريق التجربة.

ويختلف البراغماتيون عن الوضعيين في أن البراغماتيين لا يرفضون المعاني الميتافيزيقية رفضاً تاماً، كما يفعل الحسيون، بل إنهم قد يقبلونها إذا كانت مؤدية إلى منفعة عملية، ففكرة الألوهية والعالم الآخر والحساب الأخروي تعتبر في نظر البراغماتيين أفكاراً صحيحة بمقدار ما تؤدي إليه من منفعة مؤكدة

(1) كارل يسبرس: عظمة الفلسفة، ص 47، ترجمة عادل العوا، ط 2017، دار عوידات للنشر والطباعة، بيروت.

(2) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 97، ط 3، 1973، دار الثقافة، بيروت.

(3) يعقوب فام: البراغماتزم، ص 141، ط 2، 1985، دار الحداثة، بيروت.

(4) أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، ص 72، ط 3، 1987، دار المعارف، القاهرة.

في الحياة العملية، فأراحوا بهذا أنفسهم من البحث في أصول هذه المشكلات الميتافيزيقية ومدى صحتها.⁽¹⁾

رسل: أما برتراند رسل Bertrand Russell (1872-1971)، فيرى أن الفلسفة سعي وراء المعرفة، أي وراء الحقيقة الموضوعية، وإحدى مهام الفلسفة الأساسية هي فهم العالم وتفسيره، لاكتشاف الطبيعة القصوى للواقع بقدر المستطاع⁽²⁾، ووظيفتها هي الإجابة عن المسائل التي لا تستطيع حلها العلوم، مثل السؤال عن وحدة الكون في التصميم أو الغاية، أو هو مجرد تلاق لمجموعة من الذرات، وهل الوعي جزء ثابت من الكون، وهل الخير والشر مهمان بالنسبة إلى الكون، أو أن أهميتهما خاصة بالإنسان؟⁽³⁾، فالفلسفة تبقى محتفظة بمكانتها في هذه الحال، يشهد لذلك أن التأمل الفلسفي ازدهر في الماضي لأن الحلول العلميّة كانت قليلة لمشكلات ذات طبيعة علمية، لكن مع التقدّم العلمي تراجعت الفلسفة تاركة الكلمة للعلم.⁽⁴⁾

• 4.1. ج. راهن الفلسفة والانتقال إلى التفلسف

إن الفلسفة اليوم تفهم بمعنى عام كل العموم، فهي أي سؤال يطرحه الإنسان، أو أيّ تعجّب واندعاش ولو كان ساذجا، وهذا ما كثر عدد الفلاسفة أو المتفلسفين، حتّى صارت الاشتغال الفلسفة مطلب المتعثرين والمتبطلين معرفياً.

واختلطت ألوان البحث النظري بالفلسفة فغدا التفسير والتأويل فلسفة في العرف الجديد، وأطلق المتفلسفون العنان لانفعالاتهم وصدروها على أنّها فكرٌ وتصوّر، وأرهقوا المغترّين بهم و"بإنتاجهم الفلسفي" وحملوهم عبء فهم مصطلحاتهم الجديدة التي اجترحوها بعبقريتهم التي أخرجوا بها هذا الإبداع الفلسفي.

ولئن كانت معاني الفلسفة الحقّة متعدّدة، فهي متقاربة ومعبرة عن اسم الفلسفة ومُسماها، وهي جميعا غير هذا المعنى الدارج والرائج في الوقت الراهن.

وقد أجمل زكريا إبراهيم معاني الفلسفة المستقرة في الأفهام.⁽⁵⁾

(1) محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، ص 25.

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن، ص 690، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، 2009، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(3) عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 28. ط 2، 1979، وكالة المطبوعات، الكويت

(4) هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العملية، ص 12، ترجمة فؤاد زكريا، ط 1، 1968، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

(5) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 48 وما بعدها.

من ذلك التصور القائم على أن الفلسفة نظام خاص أو نسق من الاعتقاد، وأصحاب هذا الرأي مجمعون على القول بأن الاعتقاد ضروري للإنسان، فإن أحدا لا يستطيع أن يحيا على الشك والإنكار التام، بل لا بد لكل منا - في لحظة من لحظات حياته - أن يقلع عن الشك، لكي يؤمن بحقيقة أو حقائق قام البرهان على صحتها في نظره. وسواء آمن بوجود الله، أم باطراد الطبيعة، أم بغائية الكون، أم بخلود النفس، أم بحرية الإرادة، أم بقدرة العقل على المعرفة، أم بوحدة الطبيعة والله، أم بوجود الصدفة والاتفاق، أم بالاحتمية الشاملة، أم بأية عقيدة، فلسفية أخرى، فإننا في كل هذه الحالات نؤكد صحة أحكام نفتنح بها، ونخلص لها، ونعيش عليها.

إن الفيلسوف بهذا المعنى مقيد بمعتقدات وإن بدت نتائج لاستدلال عقلي صحيح، وسائر في ضوئها، ومدافع عنها، لأن المعتقد قضية حيوية تأخذ بالانفعال في نهاية المطاف، وحينذاك تصبح موضع دفاع وحجاج.

والفلسفة بهذا المعنى تصير فهما لا معرفة، "ولما كان الفهم إنما يعني أن العالم يقبل التعقل؛ فإن مبدأ السبب الكافي هو الفرض الضروري الذي تقوم عليه كل فلسفة؛ وتصور الفلسفة بمعنى الاعتقاد إنما يفترض الإيمان بقدرة العقل على المعرفة، وقابلية العالم للمعقولية؛ فضلا عن أنه يتضمن بأن السلب أو الإنكار لا يمكن أن يكون هو الكلمة النهائية للفيلسوف.

والتصور الآخر للفلسفة هو ذلك الذي يجعل منها نظرة كلية إلى الأشياء، أو ميلا قويا نحو الوحدة، أو التركيب، أو الكلية، وهذا الفكر يرجع إلى أفلاطون الذي يرى بأن الفيلسوف هو الإنسان المتأمل الذي يتطلع إلى الوجود ككل ويستوعب الأزمنة بأسرها.

فالفلسفة هي دراسة الأشياء في كلياتها لا أجزائها المنفصلة، والنظر إلى العالم ككل، أو الحكم على الوجود في جملته. وقد كان لفكرة "الكل" حضور وتأثير في نشأة التفكير الفلسفي وتطوره، لأن الإنسان لم يتفلسف إلا حينما خطر بباله أن يوحد بين الموجودات في إطار عقلي أو نسق فكري يفسر به الحقيقة كلها في شتى مظاهرها، ولا زال الميل إلى التعميم، أو الحرص على التركيب، أو الاهتمام بالوحدة من أهم الصفات التي يتميز بها صاحب العقلية الفلسفية.

وهذا التصور للفلسفة سائد لدى كثير من الفلاسفة، إذ يعرفون الفلسفة بالرجوع إلى مفاهيم "التأليف" أو "التركيب" أو "التوحيد"⁽¹⁾

ويقول الفيلسوف الفرنسي (بارودي Parodi): إن المهم في الفلسفة هو الجهد المبذول في سبيل الوصول إلى تأليف شامل أو مركب كلي، فالفلسفة معرفة تأملية وتوحيدية معا.⁽²⁾

(1) نفسه، ص 52.

(2) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 52

فالفلسفة في تصورهما عند الرواد تأخذ هذا المنحى الكلي والانتزاعي، الذي ينطلق من الجزئي إلى صياغة الكلي عبر عمليات تجريدية.

والعقل البشري في سعيه نحو الوحدة الكلية يحاول أن يسد الثغرات الكامنة في الصورة التي يقدمها لنا العلم عن الكون، والفلسفة في بعض مقدماتها تنطلق من فرضيات عقلية تبني عليها كلياتها، لأنها لا تستند إلى التجربة والخبرة الحسية التي تحسم بها استدلالها.

• 4.1. ح الاختلاف في المواقف الفلسفية

شهدت الفلسفة المعاصرة اختلافات كثيرة في مواقف الفلاسفة من كبريات القضايا التي تُعد من كلاسيكيات الفلسفة كالميتافيزيقا والوجود والمطلق، فيرى جون ديوي "أن عالم الطبيعة محقّ حينما يبحث عن القوانين العامة للحركة، ولكن من المؤكد أن الميتافيزيقي ليس على حقّ حينما يبحث عن الحركة بصفة عامة." (1)

والفيلسوف الحق الذي يُعتدُّ بموقفه هو الذي يستوفي شروطاً أو ثلاثة طرق لا تتحقق فيه الفلسفة إلا بها:

الطريقة الأولى: العلاقة المنطقية لفكر الفيلسوف بالفلاسفة السابقين عليه واللاحقين.

الطريقة الثانية: يجب أن ننظر إلى الفيلسوف على أنه مفسر للزمان والمكان الذي عاش فيه.

الطريقة الثالثة: لا بد أن توضع الحياة الخاصة لكل فيلسوف وشخصيته في الاعتبار. (2)

وغير خفيّ أنّ هذه الشروط التي ذكرها وليم كيلي رايت تنطبق على الموقف العام الذي يسمى رأياً مرتبطاً بتعليل، أما الفلسفة القياسية -وهي مفاهيم ثابتة أو استاتيكية فلا تخضع للمؤثرات الخارجية التي تحيط بالإنسان وتنعكس على موافقه وآرائه. ويلتمس هذا التوجه العام والجنوح نحو التجربة في الفكر الفلسفي الأمريكي البراغماتي، بكل فروعه. والموقف يعني الحكم على الأشياء، فهو سؤال عن العلة لا الماهية، ففي المبحث السابق عرضنا تصورات بعض الفلاسفة للفلسفة، فمعرفة الشيء غير مرتبطة بالحكم عليه، فالأول تصور، والآخر تصديق.

ويستبعد دعاء الوضعية المحدثّة من مجال الفلسفة كلاً من الميتافيزيقيا والأخلاق المعيارية، وحثهم أن القضايا الميتافيزيقية هي أقوال جوفاء خالية من كل معنى، ما دامت لا تمثّل إلى القضايا المنطقية المفهومة بسبب، فلا معنى إذن لدراسة المطلق أو الشيء في ذاته أو الوجود أو العدم أو ماهية الرابطة العليّة أو القيم المعيارية، لأن تناول هذه القضايا لا يدخل في العلم، وهو بحث عن شيء فوق

(1) نفسه، ص 39.

(2) وليم كيلي رايت، (William Kelly Wright) تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 31-30، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، 2016، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، القاهرة، تونس.

الفهم، فمشاركة الفلسفة للعلم والعقل مشاركة ضئيلة، لأن مجالها يقع خارج العقل، ولا يوجد فرق جوهري بين الفلسفة والشعر كما يرى الفيلسوف الفرنسي جان فال.⁽¹⁾

-أما الفيلسوف الفرنسي ذي الأصول الإيرلندية هنري برغسون فإنه يفرق بين العلم والفلسفة بدعوى أن دائرة العلم هي الكم والامتداد والمكان، والامتداد هو خصيصة العالم، وما يحدث له تحده قواين ثابتة، ودائرة الفلسفة هي الكيف والتوتر والزمان، وكلُّ منهما معرفة بالمطلق لكن المطلق العلمي جامد، أما المطلق الفلسفي فمتحرك، وهذه هي الديمومة التي تتجه الفلسفة إلى اكتشافها، فهي الخاصة الأساسية للوجود، والتي نستطيع إدراكها عن طريق الحدس، ونعرفها معرفة مباشرة. والحدس هو العضو المتأمل، وموضوعه هو المتحرك، والمتطور. إننا نغير دون انقطاع كما يقول برغسون، وأن الحالة نفسها ليست إلا تغيراً.⁽²⁾

ويرى برغسون أن على الفلسفة أن تدرس الظواهر، والانطلاق من الواقع إلى التصورات، وليس العكس، أي الانطلاق من التصورات إلى الواقع، كما جرت عليه الفلسفة في المفهوم الكلاسيكي: "في إمكان عقلنا أن يسلك المسلك العكسي، ويمكنه أن يستقر في الواقع المتحرك ويتخذ مساره الذي لا يكف قط عن التغير ويمكن أخيراً أن يستحوذ عليه بالحدس، ويجب عليه من أجل ذلك أن يكبح جماح نفسه وأن يعكس اتجاه العملية التي يفكر عادة بواسطتها، وأن يصوغ من جديد مقولاته بلا انقطاع، وهو بهذا ينتهي إلى تصورات مرنة في إمكانها أن تلاحق الواقع في جميع تعرجاته وأن تتخذ نفس حركة الحياة الداخلية للأشياء وهكذا فتكون فلسفة تقدمية متحررة من المنازعات التي تقع بين المدارس، وفي مقدورها أن تحل المشاكل حلاً طبيعياً لأنها تكون قد تخلصت في أسلوب عرضها من الألفاظ المصطنعة التي سبق اختيارها، إن وقام التفلسف إذن هو عكس المسار العادي للفكر."⁽³⁾، لأننا حين نحاول فهم الوجود عن طريق من المفاهيم العقلية، فلا بدّ من أن ننتهي إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافئة، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف في المادة، لأن التفسير يتم بواسطة العقل، والعقل في جوهره مرتبط بالمادة متوافق معها، أما الحدس فهو الذي يظهر لنا الحقيقة الحقيقية، والتصور في رأي برغسون لم يجعل للنظر أو المعرفة، بل للعمل أو الفعل؛ فلا سبيل لنا إلى اختراق الواقع إلا عن طريق ضرب من "الحدس" الذي نقلب فيه الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري العملي. وحين يتحدث برغسون عن "الحدس" L'intuition فإنه يعني ضرباً من المعرفة المباشرة التي ننفذ فيها إلى صميم الموضوع، بدلاً من أن نكتفي بدراسته من الخارج

(1) بوخينسكي: مدخل إلى الفلسفة، ص 19، ترجمة محمود حمدي زقزوق، ط 1416هـ - 1996م، دار الفكر العربي، القاهرة.

(2) برغسون: التطور الخالق، ص 13، ترجمة محمد محمود قاسم، ط 1984، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(3) برغسون: المدخل إلى الميتافيزيقيا، ترجمة محمد علي أبوريان، ضمن كتاب: الفلسفة ومباحثها، ص 296.

أو عن بُعد.⁽¹⁾ وهذا الحدس لا ينزوي في اللحظة أو الآن، بل هو وعي يتمدد على الأزمنة، فهو بالضرورة انتباه وذاكرة وحدس، ويصر برغسون على بعد آخر للوعي له علاقة بالمستقبل والحدس سماه الاختيار.⁽²⁾

والميتافيزيقيا الحقّة هي ذلك الجهد الذي نقوم به بضرب من الفحص الروحي، فننفض إلى أعماق الواقع، محاولين أن نسمع ضربات قلبه، والفارق بين الفيلسوف والعالم في نظر برغسون أن الفيلسوف ينظر إلى الواقع نظرة صداقة وتعاطف، في حين أن العالم لا بد من أن ينظر إلى العالم نظرة ملؤها الاحتراس والتحرّز.

ويبدو أن مشكلة الميتافيزيقيا التي هي أمّ المباحث الفلسفية لا حلّ لها عند برغسون إلا من خلال المعرفة الحدسية المباشرة، وهو موقف يشبه تمامًا مواقف عرفت لفلاسفة سابقين أشهرهم الغزالي وحكماء العرفان الإسلامي. وتبرير الموقف الحدسي هو أن البحث الميتافيزيقي مفارق لبنية العقل، متجاوز لنطاق المنطق الضامن للتوصل إلى المجهول اعتمادا على المقدمات الصحيحة، وهو موقف لا غبار عليه، ولا يمكن التفلسف في الميتافيزيقا إلا بإقرار المقدمات التي تعترف بواجب الوجود، وهذا ما لا تنتهجه الفلسفة عامة، والفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص، التي تآزرت فيها المذاهب التجريبية والبراغماتية والوضعية الكلاسيكية والوضعية لمنطقية، وكلها تنطلق من الواقع لتعود إلى العقل محملة بالتصورات.

وعرفت الفلسفة تحوّلًا جديدًا مع الوجوديين، إذ اقتربت من الحياة، ومن النشاط العادي للإنسان وصارت لونا من التعبير الأدبي المتحرر من قيود المنطق والمصطلح، إذ جعلت الوجودية تحرير الإنسان مما هو متصور عقليا أساسًا لها، من أجل وضعه وجهًا لوجه أمام وجوده الخاص بوصفه كائنًا حرًا يتوقف مصيره على قراره الشخصي.

والفلسفة عند الوجوديين ترمي إلى تحرير الإنسان مما هو متصور عقليا، ووضع وجهًا لوجه أمام وجوده الخاص، بوصفه كائنًا حرًا يتوقف مصيره على قراره الشخصي، فالفلسفة بهذا المعنى مرتبطة بالحياة، وبالكينونة الإنسانية، كما يقول الوجوديون⁽³⁾، ولم تعد الفلسفة ذلك العلم التخصصي الذي تتوجه إليه عناية خاصة، بل صار خبزا يوميا وأنفاسا تتصل بحياة الإنسان، بل بعيشته، ولم تعد

(1) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 187، ترجمة عزت قرني، ط 1413هـ-1992م، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، وذكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 41، مكتبة مصر، القاهرة.

(2) روجيه بول دروا: فقه الفلسفة، ص 279، نقله إلى العربية فاروق الحميد، ط 1، 2014، دار الفرد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. ومحمد علي أبوريان: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 352، ط 1، 2015، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

(3) ذكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 43.

أدواتها فن المنطق ومراعاة المصطلحات وأشكال البراهين والتحرز من الخطائيات والمغالطات المنطقية، بل كل ما يحقق الحرية بل التحرر بجميع أشكاله، حتى التحرر الميتافيزيقي، فيدخل في ذلك الأجناس الأدبية وحتى التصوير والرسم والرقص... وكان سارتر مترجماً لهذا التحول في أدبه ومسرحه.

وهذا ما يفسّر هيمنة الاتجاه الوجودي على التفكير، فهو مرتبط بالحالة النفسية أكثر من ارتباطه بالعقل والفكر، لأنه كان انعكاساً للقلق الذي ساد بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية وما خلفتهما من دمار مادي ونفسي "وهي أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملك العالم الشعور العام به بعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية. فلقد كان لهذين الحدثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، وأعني به الفناء الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها، مما ولد إحساساً بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها. لقد كانت الحرب في الماضي يقتصر أثرها على بقعة من الأرض محدودة تضم عدداً من الناس محدودين، على حين يظل الباقي في طمأنينة مسترخية تفقد فيها النفس الشعور بالقلق والمأساة.⁽¹⁾

وهكذا عبرت الفلسفة في تطورها مراحل اقتربت في بعضها من التقدير وفقدته في مراحل أخرى، ولم يقتصر الأمر على فكرة الاعتراف بالفلسفة أو عدمه، بل ضاع لونها الذي يميزها، فلا تكاد تعثر في وقتنا الراهن إلا على تصورات مختلطة مبهمّة وشديدة العمومية للفلسفة، لعل أكثرها حضوراً هو اعتبارها نشاطاً عقلياً، وهو ما تُوثره التجربة الفرنسية الراهنة، وهو موقف يوسع من مساحة الفلسفة ويدخل فيها ما ليس منها، فصار النقد الأدبي والاجتماعي والنفسي والرياضي، نشاطاً فلسفياً مادام فيه نشاط عقلي. ووصل الأمر بالفلسفة أن أصبحت مرادفة للكلام الفارغ في الاستعمال العرفي الدارج أو العامي، فتسمع بعض العامة وهم يتجادلون ويتناززون ويرد بعضهم على بعض إذا لم يصل معه إلى حل بأنه يتفلسف..، أي يقول لا كما فارغا.

والخلاصة أن الفلسفة والموقف منها مرتبط بتصورها أولاً، وبصلتها بالواقع والاستعمال ثانياً، وباروائها الظماً الروحي ثالثاً، فإذا فُقدت هذه العناصر فُقدت قيمتها، واعتبرت من لغو القول الذي يجب الإعراض عنه، كما ترى الوضعية.

• 4.1. خ. الفلسفة المطلقية أو اليقينية

لا تستند الفلسفة إلى الإدراك الجزئي، لأن المسائل الفلسفية والعلوم العقلية تقوم على البراهين العقلية دائماً، والإدراك الجزئي - من حيث هو إدراك جزئي - ليس بمقدوره أن يقع برهاناً لشيء في العالم، ولا بالإمكان إقامة البرهان عليه، لأن الإدراك الجزئي - من حيث هو جزئي - ليس على صلة

(1) د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 14.

إنتاجية مع أي إدراك آخر، وهو إدراك سريع وعابر في ظل شرائطه. والسبب في كونه سريعاً وعابراً لأن الزمان والمكان من جملة شرائطه القطعية والضرورية. وبما أن الزمان لا يبقى على حال واحدة في آين، فلا بد من القول بأن الإدراك الحسي لا يبقى على حال واحدة في آين أيضاً. والنتيجة التي يمكن الخروج بها أن المسائل الفلسفية والعلوم العقلية تقع خارج دائرة الإدراكات الحسية.⁽¹⁾ ولذا كانت المفاهيم الفلسفية قياسية بالنسبة إلى العقل، فلا يقال عقول فلسفية، بل هو عقل واحد، يشترك في أسس الحكم العقلي القائم على المنطق الذي يقبله العقل.

• 4.1. د. الفلسفة والمنطق

نستعمل اللغة في التعبير عما في أنفسنا من تصوّراتٍ أو انفعالاتٍ أو أحكام (آراء، مواقف...) لكننا لا نراعي إلا البنى النحوية واللغوية وما هو مألوفٌ في الاستعمال مما نسّميه مجازات في اللغة والتعبير. لكن المناطق لا يتوقفون عند البنى النحوية واللغوية للجملة، ويكتفون لصحتها في تقرير المعنى، فهذا ضرب من التسامح الذي دَرَجَتْ عليه الاستعمالات الاجتماعية حرصاً منها على تيسير التواصل، وهو الموقف الطبيعي الذي يراعي الجانب التواصلية التفهيمي دون فحص لمضمونه العلمي والعقلي، لأن الغرضية النفيّة هي التي تحتكم إليها اللغة في المجال الاجتماعي، واللغة ليست مسئولة عن القيم المنطقية والعلمية للمحتوى بقدر ماهي ضامنة للتواصل والتفاهم. لأن اللغة تكتفي بنقل الموقف الطبيعي أو الموقف الواقعي الساذج كما يسميه آير فهذا الواقع الساذج يرى أن الأشياء المادية التي ندرُكها عادةً معطاةً لنا مباشرة، بمعنى لا يحتاج إلى شرح، ولا يرى وجهاً للاستحالة في أن تكون أشياء كالذرات والالكترونات مدركة مباشرة...⁽²⁾

أما في المجال الفلسفي والترجمي، فالدقّة التي تستند إلى موازين المنطق هي المطلوبة، وبدونها تصبح الجملة خاطئة، لأن الفلسفة ليست ذات أبعادٍ تواصليةٍ أو طبيعة اجتماعية، بل هي في الأساس معطيات عقلية، تفحص بواسطة العقل، دون باقي الاعتبارات الاجتماعية أو الثقافية.

فإذا تعاملنا مع الجملة أو القضية أو الكلام دون هذا التمييز، وقعنا في أخطاء لا يصعب على العقل الفلسفي والمنطقي كشفها. من هنا اهتم المناطق بالتمييز بين الصورتين النحوية والمنطقية للجملة. فالصورة المنطقية للجملة هي تركيب معين يحدد العلاقات بين المعاني القائمة بين الألفاظ الواردة في الجملة، أو أنها صورة معينة يمكننا بفضلها تحديد النتائج الصحيحة التي يمكن اشتقاقها منها ويكون لها معنى، فلو قلنا: نابليون قائد كبير، ونابليون عدد أولي، فهاتان قضيتان أو جملتان

(1) غلام حسين الإبراهيمي الديباني: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص 143، ط1، 1428هـ-2007م، دار الهادي، بيروت.

(2) فواد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ص 13، ط 1977، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

متشابهتان في التركيب اللغوي، لكنهما مختلفتان في الصورة المنطقية، فالأولى ذات معنى، بقطع النظر عن صدقها أو كذبها، أما الثانية فلا معنى لها. وكذلك في هاتين الجملتين: الحكام العادلون لا يوجدون، والحكام العادلون لا يتنازعون، فهما متشابهتان في الصورة اللغوية، وبناء الجملتين قائم على حمل الوجود في الأولى وحمل اللاوجود في الثانية، والوجود لا يمكن أن يكون محمولا في قضية، فهو ليس صفة تضاف إلى شيء فتحدده.⁽¹⁾، لأن إسناد الأشياء إلى الوجود يعد لغوا، فلو قلت فلان موجود، فالجملة ليست مفيدة، نعم هي من الناحية الظاهرية أو الخارجية قضية حملية، أو خبرية لكنها من الناحية المنطقية كلام فارغ، لأن قولنا: فلان، يتضمن معنى الوجودية، وكلمة موجود لا تضيف إلى المعلم أي شيء، وبالتالي تبقى كلمة فلان موضوعا بلا محمول أو مبتدأ بلا خبر. إن بنية الجملة يتنازعها اعتباران: اعتبار لغوي أو فيلولوجي، واعتبار منطقي، وهذا هو ما تبحث فيه الفلسفة والمنطق، فقد لا تستريح الأذن اللغوية لبعض التراكيب المنطقية وقد تبدو في عين اللغة والبلاغة ركيكة أو سخيفة لكن المنطق لا يبالي إلا بقوانينه الخاصة ولا يزن إلا بما يرضيه العقل لا الذوق.

يورد ريتشارد وأوغدن كلاما للبروفيسور بوستغيت Postgate يصور هذه المشكلة "على مدى تأريخ البشرية الطويل لم تكن ثمة أسئلة تسببت في المزيد من المعاناة والاضطرابات الدمار كتلك الأسئلة المتعلقة بمناظرة الكلمات للوقائع. ويكفي مجرد الذكر لكلمات نحو دين، وملكية، برهانا على صحة ذلك. إن البحث في طبيعة التناظر بين الكلمة والواقعة، بالمعنى الأوسع لهذين التعبيرين، يمثل المشكلة الخاصة والكبرى في علم المعنى، ومما لا يمكن إنكاره أن لكل كلمة حية جذورها في وقائع وعينا وتأريخنا العقليين، غير أن تحديد ماهية تلك الوقائع أمر مختلف تماما. ولا شك في أن التصور البدائي يفيد أن الاسم يشير إلى الشيء أو يصفه، وهذا يستتبع على الفور إمكان الاستدلال على وجود الشيء بحضور الاسم. هذا هو التصور البسيط للأقوام البدائية."⁽²⁾

فاستعمال اللغة لمقاصد اجتماعية يدرج الحاجة والمنفعة ضمن معايير الصحة اللغوية، فما دام الكلام مفهوماً محققا للغرض الآتي فهو صحيح، لذا تخلت اللغة مع الوقت عن صرامتها النحوية ولم تراع السلامة المنصوص عليها في جدل المعايير، وأصبح معيارها الأوحده هو التفاهم، وتحقيق الأهداف التواصلية. لأن التفكير الاجتماعي يشترك في مبدأ أن اللغة تعرف الأشياء لا المعاني، أي أن البعد الدلالي للكلمة هو الغالب، والدلالة تختلف عن المعنى، فهي شديدة الارتباط بالواقع والأشياء، لهذا فإن الغالب على هو الدلالة وليس المعنى، وهي نابعة من الحاجات الآنية الحسية، سواء كانت خارجية أو داخلية كالتعبير عن الانفعالات والمشاعر. هذا فضلا عن تعدد الدلالات في اللغة

(1) محمود فهمي زيدان: فلسفة اللغة، ص 22.

(2) أوغدن وريتشارد Ogden & Richards: معنى المعنى، ص 59، ترجمة كيان أحمد يحيى، مع مقدمة لأمبرتو إيكو، ط 1، 2015، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت.

الاستعمالية، فهي لا تقتصر على الدلالة الأصلية وإنما تحمل دلالات إيجابية موازية، قد تكون أكثر حسماً في الفهم.

سُمي المنطق بميزان العقل ومقوم التفكير، لأنه الأداة التي انبثقت من العقل نفسه وليس من الخارج، فكانت بهذا أداة اختارها العقل بنفسه لنفسه، ولم تقترح عليه، ومن ثم هي فهي في مأمن من شوائب الانفعال الذي يطبع كثيرا من القيم الإنسانية. وقد كان لابن حزم رأي متقدم في النظر إلى المنطق، وجاء الغزالي من بعده مؤكداً ذلك. فيرى ابن حزم أن المنطق علم مستقر في العقول التي أودعها الله تعالى في الإنسان "إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكّنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم، والجاهل متسكع كالأعمى حتى يُنبّه عليه."⁽¹⁾

ويقول في رسالته التوقيف على شارع النجاة مبيّناً قيمة المنطق وعلوم الأوائل - يعني العلوم التي وفدت إلى المسلمين -: "اعلم أن علوم الأوائل هي الفلسفة حدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندر (الأفروديسي) ومن قفا قفّوهم، وهذا علم حسن رفيع لأنه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصحّ شيء إلا به، وتمييزه مما يُظنّ من جهل أنه برهان، وليس برهاناً، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها."⁽²⁾

والمنطق هو الكاشف عن التناقض في الأقاويل، ومن يقع في التناقض كيف يقوى على الفلسفة؟ قد يتفلسف - والتفلسف هو الوجه الشعبي الدارج للفلسفة إذا حكمنا على المسألة بموازين اللغة العربية - . يقول إخوان الصفا في هذا الشأن: واعلم بأن من لا يحسّ بالتناقض في أقاويله، فكيف يوثق في آرائه واعتقاده، وكيف يؤمن عليه أنه غير معتقد آراءً متناقضة، ويكون فيها مخالفاً لنفسه ولا يدري، وكيف يرجي منه الوفاق مع غيره وهو مخالف لنفسه، ومناقض لاعتقاده، وجاهل في معلوماته؟"⁽³⁾

• 1. 4. ذ. الفلسفة والتاريخ

أدى ارتباط الفلسفة بالتاريخ إلى ظهور مشكلة التغير في الفلسفة نفسها بحكم تغير التاريخ، والتاريخ متّصل بالزمان. والزمان غير ثابت، فتكون النتيجة الضرورية لا ثبات الفلسفة أي لا فلسفة. وعلى هذا يمكن قيام موقفين: إما أن نعتبر أن هناك تاريخاً، وليس ثمة فلسفة، أو أن يعتبر أن هناك فلسفة وليس هناك تاريخ. وقد قال بالرأي الأول، الذي يذهب إلى أنه ليس للفلسفة تاريخ، أولئك

(1) ابن حزم: التقريب لحدّ المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الجزء الرابع، المجلد الثاني، ص 94، تحقيق إحسان عباس، ط 2، 2007، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(2) ابن حزم: التوقيف على شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم، الجزء الثالث، المجلد الثاني، ص 131، تحقيق إحسان عباس، ط 2، 2007، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(3) رسائل إخوان الصفا، ج 1، ص 327، طبعة 2008، دار صادر، بيروت.

الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية، ويريدون أن يَصْرِفُوا النَّظَرَ عَمَّا هُنَاكَ مِنْ اخْتِلَافٍ بَيْنَ المذاهب الفلسفية.⁽¹⁾

واعتمد أصحاب الموقف الثاني، وهم القائلون بأن الفلسفة تتحرّك داخل التاريخ، على تناقض المذاهب، وعليه، لا يمكن أن نعتبر أن هناك فلسفة.

وهذا موقف الشُّكَّاء السوفسطائيين المنكرين للحقائق، على ألا يقصر مفهوم السفسطة على التيار المعروف في التاريخ اليوناني، بل هو موقفٌ فكريٌّ عابر للأزمنة.

ويميل عبد الرحمان بدوي إلى ربط الفلسفة بالتاريخ، حتى وإن سلّم بالحقيقة الموضوعية التي لا تتغير، محتجاً بأن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسانٌ واحدٌ دفعةً واحدة، بل لا بُدَّ لروح الإنسانية من أن تسلك طريقاً شاقاً طويلاً حتى تكشف عن الحقيقة وتُجَلِّسها وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من الحقيقة شيئاً، فهناك إذن عملية تكوين. وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة. ويشبه بدوي الفلسفة بالعلوم الأخرى، كعلم الفلك، فقوانين الأجرام السماوية ثابتة، أما علم الفلك نفسه، أي ما ندرك من هذه القوانين، لم يتمّ دفعة واحدة، بل قامت عدة محاولات، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التي نشأت فيها، والنظرات الخاطئة استمرت فيها طويلاً.

وأصبح هذا الموقف عند هيجل فلسفة قائمة بذاتها، إذ يرى أن الروح هي التاريخ نفسه أو أنّ التاريخ ليس إلا الروح أو الفكرة المطلقة وهي تعرض نفسها على مرّ الزمان في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون، والروح متغيرة، فتكون النتيجة أن الفلسفة متغيرة.⁽²⁾

لكن هل يُسلّم المرء بمبدأ التغيّر، وما هو الأساس الذي تقوم عليه هذه الفكرة لتقبل أو تُردّد؟ إنّ ربط الفلسفة بالإدراك الروحي مخاطرة، لأن تيار الوجود -وهو مجرد شعور- كالنهر المتدفق الذي لا يهدأ، وهذا يعني أن الآنات الإدراكية ينسخ لاحقها سابقتها، فلا يبقى إدراكان متعاقبان، فضلاً عن الإدراكات التي تمت في أوقات سابقة.

كذلك لا يمكن تشبيه الفلسفة بسائر العلوم كالفلك، لأن معطياتها خارجية لا يملك العقل إلا رصدها وتفسيرها، أما الفلسفة فنابعة من العقل، أي أنّ موضعها التأمل العقلي لا المادة الخارجية، والعقل ليس هو الروح، بل قوّة من قواها.

والفلسفة تميّز بين الحقائق، وهي الإدراكات المطابقة للواقع، وبين الاعتباريات والأوهام، والذهن يدرك الواقع كما هو، بمعزل عن حركة الروح وتغيرها.⁽³⁾

(1) عبد الرحمان بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ص 4، ط 1، 2010، مركز عبد الرحمان بدوي للإبداع، القاهرة.

(2) نفسه، ص 5.

(3) انظر: محمد حسين الطباطبائي: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ج 1، ص 160. ط 2، 1408هـ-1988، دار التعارف، بيروت.

وربما تداخلت الاعتبارات في النظر إلى الفلسفة وموضعها، إثر التطور الذي عرفته نظرية المعرفة التي جعلت موضوع الفلسفة هو النظر في حركة العلوم ومبادئها ومراميها أو نهاياتها، فلاحظت الفلسفة وهي تبحث في العلوم أن التطور ملازمٌ للمعرفة الإنسانية، وكان لتدخل علم النفس في المعرفة والإدراك أثرٌ في تناول المعرفة من زاوية تطورية.

إن الفلسفة وإن كان لها اتصال بالتاريخ، فمن جهة أصحابها، ومن جهة ما هو متصل بالمعارف الأخرى، أما الجانب الأصيل في الفلسفة فيبقى "ولا يمكن أن يقال إن نظرية أفلاطون في المثل التي ظهرت منذ ثلاثة وعشرين قرناً قد بطلت الآن وحل محلها اكتشافٌ علمي جديد، لأن نظرية أفلاطون لا تقدم بالاعتراضات وبالإهمال والتحدّي، فلا يزال بيننا في هذا القرن أفلاطونيون يفكرون بوحى منها؛ ليس في الفلسفة وحدها، بل في الحياة اليومية والسياسية والاجتماعية والخلقية." (1) مع أن النظرية، وهي نسقٌ تصوّريٌّ شامل، فيها ما هو خاضعٌ لنواميس التطور.

• 1. 4. ر. الفلسفة والنص

الفلسفة فوق السياق النصي، وإذا تحدثنا عن خضوعها لباقي السياقات، الزمان والمكان والمذهب والإيديولوجيا، فنعني به أن الظروف التي أحاطت بالقول الفلسفي قد نقلته من طبيعة قولية إلى طبيعة خطابية، وكون الفلسفة قولاً، راجعٌ إلى أنها مفاهيمٌ ذهنية، ومعانٍ نفسية، نقلتها الألفاظ. والقول يشمل التصورات النفسية قبل ظهورها، كما في قوله تعالى (ويقولون في أنفسهم) = المجادلة، 8، وكذا ما يؤدّى بالقول، كما في قوله تعالى: (وإذا وقع القول عليهم) = النمل، 82. (2)

والحالات التي تخضع فيها الفلسفة للسياقات الاجتماعية والثقافية وغيرها لا تنتج فلسفة، بل تفلسفاً، لأن التفلسف هو الجانب الراهن من الفلسفة، وهو حضور الأنا المفكر بانفعالاته وهواجسه، وأدبه. وقارئ هذا الخطاب، التفلسفي أو متلقّيه - ولا أقول القول الفلسفي - معنيٌّ ومطالب بمتابعة النشأة الظرفية التي عرفها هذا القول والإمام بأطواره، ومعرفة السيرة الذاتية لصاحبه ومنشئه، والفلسفة الحقّة ليست خطاباً احتمالياً يشارك المتلقّي بما لديه من سلطةٍ في فهمه. والقول بأن الفلسفة ليست خطاباً لا يعني سلبها الصفة التواصلية بين الشعوب والأمم، لأن الترجمة - أيّا كان نصّها - لا تعدّ الغاية والبعد التواصليين، فالترجمة أحد عناوين التمدّن، ولا تمدّن إلا بتعارف وتلاقٍ بين الناس والأمم. هذه هي الحيثية الوحيدة للقول الفلسفي، وهي التواصل، للانفتاح على الغير، أمّا ما يُعرف بمرونة الفهم وقابليته للتغيّر فأمرٌ غير واردٍ مع الفلسفة، خلافاً للتفلسف الذي يمكن إدراجه في قائمة

(1) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 47.

(2) الكليات، لأبي البقاء، ص 711، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، ط 2، 1419 هـ - 1998 م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الأدب الذي يؤثر الذاتي على الموضوعي، والآني على الكوني والدائم. وتبقى وظيفة الترجمة الأولى هي التواصل الثقافي والمعرفي بين الأمم، لأن الكيانات البشرية وإن تعددت ينظر إليها على أنها الجنس الوحيد الذي ينتمي إلى هذه الأرض، في مقابل عوالم أخرى لها أجناسها.

Translating is not only a linguistic act, it is also a cultural one, an act of communication across cultures.⁽¹⁾

معناه: الترجمة ليس نشاطا لغويا فحسب، بل عمل ثقافي، وتواصل عبر الثقافات.

• 1. 4. ز. تداخل الفلسفة بالعلوم

لعل هيمنة الفلسفة على النشاط المعرفي منذ البداية -أي بداية التأمل- واكتسابها اللقب العتيق: الفلسفة أم العلوم، لعل ذلك قد جنى عليها حين أقحمها في ضروب المعرفة كلها، فلا يكاد ما هو فلسفي يبين عما ليس بفلسفي إلا بعناء، وأصبحت الموضوعات الفلسفية موضع تردد في كثير من الأحيان، خاصة مع بعض العلوم المجاورة للفلسفة، بحكم قوى الإدراك، مثل علم النفس، وهو المهم الذي كان وراء قيام أندريه لالاند بمشروعه الكبير⁽²⁾، فأراد أن يخلص الفلسفة ويحررها مما ليس منها، فكان بذلك الفيلسوف الذي يمثل ما هو فلسفة حقّة في فرنسا.

وهذه المشكلة لم تزدها الأيام أو القرون إلا استحكاما، وما إن يظهر فرع جديد من المعرفة إلا ادعى انتسابا إلى الفلسفة، حتى الأدب تداخل مع الفلسفة بطرق غريبة، غير موضوعية، ولا "شرعية"، وصرنا نرى مؤلفات أدبية بعناوين الفلسفة الكذائية، وفلسفة كذا...

وقد قد أصاب الباحث تيسير شيخ الأرض حين قال: "لا تزال الدراسات الفلسفية مختلطة أغرب اختلاط، بالدراسات الأخرى، حتى إن المرء ليضيع في أكثر الأحيان حينما يريد أن يحدد في مبحث ما، ما يعود إلى الفلسفة، وما يعود إلى العلم، أو الدين أو السياسة، إلخ... ويرجع هذا الخلط، إلى أن الفلسفة لم تحدد لها موضوعا ثابتا، يقره الفلاسفة والمفكرون. وقد أدى عدم تحديد موضوع الفلسفة، إلى أن فهم كل فيلسوف منه شيئا مغايرا لما فهمه منه الآخر."⁽³⁾

أمّا ما لم يُصَبّ فيه فهو قوله إن الفلسفة لم تحدد لها موضوعا ثابتا، وهذا إن قبلناه في زمننا، فهو ليس كذلك من البدايات الإغريقية إلى العصر الإسلامي، وإلى العصر الحديث، إذ كانت الفلسفة محددة الموضوع، بينها وبين التفلسف فواصل، والتفلسف فيه اختلاط العقلي بالانفعالي، لذا كان مضمارا يتحرك فيه من ليسوا من الفلاسفة. وفي هذا يخطئ الذين يتوهمون أن التفلسف فلسفة، وهو ما وقع فيه باحثنا في كلامه الآتي: "والحقيقة، أن الفلاسفة لم يكونوا كلهم ذوي اهتمامات واحدة، بل كانوا ينطلقون من اهتماماتهم الخاصة، لامتحانها في ضوء معين من التفكير، كانوا يطلقون عليه اسم

(1)Juliane House: Translation, p11, Oxford university press, first publishing 2009.

(2)Vocabulaire technique et critique de la philosophie.

(3) تيسير شيخ الأرض: دراسات فلسفية، محاولة ثورة في الفلسفة، ص 39، ط1، 1973، دار الأنوار، بيروت.

الفلسفة، فكانت الفلسفة هي الشيء الوحيد الذي يمكن للمرء أن يتكلم فيه، من غير سابق تعلم. وليس هذا غريباً، إذ إن غياب موضوع الفلسفة جعلها تصلح لأن تكون أي موضوع، شأنها في ذلك شأن الأرض المشاع، التي لم يُحطَّها أحدٌ بسياج، فأصبحت مجالا صالحا يطؤه كل إنسان، ويستخدمه في أي غرض، سواء أكان لديه من الزاد الفلسفي ما يكفيه، أم كان منه محروماً.⁽¹⁾

وإن صحَّ كلامه هذا فهو يصحَّ على "فلسفة اليوم"، التي غدت تُمتَهَن بلا تعلُّم، مع تراجع العلوم الضابطة والحاكمة، التي تقوم عليها الفلسفة، ومنها علم المصطلح الذي يحفظ للفلسفة كيانه المفاهيمي المرجعي، من خلال صياغة المفاهيم والعبارات التي اتفق الفلاسفة على معانيها الاصطلاحية. فمع هذا الخلل حُلَّت عقد الفلسفة وأصاها التفسخ، وأصبحت أطلالا يرتفع في عرصاتها المنتطعون والثرثارون، وتنق عليها غرابان التنطع والتجاسر. والتفكير المفتوح الذي يحترفه الكثيرون أقرب إلى التأمل الرومنسي المختلط بالسريرية، الذي لا يتجاوز البنية اللفظية، والتحليل مع التمرکز حول الذات المتأملة، وفي هذا تجلُّ للسانيات البنيوية والمنهج التحليلي والظواهرية (الفينومولوجي).

كما أن هذه اللون الذي تمدد على مساحات عريضة وسموه تفكيراً هو في حقيقة أمره حركة للوجدان المتصل بالوجود الواقعي، فهو أثر للعقل المنفعل لا العقل الفعّال.

إن الاصطلاح قد فقد شروطه الموضوعية وصرامته التي حفظت للعلم كيانه وبنائه، ومن أهم تلك الشروط شرط الاتفاق بين أهل الاختصاص، والتؤدة في ضبط المفاهيم والتصورات العقلية، ثم صياغتها في ألفاظ تصبح بعد الاعتماد مصطلحات لذلك العلم؛ وسارت الفلسفة في تاريخها على هذا النهج، حتى العصر الحديث، حين طغى الارتجال الاصطلاحي وأصبح كل مفكر يقذف في وجوه الناس ما شاء من المفردات والمركبات ويفرضها على أنها مصطلحات، ويقبلها المتلقون على أنها كذلك، ويعكفون على تدارسها وترجمتها، كما لو أنها مصطلحات حقيقية مستوفية لشروط المصطلح، وهكذا تميعت الفلسفة وضاعت بين الأدب وعلم النفس والأثروبولوجيا، وكثر الفلاسفة، ولكن بلا فلسفة لأن الفلسفة قد ضاعت.

وتعاضدت آفات كثيرة في الإضرار بحقيقة العلوم والمعارف والفلسفة، منها هذه التحولات السريعة التي تخضع لها حركة التفكير والتفسير وهيمنة رؤيا خاصة للوجود على العالم تقودها القوى غير المبرأة المقاصد ولا خالصة الأساليب، اقتحمت كل العوالم المكنة للمعرفة، ويكفي أن أشير إلى فكرة الانتقال من المفاهيم والمعاني إلى الدلالات والأشياء، وفي هذا إعدام لحركة العقل وما ينتجه من مفاهيم.

(1) تيسير شيخ الأرض: دراسات فلسفية، محاولة ثورة في الفلسفة، ص 39.

• 1. 4. س. التجربة الفلسفية وصلتها بالخيال

كثيرا ما يصدر المفكرون والفلاسفة أفكارا تخيلية، لا تنطبق عليها معايير الفلسفة بمفهومها الكلاسيكي، وتكبر تلك الأفكار في حضي الخيال وتصدر من صاحبها تخيلا يتلقاه المتلقيان عن اليمين وعن الشمال.

والفيلسوف رهين عصره، بل لحظته، لا فكاك من ذلك، وربما قاوم المتقدمون وطأة التجربة ومقتضياتها بما لهم من أدوات في مقدمتها: دقة التصورات، ومنطقية التركيب والبناء في العبارات، إلى التقيّد الصارم بمصطلحات الفلسفة والمنطق. وكلما تقادم الزمن تسلسل إلى الفكر الإغياء ومنه تسرب الخيال، هذا الخيال الذي تشعبت به معاني الفلسفة وتضخمت حتى أصبحت فلسفات ومذاهب، وحتى تحولت في عصرنا إلى إنشاء أقرب إلى الخواطر الأدبية، التي راق لأصحابها أن يدسوها تحت تراب هذا المذهب أو ذاك حتى يمنحوا أنفسهم صك القبول الفلسفي ويوهموا القراء أنهم فلاسفة ولكن أكثر الناس لا يعلمون، وزادت التحليلية والوضعية المنطقية الوضع سوءا وفتحت الأبواب أما الكثيرين ممن أصبحوا فلاسفة دون أن يعرفوا معاني الفلسفة.

هذا الوضع قد ينزلق إليه المترجم وهو يتقلب بين مجازات اللغة واستعاراتها، وحين يضع في حسابه أن في الفلسفة سعة وبراح، وفيها إلى جانب العزائم والشدائد الرخص والجوازات.

فهل تكمن المشكلة في الترجمة أم في الفلسفة ذاتها؟

إن تتبع التصورات والمفاهيم وهي تتشكل في الذهن، بالرجوع إلى البدايات، قد يساعد في حل هذه المشكلة، أي إمكان الترجمة، وذلك بتحليل مصادر النص من أجل الوقوف على طبيعته، ومعرفة ما إذا كان نصا إبداعيا شعرا أو نثرا، كما اصطلاح عليه، أو نصا عقليا بنائيا. وفي كلتا الحالتين يبحث في القوة الوجدانية أو القوة العقلية مصدر هذا العمل أو ذاك، والنظر فيما هو من مشتركات البشر. إن الانفعالات الكبرى تنهض على قاعدة واحدة لدى جميع الناس، كما أن التصورات أو المدركات العقلية الصرفة واحدة. هذا ما يشكل قاعدة للتفاهم بين الناس وإن اختلفت اللغات، ولا غرابة إن ألفينا أن الاختلاف في الألسن بدأ في وقت مبكر من عمر البشرية، ومع ذلك لم تختلف جملة التصورات والانفعالات بين الناس، ولم تختلف مقاصدهم وغاياتهم، ومآربهم، وما ذاك إلا لوحدة الأسس المعرفية والانفعالية عندهم.

وهذا يعيدنا إلى تأكيد فكرة الالتزام بالاستقصاء المعرفي بتتبع النشأة الأولى للمفاهيم من خلال الرجوع إلى بدايات التشكل المعرفي والنحت اللغوي، إذ كثيرا ما يهتم الباحثون في الفلسفة بالوقوف على أصولها المفاهيمية واللغوية (الإغريقية أو الإسلامية)، قصد الإمام الجيد بمقاصدها.

ويربط جون ديوي الفلسفة بالصيرورة ربطا صريحا، ومنها تتجدد الفلسفة، بحكم أن التراكم المعرفي يقوم على التذكر، أي تذكر التجارب البشرية وليس تذكر المثل كما هو عند أفلاطون، ونادرا ما

تتم استعادة الذكريات كاملة كما يقول ديوي، "أو بصورة حرفية وموضوعية، نتذكر دائما الأشياء التي تهمنا، ولا يتم استرجاع الحوادث الماضية لقيمتها الخاصة بها، وإنما وفقا لما قد تضيفه للأحداث الحاضرة."⁽¹⁾

• 1. 4. ش. الفلسفة وفكرة الخصوصية

تفرد الفلسفة بطابعها العقلي العابر للخصوصيات الثقافية، وباتساع نطاقها الذي يوحد فيه العقل النظري حركة التفكير بين العقلاء. والفلسفة بمعناها العلمي الاصطلاحي تباين الفكر الفلسفي الخاضع للعوامل النفسية والاجتماعية، كما تباين التفلسف الذي يغلب عليه الاستسلام لاندفاعات الانفعال دون الركون إلى تصورات متعقّلة يُلبسُها العقل لباس المنطق، ويدخلها في معقولاته. هذا هو الإطار النظري المرجعي الذي يتم فيه انتاج الفلسفة. وقد يعسر أحيانا التخلص من المؤثرات الذاتية النفسية، والخارجية الاجتماعية، وهذه هي علة التعدد في المذاهب الفلسفية قديما وحديثا. ومن هذا الملحظ كانت فكرة الخلوص والصفاء في الفلسفة أمرا عزيزا، لانحدارها مع الوقت إلى هذه الحالة، حيث اختلطت بقوى النفس وانفعالاتها، وتجاذبتها التخصصات القريبة كعلم النفس وعلم الاجتماع، وهذا ما جعلها تفقد مكانتها المركزية باعتبارها العلم المعبر عن العقل الخالص، وتصبح خاضعة للنظرة الأداتية التي أصبحت مهيمنة على المعارف والعلوم.

• 1. 4. ص. خصائص الحقيقة الفلسفية

الحقيقة من المشكلات المعقدة التي بحثتها الفلسفة، ومن أكثرها تعرضا لاختلاف الآراء في كل عصر. وأحد الأسباب في ذلك هو تعدد الاعتبارات والمقاصد في فهم الحقيقة أو الحقائق، فقد يتجادل الناس حولها، دون أن يكونوا متفقين على أي حقيقة يدور الجدل؛ كذلك تأتي الصعوبة أحيانا من سوء التمييز بين الحق والحقيقة، فالحق truth والحقيقة reality فقد يُزجُّ بالكلمتين في سياق واحد وأخذهما على أنها ذاتا نفس المفهوم، فالحق في الفلسفة صفة للكلام، أي للحكم، والحقيقة صفة للأشياء، أو الحقيقة هي الأشياء الموجودة، وأما الحق فهو رأينا في هذه الأشياء.⁽²⁾

وقد تعدّد النظريات بتعدّد اللّحازات أو جهات النّظر، فوجدنا النظرية التي ترى أن الحقيقة هي مطابقة الواقع، ومفادها أن القضية أو الحكم يكون حقيقة إذا طابق الواقع، لكن هذا المستوى البسيط لا يحلّ المشكلة، فقد يتعلق الأمر بما ليس تحت النظر، فكيف نفحصه لتحقيق من واقعيته؟ ويسوق هنتر ميد Hunter Mead مثلا لهذه الحالة بالشخص المؤمن الذي يرى أن المعجزات المنسوبة إلى

(1) جون ديوي: إعادة البناء في الفلسفة، reconstruction in philosophy ص 42، ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري،

مراجعة حسن حنفي، ط 1، 2010، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(2) يعقوب فام: البراغماترم، ص 232.

قديس أو نبي هي واقع، أما الشُّكَّاء فيرون فيها أسطورة خرافية، ويضطر الفيلسوف إلى الوقوف إلى جانب الشُّكَّاء، وهذه النظرية تتلاءم مع نظرة المذهب الطبيعي إلى العالم، أكثر من المذهب المثالي.⁽¹⁾ وتوجد نظرية أخرى في الحقيقة ترى أن الحقيقة هي الترابط، وهي متلائمة مع المذهب المثالي، و"مفادها أن العبارة أو القضية تكون صحيحة إذا كانت تنسجم مع حقائق أخرى مقرّرة أو مع معرفتنا ككلّ، وأفضل مثل لذلك هو ميدان الرياضيات. ففي هندسة إقليدس مثلاً نجد نسقا مستمدا بالاستنباط، خطوة خطوة، من البديهيات والمصادرات الأصلية. وما أن تؤخذ هذه البديهيات والمسلمات على صحيحة، حتى يلزم عنها بقية النسق منطقيا، وعلى نحو يكاد يكون محتوما. فنحن نتنقل في سلسلة لا تنقطع، قوامها استدلال غاية في الدقة، من البديهيات الأصلية إلى عبارة وهو المطلوب إثباته التي يختم بها البرهان على النظرية الهندسية. وبالوصول إلى النتيجة تكون لدينا مسلمة تامة التكامل من التفكير المنطقي، تترابط مع نسق كامل من الاستدلال."⁽²⁾ وهذه النظرية لم تسلم من مآخذ، من ذلك أنها جعلت الترابط المعيار الوحيد للحقيقة، وكذا الاتساق المنطقي، والذي لا تربطه علاقة ضرورية بالواقع، أو بالعالم الموضوعي أو النظام الخارجي للطبيعة.

والنظرية الثالثة هي النظرية البراغماتية، وأهم ما تقول به هذه النظرية هو أن معيار الحقيقة الوحيد الذي له دلالة هو معيار النجاح العملي Work ability أي الثمار التي تحملها والنتائج التي تؤدي إليها.⁽³⁾

وليس الغرض في هذه الإطالة السريعة تتبع الآراء والنقادات التي انتقد بها هذا المذهب أو ذاك، بل عرض المشكلات وتصويرها حتى يتسنى الوقوف على المواقف المتعلقة بها. وستكون لي وقفة أطول مع هذه المسألة في مطلب خاص بها.

وأيّا ما كانت المآخذ التي لا تسلم منها نظرية، فإن البحث يُسلّم أحيانا ببعض المعاني ويقبلها ليتخذها قاعدة يبني عليها، قد تكون تلك القاعدة مَلْحَظًا لغويًا للمفهوم، كما هو الحال مع الحقيقة، التي تعني في اللغة، ضمن ما تعنيه، الثبات والوقوع.

تمتاز الفلسفة بامتلاكها ما يمكن تسميته بالحقيقة، والحقيقة في أيسر معانيها اللغوية تعني الثبات والتمكّن، وهذا المعنى اللغوي ينطبق على الفلسفة، إذ على الرغم مما أقحم فيها مما ليس منها بدءا من العصر الحديث، وهو عصر اتسم بالثورة والتمرد، إلى وقتنا الحاضر، فإنها بقيت محافظة على قوتها وهيبته، عند أهل الاختصاص، على الأقل.

(1) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص 173، ترجمة فؤاد زكريا، (د.ت)، مكتبة مصر، القاهرة.

(2) نفسه، ص 179.

(3) نفسه، ص 180.

والحقيقة ليست كلمةً عابرةً تقال، بل مشكلة سببها أن لها وجودين، وجودا ذهنيا ووجودا خارجيا، والوجود الذهني متعدد الموارد، فقد يكون فلسفيا وقد يكون منطقيا، الوجود الخارجي قد يكون تجريبيًا ماديا وقد يكون أخلاقيا.

وهي مشكلة قديمة تاريخيا، إذ إنَّ الحاكم الروماني بيلاطس (26 ق.م. - 36 م.م) حين اقتيد أمامه المسيح لكي يحقق معه جاء في هذا الحوار على لسان المسيح: "لقد أتيت إلى هذا العالم لأشهد للحق. كل من هو من الحق يصغي لصوتي.. فقال له بلاطس: ما هو الحق؟⁽¹⁾ ماهي خصائص الحقيقة وهل هي مطلقة أو نسبية؟

يجيب العقلانيون بأن الحقيقة يجب أن تتصف بالخصائص التالية:

1- الحقيقة يجب أن تكون واحدة بالنسبة إلى جميع العقول على السواء، ولا تتوقف على مزاج أحد.

2- الحقيقة يجب أن تكون كلية، أي تمتد في الزمان والمكان فلا تتوقف على لحظة من الزمان ولا على موضع من المكان. إنها صادقة في كل زمان وفي كل مكان. ومن خصائصها العميقة أنها لا تحمل تاريخا، وما هو صادق الأمس هو صادق اليوم وسيكون صادقا غدا.

وكما قال فرانس برادلي (1924)، ما يصدق مرة يصدق أبدا once true, always true. "إن مظهر الأشياء يتغير، والأحداث تنقلب على مدى التاريخ، لكن العقل الإنساني يسمو فوقها ويفسر مجراها واضعا قوانين ثابتة.⁽²⁾

3- الخاصة الثالثة: هي أن الحقائق الجزئية موضوعها كلها هو نفس الكون، فهي تعبير عن نفس الحقيقة. والصعوبة هي في أن نفهم كيف، ولماذا لا يحصل العقل في هذه النقطة رغم جهوده إلا على نصف نجاح، إذ يبدو أنه تعوزه بعض المفاتيح - ولهذا بقي بعض الغموض الذي لا يفلح في تبديده. أما أن هذا اتجاهه فيشهد على ذلك كثير من الوقائع. فهو يقر أولاً - بالفرض - أن الحقائق الجزئية لا يناقض بعضها بعضا أبدا، وليس هذا غير جانب سلبي من مقتضياته، لكنه يذهب إلى أبعد من هذا: إنه يسعى إلى التنسيق بين معارفه، وأن يؤلف منها: نصا محكم الترابط، وأن يفهم كيف ترتبط فيما بينها.⁽³⁾

(1) كتاب الحياة، الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، إصحاح 18، آية 37، 38، ص 165، ط 6، 1995م، القاهرة.

(2) مدخل جديد إلى الفلسفة، د. بدوي، ص 139.

(3) مدخل جديد إلى الفلسفة، د. بدوي، ص 140-141.

ولا أقصد بالحقيقة ما أراده هوسرل في ظواهريته، الذي يرى أن لها خاصية أولية، وهي أن تكون ثابتة وأن تدوم، لمدة طويلة حتى تصير شيئاً يعترف به فاعله ويقبل لوجوده⁽¹⁾، بل أريد المفاهيم التي استقرت في المفاهيم الفلسفية المدرسية، وصارت أسساً وتقاليد معرفية، يبررها المنطق العقلي، وليس الاتباع الدهمائي، أو الجمهوري.

• 1. 4. ض. موضوع الفلسفة

لكل علم موضوع، يبحث فيه ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، ويتحد موضوع العلم مع موضوعات مسائله اتحاد الكلي مع مصاديقه، لأن وحدة العلم بوحدة موضوعه، وتمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو الأغراض. ومسائل العلم تنتمي إلى وحجة تصورية أو مفهومية تخص العلم. ويحلل الفلاسفة بنية العلم وموضوعاته على أساس المعرفة لأحوال الأشياء بقدر الطاقة البشرية، وفاقا لمعنى الفلسفة أو الحكمة، ونظروا إلى الحقائق على أنها أنواع وأجناس وغيرها، كالإنسان والحيوان والموجود، وبحثوا عن أحوالها المختصة وأثبتوها لها بالأدلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها أعراض ذاتية لتلك الحقائق، سموها بالمسائل، وجعلوا كل طائفة منها يرجع إلى واحد من تلك الأشياء بأن تكون موضوعاتها نفسها أو جزءا له أو نوعا من أو عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا إلى ما لتلك الطائفة على كثرتها، واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع، أي الاشتراك على الوجه المذكور، كما يتحد من جهة المنفعة أو الغاية، ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورهما إجمالا.⁽²⁾

فتمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، أما العلاقات القائمة بين العلوم فنظروا إليها بمنظار الموضوع، فما بينها من تباين أو تناسب أو تداخل، فراجع إلى الموضوع، فإذا كان موضوع أحد العلمين مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الإطلاق، وإن كان أعم منه، فالعلمان متداخلان، وإن كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغيرا بالاعتبار أو شيئين متشاركين في جنس أو غيره، فالعلمان متناسبان، لكن لا يمكن أن يكون شيء واحد موضوعا لعلمين، من غير اعتبار تغاير، بأن يؤخذ في أحدهما مطلقا، وفي الآخر مقيدا، كما هو الحال في نظرية المعرفة التي هي أحد موضوعات الفلسفة، وفي الوقت نفسه نجد كثيرا من مباحثها في علم النفس؛ وكذا علم الأخلاق

(1) حنة آرنهت Hanna Arendt: حياة العقل، ج 1، ص 69، ترجمة نادرة السنوسي، ط 1، 2018، دار الروافد، بيروت، ودار ابن النديم، الجزائر.

(2) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، ج 1، ص 168، وجواهر الأصول، محمد حسن المرتضى اللنكرودي، ج 1، ص 27، ط 1، 1418 هـ، طهران، إيران. وزبدة الأصول، لمحمد صادق الحسيني الروحاني، ج 1، ص 21، منشورات قم، إيران.

(الأكسيولوجيا) تبحث فيه الفلسفة أيضا مع أنه علم قائم بذاته، والسبب أن التناول يختلف، فالفلسفة تتناول الموضوعات في مفاهيمها المطلقة وعلة البعيدة، لا في جزئياتها المقيدة. تعالج الفلسفة التقليدية ثلاث مشكلات أو موضوعات رئيسية هي: الأنطولوجيا *Ontologie* أو الوجود: وهو البحث في طبيعة الوجود، وأحكامه. والأبستمولوجيا *Epistémologie* أو المعرفة، وهي تدرس المعرفة الإنسانية من زاوية عامة ومطلقة، وحدودها، والعلم الإنساني وشروط الصواب والخطأ، والطرق المؤدية إلى اكتساب المعرفة. والأكسيولوجيا *Axiologie* أو القيم العليا، وتبحث في ماهية القيم (الخير والجمال)، وهي تشمل دراسة الأخلاق والمثل العليا، أو المعايير التي يقاس بها السلوك الإنساني، وكذلك فلسفة الجمال، وهي المعايير والمثل التي نقيس بها الفن.

2. الوجود وبدايته

مبحث الوجود هو أبو المباحث الفلسفية، ورأس المعرفة عند المشتغلين بالفلسفة القديمة. وهو مفتاح باقي الأبواب المعرفية، إذ تصوّرت الفلسفة تراتبية المعارف وانبناءها وفق درجات تترقى فيها إلى أن تصل إلى قمته وهي درجة الوجود.

والوجود المقصود في الفلسفة هو الوجود المطلق العام البديهي، المشترك بين جميع الموجودات، في مقابل الوجود الخاص الذي يختص به كل موجود من الموجودات⁽¹⁾، وهو الدارج على ألسنة الناس. فهذا المفهوم ليس مقصودا للفلسفة.

والبحث في الوجود مجال له أهمية كبيرة في الفلسفة، "ولكنه مجال صعبٌ جدا، كما يقول بوخنسكي،" وترجع الصعوبة إلى أن العقل واقع تحت تأثير اتجاهين قويين، اتجاه من الفلاسفة القدامى والمحدثين ينكر أصلا ما يسمى بالأنطولوجيا *Ontologie*، وينكرون إمكان أن تكون مشاكلها ذات معنى⁽²⁾.

وقد تختلط في الذهن فكرة الوجود مع الوجود، إذ يغلب على الفكر التوجه إلى الوجود بدل الوجود، لغلبة الحواس وهيمنة إدراكاتها على العقل، وهذا الجانب أي الوجود لا تبحثه الفلسفة، لأنه من مباحث العلوم الجزئية، وإنما تبحث في الوجود، الذي هو تجريد من الوجود، أو انتزاع، كما في الحمرة مثلا، فإنها تجريد من الأحمر، والارتفاع تجريد من مكان مرتفع.

والوجود متعذر التعريف، وما قُدّم فيه من تعريفات لا يعدو كونه شرحاً لفظياً، أو تعريفاً لفظياً، لا يتجاوز المعروف إلى المجهول، وهذا التعذر راجع إلى شدة بدايته، وشدة وضوحه في النفس. يقول

(1) محمد مهدي النراقي: في الوجود والماهية، ص 53، دراسة وتحقيق وتعليق حسن مجيد العبيدي، ط 1427هـ-2007م، دار نينوى، دمشق.

(2) جوزيف بوخنسكي: مدخل إلى الفكر الفلسفي، ص 101.

ابن سينا: "إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأً أوَّل لكلِّ شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسُّط شيء." (1)

ويبسّط الرازي القول في أسباب تعذر التعريف، فيبدأ بمسألة التصور، أي تصور الوجود، وأنه أوَّلُ التصرُّور، فلا يحتاج إلى مقدّمات نظرية، ثم إنه أوَّل الأوائِل في التصورات. ويقدم الاستدلالات لأولية التصرُّور - وهي المفهوم الذهني - ويحصرها في أمرين: "الأول: أن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم أوّلي بديهي، والتصديق مسبوق بالتصور، فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم، والسابق على الأوَّلِ أوّلي بأن يكون أولياً، فتصور الوجود أوّلي. الثاني: أن علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب، والوجود جزء من وجوده، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فعلمه بالوجود سابق على علمه بوجوده، والسابق على غير المكتسب أوّلي بأن لا يكون مكتسباً." (2)

إذن لا يمكن تعريف الوجود، لأنه التعريف تصوُّر لا بد من إدراجه تحت تصوُّر أعلى منه هو بجنسه القريب أو البعيد، وإضافة فصل نوعي له يفصله عمّن يشاركه في الجنس. لكن ليس فوق الوجود تصوُّر أعلى منه يمكن أن يندرج تحته، ولا يمكن وصفه لأنه سابق على كل فصل ومفترض في كل وصف. وهو يعلو على كل المتقابلات، وكل المقولات. ومن هنا سمي متعالياً transcendental. لكن يوجد أحوال للوجود، ودرجات، وفروق أساسية، في تراكيب الوجود: الوجود المادي، والعضوي، والنباتي، والحيواني، والروحي.

ولهذا قال هيجل: "إنه اللاتحديد الخالص، والخواء المحض. وليس فيه موضوع للتأمل، إن افترضنا إمكان التأمل فيه، إلا إذا كان هذا التأمل خالصاً خاوياً. كذلك لا نستطيع أن نفكر فيه، لأن ذلك سيكون تفكيراً في الخلاء. إن الوجود المباشر اللامحدود هو في الواقع عدم، وليس أكثر ولا أقل من عدم." (3)

ويفرق هيديجر (ولد سنة 1889) بين الوجود Seinde وبين الوجود Sein. فالوجود هو الكائن المتحقق المتصف بالماهية والوجود معاً، أما الوجود فهو الوصف العام لكل موجود بغض النظر عن كل تعييناته. وهو يفرق بين الوجودية، والموجودية؛ فالوجودية تُعنى بالوجود بوجه عام، أما الموجودية فتتكر أن تحليل الوجود العيني يمكن أن يؤدي إلى نظرية في الوجود، ومن هنا تقتصر على وصف

(1) ابن سينا، النجاة، ص 47، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه عبد الرحمن عميرة، ط 1، 1412هـ-1992م، دار الجليل، بيروت.

(2) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، 1/ 42-43. والتحقيق في غاية السوء، والطبعة مليئة بالأخطاء!

(3) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 176، ط 2، 1979.

ظاهرياتي للمواقف الوجودية العينية للإنسان.⁽¹⁾ وهيدغر أفضل من قام بهذا التمييز في الفلسفة المعاصرين.

والموجود يكون دائما في حال صيرورة مستمرة (كيركيجور، ياسبيرز)، وهو وجود في العالم (هيدجر)، ووجوده وجود حرية (ياسبرز، سارتر).

كذلك تفرق الوجودية (هيدجر، يسبرز) بين الآنية Dasein (الوجود - هنا) وبين الوجود الماهوي. فالآنية هي الإمكانية العينية الكاملة لوجود الإنسان. أما الوجود الماهوي فهو - كما يدل عليه اسمه - وجود الماهيات قبل تحققها بالفعل على شكل آنية، ولهذا كان جوهر الوجود الماهوي هو الحرية.

وللوجود درجات من الشدة: ولهذا كان الاسكولائيون والفلاسفة المسلمون يميزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات، ويرون أن لفظ الوجود (مشكك) أي لا يدل على صفة بدرجة واحدة. ومنطقي أن المفهوم إذا تعذر قيامه بالذهن استحال نقله إلى الخارج، أو الغير بواسطة اللفظ، وهو التعريف. ويقدم الرازي أسباب هذا التعذر: "وأما بيان أن الوجود لا يمكن تعريفه، فلأن تعريف الأمر إما أن يكون بنفسه، أو بما يكون داخل فيه، أو بما يكون خارجا عنه: والأول: باطل، لاستحالة كونه معلوما قبل كونه معلوما.

والثاني: باطل، لأن أجزاء الوجود إما أن تكون وجودية أو لا تكون، فإن كانت وجودية كان للوجود الواحد وجودات وأيضا فلأنه يلزم أن يكون الشيء محتاجا إلى مثله، وإن لم تكون وجودية فعند اجتماعها إما أن تحدث لها صفة الوجود أو لا تحدث، فإن لم تحدث كان الوجود عبارة عن مجموع الأمور العدمية وإن حدثت فيكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود أو قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله أو فاعله، فيكون تعريف الوجود تعريفا له بما هو خارج لا بما هو داخل فيه.

أما تعريفه بلوازمه فهو أيضا باطل، لأننا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك الأمر معروفا له واتصافه به عبارة عن ثبوت ذلك الوصف له فلو عرفنا الوجود المطلق بأنه الذي وجدت له الحالة الفلانية كنا قد عرفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص لكننا بينا أن المطلق جزء من المخصوص فيلزم منه تعريف البسيط بالمركب وذلك محال، فثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقة

(1) عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 81.

الوجود.⁽¹⁾ ويقول ابن سينا: "إن الموجود والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً."⁽²⁾

وحلل بعض الفلاسفة المسلمين لفظ الوجود لتقريبه إلى الأذهان، وتوصلوا إلى أنه لفظ مشترك، يُطلق على معان:

الأول: ذات الشيء وحقيقته، وهو الذي يطرّد العدم وينافيه. والوجود بهذا المعنى يطلق على واجب الوجود تعالى.

والثاني: المعنى المصدرى الانتزاعي. والوجود بهذا المعنى لا يطلقه أحد من العقلاء على ذات أصلاً فضلاً عن أن يطلق على ذاته تعالى الذي هو مبدأ الذوات وأصل الوجودات.

والثالث: معنى الوجدان والنيل، وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول الإثباتي. كما في قولك: هو مبرور موجود شاعر، وزيد كاتب..⁽³⁾

وما يقابل الوجود في اللغات الجنبية متعدد، مثل (Réalité,= Being, Existence, Reality) (Existence, être) وهي كلمات تبدو مترادفة، لكنها ليس كذلك، مما يطرح مشكلات في الترجمة إلى العربية. فالألفاظ الثلاثة ذات مراتب مختلفة بحكم اتصالها بالوجود وبالإدراك.

-فكلمة Being تشير إلى فكرة مجردة عن الوجود أو أنها تعبر عن الشعور أو الإحساس بالوجود.

-أما وجود بمعنى Existence فتشير إلى ناحية جزئية أو شخصية أو جانب معين من الوجود الإنساني.

(1) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، 42-43.

(2) الشفاء، 29/1، تحقيق الأب قنوتي، وسعيد زايد، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر. بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس.

(3) صدر الدين الشيرازي: إيقاظ النائمين، ص 19-20. تصحيح وتحقيق مع مقدمة وتعليقات، دكتور محمد خوانساري، طهران، إيران. الوجود في معجم جميل صليبا:

1- الوجود هو كون الشيء حاصلًا في نفسه، مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده إذن مستقل عن كونه معلوماً.
2- أن الوجود هو كون الشيء حاصلًا في التجربة، إما حصولاً فعلياً فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولاً تصورياً فيكون موضوع استدلال عقلي.

3- إن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة، أو الحقيقة التي نعيش فيها، وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة النظرية.

4- وقد يراد بالوجود مصدر وجد أو كان Être فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك فيطلق على وجدو الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء.⁽³⁾

-أما كلمة Reality، وهي تعني الوجود أو الحقيقة الواقعة، فإنها تؤخذ بمعنى الوجود الشامل الذي يتضمن ما تشير إليه كلمتا Being و Existence معا.⁽¹⁾

• 2. 1. مفهوم الوجود مشترك معنوي

هذا المبحث نشأ بين المتكلمين في القرن الثاني الهجري.⁽²⁾ والاشتراك نوعان: لفظي، ومعنوي. فالاشتراك اللفظي يقال عن اللفظ الذي له شمولية في المعنى، أي يصدق على معان كثيرة. والمشارك المعنوي عبارة عن كون لفظ ذا معنى عام وله عدة أفراد، أي أن الانتشار يكون في المعنى لا في اللفظ، عكس الاشتراك اللفظي، حيث يكون الانتشار أو الكثرة في اللفظ. وفي المشارك المعنوي يوضع اللفظ بإزاء المعنى العام، وهذا المعنى العام يدل بنفسه على أفراد كثيرة. والمشارك اللفظي لا يكون فيه معنى عام واحد وإنما هناك عدة معانٍ ثم يضعون هذا اللفظ مرة لهذا المعنى ومرة أخرى لذلك المعنى.⁽³⁾ وبعبارة الطباطبائي "المشارك المعنوي هو اللفظ الواحد الموضوع بوضع واحد لمعنى كلي ذي مصاديق متعددة كلفظ الحيوان الذي يصدق على الأسد والفرس والإنسان، ولهذا فإن المشارك المعنوي يمكن إطلاقه على موارد لا تحصى خلافاً للمشارك اللفظي".⁽⁴⁾

هذه المسألة يمكن طرحها في صيغة السؤال التالي: عندما نقول الإنسان موجود، والهواء موجود، هل لهذا الوجود معنى عام يطبق في هذه الموارد، أم أن المسألة من قبيل الاشتراك اللفظي؟ الجواب يقضي بإبعاد الاشتراك اللفظي، لأن معانيه محدودة، فلفظ العين، وهي مشترك لفظي، معانيها، مهما كثرت، محصورة، أما الموارد التي تستعمل فيها كلمة الوجود غير محصورة. يرى مرتضى مطهري أن مسألة الاشتراك المعنوي للوجود طرحت منذ عهد أرسطو، وهي ليست ذات أهمية في ذاتها، لكنه أساس لمسألة لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو، وهي مسألة وحدة الوجود.⁽⁵⁾

وهناك فرق بين المسألتين، أي مسألة وحدة الوجود، ومسألة الاشتراك المعنوي، فالاشتراك المعنوي يرجع إلى المفهوم، ويصاغ السؤال عنه هذه العبارة: هل التصور الذي نملكه عن الوجود هو تصوّر عام أم لا؟ أما وحدة الوجود فتتعلق بحقيقة الوجود، وتتفرع على القول بأصالة الوجود. وقد أقام الفلاسفة براهين كثيرة للتدليل على الاشتراك المعنوي للوجود، منها:

(1) محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، ص 140.

(2) عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، 1/ 185، ط2، 1422هـ-2005م، دار الهادي، بيروت.

(3) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 1، ص 26، ط1، 1426هـ-2002م، دار الهادي، بيروت.

(4) بداية الحكمة للطباطبائي تحقيق محمد مهدي المؤمن، 1/ 25، ط11436هـ-2015م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

(5) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 1، ص 26.

1- البرهان الأول: قبول التقسيم. فإن المشترك المعنوي يقبل الانقسام إلى أقسام متعددة، فالإنسان ينقسم -مثلا- إلى أبيض وأسود، أو إلى عالم وجاهل، وحيث إن الوجود يقبل القسمة إلى أقسام مختلفة ينقسم إلى جوهر وعرض، مجرد أو مادي وأمثال ذلك من التقسيمات.⁽¹⁾

2- البرهان الثاني: يقرره مرتضى مطهري بقوله إنه لا بحث في أن نقيض الوجود العدم. والجميع ذكر بحث الاشتراك باب الوجود لكن لم يذكر أحد ذلك في باب العدم وأنه على نحوين أو أكثر، بل العدم -وهو نقيض الوجود- مفهوم واحد تشترك فيه الأعدام بالاشتراك المعنوي، مثل عدم الإنسان، عدم الفرس، عدم الهواء، فجميعها واحد. فوجب أن يكون نقيضه أي وجود الإنسان، وجود الفرس، وجود الهواء، ذا معنى واحد.⁽²⁾

3- هذا البرهان قدمه الطوسي في "تجريد الاعتقاد" وقرّره شراحه، كالحليّ وشريعتمدار، وفحواه أننا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصيتها مع بقاء الجزم بالوجود المطلق، فإذا شاهدنا أثرا حكمنا بوجود مؤثره فإذا اعتقدنا بأنه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه وتجدد حكمنا بوجوده لم يُزل الحكم الأول. فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك المعنوي. كذلك إذا رأينا حادثا جزمنا أن له مؤثرا موجودا، مع التردد في كونه واجبا أو ممكنا، جوهرًا أو عرضًا، وغير ذلك من الخصوصيات، وهذا دليل على اشتراك الوجود معنى.⁽³⁾ وصاغه أيضا صاحب المواقف وشراحه، كالجرجاني، فلو لم يكن الوجود مشتركًا معنويًا لامتنع الجزم عند التردد في الخصوصيات.⁽⁴⁾

• 2. 2. الاشتراك المعنوي للوجود وأثره في الوحدة الموضوعية للأشياء

"يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكا معنويًا."⁽⁵⁾

"أما الفوائد التي تترتب على كون مفهوم الوجود مفهومًا واحدًا وكونه مشتركًا معنويًا فهي:
أولاً: لما ثبت أن للفلسفة موضوعًا واحدًا، لزم وحدة العلم لوحدة موضوعه. ولزم حينئذ أن ترتكز مسائل هذا العلم حول محور واحد هو الوجود. ولو كان مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا، لكان موضوع الوجود متعددًا، وتعذر علينا تحديد موضوع واحد لجميع مباحث الفلسفة.

(1) نفسه، ج 1، ص 27.

(2) نفسه، 1/ 28.

(3) كشف المراد في تجريد الاعتقاد، للحلي، ص 6، ط 2، 1426هـ-2005م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، والبراهين القاطعة في شرح العقائد الساطعة، لشريعتمدار، ج 1، ص 90، ط 1، 1424هـ، مؤسسة بوستان، إيران.

(4) شرح المواقف للإيجي، تأليف الشريف الجرجاني، مع حاشية السيالكوتي، والجلبي على شرح الجرجاني، ج 2، ص 113.

(5) بداية الحكمة للطباطبائي تحقيق محمد مهدي المؤمن، 1/ 25.

ثانياً: أن كثيراً من المباحث مبنية على هذا المبحث، مثل مبحث أصالة الوجود، ومباحث حقيقة الوجود بمعنى إثبات وحدة حقيقة الوجود بوحدة مفهومه.⁽¹⁾

• 2. 3. حمل الوجود

كثيراً ما نحمل الموضوعات على محمولاتها، فنقول الشيء الفلاني كذا، بإلحاق أحد الأوصاف به، وهذه قضية واضحة لا لبس فيها. لكن إذا حملنا الوجود على موضوع تثار مشكلة مركبة، منها أننا حكمنا على ما هو موجود بأنه موجود، والجانب الآخر أننا قيدنا الوجود بما هو موجود.

تعرض الفلاسفة لهذا الإشكال قديماً وحديثاً وحلّلوا عنصرَي القضية، وبناء على تصوراتهم قدموا الإجابات. وكان ممن تعرضوا لهذه المسألة الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، حيث يرى أن "مصادق حمل الموجود ومطابق صدق الحكم بالموجودية في الواجب لذاته هو ذاته من حيث ذاته بذاته، بلا ملاحظة أمر آخر وحيثية أخرى تقييدية أو تعليلية، انضمامية أو انتزاعية، وفي الممكن بواسطة حيثية أخرى غير نفس ذاته، فإذاً الممكن في موجوديته واتصافه بالوجود أو صيرورته موجوداً يحتاج إلى مؤثر يؤثر فيه أو جاعل يجعله متحداً مع مفهوم الموجود أو يضمه إليه أو يصيره بحيث ينتزع منه الوجود أو الموجودية بعد ما لم يكن كذلك، نحواً من البعدية والقبلية غير إحدى القبلية والبعدية الخمسة المشهورة، إذ كل ما يغير شيئاً بحسب الذات والمعنى ففي صيرورته أو انضمامه عليه أو انتزاعه منه أو اتحاد به أو حمله عليه... يحوج على علة وسبب، بخلاف ما إذا كان شيء عين الذات أو جزءاً مقوماً له، فإن توسط الجعل وتحليل التأثير بين الشيء وذاته أو بينه وبين ما هو ذاتي له يدهي الفساد أولي البطلان."⁽²⁾

كما أن القول بالاشتراك المعنوي للوجود يحل مشكلة الحمل، أي حمل الوجود على الموضوع، كما يقال إن الشيء الفلاني موجود، أو الشخص الفلاني موجود أو غير موجود...، فبما أن هناك اتحاداً بين الوجود وموضوعاته، فإن موارد استعمال الوجود اختلفت نفيًا وإيجاباً، ومع ذلك فإن مفهوم الوجود لم يختلف من استعمال إلى آخر تعددت المصاديق قوة وضعفاً واتحد المفهوم فيها بالبداية الأولية.⁽³⁾

تناول هذه المسألة من بين الفلاسفة المحدثين:

أ- ديكارت، وفي تقريره للحجة لإثبات وجود الله،

ب- وجوتلوب فريجه (1848-1925)، في بحثه لإيضاح طبيعة المحمولات،

(1) شرح نهاية الحكمة، محمد مهدي المؤمن، ج1 ص102، ط1، 1401 هـ-2015 م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

(2) نفسه، 1/ 102.

(3) نفسه.

ج-و.ج. ا. مور (1873-1958) في مقالة له، يريد أن يثبت أن الوجود ليس محمولا لأننا لا نستطيع مثلا أن نضع يوجد exist مكان يهدر في كل الصور المكّمة quantified والسالبة للقضية: "النمور المستأنسة تهدر".

د-و.ق. كُون، في تحليله للوجود بوصف أن يوجد هو أن يكون قيمة لمتغير $to\ be\ is\ to\ be\ a =$ value of a variable والجواب عن هذه المسألة يأتي عن طريق تحليل فكرة الوجود: فإن كانت لا تحتل تفاوتاً في صفة الوجود، بل الوجود مشترك بالتواطؤ بين كل الموجودات، فإن الوجود لا يمكن أن يعد محمولا مثل سائر الصفات، لأنه لا يمكن أن يقال إنه متحقق دون كائن آخر، كما هي الحال في الصفات: أبيض، فيلسوف، ثقيل، يوناني.⁽¹⁾

• 4.2. الوجود الذهني

لقي مبحث الوجود الذهني اهتماما كبيرا من الفلاسفة⁽²⁾، لانتصال الوجود بواجب الوجود تعالى، وظهرت آثار هذا الاهتمام في كثرة مسائله ومباحثه⁽³⁾، وكثرة المناقشات والردود والاعتراضات التي تبادلها الفلاسفة في هذا الموضوع. والوجود الذهني من المباحث التي جذّت ولم يكن لها تعرض عند القدماء، وأوّل من تعرض لها هو العلامة نصير الدين الطوسي (672-597هـ) في كتابه تجريد الاعتقاد، حيث يقسم الوجود إلى الذهني والخارجي، ولولا هذا الانقسام لبطلت الحقيقة، كما يقول.⁽⁴⁾

هذه إحدى المشكلات المعرفية التي ذكرت في موارد مختلفة، بين الفلسفة والمنطق، وعلم النفس، لأنه أيضا من فعاليات الإدراك، وقوى النفس.

(1) د. بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 178.

(2) يقسم الفلاسفة الوجود إلى قسمين: أصلي ورابطي. الأصلي عبارة عن وجود نفس الشيء موضوعا كان أو محمولا، كوجود زيد أو القيام. وهذا متعلق السؤال بـ "هل" البسيط. والرابطي عبارة عن وجود الشيء للشيء الذي يحصل به الارتباط، كودود القيام لزيد. وهذا متعلق السؤال بـ "هل" المركبة. والوجود الأصلي لا خلاف فيه. وأما الذهني الذي يسمى وجودا ظليا وغير أصيل فقد اختلف فيه. = البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ج 1، ص 99، لجعفر الأستريادي، المعروف بشريعتمدار، ط 1، 1424، مؤسسة بوستان كتاب، قم، إيران.

(3) من تلك المسائل الكثيرة مسألة اشتراك الوجود، الوجود زائد على الماهيات، انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي، الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني، الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد، الوجود خيرٌ والعدم شرٌّ، الوجود لا ضدّ له، لا مثل للوجود، أنه مخالفٌ لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها، تلازم الشيئية الوجود، نفي الحال، الوجود المطلق والخاص، وغيرها. انظر: تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي، مع شرحه كشف المراد للحلي، ص 6، وما بعدها (4) تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي، مع شرحه كشف المراد للحلي، ص 6، وما بعدها.

وإثارة هذه المشكلة بمناسبة الحديث عن المعنى والدلالة يبرّره الإحاطة بما له صلة بتوليد المعنى والتصور في الذهن، وهل ينتظر العقل ما يرد عليه من الخارج لينشئ له تصورا أم إنه قادر بما رُكّب فيه على بناء التصورات الذهنية، قبل أن يكون له مصاديق في الخارج؟

والذهن في اللغة الفطنة والحفظ. ويطلق على نفس القوة. وفي عرف أرباب المعقول: الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر السالف، وقد يطلق على النفس الناطقة، باعتبار اتصافه بالاستعداد المذكور، ثم توسعوا في ذلك فأطلقوا على محل تحصل فيه المعقولات، أعم من أن يكون ذلك المحل هو النفس أو مع آلاتها من الحواس الظاهرة والباطنة، وهذا هو المشهور والمتبادر عند الإطلاق.⁽¹⁾

إن تناول الفلاسفة والمناطق للمعنى يبدأ بالتصور، والتصور عملية عقلية أو ذهنية، تقوم في عرضها وتقديمها على أصول الفلسفة والمنطق. ولتلك الأصول لغة اصطلاحية وتراكيب خاصة تشبه المعادلات الرياضية التي تتطلب تعليما خاصا، من دونه يتعذر مجازاة الفلاسفة والمناطق وهم يقررون حقائهم.

وإذا عُرِضَت القضايا الفلسفية والمنطقية بغير أصولها ومصطلحاتها خَرَجَتْ عن كونها فلسفة أو منطقاً وانتقلت إلى فنون أخرى مثل الإنشاء الأدبي الذي أصبح يُقدَّم على أنه فلسفة، أو آراء ونظريات فلسفية.

والإسناد المعروف عند البلاغيين والنحاة يتناوله الفلاسفة بأسلوبهم الخاص، فهم يقررون أن ثبوت شيء لشيء، سواء كان في الخارج أو في الذهن، يستدعي وجود الطرفين في طرف ذلك الثبوت؛ لأن الارتباط لا يتصور إلا بين شيئين، فإن كان الارتباط في الخارج -ويسمى اتصافا- يلزم وجود الصفة والموصوف معا في الخارج، كاتصاف الجسم مع البياض.

وإن كان في الذهن -ويسمى حملا- يلزم وجود الموضوع والمحمول معا فيه، إذ لا بد في الحكم من تصور الطرفين والنسبة، ولما كان الوجود في نفس الأمر أعم من الوجود في الخارج، يجوز ألا يكون الطرفان معا موجودين في الخارج؛ كقولك: الإمكان مقابل الامتناع، إذ لا وجود لشيء منهما في الخارج، ويجوز أن يكونا موجودين فيه معا، فإما بوجود واحد، ويسمى حملا بالمواطأة؛ كقولك: زيد إنسان، أو بوجودين متغايرين، ويسمى حملا بالاشتقاق، كقولك: الجسم أبيض.

ويجوز أن يكون الموضوع موجودا في الخارج دون المحمول، كقولك: زيد أعمى؛ فإن الأعمى منتزع من نسبته إلى البصر بالسلب، وكقولك: السماء فوق الأرض، فإن الفوقية منتزعة من نسبة الأرض بالإيجاب.

(1) طاش كبري زاده: الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، ص 29، اعتنى به محمد زاهد جول، ط 1، 2009، منشورات الجمل، بغداد.

فأقسام القضايا بالاعتبار المذكور ثلاثة: اعتبار الطرفين، وخارجية الطرفين، وخارجية الموضوع واعتبارية المحمول، ولا يمكن العكس، إذ لا يمكن حمل الأمر الخارجي على الأمر الاعتباري.⁽¹⁾ وتصوير البحث هو هل يمكن استقرار الوجودات، كوجود الإنسان والحيوان، في عالم التصوير الذهني أو لا ثبوت لحقيقة الوجود الذهني، وإنما الذي وقع هو العلم بالشيء دون الوجود الذهني.⁽²⁾

وحرّر طاش كبري زاده النزاع في مفهوم الوجود الذهني، فذكر أن المراد به عند الفلاسفة نوعٌ من التحققّ المعترف في الماهيات المغاير للتحقق الخارجي، وذلك لأنّ للنار مثلاً وجوداً به يظهر منها أحكامها، ويصدر عنه آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما. وهذا الوجود يسمى وجوداً عينيّاً، وخارجياً، وأصيلاً. وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن النار: هل لها سوى هذا الوجود، وجودٌ آخر، لا يترتب عليها تلك الآثار والأحكام، سواء كان ذلك الوجود في قوتنا الدّراكة أو في غيرها؟ وهذا الوجود الآخر يسمّى وجوداً ذهنياً وظنيّاً وغير أصيل.⁽³⁾

ومبحث الوجود الذهني - كما يقول مرتضى مطهري - أكثر المباحث ارتباطاً بالمسألة المطروحة اليوم حول قيمة المعرفة، وهي مسألة مهمّة، تتعلق بقيمة العلم، بالمعنى الأعم، وإلى أيّ حد يطابق الواقع؟ وهل هناك انطباق أصلاً أم أنه مجرد أمر نفسي محض، مثل اللذة والألم ولا ارتباط له بالأشياء الخارجية؟ فإن كان كذلك فالنتيجة انقطاع علاقة العلم مع الخارج انقطاعاً تاماً، ولن أستطيع أن أقول إن هذا الشيء الذي أدركته هو الموجود في الخارج، بخلاف ما إذا قلنا هناك انطباق إذ تكون النتيجة أن ما يحس به الإنسان يتخيله بعد الحس - أي يستحضره في ذاكرته - وما يفكر فيه ويتعقّل ليس وهماً محضاً وأمرًا ذهنيّاً محضاً.

بناء على هذا الموقف يرى الأستاذ مرتضى مطهري أن الوجود الذهني يمكن تسميته بالوجود العيني، فإذا شرعنا في البحث في الوجود العيني وتساءلنا عن الماهيات الموجودة في عالم الأعيان هي بعينها توجد في الذهن عندما ندرّكها يكون البحث بحث الوجود الذهني. أما إذا بدأنا في الذهن وتساءلنا هل ما في الذهن من أمور متصورة كالإنسان والحيوان والشجر والكم والكيف والحركة والروح، هي بعينها موجودة في الخارج أم لا وجود لشيء في الخارج - وهو السفسطة - أم في الخارج يوجد شيء ولكنه مغاير تماماً - كما هو الرأي المنسوب لباركلي - فالبحث حينئذ بحث الموجود العيني، وبرأي هؤلاء أن الجسر الوحيد الذي يمكن وجوده بين الذهن والخارج والذي على أساسه يكون

(1) نفسه، ص 44-45..

(2) محمد آل شير الخاقاني: نقد المذهب التجريبي، ص 114، ط 1249هـ-2008م، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

(3) طاش كبري زاده: الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، ص 44-45، اعتنى به محمد زاهد جول، ط 1، 2009، منشورات الجمل، بغداد.

للواقعية معنى هو الرابطة الماهوية بين الذهن والخارج. وإذا ألغينا هذه الرابطة فأى علاقة أخرى نريد إقامتها بين الذهن والخارج حتى وإن كانت علاقة العلة والمعلولية فهي: أولاً: لا تقبل الثبوت، وثانياً: لو فرضنا قبولنا بعلاقة العلية والمعلولية، فمع ذلك قد هدمنا الجسر بينهما، ولن نستطيع القول بأن للعلم قيمة واعتباراً وأن ما أدركه هو عين الخارج.⁽¹⁾

وقد أنكر فلاسفة مثل ديكارت وبرغسون قيمة الحواس والعقل. فديكارت كما يقول مطهري، أنكر قيمة الحواس، وبرغسون أنكر قيمة العقل، أي لا قيمة لها من حيث الكشف عن الواقع، ويقولون بأن قيمتها عملية فقط، فلا أستطيع أن أقول إن ما أدركه هو ما في الخارج، لكن أستطيع الاستفادة منه في مقام العمل مثل العصا للأعمى، لكنها تستطيع فقط أن ترشده وإلى حد ما. ويردُّ مرتضى مطهري بأن هذا الكرم غير مستقيم، فإنه مع عصا الأعمى هناك حسُّ أيضاً يهديه إلى الواقعية. فحاسة اللمس هي التي تهديه من خلال العصا وإلا فالعصا ليست هي المرشدة بل يستحيل ذلك، فحاسة اللمس عند الأعمى استفادت من العصا وهذا الأعمى بينه وبين الخارج نحو علاقة كشفٍ من خلال هذه الحاسة.⁽²⁾

• 2. 5. نظريات الوجود الذهني

يوجد موقفان في هذه المسألة، موقف أنكر الوجود الذهني، وموقف قال بالوجود الذهني. والموقف الذي تبني الوجود الذهني فيه قولان: قول بأن الوجود الذهني هو وجود الماهيات في الذهن، وقول بأن الوجود الذهني هو وجود شبح الماهية، وليس الماهية نفسها، وهكذا يتحصل لنا ثلاث نظريات:

• 2. 5. أ. النظرية الأولى

تقول بأن هناك وجوداً ذهنيّاً، وهو وجود الماهيات في الذهن بنفسها. وهذه هي النظرية التي قال بها الفلاسفة، فما هو موجود في الذهن هو الماهية، والماهية التي تكشف وتحكي عما في الخارج، ولكن هذه الماهيات لها حالتان، حالة تكون فيها موجودة بوجود خارجي، كالنار تكون موجودة بوجود خارجي، فتترتب عليها الآثار الخارجية، فتكون محرقة، مضيئة، وأخرى تكون هذه الماهيات موجودة في الذهن بوجود ذهني، فلا تترتب عليها الآثار الخارجية، فماهية النار في الذهن لا تحرق، فالوجود الذهني هو الوجود الآخر للماهية في الذهن، الذي

(1) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج1 ص156.

(2) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج1 ص156. وانظر: الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، ص 125، إعداد علي دجاكام، ترجمة أسعد مندي الكعبي، ط11438هـ-2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

لا تترتب عليه الآثار الخارجية، ولا يكون مُنشأً لها، لأن القضية تطلق على الحقيقة وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي، بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل، وتطلق على الخارجية، وهي التي يؤخذ منها موضعها باعتبار الخارج، وهو مذهب سخره المنطقة، لأن وظيفة الذهن تصوّر المفاهيم وإن لم يكن تعيّن خارجي⁽¹⁾.

• أدلة الوجود الذهني

أدلة الوجود الخارجي كما هي عند الفلاسفة متنوعة وبيانها في الآتي:
الدليل الأول: أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلاً، كالممتنع مطلقاً، واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق، والجوهر الفرد⁽²⁾. ونحكم على المعدومات بأحكام إيجابية، كقولنا اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين، والإيجاب إثبات، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له؛ فهذه الموضوعات المعدومة وجود، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، ونسميه الذهن⁽³⁾.

والمقصود بحصول الصورة في الذهن ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة، بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب عليه أثرها المقصود منها، ولهذا لا يفسده العلم المعدوم، إذ لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج⁽⁴⁾.

الدليل الثاني: نتصور مفهوم الإنسان ونصف هذا المفهوم بأنه كلي، أي نتصور الكلية العقلية، والتصور إشارة عقلية كما يقولون، فعندما نتصور شيئاً نشير إليه، والإشارة تقتضي وجود المشار إليه. والكلي من حيث هو كلي غير موجود في الخارج، بل الموجود هو الجزئي، لأن زيدا في الخارج إنسان جزئي، فإذا هذا الأمور التي نتصورها والتي تتصف بالكلية، ليست موجودة إلا في الذهن، فهذا يعني أن الوجود الذهني ثابت⁽⁵⁾.

وتُعدُّ قاعدة التشخيص، أي التشخيص المساق لمفهوم الموجود إحدى القواعد التي تمّ بها إثبات الوجود الذهني، فالقاضي عضد الدين الإيجي استخدم القاعدة المذكورة للبرهنة على الوجود الذهني،

(1) تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي، مع شرحه كشف المراد للحلي، ص 11.

(2) كتاب المواقف للإيجي وشرحه للشريف الجرجاني، 258/1، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط 1، 1417هـ-1997م، دار الجليل، بيروت.

(3) بداية الحكمة للطباطبائي، مع شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، ج 1، ص 102، ط 1، 1436هـ-2005، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

(4) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 1، ص 266.

(5) عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 281.

فقال -مع شروح الجرجاني-: "من الأمور الدالة على الوجود الذهني أن يقال من المفهومات ما هو كليّ، أي متّصف بالكلية، التي هي صفة ثبوتية. فلا بدّ أن يكون الموصوف بها موجودا، وكل موجود في الخارج فهو مشخّص، متعين في حد ذاته، بحيث يمتنع فرض اشتراكه."⁽¹⁾

ومن الاستبصارات أنّا نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الأشياء، فلا محالة ثبوت، فثبوتها إما في الخارج، وهو محال، لأنها أمور اعتبارية، فهي موجودة في الذهن، وهو المطلوب.⁽²⁾

وموضوع التشخّص يبحثه بعض الفلاسفة تحت عنوان التعيّن، أي تعيّن الماهية في الخارج، وهو مبحث معرفي، إدراكي، له أهمية بالغة، إذ هو أساس سفسطة المنكرين لتعين الوجود. ويرى الفيلسوف صدر الدين الشيرازي أن التشخّص الذي يمنع بحسب مقام الذات تصوّر الأشياء في الشيء، ليس سوى وجود الشيء، وعليه فالتشخّص من وجهة نظره مساوئق للوجود.⁽³⁾

الثالث: نحن نتصوّر عادة الصرف من كل شيء، ونعني بالإنسان الصرف مثلا، المجرد من كل ما هو منضم إليه ومختلط به، فعندما نتصور الإنسان، صرف الإنسانية، نجده عبارة عن الإنسان محذوفا منه الطول واللون والوزن والمزاج... إلخ، فحقيقة الإنسان الصرف هذه لا تتشنى ولا تتكرر، لأن التشنية إنما تحصل من خلال القيود والضامم، وهي أمور خارجية، بينما هذه كلها محذوفة من الصرف، فالإنسان إنما يتكرر بما يخالطه من ضامم، لأنّ زيّدا في الخارج يساوي إنسانا زائدا ضامم خارجية، أما الصرف الخالص فلا يتشنى ولا يتكرر، ولذا فهو واحد وحدة جامعة لكل أفراد الإنسان، لأنه ينطبق على كل إنسان قديما كان أو حادثا، ميتا أو حيا... إلخ، والصّرف بهذه المواصفات غير موجود في الخارج، لأن الموجود في الخارج من حقيقة الإنسان متميزة ومختلفة، فمن الناس طويل، ومنهم قصير وعلى هذا الأساس لمّا لم يكن الصرف موجودا في الخارج، إذن لا بدّ أنه موجود في موطن آخر وهو الذهن.⁽⁴⁾

وقد سلك صدر الدين الشيرازي مسلكا خاصا فقال: "إن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّنها أو تحصيلاتها الفصلية معنى واحدا نوعيا أو جنسيا، بحيث يصح أن يحمل على تلك الأفراد بهو هو.

(1) المواقف للإيجي مع شرح الشريف الجرجاني، 1/ 261.

(2) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص266.

(3) د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ج1 ص240.

(4) الرازي: المباحث المشرقية، ج1 ص68، ونهاية الحكمة للطباطبائي، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، ج1 ص215، وعبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج1، ص282.

فهذا المعنى الواحد المشترك فيه يمتنع أن يوجد في الخارج واحدًا مشتركًا فيه، لاستحالة أن يتصف أمر واحد بصفات متضادة هي التعينات المتخالفة ولوازمها المتنافية؛ فوجوده في عالم الحس ليس إلا على نعت الكثرة والانتشار. ونحن قد لاحظناه معنى وحدانياً محتملاً لأن يكون مع وحدته شاملاً للكثرة مقولاً عليها متَّحدًا بها، بحيث يسع وجوده العقلي وجُوداتها الحسية الجزئية؛ فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحس، وإلا اختص بمكان أو مكاني ويخلو عنه.⁽¹⁾

وقدّم قاعدة عامة في الاستدلال للوجود الذهني، وعدّها الهداية في دفع الشبهات من هذا الأصل، "وهو أن ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلا أن للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها وماهياتها، لا بهوياتها وشخصياتها؛ وإلا لكان للوجود الذهني بعينه وجوداً عينياً، فلم يكن نحواً آخر من الوجود؛ هذا خُلف.

فإذا مؤدّى الدلائل حضور معاني الأشياء في أذهاننا، فالحاضر من الجوهر -مثلاً- ماهيته، لا فردة، والحاضر من الحيوان مفهومه، لا شخص منه. كما أن مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته وليس فرداً لنفسه، وإلا لكان مركباً من الجوهر وشيء آخر يتقوم به؛ فلم يكن ما فرضناه جوهرًا مطلقاً جوهرًا مطلقاً، بل لا بد أن يكون جوهرًا بأحد الحملين، عرضاً بالآخر. فكذا الحال في تصورنا الحيوان المطلق والإنسان المطلق وغيرهما من الحقائق. فالحيوان حيوان بأحد الوجهين وليس بحيوان من الوجه الآخر، والكاتب كاتبٌ من أحد الوجهين وغير كاتب من الوجه الآخر.⁽²⁾

ومن الحجج المقررة الاستدلال بتصور الممتنع، إذ نقول إن الممتنع معدومٌ في الخارج، وهي قضية صادقة لا شكّ فيها، وليست خارجية، بل حقيقية بالمعنى الأعم لها، فلولا أن يكون للممتنع أفراد موجودة في الذهن، لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية.

ومن الحجج المذكورة أيضاً هي أنّنا نعقل أموراً لا وجود لها في الخارج، فلا بدّ في فهم الشيء وتعقُّله وتمييزه عند العقل من تعلُّق بين العاقل والمعقول، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات إضافة، والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة، فلا بدّ للمعقول من ثبوت في الجملة، وإذ ليس بالخارج ففي الذهن.⁽³⁾

(1) صدر الدين الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص 36-37، تصحيح وتحقيق وتقديم دكتور مصطفى محقق داماد، إشراف الأستاذ سيد محمد خامنئيه، طهران، إيران.

(2) نفسه.

(3) طاش كبري زاده: الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، ص 86.

وقد كان لمنكري الوجود الذهني اعتراضات عدّها الفلاسفة شُبّهًا، كقولهم إنه لو كان للأشياء وجود في الذهن، لزم اجتماع الضدين في محلّ واحد، عند الحكم عليهما بالتضاد، ولزم كون الذهن حارًا وباردًا معًا عند حصولهما فيه، والثاني باطل بالضرورة.

أما الملازمة الأولى: فلأن الحكم بالتضاد يستدعي استحضار الضدين في الذهن دفعةً واحدة، وأما الملازمة الثانية، فلأنه لا معنى للحار إلا ما حصلت فيه الحرارة والبرودة.

وأجيب عن هذه الشبهة: أن الملازمة الأولى ممنوعة، إذ يجوز أن يكون أحد الضدين حاصلًا في مظهر، والآخر في مظهر آخر، إذ يجوز أن يكون للذهن قوى متعددة، ولا ينافي ذلك ما قصدوه من إثبات مظهر لما في نفس الأمر غير الخارج، ويرد عليه أن الحكم بالتضاد يستدعي تصوّر الضدين معًا، وإلا لم يمكن تصور نسبة التضاد بينهما ولا معنى للحاصل في القوتين بحسب التفات الذهن إليهما دفعة.

كذلك يجاب عنه بأن الملازمة الثانية ممنوعة، إذ يجوز أن يشترط في كون الشيء حارًا مثلًا: كون المحل قابلاً للحرارة؛ لأن حصول العلة الفاعلة لا يكفي في حصول الأثر، بل لابد معه من حصول القابلية أيضًا، وهي منتفية فيما نحن فيه؛ إذ الذهن كما قال الشريف الجرجاني لا يقبل بما ركب عليه انتقال الحرارة والبرودة فيه.⁽¹⁾

وأجيب عن ذلك بجواب عده طاش كبري زاده حاسماً وهو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به؛ فإن حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصافه به، كحصول الشيء في الزمان والمكان، وإنما حصل الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به، والأمور المذكورة حاصلة في الذهن لا قائمة به، فلم يوجب اتصاف الذهن بها.⁽²⁾

• 5.2. ب. النظرية الثانية

تقول بأن هاك وجود ذهنيًا، لكنه ليس وجود الماهية في الذهن، بل هو وجود شبح الماهية في الذهن. والقائل بالشبح منكر للوجود الذهني للماهية نفسها، حيث إن ما يثبته ويعتقده هذا القائل ليس وجود ذهنيًا للشيء ذاته، وإنما وجود ذهني لشبحه. وهذه هي نظرية الشبح، والقول بالشبح يعني أن الموجود في الذهن هو رسم الماهية أو ظلها أو شبحها أو صورتها، كصورة الشخص في المرآة، إذن فما هو موجود في الذهن صورة حاكية عن هذا الأمر الخارجي، وهذه الصورة مباينة له غير مطابقة، أي بمثابة الظل.⁽³⁾

(1) نفسه، ص 90.

(2) نفسه، ص 91.

(3) عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 283.

يقول صدر الدين الشيرازي: "اعلم أن قوما من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني، وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات، بل أشباحها وظلالها الحاكية عنها بوجه، والحاصل في الذهن ظل من المعلوم، وأنموذج له، له نوع محاكاة عنه، كمحاكاة اللفظ والكتابة."⁽¹⁾

وقال آخرون بالأشباح مع المباشرة وعدم المحاكاة، وهم بعض المتكلمين أو علماء الكلام، أنها أشباح غير حاكية، أي أشباح مع المباشرة وعدم المحاكاة، أي أنها أشباح مباشرة للماهية الخارجية وكذلك لا تحكي عن تلك الماهية أصلاً ولهذا فالأولى أن يقال لها رموز وعلامات. ويروى خطأ من النفس، أي حين يحصل لنا علم بشيء خارجي يتخيل لنا أننا أدركنا ماهية ذلك الشيء الخارجي، والحال أنه خطأ من النفس لأننا في الحقيقة أدركنا شيئاً يمكن أن يكون رمزا وعلامة لذلك الشيء الخارجي، غير أنه خطأ منظمٌ ومرتبٌ كما يقول الطباطبائي، لا تختلُّ به حياة الإنسان.⁽²⁾

ونوقشت هذه النظرية بما مفاده أن مضمونها يقود إلى السفسطة وإنكار الواقع، لأن هذه الصورة إذ لم تكن مطابقة لما هو في الخارج، فلا تكون حاكية عنه حكاية دقيقة وتامة، وحينئذ يؤدي ذلك إلى إنكار الخارج، إذ لا طريق لنا للاتصال بالواقع غير هذه الصورة الذهنية، وإذا لم يمكن الاتصال بالواقع فلا يمكن إثبات أن هناك واقعا، وبالنتيجة ينتهي الموقف إلى السفسطة التي تنكر الواقع، والفلسفة تبدأ حيث تنتهي السفسطة، أي الفلسفة تقوم على إثبات الواقعية، ثم التحقيق في ماهية هذه الواقعية، أهى وجود أم ماهية؟ وإذا كانت وجودا فهل هو أحد أو كثير... إلخ كما أن مسألة الوجود الذهني ترتبط بإدراك المُدرِّك لغيره، وليس بإدراكه لذاته، أي هي مرتبطة بالعلم الحسولي لا الحضورى، أي بما نعلمه نحن وما لدينا من صور ذهنية، وليس بإحساسنا بلذاتنا أو آلامنا التي هي علمٌ حضوريٌّ لدينا.

• 2. 5. ت. النظرية الثالثة

أنكرت الوجود الذهني، وأن الذي يتحقق في حالة علمنا بشيء هو إضافة العالم والمعلوم. وقد تبناها بعض قدماء المتكلمين، وسمّاها بعضهم كنصير الدين الطوسي، بالتعلُّق، ويمكن تقسيم القائلين بها إلى فريقين:

الفريق الأول: يقول بوجود صورة من المعلوم في الذهن، ولكن لجملة أسباب يقولون إن العلم ليس هذه الصورة الموجودة في الذهن، بل إن العلم هو إضافة بين العالم وتلك الصورة.

(1) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج1، ص314.
(2) نهاية الحكمة للطباطبائي، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، ج1 ص214.

الفريق الثاني: أنكروا وجود صورة في الذهن أساسا، ولم يعتبروا العلم إلا إضافة بين العالم والشيء المدرك -المعلوم- أي أنكروا الوجود الذهني.⁽¹⁾

وردّ بعضهم -وهو الأسترابادي شريعتمدار أحد أهم شراح تجريد العقائد للطوسي- على من نفى الوجود الذهني بشبهة أنه لو حصل الوجود في الذهن لزم أن يكون الذهن حارًا بارداً أسود... فقال: "إن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية ماله الحرارة والسواد نفسه، بل صورتها ومثاليها، والمخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها، بمعنى أن الأشياء توجد في الذهن بأشباحها بالوجود الطلي، لا بأنفسها بالوجود الأصيل العيني، والصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات، أو جزئية كصور المحسوسات، مخالفة للخارجية في اللوازم الخارجية المسماة بـ "لوازم الوجود"؛ وإن كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي، فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة، وصورتها لا تستلزمها، والتضاد إنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثالها."⁽²⁾

• 2. 6. صلة المعنى بالوجود

البحث في الوجود فلسفياً تتفرّع عنه كل المعارف والعلوم، ذلك أنها إما جوهر أو عرض لجوهر؛ بهذا النظر يصبح تناول الوجود مدخلاً للمعنى أمراً سائغاً ومعللاً. يقول الفيلسوف أبو البركات البغدادي: "والمعرفة والعلم عندنا صفتان إضافيتان لنفوسنا إلى الأشياء التي نعرفها ونعلمها، والأشياء التي نعرفها ونعلمها أولاً هي الموجودات في الأعيان، ومعرفتنا وعلماها هي الصفة الإضافية لها في الأذهان،... ثم العلوم اللفظية فإنها من لواحق العلوم الذهنية وعلوم الكناية من لواحق علوم الألفاظ، فالعلم يقال قولاً حقيقياً على العلم بالأعيان الوجودية ومن أجلها، وثانياً على العلم بالصور الذهنية العلمية والعلم بالألفاظ والكنايات يبعد عنهما في المعنى كثيراً، فإذا كان العلم الأول هو العلم بالموجود والعلم بالشيء علم بصفاته ولواحقه ويكون من جهة العلم بأسبابه ومباده فالعلم بالموجود كذلك."⁽³⁾

كذلك تظهر قيمة الوجود المعرفية في توحيد بعض المؤرخين بين ما بعد الطبيعة أي الوجود وبين المعرفة، أو نظرية المعرفة، وهذا ما عرفته الفلسفة الحديثة التي غيرت جهة التعرف إلى الوجود، فجعلت المعرفة مدخلاً إليه. فرأينا فلاسفة مثل كانط ولوك وغيرهما من المحدثين ينظرون إلى الوجود على أنه نظرية في المعرفة، وأن المعرفة هي الأساس، فقدرتنا على معرفة الأشياء تفضي بنا حتماً إلى معرفة مقومات الوجود وماهيته. وإن كانت هذه النقطة (المعرفية) قد أثرت بسبب إشكال مبني على مدى

(1) عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 284.

(2) الأسترابادي شريعتمدار: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ج1، ص 100.

(3) أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة، ج2، ص 261، تحقيق محمد عثمان، ط1، 2015، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

استقلال الوجود عن مداركنا ووسائلنا المعرفية، أم هو متوقف عليها ويتحدد طبقاً لها؟ فإن الوجود إذا استقل عن قدرتنا الإدراكية ووسائلنا المعرفية وكان قائماً بذاته، فإن المعرفة ستكون تالية أو لاحقة، وهو المقدم، أما إذا لم يستقل عن وسائلنا المعرفية وتكشف فقط من خلال المعرفة فيصبح تابعا هي مقدمة. وفكرة الوجود هي أول ما اجتذب الإدراك الإنساني، لأن الإنسان يتجه أول الأمر إلى العالم الخارجي، ويتساءل عن حقيقته وحقيقة وجوده، وهذا هو الإدراك الطبيعي الساذج الذي يعتمد على شهادة الحواس قبل البرهان العقلي، ومع الزمن انتقل العقل من إدراك العالم الخارجي إلى إثباته، لأن الاكتفاء بالإدراك نشاط عقلي ساذج لا يرقى إلى مستوى المعرفة الاستدلالية.⁽¹⁾

وكان لبعض فلاسفة الإسلام موقف في هذه المسألة، وهي أن الوجود ومعرفة أمران متساويان، فالموجودية لا تنفك عن المعلومية، والوجد والعلم يساوق أحدهما الآخر.⁽²⁾

كل ذلك فرضيات، لأن التداخل قائم بين الوجود والمعرفة، وكل منهما يبرر الآخر، فلا وجود بلا معرفة، ولا معرفة من غير موضوع تنصب عليه. فمعرفة الوجود ومعرفة المعرفة أمور يحكمها التداخل أكثر من التنافر، والوقوف على السابق أمر شاق.

لكن الذي لا يقبل الشك أن الوجود، حتى وإن فسّرناه على أنه معرفة، هو أساس ما نعرفه من معان، ومفاهيم، فلا يتصور شيء من ذلك بمعزل عن معرفة الوجود، بحكم أن الإنسان العارف لأمر كثيرة ومنها المعاني، تبدأ مداركه من نقطة الوجود.

3. الماهية وصياغة التصور

• 1.3. كيف تتحصل المعاني والتصورات والمفاهيم؟

الاستعمال هو المرحلة ما قبل الأخيرة، إذ الأخيرة هي مرحلة التلقي؛ والاستعمال هو المرحلة التجريبية التي يخضع فيها اللفظ للمقايضة والاختبار، أو مرحلة المدلول، النتيجة الأخيرة لكل معنى أو مفهوم أو تصور؛ وما وراءها أو ما قبلها مراحل عقلية تكوينية لا يتوقف البحث الخارجي عندها لأن غايته فحص المسببات والنتائج وليس الأسباب.

لكن البحث الفلسفي لا يعنى بالظواهر بل بما وراء الظواهر أو بمقولة (ما وكيف ولماذا) الفلسفة تبحث في المعقولات، والمعقولات هي المعاني الكلية الموجودة في الذهن. وهي بشكل عام على قسمين: المعقولات الأولية والمعقولات الثانوية، والمعقولات الثانوية أيضا قسمان.

(1) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص 234، ومحمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 96، وفؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ص 135.

(2) غلام حسين إبراهيم ديناني: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج 2، ص 289، تعريب عبد الرحمان العلوي، ط 1، 1422هـ-2001م، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

وقد خصَّ الفلاسفةُ المعقولاتَ بالبحث مع أن مراتب الإدراك ثلاثة، وباعتبار آخر أربعة هي الإدراك الحسي والإدراك الخيالي والإدراك الوهمي والإدراك العقلي، إذ لا يقال في باب المحسوسات: محسوسات أولية ومحسوسات ثانوية، كما لا يقال في باب المتخيلات: متخيلات أولية ومتخيلات ثانوية. لكن إذ وصلنا إلى مرحلة التعقل نجد أن المعقولات تنقسم إلى قسمين أولية وثانوية، وهذا البحث يأتي في المعاني الكلية ولا يرد في المعاني الجزئية.⁽¹⁾ وبكلمة أخرى: تبحث الفلسفة في المفاهيم الذهنية، بقطع النظر عن تشخصاتها الواقعية، ووجوداتها العينية، فتكون الكليات المنطقية أو المعقولات الثانوية، وكذا الكليات العقلية أو المعقولات الفلسفية الأولى هي مادة بحثها.

• 2.3. الماهية Quiddité والمعنى

يقدم الفلاسفة مبحث الوجود على مبحث الماهية، لأن الوجود أصيل والماهية عارضة، والوجود أصيل والماهية اعتبارية، على رأي أغلب فلاسفة الإسلام. والعقل عندما يسأل عن شيء مجهله يبدأ بالسؤال عن المعنى اللفظي، عن طريق السؤال بـ(ما) الشارحة، لشرح الاسم، ومعرفة المعنى اللغوي، أو المعنى اللفظي، ثم يسأل عن الوجود بـ(هل)، ثم يسأل بـ(ما الحقيقية)، والماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي.⁽²⁾

La plupart du temps, ce terme s'étend à la notion intelligible comme le concept de l'homme qui se comprend de cette façon : animal raisonnable, abstraction faite de sa réalité concrète.⁽³⁾

والماهية مشتقة من (ما هو)، مع إلحاق ياء النسبة، وهي ما يجاب به عن السؤال بـ(ما هو)، كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو. والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازته عن الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم له يسمى ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً يسمى، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرًا⁽⁴⁾ والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات، فهي أعم من الحقيقة، ويقال للمعدومات مفهومات لا حقائق⁽⁵⁾، كما أن الماهية ليست من حيث هي إلا هي، إذ يُسَلَب عنها كل شيء ما عداها، كما يعبرُ المناطقة، فالذات قد يصدق عليها آلاف الأحكام، مثل الإنسان، فهناك ما يقوم ذاته من الفصول والأجناس، وهناك ما هو من لوازم ذاته مثل الإمكان وهناك الوجود الذي

(1) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج2 ص5.

(2) التعريفات للجرجاني، ص 178، تحقيق عادل أنور خضر، ط 1، 1428هـ-2007م، دار المعرفة، بيروت.

(3) Le livre de définitions, al Jurjani, p 380, traduction, introduction et annotation par Maurice Gloton, édition Al Bouraq, 2005, Beirut.

(4) التعريفات للجرجاني، ص 178، تحقيق عادل أنور خضر.

(5) كليات أبي البقاء، ص 863.

يعرض عليه، والوحدة أو الكثرة والعدم وأحكام الوجود، فهذا كلها أحكام متعلقة بالماهية لكنها ليست الماهية من حيث هي، فهي من حيث هي لا يحمل عليها شيء غيرها، وهنا يطرح المناطقة والأصوليون مسألة الحثية، أو الاعتبار أو جهة النظر إلى الشيء، وهذا أمر خارج عن حقيقة الماهية.⁽¹⁾

والماهية من المعقولات الثانية، لأنها عوارض تلحق المعقولات الأولى من حيث هي في العقل، ولم يوجد في الأعيان ما يطابقها، مثلاً المعقول من الحيوان الإنسان ويعرض له أنه ماهية وليس في الأعيان شيء هو ماهية بل في الأعيان فرس أو إنسان، وهي أي الماهية مغايرة لجميع ما عداها، من العوارض اللاحقة لازمة كانت أو مفارقة، وأما كونها ماهية بذاتها فالإنسان إنسان بذاته لا بشيء آخر ينضم إليه، والإنسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة إليه، والإنسان ممن حيث هو هو من غير التفات إلى أن يفارقه شيء أو لا، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط، وإن أخذ مع الشخصيات واللواحق يسمى مخلوطاً والماهية بشرط شيء، وهما موجودان في الخارج، وإن أخذ بشرط العراء عن الشخصيات واللواحق يسمى الماهية المجردة وبشرط لا شيء، وذلك غير موجود في الخارج.⁽²⁾

وماهية الشيء وحقيقته مغايرٌ لجميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة، والزوجية للأربعة، وكالمشي للحيوان، والضحك للإنسان، ضرورة تغاير العارض والمعرض، ولهذا يصدق على المتنافيين كالإنسان الضاحك وغير الضاحك، فهي في نفسها ليست شيئاً من العوارض، ولو على طرفي النقيض، كالوجود والعدم، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة⁽³⁾، ولهذا قالوا إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية، أي أنّ شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية، وليس عيناً لها، ولا جزءاً منها، وإن لم يخلُ عن أحدهما في الواقع الخارجي، فليس الوجود ولا العدم جنساً أو فصلاً للإنسان حتى يكونا ذات الإنسان، وهكذا الوحدة والكثرة وغيرهما من المتقابلات.⁽⁴⁾

فالإنسان بما هو إنسان يحمل على الوجود والكاتب والضاحك ومنتصب القامة والنامي والحساس والمتحرك إلى غيرها من الصفات والأعراض، فيجمع جميع ما يحمل عليه ثم ينظر في الأمور اللازمة، أو الراسخة والدائمة التي لا تنفك، أما المفارقة فليس من الماهية، فكل ما يحمل عليه بتبعية

(1) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 4، ص 168، ترجمة وهبي العاملي، ط 1، 1422هـ-2002م، دار الهادي، بيروت.

(2) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 2، ص 1424.

(3) شرح المقاصد، للتفتازاني، ج 1، ص 401.

(4) شرح عيون الحكمة، لابن سينا، تاليف الرازي، ص 578، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 1433هـ-2012م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، شرح المنظومة الفلسفية للسبزواري، ج 2، ص 334، علق عليه حسن زاده الأملي، تحقيق وتقديم مسعود طالب، ط 1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

شيء آخر كالمضاحك فإنه يحمل عليه بتبعية أنه متعجب ثم يحمل عليه بتبعية أنه ذو نطق عقلي، فبالضرورة ينتهي إلى أمر لا يكون حمله عليه بتبعية أمر آخر، لثلاث تساوي المحمولات، فذلك الأمر المحمول بلا واسطة هو الماهية.⁽¹⁾ ومثال آخر الإنسانية، فإنها من حيث هي إنسانية ليست إلا إنسانية، فهي ليس من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا شيئاً من المتقابلات، بمعنى أن شيئاً من ذلك ليس نفس تلك الماهية ولا داخلاً فيها، لا على أنها ليست متصفة بشيء منها، ولكنها زائدة على الماهية الإنسانية، تنضم إليها فتكون مع الوحدة واحجة ومع الكثرة كثيرة، ومع الوجود موجودة، ومع العدم معدومة.⁽²⁾

وبتعبير الرازي في بيان الماهية، يؤخذ مفهوم الفرس مثلاً، فهو ليس المفهوم من الواحد والكثير، وإلا امتنع أن يكون إلا واحداً، ولا المفهوم من الكثرة وإلا امتنع حملها على الواحد وكما أنها ليست نفس الوحدة والكثرة فليست منضمة لهما أو لأحدهما أو لأحدهما وإلا عاد المحال، فإذا هما قيدان خارجان عن الفرسية والمعروض مغاير للعارض فالفرسية من حيث هي فرسية تكون مغايرة لهما.⁽³⁾ هذا وللماهية مباحث كثيرة، انكفاً عليها الفلاسفة، وعرضوها في كتبهم المطولة والمتخصصة، وكان للفلاسفة المسلمون اهتمام خاصٌ ببحثها، ومنهم انتقلت إلى اللاتينية عبر ترجمة ابن سينا، ونقل توما الأكويني لفلسفته.

وقد يُطرح السؤال عن السبب في اهتمام الفلاسفة والمتكلمين المسلمين الكبير ببحث الماهية، والجواب أن لها ارتباطاً بواجب الوجود، سبحانه، لأن الإحاطة بها وبأحكامها يقرب العقل من تصور الخالق الأول، وقد لمسنا هذه النزعة البحثية عند من جمعوا بين الفلسفة والكلام، مثل الرازي، الذي زاحج بين مبحث الماهية فلسفياً وصلة ذلك بالكلام، إذ حَفَلَتْ كتبه بهذه المعالجة التي تربط بين الفلسفة وتنزيه الذات الإلهية من التشبيه والتجسيم، وجدنا ذلك في (أساس التقديس)، و(في المطالب العالية)، وغيرهما من كتبه.

ففي أساس التقديس يتحدث عن الخالق، انطلاقاً من فكرة الوجود الذي نُقِرُّ بوجوده، لكن لا يمكن أن نشير إليه بالحس ونقول إنه ههنا أو هناك، هذا ما يقول به الفلاسفة والعقلاء، فالنفوس والعقول والهيولى ليست متحيّزة، بل ذهبوا إلى القول بأن ما يشير إليه الإنسان بقوله: أنا، فهو موجود ليس بجسم ولا جسماني. ويعزو الرازي الصعوبة في إدراك الماهيات المجردة إلى عدم مشاركة الوهم

(1) كليات أبي البقاء، ص 864.

(2) شرح المواقف للإيجي، الشرح للشريف الجرجاني، مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي، وشرح حكمة العين، لنجم الدين القزويني، تأليف شمس الدين مبارك شاه، ج 1، ص 88، مع حاشية الشريف الجرجاني، تحقيق محمد عثمان، ط 1434هـ-2013م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 76.

والخيال في ذلك، لأنهما لا يتصرفان إلا في المحسوسات، فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللاتقة بالمحسوسات. فلو عرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالاً في العالم ولا مبايناً عنه في شيء من الجهات الست، وعرضنا على العقل أيضاً أن الواحد نصف الاثنين، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وجدنا العقل متوقفاً في المقدمة الأولى، جازماً في المقدمة الثانية. فهو غير قاطع في الأولى لا بالنفي ولا بالإثبات. غاية ما الأمر أن في النفس ميلاً إلى القول بأن كل ما سوى العالم لا بد أن يكون حالاً فيه، أو مبايناً عنه بالجهة أو بالحيز، لكن العقل لا يجزم بهذه المقدمة، مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين، والسبب هو ما بينه. ويوضح المسألة السابقة بالماهية، فإننا نعقلها حال غفلتنا عن الوضع، والحيز، فكيف والإنسان إذا كان مستغرقاً في الفكر في تفهم أن حد العلم ما هو؟ وحد الطبيعة ما هو؟ فإنه في تلك الحالة يكون غافلاً عن حقيقة الحيز والمقدار، فضلاً عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة بمحل أو جهة، وهذا يقتضي أنه يمكننا أن نعقل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار.⁽¹⁾

وعرض هذا الفكرة في المطالب العالية، فقال: "إن صريح العقل شاهد بأن التقسيم الصحيح أن يقال: الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز، أو لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز. ولو أننا قلنا: الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز، واقتصرنا على هذا القدر، فإن بدائه العقول قاطعة بأن هذا التقسيم غير تام، بل لا بد وأن نضم إليه القسم الثالث، وهو الذي لا يكون متحيزاً، ولا حالاً في المتحيز حتى يتم ذلك التقسيم.

كذلك نعلم بأن أشخاص الناس مشتركة في المعنى المفهوم من قولنا: إنسان ومتباينة بتعييناتها وخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به المخالفة. وهذا يدل على أن الإنسان من حيث هو إنسان: مفهوم مجرد عن الشكل المعين، والحيز المعين، فثبت أن الإنسان معقول مفهوم مجرد. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المخلوقات منزهاً عن لواحق الحسّ وعلائق الخيال؟"⁽²⁾

وقد اعترض على هذه الفكرة بأن النزاع أو الإشكال إنما في هل يوجد في الأعيان موجود مجرد عن الوضع والحيز؟ وجواب الرازي هو أنه ثبت بالدليل أن القدر المشترك بين الأشخاص الإنسانية هو مجرد المفهوم من معنى لفظ الإنسان. فردّ بأن هذا المفهوم إما أن يكون موجوداً، وإما أن يكون معدوماً محضاً. والثاني: باطل، لأن المفهوم من كون الإنسان إنساناً، جزء من ماهية هذا الإنسان،

(1) الرازي: أساس التقديس، ص 74، عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ط 1، 1432هـ-2011م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

(2) الرازي: المطالب العالية، ج 2، ص 12، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط 1، 1434هـ-2012م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

والعدم المحض يمتنع أن يكون جزءاً من ماهية الموجود، فثبت أنه موجود، فإما أن يكون موجوداً في الأعيان، وإما أن لا يكون، والثاني باطل، لأن الإنسان المعين موجود في الأعيان، وما كان موجوداً في الأعيان كان جزءاً ماهيته موجوداً في الأعيان، لأن بديهية العقل شاهدة بأن المركب لا يوجد إلا عند وجود جميع أجزائه، فلما كان المفهوم من الإنسان جزءاً من ماهية هذا الإنسان، وثبت أن هذا الإنسان موجود في الأعيان، لزم أن يكون الإنسان من حيث هو إنسان موجوداً في الأعيان. لكن الإنسان من حيث هو إنسان مغاير لمعنى الوضع والحيز. فثبت أن الإنسان من حيث هو مع قطع النظر عن لواحقه، وعن عوارضه: مجرد عن الوضع والحيز. وهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذا الكلام. ويمكن أن يجاب بطريقة أخرى: فيقول هب أن هذا المفهوم المجرد لا جود له إلا في الذهن، إلا أن هذا يدل على أن صريح العقل لا يستبعد تصور موجود مجرد عن الوضع والحيز ونحن لا نطلب في هذا المقام إلا هذا القدر.⁽¹⁾

• 3.3. تقسيمات الماهية

يبحث الفلاسفة والمناطق الماهية من جهة أحكامها وأقسامها، ولواحقها، وهي كثيرة ودقيقة، اقتضاها النظر في الكلاميات، حتى صارت الماهية اختصاصاً إسلامياً. وللماهية ثلاثة أقسام أو اعتبارات، واعتبارات الماهية هي أنحاء لحاظها أو الكيفيات التي تلحظ بها.

وهذه الاعتبارات بحث في علاقة الماهية بالوجود، فتارة تلاحظ الماهية لا بشرط عن الوجود، وأخرى بشرط لا عن الوجود، وثالثة بشرط الوجود.

وماهية في الخارج تختلف في أنحائها عن الماهية في الذهن، فلو قلنا مثلاً جسم أبيض، فالجسم في الواقع إما أبيض أو ليس أبيض، ولا احتمال ثالث. أو الماهية موجود أو غير موجودة، ولا يوجد احتمال ثالث. لكن الماهية في الذهن لها ثلاث احتمالات، فإما أن نلاحظها بشرط ذلك الشيء، مثلاً نلاحظ الجسم بشرط البياض، وتارة نلاحظها بشرط عدم البياض، فنلاحظ الجسم غير الأبيض أو الإنسان غير الموجود، وثالثة نلاحظ الماهية بنحو مطلق، كأن نقول جسم، بقطع النظر عن كونه أبيض أو غير أبيض. وهذا بخلاف حالته في الواقع أو الخارج، فهو لا يخلو من إحدى حالتين، إما أبيض أو غير أبيض، لكنه في الذهن يلاحظ بأحد أنحاء ثلاثة: الجسم مع البياض، الجسم بدون بياض، الجسم بنحو مطلق سواء أكان له البياض أم لم يكن. وبيان هذه المسألة بمثال آخر: فلو قلنا مرة: أكرم الإنسان العالم، وأخرى: أكرم الإنسان غير العالم، وثالثة: أكرم الإنسان مطلقاً، عالماً كان أم غير عالم. فالإنسان ماهية جعلت موضوعاً بأحد الاعتبارات أو الملاحظات الثلاث، فتارة لوحظت بشرط شيء وأخرى

(1) الرازي: المطالب العالية، ج 2، ص 13.

بشرط عدم ذلك الشيء، وثالثة بشكل مطلق، سواء أكان ذلك القيد موجوداً أم لم يكن موجوداً. فإذا لوحظت الماهية بشرط وجود ذلك الشيء يقال لها الماهية بشرط شيء، وإذا لوحظت بشرط عدم ذلك الشيء يقال لها الماهية بشرط لا، وإذا لوحظت بشكل مطلق غير مشروطة لا بوجود ذلك الشيء ولا بعدمه يقال لها الماهية لا بشرط. والماهية لا بشرط هي الماهية المطلقة، والماهية البشروط (التي بشرط لا، وأل هنا اسم موصول) هي المجردة، والبشروط شيء هي المخلوطة.⁽¹⁾

ومبحث الماهية هو عماد التصورات، فلا تصوّر للموجودات، أو الكليات أو المقولات العشر، إذا لم يكن الذهن أو العقل قادراً على التصوّر. وحين يتناول الفلاسفة الماهية بالبحث فإن غرضهم هو التعرف على ما هو الموضوع له اسم الجنس، أي بأي اللحظات أو الاعتبارات التي لوحظت بها الماهية.

ويلاحظ أن أساس التقسيم واحد أو ثابت لا يتغير، لأنه هو العماد الذي تؤسس عليه الاعتبارات، وهذا العماد يسميه الفلاسفة والمناطق (المقسّم)، وهو القدر المشترك بين الأقسام، وإلا لم يكن تقسيماً، فعندما نقسم الحيوان إلى ناطق أو غير ناطق فالحيوان هو القدر المشترك بين القسمين، وهو المقسم. والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلي الطبيعي، وهي التي تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين، وهي موجود في الخارج لوجود قسمين من أقسامها، وهما المخلوطة والمطلقة، فيه، والمقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها.⁽²⁾

والمقسّم العقلي يكون بالنسبة إلى أقسامه لا بشرط، فعندما نقول الكلمة إما اسم وإما فعل وإما حرف، فالكلمة هي لفظ يدل على معنى والاسم لفظ يدل على معنى مستقل في نفسه غير مقترن بزمان، والفعل لفظ يدل على مستقل مقرون بالزمان، والحرف يدل على معنى غير مستقل في نفسه، فالكلمة هي الجامع بين الاعتبارات الثلاثة، وهي دالة بلا شك على معنى، وهي دالة عليه بلا شرط، وهي مقسّم، ولا يصح جعلها قسماً، لأن الماهية اللا بشرط القسمي هي الماهية الملحوظ مع خصوصية خارجة عن ذاتها وذاتياتها.⁽³⁾

وحين تبحث الماهية فإننا لبيان المفاهيم الكلية التي تتناولها الفلسفة، من جهة، ومن جهة أخرى لإثبات أن الذهن ليس مرآة عاكسة للعالم الخارجي، فما يتصوره الذهن لا يوجد في الخارج أو الواقع،

(1) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 4، ص 168. وشرح المنظومة للسبزواري، غرر الفوائد وشرحها، ج 2، 339، علق عليه حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق مسعود طالبي، ط 1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، وشرح نهاية الحكمة للطباطبائي، ج 1، ص 342، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن.

(2) الطباطبائي: بداية الحكمة، ص 75، ط 20، 1423، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران.

(3) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 4، ص 182. والمعجم الأصولي، لمحمد صنقور علي، ج 2، 427، ط 3، 1428هـ-2007م، منشورات الطيار، بيروت.

وهذا أحد الفروق الجوهرية بين الفلسفة والعلوم التجريبية التي تحصر نشاطها في الواقع الخارجي. وإدراك الماهية معناه إدراك الكليات، والكلية خاصة ذهنية تعرض الماهية في الذهن، أما الوجود الخارجي فمُساوٍ للشخصية، أي التشخص والخصوصية، مانع عن الاشتراك. والكلية والجزئية في مجال الإدراك بمعنى أن الحسّ لقوة الإدراك ينال الشيء نيلاً كاملاً بحيث يمتاز عما سواه مطلقاً ويتشخص، والعقل لضعف إدراكه يناله نيلاً هيناً يتردد ما ناله بين أمور ويقبل الانطباق على كثيرين، كالشبح المرئي، من بعيد بحيث لا يتميز كل التميز، فيتردد بين أ، يكون -مثلاً- هو زيدا أو عمرا أو خشبة منصوبة.⁽¹⁾

ولم يتعرّض لالاند في معجمه للماهية إلا باقتضاب مشيراً إلى مصدرها، وهو الترجمات اللاتينية لابن سينا، مبيّناً اشتقاقها من السؤال quid sit اللاتيني ومعرّفاً إياها بأنها ما يميز الشيء كما هو عن وجوده. ويعرفها توما الأكويني بأنها ما يرادف الشكل، أو الطبيعة:

Terme introduit par les traductions latines d'Avicenne.
L'essence en tant qu'elle est distinguée par l'existence. Elle s'exprime dans la définition.

Le mot est pris chez saint thomas d'Aquin pour synonyme de forme, d'essence, de nature, etc.

Remarque :
Berkeley semble prendre ce mot en un sens un peu différent : le fait d'être quelque chose, -dans le passage suivant « You will reply, perhaps, that in the foresaid definition is included what doth sufficiently distinguish it from nothing : the positive abstract idea of quiddity ; entity, or existence. »⁽²⁾

فالماهية بحسب هذا الاقتباس عن باركلي هي نقيض العدم، وهي فكرة مجردة إيجابية، كنه أو وجود.

هذا ما أورده لالاند عن الماهية. ولم يأت بشيء عنها في الملحق الذي ذيل به معجمه.

4. مقولة الجوهر والمعنى

يتصل المعنى بالوجود، ويتصل الوجود بالجوهر، ويتصل الجوهر بالماهية، هذه هي التراتبية الوجودية للعالم، ومنه عالم اللغة وعالم المعنى وعالم المعرفة. وقد بنى الفلاسفة هذه الشجرة على مدار قرون طويلة من التأمل والنظر، وقرروا بهذه الفلسفة وجود اتصال متين بين الأشياء التي ذكرت، وأن التحقيق في لاحقها لا يتم إلا بالتحقيق في سابقها، لذا لم يكن اعتبارياً إثارة الحديث عن الوجود والجوهر في الفلسفة، وصولاً إلى اللغة والمعنى والدلالة.

كيف ارتبطت المعاني بالجوهر وتقلبت بين الثبات والتغير والوحدة والتعدد، وكيف تغلّبت التعددية والتحولية على الوحدة والثبات، لأن الفكر الغربي ميال إلى الصيرورة أخذ بمبادئها، مؤثّر

(1) شرح نهاية الحكمة للطباطبائي، ج1، ص 346، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن.

(2) Lalande, p873.

للتعدد، كأنها هندسته العقلية صيغت وبنيت على هذا الأساس. ولقد سَرَتْ هذه المبادئ في بنائه الفكري، وانعكست على آرائه حول اللغة والمعنى الذين والإنسان وما يتصل به كالأنثروبولوجيا.. من هذا الملحظ كان الحديث عن الجوهر وتطوُّر معناه شديد الارتباط بموضوع اللغة والمعنى وموضوع الترجمة، حتى وإن بدا وجه الاتصال متواريًا أو مستترا، لأن طبيعة الفكر المعاصر قلما تكشف لنا عن مبادئها أو كما يقال خلفياتها، بسبب الاستعجال في الوصول إلى تقرير النتائج، ولو كان في ذلك إهمالٌ للمقدمات والمآخذ.

يقول إخوان الصفا في حديثهم عن قيمة الجوهر وأهميته في إدراك الحقائق: "واعلم أنه ينبغي لم ينظر في حقائق الأشياء، ويبحث عن ماهيتها، أن يبتدئ أولاً وينظر ويبحث هل الشيء جوهرٌ، أو عرضٌ، أو هيولى، أو صورة جسمانية، أو روحانية، فإن كان جوهرًا فأَيُّ جوهر هو؟ وإن كان عرضاً، فأَيُّ عرض هو؟ وإن كان صورة، فأَيُّ صورة هي وكيف هي؟" (1)

والجوهر أحد أقسام الوجود، لأن الوجود كما يقول الغزالي ينقسم إلى الجوهر والعرض (2) وهذه الأقسام منها ما يتحقق في بعض الموجودات دون بعض، أو في بعض الموجودات تارة وفي بعض آخر تارة أخرى على التوالي: فمن الموجودات ما هو بالفعل، من وجه أو وجوه ثم يعود إلى القوة. ومنها ما هو بالقوة من وجه أو وجوه ثم يخرج إلى الفعل، ومنها جواهر، ومنها أعراض. والموجودات المتحققة ماهيات مع وجود، بينما الممكنات ماهيات وحسب، ثم يحصل الوجود لما يتحقق منها، والموجودات متفاعلة فمنها علل ومنا معلولات، وهي مترتبة: فمنها غايات، ومنها وسائل. فهذه الأمور عامة في عموم الوجود، وليس بعد لواحق الوجود بما هو موجود إلا ما كان مشتركاً لجميع الأجناس الموجودة. (3)

والجوهر من المسائل التي تطرح في الفلسفة وليست من المسائل الحسية التي تدرك، "حتى ولو انتزع منها عنوان الكلية ودرست كأمر جزئي ومشخص، فإن حواس الإنسان تعجز عن إدراكها. (4)

والجوهر يعني الثابت المقابل للعرض، هذا هو معناه الأولي والأساسي (الجوهري)

(1) رسائل إخوان الصفا، ج2، ص 15.

(2) مقاصد الفلاسفة، ص 140.

(3) يوسف كرم: العقل والوجود، ص 125، ط1، 2017، آفاق للنشر، القاهرة.

(4) غلام حسين الإبراهيمي الديناني: القواعد العامة في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 143.

والجوهر هو بداية الحديث عن الوجود، إذ كان موضوع الميتافيزيقيا هو الوجود، فإن الجوهر يعد من أهم أبوابها، لأنه أساس الموجودات، يوجد بنفسه ولا يُقَوَّمُ بغيره، يقوم العرص ولا يتقوم به، ويسبق الأعراض كلها في الوجود.⁽¹⁾

Au sens premier et fondamental, ce qui est et demeure en soi et le même indépendamment des accidents ou qualités qui lui adviennent. Chez les classiques, ce qui possède en soi-même les raisons et les principes de son existence.⁽²⁾

• 1.4. تعذر الوقوف على حقائق الأشياء

كثيراً ما يكون حديث الفلاسفة عن الأشياء، والمفاهيم، لا عن حقائقها، ولكن استثناسا بخصائصها وأعراضها، لأن الوقوف على الحقائق الحدية، أي التي تعرف بالحد، ليس في قدرة العقل. يقول ابن سينا: "الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص اللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقتها، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك، والنار والهواء والماء، والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض، ومثال ذلك أننا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية، وهو أنه الموجود في لا موضوع، وهذا ليس حقيقته، ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي: الطول والعرض والعمق، ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنما نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والفعل، فإن المدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان، بل خاصة أو لازم والفصل الحقيقي له لا يدرك، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء، لأن لكل واحد إدراك لازماً غير ما أدركه الآخر⁽³⁾، فحكّم بمقتضى ذلك اللازم، ونحن إنما نثبت شيئاً ما مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص من خاصية له أو خواص، ثم عرفنا لذلك الشيء خواصاً (هكذا هي

(1) ابن سينا: الشفاء، ج1 ص12، تحقيق الأب جورج قنواتي، والأستاذ سعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر (د.ت.). وفخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، ج1 ص155.

(2) Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, p993, édition Larousse, Paris. 2003.

(3) أثبتت هذه الجملة كما هي رغم الخطأ الظاهر الذي وقع فيه المحقق، الذي أعاد تحقيق كتاب التعليقات الذي سبق أن حققه عبد الرحمان بدوي، فأراد المحقق العراقي د. محسن العبيدي تعقب بدوي والاستدراك عليه، وإن كان منطلقه هو العثور على نسخة أخرى مختلفة عن تلك التي حققها بدوي، وهو ما لا ينكر، إذ بين النسختين فروق واضحة. لكن يفترض أن يكون التحقيق اللاحق أقرب إلى الكمال أو على الأقل مستدركا لنقص التحقيق السابق، وهذا ما لم يحققه العبيدي. والخطأ الذي تركته عمداً خير شاهد على ما أقول، ومن الطريف أن الجملة في نسخة بدوي صحيحة لا شية فيها، وهي ما كان على المحقق اللاحق الالتفات إليه. والصواب الذي المثبت عند بدوي هو: (لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكّم بمقتضى ذلك اللازم). = التعليقات، دراسة وتحقيق د. عبد الرحمان بدوي، ص 99، ط 2017، دار بيبليون، باريس.

مثبتة في هذه النسخة، وهو خطأ للمنع من الصرف، وقد تجنبه بدوي في تحقيقه لهذا الكتاب) أخرى بواسطة ما عرفناه أولاً...⁽¹⁾

وهكذا فإن حقائق الأشياء التي يتحدث عنها الناس عزيزة المنال، إذ العقل لا يلمس إلا ما يلوح من ظاهرها عبر الخصائص والأعراض واللوازم؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف في الأحكام بناء على الاختلاف في الإدراك؛ وهذا في كل ما يقابله العقل أو يدور فيه، حتى المفاهيم التي يشكلها لا تترأى له إلا من خلال أعراضها ولوازمها، من هنا كان البحث عن المعنى من لأمر الدقيقة سواء في الترجمة أو في التأليف.

• 2.4. معنى الجوهر

دأب الفلاسفة على البحث عن العنصر الثابت وراء التغير، وقد أطلقوا على هذا العنصر الثابت اسم الجوهر، Substance، ويعود البحث عن هذا الجوهر إلى بداية التأملات الفلسفية الأولى عند الفلاسفة الطبيعيين الإغريق⁽²⁾، الكلمة اليونانية التي تترجم كلمة جوهر هي ousia وكانت تعني في استخدامها المبكر في الأدب اليوناني القديم: الصفة أو الخاصة، Proprety، ولكنها اتخذت فيما بعد معني رئيسين فأصبحت تدل على الجوهر بمعنى: الشيء الفردي المحسوس، هذا أولاً، وثانياً: على جوهر الشيء، أي ما هو أساسي في وجوده، أو تلك الخصائص التي تجعل الشيء على ما هو عليه وليس شيئاً آخر، وهذا يدل على صورة الشيء أو ماهيته، إضافة إلى هذا فقد استخدمت هذه الكلمة Ousia بمعنى مترادف مع كلمة طبيعة Physis التي تعني أصل الشيء أو العنصر الذي جاءت منه الأشياء جميعاً، وأصبحت كلمة Oousia اصطلاحاً يخص طبيعة المسيح، وما إذا كان جوهره واحداً، أي أنه من طبيعة واحدة إنسية، أو أنه من جوهرين، أي طبيعتين متخالفتين heterousia، إنسية وإلهية. ويطلق الجوهر على معان، منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض. ومنها الحقيقة والذات، وبهذا المعنى يقال أي شيء هو في جوهره أي ذاته وحقيقته، ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة.⁽³⁾

فإن كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة، إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلاً لجوهر آخر كان هيولى، وإن كان مركباً منها كان جسماً، وإن لم يكن كذلك -أي لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منها- كان نفساً أو عقلاً، وعلى ذلك فالجوهر منحصر في خمسة، هي: الهيولى، والصورة، والنفس، والجسم، والعقل.

(1) ابن سينا: التعليقات، ص 100، تحقيق وتقديم د. محسن مجيد العبيدي، ط2، 2011، دار الفرق، دمشق. وص 99، من نسخة بدوي.

(2) حسون السراي: مفهوم جوهر في الفلسفة الحديثة، ص 11، ط1، 1430هـ-2009م، دار الهادي، بيروت.

(3) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ج1، ص 602.

يعني الجوهر في معناه اللاتيني الإغريقي ما يدوم ويثبت، substantia = من الفعل: de stare ومعناه: دام، بقي، rester، ومعناه في اليونانية الذي يبقى وإن تغيرت أوصافه، في مقابل الأعراض والصفات.

الجوهر بالمعنى الضيق ينطبق على الكائن المفرد، فهو وحده على الحقيقة الذي يستحق الجوهرية، فهو الجوهر الأول، وهو بهذا المعنى لا يحتاج إلى سواء وسواه مفتقر إليه.⁽¹⁾ وينقسم الجوهر إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة، وبسيط جسماني كالعناصر، وإلى مركّب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب منهما كالمولدات الثلاث.⁽²⁾

• 3.4. الجوهر عند ابن سينا

راعى ابن سينا موقفه العام من التصوّرات العقلية وهو يعرف الجوهر، فقال: " حد الجوهر أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع. والحاصل في النفس من هذا المعلوم المعقول هو عَرَضٌ فيها، وهو غير ماهية الجوهر، فلا ينتقض بذلك حده وهو أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع. فقولنا: إذا وجد في الأعيان كان بصفة كذا - جزء من الصورة المعقولة والمعنى المعقول. ووجود هذه المعقولة تابع لوجود تلك الماهية، كما يكون وجود معقولة الحركة تابعا لوجود الحركة.

ومن لوازم الجوهر أن يكون وجوده في الأعيان، لا في موضوع. ويجب إذا عقل أن يعقل بلوازمه، فيكون معقوله أنه إذا وجد في الأعيان لم يكن في موضوع، والحاصل من المعلوم في الذهن هو غير الموجود من ماهيته. وكذلك الصورة المحسوسة من حيث هي محسوسة هي غير الصورة الموجودة من حيث هي موجودة.

الموجود في الذهن هو أن الجسم مثلا في الأعيان جوهر، ووجوده في الذهن غير وجوده في الأعيان. فوجود هذا المعنى في الذهن ليس بجوهر. المعقول من ماهية الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهية. فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية، بل هما متباينان. وهذا الوجود هو عرض. وهو وجود ذلك الوجود الذي هو صورة الجوهر. فهو وجودٌ وجودٌ أي وجودان. وجود الجوهر ليس في موضوع إذا كان في الأعيان. وليس ينتقل هذا المعنى بأن يكون لوجوده وجود في الذهن مخالف له، فإن هذا المعنى هو حقيقة لا تتغير، وهو أنه إذا كان في الأعيان لم يكن في موضوع سواء كان في الأعيان أو لم يكن. فوجوده في الذهن هو وجود هذا المعنى منه لا نفس الجوهر.

(1) Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin..., p327. 3^e édition, Amand Colin, Paris.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. عبد المنعم الحفني، ص 266.

فقد يكون الإنسان في غفلة عن الشعور بذاته على ذلك، فلا يعر بذاته مرتين. وأما الشعور بالشعور فقد يكون بكسب لا بالطبع. إدراك أنه أدرك يكون بالعقل أو بالوهم فإن سائر الحيوان تدرك أنها أدركت وذلك بالوهم.⁽¹⁾

بالإضافة إلى أصحاب الجوهر الواحد، هنالك من الفلاسفة من افترض وجود أكثر من جوهر واحد واعتبروها أصول العالم أو مبادئه، وهؤلاء هم التعدديون، ومن أشهرهم أمبادوقليس Empedocles (500-428 ق.م) والذريون،... وكذلك الفيثاغوريون الذين اعتقدوا أن "العالم أشبه بعالم الأعداد، وقالوا إن الأعداد هي عناصر الموجودات، والمجودات أعداد، وأن العالم عدد ونغم، وكانت حدود الجسم مثل السطح والخط والنقطة، أي الأشكال الهندسية أكثر جوهرية عندهم من الجسم المحسوس.⁽²⁾

وبينما افترض أمبادوقليس جواهر محدودة، نجد أن انكساغوراس افترض عددا لا متناهيا من الجواهر معتقدا أن الوجود مكون من مبادئ لا متناهية عددا وصغرا.⁽³⁾

- كانت نظرية العدد التي جاء بها أمبادوقليس الخطوة الأولى تجاه النظرية الذرية، ويعد لوقيوس وديمقريطس مؤسس النظرية.

رابعا الجوهر عند أرسطو: "أول من عالج مفهوم الجوهر بطريقة منهجية هو أرسطو الذي تعامل مع مفهوم الجوهر كموضوع فلسفي وأدرا حوله مختلف وجهات النظر، واستخرج من ذلك مجموعة من التعاريف والمعاني المختلفة، أصبح لها أثر في تاريخ الفلسفة...

مفهوم الجوهر أهم مقولات منطق أرسطو وهو أيضا الموضوع الرئيس لبحوث ما بعد الطبيعة أو نظرية الوجود، وقد ناقش أرسطو هذا المفهوم في المقولات Catégories وفيما بعد الطبيعة Métaphysique.

والجوهر أحد المقولات العشر وهي: الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال. وهذه المقولات أسس تقوم عليها المعرفة في الفلسفة الكلاسيكية، إذ يفترض أرسطو أن المقولات تتضمن معاني الموجودات كلها، ولا يمكن أن يخرج عن إطارها أي تصور⁽⁴⁾

وكلمة قاطغيورياس اليونانية الذي يقابل كلمة المقولات عند أرسطو: الإضافة أو الاسناد، وعلى ذلك فالمقولات أمور مضافة أو مستندة أو مقولة، أي محاولات، وبتعريف أدق: المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولا في قضية، وكل ما يحمل على موضوع لا يوجد بذاته بل بغيره وهي

(1) ابن سينا: التعليقات، ص 240-241، دراسة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار بيبليون، باريس.

(2) حسون السراي، مفهوم جوهر في الفلسفة الحديثة، ص 21، ط 1.

(3) نفسه، ص 22.

(4) رسائل خون الصفا: ج 1، ص 405، ط 2008، دار صادر، بيروت.

المحمولات أو الأعراض. وعليه فالجوهر هو الشيء الوحيد بين المقولات الموجود بذاته وما عدا ذلك أعراض وصفات لذلك الجوهر. وبهذا يعرف أرسطو الجوهر "الجوهر الموصوف بالأولية والتهام والتفضيل هو ذلك الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما ومثال ذلك إنسان ما، أو فرس ما.⁽¹⁾ وهذا يعني أن الجوهر هو الشيء المشخص المحسوس كالكرسي والقلم والشجر، أما المحمولات بوصفها معاني كلية فلا توجد من حيث هي كذلك إلا في الذهن، وعلى هذا الأساس فإن الموجود الحقيقي هو الجوهر الفردي المحسوس أما الأشياء الأخرى فمن المستحيل أن توجد إلا به مادامت ليست سوى محمولات تحمل عليه.

ومع ذلك فإن المقولات أو المعاني العامة كالأنواع والأجناس لا تعني أنها ليست جواهر وإنما هي جواهر بالمعنى الثاني تضاف إلى الموضوعات التي هي جواهر بالمعنى الأول، مثال على ذلك: الإنسان كنوع والحيوان كجنس كلاهما جوهر ثان بالنسبة إلى الإنسان الفرد كجوهر أول.

والجوهر نوعان عند أرسطو: جوهر أول وجوهر ثان *substance première et substance seconde*، الأول هو الجزئي المحسوس الموجود في الواقع الذي لا يضاف إلى موضوع مثل سقراط، والثاني هو النوع والجنس، أي ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا: سقراط إنسان، ومع أن الجوهر الأول يمكن أن يضاف بالعرض مثل: هذا العالم هو سقراط، إلا أنه دائماً موضوع بالذات.⁽²⁾

إن هذا الاهتمام بالجزئي والمحسوس يدل على الاتجاه الواقعي عند أرسطو خلافاً لأفلاطون الذي رأى الجوهر مثلاً مفارقاً غير مشخص في الأعيان. ويرى أرسطو أن النوع يتشخص بالجزئي، والجنس لا يتشخص إلا بواسطة النوع، وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطوني النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحققة إلى الجزئيات المعتبرة أشباحاً بمعنى آخر، كلما ارتفعنا نحو الصور المجردة المعقولة كنا قريبين من الحقيقة في رأي أفلاطون، أما في رأي أرسطو فإننا نكون أقرب إلى الحقيقة عندما نكون أقرب إلى عالم الواقع المادي، لذا اعتبر أرسطو أن النوع أكثر حقيقة من الجنس، لأن الجنس أعم وأكثر تجريداً، ومن ثم فهو أبعد من النوع عن العالم المحسوس، يقول أرسطو: "بخصوص الجواهر الثواني النوع أكثر جوهرية من الجنس لأنه أقرب إلى الجوهر الأول."⁽³⁾

يختلف الجوهر عن باقي المقولات في بعض الأمور والخصائص، فالجوهر له القدرة على قبول شتى الكيفيات المتضادة لكنه هو ذاته يبقى ثابتاً على الرغم من الحالات التي تطرأ عليه.

(1) منطق أرسطو، ج1 ص36.

(2) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، ص 17، تحقيق موريس بويجس، Maurice Bouyges، ط1 1983، دار المشرق، بيروت.

(3) حسون السراي، مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة، ص 29.

La substance (à quoi correspond dans l'ordre de la grammaire le sujet) n'a pas de contraire : elle est le réceptacle où viennent s'inscrire les contraires.⁽¹⁾

ترجمته: الجوهر، وهو المضاهي في النظام النحوي للفاعل، ليس له ضد: إنه الوعاء الذي تصب فيه الأضداد.

بينما تغير الكيفيات يعني زوالها. وقد اعتبر أرسطو هذه الصفة بمثابة العلامة المميزة للجوهر، وقد ربط أرسطو بين هذا المعنى، أي البقاء وعدم الزوال، وبين المعنى المنطقي للجوهر أي الجوهر كموضوع وليس محمولا.

لكن المقولات ليست مفاهيم ذهنية فقط وإنما هي أشكال مختلفة للوجود، فليس هناك شيء يمكن أن نفكر به ما لم يندرج تحت مقولة أو أخرى من تلك المقولات.

• 4.4. قيمة البحث في الجوهر

لما كان العلم الإلهي يبحث في ماهية الوجود، وكانت الجواهر أولى الموجودات، كان البحث في ماهية الجوهر من أهم أبواب هذا العلم. ويصدق الجوهر على: أ- الموجود الفرد.

ب- على المادة التي تتعاقب عليها الأضداد، فتكون بهذا المعنى موضوع الكون والفساد والحامل للأعراض التي تلحق بالموجود، سواء عنيها بالمادة الحاصلة التي يتركب الشيء منها والتي هي متصورة نوعا ما، كالخشب والحديد، أم المادة العامة (الهيولى) التي لا توجد بالفعل، بل بالقوة فقط. ويصدق ذلك على الأجسام عامة، سواء المركبة منها والبسيطة، التي هي بمثابة مواد الموجودات الطبيعية، فتكون أجزاء أجسام الحيوان والنبات الأربعة التي تتركب منها جواهر بهذا المعنى.

ج- وهو يصدق على صورة الشيء وماهيته، وهو ما يقال في الجواب على ما هو. وصورة الشيء وماهيته هي أخص معاني الوجود. ويدخل في هذا الباب الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو الجواهر الثواني، لأنها جواهر بمعنى فرعي إذا قيس بالموجود الفرد. إلا أن من الفلاسفة كأفلاطون واصحابه، من يجعلها أولى الجواهر وأولى الموجودات، وهم مع ذلك يرون أن هذه الجواهر (وهي المثل والكليات) منفصلة عن الموجودات الجزئية ومفارقة لها: فكانت ماهية الشيء عندهم منفصلة عنه، فتعذر إدراكه، ما دام إدراك الماهية غير إدراك الشيء، وهما مباينان واحد للآخر.⁽²⁾

إن سمة الثبات التي يتسم بها الجوهر -وهو افتراض عقلي- تنسحب على اللغة في معانيها الوضعية التي لا يعرف كيف ارتبطت بألفاظها الدالة عليها، وترتبط أيضا بفكرة الثبات والبقاء في

(1) La philosophie, sous la direction de André Akoun, p472, CEPL, Paris, 1977.

(2) ماجد فخري، أرسطو، ص 82-83، ط 4، 1999، دار المشرق، بيروت.

المفاهيم الفلسفية والمنطقية، وكأن الباحث المعاصر القائم على الأسس الوضعية لا يريد أن يتتبع اللغة إلى ينبعها الأولى وأصولها الأزلية، لأن هذا التتبع يوصله إلى ما ينقض فلسفته الوضعية، وهو الإيمان بالله واجب الوجود وعلة العلل وخالق اللغة.

ومقولة الجوهر ملازمة للغة والفكر وإن لم يتم الإفصاح عن ذلك، لأن الأسس الفلسفية كثيرا ما تتوارى وتجهل إلا من أهل الاختصاص، لكنها هي التي تحرك العقل والفكر واللغة، وهي العلة الفاعلة والمؤثرة في كل ما سبق. كما أن الجوهر وإن أغضت الفلسفة في الحديث عنه لا يمكن إدراكه، لأنه أساس افتراضي.

إن كل ما نتصوره - كما يقول أنطوان أرنولد - يُمثّل لفكرنا إمّا على أنه شيء أو حال أو كيفية انفعالية لشيء ما.

ونسَمّي شيئاً ما ندركه كما لو كان شيئاً قائماً بذاته، وموضوعاً لما يمكن أن نتصوره. وهذا ما كان يطلق عليه قديماً اسم الجوهر.

ونسَمّي حالاً لشيء أو صفة له أو كيفاً كل ما نتصوره في شيء ما ولا يمكن أن يتقوّم بدونه، فتحدّد به على وجه ما وصار له اسماً.

ونسَمّي كيفية انفعالية، عندما نعتبر الجوهر وقد تعيّن على حال أو كيفية مخصوصة.

ومثال هذا عندما نعتبر جسماً ما، فإن الفكرة التي نتحصل لي منه تمثل شيئاً أو جوهرًا، إلا أني أعتبره كما لو كان شيئاً قائماً بذاته وليس وجوده في حاجة إلى أي موضوع آخر. ولكن عندما أعتبر أن هذا الجسم يدور، فإن المعنى الذي لي عن الاستدارة لا يمثل بالنسبة إليّ إلا حال وجود أو كيفية، أتصور، على نحو طبيعي، قيامها غير ممكن لولا وجود الجسم الذي الاستدارة فيه هي هيئة له.

وعندما نربط الحال بالشيء، فإننا نعتبر الجسم مدوّراً. وهذا المعنى يمثّل كيفية انفعالية من الشيء. والألفاظ التي تستخدم في الدلالة على الأشياء تسمّى إما أسماء جوهرية أو مطلقة كالأرض، والشمس، والفكر، وإما للأسماء أو الألفاظ التي تدل كذلك على نحو مباشر على الأحوال (الكيفيات)، إذ لها تعلق ما بالجوهر، فإنها تسمى أيضاً إما أسماء موصوفة أو مُطلقة، مثل الصلابة والحرارة، والعدالة والحكمة.⁽¹⁾

وينسى الإنسان الجوهر، لأن فكره اعتاد أن يعرف معظم الأشياء وكأنها كيفيات انفعالية، ولا يكاد يعرف جوهر الأشياء إلا عن طريق عوارضه وكيفياته التي تبدر إحساساتنا، ويصبح الحال هو الصفة الجوهرية، والأحوال والكيفيات متغيرة غير ثابتة وهذا يدخل الفكر في سلسلة من التنقل بين

(1) أنطوان أرنولد، وبير نيكول: المنطق أو فن توجيه الفكر، ص 43، ترجمة عبد القادر قنيني، ط 1، 2007، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

الكيفيات، تحت ذرائع كثيرة كالتجديد والابتكار والنقد...، وما أكثر ما يطلع علينا المجتهدون وأشباه المبدعين بمآثرهم التي لا تُعمر إلا قليلا.

لكن مقولة الجوهر وجدت في تاريخ الفكر من ينكر وجودها، ولا يرى فيها سوى الوهم، وقد تبنى هذا الموقف ابن حزم الأندلسي في كتابه (الفصل في الملل والنحل)، حيث يرى أن الجوهر هو الاسم، وهما ليسا سوى لفظين يحملان معنى وحدا، وعدّ قول القائلين بالجوهر في غاية الفساد والبطلان، ولا يقوم على صحتها دليل أصلا لا برهاني ولا إقناعي، وأنه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقها، والجواهر ما هي إلا أجسام حاملة لأعراضها، "فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد." (1)

● 5.4. اللغة عند دي سوسير بين الشكل والجوهر

كان الجوهر - الذي يعني الثابت - محلاً للبحث عند دي سوسير الذي أدخل المعنى في الشكل وأخرجه من الجوهر، تماشياً مع فكره البنيوي، إذ أفضت به تأملاته في اللغة إلى نتيجة مفادها أنها شكل وليست جوهرًا. فالذي يميّز لغة عن لغة هو الشكل لا مدلول الكلمات، بحكم أننا نستطيع أن نترجم الكلمات ونقف على مدلولاتها. إن الذي يصنع الفرق بين اللغات أن الفروق في المعاني هو الشكل أي العلامة كما يسميها دي سوسير. (2)

وقد أقام دي سوسير التعارض بين الجوهر والشكل في مقولته الشهيرة: اللغة شكل وليس جوهرًا. (3)

أصبح التعارض أساسياً عند هيلمسليف. وعرف الجوهر بالسلب، فهو كل ما ليس شكلاً، أي ما لا يدخل في تكوينين في المتعلقات المكونة لأي شيء. لكن هيلمسايف يدعو إلى التعامل مع اللغة - من أجل تأسيس لسانيات حقّة - لا على أنها مجرد علم مساعد أو ثانوي، بل ينبغي القيام بأمر آخر، إذ على اللسانيات أن تحاول إدراك اللغة، لا من حيث هي خليط من الظواهر غير اللغوية (أي المادية والفسولوجية والنفسانية والمنطقية والاجتماعية)، وإنما من حيث هي شموليةً مكثفةً بذاتها، بنية نسيج وحدها. (4)

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 5، ص 69، ط 1400هـ-1980، دار الفكر، بيروت.

(2) Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p36. Éditions du seuil, 1972, Paris.

(3) Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Larousse, p 453. Jean Dubois, Math&e Giacomo, Jean-Baptiste Marcellesi, Jean-Pierre Mével, 1^{ère} édition, 1994, Larousse, Paris

(4) هيلمسليف: مداخل لنظرية اللغة، ص 22، ترجمة يوسف إسكندر، مراجعة حسن ناظم، ط 1، 2018، الناشر جامعة الكوفة.

إن إثارة هذه المشكلة إنما هو لارتباطها بالمبادئ العامة التي تقوم عليها فلسفة اللغة، وفلسفة المعنى. إذ تتحرك اللغة في اتجاه مستقيم ينتهي بالمدلول ويبدأ من الوجود فالمفهوم ثم الجوهر ثم المعنى وهو الرابطة بين المفهوم واللفظ، إذ الصدور والمبدأ هو الوجود، وتزيد الفلسفة الإسلامية حلقة أخيرة إلى رحلة المعنى لتصل بها إلى واجب الوجود - سبحانه وتعالى - " فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، وذلك لأن الموجود على قسمين: أحدهما، الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه، وجوداً لا كوجود جزء منه، من غير أن تصح مفارقتة لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع؛ والثاني، الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء، بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة." (1)

5. طبيعة الحقيقة

يقرب مفهوم الحقيقة في الذهن من مفهوم اليقين قرباً يوشك أن يوقع في الالتباس، ذلك أننا ندرك أموراً ونتصورها وفق كمالاتها الطبيعية، أي منطقها الخاص بها، سواء أكانت عقلية، أم خارجية، كالحقائق ذات الطبيعة الاجتماعية والأخلاقية، لكن حقيقتها (كونها حقيقية) ليست هي يقينيتها، فالحقيقة معرفة، أما اليقين فمعتقد، أو حالة نفسية.

وفكرة الحقيقة شغلت العقل منذ آلاف السنين، لكن الملاحظ في شأنها أن ما أدلى به القدماء أعاده اللاحقون بصيغ مختلفة، ولم يأتوا بجديد على مستوى الفكرة؛ فما أتى به هيراقليط قبل ظهور المسيح بعدة قرون من أن الحوادث تجري في سيل أبدي أي مستمر الحركة، كرره هيجل وكثير من الفلاسفة، وما كان بارمينيد يصرح به أننا نعرف الظواهر لا الحقائق، وما كان بروتاغوراس يقوله: إن ما يدعوه الإنسان بالحقيقة هو حقيقة نفسه، أي المظهر الذي تبدو الأشياء له، فإذا عدوت هذا الإدراك الشخصي لم تجد أية حقيقة، هو ما يقوله كنت وتوسع فيه. أما ليبنتز فيعتقد مثل ديمقريطس بأنه لم يوجد شيء في عقلنا قبل أن يوجد في حواسنا، أي أن الحقيقة تقوم عند كل شخص على ما توحى إليه حواسه. وقد لاحظ غوستاف لوبون أن المتأخرين يضيفون شروحا مهمة على تلك المبادئ، ولكن دن غير أن يغيروا شيئاً في الأفكار الأساسية. (2)

هناك ثلاث نظريات:

(1) ابن سينا: الشفاء، ج 1، الإلهيات، ص 57، تحقيق الأب جورج قنواي، وسعيد زايد، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر (د.ت.).

(2) غوستاف لوبون: حياة الحقائق، ص 166، ترجمة عادل زعير، ط 1، 1368هـ-1949م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

• 1.5. أ. النظرية البراغماتية الذرائعية

يذهب مؤسس البراغماتية تشارلز ساندرس بيرس إلى أن الحقيقة عبارة عن الفكرة التي لها أثر عملي نافع، فكون هذا حقاً يرادف كونه نافعاً، وليس كونه مطابقاً للواقع. فالعدل حق، إذ به يقوم المجتمع وينسجم، والظلم باطل لأنه يهدم المجتمع ويشتت شمله، وهكذا سائر القوانين والسنن الاجتماعية والسياسية.⁽¹⁾

وكلمة ذرائع قديمة جداً، كما يرى غوستاف لوبون؛ فسفسطائيو اليونان، ولا سيما بروتاغوراس، قد تكلموا عن مذهب الذرائع منذ زمن طويل. فالحقيقة حسبهم تعبر عما لدينا من فكر عن الأشياء، فلا حقيقة خارجة عنا، وما ندعوه حقيقة هو حقيقتنا، وليس هناك حقيقة مطلقة، والحقيقة متحركة غير ثابتة، ونحن لا نقدرها إلا بإحساسات متقلبة بحسب كل فرد. كما استعمل كنت كلمة الذرائع بهذا المعنى، فهو يسمي معتقد الذرائع المعتقد الذي لا نقدر على تسويغه بالتأمل، وقيمة الشيء تكون بحسب ما يكتب له من نجاح. وكان نيتشه قريباً من هذا المذهب، كما يقول لوبون، فبطلان الرأي عند نيتشه لا يعني الاعتراض عليه، "فالمهم هو في معرفة المدى الذي يعجل هذا الرأي به الحياة ويحفظها، ومعرفة المدى الذي يمسك النوع وينميه فترانا نميل، كمبدأ، إلى القول بأن أخطأ الآراء أكثرها لزوماً وبأنه لا بقاء للإنسان بغير مجرى القيم المنطقية القسرية، بغير تزييف العالم بالعدد، وبأن العدول عن الآراء الزائفة يعني عدولاً عن الحياة، إنكاراً للحياة، فالاعتراف بأن الكذب هو شرط حيوي هو مقاومة خطيرة للمقاييس المألوفة فيكفي الفيلسوف أن يجرواً على ذلك ليوضع خارج الخير والشر." وتهدف الفلسفة التي قامت عليها إلى البحث عن فائدة الأشياء، لا حقيقتها، فأفترض النافع أنه حقيقي، فغدت كلمة حقيقة مرادفة لكلمة فائدة.⁽²⁾

ولا يبتعد أصحاب مذهب الذرائع المعاصرون، كما يقول لوبون، عن جدهم بروتاغوراس، فلا حقيقة ولا خطأ عندهم، بل ينظرون إلى النتائج العملية، قال حبر هذا المذهب الرئيس وليم جيمس: "حقيقة الفكر بنتائجه، ولا احتياج إلى تقبل حقائق معينة إلا عندما يصبح من المفيد صنع ذلك... والفكر لا يكون حقيقياً ما دمنا غير ذوي منفعة حيوية في اعتقادنا أنه كذلك."⁽³⁾ وهذه النظرية سمحت للإشكالات أن ترد عليها في أشكال عديدة.

(1) نظرية المعرفة، جعفر السبحاني، ص 224، ط 1، 1411 هـ - 1990 م، الدار الإسلامية، بيروت.

(2) غوستاف لوبون: حياة الحقائق، ص 185.

(3) نفسه، حياة الحقائق، ص 186.

الإشكال الأول: أن ما ذكر إنما يختص بالأحكام الكلية والقوانين العامة، فالصدق -بما هو هو⁽¹⁾- نافع، والكذب -بما هو هو- ضار، ولكن اتصاف الصدق بالنفع، والكذب بالضرر، إنما يختص بالكلي منهما، وأما في موارد التطبيق فربما ينقلبان فيكون الصدق ضاراً والكذب نافعا.⁽²⁾ الثاني: إن هذا الملاك يختص بما يقع في إطار حياة الإنسان العملية، وأما الأمور الخارجة عن ذلك الإطار، كالقوانين الفيزيائية والكيميائية والرياضية... فإن جعل الحق والصائب منها ما كان نافعا، والباطل والخاطئ منها ما كان ضاراً، بعيد غاية البعد عن التفسير بالواقع.

• 1.5. ب. النظرية الوضعية

ذهب إلى هذه النظرية الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت، فرأى أن الحقيقة عبارة عن الفكرة التي تتفق عليها جميع الأذهان في زمان واحد، وهي تفترض أن الاجتماع البشري ذو طابع إستمولوجي يقيني، ولقضية شرطية: كلما أجمع الناس على مسألة فهي حقيقية. وهو يضيف الحقيقة تارة إلى الفرد، وأخرى إلى المجتمع. فالفكرة تكون حقيقة لدى الفرد، عندما تكون موافقة لسائر أفكاره وملائمة لها. وتكون خاطئة إذا كانت هناك مطاردة بينها وبين سائر أفكاره. وتكون الفكرة حقيقة لدى المجتمع، إذا كانت مقبولة لدى أبنائه، يتفقون عليها قولاً وعملاً. فما داموا متفقين عليها فهي موصوفة بالحقيقة، فإذا تغيرت آراؤهم إلى فكرة أخرى، تكون خاطئة والأخيرة صائبة.⁽³⁾

ولم تصمد هذه النظرية أمام الإشكالات المعرفية، ومن ذلك: الإشكال الأول: يرد عليها ما يرد على النظرية الأولى في عدم الإجابة عن سؤال المطابقة والكاشفية عن الواقع، فهي لم تشخص الداء الواقعي في المعرفة، ولم تجب عن السؤال الأساس. الإشكال الثاني: يلزم منها التناقض، فقد اتفق الناس في زمان واحد على أن الشمس تدور حول الأرض ثم اتفقوا بعد ذلك على عكس هذا القول، فأين الكاشفية عن الواقع؟ هذا فضلاً عن لو انقسم الناس إلى نصفين بين مؤيد ومعارض أو كان أكثر الناس على رأي والأقل على خلافه، فأين يقف كونت؟⁽⁴⁾

(1) جملة هو هو في الفلسفة والمنطق جملة مكونة من مبتدأ وخبر، ف(هو) الأولى مبتدأ والثانية خبر، وليست توكيداً. أي الشيء في ذاته كما هو هو في الواقع.

(2) نظرية المعرفة، جعفر السبحاني، ص 225.

(3) نفسه، ص 222.

(4) محمد علي حسين الحسني: إستمولوجيا التأويل، ص 64. ط 1، 2016، الرافدين، بيروت، و OPUS Publishers .CANADA

ثم إن القائل بهذه النظرية خلط بين المسائل الاجتماعية والسياسية التي لا مصدر لها سوى تصويت الرأي العام، والقضايا الحاكية عن الخارج، فلو صح ما ذكره، فإنما يصح في القسم الأول من المسائل وأما القضايا الحاكية عن الكون، فليست المقبولة فيها ملاك الحقيقة، ولا الرفض ملاك الخطأ فملاك الحقيقة في القضايا الرياضية والفيزيائية... ليس تصويت الرأي العام لها.⁽¹⁾ وإن شئت قلت: قضايا لا تحكي عن الخارج، وهذه مثل الحقوق المجعولة للشعوب، فإن كل شعب حر في اختيار مصيره، فإن جنح إلى الاتحاد مع شعب آخر ليشكلوا دولة واحدة، فذلك لهم. وإن جنح إلى الانفصال وترك الحلف فله ذلك، وهو حق في كلتا الحالتين، لأن الشعب يميل إليه. فهذه قضايا ليست حاكية عن الخارج، فلا مناص من جعل الملاك فيها، الاجتماع والتصويت، وعدمها.⁽²⁾ وقضايا حاكيات عن الخارج، ترى الحقيقة الراهنة وراء الذهن. وبما أن الحقيقة ليست متعددة، بل هي واحدة، فلا يمكن أن يكون كلتا النظريتين موصوفة بالحقيقة.

• 1.5. ت. النظرية النسبية

الحقيقة على مباني هذه النظرية هي الإدراك المنبثق من احتكاك الجهاز الإدراكي بالعالم الخارجي، ومن الطبيعي أن الجهاز الإدراكي البشري لا يعكس الحقيقة المطلقة من جميع جهاتها بل من جهة صاحب هذا الجهاز دون غيره، أي أن الأفراد تتعدد الحقيقة بتعدد ذواتهم المدركة، وهنا لا يبقى محل للحقيقة المطلقة التي يتحدث عنها الآخرون، إذ إن كل واحد يتحدث عن حقيقة وليس عن الحقيقة. وعليها إشكالات:

الإشكال الأول: تنطوي هذه النظرية على تناقض منطقي، على اعتبار أن الحكم المستفاد منها يشملها أيضا، وتقرير ذلك أنكم ادعيتم أن كل المعارف نسبية ومتعددة، وهذه معرفة، فهي نسبية ولا نجاريكم عليها، أي أن هذه القضية تمثل الحقيقة من جهة طارقتها فقط.

الإشكال الثاني: هذا الزعم مبني على مقدمة مطوية -مضمرة- وهي الاعتقاد بأن المعرفة نتاج مادي ينشأ من تأثير الإدراك بالمحيط الخارجي.⁽³⁾

ولئن كانت التصورات منطلقا للعلم، فإن الحدود هي الناقل للتصورات، نقلا يطابق الصورة التي في ذهن الحاد، حتى تتطابق المعرفة ويحصل الاتفاق بين أرباب العقول. فالغرض "بالحد هو

(1) نظرية المعرفة، السبحاني، ص 223.

(2) نفسه، ص 224.

(3) محمد علي حسين الحسني، إبستمولوجيا التأويل، ص 65.

الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً، إذ كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع.⁽¹⁾ فأما الحدود الحقيقة، فإن الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة لمنطق أن تكون دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو مضمّن فيه، إما بالفعل، وإما بالقوة.⁽²⁾

• 1.5. ث. نظرية المطابقة

ترى هذا النظرية أن العلم تابعٌ للمعلوم لا للعالم، وأن ما في أذهاننا هو الصور المنطبعة من العالم الخارجي، وليست أوهاماً، وهذه هي النظرية القائلة بواقعية الوجود، وسواء أدركناه أم لم ندركه. والمطابقة أو الإذعان للواقع الخارجي لا يعني نكران القصور المعرفي أو الإدراكي لهذا الواقع، فقد تعتريني عوارض تشوش إدراكنا للعالم الخارجي، قد يكون هذا العارض نفسياً أو فيزيولوجياً.⁽³⁾

6. الفلسفة والدلالة

الدلالة بالنسبة إلى الفهم كالإبصار للعين، فالعقل لا يفيد إذ انقطع عن التواصل مع العالم الخارجي، ولم يمدَّ صاحبه بالتصورات الناقلة للموجودات. لذا كانت الدلالة أظهر نشاطات النفس الناطقة أو العقل، وكان لعلم الدلالة مكانته الكبيرة، عند العلماء والدارسين، وتوزعت العناية به بين كل العلوم، لاتصاله بالإنسان وعقله، فضلاً عن نطاقه الخاص، وهو دراسة المعنى، والمعنى هو أحد عناصر الرسالة التي تحملها الكلمة وتنقلها إلى المتلقي.

يُطلق على هذا العلم أسماء عدة أشهرها علم الدلالة، Semantics، بالإنكليزية، وSémanitique بالفرنسية، كما يُطلق عليه البعض اسم السيمانتيك أخذاً من الكلمة الإنجليزية أو الفرنسية.⁽⁴⁾

وعرّفت الدلالة -التي أصبحت علماً له فروع عديدة- تباينات كثيرة بين الباحثين، عكست الميول الثقافية لكل واحد، وكان للفلسفة السائدة وقعها في توجيه الرأي هنا وهناك في تصور الدلالة والمعنى والعناصر المشكلة لهما.

ففي الولايات المتحدة عرفت الدلالة بداياتها على يد الأنثروبولوجيين والسيكولوجيين أكثر منها على يد اللغويين الخالص.

(1) الحدود لجابر بن حيان، ضمن (رسائل منطقية في الحدود والرسوم) للفلاسفة العرب، ص 32، حققها وقدم لها عبد الأمير الأعسم، ط 1، 1413هـ-1993م، دار المناهل، بيروت.

(2) الحدود لابن سينا، ضمن (رسائل منطقية في الحدود والرسوم)، ص 115.

(3) نظرية المعرفة، جعفر السبحاني، ص 225. ومحمد علي حسين الحسني، إبستمولوجيا التأويل، ص 65.

(4) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 11. ط 7، 1430هـ-2009م، عالم الكتب، القاهرة.

كما وجد ميلٌ واضحٌ عند بلومفيلد وأتباعه ضد المعنى. فقد كان رأي بلومفيلد أن دراسة المعنى أضعف نقطة في الدراسة اللغوية، وأن من الأوفق أن نحدد مجال علم اللغة بالمادة التي يمكن ملاحظتها وتجربتها وقياسها. وأصدر بلومفيلد حكماً عاماً فقال إن دراسة المعنى المعجمي، وبالتالي السيميائيك تعد خارج المجال الواقعي لعلم اللغة.

وهذا الموقف أثرٌ لهيمنة تلك العلوم، فكانت الآراء في الدلالة تابعة أو متأثرة بها. خاصة وأن اللغة هي علم الإنسان والاجتماع وما يدخل في فهمه.

وقد أدت تصريحات بلومفيلد إلى إهمال المعنى على الرغم من أنه داخلٌ في مجالات دراسية أخرى مثل المنطق والفلسفة أو علم النفس. كما أدى إلى تبني بعضهم منهجاً يقوم على اعتبار الخصائص الشكلية للغة – وبخاصة التركيبات النحوية – كجوهر للغة. ولهذا اتجهت الكثير من الدراسات اللغوية في أمريكا إلى استخدام المعنى بقدر بسيط، للمساعدة فقط في تطوري دراستهم الفونولوجية، وبخاصة في للتمييز بين التغير الفونيمي والتغير الفوناتيكي.⁽¹⁾

عرّف بعضهم علم الدلالة بأنه "دراسة المعنى" أو "العلم الذي يدرس المعنى" أو "ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى" أو "ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى"⁽²⁾

La sémantique est traditionnellement définie, depuis Bréal, comme la science ou la théorie des significations. Il serait toujours prudent d'ajouter : des significations linguistiques seulement.⁽³⁾

وكما هو واضح يُبعد جورج مونان الدلالة غير اللغوية عن علم الدلالة الذي يختص بالكلم. وما زال علم الدلالة محلّ بحثٍ واستقصاء من قبل اللسانيين، لأنّ الاقتصار على الجوانب البنيوية وحدها لا يكفي لحل المشكلات المتعلقة بالدلالة، فدخل العناصر العقلية والفلسفية يقضي بتوسيع دائرة النظر والتأني في البحث. وربما كان لسيطرة الوضعية على البحث العلمي في الغربي أثرٌ سيءٌ في حلّ كثيرٍ من المشكلات سواءً في الدلالة أو في القضايا المعرفية الأخرى.

• 1.6. أ. معنى الكلمة

تعرف الدلالة في اللسانيات بأنها علم المعنى أو دراسة المعنى. وهذا التعريف لا يفيد، كما يقول كلود جرمان Claude Germain طالما لم نحدد المقصود من المعنى Signification⁽⁴⁾، والمعنى يبدأ

(1) نفسه، ص 25.

(2) نفسه، ص 11.

(3) Georges Mounin. La Sémantique, p8, édition Seghers, Paris 1972.

(4) كلود جرمان، وريمون لو بلان، Claude Germain, Raymond Le Blanc علم الدلالة، ص 19، ترجمة نور الهدى لوشن، ط 4، 2011، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة.

من الكلمة. وللکلمة تعريفات كثيرة، منها تعريف بلومفيلد اللساني الأمريكي (1878 - 1949) "الكلمة هي الوحدة اللغوية الصغرى الحرة، أي أنها أصغر وحدة لغوية توجد مستقلة بنفسها."⁽¹⁾ والمعنى صرفياً، إمّا مَفْعَل من عنى يعني إذا قصد المقصد، وإما مخفف من معني، سام مفعول منه، أي: المقصود. وفي الحالتين لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هي، بل من حيث إنها تقصد من اللفظ. والمعنى مقول بالاشتراك على (معنيين): الأول: ما يقابل اللفظ سواء كان عينا أو عرضاً. والثاني: مات يقابل العين الذي هو قائم بنفسه، ويقال: هذا معنى، أي: ليس بعين سواء كان مما يستفاد من اللفظ أو كان لفظاً. ولا يطلق المعنى على الشيء إلا إذا كان مقصوداً، وأما إذا فهم الشيء على سبيل التبعية فيسمى معنى بالعرض لا بالذات.

ومعنى المعنى هو أن يعقل من اللفظ معنى ثم يفضي ذلك المعنى إلى معنى آخر.⁽²⁾ وترى الباحثة جين إتشسون أن بلومفيلد استقى التعريف من الكلام المنطوق، وربما كان منطبقاً على الإنكليزية المكتوبة، حيث تترك مسافة على لك من جانبي الكلمة المكتوبة كما هو مقرر.⁽³⁾ فعند أفلاطون معنى كلمة هو الشيء المدلول عليه بالكلمة: فمعنى الطاولة Table هو الموضوع المادي للطاولة. وهذا التصور للعلامة اللغوية يصطدم بالمعاني المجردة التي ليس لها واقع مادي خارجي أو ما يعرف بالمعاني الاعتبارية غير الحقيقية. فنحن لا نتصور بوضوح مدلولات معظم الصفات كجيد وجميل... إلخ، والأفعال، أو بعض الروابط أو الأدوات المنطقية التي ليس لها قيم خارجية أو واقعية. غير أن هذه المشكلة يحلها ما يعرف بالوجود الذهني، الذي يعطي الوجود المفهومي لما ليس له دلالة خارجية، أو مدلولية.

أما المعنى، أو معنى المعنى، فقد قيل فيه الكثير، ولم تستقر حركة الإثراء لتعريف المعنى لأنها ارتبطت بمدارس لغوية وفكرية، ومذاهب فلسفية، كلٌّ منها يعرف المعنى بحسب الرؤية والأساس الذي تقوم عليه تلك المدارس. وينبغي هنا أن ننبه إلى الجملة التي تدور على ألسن المشتغلين بالتأويلات، وهي فهم الفهم، التي التبتت بهذه الجملة، أي معنى المعنى، وهو تعبير ينتمي إلى الظواهرية أو الفينومينولوجية عند هوسرل، وقصده هو الوقوف على عملية الإدراك للمعنى، أو كيف أعقل هذا الفهم نفسه، ومن ثم فهي المعرفة النفسية لطبيعة هذا الإدراك الذي نسميه (فهماً)، وهذا المعنى غير مراد لنا هنا، بل المراد هو طبيعة المعنى أو معناه باعتباره مرتبطاً بلفظ، أما في حالته الكامنة في الذهن فهو مفهوم، ولا أتعرض له هنا.

(1) جين إتشسون - Jean Aitchison: اللسانيات، ص 124.

(2) الكلبيات، لأبي البقاء، ص 842.

(3) جين إتشسون - Jean Aitchison: اللسانيات، ص 183.

إن دراسة المعنى في بعض أوجهها هي دراسة للإنسان بجميع امتداداته وأبعاده المعرفية والاجتماعية والثقافية، وقد عرض الباحثان أوغدن وريتشارد تعريفات المعنى المعروفة في وقتها، وقدموا التعريفات الرئيسة لدى دارسي المعنى المشهورين، واضعين إياها في مجموعات:

المجموعة الأولى:

1. خاصية أساسية، 2. علاقة بأشياء.

المجموعة الثانية:

3. الكلمات الأخرى الملحقة بكلمة في المعجم.

4. الدلالة الإيحائية للكلمة connotation.

5. جوهر essence.

6. فعالية مسقط على موضوع ما. 7. أ. حدث مقصود، ب. إرادة. 8. موضع أي شيء في نظام. 9.

النتائج العملية لشيء ما في تجربتنا المستقبلية. 10. النتائج النظرية التي يستلزمها تعبير ما أو المتضمنة فيه. 11. العاطفة التي يصيرها أي شيء.

المجموعة الثالثة:

12. ذلك الذي تربطه فعلياً بالعلامة علاقةً مختارة. 13. أ. الآثار التذكيرية لمؤثر ما. الترابطات

المكتسبة. ب. حادثة أخرى تلائمها الآثار التذكيرية لأية حادثة. ت. ذلك الذي تؤوّل العلامة بوصفها تتحلّى به. ث. ما يوحى به أي شيء.

وفي حالة الرموز:

14. ذلك الذي ينبغي أن يكون مُستعمل رمز ما مُحيلاً عليه. 15. ذلك الذي يعتدّ مُستعمل

رمز ما أنّه يُحِيل عليه. 16. ذلك الذي مؤوّل رمز ما: أ. يحيل عليه. ب. يعتدّ أنّه يحيل عليه. ت. يعتدّ أن مستعمله يحيل عليه. (1)

وهذه القائمة من التعريفات هي انعكاس للاتجاهات اللغوية والفلسفية، فالتعريف الثالث نظر إلى المعنى المعجمي، أو الدلالة عند الفيلولوجيين، وهو مستعمل على نطاق واسع، وله في الحقل الفيلولوجي قيمة كبيرة، أما التعريف الرابع فنظر إلى الدلالة الإيحائية، أي المعنى في المنطق التقليدي، والجوهر في العريف الخامس، أي المعنى عند الواقعيين النقديين الذين يتابعون الفيلسوف Santayana. ومصطلح الدلالة الإيحائية تبناه المنطقة الذين تابعوا ستيوارت مل Mill. ويمضي الباحثان في تحليل التعريفات ونسبتها إلى التيارات الفكرية السائدة وقتها.

(1) أوغدن وريتشاردز: معنى المعنى، ص 299.

• 1.6.ب. حقيقة الوضع

طرح المنطقة أسئلة العلاقة بين اللفظ والمعنى، وبحوثها في سلسلة من المسائل المتصلة، تبدأ من المفهوم لتصل إلى اللفظ، وعملية الوضع وكيفيةها. وظهرت مفردات شكلت حقلاً معرفياً مهماً، هي الدلالة والتسمية والمفهوم.⁽¹⁾

وكان للعلماء المسلمين من لغويين وأصوليين ومناطق وفلاسفة إسهام كبير في هذا الميدان، ضمّنوه مؤلفات تكشف عن علو مداركهم في البحث، ووعيهم بخصوصية المعرفة، إضافة إلى انطلاقهم من مقدمات ذات خصوصية قد لا يُسلّم بها التفكير الوضعي المعاصر.

- يرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً يجعلنا كلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصور المعنى الإنسان العارف بالعربية متى تصور كلمة (الماء) قفز ذهنه فوراً إلى تصور ذلك السائل الخاص الذي نشربه في حياتنا الاعتيادية، وهذا الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما يطلق عليه اسم (الدلالة).⁽²⁾

لا شك أن دلالة الألفاظ على معانيها في أية كلمة ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان على وجود النار، وإن توهم ذلك بعضهم، لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أن الفارسي مثلاً لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم، وكذلك العكس في جميع اللغات. وعليه فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها، ولذا تدخل الدلالة اللفظية في الدلالة الوضعية.

ولكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات؟ ليست الإجابة على هذا السؤال سهلة، لأن جزءاً من المعرفة يقع خارج التذكر، وخارج حتى الافتراض العقلي الذي يسمح إذا تحقق صحته بالوصول إلى نتائج مقبولة. وينظر رسل الفيلسوف التحليلي إلى اللغات على أنها قد بدأت من جذور لم تتولد فيها الكلمات إلا فيما بعد، ولكن كيف اكتسبت هذه الجذور معناها، هذا ما نجهله كما يقول، اللهم إلا إذا بنينا علمنا على أصل أسطوري يشبه العقد الاجتماعي الذي اعتقد هوبز ورسل أنه يمثل أساس نشوء الدولة... لا بد أن يكون ارتباط الكلمات بمعانيها نتائج لصيرورة طبيعية ما زلنا نجهل خطوطها العريضة.⁽³⁾

قيل: إن الواضع لا بد أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة، وقيل -وهو الأقرب إلى الصواب- إن الطبيعة البشرية حسب القوة المؤدعة من الله تعالى فيها تقتضي

(1) سيلفان أورو، فلسفة اللغة، ص 59، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط 12010، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

(2) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى والثانية، مع المعالم الجديدة، ص 119، ط 1410هـ -

1989م، دار التعارف، بيروت.

(3) رسل: تحليل الفكر، ص 213، نقله إلى العربية فاروق الحميد، ط 1، 2018، دار الفرق، دمشق.

إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً، عند إرادة معنى مخصوص، كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم، فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون، والآخرين كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألف على مر العصور لغة خاصة، لها قواعد يتفاهم بها قوم من البشر. وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة.⁽¹⁾

وقد تشعب الحديث كثيراً حول الوضع، وتعددت الآراء بشأنه، من قائل بأن الواضع هو الله، إلى من قال بالاصطلاح المقصود، إلى من توقف، ولم يدل برأي في المسألة لغموضها. وهو الرأي الذي اختاره الفخر الرازي، ودافع عنه برد أدلة القائلين بالتوقيف.⁽²⁾

والوضع يوجب ملازمة ذهنية بين اللفظ ومسامه عند العالم بالوضع، فمتى علم الوضع وسمع اللفظ ارتسم في ذهنه فانتقل إلى مسامه. وبناء على هذا، يكون الوضع مسبقاً بالتصور، وحصول العلم بذلك المعنى الذي يُقصد الوضع له، فيوضع له حيثئذ اللفظ.⁽³⁾

وفي هذا المبحث ينبئ الرازي إلى مسألة ذات أهمية كبيرة، وهي "أن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية."⁽⁴⁾

وهاهنا إشكالٌ استشعره الباحثون القدامى إذ رأوا أن كلام الرازي يحتاج إلى تقييد، بأنه أراد من قوله إن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ابتداءً من غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية، وذلك لأن اللفظ إنما يدلُّ على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية.⁽⁵⁾ والحق أن الرازي لم يتعرض للدلالة، وإنما اقتصر على التصور، والدلالة هي الرابط المعنوي بين التصور والموجودات الخارجية؛ والاستدراك الذي ذكره الأصبهاني صائب، لكنه لا ينقض كلام الرازي.

وتدخل بعض القدامى ليوضح الموضوع، فحصر النزاع في النكرة، سواء كانت اسم جنس، وهو موضوع للماهية من حيث هي، وإما نكرة وهو الموضوع للفرد المنتشر، وكلاهما كليٌّ يمتنع تحقُّقه في الخارج فهما موضوعان للذهني وإن صحَّ إطلاقهما حقيقةً على الفرد الموجود من حيث اشتماله على

(1) رضا المظفر: أصول الفقه، 1/9-15.

(2) الكاشف عن المحصول، لابن عباد الأصفهاني، ج 1، ص 447.

(3) نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي، ج 1، ص 502، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوض، قرظه عبد الفتاح أبو سنة، ط 4، 1425هـ-2005م، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

(4) الرازي: المحصول، ج 1، ص 200، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، ط 3، 1418هـ-1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(5) الكاشف عن المحصول في علم الأصول، لأبي عبد الله العجلي الأصبهاني، 1/461.

الموضوع له أي على ما يطابقه. والكلية والجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان في الخارج.⁽¹⁾ أي هما أمران اعتباريان، وليسا حقيقيين.

وهنا سؤال آخر طرحه القدامى، هو العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى، التي بمقتضاها يكون خطور اللفظ سببا لانخراط المعنى في الذهن. وكيف تكونت علاقة السببية بين اللفظ والمعنى؟ وهذه السببية الواقعة بينهما لا يمكن أن تنشأ دون مبرر، ولهذا وقع البحث عما هو المبرر لهذه العلاقة السببية. فمن أين نشأت هذه العلاقة السببية، وما سبب حضور الصورة في الذهن كلما طرقت الكلمة السمع؟ أرجع محمد باقر الصدر التفسيرات إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: يفسر العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس أنها ملازمة واقعية تكوينية بين طبيعة اللفظ والمعنى الموضوع له اللفظ، فهي نظير الملازمات الواقعية التكوينية الثابتة بين شيئين أو أشياء، كالملازمة بين زوجية العدد والانقسام إلى متساويين. غايته أن الملازمة الذاتية التكوينية ثابتة من الأزل، وأما الملازمة بين اللفظ والمعنى فإنها وإن كانت واقعية إلا أنها ناشئة عن الجعل والاعتبار، أي الوضع، وهذا لا يعني أن الجعل أو الوضع هو المقوم للملازمة، بل بمعنى أنه علة لإحداث الملازمة وبعد انحداث الملازمة بواسطة الجعل تصبح ملازمة واقعية تكوينية.

وانتقد هذا الاتجاه بعجزه عن تقديم تفسير شامل للموقف، لأن دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتية وغير نابعة من أي سبب خارجي وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن إلى تصور معناه فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصور معنى كلمة "الماء" عند تصوّره الكلمة، ولماذا يحتاج إلى تعلم العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عن سماع الكلمة العربية وتصورها.⁽²⁾

الاتجاه الثاني: ينكر الدلالة الذاتية، ويفترض أن العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كل لغة على يد الشخص الأول أو الأشخاص الذين استحدثوا تلك اللغة أو تكلموا بها، فإن هؤلاء خصصوا ألفاظا معينة لمعان خاصة، فاكسبت الألفاظ نتيجة لذلك التخصيص علاقة بتلك المعاني وأصبح كل لفظ يدل على معناه الخاص، وهذا هو الوضع.⁽³⁾

لكن هذا الاتجاه لم يبين كيف أدرك واضعو اللغة سر العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو على الارتباط، لأن انعدام العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى يثير السؤال عن سبب العلاقة، لأن الارتباط لا ينشأ من فراغ، فلا بد له من تبرير، وإلا وقعنا في الاعتبار. يقدر محمد باقر الصدر إجابة، وهي محاولة منه لسدّ الفجوة، إلا أنها غير شافية. مضمونها أن علاقة السببية بين اللفظ والمعنى التي تقوم في اللغة بين اللفظ

(1) حاشية العطار على جمع الجوامع، 348/1، دار الكتب العلمية، بيروت.

(2) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، مع المعالم الجديدة، ص121. المعجم لأصولي/ محمد علي صنفور، ج 2، ص 609، ط 3، 1428هـ-2007م، منشورات الطيار.

(3) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، مع المعالم الجديدة، ص121.

والمعنى توجد وفقا لقانون عام من قوانين الذهن البشري. والقانون العام هو أن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما بالآخر في ذهن الإنسان مرارا عديدة ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سببا لانتقال الذهن إلى تصور الآخر.⁽¹⁾

لكن هذا الحل يسلّم أن تكون العلاقة بلا علة أو سبب سوى الاقتران، وهنا تنتفي العقلانية الكامنة في الارتباط، وتصبح الصدارة للتوهم، الذي يضيف على العلاقة الصبغة العقلية المنطقية؛ فهذا الحل الذي قدمه الصدر وإن عدّ مقبولا علميا، أي أنه عقلي، إلا أنه غير حاسم. وقد تنوعت الآراء وكان لها لباس من المنطق والعقل لحل مسألة عويصة، لأن جزءا كبيرا منها أبعد من أن تناله العقول، حتى إن العقل لا يملك إلا أن يبحث عن طمأنينة الحل باللجوء إلى البراهين العرشية، أو العرفانية.

1. السببية الذاتية: بأن يكون اللفظ بذاته دالا على المعنى وسببا لإحضار صورته. وهذا الاحتمال باطل، لما هو معروف بالخبرة والملاحظة من عدم وجود أية دلالة للفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلم.

وكان للأصوليين من أصحاب الاتجاه الفلسفي طريقة خاصة في إبطال السببية الذاتية، تعتمد على النقد الفلسفي زيادة على التحليل المنطقي. فقالوا: إن قيل إنها من الأمور التكوينية الواقعية، فهو فاسد، لأن الأمور الواقعية على قسمين:

الأول: الموجودات الخارجية.

الثاني: الموجودات النفس الأمرية⁽²⁾ التي يكون الخارج ظرفا لنفسها لا وجود لها، أي لا وجود خارجي لها، ومع ذلك لا تكون فرضية ولا اعتبارية، كالملازمات واستحالة اجتماع النقيضين، فإنها أمور واقعية ومع ذلك لا وجود لها.

(1) نفسه، ص 122.

(2) نفس الأمر اصطلاح فلسفي يقصد به القضايا التي موضوعها ذهني بحكم ذهني، أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني؛ كقولنا: الكلي إما ذاتي أو عرضي، والإنسان نوع، فأحكام هذين القضايا يكون صدقها بمطابقتها للذهن، لكون موطن ثبوتها هو الذهن. كذلك سائر المفاهيم التي ليس لها مقابل خارجي، كالعلية، والوحدة، والقوة والفعل. وهي تقابل المفاهيم الماهوية، والفرق بين المفاهيم الاعتبارية العقلية والمفاهيم الماهوية أن الأخيرة سهلة الحصول للذهن، إذ الذهن بمجرد ارتباطه ولحاظه لبعض مصاديق الماهية، يحقق لنفسه ماهيتها الكلية، فإذا ذاق طعم بعض الحوامض أو حتى حامض واحد يتضح له المفهوم الكلي للحموضة، وهكذا سائر المطعومات وهكذا الألوان، خلافا للمفاهيم الاعتبارية العقلية فإن حصولها للذهن ليس بالأمر البين، بل يحتاج إلى إعمال فكر ونظر، مثلا لإدراك مفاهيم العلية والمعلولية يذهب الذهن إلى مقايضة شيئين، أحدهما يتوقف على الآخر فيعتبر أحدهما علة والآخر معلولا، فيلاحظ المناسبة بين النار وحرارتها ثم بالتأمل يستنتج أن النار علة للحرارة والحرارة معلولة لها. = بداية الحكمة، لمحمد حسين الطباطبائي، صححه وعلق عليه عباس السبزواري، ص 24، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، 1423 (بالتقويم الإيراني)، وشرح بداية الحكمة، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، ج 1، ص 77.

أما القسم الأول: فينقسم إلى الجوهر والعرض، أما عدم كون الوضع من الجواهر، فلأن الجوهر هو الموجود لا في الموضوع، والوضع ليس له وجود خارجي، وعلى فرضه، يكون وجوده بوجود المرتبطين.

وأما عدم كونه من الأعراض، فلأن هذه العُلقة قائمة بطبيعي اللفظ والمعنى لا بوجودهما، ولذا يصح الوضع للمعدوم بل للمستحيل.

وأما عَدَمُ كونه من المدركات العقلية، نظير الملازمة بين طلوع الشمس والنهار، فهو بديهي الفساد، إذ لا ريب في أنه مع الجهل باللغة لا ينتقل الذهن إلى المعنى من تصور اللفظ.

وإن كان المراد ثبوت المناسبة الذاتية بين كل لفظ ومعناه، وإن كانت تلك المناسبة بنحو لا يلتفت إليها الواضع حين الوضع، وهو وإن لم يكن مستحيلاً، إلا أنه لا بد من إقامة البرهان عليه.⁽¹⁾

2. نظرية الاعتبار: تذهب إلى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت من وضع الواضع، أي أن اللفظ لا يدل بذاته على المعنى، بل بوضع من الواضع. فالعلاقة بين اللفظ والمعنى من وضع الواضع المرید، لكن كيف حصلت هذه العُلقة أو الصلة الراسخة وبين اللفظ والمعنى؟ هناك من قال إنه اعتبار واقتراض وجعل، أي عندما وضع الواضع لفظ الماء مثلاً لمعنى الماء اعتبر هذا اللفظ لهذا المعنى، وهذا الجعل فسروه بعدة تفسيرات:

منهم من قال إنَّ الاعتبار هو سببية اللفظ لتصور المعنى، أي أن نفس السببية يجعلها الواضع ويعتبرها.

وقال آخرون: إن الاعتبار هو جعل اللفظ أداة لتفهم المعنى، أي يجعل لفظ ماء أداة لتفهم معنى ما.

ومنهم من قال إن هذا الاعتبار عبارة عن وضع اللفظ على المعنى، أي فوق المعنى، كما توضع علامات وأدلة على المسافات.

وهذا التفسير غير تام، لأن السببية بين استعمال اللفظ وتصور المعنى هي سببية واقعية، فعند استخدام هذه الألفاظ تحصل في ذهن المستمع العاني، والأمور الواقعية لا تتحقق بالاعتبار والجعل وبالاقتراض، فما دامت لا يوجد علاقة سببية بين اللفظ والمعنى فكيف استطاع مؤسس اللغة على افتراض أنه كان شخصاً معروفاً أن يوجد هذه العلاقة؟ وهل يكفي مجرد تخصيص المؤسس للفظ وتعيينه له سبباً في تصور المعنى لكي يصبح سبباً لتصور المعنى حقيقة؟ وهكذا تبقى المشكلة تنتظر

(1) محمد صادق الروحاني: زبدة الأصول، ج 1، ص 49، ط 4، 1432 (بالتقويم الإيراني)، إيران.

الحل، فتفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس عملية يقوم بها مؤسس اللغة لا يفيد، بل يجب أن نفهم محتوى هذه العملية لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم تكن بينهما علاقة.⁽¹⁾

3. نظرية التعهد: تذهب هذه النظرية إلى أن دلالة اللفظ تنشأ من الوضع، لكن هذا الوضع ليس اعتباراً، بل تعهد من الواضع بأن لا يأتي باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى، فعندما يضع لفظ ماء لمعنى ما مثلاً، فإنه يتعهد أنه لا يستعمل هذا اللفظ إلا عندما تفهيم معنى ماء وإحضاره في ذهن المستمع. ويلزم من ذلك أن يكون الوضع هو سبب الدلالة التصديقية، أي الدلالة التصديقية التي تحصل في ذهن المستمع، وتدل على أن المتكلم قصد إخطار المعنى في الذهن، لا يتكون ناشئة من حال المتكلم وإنما من الوضع؛ لأن الوضع هو التعهد، يعني أن من يستعمل اللفظ يقصد إخطار المعنى وتفهيّمه. بينما على مسلك الاعتبار لا يكون الوضع إلا سبباً للدلالة التصورية، وهناك فرق آخر، وهو أنه بناء على التعهد يجب افتراض كل متكلم متعهد وواضعاً لكي تتم الملازمة في كلامه، وأما بناء على مسلك الاعتبار فيفترض أن الوضع إذا صدر في البداية من المؤسس أوجب دلالة تصورية عامة لك من علم به ببدون حاجة إلى تكرار العملية من الوضع للجميع.⁽²⁾

وهذا المسلك مُتَّعَد بأن المتكلم لا يتعهد عادة بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يريد وضع اللفظ له، لأن هذا يعني التزامه ضمناً بأن لا يستعمله، مع أن المتكلم كثيراً ما يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنى المجازي. ثم إنَّ الدلالة الوضعية اللفظية والعُلقة اللغوية الناشئة بين اللفظ والمعنى بموجب نظرية التعهد تتضمن استدلالاً منطقياً وإدراكاً للملازمة حتى يتحقق الانتقال بين اللفظ والمعنى. وهذا الاستدلال وإن كان بسيطاً لا يوجد عند الطفل.⁽³⁾

4. نظرية القرن الكيد: منطلق هذه النظرية هو القول بالوضع، لكن الوضع يقوم على أساس تكويني للذهن البشري، أي هناك حالة مفطور عليها ذهن الإنسان، وهذه الحالة ندرتها في حياتنا الطبيعية. فكثيراً ما نربط بين الأشياء، فقد نرى صديقين مقترنين، فإذا لاحظنا أحدهما انتقل الذهن إلى الآخر، لأن رؤيتهما معا مرارا كثيرة أوجد علاقة بينهما في تصورنا وكالاترانا بين الزئير والأسد، والرعد والبرق.

والاقتران بين أمرين قد يكون عفويّاً وطبيعياً كالمثالين السابقين، وقد يكون بسبب الجعل والوضع، فالواضع هو الذي يقرن بين أمرين كما في الوضع اللغوي، فجعل الناس ينتقلون من سماع

(1) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، ج1، الحلقة الأولى والثانية ص 121، ومحاضرات في أصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي، ج 1، ص 130، ط 1، 1421-2000م، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.

(2) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، ج1، الحلقة الأولى والثانية ص 400. ومحاضرات في أصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي، ج 1، ص 134.

(3) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، ج1، الحلقة الأولى والثانية ص 399.

اللفظ إلى تصوّر المعنى. وهذه العلاقة السببية القائمة بين اللفظ والمعنى توجد وفقا لقانون عام من قوانين الذهن البشري. وقد يكفي أن يحصل الاقتران مرّة واحدة بين الشّيئين لتقوم علاقة بينهما، وذلك إذا اقترنت الفكرتان في ظرف مؤثر، ومثاله إذا سافر أحد إلى مدينة ما وأصيب بالمalaria الشديدة ثم شفي ورجع منها، فقد ينتج ذلك الاقتران بين malaria والسفر إلى تلك المدينة علاقة بينهما، فمتى تصور المدينة تصور malaria⁽¹⁾ وقد اختار محمد باقر الصدر هذه النظرية، ورأى أن تصور السببية بين اللفظ والمعنى على هذا الأساس يحل المشكلة المطروحة، إذ نستطيع أن نفسر العلاقة بين اللفظ والمعنى بأنها نتيجة لاقتران تصور المعنى بتصور اللفظ بصورة متكررة أو في ظرف مؤثر. أما كيفية الاقتران فيفسرها تفسيراً احتمالياً بما لاحظته الإنسان في أوّل أمره من علاقة بين الأصوات الصادرة عنه تلقائياً وبصورة طبيعية مثل كلمة آه عند الإحساس بالألم، فارتبطت كلمة آه في ذهنه بفكرة الألم. ومن المحتمل كما يقول، أن الإنسان قبل أن توجد لديه أي لغة قد استرعى انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ من قبيل آه ومعانيها نتيجة لاقتران بينهما، وأخذ ينشئ على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ ومعانيها.⁽²⁾ والوضع وفق هذه النظرية ليس سبباً سوى للدلالة التصورية، أما الدالّتان التصديقية الأولى والثاني، فمنشأهما الظهور الحالي والسياقي للكلام لا للوضع.⁽³⁾

• 1.6. ت. الوضع شخصي ونوعي

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصحّ الحكم على الشيء إلا بعد معرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه، أي بتصور عنوان عام ينطبق ويشار به إليه، إذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفاً عنه، كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض مثلاً وأنت لا تعرفه بنفسه أنه أي شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه -مثلاً- أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات. فقد صحّ حكمك بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه ولم تتصوّره بنفسه وإنما تصورته بعنوان أنه شيء أو حيوان لا أكثر وأشرت به إليه. وهذا ما يسمى في عرفهم تصور الشيء بوجهه، وهو كاف لصحة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محضاً فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً.⁽⁴⁾

الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية

1- أن يكون المعنى المتصوّر جزئياً أو خاصاً والموضوع له خاص، ويسمى هذا القسم (الوضع

خاص والموضوع له خاص)

(1) نفسه، ص 122، وص 400، ومحاضرات في أصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي، ج 1، ص 135.

(2) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، ج 1، الحلقة الأولى والثانية ص 124.

(3) نفسه، ص 400.

(4) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، 10/1.

- 2- أن يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلي، كالإنسان ويضع اللفظ بإزائه. ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام)
- 3- أن يتصور الواضع معنى عاماً ولا يضع لنفس هذا المعنى وإنما لفرد من أفراد هذا المعنى ومصداق من مصاديقه، ومثال ذلك الحروف (من، إلى، على) فالحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص. ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام)
- 4- أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً، مثلاً أن نتصور معنى زيد ونضعه للإنسان، وهذا مستحيل لأن الفرد والخاص ليس عنواناً منطبقاً على ذلك المعنى الجامع ليكون مشيراً إليه.⁽¹⁾

• 2.6. أ. الدلالة وإرادة المتكلم

لا قيمة للكلام إذا عرا من مقاصد المتكلم، فالتواصلية بين الناس عمادها الإرادة التي تسبطنها الكلمة. وكان الهم الأكبر للهرمينوطيقيا الغربية هو الوقوف على النية أو الإرادة الكامنة في نفس المتكلم ومدى قدرة اللفظ على نقلها، وعلى هذا الفرض، ما هي حدود اليقين في أن هذا المعنى هو المراد للمتكلم؟ وهل الإرادة المدركة ثابتة عند كل متلق أم هي نسبية؟

الدلالة هي انتقال الذهن من معنى إلى معنى آخر ويكون منشأ الانتقال هو المعنى الأول، وهي عند المناطق كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. وثبوت العلاقة بين الشئيين في نفس الأمر والواقع لا تنتج الدلالة بل لا بد من العلم بالعلاق، وحينئذ يكون العلم بأحدهما منتجاً للعلم بالآخر.⁽²⁾

إن اللفظ ليس مجرد صوت، فحين يصدر من المتكلم يحمل معنى يتصوره المتلقي، وهذا الجزء هو الذي يسميه الأصوليون الدلالة التصويرية، وهي انخراط المعنى في الذهن بمجرد إطلاق اللفظ، وسميت الدلالة التصويرية باعتبار أن اللفظ في موردها لا يوجب أكثر من تصور معناه في الذهن. فإذا سمعنا كلمة مفردة كالماء من آلة انتقل ذهننا إلى تصور المعنى، دون التفات إلى أمر آخر. وهذا النحو من الدلالة منوط بالوضع ومعرفة اللغة. فإذا كان عالماً بالوضع فانقدح المعنى في ذهنه عند إطلاق اللفظ قهري، أي أن السامع يتصور المعنى وإن كان صارداً من ذاهل أو مجنون.

وإذا سمعنا كلمة ماء من إنسان ملتفت أو واع، لا نتصور المعنى فحسب، بل نستكشف من اللفظ أن الإنسان قصد بتلفظه أن يخطر ذلك المعنى في ذهننا؛ فهناك إذن دالتان لكلمة الماء، إحداها: الدلالة الثابتة حتى في حالة الصدور من آلة وتسمى بالدلالة التصويرية. والأخرى: الدلالة التي توجد

(1) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، ج 1، الحلقة الأولى والثانية ص 402.

(2) المعجم الأصولي، محمد صنقور علي، ج 2، ص 110.

عند صدور الكلمة من المتلفظ الملفت الواعي، وهذه الدلالة تسمى بالدلالة التصديقية الأولى.⁽¹⁾ وإذا ضَمَّ المتلفظ العاقل كلمةً أخرى فقال: الماء بارد، حصل في ذهننا مدلول تصوري للجملة، أي تحصل صورة لمعنى ماء، وصورة لمعنى بارد، وصورة لمعنى الجملة (الماء بارد) ككل، وهذا مدلول تصوري. كما أنه يحصل لدينا مدلول آخر، وهو أن المتكلم عندما استعمل الجملة كان يقصد إخطار المعنى في ذهن المستمع، وهذا ما يسمّى بالدلالة التصديقية الأولى. كذلك يحصل مدلول من نوع آخر، وهو أن المتكلم الجاد عندما استعمل الجملة أراد أن يخبرنا أو أن يوصل إلينا، أو أن تحصل لدينا دلالة على المراد الجِدِّي الذي في نفسه. فالتكلم عندما أشار إلى برودة الماء أراد أن يخبر عن برودة الماء، لا أنه يريد أن يُخَطِّر هذا المعنى في الذهن فقط، وإنما هو قاصدٌ وهادفٌ للحكاية عن هذا المعنى، وهذه الدلالة التي أرادها المتكلم الجاد تسمى بالدلالة التصديقية الثانية.⁽²⁾ فالتكلم الجاد حينما يقول الماء بارد، يكتسب كلامه ثلاث دلالات: الدلالة التصورية، والدلالة التصديقية الأولى، ودلالة ثالثة، هي الدلالة التصديقية الثانية. أما الهازل حين يقول الماء بارد، فلكلامه دلالة تصورية ودلالة تصديقية أولى، دون الدلالة التصديقية الثانية، لأنه ليس جادا ولا يريد الإخبار، وأما الآلة أو النائم حين يرددان الجملة ذاتها فليس لهما إلا دلالة تصورية فقط.⁽³⁾

• 2.6. ب. الدلالة والدلالة الإلزامية

تقوم المعرفة في بعض جوانبها على فكرة الدلالة الإلزامية (أو اللزوم) المعروفة في المنطق، إذا أردنا أن ننظر إليها بهذه الكيفية ونضعها في هذا المورد المنطقي. لأن اللفظ لا يدل على كل معانيه بالمطابقة فقط، بل هناك، كما هو مبسوط في المنطق، دالتان وضعيتان أخريان، هما الدلالة بالتضمن، والدلالة بالالتزام، وهي أقسام الدلالة الوضعية اللفظية، أما الدلالة غير الوضعية، كالطبيعية والعقلية، وهما خارجان عن البحث اللغوي والمنطقي.

الدلالة الوضعية مطلقاً في المنطق هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.⁽⁴⁾ أو هي: كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر⁽⁵⁾. وظاهر من التعريفين أنهما شاملان للدلالة الوضعية اللفظية والعقلية، فعبراً بالشيء، بدل اللفظ.

(1) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، مع المعالم الجديدة، الحلقة الثانية، ص 397.

(2) محاضرات في أصول الفقه، شرح الحلقة الثانية، ج 1، ص 127.

(3) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، مع المعالم الجديدة، الحلقة الثانية، ص 397.

(4) حاشية العطار على شرح الخبصي في المنطق، ص 51، ط 1380 هـ-1960، دار إحياء الكتب العربية، أعادت نشره المكتبة الأزهرية للتراث، 1417 هـ-1997 م، القاهرة.

(5) المقرر في شرح منطق المظفر، للسيد رائد الحيدري، ج 1، ص 47، ط 2، 1426 هـ-2005 م، دار المحجة البيضاء، بيروت.

أما الدلالة اللفظية فهي "كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم بالمعنى المقصود به." والسبب في دلالة اللفظ على المعنى هو العقلة الراسخة في الذهن بين اللفظ والمعنى، والرسوخ يكون بسبب الملازمة الوضعية بينهما، وسبق التعرض لذلك في الوضع وسببه.

وهي ثلاثة أقسام. دلالة المطابقة، ودلالة التضمن ودلالة الالتزام. فالمطابقة أن يدل اللفظ على تمام معناه الموضوع له، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه، ودلالة لفظ الإنسان على تمام معناه.

دلالة التضمن بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ الكتاب على الورق وحده أو الغلاف، فلو بيعت الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف في الكتاب فيه، وهي فرع عن الدلالة المطابقة.

والالتزام بأن يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له، لازم له يستتبعه استتباع الرفيق الخارج عن ذاته.⁽¹⁾

واللزوم هو كون الحكم مقتضياً لحكم آخر بأن يكون إذا وجد المقتضي وجد؛ وهو عند المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيء وما يمتنع انفكاكه عن الشيء يُسمى لازماً وذلك الشيء ملزوماً. والتلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين والالتزام عن عدمه من جانب واحد، وعدم الالتزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما.⁽²⁾

فاللزوم إذن أنطواء المعاني واستتارها مع قيام الحاجة المنطقية إلى تقديرها واعتبارها. لكن المشكلة في فحص اللازم من جملة المعاني التي لها صلاحية الاستخدام في الجملة، إذ ليس من السهل دائماً إدراك ما يلزم وما لا يلزم، خاصة عندما تتعدد اللوازم مع تفاوتها في القيمة المنطقية وقوة الاعتبار.

• 2.6. ت. شروط الدلالة الالتزامية

لما كانت الدلالة الالتزامية دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له⁽³⁾، ولا خفاء أن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عنه، فلا بدّ لدلالته على الخارج من شرط، وهو اللزوم الذهني، أي كون الأمر الخارج لازماً لسمى اللفظ بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره، فإنه لو لم يتحقق هذا الشرط لامتنع فهم الأمر الخارجي من اللفظ فلم يكن دالاً عليه. وسواء أكان هذا اللزوم عقلياً أم عرفياً. -وذلك لأن دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضع لأحد أمرين:

(1) المقرر في شرح منطق المظفر، للسيد رائد الحيدري، ج1، ص 51.

(2) كشف اصطلاحات الفنون، 2 / 1406.

(3) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، للقطب الرازي، الشرح لنجم الدين القزويني، وعليه حاشية الشريف الجرجاني، ص 89، ط1، (د.ت.)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

إما لأجل أنه موضوع بإزائه، أنه لأجل أنه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهمه، واللفظ ليس بموضوع للأمر الخارجي، فلو لم يكن بحيث يلزم من تصور المسمى تصويره لم يكن الأمر الثاني أيضا متحققا، فلم يكن اللفظ دالا عليه، ولا يشترط فيها اللزوم الخارجي وهو كون الأمر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج كما أن اللزوم الذهني هو كون الأمر بحيث يلزم من تحقق المسمى في الذهن تحققه في الذهن، لأنه لو كان اللزوم الخارجي شرطا لم يتحقق الالتزام بدونه، واللازم باطل فالملزوم مثله.⁽¹⁾

أما الملازمة: فلا متناع تحقق الشروط بدون الشرط.
وأما بطلان اللازم: فلأن العدم - كالعَمَى - يدل على الملكة - كالبصر - دلالة التزامية - لأن عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا - مع المعاندة بينهما في الخارج.
فإن قيل: البصر جزء مفهوم البصر، فلا يكون دلالة عليه بالالتزام، بل بالتضمن.
فالجواب: العَمَى عدم البصر، لا العدم مع البصر، والعدم المضاف إلى البصر خارجا عنه، وإلا لاجتمع في العَمَى البصر وعدمه.⁽²⁾

ولا يشترط فخر الدين الرازي اللزوم الخارجي "لأن الجوهر والعرض متلازمان، ولا يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر، والضدان متنافيان، وقد يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر، كما في قوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئةً مثلها) - الشورى: 40 - بل المعتبر اللزوم الذهني."⁽³⁾
والدلالة متصلة بمصطلحات تشكّل حقلها الدلالي، مثل الاستعمال، والوضع والحمل، والإطلاق، والدلالة.

فأما الوضع: فهو أن يجعل اللفظ المعتبر دليلا على معنى من المعاني، وهذا في الاصطلاح، وقد يغلب استعمال لفظ في معنى من المعاني، ويصير ذلك، بحيث إذا انطلق: يسبق إلى الذهن ذلك المعنى، ويقال لذلك أيضا: الوضع؛ فيصير الوضع: لفظا مشتركا بين الاصطلاح، وغلبة الاستعمال، مثال الأول: الحقيقة اللغوية، مثال الثاني: الحقيقة العرفية والشرعية.

فالاستعمال: هو التلفّظ به لإرادة معنى، حقيقة كان ذلك أو مجازا، وهو المراد بالدلالة باللفظ.
والإطلاق: هو ذكره مجردا عن القرينة المقيّدة؛ فهو استعمال خاص.
والحمل: هو اعتقاد كون المراد منه كذا.

(1) نفسه، ص 90-91.

(2) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، للقطب والرازي والقزويني، مع حاشية الجرجاني، ص 90-91.

(3) فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 1/ 220.

وأما الدلالة اللفظية: فهي فهم المعنى من اللفظ على بعض الاصطلاحات، أو تجعل صيغة اللفظ على ما مضى.⁽¹⁾

والرازي من المدرسة التصورية التي تعتد باللزوم الذهني قبل الخارجي، أي أن التصورات أولاً، ثم البحث عن مقابلاتها أو مصاديقها إن أمكن، خلافاً للاتجاه السائد في الفكر الغربي المعاصر، الذي أصبح فكراً مصاديقياً بامتياز، بعد هيمنة المذاهب التجريبية وأخواتها الوضعية، إذ لم يعد العقل صانعا للتصورات بل مستقبلاً لها وكاشفاً عنها، فلم يعد من وظيفته سوى التلقي والتفسير، حتى وظيفة التأويل ضاقت عنه مساحتها، لأنه مقيد بواقعية وضعية ومادية صارمة. ولعل هذا التحول من التصورية إلى المصادقية قد دفع الفكر الغربي إلى البحث عن شيء من التعويض للعقل في ممارسة نشاطه فوجد ذلك في ألوان من التهويزات الانفعالية التي سمّاها تصوّفًا.

ويوجه الاصفهاني كلام الرازي في عدم اشتراط اللزوم الخارجي بتوجيهين: -أنه لو كان شرطاً لما دل لفظ العمى على البصر بالالتزام، لانتفاء هذا الشرط في جميع صور الإعدام والملكات، واللازم باطل، لتحقق دلالة الإعدام على الملكات، فينتفي الملزوم؛ فلزم عدم اشتراط اللزوم الخارجي لدلالة الالتزام.

-والتوجيه الثاني: أن يقال: لا نعتبر اللزوم الخارجي في دلالة الالتزام أصلاً؛ إذ لو اعتبر فيها: فإما أن يعتبر شرطاً لها، أو سبباً؛ والقسمان باطلان.

أما الملازمة: فظاهرة. وأما انتفاء اللازمين: أما الأول -وهو انتفاء الاشتراط- فيدل عليه ما سبق من دلالة الإعدام على الملكات.

وأما الثاني: فيدل على انتفاء سببية ملازمة الجوهر والعرض في الخارج، مع انتفاء الدلالة الالتزامية، وبعضهم منع عدم دلالة الجوهر على العرض التزاماً؛ وذلك لما بينهما من التقابل.⁽²⁾ إذن الالتزام دلالة اللفظ على الخارج من مسماه اللازم ذهنياً، أي على ما ليس عين الموضوع له، ولا جزؤه، ولكن يوجد في الذهن كلما وجد الموضوع له فيه من حيث هو كذلك، بأن يكون سبب الدلالة أنه لازم للموضوع له، فإنه إذا فهم اللفظ فهو الموضوع له، وإذا فهم فهم لازم.⁽³⁾

• 2.6. ث. عصر الدلالة وانحسار المعنى

تجتمع مصطلحات في حقل دلالي واحد أو متجاور، فتثير التباسات قد تدفع البعض إلى عدها من المترادف حسماً للحيرة والتردد في ضبط معانيها. هذه المصطلحات هي الدلالة والمعنى والتصور

(1) أبو عبد الله الأصبهاني: الكاشف عن المحصول، 12/2.

(2) الكاشف عن المحصول، 12/2.

(3) الرازي، خضر بن محمد، والإيجي: شرح الغرة في المنطق، ص122، حققه وقدم له وأعدّه ألبير نصري نادر، ط، 1983، دار المشرق، بيروت.

والمفهوم والمدلول، وقد اجتهد المناطق وعلماء اللغة في تحديدها أي وضع معانيها، كلٌّ من جهة اختصاصه.

ليس مستغرباً أن يتَّجه بلومفيلد والدراسات اللغوية في أمريكا إلى التخفف من الاعتناء بالمعنى والاقتصار في ملاسته على القدر الكفيل بالتمييز بين الفونيمي والتغير الفوناتيكي، لأن هذا التوجه أملتته التغيرات الفلسفية أو الاختيارات التي جنح إليها العلماء المشتغلون في الحقل اللغوي والمعرفي بصفة عامة. ذلك أن المعنى يتقلب بين التصور والتصديق، فأما التصديق فاختصاص العقل وصناعته، وأما الدلالة فللحواس التي تتلقى ما يرد إليها من الخارج.

ويمكن اعتبار المعنى منحصراً في دائرة التصور، أي العملية العقلية الداخلية، أو التصوّر، بخلاف الدلالة فهي رهن لما تتلقاه الحواس من الخارج، أي التصديقات وعالم الأشياء، وتقمصت الدلالة مفهوم المدلول، وأصبحت تتبادل الإطلاق معه بلا اختلاف، فإذا قيل دلالة، كان اللفظ جامعاً لها وللمدلول، على سبيل الشيوخ، ومن جهة من قبيل إطلاق المصدر على الاسم، وهو أمر سائغ في اللغة العربية. وغير خفي أن التصور تراجع في هذا العصر تاركا الصدارة بل والهيمنة للتصديق. وجملة التصديقات تتجاوز المجردات إلى المحسوسات -أي كانت طبيعتها وجوهرها- ومن هنا غلب الأشياء المادية على ما سواها، بحكم أن الدلالة أصبحت أقرب إلى المنتج المادي المعرّف والمضبوط بمصطلح خاص به. فلو ألقينا نظرة على علم المصطلح وهو وثيق الصلة بالدلالة، لوجدنا أن ازدهاره يدين إلى التطور الحاصل في العلوم التجريبية المادية، فجاء هذا العلم لمواجهة التسميات المختصة بالمنجزات العلمية والتقنية، حتى يسهل التواصل ليس مع المتلقي بل مع المستهلك.

لذا كان هذا التحوّل من المعنى إلى الدلالة، وضمور الاهتمام بعلم المعنى تاركا مكانه لعلم الدلالة، الذي اصطبغ بجملة من التوجهات النفعية والاقتصادية التي تلقى الرعاية من مؤسسات ذات أبعاد دولية، وإن توارت خلف مؤسسات علمية وجامعات ورصدت لغاياتها دراسات وأبحاث علمية.

والعقل في هذه الحالة يَسْتَقْبِلُ الصُّوَرَ من الخارج ويرسم لها ما يلائمها من تعريفات قابلة للتبادل.

لقد بحث فلاسفة الإسلام وأطالوا مسألة الوجود الذهني لمعالجة التصورات التي يختص بها العقل، إدراكاً منهم للتوازن القائم بين عالم التصور وعالم التصديق، وأن العقل لا يمكن أن يبقى منفعلاً خاضعاً لما يمليه عالم الأشياء الخارجية، بل له قدرته على صوغ المفاهيم، وهذا أحد وجوه الفرق بين العاقل وغير العاقل من الكائنات العجاء، فالعاقل فوق أنه مدرك ومتذكر، كائن قادر على وضع المفاهيم.

ويفسر أحمد مختار عمر ذلك بأن مهاجمة بلومفيلد للمصطلحات العقلية مثل التصور والفكرة سببها إيمانه بالسلوكية التي تشكك في مثل هذه المصطلحات وتنادي بالتركيز على الأحداث الممكنة ملاحظتها، وليس لأنه كان يتجاهل المعنى (ككل)، أو أنه لم يُعط اعتباراً للمعنى.⁽¹⁾

وقد توقف أحمد مختار عمر عند استبعاد بلومفيلد للمعنى ورأى أنها دعوى نتجت عن سوء فهم لما قصده بلومفيلد، إذ قابل دارسوه بينه وبين وجهة نظر الباحث البريطاني فيرث Firth وهو تصور خاطئ ناتج عن عوامل عدة:

أ- الانطباع السائد أن التفسيرات اللغوية لكل من الأمريكيين والبريطانيين مختلفة دائماً وبصورة أساسية.

ب- الفشل في فصل آراء بلومفيلد عن آراء مريديه والميل إلى تفسير بلومفيلد على ضوء تصريحات بعض اللغويين الأمريكيين.

ج- توهم أن مفهوم المعنى الذي هاجمه بلومفيلد هو نفسه مفهوم المعنى الذي دافع عنه فيرث. ويبين أحمد مختار عمر أن المعنى الذي هاجمه بلومفيلد هو المعنى بمفهوم أصحاب النظريتين الإشارية والتصورية. فالأولى تربط المعنى بالموجودات الخارجية. ويرى بلومفيلد أننا لكي نعطي تعريفاً دقيقاً للمعنى -على أساس هذه النظرية- بالنسبة إلى كل صيغة في اللغة "لا بد أن نكون على علم دقيق بكل شيء في عالم المتكلم". ولكن المعرفة الإنسانية أقل من هذا بكثير". أما الثانية فتربط المعنى بالأفكار الموجودة في عقول المتكلمين والسامعين. وبلومفيلد كان يشكك في كل المصطلحات الذهنية، ويركز على الأحداث فقط.⁽²⁾

إن واقع اللغة قد فتح آفاقاً واسعة أمام الدلالة على حساب المعنى، كل ذلك بفعل التأثير الذي بسطته المدارس الغربية الحديثة، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي مدارس سلوكية وبراهماتية، تعطي الصدارة للماصدق على المفهوم وللخارج ومعطياته على حساب التأمل والتصور. وهذا ما لا يتسق مع الفلسفة ومفاهيمها العقلية التصورية التي لا مقابل لها في الواقع الخارجي، وهو أحد الأسباب التي أدت إلى ضمور البحث الفلسفي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، وتحول الأمر إلى سجلات تنطلق من الواقع الخارجي وتحمل العقل على اعتناقه واجترار مفردات تقابله وتقربه للناس قصد إنشاء أوضاع اتصالية بلا قيمة؛ حتى اللغة المستعملة في هذا المجال تشبه الترجمة الحرفية الراكبة. وقد شاع هذا اللون أو الاتجاه في العالم العربي شياً غريباً وفرض على الناس الانخراط في سلوكه، كأنه فتح جديد في عالم الابداع الفلسفي والفكري.

(1) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 25، ط 7، 2009، عالم الكتب، القاهرة

(2) نفسه، ص 26.

• 2.6. ج. المدلول والمفهوم (التصور)

يمكن تصوّر الدلالة بإنشاء علاقة بين الكلمة والحقيقة بواسطة التصورات. في هذا المعنى دلالة كلمة (طاولة) لم تعد الموضوع المادي (طاولة) ولكنها الفكرة أو التصور، هذا التصوّر الذي يتّصل بحقيقة (طاولة).

بالنسبة إلى دي سوسير العلاقة اللسانية ذات الطبيعة النفسية أساسا تكون جوهرًا ذا وجهين مهياً لتداعي المفهوم، والمدلول والصورة السمعية أو الدالّ.⁽¹⁾

والدلالة هي العلم الذي يهتم بدقّة بوجه مدلول العلامة اللغوية، وقد يستعمل المدلول والدلالة كمصطلحين مترادفين، والحق أن بينهما فرقا، وهو أن الدلالة الصيغة المصدرية الحديثة، أما المدلول فهو ما تنتهي إليه الدلالة في الخارج، وبتعبير منطقي، الدلالة تنتمي إلى التصورات أما المدلول فينتمي إلى التصديقات والفرق واضح.

وما يجب فهمه من المدلول Signifié ليس واضحا إذ يرادف في أذهان البعض ل(الشيء) chose وقد يعني التصور والفكرة.

وفي هذا الاتجاه نشر الباحثان الانجليزيان ريتشاردز وأوغدن Richards et Ogden

كتابهما (معنى المعنى) وعرضا فيه تصورا لمثلث المعنى باسم المثلث الأساسي:

تصور أو مدلول ← دال ← مرجع الشيء.⁽²⁾

فالكلمات لا تعني شيئا في نفسها، على الرغم من أن اعتقاد كونها كذلك في العالم كله، إن الكلمات كما يقولان لا ترمز إلى شيء ما، أو بتعبير آخر: لا يكون لها معنى، إلا حين يستعملها المفكر، إنها أدوات فحسب. لكن زيادة على هذا الاستعمال الإحالي الذي ينبغي أن يكون له النصيب الأعظم في كل استعمال تأملي فكري للغة، للكلمات وظائف أخرى يمكن وضعها في مجموعة واحدة بوصفها وظائف انفعالية، وأفضل اختبار لهذه الوظائف يمكن أن يحصل حين يُعيّن إطار مشكلتي التقرير الصارم والتواصل الفكري.

والنواحي الانفعالية للغة تظل بارزة، وكثير من المشكلات والمجاذلات المعرفية ترجع إلى عدم تخليص اللغة من الانفعال.

ويوضح أوغدن وريتشاردز العلاقة بين الأفكار والكلمات والأشياء من خلال مخطط مثلث. ويعتقدان أن العلاقة بين الفكرة والرمز تكون سببية، فالرمز الذي نستعمله حتى نتكلم تسببه جزئياً الإحالة التي ننشئها، وجزئيا العوامل الاجتماعية والنفسية - الغرض الذي من أجله ننشئ الرمز،

(1) كلود جرمان، وريمون لو بلان، Claude Germain, Raymond Le Blanc: علم الدلالة، ص 19، ترجمة نور

الهدى لوشن، ط 4، 2011، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة.

(2) أوغدن وريتشاردز: معنى المعنى، ص 69.

والأثر المفترض لرموزنا في الآخرين، وموقفنا نحن. وحين نسمع ما يقال تسبب الرموز لنا أمرين، أحدهما: أداء فعل إحيائي، والآخر: اتخاذ موقف يكون، استنادا إلى الظروف، مشابهة تقريبا لفعل المتكلم وموقفه.⁽¹⁾

وثمة علاقة أيضا بين الفكرة thought والمرجع referent مباشرة تقريبا (كما في حالة تفكيرنا في سطح ملون نراه أو شهودنا له)، أو غير مباشرة (كما في حالة تفكيرنا بنابليون أو إحالتنا عليه)، وفي هذه الحالة قد تكون هناك سلسلة طويلة جدا من الأحوال العلامية التي تتخلل بين الفعل ومرجعه، نحو: كلمة -تاريخي- سجل معاصر- شاهد عيان- مرجع (نابليون). أما بين الرمز symbol والمرجع referent فلا علاقة ذات صلة سوى العلاقة غير المباشرة التي تكمن في أن شخصا ما يستعمله لتمثيل مرجع ما. أي أنّ الرمز والمرجع غير مرتبطين ارتباطا مباشرا (و حين نستعمل ضمينا هذه العلاقة لأسباب نحوية لن تكون إلا علاقة منسوبة في مقابل العلاقة الحقيقية)، وإنما ارتباطهما غير مباشر حول ضلعي المثلث.⁽²⁾

وهذا المثلث الذي افترضه ريتشاردز وأوغدن لم يُضَفْ شيئا على صياغة (دي سوسير) في مجال المدلول نفسه، ولم يقدم للدلالة اللسانية أية قيمة إضافية، ولم يستطع أحد ممن اعتمدوا على التصور الثلاثي للعلامة اللسانية (دال -مدلول - مرجع) أن يتوصل إلى تعريف لساني دقيق للمدلول.⁽³⁾

وقدم أولمان Ulman في علم الدلالة الفرنسي سنة 1952 ترجمة مبسطة لمصطلحه حول مثلث ريتشاردز وأوغدن، وذكر مختلف العلاقات بين كل جزء من أجزاء المثلث، وأضاف أن (الشيء) يمكن أن يكون بعيدا عن البنية الداخلية للكلمة، كما اختصر العلامة اللسانية في مصطلحين: الدال الذي يعيد صياغة الاسم، والمدلول الذي يستدعي المعنى، والرباط الذي يجمع هذين المصطلحين.⁽⁴⁾

ويقدم أنطوان أرنولد ويير نيكول في كتابهما (المنطق أو فن توجيه الفكر) بياناً جيداً للمعنى والدلالة، فعندما نعتبر شيئا ما في ذاته وفي وجوده الخاص، من غير أن يلتفت فكرنا إلى ماذا يمكن أن يمثل، فإن المعنى الذي يكون لنا عنه هو فكرة عن شيء ما، كفكرة الأرض والسماء والشمس، ولكن عندما لا ننظر في شيء ما إلا من جهة كونه مثلا لشيء آخر، فإن المعنى الذي يكون لنا عنه فكرة علاقة دالة، والشيء الأول نطلق عليه لفظ علامة. وهكذا مثلا عندما ننظر في الخرائط واللوحات المصورة.

(1) نفسه، ص 69.

(2) نفسه، ص 70.

(3) كلود جرمان، وريمون لو بلان، Claude Germain, Raymond Le Blanc علم الدلالة، ص 23.

(4) نفسه، ص 19.

وعلى هذا فإن العلامة تتضمن معنيين: أحدهما معنى الشيء الذي تمثله وثنائهما الإشارة إلى الشيء الممثل. وطبيعة العلامة هو أن تنبه إلى الشيء الممثل عن طريق الممثل به.⁽¹⁾

• 3.6. مذهب هوسرل في الدلالة

يقف هوسرل في مفترق طرق بين المنظومة الفلسفية القائمة على التصورات القبلية، والفلسفة الوضعية المتشاركة مع التجريبية في التوجه إلى الواقع الخارجي. وتلامس فلسفة هوسرل -فيلسوف الظاهرية- المعنى والدلالة وكيف تتحقق في الواقع. وستكون لنا معه وقفة أخرى أكثر شمولاً في معرض الحديث عن المناهج الفلسفية.

لقد وجه هوسرل نقداً إلى المذهب الإسمي، الذي غزا كل الفكر الغربي منذ لوك وهيوم، وإن تسمى باسم التجريبية أو المذهب النفساني.

وتنوع نقده لهذا المذهب، وتعددت زوايا النظر والتعامل معه، كالزاوية المنطقية، والزاوية التجريدية أي فكرة التجريد وطبيعتها. فـ "الكلي" لا علاقة له بالتصور التعميمي. ذلك أن ما نتصوره نحن، حين ندرك مصطلحاً رياضياً على سبيل المثال، ليس بذى أهمية كبيرة. وقد أخطأ لوك وهيوم -حسبه- وأتباعهما، الذين كانوا غير قادرين على فهم مفهوم "الفكرة -الشيء"، أخطأوا حين حددوا مدى "الكلي" فجعلوا منه مجرد صورة. والواقع ليس كذلك، في رأي هوسرل، إنما "الكلي" موضوع من نوع خاص جداً، حيث إنه مضمون نموذجي عام للكلي. أي أن الكلي كيان قائم بذاته، وليس مجرد مستخرج بالاستقراء من مجموع خصائص أفراد ذلك الكلي.⁽²⁾

إن النقد السابق للمذهب الإسمي -وقد عرضنا جانباً منه- والاتجاه النفساني يُعدّ واحداً من أهم ما قدمته الفلسفة الغربي في القرن العشرين، كما يقول بوشنسكي، وفي نفس الوقت عودة إلى النظم الفلسفية الأنطولوجية عند اليونان وفي الفلسفة الأوربية الوسيطة، وهو ما يعني العودة إلى الموضوعية الأنطولوجية، كما كان الحال عند أرسطو. هذا النقد يؤسس قول هوسرل بأن المنطق ذو ميدان يختص به وحده، هذا الميدان هو عالم المدلولات.

فحين ندرك معنى اسم أو محمول في قضية منطقية، فإن ما يشير إليه هذا أو ذاك لا يمكن على الإطلاق أن يُعدّ جزءاً من الفعل الذي يقوم به العقل من جهته. هذا الذي يشار إليه، والذي يقف الفعل العقلي في مقابله، هو الدلالة. إن هناك العدد العديد من التجارب الفردية، ولكن هناك دائماً ما

(1) أنطون أرنولد، وبيير نيكول: المنطق أو فن توجيه الفكر، ص 51.

(2) إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 227.

تعبّر عنه هذه التجارب، وهذا الذي تعبّر عنه، أي الدلالة، هو واحدٌ ذو ذاتية مستقلة، بأقوى معاني هذا التعبير.⁽¹⁾

ولكن تعبير "يعبّر عن" فيه غموض وإبهام، فهو يستخدم لأداء وظائف ثلاث على الأقل، وهي مختلفة بعضها عن بعض: -

أولاً: فهو يدلّ على ما "يعبّر" عنه اللفظ (أي العنصر النفساني، التجارب المعاشة)

ثانياً: وهو يدلّ على "مدلول" اللفظ، وهنا يميز هوسرل بين أمرين:

أ- معنى التصور ومضمونه.

ب- ما يدلّ عليه اللفظ.

ويكشف هوسرل ابتداءً من هذا التمييز ثلاثة عناصر في عملية التجريد:

1- صفة الفعل (أي فعل التجريد) (وهي قد تكون وضعاً للتصوّر، أو للإثبات، أو للشكّ، أو للاعتقاد).

2- مادة فعل التجريد (وهي تعني مضمونه، ونفس المادة يمكن أن تكون لها صفات مختلفة: فيمكن أن يتصور المرء في البداية مضمون قضية ما، ثم يشك فيه، ثم يثبت... إلخ).

3- وهناك كذلك موضوع الفعل، أي ما تشير إليه الكلمة، هذا بينما المضمون هو المعنى ذاته الذي يكون للكلمة.

ثالثاً وأخيراً، فإن هوسرل يميز بين نوعين من الأفعال العقلية:

أ- الأفعال التي تمنح الدلالة.

ب- والأفعال التي تملأ الدلالة.

وهذه الأفعال الأخيرة هي التي تعطي للكلمة مضمونها العقلي الكامل، بينما الأولى لا تقدم إلا المبدأ المكوّن لها، فهي لا تعطي الكلمة "الملاء" أو "الملاء" المتمثل في قصد الدلالة.⁽²⁾

● 4.6. العلامات الدالة على المعنى

منها ما يدلّ عليه دلالة مباشرة قطعية كدلالة التنفس على الحياة، ومنها ما يدلّ دلالة ظنية احتمالية غير مباشرة كدلالة الاصفرار والشحوب على علة معينة، كالحمل بالنسبة إلى المرأة". ومعظم الأحكام غير المستندة على أساس متين صادرة عن كوننا نخلط هذين الصنفين من العلامات فننسب معلولا

(1) نفسه، ص 228.

(2) إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 227.

إلى علة محددة، وإن كان يمكن أن ينتج عن علل أخرى، وهكذا قد لا يكون هذا المعلول إلا علامة محتملة لتلك العلة.⁽¹⁾

وبناء على القسمة السابقة لعلاقة العلامة بالمعنى وضع الباحثان أنطون أرنولد، وبير نيكول القواعد التالية:

(1) لا يمكن أن نستنتج على وجه الضبط من وجود علامة ما وجود شيء مدلول عليه؛ إذ قد توجد علامات لأشياء غائبة. كما لا يمكن أن نستدل من وجود علامة غياب شيء مدلول عليه، لأن هناك أشياء حاضرة، لها علامات، وإذن يجي أن نعتمد في حكمنا على الطبيعة المخصصة للعلامات. (2) ومع أن شيئاً في حال مخصصة لا يمكن أن يكون علامة على ذاته في هذه الحال نفسها، لأن كل علامة تقتضي تمييزاً بين الشيء الممثل له وبين الشيء الممثل، فمن المحتمل على الأقل أن يكون شيء ما في حالة معينة ممثلاً في حالة أخرى، كما أنه من الممكن أن يكون إنسان ما في غرفته ممثلاً وهو ييشر بالدين. وهكذا يكفي تمييز واحد في حالة ما بين أن يكون الشيء مرموزاً إليه، وبينه مرموزاً أعني أن شيئاً واحداً يمكن أن يكون في حالة معينة ممثلاً وفي حالة أخرى ممثلاً له.

(3) ومن الجائز كذلك أن يخفى ويظهر شيء واحد آخر، وهكذا فإن من يقولون إنه لا شيء يظهر بالذي يخفيه، جاءوا بقاعدة متينة، لأن الشيء ذاته لما كان يمكن أن يكون في ذات الوقت علامة وشيئاً فإنه يمكن أن يخفي كشيء ما يديه كعلامة. ومثال ذلك الرماد الحار فإنه يخفي النار كشيء ويديها كعلامة. أيضاً الصور التي تستعيرها الملائكة تغطيها كأشياء وتكشفها كعلامة، وكذلك فإن الرموز القربانية تخفي جسد المسيح عليه السلام كشيء وتبديه كرمز.

(4) ويمكن أن نستنتج بأن طبيعة العلامة إنما تقوم في أن تثير وتنبه في الإحساسات عن طريق معنى الشيء الممثل فكرة الشيء الممثل له، فمادام هذا المعلول قائماً أي مادام هذا المعنى المزدوج يبقى مثاراً ومنبهاً عليه فإن العلامة تبقى حتى لو بطل هذا الشيء في طبيعته الخاصة. فإن ألوان قوس قزح التي وضعها الله علامة ألا يهلك الجنس الإنساني بالطوفان، لا يهم أن تكون حقيقية، على شرط أن تؤثر في إحساساتنا دائماً نفس التأثير، وأن نستخدم هذا التأثير لكي نتصور وعد الله كما لا يهم أن يبقى سر خبز القربان موجوداً في طبيعته الخاصة، إن كان يثير إحساساتنا دائماً صورة خبز يستعمل في أن نتصور بفضلله أي شيء كان جسم المسيح غذاءاً لأرواحنا وكيف أن الأتقياء يتحدثون فيما بينهم.⁽²⁾

(1) أنطون أرنولد، وبير نيكول: المنطق أو فن توجيه الفكر، ص 51.

(2) نفسه، ص 52-53.

• 5.6. دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، الخطاب والفلسفة

الدلالة باللفظ استعمال اللفظ، إما في موضوعه، وهو الحقيقة، أو غير موضوعه لعلاقة، وهو المجاز. والباء فيها للاستعانة، والسببية، لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه بإطلاق لفظه، وإطلاق اللفظ آلة، كالقلم للكتابة، والفرق بينهما من وجوه:

أحدها: المحلّ، فإن محلّ دلالة اللفظ: القلب، ومحلّ الدلالة باللفظ: اللسان، وغيره من المخارج. وثانيها: من جهة الموصوف: فإنّ دلالة اللفظ: صفةٌ للسامع، والدلالة باللفظ: صفة للمتكلم. وثالثها: من جهة السببية، فإن الدلالة باللفظ: سبب، ودلالة اللفظ: مسبب عنها. ورابعها: من جهة الوجود، فإنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ، بخلاف العكس.

وخامسها: من جهة الأنواع، فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع: المطابقة والتضمن والالتزام، وللدلالة باللفظ نوعان: الحقيقة والمجاز.⁽¹⁾

والحديث عن الدالّتين متّصل بالخطاب وطبيعته، إذ كثرت الكتابة والكلام عن الخطاب، لكن لم نجد تعريفاً علمياً دقيقاً وشافياً للخطاب.

لعل الاستعراض السابق للدالّتين يقربنا من فهم مدلول الخطاب، ومتى يكون الكلام المسموع أو المقروء خطاباً بالمعنى الاصطلاحي. فليس كل ما يُسمع أو يُقرأ خطاباً. إذن فما الخطاب؟ ولعلّ الجواب على هذا السؤال يساعد على فهم الفلسفة وتمييزها عن الخطاب.

عناصر الكلام لفظٌ وضع إزاء معنى، ومُلِقٌ أو متحدّثٌ ومتلقٌ أو مستمع. وظيفة المتلقي تتجاوز أحياناً حدود السامع المنفعل إلى المترجم لما يسمع، وهذه الترجمة يسميها علماء اللغة "حملاً"، أي ترتيب الكلام المسموع أو المقروء (المتلقّى) على وجه يراه السامع مناسباً للمقام. لكن هذا الحق أو هذه المشاركة في صناعة الفهم ليست مطلقة، بل مقيّدة بالحالات التي تكون طبيعة الكلام محتملة لها، كأن يكون الكلام متردداً بين الحقيقة والمجاز، مع استقامة المعنى بكليهما في ذات السياق، فهنا يملك المتلقي سلطة حمل الكلام على ما يهديه إليها فهمه واجتهاده، أو تقديره، فيقيم الكلام على ما يراه. وهذا هو النوع الذي يسمى خطاباً بامتياز، وهو القسم الذي يندرج تحت ما يعرف بدلالة اللفظ. إذن فدلالة اللفظ هي القسم الذي يندرج فيه الخطاب أو الذي نسميه خطاباً في الاصطلاح. أما ما لا يملك فيه المتلقي سلطة أو صلاحية الحمل، ويكون مقيداً بما يريده المتحدث، فلا يسمى خطاباً، وهو القسم الأول من الدلالة، أي الدلالة باللفظ، وقد بيّنا طبيعتها.

(1) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول لجمال الدين الإسفوي، 1/196-197، تحقيق شعبان محمد إسمايل، ط1، 1420هـ-1999م، دار ابن حزم، بيروت.

وإذا رجعنا إلى الفلسفة وجدنا أنها دلالة باللفظ، وبالتالي فهي ليست خطاباً، يشارك المتلقي في صوغ مفاهيمه بآلية الحمل المشار إليها، لأنها قولٌ أو كلام مركَّب من عناصر يغلب عليها الاصطلاح الذي ليس للمتلقي حياله إلا بذل الجهد في فهمها كما هي، دون اجتهد للبحث عن وجه يراه صالحاً أو مناسباً. فالذاتية منتفية في التعامل مع القول الفلسفي، لأن منطلق الفلسفي علمي، وما هو علمي موضوعي، يخضع لمفاهيم وقواعد وقوانين محددة، لا سبيل إلى الوقوف عليها إلا بالتعلم. والترجمة تلقى، والمترجم متلقٍ، لكنه لا يملك مع النصّ الفلسفي حقّ الاجتهاد والتقدير إلا في حدود الاختيار بين لفظتين كليهما جائز الاستعمال في اللغة المترجم إليها. كذلك لا يملك من يشغل بالفلسفة مطلق الحقّ في صوغ العبارة والتصرف بإنشائية يستريح لها، ثم يترك للمتلقي أن يجتهد في الفهم. فالفلسفة محكومة بقوانينها هي، وهي قوانين خاصة محددة الألفاظ ومحددة التراكيب، كما أنها تراكمية، لا يملك المتحدث فيها إلا البناء على ما سبقه من مفاهيم وعبارات. والخطاب أو دلالة اللفظ صفةٌ للسامع، أي يتاح له بعض التصرف في استكمال الصورة النهائية للمعنى من خلال التقدير والاجتهاد، وهو ما يعرف بالحمل؛ هذا ما تفتنّ له اللغويون العرب القدامى، وصاغوه صياغة رياضية مركّزة، بعيداً عن الإنشاء الفارغ.

• 6.6. أ. الحقل الدلالي والتعدد الدلالي

هو مجموعة من الكلمات ترتبط دلالتها، وتوضع بمادة تحت لفظ عام يجمعها، مثال ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية، فهي تقع تحت المصطلح العام لون، وتضم ألفاظ مثل: أحمر، أزرق أخضر أبيض...

وتُعَدُّ نظرية الحقول الدلالية من النظريات المهمّة في علم الدلالة الحديث، وهي من أفكار التي ارتبطت به، كما يقول أحمد مختار عمر.⁽¹⁾ لكن علماء اللغة العرب القدامى تنبّهوا لفكرة الحقول اعتماداً على مبدأ التقسيم والتصنيف في المنطق، ووضّعوا وفق هذه الرؤيا معاجم خاصّة، كما فعل الثعالبي في أسرار اللغة وابن سيده في المخصص، فضلاً عن الكتب التي تجمع حقولاً خاصة بالتعابير الدالة على انفعالات معينة، مثل ما فعل الهمداني في (الألفاظ الكتابية)، وهلال الصابي في (غرر البلاغة).

وحظي هذا المصطلح بتسميات عديدة، كما هي الحال في مصطلحات علم الدلالة الأخرى، فزيادة على تسمية الحقل الدلالي هناك تسميات أخرى، أهمها الحقول المعجمية والمجالات الدلالية. وتطور البحث في الحقل الدلالة ليصبح نظرية متعددة المباحث والمفاهيم، وذلك خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. وهذا التطور جزء من التطور الذي عرفته نظرية المعنى، إذ لم تعد الكلمة المفردة

(1) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 79، ط 7، 1430هـ-2009م، عالم الكتب، القاهرة.

هي المحور الذي يبنى عليه الكلام، بل الحقل الدلالي، أي النظر إلى العلاقات الرابطة بين المفردات، وفهم معانيها في ضوء علاقتها بالكلمات التي تقع في المجال نفسه.⁽¹⁾

يعرّف أولمان هذه النظرية بقوله: هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة. ويعرفها Lyous بأنها مجموعة جزئية لمفردات اللغة.

وضع الغرب معاجم كثيرة على تصانيف كثيرة أخذوها من معجم Greeknew Teslamente، وقدم تطبيقات شاملة وأكثر منطقية من غيرها، وهي أربعة أقسام:

1- الموجودات 2- المجردات 3- الأحداث 4- العلاقات.

وتحت كلّ قسم من الأقسام أعلاه أقسام أخرى، وتضم هذه الأقسام أقساماً فرعية أخرى.⁽²⁾ وكان لعلماء اللغة العرب إدراك للمجاميع المعنوية الكبرى التي تضم معاني عامة وكلية، تطبيقاً منهم لنظرية الأجناس والأنواع المنطقية، فاستثمروها في ميدان اللغة، فضلاً عن الفلسفة وسائر العلوم، وترجموا هذه النظرية في المعاجم التي بين أيدينا اليوم، وهي كثيرة، ومتباينة في تناولها الجزئي، لكنها متفقة في احتوائها لنظرية الحقول الدلالية، فنظروا أولاً إلى الإنسان وما يتصل به من قوى عقلية، وفضائل أو رذائل نفسية، وصنفوا ما يعبر عنها من ألفاظ وجمل. وتشهد مصنفاتهم على هذا الوعي اللغوي، وإدراك الأبعاد الاجتماعية والوظيفية للكلمة. وأشارت قبل أسطر قليلة إلى بعض الأعلام والكتب القديمة في هذا المجال مثل كتاب (الألفاظ الكتابية)⁽³⁾، لعبد الرحمان بن حماد الهمداني، (ت 320هـ)، وفيه جمع العبارات الدالة على ما يرافق الحياة الإنسانية، وما يتصل بالإنسان عقلياً وانفعالياً، بحيث استقصى كل ما تمس الحاجة إليه من مادة لغوية، حقيقة كانت أو مجازاً.

وجاء بعده ابن سيده فوضع المخصص انطلاقاً من نظرة منطقية تهتم بالكليات، جامعاً فيه ما تفرق من ألفاظ وعبارات، لا رابط بينها في ظاهر الأمر، لكنها عند التأمل تنتمي إلى مجاميع وحقول دلالية، تمس الجوانب العقلية والاجتماعية، وباقي مظاهر الوجود. وقد استفاد ابن سيده من تكوينه المنطقي والفلسفي فوظفه في صناعة معجمه (المخصّص)⁽⁴⁾، حيث بوّب موادّ اللغة حسب الموضوعات، والمعاني والأشياء، فيقدم عنوان الموضوع ثم يذكر كل ما يتعلق به، ففي موضوع الإنسان يعرض أجزاء الإنسان ويفصل تحت كل جزء ما يشتمل عليه من فروع، وهكذا.⁽⁵⁾

(1) قاموس علم اللغة، محمود سليمان ياقوت، ص 748، ط 1432هـ-2011م، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.

(2) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 85.

(3) تحقيق موفق صالح الشيخ، ط 1، 1432هـ-2011م، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت.

(4) المخصص، تحقيق عبد الرحمان هندواي، ط 1، 1426هـ-2005م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(5) نفسه، ج 1، ص 10 (مقدمة المحقق).

• 6.6. ب. أنواع الحقول الدلالية

إن الترابط الذي نجده متكررا بين مصطلحات علم الدلالة يؤكد لنا أن هذا العلم متين في علاقاته الداخلية المبنية على بنية اللغة المتكاملة من صوت وصرف وبلاغة ولغة، والتشابه في أنواع الدلالات يؤكد لنا أيضا الدور الذي تقوم به تلك المصطلحات التي بني عليها علم الدلالة، لهذا نجد أنواع الحول الدلالية هي نفسها في أنواع الدلالة، وهي:

أولا: الحقول الدلالية الصرفية.

ثانيا: الحقول الدلالية المعجمية.

ثالثا: الحقول المترادفة والمتضادة.

رابعا: حقول التوارد.

خامسا: الحقول الدلالية المشتركة: وهي تلك الحقول التي تضم المشترك اللفظي...

وهناك تقسيم آخر هو تقسيم أولمان للحقول الدلالية، حيث قسمها إلى ثلاثة أنواع، هي:

أولا: الحقول المحسوسة المتصلة: وهذه الحقول يمثلها نظام الألوان في اللغات، فمجموعة الألوان امتداد متصل يمكن تقسيمه بطرق مختلفة.

ثانيا: الحقول المحسوسة العناصر المنفصلة: وهي تشمل نظام العلاقات الأسرية، فهو يحوي عناصر تنفصل في الواقع غير اللغوية وهذه الحقول كسابقتها يمكن أن تصنف بطرق متنوعة بمقاييس مختلفة.

ثالثا: الحقول التجريدية: وهي تشمل ألفاظ الخصائص الفكرية، وهي أهم من الحقلين السابقين لاهتمام اللغة في تشكيل التصورات التجريدية.⁽¹⁾

• 7.6. أسس فلسفية في مفهوم المعنى

كيف نبحت في نشأة اللغة، أعني النشأة الوجودية الأولى؟ إن اللغة في نشأتها لا تشبه نشأة الموجودات المادية، حيوانية كانت أو نباتية، فهذه من السهولة معرفة أطوار نشأتها بالحس والمشاهدة، والتتبع العلمي، إن عذمت التجربة المباشرة. وهناك سبب آخر في كون معرفتها ميسورة أو ممكنة، وهو أنها خاضعة للعقل ومندرجة في إطاره ولها قابلية التعقل والادراك، وكذا لاحقة وتالية للعقل وليست سابقة عليه في نشأتها. أما اللغة فسابقة في نشأتها على العقل، فهو بهذا لا يملك لها ذاكرة إذا جاز التعبير، ولم يشكّل لها إدراكا يمكنه من معرفة نشأتها الأولى. إن بنية العقل ليس من طبيعتها معرفة هذه القضية،

(1) مصطلحات الدلالة العربية، ص 220، وما بعدها، تأليف جاسم محمد عبد العبود، ط 1، 1428-2007 هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

وأقصى ما يستطيعه العقلاء هو تقديم الفرضيات التي يستخلصها من خبرته وسوابقه المعرفية، واللغة في نشأتها ليس من السابقات العقلية. فما الحل؟

إننا نعيش في عالم يقود فيه العقل الغربي كل شيء، ويبسط سلطانه على الإنسان والفكر والأخلاق والجمال والذوق، هذا هو الواقع الذي رسّخه تاريخ طويل من الهيمنة المادية، عبر الاستعمار الكلاسيكي وملحقاته الحديثة والمتجددة على الدوام، حتى أفضى الأمر إلى لون جديد من الاستعمار والاستعباد هو التحكم الفكري، بل العقلي، إذا رجعنا إلى مواقف مفكري الغرب مثل ليفي شتراوس الذي يتبنى موقفا قائما على حصر العبقورية في العقول الغربية. لست أقول إن الغرب لا يملك إلاقوته المادية، قطعاً، لا، فالقوة المادية أصبحت اليوم بمثابة القوة الناعمة إذا ما قيست بالقوة الفكرية، وعمق النظر إلى الأشياء، والإحساس العالي بالمشكلات الذي يصحبه حرص ورغبة حادة في البحث عن الحلول. هذه هي القوة الجديدة التي حلت محل القوة التقليدية، وهو ما رسخ هذا الواقع وحوله إلى عقيدة أو مشيئة قاهرة لا تغلب أو تغالب، تشبه الدين الذي لا نقابله إلا بالتسليم والاذعان. وما أكثر المرسلين الذين يحشدتهم الغرب لتبليغ رسالاته، ونشرها في الآفاق، حتى غدا أتباع المنجزات الفكرية للغرب أكثر من أتباع الديانات مجتمعة. قد يبدو على ما يَطْلُعُ به الفكر الغربي تبدل واختلاف مستمر، لا شك في ذلك، ولكن أصول الفكر الغربي، وأسس فلسفته ثابتة، ومن تلك الثوابت الأساس الوضعي الذي تنهض عليه المنظومة الفكرية عند الغرب. والفلسفة الوضعية لأوغست كونت تعني استقرار العقل على آخر مرحلة من مراحل الفكر، وتجاوز المرحلتين السابقتين لها، وهما المرحلة الميتافيزيقية والمرحلة اللاهوتية، ومعنى هذا أن العقل يرفض أي مقدمة لا تنسجم مع بنيته ولا تخضع لسلطانه. والأساس الوضعي ثابت وثباته فتح الأبواب مشرعة أمام المدارك الإنسانية لتقلب النظر في الوجود والموجودات، في حركة لا تعرف التوقف والانتظار.

وقد شغلت مشكلة اللفظ والمعنى والدلالة عقول الفلاسفة منذ القدم، ورأوا بالتأمل أن المقصود من الكلمة معناها لا حروفها، ولكن اللفظ والمعنى متلازمان، ثم طلبوا المعاني الكلية لأنه تدل على الثبات والعموم، وهي أدلُّ على الحقيقة، ثم تدرّج التفكير إلى ربط الألفاظ في القضايا، وترتيب القضايا في أقيسة وهذا هو المنطق، وقد يكون التفكير عقلياً محضاً، وقد يعتمد على شيء آخر غسر العقل هو البصيرة.⁽¹⁾

من منطلق الوضعية الفلسفية كان عدم الاعتداد بالوحي، وعدم اعتباره مقدمة صالحة للبناء عليها في بعض القضايا التي تعوز فيها المقدمات. ولا نناقش المسألة من زاوية الكفر والإيمان، بل من زاوية المعرفة، فقد يرفض المؤمن المسلّم (التسليم) بمقدمات الوحي في بعض القضايا المعرفية التأملية أو التركيبية، ومع ذلك لا يمكن الطعن في إيمانه أو إخراجه من الدين.

(1) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 117، ط 2009، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

لكن المسائل المعلقة والمستعصي على العقل حلها، تحتاج إلى الاستعانة بمناهج مختلفة معرفياً عما وطّدت الوضعية الفلسفية ومدارسها، ومن حقوق الإنسان الحق في التفكير والحق في اجتراف المناهج، وإلا فإننا نعيش في ظل امبريالية خضراء، امبريالية الفكر التي تشبه الحجر على المناهج الأخرى أن تمارس حقها في الظهور.

ومن المسائل المطروحة مسألة اللغة ومشكلة الصلة بين اللفظ والمعنى، أو مشكلة الوضع، أي وضع اللفظ إزاء المعنى، كيف تم ومتى... وبروز الاجتهاد الذي قدمه دي سوسير والقائم على مبدأ الاعتبار الذي بينه ودافع عنه في محاضراته الشهيرة التي أصبحت إنجيل اللسانيات الحديثة. ولئن حاول دي سوسير التفريق بين الاعتبارية المطلقة والاعتبارية النسبية، فتلك محاولة شكلية لا تلمس الأسس. فهو يقول: "...إن المبدأ الأساسي لاعتبارية العلامة لا يمنع من تمييز ما هو اعتباري جذرياً أي ما هو غير معلل، مما هو اعتباري نسبياً." (1)

ويرى أن جزءاً فقط من العلامات هو الاعتباري بشكل مطلق. أما ما هو معلل عنده أو غير اعتباري فيوجد في المركبات التي تحيل على أمر ظاهر خارجي، دون أن تلتبس بينهما علة بالمعنى الفلسفي: "...وهكذا فإن vingt (عشرون) غير معللة في حين أن dix-neuf معللة بدرجة أخرى إذ إنها توحى بالعبارات التي تتركب منها، وبالأخرى التي ترتبط بها مثل soixante-dix, dix-huit, vingt-neuf... وإذا ما أخذناها على حدة فإن dix و neuf هما من مرتبة vingt أي عشرون، ولكن dix-neuf تقدم حالة تعليل أخرى، وكذلك الأمر بخصوص poirier (شجرة الإجاص) التي تذكر بالكلمة البسيطة poire (إجاصة) تلك التي تذكر لا حققتها بـ pommier و cerisier أي شجرة الكرز وشجرة التفاح غير أن لا شيء من هذا القبيل فيما يتعلق بـ frêne (مران)، و chêne (سنديان)..." غير أن هذا الأخير (أي الاعتبار النسبي) يزداد دائماً كما لا كلما كان التحليل التركيبي أكثر سهولة. (2)

وهذا التفريق يقتصر على البنية القريبة، أي يقدم مقارنة بنيوية، وتلك ليست هي المشكلة ولا جدال فيها، بل المشكلة المطروحة هي المشكلة الميتافيزيقية أو الفلسفية.

إن هذه الدعوى مبنية على مقدماتها، وهي مقدمات تستند إلى التوجه الوضعي العام، ومنحصرة في نتائجه لزوماً، لأن المشكلة المطروحة خارج نطاق الإدراك، وسابقة على الذاكرة الجمعية للبشر، وليس بوسع العقل أن يقف عليها إلا بقبول الوحي واتخاذ مقدمة برهانية يتوصل بها إلى معرفة المجهول.

(1) فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 158، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ط 1984، دار نعمان للنشر، بيروت.

(2) فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 159.

إن الوحي يتضمّن تاريخًا خاصًا، يتجاوز البشر أو الإنسان، إنه تاريخ تشكّل القوى العقلية والانفعالات النفسية؛ هذا ما يميز الإشارات التاريخية في القرآن، فلا توجد حادثة يسوقها إلا وفي طياتها تتبع لأطوار العقل ومبادئه الراسخة، وتشكّل الانفعالات والأحوال النفسية.

هذا وتعدّدت النظريات التي تؤسس للمعنى، منها النظرية التي تقوم على التردد: هل المعنى تصور أم ترادف (مور-كوأين)، ومنها التي ترى أن معنى الكلمة هو استخدامها في اللغة (فتجنشتين)، ومنها التي تذهب إلى أن معنى الكلمة أو العبارة إشارتها (فريجه)، والتي تقول إن معنى القضية هو منهج تحقيقها (الوضعية المنطقية)⁽¹⁾

لا مبالغة إذا وصفنا فلسفة اليوم بأنها بحث في اللغة، يعتمد على أقصى ما وصلت إليه كل العلوم بما فيها العلوم التجريبية، وأصبحت اللغة بؤرة فلسفية، وأصبح موضوع اللغة هو الذي يوحد المدارس المختلفة، فالفيثومينولوجيا والتأويل إلى الفلسفة التحليلية ونظرية العلم، تجتمع على اللغة في الأساس، ومن ثم فإن فلسفة القرن العشرين وإلى هذا القرن تقوم على اللغة، وجميع مسائلها تجري مناقشتها في مصطلحات لغوية.⁽²⁾

والمشكلات الفلسفية كما يرى كثيرٌ من الفلاسفة اليوم هي في الواقع مشكلاتٌ في التراكيب اللغوية، وحين نتفادى أغلاط التركيب اللغوي تحل المشكلة الفلسفية أو يتبين استعصاء حلها، وأظن أن هذا حكم مغالى فيه، بيد أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك في أن نفع التركيب اللغوي الفلسفي من حيث علاقته بالمشكلات الفلسفية التقليدية نفع كبير للغاية.⁽³⁾

فموضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحا منطقيًا كما قال فتجنشتين وتقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم، فأول ما ينبغي إزالته من الأذهان الاعتقاد بأن للفلسفة موضوعها الخاص الذي تبحث فيه، شأنها في ذلك شأن سائر العلوم، لا بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما يكن مصدرها.⁽⁴⁾

ولقد بسط هذا الاتجاه سلطانه على الكتابات المعاصر، سواء على مستوى التفكير أو على مستوى اللغة التي ارتقت في حضيض التداعي الاشتقاقي، والإسنادات المترنحة التي ترفض المساءلة المنطقية والمحااجة وفق القوانين اللغوية والبلاغية الراسخة.

(1) محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، ص 9.

(2) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 99.

(3) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ص 425، ترجمة محمد فتحي الشنيطي. ط 2012، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(4) زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقيا، ص 17، ط 3، 1408 هـ-1987 م، دار الشروق، القاهرة، بيروت.

• 7.6. أ. فلسفة تشومسكي اللغوية

من أعلام المدرسة الأمريكية في اللغة تشومسكي، الباحث في منشأ قواعد اللغة، يرى أنه من الخطأ الفصل بين علم اللغة وعلم النفس والفلسفة، ولا ينبغي النظر إليها بعد الآن على أنها علوم مستقلة ومنفصلة بعضها عن بعض؛ ومن هذا المنظور يرى أن اللغة قادرة على الإسهام في معرفة طبيعة العقل البشري.⁽¹⁾

وتركز عمله في وضع أساس فلسفي للغة، كما يقول آير، مفترضا وجود نحو عام ينطوي على تركيب واحد لكل اللغات البشرية مهما كان تنوعها المصطنع superficial diversity ضخما، ولم يستخلص هذه النظرية من استقراء جميع اللغات، لكن افترضها أساسا لا بد منه، لأن اللغة الطبيعية تكمن في عدد لا متناه من الجمل، وأن الأطفال يتعلمون اللغات الطبيعية في فترة قصيرة نسبيا، وأن عدد الجمل التي سمعها الأطفال صغير، لكنهم سرعان ما يميزون ما إذا كانت بعض الجمل التي لم يسمعوها من قبل صحيحة أم لا.⁽²⁾

وكان موقفه يتحرك في بيئة يحكمها اتجاهان: المذهب الطبيعي أو الفيزيائي، والمذهب الحتمي، وكلاهما متأثر بالمذهب التجريبي المادي، ويتسمان بسمة بارزة هي أن المعرفة الإنسانية والسلوك الإنساني إنما تحددهما البيئة، ولا يوجد فرق جوهري في هذا بين الإنسان والحيوان أو بين الحيوان والآلة.⁽³⁾

وحين أنكرت المذاهب السالفة اعترض تشومسكي ورأى أن الإنسان قد وهب عدّة ملكات منها العقل الذي به نكتسب المعرفة، وبه نستطيع أن نتصرف باستقلال عن أي عوامل خارجية، مستشهدا بتأليف الطفل تركيبات لغوية جديدة لم يسبق له تعلمها، ويجعل هذه الظاهرة شاهدا على وجود قدرة فطرية في العقل الإنساني على إنشائها.

يصبو تشومسكي إلى وضع نظام استدلائي يعم جميع اللغات، مجاهرا بأن هناك وحدات فونولوجية ونحوية ودلالية كلية وشاملة قد تشترك فيها اللغات جميعا، وهو ما أطلق عليه المنطقية الكلية formal universal أو المنطقية الشاملة، وهي عبارة عن مبادئ عامة تحدد صورة القواعد وشكلها وطريقة عملها من خلال النظم النحوية لعدة لغات معينة.⁽⁴⁾ فالنظرية المبنية بناء جيدا قادرة على الكشف آليا عن حلول لكثير من المشكلات المختلفة، من خلال حلول قدمت لمشكلات

(1) جون ليونز John Lyons: نظرية تشومسكي اللغوية، ص 179، ترجمة وتعليق حلمي خليل، ط 1، 2016، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.

(2) ألفرد جولس آير: الفلسفة في القرن العشرين، ص 395.

(3) جون ليونز John Lyons: نظرية تشومسكي اللغوية، ص 180.

(4) نفسه، ص 181.

معلنة.⁽¹⁾ وهو يرى مع آخرين أن الظواهر ليس هي الحقائق، بشهادات كثيرة منها ما هو قدمته الفيزياء؛ ويرى أن مبدأ القدرة اللغوية لدى الإنسان يتضمن قواعد لم يتلقها الإنسان من قبل، ويمكن افتراض امتلاك الإنسان قواعد فطرية صورية أولية يثيرها من كمونها ما اكتسبه وتعلمه من قواعد النحو وتركيب الجمل الصحيحة. وهذه القدرة هي التي تعبر عن الحقائق، لأنها هي المبدأ والمصدر الذي يوجه، ولا يعرف سببه، وهو الحقيقة القبلية، أو التركيب العميق للجملة، وهو لا يظهر في الجمل التي نطقها أو نكتبها لكنها حاضرة في العقل. ويضرب تشومسكي مثالا عن هذه الفكرة، بالجملة التالية: الله خالق، فهذه قضية بسيطة في ظاهرها، لأنها مركبة من موضوع ومحمول، لكن إذا صيغت هكذا: "الله الذي لا يمكن إدراكه خلق العالم الذي يمكن إدراكه"، تصبح جملة موضوعها ومحمولها مركبان، يؤلف كل منهما قضية بسيطة أو مركبة، ويقول عن هذه الجملة المركبة السابقة إن لها تركيبا عميقا.

وقد استمد تشومسكي فلسفته في اللغة والمعنى من فلسفته ديكرت، الذي يفترض وجود قدرة فطرية لدى الإنسان على استخدام اللغة، كما استعان بما كتبه منطقة القرن التاسع عشر، مثل أنطوان أرنولد وبييرنيكول في كتابهما المنطق أو فن توجيه الفكر⁽²⁾، La logique ou l'art de penser⁽³⁾

• 7.6. ب. رسل: Russel

ستعرض لبرتراند رسل وشيء من أفكاره ومنهجه الفلسفي في الفصل الثاني من هذه الدراسة، أما الحديث عنه الآن فسيكون مقتصرًا على اللغة والمعنى، وإن كان الوقوف على فكره الفلسفي معينا في إضاءة هذه النقطة، ذلك أن فلسفته التحليلية، ترتبط ارتباطا مباشرا باللفظ أو بالوجود اللفظي، وهي فلسفة تضم فرعين من الفلاسفة: فريق الفلسفة الذرية المنطقية، مثل لودفيج فيتجنشتاين وبرتراند رسل، وفريق الفلسفة الوضعية المنطقية من أمثال كارناب وشليك ورايشنباخ وآير، فهؤلاء وإن كان بينهم فروق، كما يرى يحي هويدي، فإنه يمكن التحدث عنهم على أنهم من أصحاب معسكر الوجود اللفظي أو أصحاب الفلسفة التحليلية.⁽⁴⁾ وسميت هذه النظرية بالذرية لأنها ترد كل ما ندركه في العالم من أشياء أو وقائع مركبة إلى أبسط أجزائها، وتسمى النظرية ذرية منطقية لأن الذرات التي نود الوصول إليها ذرات منطقية لا فيزيائية، وهي العناصر البعيدة المكونة للوقائع، ولذلك تستعين النظرية بالمنطق في صياغتها. وتنهض هذه النظرية على فرضيتين أو مصادرتين:

(1) Noam Chomsky : Structures syntaxique, préface, p 7, traduit de l'anglais par Michel Bradeau, édition du Seuil, 1969, Paris.

(2) ترجمه إلى العربية بالعنوان المذكور عبد القادر قنيني، ط1، 2007، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت.

(3) محمود فهمي زيدان: فلسفة اللغة، ص 143.

(4) يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص 99.

*مصادرة التعددية، وهي الاعتقاد بأن العالم مؤلف من عدد كبير من الكائنات المستقل بعضها عن بعض، لكنها تترابط بعلاقات خارجية، سواء كانت هذه الكائنات أشياء مادية جزئية أو وقائع.

*المصادرة الثانية هي استخدام المنهج التحليلي، أي تحليل الكائنات المركبة إلى كائنات أكثر بساطة يمكن إدراكها بطريق تجريبي مباشر.⁽¹⁾ وينحورسل في اتجاه معارض للاتجاه الكلي في الفلسفة، ويرى أن القاعدة التي يجب أن نقيم عليها أفكارنا هي التحليل، واعتراض الفلاسفة على التحليل كما قال، لأنهم يرون فيه تزييفا، ولأن الكل ليس مكوناً من أجزاء مرتبة بطريقة مناسبة، وأنه إذا ذكرنا أي جزء بمفرده فإن عملية الفصل تغيره، ويرد عليهم بأن هناك معرفة لا يمكن التعبير عنها بكلمات (يقصد بذلك الكلمات من قبيل الروابط المنطقية) وحيث إنه من الصعب إنكار أن الجمل مكونة من كلمات، فبالتالي يمكن تحليل الجمل إلى سلسلة من المنطوقات اللفظية، ولو تم إنكار ذلك فمن الضروري إنكار أن الجملة سلسلة من الكلمات، وفي هذه الحالة تصبح شيئاً غير منطوق.⁽²⁾

أما الغاية التي يريد رسل بلوغها من خلال الذرية المنطقية، والتحليل فتتأسس على إشكالية فلسفية معرفية، قوامها السؤال عما إذا كان باستطاعة الإنسان معرفة شيء ما؟ وهل يوجد بالعالم معرفة فيها حقيقة لا يستطيع أحد الشك فيها؟⁽³⁾

يسأل رسل عن مدلول الكلمة، ويذكر أن في ذهن الرجل القديم، لم يكن هناك فاصل بين الكلمة وما تدل عليه، فكل شيء موجود هو موجود باسمه، كما أنه كان يعتقد أن المعدوم هو الذي ليس له اسم.⁽⁴⁾ وهذا الموقف مبني على نظريته الخاصة التي جعلت الفلسفة والمنطق شيئاً واحداً، والمنطق أصبح عنده وعند أتباع الفلسفة التحليلية منطقاً للغة لا للوجود، ووفق هذه الفلسفة فإن الفكر يتحقق في اللغة، واللغة هي الفكر. ومن ثم فقد اعتبر رسل أن الفلسفة التي تشتمل على تصورات وأحكام عن الوجود ككل، عن الكون في مجموعه وعن الحياة في معناها الشمولي، فلسفة غير علمية، والوجود الحقيقي الذي يجب أن تركز إليه الفلسفة هو الوجود المنطقي، انطلاقاً من اللغة.⁽⁵⁾

ويعتبر رسل المنطق في صميم ماهية الفلسفة، لأن التحليل المنطقي هو الذي يوصلنا إلى تمييز القضايا الفلسفية، أي التي تستحق أن نسميها فلسفية وبين تلك التي لا تستحق ذلك. والتحليل هو الذي يوصلنا إلى هذا التمييز، ويوصلنا في نهاية المطاف إلى ابتكار لغة مثالية خالية من التناقض

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ج 9، ص 646، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، 2009، المركز القومي للترجمة، القاهرة. محمود فهمي زيدان: فلسفة اللغة، ص 143.

(2) رسل: ما وراء المعنى والحقيقة، ص 312، ترجمة محمد قدرى عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة، ط 1، 2005، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

(3) روجيه بول دروا: فقه الفلسفة، ص 311.

(4) حسن ظاظا: اللسان والإنسان، ص 72، ط 2، 1410هـ-1990م، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت.

(5) يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص 100.

البنوي. وقد كان للرياضيات فضل التوجيه لرسل كي يصوغ هذه الفكرة، وينقي اللغة المنطقية من النقص الذي يلحقها.

ومن أجل هذه الهدف ابتكر رسل نظرية الأنماط المنطقية التي وزع فيها الكلمات على الرتب المعنوية التي تعبر عنها، من حسية وعقلية، ومعياري التمييز في الأنماط يكون بإحلال كلمة محل أخرى في الجملة، فإذا كانت الجملة الجديدة ذات معنى أيضاً، كانت الجملتان من نمط منطقي واحد، أما إذا جاءت الجملة الجديدة بلا معنى فهذا معناه أن الكلمتين من نمطين مختلفتين.⁽¹⁾ ويميز رسل بين القضايا التي تشير إلى مجموعة قضايا، والقضايا التي تشير إلى واقعة معينة، فهذا التمييز هو الذي يجنبنا الوقوع في الخطأ والتناقض، فإذا نظرنا إلى العبارة التالية: (إن الجملة المائلة والموضوعة داخل قوسين جملة كاذبة) فهذه العبارة تشير إلى نفسها، وتصف نفسها بالكذب، ولكن إذا كانت كاذبة فإن ما نقوله لا بد أن يكون كاذباً، ومعنى هذا أن هذه الجملة ليست كاذبة. ولما كانت كل عبارة إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فإن معنى هذا أن الجملة التي معنا، ولتكن "ع" لا بد أن تكون صادقة، ولكن إذا كانت "ع" صادقة، وهي تقول عن نفسها إنها كاذبة، فلا بد إذن من أن تكون كاذبة. ولو أننا افترضنا أن "ع" كاذبة كان علينا أن نسلم ضرورة بأنها صادقة، وهكذا؛ ومنشأ الخطأ هنا هو أن القضية تشير إلى نفسها، فلا بد إذن من التمييز بين القضايا أو اللغة التي تشير إلى وقائع، ومستوى القضايا التي تشير إلى قضايا. فتكون القضايا بهذا التفريق نوعين: قضايا تنصب على الواقع، وقضايا تتجه إلى اللغة.⁽²⁾

وقد واجه المناطق المسلمون قديماً هذا الإشكال، وسمّوا القضية التي من النوع المذكور "مغلطة الجذر الأصم"، تشبهاً لها بالأعداد الحسابية كالعشرة، فليس لها جذر صحيح. ويعترف سعد الدين التفتازاني، وهو علامة المعقول والمنطق، بصعوبتها، وبأنها قد حيرت العقلاء وفحول الأذكاء، وسمّاها مغلطة الجذر الأصم، ورغم أنه تصفح الأقاويل لكنه لم يظفر بما يروي الغليل، وتأمل كثيراً، فلم يظهر إلا القليل. وقدّم بعض التأملات لكنها اعترف في الأخير بأن الصواب في هذه القضية هو ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال.⁽³⁾

(1) محمود فهمي زيدان: فلسفة اللغة، ص 24.

(2) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 220، مكتبة مصر، القاهرة.

(3) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ج 4، ص 287. ومما ذكره أن الصدق أو الكذب كما يكون حالاً للحكم أي النسبة الإيجابية أو السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا، قد يكون حكماً، أي محكوماً به محمولاً على الشيء بالاشتقاق، كما في قولنا هذا صادق، وذاك كاذب، ولا يتناقضان إلا إذا اعتبرنا حالين لحكم واحد، أو حكمين على موضوع واحد بخلاف ما إذا اعتبرنا أحدهما حالاً للحكم، والآخر حكماً لا اختلاف المرجع اختلافًا جلياً، كما في قولنا: السماء تحتنا، صادق أو كاذب، أو خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة، فأما إذا فرضناها كاذبة لم يزم إلا صدق نقيضها، وهو قولنا: هذا الكلام صادق، فيقع الصدق حكماً للشخصية لا حالاً لحكمها، وإنما حال حكمها الكذب على ما فرضنا، والصدق حال

النسبة الإيجابية التي هي حكم النقيض وحكم الشخصية التي هي الأصل، فلم يجتمعا حالين لحكم واحد ولا حكمين لموضوع واحد وكذا إذا فرضناها صادقة، وحينئذ فلعلم المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية والآخر إلى موضوعها. = شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، ج 4، ص 287.

وطُرحت حلولٌ أخرى، كما في بحر العلوم: "فقول القائل كلامي هذا كاذب، مشيرا إليه إن كان كاذبا، فيكون الكاذب مسلوبا عنه، فيصير صادقا، وإن كان صادقا، فيكون الكاذب ثابتا له، فيكون كاذبا. فهذا القول ليس بخبر، وإلا لكان له محكي عنه، والحكاية عن نفسه غير معقولة، لأنها من قبيل المتضايين، والتضاييف من المقولات العشر، وهو هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، ولا تعقل ماهية المضاف إلا بالقياس إلى غيره، كالأبوة والبنوة، فالمثال المقدم يختلف عن قولنا كل خبر يحتمل الصدق والكذب لأن المحكي عنه فيه هو هذه مع أغبارها، من الأخبار الأخرى، والحكاية نفسها وحدها، ولا استحالة في الاختلاف في الأحوال حال الاجتماع والانفراد، وكذا الحكاية عما هو حكاية عنها غير معقول، فقول القائل: كلامي يوم السبت صادق، و كلامي يوم الجمعة كاذب ليسا بخبرين، وقال بعضهم إن الكلام ليس بتمام، بناء على أن القضية غير مستقلة، فلا يمكن الحكم عليها. وشبهه ابن عبد الشكور بقول القائل: كل حمد لله، فإنه حمد من جملة كل حمد، فالحكاية نفسها محكي عنها، فإنه جذر أصم، وإلا فإنشاء وليس خبرا. = شرح بحر العلوم، لعبد العلي بن نظام الدين الماتريدي، على سلم العلوم لابن عبد الشكور، ص 313، تحقيق عبد النصير أحمد الملياري، ط 1، 1438هـ-2017م، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت.

وقدّم صاحب (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون) رؤيا، مفادها أن هذا الكلام ليس خبرا فضلا عن أن يكون صادقا أو كاذبا، فإن الحكاية عن الواقع معتبرة في مفهوم الخبر؛ لأن الخبر قول مشتمل على نسبة هي حكاية عن أمر واقع، ومن شأن الحكاية أن تتصف بالمطابقة وعدمها، ولهذا يحتمل الخبر الصدق والكذب، أي: مطابقة النسبة للواقع وعدم مطابقتها له، بخلاف النسب الإنشائية، فإنها وإن كانت معتبرة في الإنشاءات لكن لا من حيث كونها حكاية عن الواقع. وإذا عرفنا أن الحكاية عن الواقع معتبرة في مفهوم الخبر، فإن قول القائل: كلامي هذا كاذب مثلا مشيرا إلى نفس هذا الكلام ليس خبرا أصلا، وإن كان في صورة الخبر، لانتفاء الحكاية المذكورة التي تقتضي مغايرة بين الحكاية والمحكي عنه، وتقدم المحكي عنه على الحكاية؛ لأن المحكي عنه هو مصداق القضية، ومصادقها لزم أن يتقدم عليها، فلا يتصور أن يكون نفسها. وأيضا لا يمكن أن يحكم في هذا القول على نفسه؛ لأن المحكوم عليه يجب أن يكون مستقلا بالمفهومية ومتحققا قبل الحكم، وهذا القول لاشتماله على نفسه غير مستقل بالمفهومية، وليس له تحقق إلا بعد الحكم، فهذا القول على ذلك التقدير لا يكون له معنى محصلا، فلا يكون خبرا ولا إنشاء، ولو كان على فرص المحال كلاما تاما لكان إنشاء على صورة الخبر. = دستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لعبد النبي ابن عبد الرسول الأحمدي نكري، ج 1، ص 524، تحقيق ناصر محمدي محمد جاد، ط 1، 1432هـ-2011م، دار اليقين، القاهرة. وذكر العطار -وهو منطقي أصولي- هذه المسألة في سياق حديثه عن القضية، مشيرا إلى تعدد الإجابات، ومنها إجابة الدواني وهي أن حقيقة الخبر الحكاية عن النسبة الذهنية مع ثبوتها أو لا ثبوتها ولا شك أنع إذا كانت حكاية عن نفسها باعتبار وجودها في الذهن كما في قولك هذا الكلام صادق أو كاذب مشيرا إلى نفس هذا الكلام هي بعينها الواقع المحكي عنه فلا يمكن اجتماعها مع انتفاءها ضرورة امتناع اجتماع الشيء مع عدمه، ولهذا لو قال لو أخذ هذا الكلام صادق مشيرا إلى نفس هذا الكلام لا يكون خبرا بل لا يكون له محصل فإن النسبة التي هي مضمونه لا تنتهي إلى المحاكاة عنها في الواقع بل تدور على نفسها، ولعل السر في ذلك أن التصديق هو الصورة الذهنية التي يقصد بها المحاكاة عنها في الواقع حكاية عن نفسها، غد محاماة الشيء عن نفسه غير معقول، ولأجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فإن صورة العالم ما لم يقصد بها المحاكاة عن أمر واقع لا تجري فيها التخطئة والتغليب، كما قالوا، وقال بعضهم: إن المحكي عنه هو مصداق القضية ومصادقها يلزم أن يتقدم عليها

وكان لنظرية الأنماط عند برتراند رسل منفعةً ليس في تمييز الصدق والكذب في القضايا، بل في معرفة محتواها المعرفي، أهَي ذاتُ معنى أم كلامٌ فارغٌ من المعنى، وهي الفكرة التي تشترك فيها الوضعية.

وظاهر أن الأنماط المنطقية تعتمد على التقسيم والتصنيف المنطقي، وتستند إلى فكرة الأجناس والأنواع، كما أن فكرة التعدد التي افترضها رسل قد تراجع عنها لاحقاً، وهي ليست جديدة، فقد سبق للغويين المسلمين من مناقشة فكرة الإفادة المعنوية للجمل، وإن كان بحثهم في دائرة اللغة لا الفلسفة.

وبقطع النظر عن النقاش حول المفهوم، فإن المعنى في الفلسفة يختص بما يسمى المعنى المركزي أو الأساسي، الذي يُسمى أحياناً المعنى التصوري conceptual meaning أو الإدراكي Cognitive وهو الذي يمكن للمتكلمين تقاسمه، وهو ما يتّصل بالوحدة المعجمية.

● 8.6. الوحدة الدلالية

يختلف علماء اللغة المحدثون في تعريف الوحدة الدلالية، وفي المصطلح العلمي الذي يطلقونه عليها، فمنهم من أطلق عليها مصطلح Semantic unit ومنهم من أطلق عليها مصطلح Semem وهو مصطلح دخل علم اللغة أول مرة على يد اللغوي السويدي Adolf Noreen ودخل علم اللغة الأمريكي على يد بلومفيلد عام 1926.⁽¹⁾

فلا يتصور أن يكون نفسها، وأيضاً لا يمكن أن يحكم في هذا القول على نفسه، لأن المحكوم عليه يجب أن يكون مستقلاً بالمفهومية ومتحققاً قبل الحكم، وهذا القول لاشتماله على النسبة غير مستقل بالمفهومية وليس له تحقق إلا بعد فهذا القول على التعقل لا يكون له معنى محصل فلا يكون خبراً ولا إنشاء ولو كان على فرض المحال كلاماً تاماً لكان إنشاءً في صورة الخبر والمنحصر في الأمر والنهي والاستفهام...، وأجاب الدواني، وإجابته مشهورة، بأن هذا القول في قوة كلامي كاذب كاذب، فهناك كلامان أحدهما جزء والآخر كلّ، ولا استحالة في كون أحد الكلامين صادقا والآخر كاذباً. =حاشية العطار على شرح الخبيصي، مع حاشية ابن سعيد، ص 114. وهناك أجوبة أخرى عن هذا الإشكال، حيث نُظر إلى المسألة من زاوية الحسن والقبح العقليين، وما فيهما من نظريات متعددة، يمكن من خلال الأخذ بأحدها للوصول إلى الحل.... لكن أقرب البيانات التي قيلت في هذه المعضلة ما ذكره بعضه علماء الأصول في معرض الكلام عن قوله تعالى: (خالق كل شيء) فهل يدخل الله في جملة المخلوقين؟ فقال الكثيرون إنه عامٌ مخصوصٌ يخصُّ محلَّ النزاع، وهو المخلوقات محلَّ الكلام، لأن الآية كلامٌ حصل به عقْدُ الإعلام بكون الله خالقاً لكل شيء، وما حصل به الإخبار لم يكن داخلاً تحت الخبر، فكذاك إخبار من قال: لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كان كذباً، لم يدخل إخباره بذلك تحت ما أخبر به. وقد وُجد ما يشبه هذا الوضع المنطقي في قوله تعالى في قصة مريم: "فإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرتُ للرحمان صوما فلن أكلم اليوم إنسياً" = مريم: 26، وإنما أُمِرَتْ بذلك لثلاثِ تسأل عن ولدها، فقوها "فلن أكلم اليوم إنسياً" به حصل إخبارٌ بأنها لا تكلم الإنس، ولم يكن ما أخبرت به داخلاً تحت الخبر، وإلا كان قولها هذا مخالفاً. = بدائع الفوائد لابن القيم، ص 1282، تحقيق صالح اللحام، وخلدون خالد، ط 1، 1426هـ-2005م، دار ابن حزم، بيروت، والدار العشائنية، عمان، الأردن.

(1) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 31.

وتختلف وجهتا النظر اللغوية حول تعريف الوحدة الدلالية: فمنهم من قال إنها: الوحدة الصغرى للمعنى، ومنهم من قال إنها: تجمع الملامح التمييزية، ومنهم من قال إنها: أي امتداد من الكلام يعكس تباينا دلاليا.

وإذا كان بعضهم قد اعتبر الوحدة الدلالية هي النص فإن ما ذكره نيدا Nida من وجود مستويات متعددة لهذه الوحدة هو ما الذي اختاره مختار عمر.

وطبقاً لما قاله نايدا فإن أي امتداد من مستوى المورفيم إلى الكلام المنطوق كله يمكن أن يتحدث عنه من جانبين كوحدة معجمية أو كوحدة دلالية. فحينما يكون التركيز على صيغة معنية يكون المرء متحدثاً عن وحدة معجمية ولكن حينما يكون التركيز على معنى هذه الصيغة يمكن للمرء أن يستعمل ما يُسمّى بالوحدة الدلالية.

وهناك من أصحاب النظرية السياقية من ركّز على السياق اللغوي وتوافق الوقوع أو الرّصف، وعلى الرغم من اعتبار هذا الرأي امتداداً لنظرية السياق أو تطوّراً عنها فهناك من عدّه نظريّة مستقلّة collocational theory نظراً لما تميّزت به من إحكام، وما وضع لها من قواعد. يقول Ulmann: "هناك تطور هام للمفهوم العملي للمعنى تمثل في دراسة طرق الرصف أو النظم وهو ما ركّز عليه فيرث وأتباعه." ⁽¹⁾ وقد عرف الرصف بأنه: "الارتباط الاعتيادي لكلمة ما في لغة ما بكلمات أخرى معينة."



(1) نفسه، ص 74.

الفصل الثاني الفلسفات الغربية وتحولات المعنى

1 فلسفات ومناهج

• 1.1 من الموقف إلى النظرية

لعل أقوى أساسٍ تنهض عليه الفلسفة الغربية هو الشك، ولولاه ما بحث العقل، ولا عرفت المذاهب تعدداً، أو عرفت إلى التطور سيلاً. وإذا كان الشك أساساً للنقد والبحث، فإن أساس الشك هو الحرية التي يمنحها الفيلسوف أو العالم لنفسه في أن يعيد النظر ويفحص المعرفة التي بين يديه ومن خلفه. والحرية في التحري المعرفي والنقد نيلها صعب، لأن العقل يصبح مع الوقت عبداً عابداً للتقاليد الموروثة ويغدو الانفكاك عنها والتحرر من سلطانها من أشد الأمور على الإنسان وأصعبها عليه، وأهون منها نزع الروح.

ولا يُرادُ بالشك مُطلقه، بل ذلك الشك النسبي الذي يدفع العقل إلى النظر ووضع الحقائق على مستوى العقل وينظر إليها كأنه يعاينها ويراها أول مرة. يقول كلود برنارد: "إن أول شرط ينبغي للعامل الذي يتوفر على بحث المظاهر الطبيعية أن يستوفيه هو أن يحتفظ بحرية ذهنه كاملةً وأن تكون هذه الحرية قائمة على الشك الفلسفي. لكن يجب ألا نكون ممن لا يؤمنون بشيء قط، بل ينبغي على العكس أن نؤمن بالعلم...، وأن نقنع تمام الاقتناع بأننا لا نعرف تلك العلاقة إلا على صورة تقريبية إلى حد ما، وأن ما بين أيدينا من نظريات بعيد عن أن يمثل حقائق ثابتة لا تتغير." (1)

ونسأل: لماذا انعدم الشك النسبي، أو المنهجي من رؤوسنا وعقولنا، نحن المسلمين المعاصرين وحرّم؟ أليس العقل هو العقل، والحس هو الحس والإدراك هو الإدراك، وكلنا محكومون بدوافع ومنافع وراء غايات؟ الجواب أن كلمة الشك اقترنت بنقيض ولم تقترن بضد أو أضداد. ذلك النقيض هو اليقين الإيماني أو الديني، فأَيُّ شك ينقض -في تصورنا- إيماننا بالله وكتبه واليوم الآخر، فتربّت عقولنا على الإذعان والقبول بدّل النقد والشك، مع أن مساحة العقل وأدواته هي الأوسع في القرآن الكريم، لكن جهات متعدد ومتعاضدة أفقيّاً وعمودياً حرّفت هذه المقاصد وصدت العقل عن وجهته التي أريدت له. وحاربت من أراد أن يعيد للعقل صدارة في توجيه الإنسان. أما لو تعاملنا مع كلمة الشك على أن لها أضداداً متعددين، ليس من بينها اليقين الإيماني أو الديني، كما فعل الغرب، لكان حالنا أفضل. هذه كلمة وطأت بها لتبرير التعدد في المذاهب والمواقف الفلسفية، وأن مردها ليس

(1) كلود برنارد: مدخل إلى دراسة الطب التجريب، ص 35، ترجمة يوسف مراد، وحمد الله سلطان، تقديم فيصل يونس، ط 1، 2005، المركز القومي للترجمة، عن طبعة بولاق، 1944، القاهرة.

إلى المنهج المتبع فقط، بل إلى بنية العقل نفسه، هذا العقل الذي يرى للحقيقة أكثر من وجه. وستحدث لاحقاً عن بقية الأسس التي بني عليها هذا العقل المتوثب الذي لا يكفّ عن الحركة.

كذلك يمكن إرجاع هذا الفلسفات المتلاحقة والمتخاصمة إلى تمرد العقل نفسه ورفضه أن يظل واقعاً تحت تأثير الانفعالية التي حكم بها عليه أرسطو حين جعل العقل الإنساني كامناً بالقوة ومنفعلاً، لا يفكر إلا بالرجوع إلى العقل الفعال، وهو عقل مفارق، سالباً الإنسان قدرته وحرية وجعله تابعاً وخاضعاً لقوة لا يملك معها إلا الاستسلام والخضوع. ومن أسباب هذا التمرد الذي يعرفه العقل الغربي هروبه من المفاهيم الجبرية التي فرضت عليه تاريخياً، إذ إن الميتافيزيقا تعني فيما تعنيه، العمل بما هو كائن ضروري، وبما يجب أن يكون، وليس العلم بما هو كائن فقط:

La science de ce qui est nécessairement, de ce qui doit être, et non pas seulement de ce qui est en fait.⁽¹⁾

وفي هذا حدٌّ من الحرية وتقييدٌ للعقل من أن يتحرّر من الضروريات التي تقوم بها المقدمات العقلية في الاستدلال. والعقل الغربي فرق بين التذكر والتفكر، فتخلّى عن الذاكرة كقوة تدير سلوكه، وأحيا العقل والفكر، وانسجم مع الطبيعة وقوانينها، فوصل بالعقل إلى نقطة نعجز نحن عن بلوغها بأحلامنا.

إن تملل العقل الغربي كان شديداً، ولم يترك أساساً من الأسس القديمة إلا ونظر فيه مجّداً، وصاغ رفضه وتمردّه في نظريات مباشرة، من أهمها نظرية الأوثان، أو الأوهام كما اختار بعضهم ترجمتها⁽²⁾، المعرفية عند فرنسيس بيكون التي تحدث عنها في كتابه (الأورغانون الجديد): "هناك أربعة أنواع من الأوهام التي تحجب الرؤية عن عقول البشر... النوع الأول أصنام القبيلة، idols of the tribe وعلى الثاني أطلقنا وصفَ أصنام الكهف idols of the cave أما الثالث فقد أطلقنا عليه

(1) Paul Foulquié: Métaphysique, tome 3^e, p 227, 12^e édition (revue et corrigée) , 1955, Les éditions de l'école, Paris.

(2) هو عادل مصطفى، ورجح هذا الاختيار بأن يكون بيكون استخدم كلمة idola بمعناها الحرفي الذي كان يستخدمه اليونانيون للكلمة اليونانية المقابلة لها eidolon التي تشير إلى ضرر من الوهم أو المظهر الزائف، وليس بمعنى الصنم أو الوثن المعبود. = فرنسيس بيكون: الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، ص 28، هامش، ط 1، 2013، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة. قد يبدو الاختياران متقاربين، كل ما في الأمر أن اختيار الصنم يدل على المطلوب دلالة مجازية، أما الوهم فدلالته حقيقية، إلا أن السياقات المعرفية التي كتب فيها فرنسيس بيكون الأورغانون ترجح كلمة الصنم، للدلالة على شدة تعلق الناس به دون فحص أو نقد، فكأن الأوهام تمكّنت من العقل حتى أصبحت أصناماً تعبد دون سؤال عن نفعها أو ضررها، كما يصف القرآن الكريم، أما الوهم فلا يعدو أن يكون خلافاً في الأحكام يمكن تصويبه وإزالته من فكر من وقع فيه بسهولة.

وصف أصنام السوق idols of the market وأخيراً أطلقنا على النوع الرابع أصنام المسرح idols of the theatre⁽¹⁾

حركة العقل في بناء الأفكار بداية هي القضية بمعناها المنطقي البسيط، ثم يترقى العقل إلى الربط بين عدة قضايا وفق نظام داخلي تركيبى وتحليلي، ليصل إلى الموقف، لتتلاقى المواقف مكونة شبكة من المفاهيم والمواقف المنسجمة والمتناسقة حسب رؤيا خاصة، هذه الرؤيا تسمى في المنطق (موضعا)، وهو القاعدة الكلية التي تتفرع منها قضايا مشهورة، أو كل حكم كلي تتشعب منه وتتفرع عليه أحكام كثيرة كلية، كل واحد منها بمثابة الجزئي بالإضافة إلى ذلك الكلي الأصل لها، وفي ذات الوقت كل واحد من هذه الأحكام المتشعبة المشهورة مشهور في نفسه، يصح أن يقع مقدمة في القياس الجدلي⁽²⁾، ليتوصل في النهاية إلى بناء نظرية. ويبدأ الموقف بمواجهة نظريات أو معتقدات يسلم بها الناس، فيضعها الفيلسوف في دائرة الرصد والفحص، ليصل إلى صياغة نهائية، تسمى موقفا. وللموقف الفلسفي خصائص: أولها أنه موقف قلق وحيرة ودهشة، فالفلسفة تبدأ بالقلق والحيرة، وتنشأ عن الدهشة التي تتباه عند الشروع في التفكير؛ وكذلك هو تأملي، فلا بد أن تثير المشكلة تفكير الإنسان؛ وهو موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفي الذي يسير عليه العامة، وبغير الشك المنهجي لا يكون تفلسف؛ والموقف الفلسفي متسامح مصغ إلى غيره من الآراء، وميال إلى الاسترشاد بما تقدمه الخبرات والتطورات، كما أنه على استعداد دائم لتجديد نفسه.⁽³⁾

لم تُعرّف النظرية تعريفاً إلا مع تطوّر العلوم وتفرعها إلى تخصصات دقيقة، فلم تكن عند أفلاطون تعني سوى التأمل الذي يجعل من الأفكار موضوعه، أو مادته.

ولم يكن البحث النظري في الماضي بذات الأهمية التي يلقيها البحث العملي، حتى إذا تفرقت السبل العلمية وتفرعت وأصبح لكل علم قوانينه، اتجه العقل إلى وضع أطر كلية شاملة للمفاهيم العامة الرابطة للمبادئ الخاصة بكل علم. فالنظرية في الفكر الوضعي تستقي عناصرها من التجربة، ولا تركز إلى القبلية، حتى الرياضيات تعد جزءاً من الخبرة التي استخلص بها العقل القوانين.⁽⁴⁾ يمكن تعريف النظرية، إذا أبعدنا معناها المقابل لما هو عملي بأنها:

نظامٌ تصوّري أو مفاهيميّ يستند إلى رصيد من الخبرات التأملية التي تلتقي حول قناعات راسخة في عقل المنظر، تصدر عنها آراؤه وتوجّهاته، وتنعكس على منهجه في التفكير وخطته في العمل.

(1) فرانسيس بيكون: الأورغانون الجديد أو الوسيلة الجديدة لاكتساب المعرفة، ص 106، تحرير ليزا غاردن ومايكل سيلفرثون، نقله إلى العربية منذر محمود محمد، ط 1، 2016، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

(2) المقرر في شرح منطق المظفر، رائد الحيدري، ج 3، ص 564.

(3) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص 217.

(4) Jaques Piccard et Georges Pascal : Cours de philosophie, tome 2, p 30, Bordas ; 1946, Paris.

وتُقَال النظرية في المجال العلمي للتمييز بين المعرفة العلمية والتصورات العامة، وتعني النظرية في هذه الحالة معرفة منهجية ومنظمة. كما تقال أيضا على المركبة العقلية القادر على تفسير أكبر عدد من الوقائع، وتكون مقبولة كفرضية من أغلب العلماء المنتمين إلى حقبة معينة، وتقابل النظرية بهذا المعنى الجزئيات التفصيلية.⁽¹⁾

وعرفها المعجم الفلسفي لـ(نويلا باركوان وآخرين):

Comme distincte de la pratique : concept rationnel d'un certain état de fait, d'une activité ou d'une conduite, prenant en considération leur nature essentielle ou leur conformité à un idéal.⁽²⁾

مفهوم عقلي لواقعة، أو نشاط أو مسلك، ينصب على طبيعته الأساسية، أو تطابقه مع مثال.
أو كما في معجم لاروس الفلسفي:

Ensemble de propositions et de définitions prises pour base et de déduction mathématique dont les conséquences représentent de faits et des lois expérimentales connus avec précision jugée satisfaisante au regard des instrument de mesures utilisés.⁽³⁾

والنظرية الفلسفية تبدأ من القضية، فهي الوحدة الأولى للتصور والتصديق أو الحكم، ومجموع القضايا يبني موقفا ما، ثم تترابط المواقف وتتألف لتكوّن نظرية، فهي بهذا المعنى مستقلة عن التجربة وغير قابلة للتحقق منها حسيا.

وتهدف النظرية الفلسفية إلى فهم الواقع وتقديم حلول للتساؤلات التي يطرحها الإنسان، فهي ليس صورية، كما أنها ليست صادقة دائما، ولا يترتب على إنكارها تناقض، فالأحكام مثل: تبدأ كل معرفة إنسانية بشهادة الحواس، أو الجوهر ثابت وأعراضه متغيرة، لا يترتب على إنكارها تناقض، خلافا للاستدلال المنطقي، فهو مبني على التلازم العقلي، والإقرار بالملزوم يؤدي عقلا إلى الإقرار باللازم.

لا يمكن التحقق تجريبيا من النظرية الفلسفية، كما أن البرهان الصوري والإحكام المنطقي لا يناسبانها، حيث ليس لها ضرورة منطقية، فما معيار صدق هذه النظرية؟

يقدم الأستاذ محمود فهمي زيدان الإجابة على هذا السؤال ممهدا لها بالحديث عما يسمى بنسق التصورات conceptual system أو إطار التصورات conceptual framework

(1) La philosophie, sous la direction de André Akoun, p 479, C.E.P.L, Paris, 1977.

(2) Dictionnaire philosophique : Noëlla..., p343.

(3) Grand Larousse de la philosophie, p 1025.

• 2.1 المذهب الفلسفي

تتراكم النظريات متبعة خطأ عقلياً أو رؤيا منسجمة ومتناسقة مع مجموعة من المبادئ المستكنة في عقل صاحبها، لتنتج في مجموعها مذهباً فلسفياً، متفاوتاً في شموله واستيعابه للمشكلات، وكلما كان أوسع كان أكثر انتشاراً وأصالة وأحق بأن يكون مذهباً فلسفياً. وكلّ مذهب فلسفي هو وجهة نظر تنطوي على رسم نموذج أو إطار لأصناف الأشياء الموجودة في العالم، وطريقة ترتيبها وارتباط بعضها ببعض، ووجوه تميز بعضها عن بعض، ينطوي المذهب الفلسفي بعبارة أخرى على تصنيف الموجودات من مقولات، تضم كل مقولة نوعاً متميّزاً من أنواع الموجودات، كما يرسم هذا التصنيف العلاقات بينها وصلتها بمعتقدات الرجل العادي الراسخة ومعطيات العلم المتطورة. والمقولة هنا تصوّرٌ أساسيٌّ في خبرتنا بالعالم، مثل تصوّرات الإنسان، الحياة، الآلة، الغاية، النفس، الحرية، الجبرية، المسؤولية، الشيء، الصفة، القانون، الصدفة، التطوير، التطور، العلة، التدبير، العبث، الضرورة، ونحوها. ومعيّار قيمة التصور في هذا السياق أن يكون له مجال في التطبيق. وإطار التصوّرات أو نسق التصوّرات ليس إلا مجموعة من التصورات الرئيسية يرتبط بعضها ببعض، الهدف منه وَضْعُ تفسيرٍ مقبولٍ لما يحدث للإنسان من تساؤلاتٍ وتطلّعاتٍ ومخاوفٍ ومخاطرات، ولما يحدث أماناً من أشياء وحوادث وظواهر. فكلّ مذهبٍ فلسفيٍّ هو إطار تصوّري بالمعنى السابق.⁽¹⁾

2.1. أ. تحقيق المذهب الفلسفي

تشأ المذاهب غالباً على أنقاض مذاهب أخرى، تعاصرها، وتتفاعل معها تفاعلاً نقدياً. ولا ينفصل ظهور التوجه الفلسفي لدى الإنسان عن معاناة داخلية يسببها التباين بين الواقع وموقفه الفكري. ولا يميل العقل إلى التغيير - كما يرى غوستاف يونغ - إلا إذا تغيرت الظروف تغيراً كبيراً ينشأ عنه تصدع لا يطاق بين الوضع الخارجي وبين أفكارنا، التي أصبحت أفكاراً متخلفة بالنسبة إلى الواقع، فتنشأ عندئذ المشكلة العامة التي سهاها مشكلة نظرنا إلى العالم، أو فلسفة الحياة.⁽²⁾

يستعرض محمود فهمي زيدان طبيعة المذهب الفلسفي وكيف يتحقّق، وما هو معيار الصدق فيه، ويرى أننا لا نقول عن النظرية الفلسفية أنها صادقة أو أنها كاذبة، وإنما نقول إنها مقبولة أو غير مقبولة. ومعيار القبول هو الاقتناع بها، ولا يقوم الاقتناع بالنظرية الفلسفية على توافر تجارب تؤيدها، كما أنه

(1) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 24، ط 1، 2004، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة.

(2) غوستاف يونغ: التنقيب في أغوار النفس، ص 69، ترجمة نهاد خياطة، ط 1، 1416هـ - 1996م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

لا يقوم على صحة استدلالية أو إحكام منطقي، وإنما للإقناع مقومات كثيرة، أبرزها ثلاثة: البساطة والوضوح والشمول.

فالإنسان ينفر بطبيعته مما هو معقد مركّب وينزع العقل إلى ما هو بسيط، وتبدو عبقرية الفيلسوف في ردّ الكثرة المتشابكة الهائلة من أصناف الموجودات إلى عدد بسيط من النماذج المترابطة المتناسكة، ويُقبل الإنسان ثانياً على ما هو واضح سهل الفهم والإدراك ويهرب من الغامض المتشابك العسير الفهم.⁽¹⁾

وعرفت الفلسفة مذاهب واضحة كمذهب سقراط وديكارت حديثاً، وهذا أحد أهم ما يساعد على إقبال الناس على المذهب وصاحبه؛ كما أن الفلسفة الحقّة تعني الشمول، وهذا أحد خصائص المذهب الفلسفي، فلاستيعاب لتساؤلات العقل في أمهات القضايا عنوان للمذهب الفلسفي وشرطاً لتحقيقه الصفة المذهبية.

وتتفاوت المذاهب في هذه النقطة ضيقاً واتساعاً، الأمر الذي يقربها أو يُبعدّها عن الفلسفة. والمتابعة التاريخية تفيد أن القدامى كانوا أكثر شمولاً من المحدثين، والمحدثين أكثر شمولاً ومذهبية من المعاصرين، لتوجه العقل نحو التفكير الجزئي واصطبغاه بالصبغة العلمية.

وتتجه المذاهب الفلسفية في الوقت الراهن إلى التخصص والاشتغال بالمسائل الجزئية، مما يجعلها غير شاملة، وأبعد عن الانتشار. وهذا السمة المعاصرة أثر من آثار الارتباط بالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي ارتبطت به الفلسفة المعاصرة، بل أصبحت تابعة له في مسارها وتطور نظرياتها. ولا ينبغي أن نهمل الدوافع القصدية التي تدفع المذاهب إلى الظهور، فليس كل مذهب وليد التأمل النقدي والبناء المنهجي المحكم المنقاد لسلسلة الاستدلالات، بل إن منها ما تحركه المقاصد المسبقة وتحيط به قوى أخرى غير المنهج والدليل فترافقه إلى الظهور والهيمنة. وهذا الأمر لم يغيب عن عقل الغزالي حين طرحه للنقاش في دائرة الجدل الافتراضي: ...المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب:

إحداها: ما يتعصب له في المناظرات.

والأخرى: ما يُسارُّ به في التعليمات والإرشادات.

والثالثة: ما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له به من النظريات.⁽²⁾

(1) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 24.

(2) الغزالي: ميزان العمل، ص 406، حققه وقد له سليمان دنيا، ط 2، 2003، دار المعارف، القاهرة.

• 3.1 مناهج البحث الفلسفي

لم يكن الإنسان المفكر مهتمًا بوضع المنهج قبل العمل أو التفكير، بل كان يعمل ويبحث، ثم ظهرت نتائج بحوثه وتأملاته، وجاء آخرون فنظموا تلك النتائج وبحثوا في أسباب التوصل إليها فكانت بداية المنهج.⁽¹⁾

يعني المنهج لغويا الطريق الموصلة إلى هدف محدد. أما في الاستعمال الجاري على الألسنة، مثل قولهم: عمل بمنهجية، أو فكر منهجي، فمعناها: النشاط الي يتم وفقا لخطة محصنة ومحددة مسبقا.

كذلك يقصد بها عند الإطلاق: جملة من الإجراءات التي تحقق باقتصاد نتيجة محددة... الحديث عن منهج يعني الحديث عن نظام قابل للإظهار، يستطيع أن يجعل العقل يعمل أفضل. أما المنهج العلمي فهو مجموعة من الإجراءات الرامية إلى اكتشاف الحقيقة وإثباتها، فالفيلسوف وهو يدلي بمواقفه ينطلق من تصورات، تبدأ بقضية ثم مجموعة من القضايا تفضي إلى نظرية، ومجموعة النظريات تؤلف مذهبا، وإذا التحق بالمذهب مؤيدون في الكليات صرنا أمام مدرسة. والفيلسوف أيّا كانت مواقفه ومذهبه والنظريات التي يعتنقها يتحرك ضمن ضوابط منهجية يصممها مسبقا، ويؤمن بجذواها ونجاعته في الانتهاء إلى نتائج مقنعة.

هذا الخط المرسوم في الذهن "هو الطريقة التي يتبعها العقل في دراسة موضوع مان للتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيبا دقيقا بحيث يؤدي إلى كشف نتيجة مجهولة، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة."⁽²⁾

والمنهج دراسة منطقية للمبادئ التي توجه الاستقصاء العلمي. وأصبح المنهج علما معياريا يسير وفقه الفكر وترسم به المسالك المنطقية التي يتبعها الباحث من أجل الوصول إلى النتائج⁽³⁾. وهو مجموعة منظمة تنظيما عقليا من القواعد، قصد الوصول إلى نتيجة.

والنتائج أيّا كانت قيمتها تدّينُ إلى المنهج الذي قامت عليه، وكثيرا ما يأتي ضعفها وضحالتها من جهة المنهج، والسبب الأول للاستنتاجات السخيفة كما يقول هوبز هو غياب المنهج، ومن أسباب غياب المنهج أنه لا ينطلق من التعريفات.⁽⁴⁾

وتتعدّد المناهج، وأسباب ذلك كثيرة، أقربها وأشهرها تعدّد جهات النظر، فكلّ فيلسوف ينظر إلى الموضوع من حيثيّة وجهة مختلفة. يقول الفارابي: "والأمر كذلك، لأن من مذهب الحكماء

(1) Paul Foulquié : La pensée et l'action, p83, Edition de l'Ecole, 1962, Paris.

(2) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص 141.

(3) ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم، الجزء السابع، الميثودولوجيا (علم المناهج)، ص 19، ط 1، 1997، دار النهضة العربية، بيروت.

(4) أوغدن وريتشارز: معنى المعنى، ص 201.

والفلاسفة أن يفرقوا بين الأقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة، فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة؛ ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه، في صناعة أخرى، بغير ما تذكروا به أولاً. وليس ذلك ببديع ولا مستنكر؛ إذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما. كما قد قيل: إنه لو ارتفع (من حيث) و(من جهة ما) بطلت تلك العلوم والفلسفة.⁽¹⁾

والمنهج اختياراً أكثر من عقلياً، إنه الآن بتفاعله مع الواقع والطبيعة، وتفاعله مع عالمه الداخلي؛ إنه مجموعة المواقف الفكرية حيال قضية مركبة تواجه الإنسان. والقضية يتوقف صدقها ومقبوليتها على البرهان، والبرهان لا يخلو من إرادة واختيار، حتى وإن كانت له صيغ وأشكال منطقية ثابتة. وتدخل الإرادة والاختيار من جهتين: الجهة الأولى هي مقدمات البرهان، حين تصدر عن رغبة واضحة للفيلسوف، أو مبهمة، كأن تكون مدفونة في اللاشعور. في هذه الحالة يتجه إلى ما يتلاقى مع الرغبة من مقدمات، ويحذف أو يبعد ما يضادها. أما الجهة الأخرى التي تتدخل فيها الإرادة والاختيار، فتختص بالنتيجة، وذلك عندما يضع الفيلسوف أمامه موقفاً محدداً مسبقاً، ثم يسعى إلى إثباته والبرهنة عليه، فيوجه المقدمات ويدفعها نحو التوصل إلى تلك النتيجة، وهذا كما في الإيديولوجيا التي يتحد طبيعة البرهان. والضربان من الاختيار يندرجان في مسمى الهوى، والضلال في المنطق القرآني، إذ غلب المعنى الجماهيري العامي على هذين المصطلحين فحصرهما في مخالفة أوامر الله تعالى، ونواهيه، مع أنها يختصان في جوهر القصد والاستعمال بالمعرفة.

والمناهج الفلسفية المتعددة، ظهرت نتيجة التجارب الفلسفية الطويلة، وتفاوتت في توقيت الظهور بحسب قربها من الإدراك الأولي للإنسان، إضافة إلى الطبيعة التراكمية للمعرفة الإنسانية، إذ تفضي عمليات النقد إلى توليد أفكار جديدة من خلال التركيب والتحليل، إذ إنّ كثيراً من المذاهب الفلسفية ترعرعت في ظل النقد لمذاهب سابقة، ثم استقلت وصار لها عنوان ومنهج وأتباع. وينظر البعض إلى المناهج في الفلسفة على أنها قيود تحد من حرية الفكر، بل يجزم بعضهم، مثل أندري كونت سبونفيل André Comte-Sponville أنه لا يعرف في الفلسفة منهجاً مقنعاً حق الإقناع، سوى أنها حركة الفكر نفسه، وهو بلا قاعدة، أو لا قاعدة له سوى ذاته =

==En philosophie, je n'en connais pas qui soit vraiment convaincante, sinon la marche même de la pensée, qui est sans règle, ou sans autre règle que soi.⁽²⁾

(1) الفارابي: كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، ص 86، قدّم له وعلق عليه، ألبر نصري نادر، ط 4، جانفي 1985م، دار المشرق، بيروت.

(2) André comte Sponville : Dictionnaire philosophique, p 639, 4^e édition, 2013, Presse Universitaire de France, Paris

وأتبع تاريخ الفلسفة مناهج عديدة كالمنهج الفيلولوجي والتاريخي، والمنهج الموضوعي، والمنهج الفلسفي.⁽¹⁾ ثم عرفت المناهج تطوّراً رافق التفكير الفلسفي المتأثر بالعلوم التجريبية والاجتماعية، كما ساعد التقارب بين العلوم من اختلاط مناهجها وتداخلها. وتنتمي المناهج الفلسفية إلى المناهج الصورية، أو الاستنباط الصوري، الذي يتفرع إلى قياس أرسطي، واستنباط رياضي، ويقابله منهج المنهج التجريبي. وتهدف المناهج منذ ظهورها إلى بلوغ الحقيقة، وهو ما فعله أفلاطون وعبر عنه في هذه الكلمات: "ثم دخلنا في تيه، ولما حسبنا أننا قد وصلنا إلى آخره، رأينا أنفسنا مرة أخرى في بدايته، وكان علينا أن نعود إلى البحث عن مخرج."⁽²⁾

• 1.3.1 المنهج الفرضي الجدلي

تتعدد الفروض بتعدد العلوم، فللرياضيات فرضها وللعلوم كذلك فرضها، ولل فلسفة فرضها الذي يعنى بالمفاهيم العامة التي يسلم بها من غير دليل لتكون وسيلة لفهم قضايا جزئية. هذا هو المعنى الذي استخدمه الفلاسفة، وقد يكون باطلا في ذاته لكنه يؤدي إلى الحق، ولهذا قالوا: إن الفرض هو الفن الذي يستنتج الحق من الباطل.⁽³⁾

وقد يُستشكّل كون الفلسفة أيضا تعتمد على الفرض، والحق أن الفلسفة تسير على قوانين العقل، لا الخيال والوهم والانفعال، مثل الأدب والفن، فهي تشارك العلم التجريبي في أنّ لها نظاما مستمداً من العقل، كما تستمد التجربة قوانينها اعتماداً على العقل نفسه. وإذا مثلنا بالميتافيزيقا، وهي علم ما وراء الظواهر، أي العلم المنقطع عن الحس والتجربة، فهي موصوفة بأنها علم الحقائق التي لا تنال إلا بالعقل، وكونها علما هو أن الفلاسفة بنوا فرضياتهم في إثباتها على الملاحظة، ولم يقبلوها إلا في حدود تطابقها مع الوقائع التي أكدها الفلكيون والفيزيائيون، والكيميائيون والأحيائيون، وهي علم الحقائق، كل ما في الأمر أن التجريبي يرصد ما هو ظاهر بظاهر آخر، والميتافيزيقي يبحث عن الحقيقة الكامنة أو كنه الظواهر، وهو ما يمنح الظواهر تفسيرها النهائي، وهذه المعرفة محكومة بالعقل كما قلت.⁽⁴⁾

يُعدّ المنهج الفرضي الجدلي أقدم المناهج، ويسمّى أيضا الجدلي، والتحليل، إذ عُرف مع أفلاطون، في المرحلة الأخيرة من فكره، ولو أن شخصية أفلاطون المركبة تجعل حصره في منهج واحد أمرا فيه

(1) نجيب بلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 8، 9، 10. أعدها للنشر الطاهر وعزيز، وكمال عبد اللطيف، ط2، 1997، دار توبقال، المغرب.

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج 7، ص 477.

(3) محمد تقي المدرسي: المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه، ص 393، ط2، 1401هـ-1981م، دار الجليل، بيروت.
(4) Paul Foulquié: Métaphysique, tome 3^e, p 228, 12^e édition (revue et corrigée), 1955, Les éditions de l'école, Paris. et Paulin Malapert: Leçons de philosophie, tome 2^e, p 418, 10^e édition, 1928, Librairie Hatier, Paris.

بعض التسامح، لأنه جمع بين عناصر كثيرة، منها العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي، وعنصر الجدل والمناقشة، والعنصر الديني الإلهي والعنصر الشعري الفني، والعنصر الأسطوري.⁽¹⁾ وقد رسم أفلاطون منهجه النهائي في المرحلة الأخيرة من حياته، وفيها تجلّت فلسفته وآراؤه النهائية في المشكلات الكبرى.⁽²⁾

ويجعل أفلاطون التعقل أو العلم أعلى درجات المعرفة، لأن موضوعاته التصوّرات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية، فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة، والحقيقة العليا؛ في كل شيء، بما في ذلك القيم الأخلاقية التي أراد أن يجعلها موضوعية، فأحكام الناس عما هو خير أو شر، وصواب أو خطأ، وجميل أو قبيح، ينبغي ألا تخضع للأذواق الفردية، أو التجارب الذاتية، وإنما الواجب أن تكون المقاييس التي تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل، لا يخضع للتغير أو التطور، ولا يعترف بالكثرة أو الاختلاف.⁽³⁾

والطريق إليه هو المنهج الجدلي أو الديالكتيكي. والنفس في حواراتها الداخلية تمارس الجدل، وتبحث عن أصل الأشياء أو الحقائق التي تعلو على الحس.

ويتألف المنهج الجدلي من صور متعددة كالجدل الصاعد والجدل النازل أو الهابط والقسمة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة.⁽⁴⁾ وحدّ الجدل بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول، دون أن يستخدم شيئاً حسيّاً، بل الانتقال من المعاني إلى المعاني، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل منه إلى هذ العلوم يربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات يفسرها.⁽⁵⁾

فالجدل الصاعد الذي يتحقّق بالاستقراء والقسمة، هو انتقال من الجزئيات إلى الكليات، أي الماهية العامة أو النوع، ثم يرتفع من الأنواع إلى الأجناس. فالفكر يصعد من الجزئيات وهي الأشياء الدنيا إلى الأجناس وأجناس الأجناس أو الأجناس السامية، بخلاف الجدل النازل، الذي يهبط فيه الإنسان من الجنس العالية إلى الأفراد.⁽⁶⁾ والفرض يحتاج في كثير من الأحيان إلى الخيال، إذ إنّ العقل

(1) عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 117.

(2) حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، ص 67.

(3) جمهورية أفلاطون، القسم الدراسي، ص 121، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، ط 1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(4) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة من طاليس إلى أفلاطون، ص 144.

(5) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 86، راجعته ونقحته هلا رشيد أمون، (د.ت.)، دار القلم، بيروت.

(6) عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 125.

ينسج شبكة من العلاقات تنطلق من خلالها تصورات الباحث أو الفيلسوف، وتجعله يرى في الأشياء التي أمامه ما هو جديد.⁽¹⁾

وسُمِّي بالمنهج الفرضي لأنه يبدأ بفرض. وأول فرضية وضعها أفلاطون بدون برهان هي وجود مثل معقولة، تكون بمثابة الحقيقة والأصل لموجودات العالم المحسوس. والفلسفة في جميع مراحلها لم تخل من الفرضيات التي تبنى عليها القضايا. والفرض يخضع للتحقيق، فحينما تعرض لنا مسألة، نقع في حيرة ونشعر بالجهل، ثم يتبين لنا ظن صادق، يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص، أي بجدل باطن، أو بالأسئلة المترتبة يلقيها علينا ذو علم.⁽²⁾

ومعنى الفرض التجويز العقلي، أي الحكم بالجواز، وبهذا المعنى وقع الفرض في قول الفلاسفة الجسم جوهر. والفرض نوعان: أحدهما انتزاعي، وهو إخراج ما هو موجود بالقوة إلى الفعل، ولا يكون الواقع مخالفاً للمفروض. وثانيهما: اختراعي، وهو التعمّل واختراع ما ليس بموجود بالقوة في الشيء أصلاً، ويكون الواقع مخالفَ المفروض. والفرض في الحالتين تصور عقلي، إلا أنه في الانتزاعي مطابق للواقع، وفي الاختراعي مخالف له.⁽³⁾

ويتم الفرض بوضع مشروع وأمام الآخرين لدراسته.⁽⁴⁾

وكان أفلاطون يضع الفروض من خلال الحوار السقراطي وخلاصته أن يتقدم بقضية وتسمى فرضاً ثم يناقشه بقصد تنقيحه بغية التوصل إلى صياغة واضحة، وقد يوضع عن طريق النقد، فإن كان وجيهاً، رفض الفرض، وإن كان النقد ضعيفاً استبقى الفرض. فإذا ظهر في الفرض عيب استبدل بفرض آخر يتصل بموضوع الفرض الأول، وهذا الفرض استعمله سقراط.

وقد يتخذ المنهج الفرضي صورة أخرى، بأن يبدأ الفيلسوف بحثه بتناول الآراء الشائعة حول موضوع ما ويقارنها ويحللها، للوصول إلى أفضل ما فيها، ورفض العناصر التي جاء التحليل برفضها، ثم يطور العناصر المقبولة يرتبها ترتيباً فريداً؛ وقد كان هذا المنهج من بين المناهج الأساسية التي استخدمها أرسطو، مستعيناً برهان الخلف⁽⁵⁾، ويتخذ صورتين:

(1) ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم، الميثودولوجيا (علم المناهج)، ج 7، ص 107.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 91.

(3) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 2، ص 1286.

(4) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 39.

(5) برهان الخلف في المنطق: هو القياس الاستثنائي الذي يقصد به إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ويقابله القياس المستقيم.

= كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 1، ص 760.

واختار الشريف الجرجاني في سبب التسمية بالخلف الذي يقول بأن المتمسك به يثبت مطلوبه بإبطال نقيضه، فكأنه يأتي مطلوبه لا على سبيل الاستقامة، بل من خلفه، ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق إلى المطلوب ابتداءً - أي من غير

-صورة تدعم فرضا بالبرهان على كذب نقيضه.

-والصورة الأخرى تدحض فرضا بإثبات صدق نقيضه.

وتطوّر الجدل في المراحل اللاحقة حتى اتخذ شكلا جديدا عند هيجل، فلم يصبح مجرد مناقشة لفظية، وقرع الحجة بالحجة، بل أصبح يمثل لونا من الانتقال من حالة وجودية إلى حالة وجودية أخرى أرقى منها، أي أصبح صيرورة. فقد تناول فكرة، حسب هيجل، فتبدو لنا ناقصة غير مفهومة فنضيف إليها ضدها، ولكن إضافة الضد إلى الفكرة ينشأ عنها فكرة جديدة إيجابية، والجدل عنده ليس إطارا يمكن أن ينطبق على موضوعات خارجية، بل هو روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضويا فروع وثماره، إنه المضمون في ذاته، وما يكمن في هذا المضمون من جدل هو الذي يحركه.⁽¹⁾

• 2.3.1 منهج التمثيل الغائي

يعني التمثيل الاعتماد على التصورات المكتسبة من الخبرات العامة وإسقاطها على ما نريد معرفته، أي جعلها مثالا يحتذى في فهم الوجود، ويلجأ العقل إلى ما هو ثابت وكي ويتخذة مثالا يصوغ عليه مبادئه في الحياة. تقول دوروثي إمت: "المتافيزيقيا طريقة تمثيلية في التفكير...، إذ تناول بعض التصورات المشتقة من الخبرة، أو بعض العلاقات في مجال الخبرة، ثم تعميمها، لكي تقول شيئا عن طبيعة الوجود، أو لتقترح طريقة ممكنة لفهم نماذج أخرى من خبرات تختلف عن تلك التي بدأنا منها تصوراتنا."⁽²⁾

ويقول الأستاذ كورنر: "يمكن القول إن المنهج السليم للميتافيزيقيا يتألف من دفع طريقة مألوفة إلى نهايتها وكثيرا ما يقال إن المنهج السليم للميتافيزيقيا صورة متطرفة للحجة التمثيلية argument par analogie. علينا بعد ذكر خلاصة وافية لكل ما يمكن معرفته أن نبحت في المظاهر العامة للكون حسبما تسمح به قدرتنا، ثم نطبقها على الكون الإجمال. ولقد انتهج ميتافيزيقيون كثيرون هذا الطريق: فحين وجد أرسطو أن الإنسان كفرد وعضو في جماعة إنما يسعى دائما إلى أغراض يحققها، طبق الغائية على الكون بالإجمال، وحين وصل هوبز إلى أن بالكون خاصة ميكانيكية (أي يخضع لقوانين الميكانيكا وحدها)، وسماها نظرية التناسق الأزلي، preestabilshed harmony، فالعقل والجسم يتوازيان، ولكنهما مستقلان، فيجري أحدهما إلى جانب صاحبه رأسا برأس ولكن دون أن يتماسا أبدا أو أن يؤثر أحدهما في الآخر. وأما وفاقهما الظاهر فليس إلا دليلا من جملة الدلة على العناية الإلهية."⁽³⁾

تعرض لإبطال نقيضه - بالمستقيم، كأن المتمسك به يأتي مطلوبة من قدامه على الاستقامة. = حاشية الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، ص 452.

(1) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجليلي عند هيجل، ص 27، ط 2، 1985، دار المعارف، القاهرة.

(2) نقلا عن: دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 55.

(3) ول ديورانت: مباحث الفلسفة، ج 1، ص 86.

ومنهج التمثيل الغائي الذي اتبعه أرسطو ارتسم في ذهنه من معاشته للصراعات التي وجدت عصره، فقد عرف فلسفة المثل التي انتهجها أستاذه أفلاطون، وعرف الفلسفة الطبيعية واتجاهها إلى الواقع المحسوس التي ترد الأشياء إلى أصولها البسيطة، أو أصولها المادية، وما لحقها من نقد وجهه السفسطائيون، وهو ما خلف أزمة في الفكر اليوناني كانت وراء محاولات سقراط الفلسفية لحلها، الذي رأى أن الحل هو في البحث عن مبادئ ثابتة يعود إليها العقل وهو يفكر، فوجد أن الأخلاق وقيمها الكبرى هي القادرة على تحقيق ذلك، فالعدالة مفهوم كلي لا يتجزأ، والشجاعة والعفة، وغيرها، وهي أمور معنوية تختلف عن الأمور الطبيعية ولا تقبل القسمة إلى أجزاء متشابهة، ثم إنها أمور كلية قابلة للانطباق على أي شخص، كما أن من طبيعتها أنها متداخلة فيما بينها، فالكمل فيها يشير إلى الأجزاء. وهكذا أرجع العقل الجزئي إلى الكلي، سواء كان هذا الكلي مثالا، كما هو عند أفلاطون، أو الربط بين سلسلة من تصورات العقل لا تخرج عنها إلى الواقع المحسوس، وفي كلا الاتجاهين، الأفلاطوني والتصورى، طرحت مشكلة الربط بين الموجودات العينية الجزئية، وبين الوجود الحقيقي. هذه هي الأجواء الفكرية التي وضع فيها أرسطو منهجه الفلسفي. الذي انتقد المثل الأفلاطونية، لكنه ظل يتحرك في إطارها العام، وتأرجح بين المثالية والمادية، لأنه اتخذ موقف أفلاطون من حيث الموضوع ومن حيث المنهج، فموضوع العلم عنده هو العنصر الصوري في الأشياء مأخوذاً في طابعه الكلي بحيث ينطبق على أفراد كثيرين، ومن حيث المنهج يتفق مع أفلاطون في اتجاهه نحو تعريف التصورات وتحديددها. ⁽¹⁾ لكن أرسطو يتجه في فلسفته نحو الواقع المحسوس، وهو الاتجاه الذي مشى عليه الطبيعيون. وينطلق في التجريد من الوجود الحسي، فهو شرط للمعقول، خلافاً لأفلاطون، فهو عند مشروط للمعقول. ⁽²⁾

وأرسطو هو أول من استخدم المنهج التمثيلي لعرض نظرية الغائية في الكون، فقد سار على المنهج الذي يوصل إلى الكليات، مثل أفلاطون، لكنه كان واقعياً أو عملياً، فنظر إلى المفاهيم النظرية، دون أن يغفل الجوانب العملية، فكانت نتيجة هذا النظر فلسفته في الأخلاق التي سماها السياسة المدنية، سواء تعلقت بالتدبير الفردي، أي الأخلاق والفضائل، أو شملت الدولة وشئون الحكم. فتقسيم العلوم عنده نظري وعملي، فالعلوم النظرية هي التي تطلب المعرفة فيها من أجل المعرفة، وهي العلوم التي تناولت الوجود بما هو موجود، أي من حيث هو وجد بإطلاق، أو علم ما بعد الطبيعة؛ والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي؛ أما العلوم العملية فتشمل الأخلاق وموضوعها الإنسان كفرد، وتدبير

(1) روجي بول دروا: فقه الفلسفة، ص 180، ومحمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج 2، ص 28، ط 2014، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

(2) عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 157.

المنزل، وموضوعه أفعال الإنسان في الأسرة، والسياسة وموضوعها الأفعال الإنسان في داخل الجماعة، وغايتها هي تدبير الأفعال الإنسان.⁽¹⁾

• 2.3.1. أ.أولا: الفضيلة الخلقية

يهدف الإنسان في سلوكه إلى غاية، سواء كان فرداً أو في منزل وأسرة أو كان جماعة في نطاق دولة، والغاية التي يرمي إليها في كل ذلك هي الخير، فالخير هو ما يطلبه كل شيء، والأخلاق هي التي يُبحث بها عن الخير.

وتتحقق الفضيلة الخلقية بتعاون العقل مع العناصر اللامعقولة irrational في الإنسان -وهي الوجدانات والغرائز والانفعالات والرغبات- لتحقيق توازن الفرد. والفضيلة ملكة مرتبطة بالاختيار، وقائمة في وسط أو موقع وسط قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي، أما الرذيلة فهو التنكّب عن الوس و اختيار أحد الطرفين، لكن هناك رذائل وانفعالات ليس لها أوساطا، كالغيظ والقتل والزنى، فهي ضرور محض.⁽²⁾

يتحدد هذا التعاون أو الخضوع بفضل ما يسميه أرسطو الوسط الخلقى، والعقل هو الذي يحدد هذا الوسط، أو أنه هو الذي يوجه الرغبات والانفعالات...، بما يحقق سعادة الإنسان، وإن سعادته لتقوم في ممارسة قواه العقلية. يفضل العقل الكرم على التبذير والبخل، فنحكم على الكرم بأنه فضيلة، وأن التبذير والبخل رذائل، ويفضل العقل الشجاعة على التهور والجبن، والتواضع على الصلف والشعور بالضعة، وضبط النفس على الغضب والخوف، ونحو ذلك.⁽³⁾

ولاحظ ويل ديورانت أن مبدأ الوسط والاعتدال هذا يميز كل منهج من مناهج الفلسفة اليونانية، فقد كان هذا الوسط في ذهن أفلاطون عندما عرف الفضيلة بأنها انسجام في العمل، وسقراط الذي عرف الفضيلة بالمعرفة، وأوجد الحكماء السبعة تقليد الاعتدال عندما نقشوا على معبد أبولو في دلفي عبارة لا شيء في إفراط.⁽⁴⁾

• 2.3.1. ب. ثانيا: الفضيلة النظرية

الفضيلة النظرية هي ممارسة التأمل الفكري لبلوغ الحكمة، والعلم النظري عند أرسطو أشرف، لأن كمال العقل أسمى قوى الإنسان، لأنه العلم للعلم، لا لغرض آخر، وأشرف العلوم النظرية ما

(1) نفسه، ص 159.

(2) ماجد فحري: أرسطو، ص 103، ط 4، 1986، دار المشرق، بيروت

(3) أرسطو: كتاب النفس، ص 94، وما بعدها، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة جورج شحاتة قنواتي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، 2011، القاهرة، دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 58.

(4) ويل ديورانت: قصة الفلسفة، ص 89، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط 1، 1966، مؤسسة المعارف، بيروت.

بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التغير⁽¹⁾؛ والحكمة هي التشبه بالإله بقدر ما تسمح به طبيعة الإنسان. ومن ثم يسهل فهم قول أرسطو إن العقل -وهو السير بمقتضى الحكمة- هو الجزء الإلهي في الإنسان. غير أن التأمل بفضي بنا إلى حيرة كبيرة، ذلك أن علاقة الإله بالكون في فلسفة أرسطو منقطعة، فهو لا يدبر الأمر ولا يدير الكون، فكيف يرتبط به الإنسان، وليس بينه وبين هذا الإله من صلة؟ ومما ينقض كمال الله عند أرسطو أن يفكر في شيء إلا نفسه، لأنها الكاملة، ويستنتج برتراند رسل من هذا أن الله لا يعرف وجود دنيانا هذه الأرضية، فأرسطو يعتقد أنه بينما يتحتم على الناس أن يحبوا الله، فمن المستحيل على الله أن يحب الناس.⁽²⁾ وهذه جزئية عارضة، ليست مقصودة بالبحث، بل المقصود هو عرض الغائية التي يمثّلها العقل أو الإنسان باعتبارها موثلاً لتطلعاته القصوى، نظير المثل التي قال بها أفلاطون.

وهدف الإنسان عند أرسطو هو ممارسة قدراته الفكرية إلى أعلى درجاتها، وله في هذا نظرية في النفس وظواهرها، مرتبة ترتيباً تصاعدياً، ليس من أسسها القول بأفكار سابقة، ولا أفكار فطرية كتلك التي يقول بها ديكارت، فأرسطو حسي، لكنه يقول بمبادئ أولية تجنباً للوقوع في التسلسل، وفي الذهن بديهيات يقوم عليها التفكير.

ويبدأ التفكير من الحسّ، فبالإنسان القدرة على الإدراك الحسي وهي قدرة على التعرف على الأشياء من حوله وفهمها ومعرفتها.

هناك ثانياً ما يسميه أرسطو "الحس المشترك"، ويقول إن مركزه القلب، وله عدة وظائف أهمها: -ملتقى الإحساسات المختلفة، أو ما ينطبع فينا من آثار الحي، وتأليف المدرك الحسي في وحدة مترابطة.

-إدراك بعض الأفكار المجردة كالوحدة والعدد والحجم والشكل والحركة والسكون.
-لدينا ثالثاً قدرة الخيال، ما يفضل به يؤولف الصور الحسية images بسيطة ومركبة.
-هناك رابعاً قوة التذكر وهي القدرة على استدعاء صور حسية ماضية، ومن الواضح أن الخيال والتذكر مرتبطان بالحس المشترك، إذ يمدّهما بإدتهما.

-وخامساً القدرة العاقلة بالمعنى الضيق، وهي قدرتنا على الحكم والاستدلال، وذلك بفضل ما ينبثق في العقل من تصورات العلية والمادة والصورة واليقين والضرورة والاحتمال والقوة والفعل والمبادئ الأساسية للتفكير، وهذه القدرة هي التي يترجمها المنطق بأقسامه، وخاصة البرهان. والمنطق

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 139.

(2) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، الفلسفة القديمة، ص 271، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، ط 2012، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الصوري يرتبط عند أرسطو بنظرية الوجود والمعرفة والحق، لأنه رأى في الأشكال المنطقية أشكالاً للوجود.⁽¹⁾

ويميز أرسطو بين وجهين للعقل: عقل فعال وعقل منفعل. فالعقل الفعال عقل إلهي لا يدخل في تركيب الإنسان، وليس جزءاً من الجسم الإنساني ولا من النفس الإنسانية، بل هو سابق في وجوده على الاثنين، وهو الذي يقدر على نقل العقل الإنساني إلى المعقولات، لأن العقل الإنساني وحده عقل بالقوة، وهو مجرد استعداد عام لإدراك المعقولات، ولا يدركها بالفعل إلا بمساعدة العقل الفعّال.⁽²⁾

والعلاقة بينهما علاقة الصورة بمادتها، أو علاقة الفعل بالقوة. يدرك العقل الفعال تلك التصورات العامة ويطبعها في العقل المنفعل فيدركها هذا بالفعل، وكانت فيه من قبل بالقوة. رأى أرسطو أخيراً أن القدرات العقلية السابقة تزول بزوال الجسم، لارتباطها به، لأن النفس عنده فانية.⁽³⁾

وهكذا فإن المنطلق في المنهج الفرضي هو البعد الغائي الذي يزن به العقل الأشياء ويحكم عليها من خلاله بالصحة أو البطلان. ذلك أن الفلسفة تقيم براهينها على فرضيات تجعلها أساساً للتحليل والبناء للمواقف العامة.

وحيث أقام أرسطو التحليل الفلسفي على الأساس الغائي، فقد أبعد في ذات الوقت التفسير الميكانيكي للكون بكل ما ينطوي عليه من مواقف، ويقوم هذا التفسير على أن الكون مادي بحت يتألف من ذرات في حركته، وأن قوانين الفيزياء أي قوانين الميكانيكا، قادرة على تفسير كل شيء فيه، وأن هذه القوانين حتمية وضرورية⁽⁴⁾، أمّا مصدر هذه الضرورة فنقطة بدء لا تفسير لها، لكنها ما لا

(1) روجي بول دروا: فقه الفلسفة، ص 181.

(2) يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص 26، ط 2016، دار المعارف، القاهرة.

(3) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 60.

(4) الضرورة عند أرسطو تعني الإلزام Compulsion أو العلة الغائية Final cause أو الطبيعة Nature أو القانون Law. وفي كتاب الميتافيزيقيا حدد أرسطو معاني الضرورة فيما يلي:

أ- شرط بدونه تكون الحياة مستحيلة، فالتنفس والغذاء ضروريان للكائن الحي لأنه لا يمكن أن يوجد بدونها.

ب- شروط لا يمكن للخير بدونها أن يوجد، أو أن يظهر إلى الوجود، أو بدونها يصبح من المستحيل تجنب الشر أو استئصاله، مثل تناول الدواء لمنع المرض.

ج- يقال الضروري للشيء المضطر والاضطرار، أي الذي يشكل عقبة تمنع النهوض والاختيار الإرادي.

د- يقال للضرورة على ما لا يمكن أن يكون غير ذلك.

هـ- يقال الضروري على البرهان، إذ يستحيل البرهنة على شيء ما على أن يكون شيئاً آخر غير ذاته، لأن المقدمات النهائية للبرهان لا يمكن أن تكون غير ما هي عليها، فمنها يشتق البرهان. وفي السماع الطبيعي يقول: " يجب أن نصنف الطبيعة

يمكن أن يكون غير ذلك؛ لا يعترض أرسطو على خضوع الكون لقوانين ضرورية حتمية، بل إنه نصير اكتشاف القوانين الطبيعية، لكنه رأى أن بالكون عنصراً آخر غير مادي، وهو طريقة تركيبه وعلّة حركته أو نموّه، أو هو المبدأ الأول لحركته ونظامه وتديره، ومن ثم يكون هذا المبدأ اللامادي مفسراً لضرورة القوانين، ولا صدفة عمياء ولا عبث؛ رأى أرسطو أيضاً أن كوناً توجّهه غائية كوناً أكثر قبولاً لدى العقل من كون تحكمه ضرورة عمياء لا عقل فيها. نعم، قد يقال إنّ كلّ علمٍ من العلوم الطبيعية إنّما يكتشف القوانين التي تخضع لها الظواهر التي تدخل في اختصاصه، وذلك تفسير مقبول للعالم الطبيعي، ولا حاجة بنا لمبدأ ميتافيزيقي إضافي لينظّم الكون؛ هنا يعلن أرسطو أن الغائية طريق نتحقق بفضلها من جميع القوانين المختلفة في وحدة مترابطة متماسكة عضوية، وأنها أيضاً طريق يفتح لنا باباً لتفسير ما بالإنسان من قيم خلقية وفكرية تليق بإنسانيته.⁽¹⁾

• 3.3.1. منهج الشك واليقين

يرتبط الشك المنهجي بديكارت، الذي أدرك أن الدوغماتية عدوٌّ مبين للعقل، وعائق عن التقدم، ومكبّل للتفكير، فكان وضع المنهج جزءاً من فلسفته، ووضع لتلك الغاية كتابين: "قواعد توجيه

بين العلل التي تفعل من أجل شيء، أي تلك التي لها هدف وقصد. وننظر إلى الضرورة عندما نتكلم عن الطبيعة. والطبيعة تفعل على نحو ما يجعل الإله ويوس السماء تمطر لا لأن ينبت الزرع وإنما يفعل ذلك بالضرورة". ويقول في كتاب العبارة "لا يمكن أن يكون الحاضر غير موجود ولا يصير موجوداً، وما كان لا يمكن ألا يصير موجوداً فمن المحال ألا يصير موجوداً، والشيء الذي من المحال فواجب ضرورة أن يكون. وجميع الأشياء المستقبلية بالوجود واجب ضرورة أن تكون". وأيضاً: "إن الوجود للشيء إذا كان موجوداً ضروري، وإذا لم يكن موجوداً فنفي الوجود عنه ضروري. وليس كل موجود فوجوده ضروري، ولا كل ما ليس بموجود فعدم الوجود له ضروري" = معجم المصطلحات، مفهومها ودلالاتها، الأرسطية، ص 324-325، تأليف محمد جمال الكيلاني، ط 2019، دار الوفاء لدنيا الطباعة بالإسكندرية، مصر. والمعنى المقصود بالضرورة كما هي في المتن يصدق عليه المعنى المذكور في الحرف (د)، كما ينطبق عليه ما جاء في كتاب السماع وفي كتاب العبارة.

(1) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 60.

الفكر⁽¹⁾ "Règles pour la direction de l'esprit"، و"مقال في المنهج" Discours de la méthode، وهو أكثر شهرة وذيوعاً من الكتاب الأول⁽²⁾، وأسلوبه أجود.

فالمنهج هو طريق الوصول إلى الحقيقة، والسائر بلا منهج كالأعمى، أو التائه الذي يعتمد على الصدفة في الوصول:

On ne peut se passer d'une méthode pour se mettre en quête de la vérité des choses.⁽³⁾

والكتابان يحويان إلى جانب المنهج إشارات إلى نظريات فلسفية جديدة سوف يفصلها ديكرت في كتب فلسفية تالية، كنظريات الكوجيتو، ولا مادية النفس الإنسانية، والأفكار الفطرية، والرياضيات الكلية، وتلك القواعد كتبها ديكرت بعد تسع سنوات من الخبرة المشهورة التي يروي ديكرت عن نفسه أنه رآها فيما يرى النائم في شتاء 1619 وتلقى فيها أسس علم عجيب، قد تكون هذه الأسس المنهج ذاته، أو بعض نظرياته أو هذه وذاك معاً.⁽⁴⁾

ولكن التاريخ يقول إن الغزالي سبق ديكرت في اعتماد الشك المنهجي من أجل الوصول إلى اليقين، فهذا هو يقول: "الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال."⁽⁵⁾ ولم يكن شكّه شكّاً ارتيابياً منكراً للحقائق، مثل ارتياب السوفسطائية، بل كان شكّاً باحثاً عن المطلق الذي تُبنى عليه الحقائق بناء لا تشوبه حيرة.⁽⁶⁾ وهذا ما أراده ديكرت من شكّه.

(1) كتبه ديكرت عام 1628، لكنه لم ينشره إلا بعد وفاته، وقد صدرت طبعته الأولى عام 1701 في أمستردام، أما النسخة الخطية فقد احتفظ بها ليبنتز وهي محفوظة في مكتبة هانوفر. والكتاب مشروع لم يتم، إذ صمم ديكرت أن يكتبه في ثلاثة أجزاء، يتألف كل منها من اثنتي عشرة قاعدة، يتناول الجزء الأول المنهج عامة، والثاني تطبيق المنهج على الرياضيات، والثالث تطبيقه على المشكلات الفلسفية، لكن ديكرت كتب حتى القاعدة الحادية والعشرين من الجزء الثاني، ولم يكتب من الجزء الثالث شيئاً. وفي هذا الكتاب لامس مشكلة طبيعة العلم، واليقين، ومفهوم النظام والمنهج، وطبيعة الملكات الداخلة في المعرفة... = محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 73، و Règles pour la direction de l'esprit

Préface, Librairie Générale Française, Paris 2002.

(2) ترجم إلى العربية عدة ترجمات، أولها ترجمة محمود محمد الخضير، ثم ترجمة جميل صليبا، وآخرها ترجمة عمر الشارني، من تونس.

(3) Descartes : règles pour la direction de l'esprit, p 88, édition librairie générale française, 2002, Paris.

(4) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 74.

(5) ميزان العمل، ص 409.

(6) محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكرت، ضمن مؤلفاته الكاملة، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص 168، ط 1، 4014، دار الكتاب المدرسي، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت.

ولم يكن النظر العقلي قبل الغزالي منفصلاً عن الشك، بل كان أساساً تبنى عليه الخطوات اللاحقة في نظر العلماء، فيرى النظام، وهو من أصحاب النظر العقلي أن الشك والتجربة هما الركبان الأساسيان للبحث.⁽¹⁾

أسس ديكارت فلسفته على الكوجيتو "أنا أفكر فأنا موجود"، فهو اللبنة الأولى لليقين، وهذا الأساس توصل إلى بنائه بعد سلسلة من الشك أو الشكوك في المبادئ ضمن مسار مستمر من الانتباه المنظم.⁽²⁾

ويبدأ الشك عند ديكارت من الأفكار التي توحى بها إلينا حواسنا من حيث إن حواسنا تخدعنا أحياناً، فقد أردت أن أقترض أنه ليس يوجد شيء مثل ما تجعلنا نتخيله.⁽³⁾ والمنهج عند ديكارت هو مجموعة من القواعد اليقينية الواضحة، نكُون بمراعاتها مراعاة دقيقة في أمان من أن نحمل خطأ محمل الصواب.

Ce que j'entends maintenant par méthode, ce sont les règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité.⁽⁴⁾

وهدف هذا المنهج هو الوصول اليقين. ولقد رأى ديكارت أن سبيل اليقين هو الاستنباط لا الاستقراء؛ لأن الاستقراء كثيراً ما يؤدي إلى استدلالات كاذبة أو احتمالية. واستفاد في اقتناعه بالاستنباط من الحسابات والهندسة اللذين يستخدمان الاستنباط، وأتبعها وحدهما محققان أعلى درجات اليقين، وأنها أكثر العلوم بساطة ووضوحاً، فإذا أريد للفلسفة أو أي علم آخر أن تتصف بقضاياها باليقين، فلتتخذ هذين العلمين نموذجاً.⁽⁵⁾

وهذا المنهج الجديد الذي ابتكره ديكارت من أهم العوامل التي ساعدت على شهرته وتلقيه بـ "أبو الفلسفة الحديثة". وهو منهج مغاير لمناهج البحث الفلسفي التقليدية، التي كانت سائدة حتى عهده، والمتمثلة على الأخص بالمنهج الاستدلالي الأرسطي وكذلك بالمنهج الاستقرائي البيكوني، أو منطق بيكون الذي ظهر إلى الوجود عام 1620 تحت عنوان الأركان الجديد Novum organon، يقول ديكارت: "...وكما أن كثرة القوانين كثيراً ما تهيج المعاذير للنقائص بحيث تكون الدولة خيراً حكماً ونظاماً عندما لا يكون لديها من القوانين إلا قليل جداً. فتصبح هذه القوانين مراعاة بدقة كثيرة.

(1) نقلاً عن جعفر آل ياسين في كتابه: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دراسة في التراث، ص 107، ط 3، 1983، دار الأندلس، بيروت.

(2) Roger Lefevre : la bataille du Cogito, p 5, 1^e édition, 1960, Presse Universitaire de Paris, Paris.

(3) ديكارت: مقال عن المنهج، القسم الثاني، ص 213، ترجمة محمود محمد الخضير، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، ط 3، 1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(4) Descartes : Règles pour la direction de l'esprit, p 88.

(5) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 74.

كذلك اعتقدت بأنه بدلا من هذا العدد الكبير من المبادئ التي يتألف منها المنطق، فالأربعة التالية حسبي، بشرط أن يكون عزمي على ألا أدخل مرة واحدة بمراعاتها صادقا ودائما. الأول ألا أقبل شيئا ما على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك.⁽¹⁾

ويميز مهدي فضل الله بين الأسس والقواعد التي قام عليها المنهج الفلسفي الديكارتي. فالمنهج الذي يعتمد على وضوح المبادئ ويقين النتائج، يقوم على الأسس التالية:

1-البداهة

2-الاستنباط

فالبداهة هي الرؤية الذهنية المباشرة للأشياء، أو العيان المباشر لها، دون أن يخامرنا أدنى شك في صحة هذه الرؤية أو العيان. وبعبارة أخرى، البداهة، نوع من المعرفة المباشرة، ينتقل الذهن أو العقل، من شيء معلوم إلى شيء مجهول انتقالا ليس فيه تفكير، أو زمن، كقولنا: المساويان في كل منهما لثالث، متساويان، الكل أكبر من الجزء، المثلث شكل مؤلف من ثلاثة خطوط، كل جسم مادي، له شكل وحجو ووزن... إلخ

وبذلك فإنّ البداهة الديكارتية، تختلف عن الحدس، فالحدس عند المنطقة العرب، كابن سينا، معناه: سرعة الانتقال من الأشياء المألوفة إلى الأشياء المجهولة، وهذا لا يتمّ إلا في الزمن، مهما قلّ: في حين أن البداهة لا تحتاج إلى زمنٍ مهما قصر.⁽²⁾

ويميّز ديكارت بين أحكام البداهة وأحكام الخيال. فالخيال لا ضابط له، وأحكامه تختلف من شخص إلى شخص آخر، بعكس البداهة التي لا اختلاف في أحكامها باختلاف الأشخاص. وبين ديكارت الأسباب التي تجعل أحكام البداهة لا يرقى إليها الشك، بأن ذلك يعود إلى طبيعة الفكرة البديهية نفسها، التي تتميز بخاصتين أساسيتين: الوضوح من ناحية والتميز من ناحية ثانية.⁽³⁾

(1)ديكارت: مقال عن المنهج، القسم الثاني، ص 190. وأنوّه إلى الاختلاف الواقع بين هذه الترجمة وترجمة جميل صليبا، ومن ذلك الاختلاف بينهما في ترجمة كلمة préceptes الواردة في النصّ المنقول، حيث رأى الخضير أن يترجمها بـ "المبادئ"، أما صليبا فترجمها بـ "القواعد"، فضلا عن الاختلاف في الصياغة اللغوية التي لا يمكن أن تمرّ بلا تأثير في النصّ الفلسفي. راجع ترجمة صليبا: مقالة الطريقة، ص 102، سلسلة الروائع الإنسانية، ط 3، 2016، المكتبة الشرقية، بيروت.

(2)مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، نظرة تحليلية ونقدية، ص 104-105.

(3)نفسه، ص 105.

...يلوح لي أن أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة وهي أن الأشياء التي نتصورها تصوّرًا واضحًا جدًا ومتميزًا جدًا هي صحيحة. (1)

لكن ديكارت لم يبيّن سبب البداهة أو ملاكها، بيانا فلسفيا؛ وقد كان للأستاذ مرتضى مطهري موقف كاشف لملاك البداهة، حين تعرض للقضايا النظرية المركبة وما فيها من عناصر مجهول للعقل، وإن كان مدركا لها في الجملة. فيقول: "...ومن هنا أيضا يتضح ملاك البداهة، فلو ورد أمر بسيط غير مركب من عدة أمور هو تصور بديهي، فلو ورد أمر بسيط إلى الذهن فإن مجيئه إلى الذهن يعني المعلومية وليس فيه أي جهة جهل. فالتصور النظري مع أنه معلوم لنا أيضا لكن التصور البديهي هو الأمر الذهني البسيط الذي لا يقبل التجزئة، والتصور النظري هو الأمر الذهني المركب القابل للتجزئة. (2) أما الواضح، فالفكرة الواضحة هي الفكرة الجلية بحد ذاتها التي لا تحتاج إلى تفسير، لأن العقل يُدّعى لها ولا يشكّ فيها كما هو الحال بالنسبة إلى الأفكار الغامضة أو المعقدة. (3)

• 3.3.1. أ. الشك المنهجي والحدس

جعل ديكارت الواضح والتميز معيار الصدق واليقين، واليقين قائم في الحدس لبساطة موضوعه، ولصدوره عن عقل صاف منتبه، متحرّر من سلطان الحس والخيال. ومع ذلك فلا ينصح المنهج إلا بالتهيؤ للحدس، من ناحية، وممارسة الحدس على خير وجه من ناحية أخرى، أما التهيؤ، فيتم بعدة شروط، منها تجنب السرعة والتهور، وتعويد النفس الصبر والأناة في الأمور العقلية على نحو يتم في الأمور الخلقية، وتحريرها من الأحكام السابقة التي تأصلت فيها منذ عهد بعيد دون إمعان أو تمحيص، ثم تصنيفها من أحكام الحس والخيال فيما أمكن معرفته بالعقل وحده، أما ممارسة الحدس على خير وجه فيتم بفضل الانتباه ومضاعفته حتى يصبح في النفس عادة وطبيعة ثانية؛ ويتم أيضا بإثارة الولع في النفس بالبساطة، ودعوتها إلى عدم إهمال الأمور الميسورة التي لا يمكن معرفتها إلا بالحدس. (4)

(1) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 132، التأمل الثالث-3، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974، القاهرة.

(2) دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج1، ص 17-18.

(3) مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، نظرة تحليلية ونقدية، ص 106.

(4) نجيب بلدي: ديكارت، ص 67، ط2، سلسلة نوابع الفكر، دار المعارف، القاهرة. والرجوع إلى كتاب قواعد الفكر، لديكارت.

• 3.3.1. ب الحدس الديكارتي أم البدهة؟

وضع محمود فهمي حجازي عنوان الحدس الديكارتي قاصدا به البدهة والوضوح، لكنه قد أثار لبسا لأن ديكارت تحدث عن البدهة أو الوضوح، وكان مستنده المعرفي للبدهة هو الرياضيات، "...حين كنت أنظر في أشياء بسيطة جدا تتصل بالحساب الهندسة، مثل أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو العدد خمسة، وما شابه ذلك من الأمور، أما كنت أتصورها تصورا فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلني أجزم بصحتها."⁽¹⁾

وهذه البدهة عند ديكارت هو تصور يقيني لذهن يقظ، كحدسنا أن المثلث محدود بثلاث أضلع وأن الكرة محدودة بسطح واحد.⁽²⁾

تثير قضية البدهة أو الحدس، كما يسميها محمود فهمي زيدان، عند ديكارت بعض التساؤلات التي تبدو في ظاهرها منطقية، فما يبدو واضحا قد يكون مرده إلى الذات وليس إلى المنطق. ولقد أعاب النقاد على ديكارت عدم بيانه لمعيار الوضوح، واتهموه بالذاتية، فقد فقال جاسندي إن كل إنسان يظن أنه يدرك بوضوح ما يميل إليه، لكنه قد يكون مخدوعا فيما يدركه، كما علق لبيتتر أنه كان ينبغي على ديكارت اكتشاف علامات منطقية logical marks تميز الفكرة الواضحة المتميزة من الغامضة الملتبسة.⁽³⁾

ويتولّى محمود فهمي زيدان الدفاع عن ديكارت، إذ يرى أن الجانب الذاتي أو السيكلولوجي في معيار الوضوح والتميز ليس إلا جانبا واحدا، وأن بالمعيار جانبا منطقيا وآخر ميتافيزيقيا. فديكارت -وهذا هو الجانب المنطقي- يربط الوضوح والتميز بالحدس، فيرى أنه حين يحكم الحدس بأن قضية ما صادقة فليس ذلك لمجرد مثولها واضحة أمام الذهن (وذلك هو الجانب الذاتي)، وإنما لأن الذهن يدرك أيضا علاقات ضرورية (والضرورة هنا منطقية) بين حدود القضية أو بين التصورات التي تعبر عنها تلك الحدود، ويعطينا ديكارت أمثلة توضيحية، فحين أقول ما له شكل ممتد، أو ما يتحرك له ديمومة، فإني أدرك بالحدس يقين هذه القضايا، لأن العلاقة بين الشكل والامتداد، أو بين الحركة والديمومة الزمنية علاقة ضرورية، بحيث لا يمكنني تصور اللامتد، أو الحركة التي تتم في لا زمن. تبدو هذه القضايا بديهية واضحة بذاتها، ولا نتصور إنكارها. والبدييات الرياضية نموذج ثانٍ للقضايا الحدسية الضرورية الصديق عند ديكارت مثل المساويان لثالث متساويان...⁽⁴⁾

(1) ديكارت: التأملات، ص 133، ترجمة عثمان أمين، ط 4، 1974، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(2) جونيفاف روديس لويس Geneviève Rodis-Lewis: ديكارت والعقلانية، ص 20، ترجمة عبدو الحلو، ط 3،

1982، منشورات عويدات، بيروت، باريس.

(3) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 78.

(4) نفسه، ص 79.

والضرورة أمرٌ لا يمكن تحديده إلا بالإقرار بأن هناك قوة إلهية زرعت فينا ذلك؛ لأن الخالق لم يترك الإنسان على الأرض وحيدا من غير مساعدة أو إرشاد.

L'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, où les premières semences des pensées utiles ont été déposées, en sorte que souvent, si négligées et si étouffées soient-elles par des études qui les dévient, elles produisent des fruits spontanés.⁽¹⁾

• 3.3.1. قواعد المنهج الديكارتي

لا يكفي أن يكون للإنسان عقل، أو حس سليم، وهو ما عني ديكارت أن الناس متساوون فيه، بل ينبغي أن نستعمله استعمالا جيدا باتباع منهج واضح وسليم. وإذا كان العقل واحدا عند جميع الناس فالنتيجة المنطقية أن لا يكون بينهم اختلاف في إدراك الحقائق، ولما كان الاختلاف أمرا واقعا لا ينكر، وجب البحث عن أسبابه، فكانت النتيجة أن المناهج هي السبب. من هذه الملاحظة عزم ديكارت على وضع منهج عاصم للعقل من الزلل.

ووضع ديكارت قواعد للمنهج صارت كالقوانين، ضمنها كتابيه مقال عن المنهج، وقواعد لتوجيه العقل. وهذه القواعد كما وضعها في مقال عن المنهج أربع:

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.⁽²⁾

القاعدة الأولى: ألا أقبل شيئا ما على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك.⁽³⁾ وصاغها فهمي زيدان على النحو الآتي:

ألا أقبل شيئا على أنه صادق ما لم تكن لدي معرفة واضحة بأنه كذلك – أعني الحرص على تجنب التسرع والتحيز في الأحكام، وألا أقبل منها إلا ما كان حاضرا أمام عقلي بوضوح وتميز، بحيث لا يدع مجالا للشك.

وجاءت في ترجمة جميل صليبا مختلفة في لغتها وحتى في مصطلحها:

(1) Descartes : Règles pour la direction de l'esprit, p90.

(2) Descartes : Discours de le méthode, p 22, notes et bibliographie par Laurence Renault, édition 2008, Flammarion, Paris. Voir aussi : Discours de la méthode, p 48, édition Librairie Larousse, 1972, Paris, avec une Notice biographique, une Notice philosophique, des remarques lexicologiques, des Notes explicatives, une Documentation thématique, des Jugements... ; par André Robinet,

(3) ديكارت: مقال عن المنهج، ص 191.

أن لا ألتقي على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أثبت بالبداهة أنه كذلك، أي أن أعني بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز لا يكون لدي معها أي مجال لوضعه موضع الشك.⁽¹⁾

Le second, de deviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.⁽²⁾

القاعدة الثانية: أن أقسم كل واحدة من العضلات التي سأختبرها، إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.⁽³⁾
وصاغها محمود زيدان:

أقسم كل مشكلة تناولتها إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء، بحيث تبدو مناسبة لتقديم أفضل حل لها.

وفي ترجمة جميل صليبا:
أن أقسم كل واحدة من العضلات التي أبحثها إلى عدد الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه.⁽⁴⁾

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simple et les plus aisés à connaître, pour montrer peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.⁽⁵⁾

القاعدة الثالثة: أن أسير أفكاري بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.⁽⁶⁾
وفي صياغة محمود فهمي زيدان:

(1) ديكارت: مقالة الطريقة، ص 102، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه جميل صليبا، ط 2، 1970، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت.

(2) Discours de la méthode, p 48, édition Librairie Larousse, 1972, Paris, avec une Notice biographique, une Notice philosophique, des remarques lexicologiques, des Notes explicatives, une Documentation thématique, des Jugements... ; par André Robinet.

(3) ديكارت: مقال عن المنهج، ص 191.

(4) ديكارت: مقالة الطريقة، ص 102، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه جميل صليبا، ط 2، 1970، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت.

(5) Descartes : Discours de la méthode, p48, Librairie LROUSSE, 1972, Paris

(6) ديكارت: مقال عن المنهج، 192.

أوجّه أفكاره توجيهاً منظماً، مبتدئاً بأبسط الأشياء (القضايا)، وهي ما كانت معرفتنا لها أكثر وضوحاً، وأصعد تدريجياً إلى معرفة ما هو أكثر تعقيداً، واضعاً ترتيباً بين الأفكار حتى ولو لم يكن قائماً بين الأشياء من قبل.⁽¹⁾

أما جميل صليبا فترجمها بالآتي:

أن أرتب أفكاره، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً، بل أفرض ترتيباً بين الأمور لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع.⁽²⁾ ما يلاحظ هنا أن عبارة (أفرض) التي ترجم بها الخضيرى وصليبا أسلم من الترجمة التي ارتضاها زيدان، وهي (واضعا)، لأن الفعل supposer يعني (فرض)، وهو أقرب إلى الألفاظ الفلسفية وإلى المنهج، ويقوّي هذا الترجيح ما نلاحظه في الترجمة الإنكليزية للنص، إذ استخدم فعل assume الذي يعني فرض، وقدر، كما يؤكده الوصف fictitious التي تعني الوهمي، وهو ما يتجانس مع الافتراض: The third...assuming an order, even if a fictitious one, among those which do not follow a natural sequence...⁽³⁾

والفلسفة تفترض قضايا ينطلق منها الفيلسوف ليبنى عليها مواقفه.

لكن الجملة الأخيرة، وهي: (واضعاً ترتيباً بين الأفكار حتى ولو لم يكن قائماً بين الأشياء من قبل) وهي من إنشاء محمود زيدان، فيها تصرّف واضح، وهو تصرّف حافظ على علمية الترجمة، لا يظهر في عبارة الخضيرى وصليبا: (...بل وأفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع)، إذ التزم بظاهر النص وحرّفه، وهو التزامٌ موفق، حافظ للفلسفة على لفظيتها واصطلاحيتها، عدا لو أنها تصرفاً وأبدلاً كلمة (بالطبع)، بما يعادلها، وهو (بحسب طبيعة الأشياء) على سبيل المثال.

وهنا يظهر الجانب الفني في الترجمة، حين يختار المترجم بين الحرفية والتصرف، ويفلح في الاختيارين، كما هو الحال في هذا النص.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues,⁽⁴⁾ que je fusse assuré de ne rien omettre.

وهذه القاعدة التي لا يشي ظاهرها بما هو عميق، ولا تحمل في ثناياها علماً جديداً، تنطوي على السر الذي ينهض عليه المنهج عند ديكارت، لأنها تقوم على فكرة أن الأشياء كلها مرتبة وفق نظام

(1) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 80.

(2) ديكارت: مقالة الطريقة، ص 104.

(3) Descartes : Key philosophical writing-Discourse on the method, p 82, translated by Elizabeth S. Haldane, and G. R. Ross, Edited and with an Introduction by Enrique Chavez-Arviso, Wordsworth Editions Limited, 1997, London.

(4) Descartes : Discours de la méthode, p49, Librairie Larousse, 1972, Paris

تسلسلي، بحيث يمكن أن يعرفنا بعضها على البعض الآخر، وليس كما عرضتها الفلسفة الأرسطية وفق مقولات⁽¹⁾.

ولا يقتصر التحليل على التقسيم وإنما يراد منه معرفة كيف تتعلق النتائج بأسبابها، وفق النظام العقلي⁽²⁾.

وقد وجد ديكارت أن الرياضيات تتكفل بالمنهج.

القاعدة الرابعة: والأخير أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً⁽³⁾.

وهي بصياغة محمود زيدان:

أقوم بإحصاءات تامة ومراجعات عامة - في كل الخطوات - للتأكد من أنني لم أحذف شيئاً⁽⁴⁾. وترجمها جميل صليبا بهذا اللفظ:

والأخيرة: أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً⁽⁵⁾.

هذه هي القواعد التي بنى عليها ديكارت فلسفة، وسردها في كتابه مقال في المنهج، وكتاب وقواعد لقيادة العقل، أكتفي بها مع الإيجاز، لأن الاسترسال وراء الأفكار التي طرحها ديكارت وعالجها الردود والاعتراضات التي وجهت إليه، كل ذلك قد استغرق مؤلفات كثيرة، وحسبه أنه أبو الفلسفة الحديثة وأحد الكبار الذين جاءوا بعد سقراط وأفلاطون وأرسطو.

• 4.3.1. منهج الظواهر⁽⁶⁾

إن تاريخ الفلسفة حركة لا تتوقف من النقد الذي ينشأ منه فكرٌ جديد، ثم مذهب يتطور ويجلب أتباعاً ليصبح مدرسة، هكذا أصبح قدر الفلسفة وميادين الفكر الأخرى. حتى إن الدارس لمذهب فلسفي يتحتم عليه الالتفات إلى ما حوله وما قبله من مذاهب لشدة الترابط بينه وبينها. كانت القضايا

(1) Descartes : Règles pour la direction de l'esprit, p90.

(2) جونيفاف روديس لويس Geneviève Rodis-Lewis: ديكارت والعقلانية، ص 23، ترجمة عبدو الحلو، ط 3، 1982، منشورات عويدات، بيروت، باريس.

(3) ديكارت: مقال عن المنهج، 192.

(4) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 81.

(5) ديكارت: مقالة الطريقة، ص 104، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه جميل صليبا، ط 2، 1970، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت.

(6) كان J.H. Lambert هو أول من استعمل هذا اللفظ وذلك في سنة 1764، وتلاه إمانويل كنت ثم هيجل سنة 1807. لكنه صار يطلق في بداية القرن العشرين على المذهب الذي أسسه هوسرل Husserl، وكان من أنصاره سارتر في فرنسا، وتأثر به مارتن هيدجر والوجودية عامة. = بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 61.

المعرفية مثل اليقينيات وكيف يحصّلها العقل، وعلاقة المدرك بالمدرك وطبيعة العلوم وممّ استقت حقائقها مشكلاتٍ دائرة بين فلاسفة القرن التاسع عشر، وعلى ضوء النقد الذي ظهر إزاءها عرفت المواقف ثم المذاهب طريقها إلى النور.

في هذه الاشتراطات المعرفية ظهرت الظواهرية، وهي كلمة استعملت قبل هوسرل، وتحيل عند الاطلاق على أكثر من معنى، مثل الظواهر عند كانط التي تعني ما يعبر عن الوجود من آثار، وما يترتب عليها من أحكام يبينها العقل.

فقد بدأ هوسرل فلسفته بالنظر إلى العلوم الأوربية باعتبارها واقعة في أزمة سببتها لها الوضعية التي أقصت البعد الإنساني من المعرفة، وقدّمت الأفكار على أنها حقائق أبدية صادقة دائما تقابل بناءات محددة في الواقع، لا يملك الإنسان حيالها إلى القبول المستسلم، ففقد بهذا العلم دلالة الإنسانية بتغييبه الإنسان، وقصر دوره على الكشف عن وجود واقع مفروغ منه، وهذا التصور يرى فيه هوسرل رضوخا للعادات والتقاليد العقلية التي كونها عن العلم، فطالب بمراجعة تلك النظرة للتأكيد على استقلال الإنسان واستقلال شعوره عن وقائع الطبيعة والعالم والتاريخ.⁽¹⁾

وهو امتداد للفيلسوف فرانز برنتان (1838-1917)، الذي ميّز بين الفكرة ومنشئها السيכולوجي، وبين المنطق وعلم المعرفة النفسية.⁽²⁾ وهو مبتكر مبدأ القصدية *intentionnalité*، ومفاده أن ما تتميز به الظواهر العقلية هو اتجاهها نحو موضوع قد يكون -أو لا يكون- له وجود موضوعي.⁽³⁾ كما قال بالتعددية أي أن كل حالة عقلية فيه متعددة، بحيث تتطلب طرفا في الخارج، فالعقل يدرك شيئا موجودا في الخارج، والفكرة لا بدن تكون فكرة عن شيء، والحالة الوجدانية في لحظة معينة لا بدن أن تكون وجدانا متعلقا بشيء، فلكل فعل شعوري موضوع ينصب عليه.⁽⁴⁾

وتبعه تلميذه إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938)، وهو فيلسوف ألماني معاصر؛ بدأ هوسرل حياته الفكرية باحثا في فلسفة الرياضيات، موضوع دراسته في البدء، وما دونه في كتابه (فلسفة الحساب)، حيث قدّم تحليلا للتصورات والقوانين الأساسية لعلم الحساب. كما وضع كتاب (أبحاث منطقية) الذي احتوى على نقد تفصيلي للمذهب الاسمي الذي كان سائدا منذ لوك وهيوم، تحت أسماء مختلفة؛ ويرى أن المنطق ليس علما معياريا، بل واصفاً للوجود، فالعقل لا يقول لنا مثلا لا يمكن إطلاق قضيتين متناقضتين، وإنما يقول فقط إن الشيء الواحد لا يمكن له أن يتسم

(1) يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص 78.

(2) إيميل برهيه: تاريخ الفلسفة - الفلسفة الحديثة ج 7، ص 241.

(3) ألفرد جولس آير: الفلسفة في القرن العشرين، ص 357.

(4) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص 123، ط 2، 1980، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

بصفات متناقضة.⁽¹⁾ ثم حول اهتمامه إلى فلسفة علم النفس وإلى تحديد أفعال الوعي وموضوعاتها، وأعطاهما الأولوية على سائر أشكال البحث.⁽²⁾

والظاهريات كان منهجا أكثر منه مذهباً⁽³⁾، فهو منهج ينحصر في وصف الظاهرة، أي ما هو مُعطى مباشرة، وهي تغض النظر عن العلوم الطبيعية ولا تنتبه إلى نتائجها، متعارضة بذلك مع المذهب التجريبي، أما موضوعها فهو الماهية، أي المضمون العقلي للظواهر.⁽⁴⁾ ويتم ذلك بالجوع إلى ما قبل الأحكام والأفكار، وإلى ما قبل المواقف الفلسفية التي تحجب عنا الرؤية، فنرجع إلى مجال أسبق منها جميعا وهو المجرى الحيوي الخالص Pur flux vital، موطن التجربة المعاشة، لنرى ما يحتويه ذلك المجال من رؤية مباشرة حدسية، وهو مجال محايد ليس فيزيائيا ولا سيكولوجيا ولا جوهرًا ولا روحا، وهو سابق على الوجدان الذي هو نوع خاص من ذلك المجال.⁽⁵⁾

وقادته الرياضيات إلى الفلسفة مثل ديكارت وغيره، لأن وجد فيها دقة تتفق عليها العقول خلافا للنظريات الفلسفية، فأراد أن يجد للفلسفة أساسا لا يتطرق إليه الشك وسمح بإقامتها علما برهانيا، وأراد أن يجعلها علما، له موضوعاته المحددة، ومنهجه المحدد، ووصله إلى قضايا صاغها مفكر لتصحيح السابقين عليه أو تطويرهم، فأقام ما سماه فلسفة الظواهر أو علم الظواهر Phénoménologie. لم يكتب هوسرل كتابا خاصا في المنهج مثلما فعل ديكارت، لكن يعتبر مقال "الفلسفة كعلم محكم" أصدق تعبير عن موقفه.⁽⁶⁾

كانت بعض الأسئلة التي أثّرت في حدود 1880 بخصوص الفلسفة الوضعية وإقصائها للذات المفكّرة عن المعرفة، أحد الأسباب التي جعلت هوسرل يعيد التفكير في النظام المعرفي، وكذا النزعة التي سارت عليها الكانطية الجديدة الرامية إلى إضفاء الموضوعية التامة على المعرفة من خلال فصل الذات الخالصة عن الذات السيكلولوجية، وهذا الوجه لم يرق فلسفة القرن العشرين التي أرادت إعادة الاعتبار إلى الذات الحسية للفرد في حياته المباشرة، وفي حركته داخل مجرى التاريخ؛ ولم يخلّ عقله من حيرة شك وارتباب، حتى بعد كتابه (أبحاث منطقية)، كما لو أن ذلك الكتاب كان حروفا ميتة لم تغن عنه شيئا، فاتجه من جديد نحو البحث عن أساس، ورأى أن ينظر في العقل نفسه، حاذيا حذو سلفه

(1) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 226.

(2) ألفرد جولس آير: الفلسفة في القرن العشرين، ص 358.

(3) بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 61.

(4) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 220.

(5) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 210.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 460، ط 4، 1966، دار المعارف، القاهرة، ومحمود فهمي زيدان: مناهج

البحث الفلسفي، ص 95، محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 210.

كنط اللامع، وكانت المحاضرات الخمس التي ألقاها ونشرها بعنوان فكرة الظواهر أو الفينومينولوجيا منعطفًا مهمًا في فلسفته، إذ كانت البداية لما يمكن تسميته مقالته في المنهج، على غرار مقالة ديكرت.⁽¹⁾ أراد هوسرل بظواهريته إقامة علم كليّ يستطيع أن يعرف الحقيقة الإنسانية بكل أبعادها، والحقيقة التي أراد ليس الحقيقة الفيزيائية، بل حقيقة النفس البشرية، انطلاقًا من علم النفس الذي كان فاتحة لفلسفته.⁽²⁾

ويمكن للفلسفة أن تكون علمًا إذا توافر شرطان:

(1) أن تبدأ بلا فروض أو أحكام سابقة، أو التخلّص من الأحكام السابقة، ومن ثمّ فهي علمُ البداية الصحيحة، وهذه هي الخطوة المعيارية السلبية، وتتمّ باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية.

(2) أن يقتصر البحث فيها على ما هو ضروريّ يقينيّ:

وهذا الشرط لازم لتحقيق الأول⁽³⁾. ونلتمس البدايات اليقينية في الظواهر، والمعنى العام لكلمة ظاهرة هو ما يظهر أمامي، لكنها تقال إجمالاً على ثلاثة أصناف من الأشياء:
أ) الأشياء المادية القائمة فعلاً في الواقع.

ب) الانطباعات الحسية أو الحدوس الحسية في مصطلح الفلاسفة التجريبيين الانجليز وكنط، وهي ذلك العنصر المتضمن في أي موقف إدراكي حسي حين أواجه العالم بحواسي.
ج) خصائص الشيء المادي الظاهر لي من لون أو شكل أو صلابة⁽⁴⁾...

(1) Lothar Kelkel et René Schrer: Husserel, p40, 1^e édition, 1964, Presse Universitaire de Paris, Paris.

(2) جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، ص 273، ط 2، 2013، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

(3) بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 61، دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 96.

(4) وإذا رجعنا إلى دلالة الظاهر في الفعل اليوناني phainein وجدناه يتسع للمعاني التالية:

1- اللمعان، 2- الإضاءة، 3- الظهور، 4- البيان، 5- الإبانة، 6- الإيضاح، 7- الإفصاح، 8- القول؛ من هنا كانت دلالة phenomena على:

- الأمر الذي يحمل معنى من المعاني الثمانية السابقة،

- الأجرام السماوية المرئية. واستخدم مفهوم le phénomène فلسفياً، للدلالة على:

- كل حدث يتجلى للوعي عن طريق الحواس،

- الأمر المستغرب وغير المعهود،

- كل ما يمكن أن يخضع للتجربة،

- الحدث الملاحظ الذي يكون موضوع درس في علم من العلوم،

- الظاهرة التي تتمظهر بها ماهية الشيء وتتجلى،

- المظهر الخادع الذي يستبطن حقيقة خفية. = هو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، معجم تحليلي عربي، ص 232، ط 1،

2018، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

ونقطة البدء الفلسفي الصحيح هي الانتباه إلى الشعور أو الذات بغية رؤية الماهية في الشعور، في سبيل ذلك يستقري كل المعاني التي ترتبط بمفهوم ما، ابتغاء أن يستخلص منها هذه الماهية التي يسعى إلى رؤيتها.⁽¹⁾

وكان هوسرل يسمي الفلسفة أحياناً "علم الشعور".

إن الشعور هو دائماً شعورٌ بشيء، إذ لا معنى لفعل فكري دون أن تكون هناك أفكار، ولا معنى لرغبة دون وجود أشياء كموضوعات رغبتني، وتلك الأفكار والرغبات محتوية لأفعال الشعور أو الأفعال العقلية من إدراك وتخيّل وتذكّر ورغبة وإصدار أحكام. وهذا الموقف هو القصدية⁽²⁾ أو التوجّه، وهو خاصّة أساسية للشعور، إذ يقوم الشعور في التبادل بين الذات والموضوع. فالشعور وعي ذاتي، لكنه يحيل دائماً على مضمون واقعي موضوعي. وبهذا يتمّ التوفيق بين المحايثة النفسانية والعلوّ المنطقي.

لكننا لا ننظر إلى الإدراك مثلاً كفعل موجه إلى أشياء خارجية، وإنما ننظر فيه من الداخل: نريد إدراك الإدراك ذاته أو إدراك التذكّر ذاته أو فعل الحكم ذاته، وهكذا، فإذا نظرنا إلى محتوى أفعالنا الشعورية منعزلة عن الانطباعات الحسية، جاء المحتوى قبلياً، ويعرفها بأن خاصية كل شعور أن يكون شعوراً بشيء.⁽³⁾

فالإدراك الإنساني ليس فعلاً سلبياً وإنما هو إعادة وعيٍ بشيء، فهو يتّجه وينطلق ويمتدّ نحو شيء (وهو ما يسميه القصدية). فالشعور، بهذا المعنى، ليس فيض عواطف ولا انفعالات ذاتية ولا أحاسيس شخصية وإنما هو شيء مركّب يضمّ عنصرين: الشعور الإنساني، والشيء ذاته. والشيء ذاته مختلف عن مفهوم كـنـط "الشيء في ذاته" الذي يختفي دوماً عن الشخص الذي يسعى إلى المعرفة، والذي لا يمكن معرفته إلا بالأيان.⁽⁴⁾ والقصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات.

(1) بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 61، ط1، 1984، دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 97.

(2) يعتمد هوسرل إلى استخدام معنى القصدية الذي سبق لأستاذه فرانتز برنتانو أن عرضه، فما الجانب الذاتي والصرف في المعرفة؟ إنه الاتجاه نحو...، الإكباب على...، وذلك ما يسميه برنتانو مستعيداً مصطلح المدرسين، القصد، فكل ما يتجه نحوه هو موضوع، وإن ما يورد موارد الخطأ في هذا المجال هو الفكرة الضيقة وغير الصحيحة التي نكونها لأنفسنا عن البدهة؛ فالبدهة كما تخيل إلينا معيار الحقيقة، يزودنا بوثوق مطلق ضد الخطأ؛ أما في واقع الأمر فالبدهة تشير إلى "الصورة العامة للقصدية أو الوعي بشيء ما، على نحو يكون معه الموضوع المتوعّى واعياً، بحيث يُدرك من قبل ذاته ويُرى من قبل ذاته". =إميل برييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة، ص 243.

(3) بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 541.

(4) روجيه بول دروا: فقه الفلسفة، ص 304.

والأفعال العقلية وموضوعاتها القبلية هي خبرات بالمعنى الصحيح، وهي المعرفة الأولى الضرورية واليقين المطلق، وهي "الأشياء ذاتها"، ومن ثم يرفض هوسرل التمييز الكنطي بين الظواهر والأشياء في ذاتها، لأنه لا تمييز بين الظاهر والحقيقة في الشعور وأفعاله وحالاته: حقيقتها هي نفسه ظهورها.

ويرى هوسرل أن الوصول إلى الحدوس القبلية يتحقق بتأمل الذات لموضوعات أفعالها العقلية، منعزلة عن ارتباطاتها الفيزيائية، ومن ثم نصل إلى الشعور في نقائه أو إلى الأفعال العقلية، ومحتواها القبلي، ذلك موضوع الفلسفة الأصيل، وتلك هي البداية المطلقة التي لا تقوم على أي فروض سابقة.⁽¹⁾

وهذا المبحث يسميه هوسرل مبحث "الماهيات"، ويقوم على أساس أن نبدأ بأن نضع بين أقواس العالم الطبيعي الخارجي الممتد في المكان والمتوالي في الزمان، أي نعلق الأحكام، وهذا الوضع بين أقواس هو صرف للنظر عن كثير من جوانب المعطى، لكنه لا يقصد بهذا الوضع بين أقواس ما قصده ديكرت في شكه المنهجي من الشك في طبيعة العالم الخارجي كله، بل قصد فقط عدم استعمال الاعتقاد الطبيعي في العالم، أي أن نطرحه جانبا.

وهذا الوضع بين أقواس يتألف من عناصر عدة عناصر أو أنواع: إذ يقوم أولاً في "الوضع التاريخي بين أقواس"، وفيه يطرح جانباً ما هنالك من مذاهب فلسفية أو نظريات وآراء صادرة عن الحياة اليومية، أو عن العلم، أو عن ميدان العقيدة الدينية. وينبغي ألا يتكلم إلا الشيء المعطى مباشرة.

ويقوم ثانياً في الوضع الوجودي بين أقواس، أو تعليق الحكم أي الامتناع (épochè ou abstention) من كل الأحكام الوجودية وحتى تلك التي تتجلى فيها البيئة المطلقة مثل وجود الأنا، أو الوجود الفردي. فالعنصر الأول يؤدي إلى التخلّص المطلق من كلّ الأحكام السابقة، أما العنصر الثاني فيقوم على أساس أن المعرفة الفلسفية يجب أن تكون معرفة بالماهيات، لكنها لا يعينها الوجود الواقعي للموضوعات المتأمل فيها.⁽²⁾

ويميز هوسرل بين عدة أنواع من الاختزال، فالتوقّف التاريخي عن الحكم يفعل أول ما يفعل أن يَغُصّ الطرف عن سائر المذاهب الفلسفية، وكأنها غير موجودة، لأن الفينومينولوجيا لا تهتم بآراء الآخرين، بل تتجه إلى الأشياء ذاتها.

(1) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 99.

(2) بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 542.

ثم يأتي دور الاختزال الماهوي الذي يضع الوجود الفردي للموضوع موضع الدراسة بين أقواس، أي يبعده عن التداخل في شأن البحث، لأن الفينومينولوجيا لا تهدف إلا إلى الماهية. بل إن الإله نفسه، باعتباره منبع الوجود ومصدره، يوضع بين قوسين، ويخضع لنفس المعاملة التي يخضع لها المنطق وسائر العلوم الماهوية الأخرى.⁽¹⁾

والمهم في ظاهريات هوسرل هو مجرى الأفكار في طابعها القبلي كما تبدو في الشعور الخالص، فالظواهر في مفهوم هوسرل هي الشعور الخالص أو أفعالنا العقلية ومحتوياتها القبلية، مستبعدين الذات الفردية المتشخصة والروابط التجريبية العالقة بتلك الأفعال، ونكون بذلك قد تخلصنا - منهجيا - من أي فرض وجودي خارج عن الشعور؛ ويميز هذا الموقف فلسفة الظواهر عن علم النفس: يبحث كلاهما في الشعور، لكن الثاني يبحث في الشعور من حيث ينتمي إلى إنسان مرتبط بشروط فسيولوجية وسيكولوجية وتجريبية، وهو عيب ساد من وجهة نظره الفلسفات الحديثة من خلال المذاهب التجريبية والبراغماتية، مما جعل فكرة الحقيقة الموضوعية وإمكان الحقيقة أُمُور مستحيلة، لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون مجرد حدث سيكولوجي يبين كيف تتولد الفكرة ابتداء من الإحساسات، ففي المذاهب التجريبية لا تختلف الحقيقة عن الخطوات السيكولوجية المؤدية لها.⁽²⁾

ويبحث علم الظواهر في الشعور الخالص من كل تلك العلائق التجريبية، أي يبحث فقط في خبرات قصدية موجهة للأفعال العقلية ومحتواها القبلي، ومن ثم يفترض علم النفس التجريبي علم الظواهر أو علم النفس الظاهراتي، ويصبح علم النفس الظاهراتي شبيها بمبحث الأعداد في علم الحساب، أو مبحث المكان في علم الهندسة، إذ لا يحتاج الطالب في علم الحساب إلى تعريف العدد وهو يقوم بحل مسألة حسابية، كما أن الطالب في الهندسة ليس محتاجا لفهم طبيعة المكان وخواصه وهو يحل تمرينا هندسيا.⁽³⁾

• 4.3.1. أ. أطوار فلسفة هوسرل

مرّت فلسفته بثلاث مراحل:

1) مرحلة الرد السيكولوجي Psychologism، وتمثل اتجاهها كان سائدا في القرن التاسع عشر، هدفه رد التصورات الأساسية لعلوم المنطق والرياضيات ونظريات المعرفة إلى تصورات نفسية. وقد تراجع هوسرل عنه، بعدما نقده فريجه (1848-1925) -عميد اتجاه ردّ الرياضيات إلى المنطق

(1) إ.م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 233. صحح حمدي زقزوق اسم بوشنسكي إلى بوخنسكي، خطأ ما أثبتته عزت قرني وغيره، =مقدمة محمود حمدي زقزوق لترجمته كتاب بوخنسكي مدخل إلى الفكر الفلسفي، ص 12، هامش، ط 3، 1996، دار الفكر العربي، القاهرة.

(2) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص 211.

(3) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 101.

وقتئذ-، فيما يتعلق بأصول الرياضيات، وبعد قراءته مبادئ علم النفس لوليم جيمس (1842-1910) فيما يتعلق بأصول المنطق، أدرك هوسرل حينئذ أن الرد السيكلولوجي يحيل قوانين الرياضيات والمنطق احتمالية لاعتمادها على العمليات العقلية، لكنه اقتنع الآن أنها قوانين صادقة دائماً وقبلية لا يعتمد صدقها على عمليات عقلية.

(2) مرحلة وصف الظواهر Descriptive Phenomenology، وتعبّر عن مرحلة الوقوف عند وصف الظواهر كما تبدو في الإدراك المباشر وصفاً بحثاً، لا تدخل فيه أحكام سابقة أو فروض فيزيائية أو سيكلولوجية، ويبرز في هذا الوصف بحث في الخصائص الأساسية للظواهر موضوع الدراسة، ويسمى هوسرل تلك الخصائص "ماهيات"، فإذا كانت الظواهر المقصودة تصورات رياضية أو منطقية (مثل العدد، الوحدة، الكثرة، العلاقة، الحكم، القضية، الصدق، القانون...) فإن وصفها بحث في ماهياتها واكتشاف معانيها وخصائصها قبلية.

(3) المرحلة الترانسندنتالية Transcendental Phenomenology، هي تطويرٌ للمرحلة الثانية، وتجاوزٌ للبحث في الرياضيات والمنطق إلى البحث الفلسفي في الذات أو في الشعور وأفعالها العقلية ومحتوياتها، متجاهلين الجوانب التجريبية من الذات والعناصر التجريبية من محتويات الأفعال العقلية، بل ومستبعدين العالم الطبيعي.⁽¹⁾

والرد الفينومولوجي réduction phénoménologique يختلف عن الشك الديكارتي، فهو أقل راديكالية، وأكثر راديكالية منه في آن واحد. أما أنه أقل راديكالية، فلأنه يحدّد شمولية الوضع بين أقواس في المجال الترانسندنتالي للذات كما هي، لتحرير الوعي من العالم كما هو.⁽²⁾

والردّ الفينومولوجي هو عملية استبعاد صارمة لكل ما ليس كامناً في الوعي، وهي محاولة تطهير النفس من الازدواجيات والاستقطابات، وتطهير الوعي من كلّ من الواقعية المادية (الموضوعية) والواقعية النفسية (الذاتية). يبدأ الرد الفينومولوجي بوضع الصفات العارضة بين قوسين (تعليقها) واستبعادها عن عملية التأمل، هذه الصفات العارضة يمكن أن تكون صفات مادية في الشيء، ليس لها أهمية من منظور الوعي الإنساني، وقد تكون عناصر ضيقة داخل الذات، أو حتى مواضيع داخل الذات لا علاقة لها بالذات، فهي عملية استبعاد لكل ما هو تجريب أو واقعي، وكل ما ليس كامناً في الوعي، وكل ما ليس جوهرياً من منظوره وكان هوسرل يعرف الفينومولوجيا بأنها "علم الروح المكتفي بذاته".

(1) نفسه، ص 104.

(2) Lothar Kelkel, et René shérer: Husserl, p51, 1^e édition, 1964, presse universitaire de France, Paris.

بعد عملية الردّ الذي يتجاوز به الوعيُّ أو الأنا العالمَ المباشر والذات الضيقة والظواهر العارضة
نصل إلى نقطة الالتحام الطوباوية المطلقة بين الذات والموضوع، وتصبح الأنا متحرّرةً من أية مصلحة
محدّدة، أو قصدية ضيقة، وتظهر الذات المتعالية، ولكنها ليست ذاتاً محايدة باردة، فهي منشغلة بذاتها،
وحينئذ ينبثق الواقع بوضوح أمام هذه الذات، فهو ليس مجرد أحداث منفصلة وإنما هو مجرى الخالص
للخبرة المعاشة.⁽¹⁾

إن هذا التتبع الموجز للمناهج يوقفنا على مناشئ الأفكار الفلسفية وموقعها عند "المتلقي"،
ومدى تجاوبه معها فهمًا وقبولاً، ومن ثم تتبع موقع الترجمة والمترجم، باعتباره متلقياً صاحب رسالة،
أو بالأحرى وسيطاً بين قارئ الترجمة وصاحب النص الأصلي وكاتبه. كما يكشف من زاوية أخرى
مدى التداخل بين علم النفس وما يتصل به من تأثير فيزيولوجي على عمليات الإدراك، وبين الفلسفة،
وهي نشاط عقلي، إلى جانب أن المذاهب الفلسفية لم تنشأ إلا من ألم وقلق، وحيرة، وهذه مشكلة
أخرى، مؤلمة كذلك، لأن التوق النفسي والرغبة في الوصول بقدر ما فيهما من دفع نحو الكشف، فهما
من آفات المعرفة. هذا وامتد اهتمام الظاهرانية ليشمل الدين واللغة والعلوم الاجتماعية.

• 5.3.1. منهج التحليل (جورج مور)

ينتمي جورج إدوارد (G.E. Moore) (1873-1958) الفيلسوف الإنجليزي إلى مدرستين من
مدارس الفكر الفلسفي الحديث، فهو من حيث المنهج يعدّ من رواد المدرسة التحليلية شأنه شأن زميله
برتراند رسل، وهو من حيث مضمون فكره مؤسساً للواقعية الجديدة.⁽²⁾

وقد سيطر هو ورسل على قطاع كبير من الفلسفة الأنجلو أمريكية في القرن العشرين بوصفهما
الرئيسيين في حركة دعيت فيما بعد "الواقعية"، وبوصفهما آخر الأمر أكبر ناطقين بلسان فروع متباينة
من الفلسفة التحليلية.⁽³⁾

عرف بنقده لكل من المثالية الهيكلية وشكّيّة هيوم وبراهماتية وليم جيمس، لسوء استخدامهما
اللغة وما ترتب عليه من نتائج لا يقرها لإدراك الفطري. فكانت فلسفته التحليلية عرضاً لمنهجه
النقدي؛ أما كتاباته فمعظمها مقالات منشورة، جمع بعضها في كتب، وأما ما وضعه في شكل كتاب
فهو كتاب الأخلاق، وأصول الأخلاق.⁽⁴⁾

(1) روجيه بول دروا: فقه الفلسفة، ص 306.

(2) فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 38.

(3) مورتون وايت: فلاسفة القرن العشرين، عصر التحليل، ص 19، ترجمة أديب يوسف شيش، ط 1، 2010، دار
التكوين للتأليف والترجمة والنشر.

(4) جورج مور: دحض المثالية، ودفاع عن الإدراك الفطري، ص 17، ترجمة وتقديم ودراسة أحمد فؤاد كامل، ط 1،
1976، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

اتبعت الفلسفة الإنكليزية المعاصرة فلسفة التحليل، وكان مور ورسل هما من نهضا بها، منذ أوائل القرن العشرين، وأسسا اتجاههما على موقفين: الواقعية والتعددية، فالعالم الخارجي له وجوده واستقلاله عن وجود الإنسان وإدراك الإنسان ومعرفته إياه، أما التعددية فتعني أن العالم مؤلف من أشياء جزئية عديدة مستقلة عن بعضها.⁽¹⁾

نظرت التحليلية إلى المشكلات الفلسفية من زاوية مختلفة عن تلك التي ما انفك الفلاسفة ينظرون من خلالها، فالمشكلة الفلسفية في نظرها هي مشكلة لغوية، تنشأ من استعمال الفلاسفة للألفاظ والعبارات، والتحليل هو الكاشف لهذا القصور، فلو قال قائل: إن الشيء لا يوجد إلا وهو مُدْرَك، فهو في الواقع يستعمل كلمة يوجد بمعنى يدرك، فكأنه قال: إن الشيء لا يُدْرَك إلا وهو مُدْرَك، وهو تحصيل حاصل.⁽²⁾ فكان من أهداف التحليلية أن تقوم بتحليل المفاهيم والتصورات التي تمثل موضوعات الألفاظ والعبارات، إلى تصورات بسيطة، وتفكيكه إلى أجزائه، والحصول على تصورات أخرى مختلفة عن التصور الأصلي لكنها تمثل تكافؤاً منطقياً له.⁽³⁾

لقد استخدم الفلاسفة التحليل قبل مور ورسل⁽⁴⁾، فقد كان سقراط يستخدم التحليل بحثاً عن تعريفات محددة للألفاظ، وكان أفلاطون يسمى منهجه الفرضي الذي استخدمه لإقامة بعض نظرياته تحليلاً، وكان أرسطو يستخدم عدة مناهج، ومنها التحليل وذلك بتمييزه عناصر متباينة في الشيء المركب أو التصور المركب؛ والفلاسفة التجريبيون من الانجليز: لوك وهيوم وباركلي، نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في تحليل⁽⁵⁾؛ ويعتبر ديكارت رائداً للتحليل الفلسفي، حيث كان يبحث عن المبادئ الأولى للموجودات والمعرفة والوقائع الأولية للإدراك المباشر... وحينئذ يمكننا القول إن نهج

(1) محمود فهمي زيدان: فلسفة اللغة، ص 44.

(2) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا، ص 10.

(3) يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص 104.

(4) استخدمت كلمة التحليل قديماً وفي العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث بالمعنى الذي كان لها عند الرياضيين، أي كما يقول إقليدس: "التحليل يبدأ بالتسليم بما يفحص عنه وينتقل منه إلى ما ينتج عنه خلال نتائج مختلفة". والتحليل بهذا المعنى هو إما حل المركب إلى البسائط التي يتألف منها، وإما ارتداد خلال سلسلة منطقية من القضايا إلى قضية يُقَرُّ بأنها بينة، وذلك بالابتداء من قضية يطلب البرهنة عليها وتسلم بأنها صحيحة. وهذا المعنى نجده عند جاليليو وديكارت وهوبز. أما عند كمنط فللتحليل معنيان:

1- الارتداد من الشروط إلى الشرط.

2- الارتداد من الكل إلى أجزائه الممكنة أو المباشرة، أعني إلى أجزاء أجزائه، وهو لهذا ليس تجزئة، بل هو استمرار تجزيء المركب المعطى.

وكل تحليل يفترض مقدماً تركيباً، لأنه إذا لم يكن أمام الذهن شيء مرتبط فإنه لا يستطيع أن يحلّ أو يفك. = بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، 421.

(5) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا، ص 146.

التحليل عند الانجليز المعاصرين ليس جديداً، وإنما تطوير لمنهج طويل ممتد عبر التاريخ، أضافوا إلى معناه عناصر جديدة، وطبقوه على المشكلات الفلسفية في أضواء جديدة هي أضواء التطورات المعاصرة في المنطق والعلوم الطبيعية، أو أضواء الفروض الأساسية التي نعتقد بها في حياتنا اليومية وحياتنا العملية، أو أضواء منطق اللغة، وهو دلالة التركيب الصوري لأنماط العبارات اللغوية على الواقع الذي تعبر عنه.⁽¹⁾

إلا أن التحليل ليس مجرد اكتشاف للأجزاء أو العناصر التي يتكوّن منها الكل، بل هو اكتشاف في الوقت نفسه للعلاقات التي تربط بين هذه الأجزاء وتنظيمها في كل منسجم. ويستهدف التحليل عند مور نتائج عدة، منها إبراز التناقضات الكامنة في النظريات الفلسفية، وتقديم إضافة جديدة إلى معرفتنا بالعالم والأشياء.⁽²⁾

والتحليل عند مور يهتم بالقضايا، مما يجعل التحليل يهتم بأجزاء الكل، فكان مور يحلل تصورات وقضايا وما تدل عليه من وقائع وأشياء، ولم يكن يحلل ألفاظاً وعبارات، وإن بحثها عرضاً، من أجل مقارنتها بلغة الفلاسفة، ولذلك كان بحثه اللغوي وسيلة لفهم أدق للمواقف التي يريد تحليلها.⁽³⁾

• 1.3.5 أ السمات العامة لفلسفته

يورد (مور) عبارة في سيرته الذاتية، يرى فيها زكي نجيب محمود مفتاحاً لموقفه الفلسفي كله، يقول فيها: "إنني لا أظن أن العالم أو العلوم كانت لتوحي إليّ أية مشكلات فلسفية، أما ما قد أوحى إليّ بالمشكلات الفلسفية فهو أشياء قالها فلاسفة آخرون عن العالم وعن العلوم؛ ففي كثير من المسائل التي أوحى إلي بها عن هذا الطريق، وجدت نفسي -وما أزال أجد نفسي- مشغولاً بالبحث شغفا شديداً؛ وكانت هذه المسائل من نوعين رئيسيين: النوع الأول منها مشكلات تدور حول ما يكون الفيلسوف المعين قد قصد إليه بشيء قاله، فماذا عساه يعني على وجه الدقة، بهذه العبارة أو بتلك مما ورد في فلسفته؟ والنوع الثاني مشكلات تدور حول هذا السؤال: ماذا يسوغ لهذا الفيلسوف أو ذاك أن يصف بهذه العبارة أو تلك من أقواله بأنها حق؟ أحسبني قد بذلت حياتي كلها محاولاً حل مشكلات من هذين النوعين المذكورين.⁽⁴⁾

تضمّ الفلسفة عند مور مبحثين كبيرين: الميتافيزيقا، والمبحث الثاني يتعلق بنظرية المعرفة، وذلك بتصنيف الطرق التي بواسطتها يمكن أن نعرف الأشياء، والمنهج الذي به تتحقق هذه الغاية هو

(1) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 118.

(2) محمد محمد مدين: الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 34، ط 1، 2019، نيويورك للنشر، القاهرة.

(3) أحمد فؤاد كامل: جورج مور، دحض المثالية، ودفاع عن الإدراك الفطري، مع دراسة تفصيلية عن فلسفته، ص 120، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976.

(4) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص 180، ط 3، 1402هـ - 1982م، دار الشروق، القاهرة.

التحليل. ويعرف مور الميتافيزيقا "بأنها محاولة إقامة حقائق عامة عن الكون ككل، مما لا تسمح بالتحقيق التجريبي، أو البحث عن التركيب الكلي للكون. ويرى أن الأشياء الموجودة في الكون على نوعين: أشياء موجودة، وأشياء هناك لكنها غير موجودة، وهي مجرد خيالات، ووضع معايير للتمييز بينها.⁽¹⁾

ولذلك يدخل في الميتافيزيقيا مشكلات المعرفة والانطولوجيا ومبحث فلسفة العلوم.⁽²⁾ في آخر المراحل من تفكيره الفلسفي، والتي تضمنها كتابه (المبادئ الأخلاقية)، حدّد مور الموضوعات الرئيسية في الفلسفة بثلاثة: الأول هو أن الغرض الأول والأساسي من الفلسفة هو تحصيل كشف جرد ميتافيزيقي للكون، يبين معظم الأمور المهمة التي نعرف أنها موجودة في الكون، والغرض الثاني إبستمولوجي، والموضوع الثالث للفلسفة هو الأخلاق.⁽³⁾ لقد أبدى مور مواقف عديدة حيال بعض القضايا، مثل واقعية العالم المادي واستقلاله عن إدراكنا له، وبرهانه على وجود ذلك العالم، ومذهب الكثرة، ونظرية في العلاقات الخارجية، وتدعيم جديد للقول إن الوجود ليس محمولا.⁽⁴⁾

• 5.3.1. ب التحليل وأنواعه

سمة الفلسفة المعاصرة أنها فلسفة تحليل، وكانت الفلسفة القديمة فلسفة تأمل. فالفلسفة التحليلية تنظر إلى العالم على أنه أحداث ووقائع وليس أشياء، فالأشياء التي نتعامل معها يمكن تحليلها إلى عناصرها لأولية وهي سلسلة من الحالات، أو سلسلة من الظواهر، وما تصدق عليه الواحدية هو ما تنشئه الروابط بين تلك الحالات.⁽⁵⁾

وأساس التحليل عند مور هو "الفهم المشترك" ومعناه اتفاق الجميع باختلاف اتجاهاتهم الفلسفية على قبول القضايا الصادقة، وهذا هو القدر المتفق عليه أو المشترك.⁽⁶⁾ والتحليل عند مور ثلاثة: الانتباه إلى معنى التصور، وتقسيم التصورات، وتقسيمها.

(1) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 479.

(2) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 125.

(3) بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 478.

(4) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 125.

(5) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص 114.

(6) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا، ص 142.

• (أ) التحليل هو انتباه إلى معنى التصور Inspection

يرى مور أن التصورات هي الموضوعات الوحيدة للمعرفة، والتصورات عنده ليست تجريدات، وليست بناءات ذهنية تتكون على أساس المادة التي تقدمها المعطيات الحسية، بل هي بالأحرى حقائق واقعية موضوعية، وفضلاً عن ذلك، فإنه يجب أن ننظر إلى العالم على أنه مكون من تصورات، أي أن شيئاً موجوداً هو مركب من تصورات، من كليات، وقول ذلك لا يعني رد عالم الأشياء الموجود إلى حالات ذهنية، فهو، على العكس يستبعد التعارض بين التصورات والأشياء، والقول بأن التصورات هي موضوعات المعرفة هو القول بأننا نعرف الواقع مباشرة.⁽¹⁾

فإذا أردت تحليل تصوّر ما، فإنّي أفكّر فيه وأحاول فهم معناه وأن أضعه أمام عيني وعقلي حتى أراه. وهذه القاعدة فليمة الفائدة إن لم يكن التصور قيد البحث مألوفاً لي.

• (ب) التحليل تقسيم Division

يمكنني تحليل تصور ما بقسمته إلى تصورات أخرى تؤلّفه، ويفترض هذا النوع من التحليل أن يكون التصوّر مركّباً وليس بسيطاً، ومن الأمثلة التي يضرّ بها مور تصوّر الإحساس: إذ ينحل الإحساس إلى موضوعه، والوعي به، وعلاقة معينة بينهما. فلو قلنا إن الأخ هو الذي ينحدر من أصل مشترك، فسوف نجد أن محمول التحليل، يبرز موضوع التحليل، وتكون النتيجة الوحيدة التي نتوصل إليها هي الوضوح التصوري، فقط، دون معرفة كيفيات أخرى.⁽²⁾

• (ج) التحليل تمييز Distinction

يستلزم تحليل تصوّر ما، إحصاء كلّ المعاني التي يدلّ عليها اللفظ، أو إحصاء لكلّ الاستخدامات الممكنة، ومحاولة التقاط الخاصة المشتركة فيها جميعاً، فإذا استبعدنا كل التصورات التي تبعد في معناها عن تصورنا قيد البحث فقد ميّزناه عمّا عداه.

أما معايير التحليل الصحيح فتتوقف على ثلاثة عناصر، حتى لا نقع في التحليل الخاطيء، وهي الترجمة والتكافؤ والترادف.

وقد ارتبطت جميعاً في ذهن مور وكأنها معيار واحد. يجب أن يكون التحليل ترجمة للتصور أو القضية موضوع التحليل، لا ترجمة إلى لغة أجنبية، وذلك باختبار النظريات الفلسفية عن طريق ربطها بالواقع، فإذا اتسقت مع الحس المشترك كانت صادقة، كما لا يقصد بالترجمة صياغة الموضوع بأسلوب مختلف. وفي الترجمة تستخدم قاعدة التقسيم السابقة وتطرح تصورات أو قضايا مختلفة عن التصور أو

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن، ص 582، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، ط1، 2009، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(2) محمد محمد مدين: الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 34.

القضية الأصلية، على أن يكون بين التحليل وموضوع التحليل تكافؤ منطقي، والمقصود بالتكافؤ المنطقي هنا هوية المعنى، أي أن نحلل التصوّرات بتصوّراتٍ أخرى مختلفة، لكن المعنى واحد، ويمكن أن نعتبر التحليل وموضوع التحليل مترادفين.⁽¹⁾

• 6.3.1. منهج التحليل عند رسل⁽²⁾

تنهض فلسفة برتراند رسل على التحليل المنطقي، والتأليف المنطقي. وهو من أنصار الوجود اللفظي، أي أن الحقيقة والمفاهيم تُطلب من خلال البنى اللفظية والعلاقات المنطقية. وهو يقول بالذرية المنطقية، أي أن العالم مؤلف من معطيات حسية ترتبط فيما بينها بعلاقات منطقية خالصة؛ كما أنه لا يرى وجود علاقات داخلية، فالعلاقات القائمة علاقات خارجية، أي موضوعية أو وضعية، ترتبط بالماهيات الموجودة بالفعل؛ وهو إن اشترك مع مور في الانتساب إلى الفلسفة التحليلية إلا أنه لا يعبر عن وجهة النظر التي يعبر عنها مور، رغم أنها رائدان من رواد الفلسفة التحليلية. فهما وإن اتفقا على أمور مثل اعتبار الميثافيزيقيا مبحثا فلسفيا أصيلا، فقد اختلفا في أمور، منها أن رسل لم يأخذ موقف الإدراك العام معيار صدق القضايا الفلسفية الأخرى، وإنما كان يفضل نتائج العلم الطبيعي الأكثر عمقا، فهي التي تصدر عنها الأحكام الفلسفية، وأن دور الفلسفة يقتصر على المشكلات التي لم يتوصل العلم إلى حلّها، وعلى هذا فينبغي أن تنزع كل نزعة رومنيتيكية وكل نزعة تصوفية انتزاعا كاملا⁽³⁾، كما أنه لم ير اللغة العادية وسيلة ناجحة للتعبير عن المواقف الفلسفية، وإنما استمسك بلغة فنية اصطلاحية لأنها أكثر دقة، وكان رسل أكثر من مور اهتماما بإقامة مذهب ميثافيزيقي متكامل.⁽⁴⁾

أما سمات أو خصائص التحليل عند رسل فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

(1) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 133، ومحمد محمد مدين: الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 36.

(2) برتراند رسل Bertrand Russell أحد أكبر الفلاسفة المعاصرين، آتاه الله بسطة في الفكر والعمر، كما يقولون، إذ امتد عمره قرنا من الزمان إلا قليلا، وانسط فكره الخصب ليشمل مجالات شتى من المعرفة. ولد عام 1872 وتوفي عام 1970. في أعوامه الأخيرة ترايد اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية فاشترك مع الفيلسوف الفرنسي سارتر في محاكمة مجرمي الحرب في الولايات المتحدة الأمريكية. تربو أعماله على ستين كتابا. انظر: بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 517، وما بعدها، وأحمد فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 19، وما بعدها.

(3) بوشنيسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 86، ترجمة عزت قرني، ط 1992، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

(4) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 143، وكذلك من الاختلافات في الأسس المعرفية عندهما، أن دراسة مور المكونة الأولى كانت لغوية وكلاسيكية، بينما كانت دراسة رسل رياضية. عقل مور أشبه بعقل فقيه لغوي دقيق ذي أذن خارقة معدة للغة الاعتيادية، بينما عقل رسل هو العقل الرياضي الذي كان إياه فيا مضى. =مورتون وايت، فلاسفة القرن العشرين، عصر التحليل، ص 211، ترجمة أديب يوسف شيش، ط 1، 2010، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق.

1- يقابل رسل بين التحليل analysis والتركيب synthesis، وترتبط مقابلته بينهما بثورته على المثالية، إذ يرى أن منهج التحليل منهج يناسب الفلسفات التجريبية، وأن التركيب ملائم للمثالية، ولقد فهم من التركيب أنه البدءُ بفكرة معينة أو مبدأ معين واتخاذها أساساً نفساً في ضوءه كل الموجودات وكل المشكلات: فقد كانت فكرة العنصر القبلي في خبرتنا بالعالم المحسوس مثلاً فكرة مركزية في فلسفة كُنت، وفكرة التطور الجدلي متغلغلة في كل مذهب هيكل، وهكذا لاحظ رسل أن الفلسفات المثالية لم تحرز تقدماً كبيراً، لأن الفيلسوف المثالي كان يتناول المشكلات جميعاً وكأنها مشكلة واحدة، فإذا فيلسوف مثالي آخر بمبدأ مختلف بدأ من جديد، ولم يبدأ حيث انتهى سلفه. وهنا يأتي فضل التحليل، وهو تقسيم المشكلة الفلسفية التقليدية إلى عدد كبير من المشكلات الجزئية المتميز بعضها عن بعض، وصياغة كل منها على نحو أقل صعوبة وحيرة.⁽¹⁾ والتحليل قد يكون ردّاً بأن نردّ المركبات إلى عناصرها البسيطة، أو رمزيًا، بأن نعيد صياغة التعبيرات المحتوية على مركبات رمزية في تعبيرات أخرى أكثر دقة، والمقصود بالرمز أي لفظ، أو أي جملة، فيستبدل لفظ بلفظ، أو جملة بجملة.⁽²⁾

2- أراد رسل بالتحليل أن يجعل الفلسفة بحثاً نظرياً خالصاً في الأشياء والعالم دون أن تشيع فينا ميلاً خاصاً أو ترضي فينا انفعالاً معيناً.

3- ثالث خصائص المنهج التحليلي عند رسل ألا تتجاهل الفلسفة معطيات العلم ونتائجه. وكثيراً ما أسيء فهم رسل في هذه النقطة. فلم تكن الفلسفة العلمية تعني عنده سوى تقسيم موضوع البحث إلى مسائل وأجزاء وبحث كل واحدة منها على حدة، لا أخذ موضوع البحث - إن كان مركباً متشابكاً - كما لو كان مسألة واحدة وأن نبحت ما نبحت بموضوعية وتجرد دون أن يعوقنا في ذلك دافع شخصي أو اعتقاد معين.

- كيف استفاد رسل من معطيات العلوم؟ يمكن إيجاز ذلك في القضايا الآتية:

(أ) النظرية الفلسفية نظرية قبلية، ورغم أن معطيات العمل ونتائجه يجب أن تكون معطياتنا الأولى للبحث الفلسفي.

(ب) لا نتجاهل نتائج العلوم ولا نعتبرها كلية الصدق، فقد تكون صادقة، وكان رسل ينعى على الفلاسفة الذين أخذوا بعض النظريات العلمية وأرادوا تعميمها ليفسروا الكون كله في ضوءها، كما لو كانت قوانين قبلية. نعم هي قوانين صادقة لكن تضل الفلسفة لو استخدمتها كمقدمات لاستنباط نظريات فلسفية.

(1) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 146.

(2) محمد مهران: برتراند رسل، ص 336، ط 1976، دار المعارف، القاهرة.

(ج) كان رسل يدرك أنه لا يمكن للنظرية الفلسفية -رغم أنها قبلية- أن تكون صادقة كلياً، لأنها وجهة نظر، قد يقبلها فرد وقد يرفضها آخر.

4- رابع خصائص المنهج التحليلي وجوب اتخاذ مبادئ المنطق ونظرياته أساساً للبحث الفلسفي، بقدر ما تسمح به طبيعة الأشياء. والمنطق هو صميم ماهية الفلسفة، وقد اهتدى إلى أن التحليل هو الكفيل بإظهارنا على أنه إما أن تكون المشكلة "منطقية"، وإما ألا تكون مشكلة "فلسفية" على الإطلاق.

والتحليل التقليدي للعبارة المنطقية إلى "موضوع" و"محمول" قد عمل على إخفاء البناء المنطقي الحقيقي للعبارة، مما أدى إلى تردي الفلاسفة في كثير من النظريات الميتافيزيقية الخيالية، مثل نظرية المونادات (أو الجواهر الفردة) عند ليبنتز، ونظرية العلاقات الباطنية لدى بعض فلاسفة المثالية المطلقة.⁽¹⁾

• 6.3.1. أ. طبيعة الألفاظ عند رسل

لو أننا نظرنا إلى الألفاظ فيما يقول رسل لوجدنا أنها تؤدي وظيفتين، فهي من جهة تقرر وقائع، وهي من جهة أخرى تستثير انفعالات. والفيلسوف في أمس الحاجة إلى الاعتراف بوجود هاتين الوظيفتين، حتى لا يقوم بالخلط بينهما؛ وقد أضاع الفلاسفة الكثير من وقتهم في الاشتغال بالمسائل الأخلاقية (مثلاً) نظراً لتوهمهم بأن ثمة حقائق تنصب عليها العبارات الأخلاقية، في حين أن هذه العبارات لا تزيد عن كونها تعبيرات عن مشاعر ذاتية. ويرى أن الألفاظ نوعان: ألفاظ موضوعية object words، مثل أحمد، وفار، وأزرق، وهذه الألفاظ يتلقن المرء معانيها إما عن طريق مواجهة الموضوعات التي تعنيها أو عن طريق التعرف على أمثلة أو نماذج لما تعنيه، وألفاظاً منطقية logical words مثل كل وبعض وإذا ولا، وهذه الألفاظ لا تنطوي على أي معنى في ذاتها، نظراً لأنها لا تشير إلى موضوعات في عالم الإدراك الحسي التجريبي.⁽²⁾

أما أدوات التحليل عند رسل فهي:

1- مبدأ الاقتصاد المنطقي، أو الاقتصاد في الفكر، أو ما يسمى عادة في تاريخ الفلسفة بـ "نصل أو كام Occam's razor" ويقصد به اختزال عدد الكائنات في العالم، أو المركبات اللغوية إلى أقل حد ممكن من المفردات. وكان من نتائج تطبيق هذا المنهج في نظرية المعرفة إلغاء الافتراض القائل بوجود جوهر شئيّ، إذ يرى رسل أن هذا الافتراض لغو باطل، لأنه من الممكن إيجاد تفسير مرضٍ للشيء إذا نظرنا إليه على أنه مساو لمجموع مظاهره. وفي هذا الموقف توضحية بالشيء

(1) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 217، مكتبة (د.ت.)، القاهرة

(2) نفسه، ص 217.

- والجوهر والمادة في سبيل مبدأ الاقتصاد في الفكر أو مبدأ الاختزال أو الرد reduction وفيه ترد الأشياء المادية إلى تركيبات منطقية مستمدة من معطيات الحس الواقعية والممكنة.⁽¹⁾
- 2- البناء المنطقي وهو صورة من نصل أو كام يهدف إلى الاستغناء عن الكائنات التي لا نصل إليها بالمعرفة المباشرة Knowledge by acquaintance
- 3- اللغة المثالية (الاصطناعية) وهي في نظر رسل اللغة الكاملة منطقيا، لغة تتفادى فوضى اللغة العادية وقصورها ومثال عليها لغة الرياضيات.⁽²⁾

• 6.3.1. ب. خطوات منهج التحليل

أ- الشعور بمشكلة فلسفية

إنه الشعور بشيء غامض ولكنه محير، شيء يبدو لي كما لو كان غامضا لكنني لا أستطيع التعبير عنه بدقة... إنه تلك الحالة العقلية الغريبة القلقة التي يشعر بها فرد بيقين تام دون أن يكون قادرا على تحديد ما هذا الذي هو على يقين منه.

ب- إعداد المادة الخام لبحث المشكلة

والمادة الخام هنا أو المعطيات، هي مجموعة من المعارف المألوفة body of common knowledge أو ما يسميه مور معتقدات الإدراك العام التي يعتنقها الرجل العادي، common sense غالبًا ما تكون هذه المعارف مركبة غامضة. يجب ألا نسلم بصدقها دون مناقشة، وإنما نأخذها كنقطة بدء لبحثنا، ونشرع في تحليلها لعزل العناصر الصادقة فيها عما هو خاطئ أو حشو أو ما لا ضرورة له، وقد يؤدي تحليلها إلى الشك فيها جميعا، لكن لا يغرينا ذلك بالشك المطلق في معتقداتنا المألوفة.

ج- الانتقال مما هو مركب غامض إلى ما هو بسيط مجرد

ننتقل في الرياضيات من البسيط إلى المركب، لكننا ننتقل في الفلسفة من المركب إلى البسيط - من المركب إلى عناصره ومبادئه. ننظر في معارفنا الأولية ونحاول ردّ مضمونها إلى ما هو أقل تركيبا وغموضا. نحاول ترتيب أكثرها بساطة ودقة في عدد قليل من القضايا، وتعتبر هذه القضايا مقدمات أولية لتلك المعتقدات.

د- اختبار البسيط الذي وصلنا إليه لتحديد درجة يقينته

(1) فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 28.

(2) إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب المعاصرة، 1/ 75، ط2، (د.ت)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.

ما وصلنا إليه من مقدمات أولية أقل غموضاً من المعارف التي اشتقت منها، لكن قد يكون بعض تلك المقدمات موضوع شك، مثل قولنا إن الشيء المادي مستقل عن إدراكنا له وله ديمومة في الزمن واستمرار في المكان.

ولذلك يجب علينا البحث في المقدمات الأسبق منطقياً والمقدمات المشتقة من هذه. نصل حينئذ إلى التمييز بين ما يسميه المعطيات الصلبة hard data والمعطيات اللينة soft data، بالصلب يعني ما يقاوم نقدنا وتحليلنا وما يصعب الشك فيه، وإلا سقطنا في هوة الشك المطلق.⁽¹⁾ هـ- تأليف تفسير ممكن في ضوء ما وصلنا إليه يقينا

وحين نصل إلى ما وصلنا إليه من تحليل واستبعاد واستبقاء، نجد أنه لم يعد يوجد أساس لكثير من معتقداتنا المألوفة. ولكننا لا نريد الوقوف عند هذا الحد ونقع في حبال الأناة Solipsism وإنما نريد عالماً موضوعياً. لنبدأ إذن بما هو يقين ونقيم على أساسه فرضاً يلعب الخيال فيه دوراً، وهذا الفرض تفسير ممكن للعالم المحسوس. ونحن نرى العالم المحسوس، فإن هذه الرؤية تتحدد بزوايتين أو بوجهتي نظر مكانيتين: المكان الموضوعي أو الفيزيائي، والمكان الذاتي أو السيكلولوجي. ولنفترض أن الشيء المادي الجزئي - من حيث هو موضوع إدراك - مجموعة وجهات النظر المختلفة لمختلف الناس المدركين له، أو أنه المعطيات الحسية المختلفة من وجهات نظر مختلفة، أما الشيء المادي ذاته فهو تركيب منطقي logical construction. هذا التصور للشيء المادي يستند إلى التحليل السابق كما يستخدم نصل أو كام، أو نظرية الأوصاف. نريد أن نستبعد العناصر التي لا مبرر لها في الاعتقاد المؤلف مثل عنصر الاعتقاد بديمومة الشيء المادي في الزمن واستمراره في المكان، فذلك يحوي أكثر مما يسمح به الإدراك الحسي، إذ لا يسمح الإدراك الحسي إلا بالمعطيات الحسية. ولا نريد أن نستدل على وجود الشيء من إدراك معطيات حسية. وهنا يصوغ رسل نصل أو كام صياغة جديدة: التركيبات المنطقية يجب أن تستبدل بالأشياء المستنتجة ما أمكن werever possible, logical constructions are to be possible for inferred entities

ويترجم الإدراك للشيء بالمادي بما يعرف بمنهج الرد، أي رد الشيء المادي أو مجموعة معطياتنا الحسية عنه، وليس بأكثر من ذلك، فالشيء المادي إذن مجموعة معطياته الحسية من وجهات مختلف الناس المدركين له مجتمعة، وكل منا يرى وجهاً من وجوه الشيء نسمي الشيء تركيباً لأنه يقوم على خبرة حسية، ومنطقياً لأننا وصلنا إليه بمنهج منطقي. هذا العالم الذي نتصوره مختلف عن عالم الإدراك العام في حياتنا اليومية، ولذل فقد يكون هذا العالم الذي نتصوره عالماً واقعياً وقد لا يكون، لكنه هو كل ما يمكننا الوصول إليه بما يتسق مع الخبرة والفيزياء والفسولوجيا. ليس هناك دليل تجريبي على

(1) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 158.

إنكار هذا الفرض الفلسفي، كما أنه ليس الفرض الوحيد، ولا حتى بالتفسير الذي ندعي صدقه صدقا مطلقا، لكننا ندعي أنه مقبول.⁽¹⁾

ولا ينفصل موقف رسل من طبيعة الإدراك وقيمتها عن نظرية المعرفة ارتبطت عنده بالموقف العام من قضية الوجود والميتافيزيقيا، وعينية الوجود وأصالتها، وهي مواقف تنهض على الشك، والرفض في بعض الأحيان.

• 6.3.1. ث. خلاصة منهج التحليل

التعريف الدقيق للتحليل كما ير مور صعب للغاية، وإذا أريد بالتعريف كشفا عن خاصة أو الخواص التي تميّز التحليل عن غيره من المعاني والمناهج.⁽²⁾

والتحليل عند الفلاسفة الانجليز له نموذجان: تحليل فلسفي، وهو طابع ما يسمّى أحيانا "مدرسة كمبردج"، وتحليل لغوي وهو طابع ما يسمّى "مدرسة أكسفورد". يهتم التحليل الفلسفي بتصورات وقضايا، ومعتقدات الرجل العادي، والفروض الأساسية في مختلف العلوم لإعطاء معناها الصحيح (مور)، أو لنقدها (رسل)، أو لتبريرها (كولنجوود). ويتخذ منهج التحليل الفلسفي صورتين بارزتين:

الصورة الأولى:

اتخاذ قضايا الإدراك العام معيارا لصدق القضايا الفلسفية الأخرى، ويجري معها الاستخدام العاجي للكلمات والعبارات، فنعبر باللغة المألوفة التي يستخدمها الرجل العادي عن المشكلات الفلسفية (مور، كما تأثر فتجنشتين المتأخر بهذا النهج).

الصورة الثانية:

فهي ما يسمّى أحيانا منهج الرد reduction أو التحليل بالرد reductive analysis أو الاختزال، وفيه ترد الأشياء المادية إلى تركيبات منطقية مستمد من معطيات الحس الواقعية والممكنة. ووصل به هذا المهج إلى اعتبار أن العقل والمادة كليهما بمثابة تركيبات منطقية مستمدة من العناصر التي هي في أصلها معطيات الحس.⁽³⁾

يتألف كل تحليل من جزئين: الأول هو المحلّ analysandum أو الشيء المطلوب تحليله، والثاني هو المحلّ analysans أو ما يقوم بفعل التحليل.

ومتطلبات التحليل الناجح:

(1) دكتور محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 161.

(2) نفسه، ص 162.

(3) فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 30.

ثمة ثلاثة شروط يجب توافرها في أي تحليل ناجح: 1- يجب أن يعني كل من المحلل والمحلل الشيء نفسه. 2- يجب أن يكون كل من المحلل والمحلل متماثلين في قيمة الصدق. 3- يجب أن يكون المحلل أكثر وضوحاً (أو أقلّ تضليلاً) من المحلل. وفي حالة عدم استيفاء هذا الشرط الثالث فقد يبقى التحليل صحيحاً فيما قطع من شوط، إلا أنه يعتبر تحليلاً غير كاشف أو غير مضيء.⁽¹⁾

أما التحليل اللغوي فإن رائده المعاصر هو فتجنشتين المتأخر، وسمي هذا التحليل أحيانا باتجاه أكسفورد المعاصر، لأن أساتذة هذه الجامعة جذبتهم فلسفته فانتقلت تعاليمه من كمبردج إلى أكسفورد منذ أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، وازدهرت في أكسفورد منذ أوائل الخمسينيات. وتسمى فلسفته أحيانا أخرى الفلسفة اللغوية، وسميت أيضاً فلسفة اللغة العادية، خاصة بعدما وضحتها وطورها جلبرت رايل G. Ruyle.

إن السمة الأساسية لمنهج فتجنشتين الفلسفي هو البدء بالبحث في "منطق اللغة"، والمقصود به دراسة للنماذج المختلفة لتراكيب العبارات لتمييز نماذج الوقائع التي تدل عليها، والبحث في الاستخدام العادي للألفاظ في حياتنا اليومية، فذلك يحدد معانيها الحقيقية. وسوف يكشف لنا البحث في منطق اللغة أن كثيراً من التصورات والمشكلات التي يشغل بها الفلاسفة أوهام، كما أن هذا البحث يلقي أيضاً ضوءاً على التصورات والمشكلات الفلسفية الحقيقية. قد توهم قراءة الفلسفة اللغوية أن مباحث أصحابها لغوية بحتة انقطعت صلتها بمباحث الفلسفة، لكن فتجنشتين ومدرسته أرادوا في الواقع ببحثهم أن يكون بحثاً فلسفياً في اللغة، لا بحثاً فيلولوجياً، كما أرادوا أن يكون بحثهم في اللغة وسيلة ومدخلاً إلى تناول التصورات والمشكلات الفلسفية بضوء جديد.⁽²⁾

• 6.3.1. ج. مآخذ على رسل

وأخيراً، فإن رسل ليس هو النهاية لمسيرة الفكر الفلسفي، هذا الفكر الذي انتزع من العقل الخالص واجتذبت به العوامل الخارجية الإرادية العفوية البريئة، الموجهة للعقل والصناعة له؛ فما أسرع ما تتغير المؤثرات الحسية فتؤثر تغيراً سريعاً على العقل وعلى الأفكار، وهو المبدأ الذي سارت عليه فلسفة راسل، فما عليه إذن أن يتقبل النتائج التي يوصل إليها منهجه الذي ارتضاه أول مرة. أما المآخذ التي وجهت إلى راسل فمنها عدم تمييزه بين التجربة والاستقراء، ففي كلامه عن الاستقراء يمثل بتمدد الحديد بالحرارة، مع الاعتماد على تجربة واحدة ومورد واحد، لاستنتاج قانون عام يمكن توسيعه وتطبيقه على المئات والآلاف من النماذج الأخرى، وقد تنبه ابن سينا من قبل إلى هذه النقطة، وهي التمييز بين التجربة والاستقراء، وبيّن أن مصدر التعميم القانوني في الاستقراء هو تعقل واستنباط

(1) وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، ص 27-28، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي، ط1، 2011، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

(2) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 166.

مباشراً لا علاقة له بالحس والتجربة، فلو كانت لدينا أمور متشابهة تشابهاً تاماً، فإن ماهيتها تكون واحدة، وكما لاتها الثانوية ومختلف الظروف التي تكتنفها تكون واحدة أيضاً دون اختلاف يذكر، بمعنى أنها أفراد لذات واحدة، ولو اتصفت واحدة بميزة معينة فمن المستحيل عدم اتصاف الأخرى بها⁽¹⁾، كذلك ينظر ابن سينا إلى أن للطبيعة قوانين، تُدرَك من خلال الالتفات إلى الغائية في الطبيعة؛ فالأمر منها ما هو ثابتٌ ودائم ومنها ما هو في أكثر الأمر، مثال ذلك أن النار تحرق الحطب إذا لاقته، وأن الخارج من بيته إلى مكان يصل إليه في أكثر الأمر.⁽²⁾

2 التحول في المعنى

• 1.2. الفكر في تفاعله مع الأحداث

كثيراً ما تتوارى الأسس التي انطلقت منها التصورات الفلسفية أو بنيت عليها فيحتار العقل ويتيه وراء أخيلة تمده بألوان من الافتراضات التي يغذي بها تأويلاته. وما أكثر القضايا التي ابتلعها الزمن وطواها في ظلماته وتوارىخه الغابرة فلم يجد الإنسان حياها إلا ما أعان به الخيال المتوثب والانفعال الخلاق، فبنى به صروحا من الافتراضات أضحت من المسلمات المعرفية التي تلقاها الباحثون والعارفون بكل قبول، وبنوا عليها ما بنوا من نتائج.

وليس من الزعم القول بأن بنیان التأويلية كما عرفتها الفلسفة الغربية ينتسب إلى هذه الطائفة من القضايا الكبرى التي نحتتها التجارب والافتراضات التي خانتها أوابد الأسس الصريحة. ذلك أن انفصال المسائل عن القضية الأم يهيل عليها أكواما من تراب النسيان ويحدث فيها فراغات تصبح مع الزمن حلقة مفقودة لا يملأها إلا التأويل القاتم والقائم على الافتراض. وهنا تُفتَح أبواب الخيال لتغذي الجدل، ليستقر الموقف على ما أتاحت قوة العارضة وجودة الحجاج.

وغير خفي أن التقادم يُضفي على المواقف المتقبلة حصانة، وكلما تطاول عليها الزمن رَسَخَتْ حتى ظنّها الناس من المسلّمات بل الفطريّات التي وُلِدَتْ مع الإنسان، كما لاحظ الفلاسفة في القرن التاسع عشر ونظروا في يقينية القضايا الرياضية، ومن أين نشأت، هل هي فطرية أم تجريبية نشأت من الملاحظة الاستقرائية ثم تقادمت حتى ساد ما يشبه الاعتقاد بفطريتها، مع أنها ليست كذلك عند الفلاسفة المعاصرين من الوضعيين؟

لم يعد صعباً أن ندرك مصير الفلسفة الخاضع للوقائع الجزئية، والمتأثر بنظريات العلم في مختلف المجالات، وما يتبع ذلك من تبدل في المواقف الفلسفية. إن التغير واللايقين الذي انتاب الفكر في

(1) الفلسفة الغربية برؤية مرتضى مطهري، ص 324، إعداد علي دجاكام، ترجمة أسعد مندي الكعبي، ط 1، 1438هـ - 2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.

(2) محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 177، ط 2، 1983، دار المعارف، القاهرة.

القرنين الأخيرين كان نتيجة مباشرة للهزات التي تلقاها، سواء في ذلك المنجزات العلمية التي تختلف في طبيعتها ووسائلها عن المنجز الفلسفي، أو الأحداث ذات الطبيعة المأسوية من الحروب المدمرة كالحرب العالمية الأولى والثانية، والثورات التي نقلت البلدان من مرحلة في الحكم إلى مرحلة أخرى، كالثورة الفرنسية والثورة البلشفية. كل ذلك انعكس على الحياة العامة وعلى التفكير الفلسفي ورسم معالم الأفكار، مثلما كان له أثره الواضح على الآداب والفنون والاقتصاد. وأقرب الحوادث تاريخياً الحربان العالميتان، الأولى والثانية، وما أعقبهما من ظهور للتيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية بأعداد تزيد عما شهده مجمل التاريخ الماضي، كأن النشاط الفكري يتناسب باطراد مع الأزمة قوة وضعفاً. فكان من نتائج الحربين انبيار النظام النفسي القائم على الرومنسية والتفاؤل بالمستقبل الحالم: "وأدت هذه الأزمة إلى مراجعة النزعة التفاؤلية الأولى التي اصطلاحنا على تسميتها النزعة الفكتورية وثانيهما، صراع الثلاثين عاماً الذي نطلق عليه الحربين العالميتين الأولى والثانية. وأدى إلى طغيان موجة جديدة عارمة من التشاؤم والنقد، لا تزال مؤثرة فعالة حتى يومنا هذا تدفع إلى تعديل ميراث القرن الثامن عشر وهو الحلم الديمقراطي".⁽¹⁾

إن الأفكار لا تنشأ إلا ضمن شبكة من الترابطات والملازمات الاجتماعية والسياسية التي تتصل بالفرد المفكر، هذا ما يقوله الواقع، وهذا ما أدركه العلماء. يبحث عالم الاجتماع الأمريكي راندال كولينز Randall Collins في موسوعته علم اجتماع الفلسفة The sociology of philosophies أثر الدوافع الاجتماعية والنفسية والسياسية والأزمات والحروب والصراعات في تكون الأفكار الفلسفية والمذاهب، مركزاً على ما أسماه الشبكات وهو وصف دقيق للعناصر المتداخلة إلى حد الخفاء وما لها من نتائج على الفكر، واضعاً هيكلها عاماً للحقب والمذاهب التي عرفت الفلسفة، ومن ضمنها الفلسفة الإسلامية، حيث تعرض للفلسفة بالأندلس وعزا الإبداع الذي بلغته إلى الفلسفة اليهودية التي وصلت إلى ذروتها الإبداعية إبان القرن الثاني عشر الميلادي.⁽²⁾

ووجد من الباحثين في الفلسفة وفي العقل الغربي من أظهر أن التقلبات التي عرفها الفكر الفلسفي لم تتم في أجواء عادية، بل اكتنفها قلق وألم. فهذا هو الفيلسوف الأمريكي ريتشارد تارنانس يضع في الموضوع كتابه الشهير (آلام العقل الغربي= The passion of the western mind)، متتبعا فيه المراحل التي عرفت الفلسفة الغربي، والظروف التي رافقت كل مرحلة: "ظاهرة العواقب المتناقضة المترتبة على التقدم الفكري نفسه، تلك الظاهرة العجيبة كانت بادية منذ بداية الحقبة الحديثة

(1) كرين بريتون: تشكيل العقل الحديث، ص 251، ترجمة شوقي جلال، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (د.ت.).

(2) راندال كولينز: علم اجتماع الفلسفات، ج 2، 714، ترجمة فريق جسور للترجمة، مراجعة خليفة المساوي، ط 1، 2019، جسور للترجمة والنشر، بيروت.

مع قيام كوبرنيك بإنزال الأرض عن عرش مونها مركز الخلق. ففي اللحظة نفسها التي تمكن فيها الإنسان من تحرير نفسه من وهم مركزية الأرض. ذلك الوهم الشاغل لجل أجيال البشرية السابقة، أنشأ لنفسه أيضا انزياحا كونيا غير مسبوق في أساسيته وعمقه. لم يعد الكون متمركزا على الإنسان، لم يعد موقع الأخير ثابتا ولا مطلقا. وكل خطوة آتية على طريق الثورة العلمية مع عاقبتها أضافت أبعادا جديدة للإنجاز الكوبرنيكي، موفرة مزيدا من الزخم وقوة الدفع لذلك التحرر مع العمل في الوقت نفسه على مضاعفة كثافة ذلك الانزياح والضياع".⁽¹⁾

وتداخلت عناصر وهددت بتعارضها الظاهري المبادئ الكبرى للعقل، وأولها مبدأ عدم التناقض، إذ ألقت التعارضات بين الإدراكات بتأثيرها الغامض على العقل وأرغمته على التشكيك في كل شيء، حتى تلك المبادئ التي بُني عليها، مرتدة بذلك إلى السفسطة القديمة. ولم تسلم أي مرحلة من تعاقب سريع بين الاستقرار والانتفاضة على العقل نفسه، لأن النقد كان مؤلما، فكانت جميع المراحل منعرجات فكرية، وتجارب حائرة بين المشائية والأفلاطونية والأفلوطينية، وإن اختلفت العبارة عن تلك المذاهب.

"كما شهد النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الأخص بعد سنة 1914، ثورة في الفكر الأوروبي، ربما فاقت أي مقارنة، وإلى حد ملحوظ، فقد أدرك مدى فداحة هذه الثورة عندما وقعت آنذاك، ولكننا الآن أقدر على إدراك أبعادها، أكثر مما فهمت من قبل".⁽²⁾

وسمى الناقد ويندهام لويس هذه الحالة بانتصار العقلية الزمانية، فالعقلية الزمانية ترى كل شيء *sub specie temporis* أي كشيء لا يستقر أبدا، يتحرك ويتغير. أما العقلية المكانية وتقابل العقلية الزمانية، فقد أنتجت عالما من الجمادات والمعاني المطلقة، التي ستبقى إلى الأبد. وتركزت العقلية الزمانية على الجانب الدينامي للحقيقة، التي ترغم الناس على العيش في حالة غشية من أثر الاستغراق في العمل، وتدفعه إلى الإسراع، وتطالبهم بالعمل في سرعات أعظم وأعظم، كما ينادي أنصار المستقبلية *futurism* ولكن بغير أهداف محددة، لأن الواقع تبعاً لهذه النظرة - صيرورة وتاريخ، وتيار دياكتيكي لا ينتهي، ويرى لويس أن المذهب الزماني من نتائج العلم أساسا، بما لديه من معدات للبحث، فهو الابن المحتوم للفكر الوضعي. ووفقا لهذا المقياس، فإن الفكر الجديد قد اعتبر كلمة العدمية مرادفة لكلمة الوقتية.⁽³⁾

(1) ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ص 387، ترجمة فاضل جتكر، الطبعة العربية الأولى، 1413هـ - 2010م، منشورات كلمة، أبوظبي، والعيكان، السعودية.

(2) فرانكلين ل. باومر: الفكر الأوروبي الحديث، ج 4، ص 6، ترجمة أحمد حمدي محمود، ط 1989، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(3) نفسه، ج 4، ص 7.

ولم يكن الفكر الفلسفي بعيدا عن معطيات العلوم التجريبية والرياضية ونتائجها، التي لم تتوقف عن التطور، فكانت الفلسفة الحديثة والمعاصرة على الخصوص لاحقة لهذا التطور ومتأثرة به، حتى إنه يمكن القول إن الفلسفة المعاصرة هي فلسفة للعلم، معللة لنتائجها، متعقبة له، وغير خفي أن آثار الإنجازات العلمية على الفلسفة - خاصة في الفلك - قد بدأت في الظهور منذ عصر كوبرنيكوس الذي هدم المنظومة الفلكية القديمة. أما العصر الراهن فقد توقفت الفلسفة عن البحث في مسائلها المعهودة لتتكفى على منجزات العلوم بالتحليل والعليل.

لقد طرحت العلوم مشكلات جديدة فتحت الطريق أمام الفلسفة لتقول فيها رأيها، وكانت آراء الفلاسفة مقيدة بل تابعة ومؤيدة لنتائج العلم، بعد أن كان للفلسفة الكلمة الأولى في تقرير الحقائق وإضفاء الشرعية عليها.

فرسل Russel مثال على التأثير بتطورات العلم وانعكاسها على فلسفته، وكان قبله ديفيد هيوم في ذلك، الوجه العلمي المتطور لعصر التنوير.

فالمعرفة بطبيعتها كما يرى راسل ترتد إلى الحوادث events - في العالم الفيزيائي - والصور الذهنية images - في العالم العقلي - وحين يربط الإحساس بينهما نحصل على معرفتنا بالواقع الخارجي.⁽¹⁾

كذلك في موقفه من العلة وارتباطها بالمعلول، حيث خالف الآراء التقليدية التي ظلت تسيطر على الفكر الفلسفي والمنطقي، إذ استبعد فكرة الإلزام compulsion، المقرونة بنزعة تشبيهية Anthropomorphism، فحوادث العالم لا تتبع الرغبات التي تجعلها تذهب إلى القول بقوة ما تلزم المعلول أن يتبع علته.

ويرى أن فكرة الإلزام التي رسخت في العقول تنطبق فقط على الأفعال الإنسانية الفيزيائية، ومن ثم فليس هناك ما يجعلنا نفترض ضرورة الانتقال من العلة إلى المعلول أو العكس، لأن الانتقال على هذا النحو يخلع على الحوادث الفيزيائية صفات ضرورية وملزمة لا تنطوي عليها، ومن جانب آخر فإن الاعتقاد في ضرورة أن يتبع المعلول علته وفقا لفكرة الإلزام إنما يعني أن الإنسان اعتاد أن يسقط ذاته على حوادث الطبيعة الفيزيائية، وهو ما يطلق عليه راسل النزعة التشبيهية التي اعتبرها الإنسان مصدرا من المصادر الأساسية لفكرة الإلزام التي انتقلت من مجال الأفعال الإنسانية إلى الحوادث الفيزيائية. ومن هنا فإنه إذا ما جردنا القوانين من فكرة القوة الملزمة لأصبحت قوانين ترابط Laws of correlation معبرة عن ترابط الحوادث في مجموعات.⁽²⁾

(1) ماهر عبد القادر محمد علي: مشكلات الفلسفة، ص 44.

(2) نفسه.

ويظهر هذا التأثير الكبير واضحاً في الفلسفة الفرنسية منذ 1789 إلى وقتنا الراهن، فقد كانت خاضعة للهموم الاجتماعية والسياسية التي فرضت نفسها على الفلسفة وأكرهتهم على النظر فيها. وكان للثورة بالغ الأثر في مصير الفلسفة الفرنسية، إذ انهار البناء الفلسفي القديم إثرها، وأعيد بناء منظومة فلسفية جديدة. إن الثورة الفرنسية كانت في شكلها هدم وتدمير إذ صاحبها ارتجال في بناء المؤسسات على أنقاض المؤسسات المنهارة، ونشر للرعب ونصب للمشائق والمقصلات، وانتهت إلى التهجير والنهب والأوهام الدينية والتصورات اللاأخلاقية.⁽¹⁾

من جهة أخرى كان القرن التاسع عشر قرن العلوم الوضعية، وفيه تقدمت العلوم بخطى عملاقة، وتحددت مناهجها وغاياتها، وانهارت التصورات القديمة، وأخذت أعمال الفلاسفة الجدد مكانها منذ بداية القرن العشرين، وأسهم التطور العملي في طرح أسئلة معرفية لم تكن مطروحة من قبل.

لخص مؤرخ الفلسفة الفرنسي أندري كريسون André Cresson صلة التطور العلمي بالفلسفة والفكر عموماً فقال:

De cette situation provient une lutte sociale qui s'envenime et captive l'attention des penseurs : lutte entre le capital qui veut compenser ses risques par des dividendes importants et le travail qui exige des salaires considérables et s'estime cruellement exploité, lutte qui tend à déchirer le pays et qui se traduit, avec les syndicats et les grèves par un retour constant de convulsions révolutionnaires.

Ajoutons une recrudescence des intrigues internationales. On se battait pour la gloire. C'est pour l'argent qu'on guerroyait. Guerre pure se procurer des matières premières, du charbon, du pétrole. Guerre pour mettre la main sur les marchés étrangers et s'y faire des clients, fût-ce à coup de canon. Guerre sournoise de la concurrence, guerre déclarée parfois et sanglante, avec, derrière, l'impulsion cynique des capitaines d'industrie et des financiers.

C'est en fonction de tout cela que la philosophie française a évolué au cours du 19^e siècle. Elle a vu naître les problèmes, des méthodes, des angoisses inconnues. Ses conceptions théoriques et pratiques ne pouvaient manquer de s'en ressentir.

C'est le souci de la reconstruction qui a dominé durant la première du siècle.⁽²⁾

ترجمتي:

"من هذا الوضع نجمت حرب اجتماعية تعفنت وجلبت انتباه المفكرين، حرب بين رأس المال الذي أراد أن يعوّض مخاطر الخسارة بأقسام كبيرة وبين العمل الذي يطلب أجوراً معتبرة=هائلة، ويرى أنها مستغل استغلالاً وحشياً...، حرب تسعى إلى تمزيق البلد وترجمت، مع النقابات والإضرابات برجوع ثابت للاحتقان الثوري.

(1) André Cresson : La philosophie française, p59, Presse Universitaire de France, 3^e édition ; 1955.

(2) André Cresson : la philosophie française, pp 61-62.

وبفعل كل ما سبق تطورت الفلسفة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر، وعرفت ميلاد المشكلات، والمناهج، والقلق المجهول.. ولم تسلم مناهجها من التأثير بكل ذلك.

لقد كان همُّ إعادة البناء هو المهيمن خلال النصف الأول من القرن (القرن العشرين). "وغدّت نزعة التحرر ولاستقلال عند الإنسان فكره بثورة جديدة غير الثورة السياسية في صورة قلب النظام، إنها ثورة العقل والفكر على نفسه، وتحريره، وذلك هو جوهر كل ثورة. فسر فيخته الفيلسوف المثالي الألماني ثورة كنت والثورة الفرنسية على أنها الاستقلال السيادي للإنسان ومنطقه، فمنهج كما يقول هو أول منهج للحرية، وإذا كانت الثورة الفرنسية قد حرّرت الإنسان من قيوده المادية، فإن منهجه سيحرّره من قيود الشيء في حدّ ذاته، ومن التأثيرات الخارجية، وأول مبادئه أن يجعل الإنسان حراً إذا سيادية.⁽¹⁾

والحديث عن صلة المعنى والحقيقة بمبادئ الفلسفة يدخل في الجوانب الميتافيزيقية لا الفيزيقية، وفي الكلي المنطقي لا الكلي الطبيعي، ومن هنا فمسار البحث يتحرك في هذا الخط. فمشكلة الحقيقة ليست منفصلة عن مشكلة الوجود، "فإذا كان الوجود واحداً فالحقيقة واحدة وسيكون العالم خاضعاً للعقل، وإذا كان متكاملاً فالحقيقة متكثرة مثله، ولن تكون هناك حقيقة واحدة تظهر في صورة متعددة، بل حقائق منفصلة الواحدة منها عن الأخرى ولا يمكن ردّها إلى حقيقة واحدة، حينئذ تتخذ كلمة الحقيقة مفهوماً جديداً.⁽²⁾

وقد نُظِرَ إلى الحقيقة طوال قرون عديدة باعتبار أنها التعبير عن المضمون المعقول للأشياء وباعتبار أنها الصيغة التي تترجم عمّا في الأشياء من ثبات وضرورة، وعمّا تشتمل عليه من وحدة وهوية.⁽³⁾ كما أن كلّ فلسفة تريد أن تظلّ قائمة على أرض التجربة الصلبة، وتريد أن تُخضع فروضها للوقائع، بدلاً من أن تُرغم الوقائع على السير وفق فروضها، هي فلسفة كثرية، ذلك أن تعريف العلم في نظر الكثرية Le Pluralisme لن يكون عبارة عن اقتحام العقل لمنطقة الماهيات والعلاقات المعقولة، بل سيكون الأخذ بالواقع المحسوس والبحث عن الوسائل المناسبة التي تحقق لنا الاتصال به.⁽⁴⁾ لكن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لم تعد مقتنعة بصنيع الفلسفة وغايتها، التي تنحصر في تفسير

(1) روجيه غارودي: كيف صنعنا القرن العشرين، ص 91، ترجمة ليلى حافظ، ط 2، 1420 هـ-2001 م، دار الشروق، القاهرة.

(2) بول جانييه، جابريل سيائي: (Paul Janet et Gabriel Seaille) مشكلات ما بعد الطبيعة، ص 235، ترجمة يحيى هويدي، مراجعة محمد مصطفى حلمي، تقديم هذه الطبعة: محمد مدين، ط 1، 2015، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(3) بول جانييه، جابريل سيائي: مشكلات ما بعد الطبيعة، ص 235.

(4) نفسه، ص 235..

العالم، بل وجهت إرادتها إلى تغييره، وتحول النظر إلى الوجود في كثير من هذه الفلسفات، فأصبح فعلا وخلقاً، ولم يعد الأنا تلح الفردية، بل الإنسان الذي يتحرك ويحمل داخله قانون التعقل.⁽¹⁾

• 2.2. عقدة الوسيط وهيمنة القراءة التأويلية

تتصل هذه المسألة البحثية بالتأويلية أو الهرمينوطيقا التي انتهت بعد تطواف على مدار الحقب الطويلة من التأمل إلى الإقرار عملياً بتعذر الفهم المقرون بالوثوقية اعتماداً على ما يمدنا به العقل، لأن موارد البحث في النص تقع خارج القدرة العقلية، وأدواتها اللغوية، وارتبط الحل بالتصور الأسطوري اللاهوتي، الذي يقدمه الإله هرمس، وأصبح هرمس وسيطاً يمرّ عبره العقل ليعبر إلى عقل الإله ليستجلي النية التي تُداخل هذا النص. وعزز ارتباط القراءة في البداية بالكتاب المقدس هذا التوجّه فاختلف بالإيمان الديني أكثر من استناده على منطقٍ عقليٍّ واضح، وكانت النتيجة رسوخ فكرة الوسيط المفهم (هرمس)، كما رسخت عقيدة المسيح المخلص، وارتبطا معاً في الوجدان: الأول في القراءة والفهم، والآخر في الاعتقاد والعمل والسلوك.

أصبحت التأويلية عقلاً آخر، ونظاماً لا بدّ من الدخول فيه من أجل القراءة، ناهيك عن الفهم، حتى تحولت التأويلية إلى مرادف للقراءة في النظرة الغريبة إلى النص.

وعُيّنت التأويلية في أوّل الأمر بالبحث عن المقاصد المتوارية خلف الكلام، ثم توصلت إلى حل هذه المشكلة التي تتجاوز العلم البشري باللجوء إلى وسيط من صنف الآلهة يصلح أن يوصل البشر إلى فهم المقصد الذي ينطوي في كلام الإله، منزل الكتاب.

وترسّخت هذه الفكرة لتتحول إلى قلقٍ مَشوبٍ بياسٍ من إدراك معنى النص ونواياه، وتحول الهاجس إلى ما يشبه العقدة المرضية التي لا حلّ لها إلا بوسيط مفارق لعقل الإنسان وإدراكه، فانفصلت بهذا التأويلية عن الدائرة الواقعية التي تنهض على ثوابت اللغة والعقل والخبرة، لتدخل في دوائر التلاشي والتحول الذي يجسّد في كليته فكرة الوسيط.

وشاع استخدام (فهم الفهم) ترجمة للهرمينوطيقا، أو وظيفتها، والحق أن المقصود باستحضار اللحظة النفسية للكلام هو استجلاء الإرادة التي يستبطنها الكلام، ولم يكن عمل الهرمينوطيقا وغرضها فهم الفهم، أي كلفته أو الوقوف على تكون المعنى في الذهن، كما بدأ يشيع في الاستعمال، وهذا النشاط المعرفي خاص بظاهرة هوسرل، فهو من بحث في كيفية حصول المعنى وإدراك الذهن للظواهر واللحظة النفسية في حد ذاتها، كما هو في علم النفس.

(1) روجيه غارودي: كيف صنعنا القرن العشرين، ص 94.

فأزمة القراءة والفهم إذن بدأت من قراءة الكتاب المقدس، ومن تردّد المتلقي في موثوقية النص واتصاله بالله، وهذه المشكلة لم تجد إلى حلها سبيلا، فكان للميثولوجيا نصيبها في تقديم الحل بالادعاء أن هرمس هو من ينقل المعنى المفهوم من النص ويبلغه إلى الآخرين، مع تأكيد أن هذا المعنى مراد. ومن هرمس اشتقت بناء الكلمة -هرمينوطيقا-، وهرمس هو رسول الآلهة في الميثولوجيا اليونانية الذي أوكلت إليه مهمة إبلاغ البشر أحكام الآلهة وإرادته في البشر.

فطبيعة الهرمينوطيقا مستمدة من أسطورة هرمس، والكلمة مأخوذة من الفعل اليوناني *hermeneuein* ويعني يفسّر، والاسم *hermeneia* ويعني تفسيراً. وكلاهما يتعلق لغويا بالآلهة هرمس *Hermes* رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر.

وكان هرمس كما في الإلياذة والأوديسا ينقل الرسائل من زيوس، كبير الآلهة المستوي على قمة الأولمب، إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها أيضاً إلى مستوى البشر، وهو قائد الأرواح ورسول الآلهة الأمين إلى الأرض⁽¹⁾، وهو إذ يفعل فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر،⁽²⁾ ويتنقل بسرعة الخاطر من الأولمب حتى أبعد أصقاع الكون، حاملاً صولجانه الذي ينعقد عليه الأفعوات، فقد رأى مرة حيتين تقتتلان فأدنى منهما عصاه فالتفتا عليها وصارتا من ذهب فغدت عصاه تلك رمزا للسلام. هذا الصولجان الذي يداعب به الجفون فتغفو، وإن شاء ردها إلى الصحو واليقظة⁽³⁾، وكان لديه خوذة سحرية (طاقة هاديس) تجعله خفياً عن الأعين، ولا يمكن لأحد أن يجاريه في خفته، وهو لص لا يجارى في خفة اليد. وهو لا يعبر المسافات الفيزيائية بين الآلهة والبشر فحسب، بل إنه ليجتاز البون بين المرئي والمحجوب، وبين اليقظة والمنام وبين الوعي واللاوعي، وهو (عطارد الرومان) للخواطر الشاردة والإلهامات والبصائر المفاجئة وهرمس هو مرشد الأرواح إلى العالم السفلي، فهو يعبر الخط الفاصل بين عالم الأحياء وعالم الموتى، بين العالم الأرضي والعالم السفلي (هاديس). إنه بحق إله الفواصل والفجوات، إله التخوم وأعتاب كل شيء.⁽⁴⁾

(1) هوميروس: الإلياذة، ص 91، ترجمة دريني خشبة، ط 6، 2011، دار العودة، بيروت، والأوديسة، ص 50، ترجمة دريني حبشة، ط 2016، دار العودة، بيروت.

(2) ديفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 21، وما بعده، ترجمة وجيه قانصو، ط 1، 1428هـ-2007م، الدار العربية للعلوم، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر.

(3) هوميروس: الأوديسة، ص 50، ترجمة دريني حبشة، ط 2016، دار العودة، بيروت.

(4) عماد حاتم: أساطير اليونان، ص 96، ط 3، 1429هـ-2008م، دار الشرق العربي، بيروت، وحلب، سورية، وعادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ص 18، ط 1، 1424هـ-2003م، دار النهضة العربية، بيروت.

ورغم أن مفهوم الهرمنيوطيقيا قد اتسع في القرن الثامن عشر والقرن العشرين ليشمل فهم النصوص الدينية والدينيوية على حد سواء، فإن اللفظة قد بقيت توحى بمعنى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء ما خبيء ومستور سري، شيء مضمّر وباطن في قلب النص يند عن الفهم العادي والقراءة المعهودة. لقد كانت النصوص الدينية قديما غريبة على الناس وغامضة، فكان هرمس هو الوسيط، بين زيوس وبين البشر الفانين، وهو وفقا للأسطورة، لص شهير يعبر أيضا عتبة الشرعية دون تأنيب ضمير، وهو رب الأحلام ووسيط بين اليقظة والحلم، بين النهار والليل. تخفيه خوذته المسحورة وتظهره وقتها يشاء.⁽¹⁾

فنصّ الكتاب المقدّس لا يحتاج إلى التأويل لغاية هي الفهم، ولا يحتاج إلى اجتهاد من أجل ذلك، بل من أجل التيقن أن هذا المعنى مرادّ ومقصود. وهذه المشكلة لا يمكن حلها على مستوى النص الذي تكتنفه حيرة التردد في وثاقته، فكان الوسيط السحري الخرافي هو الملاذ الذي ركن إليه العقل وقتها وصار مع الزمن فكرة زينها العقل، أو العقول، وترسخت حتى غدت كالروح الذي يرفرف على المتلقي حتى يسعفه في قراءة الكتاب.

وافترض هذا التصور أن للنص طبقاتٍ داخلية لا تُبصر، هي التي ينبثق منها الكلام الخارجي، ولا تتجلى حقيقة النص إلا في الكشف عن الإرادة الكامنة في بواطن النص، وهو ما يسمى في الفلسفة الحديثة بالقصدية *intentionnalité*، رجوعا منها إلى قناعتها القديمة في أن للكتاب المقدس أربعة معاني: تتناسب مع درجات النمو الروحي للمؤمن، فالمعنى الأول هو المعنى الحرفي، الجسدي التاريخي، الذي يخبر المؤمن عن الحدث الحاصل (*sens historique ou littéral*)، والمعنى الثاني هو المعنى المجازي الذي يعلم المؤمن ما ينبغي له أن يؤمن به (*sens allégorique ou figuré*)، والمعنى الأدبي أو الأخلاقي هو المعنى الذي يلقي المؤمن ما يجب عليه أن يصنعه في مسلك حياته (*sens topologique ou moral*)، والمعنى الرابع فهو معنى التنشئة على الكشف، كشف أسرار الحياة الآخرة، يرشد المؤمن إلى الزمن الأخير، زمن المجد في الملكوت الآتي (*sens anagogique ou mystique*)⁽²⁾

وتطوّرت الهرمنيوطيقا إلى فلسفة تحتكم إليها كل النصوص، ولبس القلق القديم ثوبا جديدا مع فريدريك شلايرماخر، الفيلسوف اللاهوتي الألماني، (1768-1834)، وجعله منهجا في فهم الكتاب المقدس وفي فهم كل النصوص، وطور بذلك الهرمنيوطيقية ونقلها إلى المرحلة الثانية، أو ما يسمى الهرمنيوطيقيا الرومنسية، التي جعلت مهمتها الأساسية تحقيق التجانس أي معرفة الحدث النفسي

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ص 18.

(2) مشير باسيل عون: الفسّارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ص 50، ط 1، 2004، دار المشرق، بيروت.

للمعنى الذي خضع له المؤلف أولاً. ⁽¹⁾ وعُدَّ بذلك الأب الشرعي للهرمينوطيقا الحديثة أو الفلسفية لأنه أضفى على الهرمينوطيقا طابع الشمول، وأقام قراءة النص على افتراض الفهم الخاطئ الذي يبرر للتأويلية أن تقوم وتنشط في تدبر معاني النص، للوصول إلى الفهم الصحيح. ⁽²⁾ والتأويلية عنده واحدة، فهي فلسفة صالحة لكل نص، سواء كان النص نصاً تشريعياً أو نصاً دينياً أو أدبياً، أما الفروق بين النصوص فتتكفل بها الآليات المناسبة، وهي عملية تقنية مادية وموضوعية تطورها الدراسات المتعلقة بكل علم أو فن.

ولم تتوقف الهرمينوطيقا عند شلايرماخر، بل سعى فيلهلم دلتاي (1833-1911) إلى جعلها بالنسبة إلى العلوم الإنسانية رديفاً للمنهج العلمي بالنسبة إلى العلوم الطبيعية، ⁽³⁾ وهو متأثر بروحية الإصلاح البروتستنتي، وتتبع أعمال شلايرماخر وتابع السير في نهجه، واستوقفه في الهرمينوطيقا قيامها على الفهم الداخلي الذي تتبناه العلوم الإنسانية في مقابل الشرح التعليلي الذي تعتمده العلوم الطبيعية، فالتفسيرية ترمي إلى إدراك الحياة الإنسانية وتحليلاتها، معتمدة على الفهم لا على الشرح فقط، لأن الشرح وحده مدخل إلى العلوم الطبيعية؛ والفهم إدراك مباشر للظواهر النفسية الباطنة بواسطة الشعور. ⁽⁴⁾

وعرفت التأويلية مع هيديجر تطوراً آخر، إذ لاحظ أن الطريقة التي أسست عليها التأويلية تفتقر إلى الشمولية والتماسك، فأراد أن يدخل التأويلية في عمق السؤال الفلسفي، فبحث في موضوع الفلسفة الأولى، من زاوية الوجودية لا الوجودية، وتدبر واقع الوجود الإنساني، فسماها تأويلية الوجودية، والتأويل عنده كاشف للفهم وتالٍ له.. ⁽⁵⁾

ويتحدد الفهم عند هيديجر بالتفريق بين الوجود العام، وبين الآنية، وهو الإمكانية العينية الكاملة لوجود الشخص (أنا، أنت)، فالوجود بالمعنى الميتافيزيقي، شاملٌ لكل الموجودات، أما وجود الموجودات فهو كونها موجودة. ⁽⁶⁾

ولا يغفل هيديجر الصلة بين معنى الهرمينوطيقا وبين شخصية هرمس، فرسالة هرمس آتية من السماء، من الآلهة تحمل الأسرار؛ أن تؤول هو أن تستمع أولاً، وعندئذ تصبح أن نفسك رسول الآلهة.

(1) خالدة حامد: عصر الهرمينوطيقا، أبحاث في التأويل، (إعداد وترجمة وتقديم) ص 152، ط 2014، منشورات الجمل، بغداد، العراق.

(2) مشير باسيل عون: الفسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ص 66.

(3) خالدة حامد: عصر الهرمينوطيقا، أبحاث في التأويل، (إعداد وترجمة وتقديم) ص 153، ط 2014.

(4) مشير باسيل عون: الفسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ص 95.

(5) عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 83، ط 3، 1973، دار الثقافة، بيروت. مشير باسيل عون:

الفسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ص 107.

(6) عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 83.

تماما مثل ما يفعل الشعراء، كما يقول أفلاطون في محاوره أيون. من قدر الإنسان حقا أن يتخذ موقفا تأويليا من وجوده الخاص، ومن قدر البشر، بقدر ما يكونون بشرا حقيقيين، أن يستمعوا إلى الرسالة، أن يصغوا إليها وينتموا إليها بوصفهم بشرا.⁽¹⁾

ولم تتخلص الفلسفة الغربية والعقل الغربي من فكرة الفصل بين الفلسفة والعلم من جهة والفلسفة واللاهوت من جهة أخرى، وأصبحت الجهود في هذا الاتجاه فلسفة ذات تجليات على مظاهر التأمل والتفكير. فالفلسفة الوسيطية (فلسفة العصر الوسيط) اصطبغت باللاهوت المسيحي أكثر من اصطباغها بالعلم الطبيعي، فكان الفكر الغربي مثقلا بما فرضته تلك الفلسفة، التي اشتهرت بالتومائية نسبة إلى الفيلسوف اللاهوتي توما الأكويني، فقد كان الفكر الوسيط في جوهره فكرا لاهوتيا بالرغم من أن الفلسفة قد نجحت في أن تحقق على نحو متزايد نوعا من الاستقلال النسبي عن اللاهوت في داخل هذا الإطار اللاهوتي للفكر.⁽²⁾

واختصر جادامير إشكالية التأويل في كتابه (الحقيقة والمنهج)، فالتأويل يفترض الفهم، والفهم يفترض الانتماء، فالحقيقة تخص من ينتمي إليها، مقتربا من ظواهرية هوسرل. والتجربة التأويلية حسب تدور في حلقات ثلاث، تواجه دوما صراعا خفيا بين الانتماء والموضوعية والمعرفة الشمولية غير الممكنة في العلوم الإنسانية.⁽³⁾ فكيف يمكننا الخروج من الانتماء، من الحقيقة إلى المنهج، أي إقامة علم تأويل صالح موضوعيا؟ فتكون الإجابة في نظرية الفعلية التاريخية، ذلك أننا أسارى التاريخ، حين نحاول فهم ظاهرة تاريخية، وبالتالي لا يمكننا أن نضفي على التاريخ الصفة الموضوعية، لأننا نعيش تحت تأثيره، ولأن الفهم دخول للذات في حركة اتصال الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر.⁽⁴⁾

● 3.2. البحث عن القصد

لا يمكن بحال عزل اللحظة الراهنة للفكر عن ماضيها الذي خلفته وراءها وغلفته بغلالة من الإيهام بالقطعية، وكأن الأحداث تتحرك في صورة أجزاء متقطعة ومنفصلة ليس بينها رابط. إن التطور التاريخي للأحداث يشبه الكتلة الإدراكية الكاملة لشيء ما، فهي وإن تكونت من آتات إلا أنها أجزاء من كل واحد، إذ الوجود العام للأشياء محكوم بالكل أي منظورا إلى أفرادها من حيث المجموع، لا بالكلية، وأن أي جزء لا يعني شيئا إلا بانضمام سائر الأشياء، والكلية تعني الحكم على كل فرد فرد باستقلال.

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ص 19.

(2) برنارد دلفاجيو، فلسفة القرن العشرين، ص 18، ترجمه من الهولندية إلى الإنكليزية، ن.د. سميث، ونقله إلى العربية عن الإنكليزية، محمد مدين، ط 1، 2018، نيويورك للنشر والتوزيع، القاهرة.

(3) جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، ص 332، ط 2، 2013، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

(4) مشير باسيل عون: الفسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ص 145.

ولم يُعد الفكر الفلسفي في الغرب (مرتاحا) لما هو قبلي، لأنه يرى فيه تهميشا للإنسان، وهو الفاعل المركزي الذي يصنع اللحظة الوجودية، فكانت الفلسفة الظواهرية لهوسرل، والوجودية مع هيدجر وسارتر وغيرهما إعادة للإنسان إلى المركز الذي أزيح عنه، وإقحاما للبعد النفسي للإنسان في الإدراك والمعرفة. فالقصديّة عند هوسرل واقعة للوعي، وهو دوما وعي لشيء ما. وفق هذا الإجراء، تقوم أطروحة القصديّة على اعتبار الوعي أصل أي إعطاء لمعنى، وما له أهمية في المقام الأول، ليس هو التمثيل، وينبغي توجيه الاهتمام نحوه ولا نحو ما يمكن أن يعنيه، ولكنّ الأهمّ هو توجيه الاهتمام نحو الشيء الممثل، باعتباره المستهدف، والمسمّى بعد ذلك، وتقديمه لنا باعتباره ذلك.⁽¹⁾

هذا التسارع الذي تسير عليه عجلة العصر وما يحمله من تغير أربك الإنسان، وأفقده القدرة على التوقف من أجل التأمل الذي يتجاوز معرفة الأعراض إلى البحث عن أسبابها. نعم، هذا عصر لم نُعد نتجاوز، ربما إراديا، فيه معرفة الظواهر العرضية، نتيجة التعاقبات المتلاحقة التي لا تتوقف، ولا تُعلّل، أو تُعلّل، ولا يفهم فيها وجه ارتباط المقدمات بالنتائج، مع قصديّة واضحة إلى إحداث تلك الآثار. فلم يعد في استطاعة العقل أن يفحص المقدمات حتى تسبقه النتائج إلى الظهور، وما إن يقف أمام النتائج فاحصا حتى تتشكل مقدمات جديدة منذرة بنتائج جديدة ومواقف عامة، وفق الجدل الهيجلي السيلال. ولم يقتصر هذا التحول على جانب من جوانب الحياة، بل تخلل ثانيا كل شيء، حتى اللغة وطرق التفكير، ومنظومة القيم والذوق الفني والجمالي، وهذا ما ألبس الواقع المعقد لباس الفوضى والقلق الارتباك. إن هذه الصيرورة حالت بين المرء وعقله، وقلبه، وتركته متفرجا مذهولا لا يلقى على شيء. قال المؤرخ أرنست ترولتش: "إن من سمات الحياة الحديثة أنها أخرجت من داخلها تيارات من الفكر، متنوعة تنوّعا هائلا، متعارضة أشد التعارض."⁽²⁾

وتزعزع النظام، وافتقد العقل ثوابته التي تحكم تطوره، وأصبحت ظاهرة الفوضى كما يقول فرانكلين باومر - وراء أهم التطورات والمبادئ في فكر القرن التاسع عشر.⁽³⁾

كان البحث عن القصد أحد أهم الروافد الوهمية للميتافيزيقيا المعاصرة، إذ لم تتوقف عملية الترجمة عند تحوّل المعنى في اللغة الأصل، بل قفز إلى الساحة سؤال اليقين أو سؤال التحقق عما إذا كانت الترجمة قد وفّت بالتزاماتها تجاه المعنى، وهل ما قيل بأنه هو المعنى الذي تضمنه النص الأصلي هو الذي قصده المؤلف (صاحب النص)، وهذا السؤال أثر من آثار الأصول الشككية والأسس الارتبابية التي تأسست عليها المعرفة والفلسفة الغربية في كثير من جوانبها، وهو استبقاء للسؤال الذي

(1) سيلفان أورو: فلسفة اللغة، ص 69-70.

(2) فرانكلين ل. باومر: الفكر الأوروبي الحديث، ج 3، ص 10، ترجمة أحمد حمدي محمود، ط 1989، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(3) نفسه، ج 3، ص 10.

رافق قراءة الكتاب المقدس - كلمة الله - والإحساس بالفارق بين كلام الله ومعناه وبين المعنى في التصور البشري، فنشأ الارتياح بشأن الوقوف على المقصد الكامن وراء المعنى، فلم يعد الفهم كافياً للفهم، بل لا بد من فهم القصد، وهو ما لا تتيحه الكلمات ولا تتحمله، فظهرت التأويلية الفلسفية سداً لهذه الفجوة.

وكثيراً ما تتحوّل الأوهام إلى حقائق، والرغبات إلى نظريات، وتصبح علومنا تُدرّس، تتمتع بكل المقومات من مصطلح وقوانين ومذاهب ومدارس، ولعلّ هذا الواقع يصدق على التأويلية الغربية أو الهرمينوطيقية التي احتلّت مكاناً مؤثراً في الاهتمام المعرفي في الغرب لينتقل إلى العالم العربي، وتتعامل معه الأوساط الجامعية العربية كما لو كان حقائق علمية أثبتتها التجربة، لا على أنها فرضيات ومقاربات تدخل في حيز النشاط الانفعالي للبشر، وإن رجعت إلى العقل ليضع لها أطراً فنيّة وقوالب منطقية ومفردات توهم بأنها - أي تلك النشاطات - حقائق علمية يجب التسليم بها، والاستسلام لها، لنسمع بعد أعوام عن ثبات بطلانها، وأنها لم تكن سوى ضرب من النزوات المعرفية التي لا تلزم إلا قائلها في لحظة عابرة.

ولم يسلم اتّجاه من الاتجاهات الدارسة للنص والمعاملة معه من الوقوع في متاهة التأويل الرامي إلى مقاصد فوق نصية، مثل الوقوف على مقاصد المؤلف، أو الكشف عن حالته السيكلولوجية للحظ الكتابة، والدخول إلى خبايا وعي المتلقي ورسم مسارات تحدد كيفية تلقيه للنص، والبحث في الانثروبولوجيا والتماس لحظات التوحش والبدائية عند الإنسان... حتى غدا النص أقرب إلى الخطوط المبهمة، وأصبح الكلام كالصمت. وغدا التحليل للنص نصاً آخر، وقولا فوق قول المؤلف، ولم يبق للنص من التأثير إلا بمقدار ما تشاء القراءة أو القراءات، وما تصل إليه التأويلات التي لا تكاد تعرف لها نهاية، بحكم تداخلها مع علوم شتى، وأشباه العلوم، فلم تعد الذات العارفة أو المتلقيّة للنص خارج حدود اللا شعور، ولا خارج سلطته، فتتخى بذلك الوعي تاركا مكانه للاوعي، وهكذا وجدت الأنا نفسها في الهامش بدل المركز، تنتظر إشارة للمشاركة في صناعة الفهم.

ولعل مشكلة اللايقين التي انقدحت في لحظة من لحظات الوعي الفكري ظلّت مهيمنة، لم تنطفئ، ليس لنقص في الأدلة التي تطفئ ظمأها، بل لأنّ العقل يضعها عمداً في مواطن القلق، ويأبى إلا أن يبقّيها في مسارات مفتوحة، دائرية، إذا نظرنا إليها نظرة هندسية، ما إن تصل إلى النقطة التي انطلقت منها حتى تبدأ سيرا جديداً.

حين كتب بول ريكور Paul Ricoeur كتابه صراع التأويلات ⁽¹⁾ Le conflit des interprétations كانت أمام عينه تاريخ طويل من صراع للتأويلات، مشرّع الأبواب، منفتح لجميع العناصر التي يمكن للعقل أن يلتقطها، ويدخلها بنيتها التفكيرية.

(1) ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناقي، ط 1، جانفي، 2005م، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

فلم تعد ظاهرية هو سرل كفيلة بالتفسير، لأن وراء الوعي عناصر يمكن أن تكون موضع إدراكها يسلط على فهم النص؛ وكذا البنيوية، التي أقصت ما هو خارج النص أو البنية عن صناعة الفهم، لم تغن في جلب الطمأنينة المعرفية. وقد تعرضت في المبحث السابق بإيجاز للهرمينوطيقا وبداياتها وأغراضها، دون استفاضة في التفاصيل والنقد، عدا ما أعرضه في المبحث التالي لإثبات أن النظرات في المعارف الإنسانية لا يمكن أن تتسم بالطابع الحتمي واليقين الذي يرتقي إلى التجريبي، وهذا الأساس النقدي كان أحد أهم النزعة (الاستباحية) في البحث عند الغرب، فلا تكاد الفكرة تنتشر وتستقر حتى تتزعزع تاركة مكانها للنقد الذي يؤسس من جهته فكرة جديدة، فروح الجدل تسري على العقل الغربي، وكأن العقل اقترب شيئاً فشيئاً من التآلف والتعايش مع التناقض، فما يستجاز من التفكير في مكان، يعادى في آخر، كأن الحتمية المعرفية مقبولة في جهة، ومرفوضة في جهات أخرى. من هذه الحاجة إلى (الحق) في التفكير رأيت عرض رأي لأحد الفلاسفة المسلمين المعاصرين في مفهوم التأويل وحقيقته، هو محمد حسن الطباطبائي الذي كانت له آراء مستقلة وتأملات خاصة.

• 2.3.أ. التأويل بحث عن المصادق لا التصور أو المفهوم

ليس حتماً أن يكون التأويل بحثاً مفهوماً أو عن المفهوم، بل يمكن أن يتجه فيه العقل إلى الخارج، بدل العكس، أي من الخارج إلى الذهن. وبهذا المعنى تكون المعاني واضحة أمام العقل، وما يبحث عنه العقل لا يقع بداخله، بل في الخارج، وهو المصادق أو المصاديق. ولعل ما عرضه الفيلسوف المعاصر الطباطبائي في هذه المسألة فيه استيعاب للآراء وتقديم ما رآه، وما يهمننا هنا هو القدرة على النظر والنقد، ثم تقديم الرأي المبين على رؤية خاصة مؤيدة بالبرهان.

يقف محمد حسين الطباطبائي عند معاني التأويل حين تعرضه لتفسير قوله تعالى في سورة آل عمران: "وما يعلم تأويله إلا الله (الآية 7)"، مستعرضاً أقاويل الأولين في بيان التفسير والتأويل. من ذلك أن التأويل هو التفسير، ولعله أقدمها، وهذا الذي سار عليه ابن جرير الطبري في تفسيره، ومنه: أن المراد بالتأويل: المعنى المخالف لظاهر اللفظ، وقد شاع هذا المعنى حتى عاد لفظ التأويل حقيقة ثانية فيه بعدما كان بحسب اللفظ بمعنى مطلق الإرجاع أو المرجع. وهذا هو المعنى الشائع عند المتأخرين.

وذهب طائفة أخرى: إلى أن التأويل معنى من معاني الآية لا يعلمه إلا الله تعالى، أو لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم مع عدم كونه خلاف الظاهر، فيرجع الأمر إلى أن للآية المتشابهة معاني متعددة بعضها تحت بعض، منها ما هو تحت اللفظ يناله جميع الأفهام، ومنها ما هو أبعد منه لا يناله إلا الله سبحانه أو هو تعالى والراسخون في العلم.

وقد اختلفت أنظارهم في كيفية ارتباط هذه المعاني باللفظ فإن من المتيقن أنها من حيث كونها مرادة من اللفظ ليست في عرض واحد وإلا لزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو غير جائز،

فهي لا محالة معانٍ مترتبة في الطول. فقليل: إنها لوازم معنى اللفظ إلا أنها لوازم مترتبة بحيث يكون للفظ معنى مطابق له ولازم وللأزمه لازم وهكذا.

وقيل: إنها معانٍ مترتبة بعضها على بعض ترتب الباطن على ظاهره، فإرادة المعنى المعهود المؤلف لإرادة لمعنى اللفظ وإرادة لباطنه بعين إرادته نفسه، كما أنك إذا قلت: اسقني فلا تطلب بذاك إلا السقي وهو بعينه طلب للإرواء، وطلب لرفع الحاجة الوجودية، وطلب للكمال الوجودي وليس هناك أربع أوامر ومطالب، بل الطلب الواحد المتعلق بالسقي متعلق بهذه الأمور التي بعضها في باطن بعض والسقي مرتبط بها ومعتمد عليها.

وهناك قول رابع: وهو أن التأويل ليس من قبيل المعاني المرادة باللفظ بل هو الأمر العيني الذي يعتمد عليه في الكلام، فإن كان الكلام حكماً إنشائياً كالأمر والنهي فتأويله المصلحة التي توجب إنشاء الحكم وجعله وتشريعه، فتأويل قوله: "أقيموا الصلاة" مثلاً هو الحالة النورانية الخارجية التي تقوم بنفس المصلي في الخارج فتنهاه عن الفحشاء والمنكر، وإن كان الكلام إخباراً عن الحوادث الماضية كان تأويله نفس الحادثة الواقعة في ظرف الماضي كآليات المشتملة على إخبار الأنبياء والأمم الماضية، فتأويله نفس القضايا الواقعة في الماضي، وإن كان إخباراً عن الأمور الحالية والمستقبلية فهو على قسمين: فإما أن يكون المخبر به من الأمور التي تناله الحواس أو تدركه العقول كان أيضاً تأويله ما هو في الخارج من القضية الواقعة، كقوله تعالى: "غلبت الروم في أدنى الأرض، وهم من يعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين" (سورة الروم، 2، 3)، وإن كان من الأمور المستقبلية الغيبية التي لا تنالها حواسنا الدنيوية ولا يدرك حقيقتها عقولنا كالأمور المربوطة بيوم القيامة ووقت الساعة وحشر الأموات والسؤال والحساب وتطير الكتب، أو كان مما هو خارج سنخ الزمان وإدراك العقول كحقيقة صفاته وأفعاله تعالى فتأويلها أيضاً نفس حقائقها التاريخية⁽¹⁾.

ويحدّد رأيه قائلاً: "وإذا عرفت ما مرّ علمت: أن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية: محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيدها سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد وتوضّح بحسب ما يناسب فهم السامع كما قال تعالى: "والكتاب المبين، إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون، وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم" (الزخرف، 2-4)، وفي القرآن تصريحات وتلويحات بهذا المعنى"⁽²⁾.

1 - محمد حسين الطباطبائي، الميزان، 41/3.

2 - نفسه، 44/3.

وهذا الرأي تفرّد به الطباطبائي، سواء عن التأويل في البيانية الإسلامية، أو عن الهرمينوطيقيا الغربية، أما تفرّده عن التأويلية الإسلامية ففي خروج التأويل عن دائرة المفهوم إلى التشخيص الواقعي أو الماصدقي للمعاني، وهذا لم يألفه المفسرون ولا اللغويون من قلبه؛ أما خروجه عما تعنيه الهرمينوطيقيا في الغرب ففي وضعه المشكلة في نطاق وضعي واقعي وليس ميتافيزيقياً، ونظرتة أقرب إلى التجريبية والعلمية القابلة للتحقق بآليات وقوانين علمية، كما أن تعكس النزعة الاستقلالية في التفكير عند هذا الفيلسوف.

• 4.2. واقعية الوجود والتشكيك فيها

أثيرت مشكلة الواقع أو عينية الوجود ومدى واقعية ما ندرك منذ العصر اليوناني، فشكك السفسطائيون في الواقع انطلاقاً من شكهم في المدارك، وبقي مذهبهم يتردد صداه، ويتخذ سلاحاً يشهر عند الحاجة. وعاد في العصر الحديث (الحديث) عن هذه المسألة مع فلاسفة مثل باركلي، على ألا يفهم من هذا أن باركلي ينكر مادية الواقع، كما قد يظن، بل إنه ركز على الكيفية التي يدرك بها الواقع أكثر من الواقع نفسه، مُرجّعا الكثير من الاختلاف في الأحكام إلى الخلاف في كيفية الإدراك، ومن هذا المنطلق لم يعد النظر في الواقع، بل في إدراكه. وهذه المشكلة ليست هيّة كما قد يبدو أوّل وهلة، بل هي من أكثر المسائل تعقيداً، كما يعترف راسل:

Existe-t-il au monde une connaissance dont la certitude soit telle qu'aucun homme raisonnable ne puisse la mettre en doute ? Cette question qui, à première vue, pourrait paraître simple, est en réalité la plus difficile. ⁽¹⁾

ولم يكن الوجود محلّ مناقشة عند الفلاسفة في عصر سقراط، ولم يكن يخطر ببال أحدهم كما يقول يحي هويدي، أن يتساءل: هل التصور موجود فعلياً واقعياً أم لا؟ لأن مجرد هذا التساؤل لم يكن له أي معنى عندهم، فالتصور موجود وجوداً فعلياً واقعياً، ولا سبيل إلى الشك في وجوده أو إنكاره لأن في إنكاره إنكار للعلم. ⁽²⁾

يقول ابن حزم: "إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول، الذي لا أول سواه، وقسمها الواحد الذي لا واحد على التصحيح حاشاه، واختراعها الخالق الذي لا خالق على الحقيقة إلا إياه، فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة، لا خامس لها أصلاً ومتى نقص منها جزء واحد اختل من البيان بمقدار ذلك النقص.

(1) Bertrand Russel : Problèmes de philosophie, p 7, Payot, Paris.

(2) يحي هويدي: باركلي، ص 21، ط 2، 2017، دار المعارف، القاهرة.

فأول ذلك كونُ الأشياءِ الموجودات حقًا في أنفسها، فإنها إذا كانت حقًا فقد أمكنت استبانتهَا، وإن لم يكن لها مستبين حينئذٍ، موجود، فهذه أولى مراتب البيان؛ إذا لم يكن موجودا فلا سبيل إلى استبانته. ⁽¹⁾

ويمضي ابن حزم في بناء المعالم الوجودية للأشياء وفي مقدمتها تشكل المفاهيم وارتباطها باللغة... والوجه الثاني: بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقرارها فيها بمادة العقل الذي فُضِّل به الناطق من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه، إذ من لم يَبَيِّنْ له الشيء لم يصحَّ له علمه ولا الإخبار عنه، فهذه المرتبة الثانية من مراتب البيان. ⁽²⁾ . ويتابع تدرُّج العقل في اتِّصاله بالوجود، كاشفا عن الرتبة اللاحقة، وهي الاستعانة بالكلمات لنقل التصورات، أو للتعبير عن الوجود: والوجه الثالث: "إيقاعُ كلماتٍ مؤلَّفات من حروفٍ مقطَّعات، مكَّن الحكيم القادر لها المخارج من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والحنك واللسان والشفيتين... فتوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبان واستقرَّ فيها إلى نفس المخاطب، وتنقله إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتَّفقا عليها، فتستبين بذلك ما قد استبانته نفس المتكلم، ويستقر في نفس المخاطب، مثل ما استقر في نفس المتكلم...". ⁽³⁾

لكن المدارس التي جاءت بعد أرسطو أخذت في مناقشة وجود التصورات العقلية: هل هي موجودة وجودًا واقعيًا أم أنها مجرد تجريدات ذهنية؟ فذهب الرواقيون ⁽⁴⁾ إلى أن هذه التصورات ليست إلا تجريدات خالصة وصورا ذاتية في النفس، لأن لا وجود خارج الذهن إلا للأشياء المحسوسة وللوقائع الفردية، ولذلك فإن الكلي ليس له أي وجود واقعي لأنه مجرد تجريد ذهني. ⁽⁵⁾ والمعرفة عندهم معرفة حسية أو راجعة إلى الحس. والأصل أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر، لا بواسطة أشباه كما يقول الأبيقوريون. ⁽⁶⁾ والأناس والأنواع والصور والمثل وغير ذلك من المعاني العامة، كلها مجرد أسماء، وليس لها وجود خارج الذهن. ⁽⁷⁾

(1) التقرير لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، ص 95، المجلد الثاني، تحقيق إحسان عباس، ط 2، 2007، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(2) نفسه، الجزء الرابع، ص 95، المجلد الثاني.

(3) نفسه، الجزء الرابع، ص 96، المجلد الثاني.

(4) انظر: عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1945، القاهرة

(5) يحيى هويدي: باركلي، ص 21، ط 2، 2017، دار المعارف، القاهرة. وعثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص 70، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 251.

(7) يحيى هويدي: باركلي، ص 21، ط 2، 2017، دار المعارف، القاهرة

وقد تأثر المنطق الرواقي بهذه النزعة الإسمية فالمقولات عندهم نوعان: حقيقية ولا حقيقية. والحقيقية هي المقولات الجسمية، أما اللاحقيقية فهي غير الجسمية. وموضوع القضية عندهم جزئي دائماً، سواء كان مشخصاً أو غير مشخص. والمحمول فعل صادر عن الموضوع، أو حدث عارض له، مثل "سقراط يتكلم" بحيث تترجم القضية عن فعل جسم في جسم، أو انفعال جسم بجسم، فإن لكل شيء في كل ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع التصديق. والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت، وإلا امتنع تمييز شيء من شيء. فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل من فاعل، وليست وضع نسبة بين معنيين، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو.⁽¹⁾

وعادت الإسمية مجدداً مع باركلي في الغرب⁽²⁾، إذا انتقد الرأي بأن العقل قادر على التجريد وأن ثمة أفكاراً مجردة يستعين بها العقل على التفكير في المسائل الفلسفية العويصة التي تناوّلها علوم كالميتافيزيقيا والمنطق. هذه الأفكار المجردة ليست إلا مجرد أوهام وقر في عقول الفلاسفة أنها حقائق، مع أنها مصدر الظلام الذي يحيط بالحقيقة، ومن واجبنا أن نبعد عنها عن طريقنا لنرى النور: نور الحقيقة.⁽³⁾

ومصدر هذه الأفكار هو اللغة والألفاظ، إذ ظنّ الناس أن كلّ لفظ لا بدّ أن يشير إلى وجود شيء في الواقع. ولما كانت اللغة تشتمل على الألفاظ والمعاني الكلية، فقد استنتج من هذا أن هذه الألفاظ أو المعاني الكلية تقابل أشياء واقعية وأن اللفظ الكلي يشير إلى شيء في الواقع.⁽⁴⁾ ولكن باركلي لم يستطع التخلص من الكلية أو المعاني الكلية، إذ يفسرها بأنها معنى جزئي يؤخذ ليمثل سائر المعاني الجزئية التي من جنسه أو من نوعه، ولكن الجنس أو النوع لا ينشأ من إدراك شيء هو هو، بل من الإحساس بالتشابه⁽⁵⁾. مثال ذلك أن المعنى المجرد للمثلث الذي لا يمثل نوعاً من أنواع المثلثات هو معنى متناقض، ولا يستطيع أحد أن يكونه، وليس في ذهن الرياضي سوى معنى جزئي، بيد أن هذا المعنى يمكن أن يكون كلياً من حيث دلالته، أي يمثل أي مثلث كان، ولولا تشبع باركلي بالإسمية لرأى غريباً أن يكون المعنى الجزئي كلياً من حيث دلالته، ولساءل نفسه: أليست هذه عين المعنى المجرد الكلي؟⁽⁶⁾

(1) نفسه، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 251

(2) ومع ابن حزم عند علماء المسلمين.

(3) يحيى هويدي: باركلي، ص 22.

(4) نفسه.

(5) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 165.

(6) نفسه، ص 166

وباركلي يقول: الله موجود وهو الذي يهب التصورات للذهن، ولكنه كلام لا يصح -كما يقول مطهري- حتى بالنسبة إلى الله حينئذ، لأنه يقال له: هل عندك تصور عن الله أم لا؟ فإن كان عندك تصور عن الله فالكلام الجاري في جميع التصورات، من أن الواقع هو عكس التصورات تماما، يجري فيه أيضا، وإذا قلنا هذا فهذا يعني أننا لن نصل إلى القول بوجود شيء. فلو سلبنا الإنسان حضور الماهيات في الذهن فليس فقط أننا لن نستطيع الالتزام بأن في الخارج شيئا موجودا مخالفا لما يتصوره الإنسان، بل سنصل إلى مرحلة السفسطة حيث لن نستطيع أقول بوجود شيء إذ لا طريق يبقى يحقق الارتباط مع العالم الخارجي وينهدم الجسر بين الإنسان والعالم الخارجي إلى الأبد.⁽¹⁾

ترى ما الأهمية التي تكتسبها قضية كهذه وهي من أحكام الوجود، وأي أثر لها على الصعيد الفلسفي والفكري واللغوي؟

فالوجود وما يرتبط به من أحكام أساس تبنى عليه كثير من المسائل والمواقف المعرفية، فالسفسطة تولدت من تصورات ومواقف إزاء الوجود وتعيينه أو واقعته، ولئن توارت السفسطة بعينها من المشهد الفلسفي ولم يعد لها أنصار، فإنها قد أعادت الظهور بأسماء فيها بعض التلطف أو الخفة مثل الهرمينوطيقية أو التأويلية، التي لم تكن -في الغرب- سوى أثر من آثار اللايقين، أو الشك المستديم في الوجود وتعييناته الخارجية، فهي بهذا بحث متواصل عن شيء غير موجود، لأنها تقوم على أساس اللايقين، خلافا للتأويلية الإسلامية التي تقوم على قاعدة من الثبات.

إن بناء الأسس الفلسفية للفكر والتصور صناعة واعية وموقف إرادي، لا تعوزه الملاحظة والوجاهة التي تمنحه جواز المرور إلى العقل والمجتمع، يساعد في ذلك مقامات الحجاج التي تدور في فلك الخطابة متخذة من المشهورات مقدمات لها.

وما نعدّه مراحل قارّة لتاريخ للفلسفة هو في طبيعته تجارب فلسفية باحثة عن اليقين المعرفي، يختلط فيها الرأي بالاعتقاد، وهو ما يمنحها رسوخا ومتانة ويضفي عليها سياجا من الهيبة الفكرية لدى الجماهير، فالمعرفة "ترتبط في ذهن الفلاسفة ارتباطا وثيقا بموضوع الاعتقاد belief، والمقصود بالاعتقاد في سياق نظرية المعرفة كل فكرة تسيطر على إنسان ما بحيث يهتم بها، وقد تدفعه إلى السلوك وفقا لها، وقد لا يستطيع تفسيرها أو تفسير اعتقاده بها.

ولقد اهتم كثير من الفلاسفة بوضع نظريات لتوضيح فكرة الاعتقاد بالمعنى السابق، ولعل أبرز النظريات التقليدية نظريتان هما نظرية هيوم Hume ونظرية ألكسندر بين A. Bain، وقد جاء الفلاسفة من بعدهما ليقبلوا أو يطوروا.

-رأى هيوم أن الاعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بها بحيث يقتنع بها ويدافع عنها، ويكون لديه أسباب وجيهة للاقتناع بها. وطور هذه النظرية هنري برايس H. Price، وخلاصة

(1) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج1، ص 155، هامش.

نظريته أن الاعتقاد يتألف من عنصرين هما التفكير في قضية ما entertain، وتقريرها والدفاع عنها assert and adopt، مثال: افرض أن عندي قطعة في منزلي وبحثت عنها فلم أجدها، وفجأة سمعت مواء قطعة في اتجاه غرفة الطعام وذهبت إلى هذه الغرفة فوجدتها، حينئذ أقول إن القطعة موجودة في غرفة الطعام معتقدا بصدق ما أقول. أما عن عنصر التقرير فيتألف من عنصرين، عنصر إرادي وعنصر انفعالي. والمقصود بالعنصر الإرادي تفضيل قضية على أخرى واتخاذ قرار بصدقها، والعنصر الانفعالي هو إحساس بالثقة والاقتناع. ويقوم عنصر التقرير على وجود شواهد أي وجود وقائع تزيد من ترجيح القضية التي فكرت فيها على سائر القضايا. وحين تزداد هذه الشواهد نسمي الاعتقاد مقبولا لدى العقل ونسميه غير مقبول إذا غابت هذه الشواهد.⁽¹⁾

-أما نظرية (بين) في الاعتقاد فخلاصتها أن لا معنى للاعتقاد إلا بالإشارة إلى فعل أو سلوك، وقيمة هذه الإشارة هي وضع الاعتقاد تحت سيطرة الإرادة، وأن الاختلاف بين مجرد التصور أو التخيل بوجدان قوي أو بدونه من جهة، والاعتقاد من جهة أخرى والسلوك أو الاستعداد حين تنشأ فرصة مناسبة.

والمقصود أن معيار الاعتقاد هو القيام بسلوك يتفق والاعتقاد وإلا لا معنى للاعتقاد.⁽²⁾

• 4.2.أ. الوجود الواقعي للمعنى

الإدراك البشري على قسمين: أحدهما التصور، والآخر التصديق. وليس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعية. لأنه عبارة عن شيء في مداركنا، وهو لا يبرهن -إذا جرد عن كل إضافة- على وجود الشيء موضوعيا خارج الإدراك، وإنما الذي يملك خاصية الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي هو التصديق أو المعرفة التصديقية.⁽³⁾

ومردُّ المعارف التصديقية جميعاً إلى معارف أساسية ضرورية، لا يمكن إثبات ضرورتها بدليل أو البرهنة على صحتها، وإنما يشعر العقل بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحتها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية والمبادئ الرياضية الأولية، فهي الأضواء العقلية الأولى، وعلى هدى تلك الأضواء يجب أن تقام سائر المعارف والتصديقات، وكلما كان الفكر أدق في تطبيق تلك الأضواء وتسلطها، كان أبعد عن الخطأ. فقيمة المعرفة تتبع مقدار ارتكازها على تلك الأسس ومدى استنباطها منها.⁽⁴⁾

(1) محمود فهمي زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص 14-15، ط 1، 1989، دار النهضة العربية، بيروت.

(2) نفسه، ص 15.

(3) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص 205، ط 3، 1430 هـ-2009، دار التعارف، بيروت.

(4) نفسه، ص 205.

ويلحق الطباطبائي المنكرين لواقعية الوجود بالسفسطائيين، إذ إن أولئك قد اعتمدوا الأسس التي اعتمدها السفسطائيين. فحين يقول بعضهم: "نحن لا نملك أي واقع خارج أنفسنا (ذواتنا وأفكارنا)" أي لا علم لنا بأي واقع خارج ذواتنا وأفكارنا. وخطا بعضهم خطواتٍ أوسعَ فأنكر كلَّ شيءٍ ما عدا ذاته وفكرة فقال: "أنا لا أعلم بشيءٍ إطلاقاً ما عدا نفسي وفكري."

والأدهى من هؤلاء جميعاً أن حقيقة السفسطة هي إنكار العلم (الإدراك المطابق للواقع)، وكل الأدلة المنقولة عن هذه الفئة تدور على هذا المحور وتؤكد هذا الأمر.

والسفسطائيون بذلك قد وضعوا مشكلة المعرفة وضعاً جديداً: كانت بحوث الفلسفة عند الأوائل مركزها الطبيعة، فأصبح مركزها عند السفسطائيين هو الإنسان، ونادى السفسطائيون بنظرية في المعرفة إنسانية شعبية، قالوا: لا شيء موجود هو موجود في ذاته ولذاته، وقال بروتاغوراس: الإنسان مقياس لجميع الأشياء، والحقيقة تدرك مباشرة في الإحساس نفسه وفيما يظهر للإنسان.⁽¹⁾ "الإقرار بأصل الواقع ضرورة أزلية، هو أول المواضيع الفلسفية، حيث إن إنكاره يستوجب إثباته. واستدل ابن سينا على كونه ضرورة أزلية: (بأنه إذا أمكن أن يكون الشجر لا شجر في حالة واحدة، وجب أن يتساوى جميع أشياء العالم مع الشجر في تلك الحالة، لأن اللاشجر عنوان عام، يصدق على جميع الأشياء غير الشجر. وهذا يوجب فرض التساوي بين المادي والمجرد والواجب والممكن والحق والباطل، ويتلاشى نظام العالم برمته".⁽²⁾

ومن هنا فإن الفلسفة تؤكد كون السفسطة مبنية على أساس (عدم التناقض)، لأن كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق فإذا سلمنا بها فإننا لا يمكننا حينئذ إنكار أية حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطع أن نثبت أية حقيقة.⁽³⁾

• 4.2. ب. الوحدة والكثرة في الوجود

إن الوقائع والحقائق ظواهر بالمعنى المعروف عند هيديجر (الظاهراتية)، غير أن إدراكها لا يفصح بكل ما لها من عناصر وجودية، تعود بها إلى الورا، حيث الأصول الفلسفية، التي ترجع إلى الوجود، وأحكامه.

(1) عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص 67، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945، القاهرة.

(2) محمد خاقاني: بينات، ص 59، ط 1، 1420هـ-1999م، دار الهادي، بيروت.

(3) محمد حسين الطباطبائي: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1 ص 80-81.

تعددت مواقف الفلاسفة قديماً وحديثاً بحسب مداركهم العقلية، ونظرتهم إلى الوجود. ومن أحكام الوجود الوحدة والكثرة الوجوديين، وما يتبع ذلك من آراء فلسفية ومواقف تتعلق باللغة والفكر.

لأن مشكلة الحقيقة ليست منفصلة عن مشكلة الوجود، فإذا كان الوجود واحداً فالحقيقة واحدة وسيكون العالم خاضعاً للعقل، وإذا كان متكاملاً فالحقيقة متكثرة مثله، ولن تكون هناك حقيقة واحدة تظهر في صورة متعددة، بل حقائق منفصلة الواحدة منها عن الأخرى ولا يمكن ردها إلى حقيقة واحدة⁽¹⁾، وحدة الوجود هنا هي غير النظريات الأخرى المطروحة باسم وحدة الوجود.

والوجود حقيقة واحدة مشككة، كما ذهب الفلاسفة المسلمون، وهذه هي النظرية التي سار عليها الفلاسفة والعرفاء، وكون الوجود حقيقة مشككة معناه أنه واحد في حقيقته لكنه ذو مراتب، فمثله مثل النور في تدرجه من الشدة والضعف، لكن معناه واحد، فالنور هو هو، لأن الشدة والضعف أعراض ليست مقومات للحقيقة، قد توجد وتعدم، لكن الحقيقة باقية، هذا هو الوجود، وخصوصية الأشياء الوجودية ليست جزءاً مقوماً للوجود، فهو بسيط غير مركب. وهذه المسألة تلتبس أساسها أيضاً من أصالة الوجود. كما أن هذه النظرية تنحدر من واجب الوجوب سبحانه فهو بسيط الحقائق، وهو ينبوع الوجود، ووحدة الوجود فلسفياً لا يراد بها وحدة الوجود، فهما قضيتان منفصلتان⁽²⁾. ولا شبهة في القول إن الله موجود والإنسان موجود، لاختلاف المصداق، فالله سبحانه لا يقاس بخلقه في مصداق الوجود، أما مفهوم الوجود، فهو واحد، والوجود ليس من قبيل المفاهيم الماهوية، بل هو مفهوم فلسفي، ووحدته، كما يقول محمد مصباح الزيد، علامة على وحدة الحيثية التي يأخذها العقل بعين الاعتبار فحسب، وتلك هي عبارة عن حيثية طرد العدم⁽³⁾، أي أن الوحدة المقصودة هنا مرتبطة بالذهن، لا بالخارج.

والكثيرة صفة غلبت التفكير الفلسفي في هذا العصر، وغدت مع الصيرورة صنوين يطبعان العقل الحديث والمعاصر. وهي تتعارض تعارضاً مباشراً مع الإيقانية، التي تنزع إليها الفلسفة في مبانيها، فالإيقانية تميل إلى الواحدية Le monisme وتتصور الوجود واحداً وذا هوية في جوهره على الرغم من تعدد مظاهره التي تبدو لنا وتنوعها، أي أنها تتصور الوجود على مثال العقل، ولذلك فإنه

(1) بول جانيه، جبريل سيبي (Paul Janet et Gabriel Seaille): مشكلات ما بعد الطبيعة، ص 235..

(2) شرح بداية الحكمة للطباطبائي، محمد مهدي مؤمن، 1/ 50. مرتضى مطهري، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 1 ص 133.

(3) محمد مصباح الزيد: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 273، ط 1418 هـ - 1998 م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

تقول بهوية أو على الأقل بوجود صلة دقيقة بين الروابط القائمة بين الأشياء والعلاقات القائمة بين التمثيلات.⁽¹⁾

• 4.2.ت. بطلان نظرية كثرة الوجود

الوجود مشترك معنوي أي أن لفظ الوجود وضع لمعنى عام يحمل على مصاديقه غير المتناهية، وهذا من الأدلة نظرية كثرة الوجود؛ وتبطل فكرة الكثرة الوجودية بملاحظة المناط الذي به يحصل الحمل على الموضوع، والمناط هو الذي يوجب صدق الحمل، وبلا مناط يصح كل مفهوم على كل مصداق، فيصح مثلاً حمل الحجر على الزجاج، فيقال الزجاج حجر.⁽²⁾

وتتجه الواقعية الجديدة إلى القول بتعدد الوجود، انطلاقاً من النظرة الشيئية والمادية التي تنطلق منها. على أنه لا يراد بالواقعية تلك الواقعية العامة أو الساذجة التي تعتقد أن الموجودات الواقعية هي التي تنقلها المدارك الحسية، فهذه الاعتقاد مهزوز فلسفياً وعلمياً.

ظهرت الواقعية الجديدة في إنجلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، على يد جورج مور الذي نشر مقالة بعنوان: "تفنيد المثالية"، واستحكمت الواقعية الجديدة في الجيل الأول من فلاسفتها، مع مورجان (1852-1936)، ونان (1870-...)، ورسيل (1870-1970)، وصامويل ألكسندر (1859-1938)، وبرود (1887-...)، وجون ليرد (1887-...). والواقعيون تجريبيون، يتجهون إلى العلوم الطبيعية ويرون أن المنهج العلمي هو المنهج الفلسفي الحقيقي، وهذا الموقف محدد في التراث التجريبي الإنجليزي ابتداءً من لوك إلى باركلي إلى هيوم، وبالأخص مذهب ريد (1796-1710) Reid، ويتناولون المشكلات في جزئياتها لا كلياتها، انسجما منهم مع التجريبية الحسية، حتى وإن ارتفعت الواقعية إلى نوع من التأمل المنظم الذي يدنو من البناء الفلسفي، إلا أنها استخدمت المنهج المجهرى (الميكروسكوبي) الذي يهتم بالجزئيات، في مقابل المنهج الكلي (الماكروسكوبي) الذي يهتم بالكليات.⁽³⁾

والقول بالتعددية هو ما يميز هذا التيار الفلسفي، ومن يقول بالتعددية (برتراند راسل)، يقول بأن العالم متكوّن من ذرات، مستقلة عن بعضها البعض وترتبط فيما بينها بعلاقات خارجية، وهذه العلاقات تأليفات حرة تحسم بينها التجربة فيؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة ويغفل ما عداها. والعالم الخارجي متكثر، وأصوله أو مبادئه ذرات هي أحداث، والمركبات تتألف من هذه الأصول، ولكن للمركب خواصه وفعله فلا يمكن تصوره كأنه مجرد مجموع.⁽⁴⁾

(1) بول جانييه، جابريل سيبي: مشكلات ما بعد الطبيعة، ص 236.

(2) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 1 ص 143.

(3) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 83.

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 431، وبوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 87.

وتشكك راسل في أن تكون هناك معرفة مباشرة للأنا، متفقاً مع ديفيد هيوم الذي كان يرى أن النفس البشرية ما هي إلا حزمة من الأفكار، وأعلن راسل أنه يوافق على هذا التصور.⁽¹⁾ إن التفكير الذي ينتهج طريقة ويتبنى خطأ فلسفياً معلناً، كثيراً ما يحتل المركز في دائرة التأثير، إذا تعاصر وتعاضد مع منجزات العلم التي تتلاقى معه في الأسس؛ والفكر الفلسفي المعاصر اتجه في عمومته إلى التجريبية المادية، وإلى التعددية، كما أن النزوع إلى الكلية تراجع، لانعدام الجدوى، تاركا مكانه للمعالجة الجزئية التي هي من طبيعة العلم لا الفلسفة، يؤيد هذا أن أصحاب هذا الاتجاه اشتغلوا بالعلوم التجريبية، والطبيعية.

إن الفلسفات المعاصرة التي أصبحت مهيمنة على المساحات الكبرى من التفكير والاهتمام ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بحركة العلوم، واختلطت في بعض المسائل النفسي بالفلسفي، خاصة في نظرية المعرفة، نتيجة الثورات العلمية المتعددة.

كما أن حركة المعنى في اللغة لم تسلم من الانعكاسات المباشرة التي طرأت على المواقف الفلسفية، ورأينا كيف برزت مدرسة أكسفورد كنتيجة لهذا التحول (ولا أسميه تطوراً)، حيث تولت عن المذهب التصوري، والقبليات العقلية، ورأت أن المعاني يولدها الاستعمال، جاعلة هذه العبارة شعاراً لمذهبها *meaning is use = le sens c'est l'emploi*⁽²⁾، وعليه فإن الحديث عن معنى كلمة هو الحديث عن كيفية استعمالها، وعن تحديد أفعال الكلام أو اللغة التي يمكن أن تتحقق. والقول بأن هذا الشيء جيد يعني أي أنصح به. وترى أن خطأ الفلسفة التقليدية أنها أعطت الكلمات وظائف لا تمنحها إياها اللغة العادية أو اليومية.⁽³⁾

يتجه الفيلسوف ليبنتز إلى القول بالكثرة الروحية، انطلاقاً من فكرة الموناد، وهي أبسط جوهر يدخل في المركبات، وبساطته تعني أنه بدون أجزاء.⁽⁴⁾

وهذه المونادات لا حصر لها وعلى طوائف، منها: المونادات الناطقة والمونادات الشاعرة والمونادات العارية عن الشعور وكل طائفة منها تتميز بصفات وخواص، كما ذهب إلى أن الله هو الموناد الأعظم الذي خلق العالم والوجود وهو أيضاً القادر على إفنائه أو إبادته.⁽⁵⁾

• 5.2. الانتقال من الدياكروني إلى السينكروني

الدياكرونية والسينكرونية، أو التعااقبية والتزامنية، كما ترجمت، من الألفاظ التي سكها فرديناند دي سوسير، تقوم المقاربة الدياكرونية للغة على فحص أصولها، أو جذورها، وتتبع تطورها، وتاريخها

(1) بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 90.

²-Dictionnaire encyclopédique de la science du langage, p 126.

³Ibid.p.126.

(4) ليبنتز: المونادولوجيا، ص 27، ترجمة ألير نصري نادر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1956، بيروت

(5) علي عبد المعطي محمد: مقدمات في الفلسفة، ص 24، ط 1405هـ-1985م، دار النهضة العربية، بيروت.

وما يطرأ عليها من تغيرات. وفي المقابل، تتوقف الدراسة السينكرونية على النظام اللساني في حالة محددة (بمعزل عما سواها). دون الرجوع إلى الزمن.

وقد كانت اللغويات الدياكرونية هي السائدة هي السائدة في القرن التاسع عشر، فأسس دي سوسير علم اللغة الحديث مقاطعا التقليد اللغوي السائد، ولفت الانتباه إلى أهمية الدراسة الوصفية التي تقتصر على النظر إلى حالات اللغة وضرورة استبعاد العامل التاريخي عند دراسة حالة من حالات اللغة. فاللغة عند دي سوسير مجرد نسق أو نظام وتؤدي وظيفتها باعتبارها بنية structure لا تنطوي في ذاتها على أي بعد تاريخي. وقد اضطلع جيل دولوز بإبراز الجانب المحايث، الكامن المباطن immanent للبنية، وقال إن كل ما يطرأ على البنية من عوارض وتغيرات إنما ينبع مما تنطوي عليه البنية ذاتها من ميول كامنة فيها واتجاهات باطنة تكون هي المسئولة عما يعتورها من تغيرات. وسرعان ما انتقل مفهوم البنية من علم اللغة إلى بنية العلوم الإنسانية كالأنثروبولوجيا (ليفني شتراوس)، والتحليل النفسي (جاك لاكان) والثقافة (ميشيل فوكو)، والماركسية (لويس ألتوسير)، وصارت البنيوية حركة فكرية بلغت أوجها في الستينيات من القرن العشرين.⁽¹⁾

وتكمن أهمية المقاربة السينكرونية في فهم لغة ما في أن كل علامة بالنسبة إلى دي سوسير ليس لها أي خصائص عدا ما تنتجها العلاقة المباشرة بينها وبين سائر العلامات التي تحدد معناها داخل نظامها التزامني الخاص.⁽²⁾

« Un phénomène de langage est dit synchronique, lorsque tous les éléments et facteurs qu'il met en jeu appartiennent à un seul et même moment d'une seule et même langue (=à un seul état). Il est diachronique lorsqu'il fait intervenir des éléments et facteurs appartenant à des états de développements différents d'une même langue. »⁽³⁾

تنتمي الدراسات التي تتناول تغيرات معينة تجري خلال فترة من الزمن، إلى ما يسمى (الدياكرونية) diachronic linguistic. من الممكن أن ندرس اللغة كما هي في لحظة زمنية معينة ضاربين صفحا عن مسائل التطور والتغير. وتسمى مثل هذه الدراسات اللغويات التزامنية (السينكرونية) synchronic linguistic.

En fait, il convient que la description soit strictement synchronique, c'est-à-dire fondée exclusivement sur des observations faites pendant un laps de temps assez court pour pouvoir être considéré en pratique comme un point sur l'axe du temps. Il n'est pas impossible, il est même recommandé, dans une étude synchronique de relever les tendances évolutives de la langue en

(1) وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، ص 208، هامش من وضع المترجم.

(2) Dictionary of literary terms & literary theory, p217, Penguin reference, 1999, England.

(3) Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, 179, Éditions du seuil, 1972, Paris.

opposant les usages de différentes générations en présence. On dira dans ce cas qu'il s'agit d (une synchronie dynamique)⁽¹⁾

"من المناسب أن يكون الوصف تزامنيا بلا تردد، أي مبني فقط على الملاحظات التي تتم خلال برهة ومنية قصيرة، حتى يمكن اعتبارها عمليا بمثابة نقطة على محور الزمن. ليس مستحيلا، بل ومطلوب، في الدراسة السينكرونية إظهار النزعات التطورية للغة وذلك بمقابلة الاستعمالات المرتبطة بالأجيال المختلفة".

"فالسانيات التزامنية (السينكرونية) ترى الكلام كما لو أنه كُـلُّ حيٍّ، موجود كما لو أنه حالة، في نقطة محددة في الزمن.⁽²⁾

واعتماد المشروع اللساني عند دي سوسير على السينكرونية واضح ومعلن: "إن غرض الألسنية العام، إنما هو تشييد المبادئ الأساسية لكل منظومة لغوية، أي العوامل التكوينية لكل حالة لغوية، وكثير من الأمور التي سبق عرضها، إنما ينتمي إلى التزامن، وهكذا يمكن اعتبار الخصائص العامة للعلامة جزءا لا يتجزأ من هذه الأخير ونعني من التزامن..... وكل ما نسميه القواعد العامة ينتمي إلى التزامن.⁽³⁾

ومؤدّى هذا التصور الذي تأسست عليه الألسنية عند دي سوسير أن صار الفكر منتظما في المادة الألسنية أي البنية، بحجة أن الفكر من الجانب النفسي ليس سوى كتلة لا شكل لها ولا وضوح، ولولا عون العلاقات -وهي علاقات تزامنية أو سينكرونية- لما كنا قادرين على التمييز بين فكرتين بشكل واضح.⁽⁴⁾

كذلك لم يعد للأسس العقلية والمبادئ الفطرية للمعرفة شأن في النظام العام للفهم، سواء في التفاهم باللغة أو في تفسير الظواهر. إن هذا صدى للصيرورة التي هيمنت على الفكر الأوروبي، وتقديم للفساد على الكون.

يقوم التقويض بقلب كل ما كان سائدا في الفلسفة الماورائية سواء كان ذلك هو المعنى الثابت أو الحقيقة القارة أو العلمية أو المعرفة أو الهوية أو الوعي أو الذات المتوحدة، باختصار كل الأسس التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي الغربي.⁽⁵⁾

(1) André Martinet, Éléments de linguistique générale, p29, 4e édition, Armand Colin, Paris.

(2) David Crystal, Linguistic, p189, Penguin Books, 1971, England.

(3) دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 123.

(4) نفسه، ص 137.

(5) ميجان الرويجي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 54، ط 2، 2000م، المركز الثقافي العرب، الدار البيضاء، المغرب

• 6.2. البنية الاستعارية للوجود والمعنى

هذه إحدى ركائز التفكير الفلسفي الحديث، وهي إحدى محددات المعنى وما يلزم من آليات ووسائل.

وهيمن على العقل الغربي تعذر الوصول إلى المعنى الحقيقي أو تحديدا الإرادة المحققة للمعنى، حتى اعتقد أن بنية اللغة والكلام بنية استعارية، ومن هنا يصبح اللجوء إلى التأويل حتمية لا فكاك عنها من أجل الفهم، ومع غياب الآليات وطغيان الفلسفات يصبح الفهم بل الاقتراب من المعنى مستحيلا " ليست هناك حقائق، هناك فقط تأويلات " على حدّ تعبير نيتشه.⁽¹⁾

وتعدّى التصوّر الاستعاريّ مجال اللغة والبيان إلى كل المجالات وفي مقدمتها الفكر. هكذا تنسج الحقائق من الرغبة متجاوزة الواقع، أولا، وملقية بأعبائها على أكتاف التصميم الذاتي: " انتبهنا إلى أن الاستعارة حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية. إنها ليست مقتصرة على اللغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضا. إن النسق العادي الذي يسير تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية بالأساس." ⁽²⁾

واعتماد الآلية في التصوّر والتصرّف يخفي أسسها الحقيقية، ويدعو إلى افتراض انعدام هذه الأسس، والنتيجة هي الافتراض وفتح الباب أمام الاستعارات. هذا هو البناء الاستدلالي الذي يسند الفرضية السابقة، وهو مكون من مقدمة وتالية ونتيجة، جميعها عناصر غير مثبتة ومتهاكة برهانيا. " إن نسقنا التصوري ليس من الأشياء التي نعيشها بشكل عادي. إنما، في جل التفاصيل التي نسلکها في حياتنا اليومية، نفكر ونتحرك بطريقة أقل أو أكثر آلية، وذلك تبعاً لمسارات سلوكية ليس من السهل القبض عليها. وتشكل اللغة إحدى الطرق الموصلة إلى اكتشافها. وبما أن التواصل مؤسس على نفس النسق التصوري الذي نستعمله في تفكيرنا وفي أنشطتنا، فإن اللغة تعد مصدرا مهما للبرهنة على الكيفية التي يشتغل بها هذا النسق " ⁽³⁾

• 7.2. من الكينونة إلى الصيرورة

هذه إحدى الأسباب التي أوقعت المعنى في طريق التبدل والتردد، وأخضعته لسلسلة لا تنتهي من التأويلات، قد تكون مختلفة في شكلها لكنها تعود إلى الأساس نفسه. فلم يعد يوثق في الأسس العامة للتصورات بحكم انتمائها إلى منطق الكينونة، الذي نفسه المنطق الجديد، منطق الصيرورة، وقد

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقيا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ص 9.

(2) جورج لايكوف ومارك لونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص 21، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط 1، 1996، دار توبقال، المغرب.

(3) نفسه، ص 21.

كان لمنطق الثبات أو الكينونة أنصار لعل أشهرهم بارمنيدس، الذي أنكر الحركة والتغير، وكان بذلك ممهدا للمذهب الذري أو مذهب الجوهر الفرد.⁽¹⁾

لقد أدخل الإنسان نهائيا ضمن نطاق المجري الكوني، فهو جزء من أجزاء الطبيعة المترابطة، وهو مقيد بقوانينها وخاضع لقواها⁽²⁾، وبعد أن كان الإنسان يعرف بأنه حيوان عاقل، أصبح مع التطورية الداروينية حيوانا اكتسب عقلا أو تعقل.

وكان أوغيسست كونت في فلسفته الوضعية positive philosophy أول مفكر يذهب إلى أن علم المجتمع يجب أن يقيم أسسه بوضوح على علم الحياة، وقال لا بد لكل علم أن يتطور بشكل محدد، حتى يدرك القمة في المرحلة الوضعية وفي علم موحد له قوانين ثابتة في النمو⁽³⁾، الخطوة الكبيرة الجديدة التي اتخذت في النقد الحديث هي إحلال منزلة الصيرورة محل مقولة الكينونة، وحلول النسبي محل المطلق والحركة محل السكون.⁽⁴⁾

والكينونة لا تدلّ على مجرد الإجابات الجديدة المتغيرة على أسئلة دائمة قد يسلم بها، ولا تدلّ أيضا حتى على الثورات الكبرى في الأفكار، إنها تشير بدلا من ذلك إلى أسلوب في التفكير الذي يتأمل كل شيء، الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ والله ذاته Sub species temporis⁽⁵⁾، لا كأشياء تتغير فحسب، ولكنها تتطور دون توقّف إلى أشياء جديدة ومختلفة؛ فهي لا تعتقد في وجود ثوابت ومطلقات وأفكار أبدية؛ ومن الناحية التاريخية، فإن ماهيتها كما لاحظ دجون ديوي في أعقاب تأثير الداروينية على الفلسفة تعتمد على تحوّل في الاهتمام من الثابت إلى المتغير.⁽⁶⁾

ولم يكن المعتقد التقليدي يسلم بأية فكرة تقول بالارتقاء من خلال الزمان. ولقد اعتقد أرسطو بأن العالم مخلوق على الحال التي هو فيها منذ الأزل، وأن لا بداية له، ولا ريب أن هذا الاعتقاد الأرسطوي يتناقض شكلا وموضوعا مع نظرية النشوء والارتقاء. ولا يعني هذا أنه لم يسبق أبدا لأي من المفكرين أن أوحى بمثل هذه النظرية، فمن بين الأغارقة الذين كانوا يدققون في كل فكرة

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج7، ص200.

(2) جون هارمان راندل: تكوين العقل الحديث، ج2/ ص161، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم محمد حسين هيكل، ط2013، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(3) جون هارمان راندل: تكوين العقل الحديث، ج2/ ص172.

(4) فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوروبي الحديث، الجزء الأول، القرن السابع عشر، ص34، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.

(5) نفسه، الجزء الأول، القرن السابع عشر، ج1 ص34.

(6) فرانكلين ل. باومر، الفكر الأوروبي الحديث، الجزء الأول، القرن السابع عشر، ج1، ص34.

أناكسيماندر وأمبيدوكليس، اللذين أوحيا بنظرية النشوء والارتقاء، لولا أن نظرية أرسطو طغت على آرائهما.⁽¹⁾

ولكن دارون بنظريته التطورية قلبَ التّفكيرَ الغربي، إذ انتقلت التطورية من عالم الأحياء إلى عالم الأفكار، وأصبحت تطورية اجتماعية ذات فلسفة ورؤية للحياة بأكملها، تخللت السياسة والاجتماع، والأخلاق، وأقامت عليها دول سلوكها وسياساتها في وقتنا الحاضر.

يقول جون ديوي: "... والمعاني التي سادت فلسفة الطبيعة والمعرفة لدى ألفي سنة، أي التصورات التي أصبحت من المقومات المألوفة للعقل، قد استندت إلى على الزعم بتفوق الثابت والنهائي. إنها قد استندت إلى التغير والأصل كعلامات للنقص، والابتعاد عن الحقيقة. وعندما وضع كتاب (أصل الأنواع) يديه على السفينة المقدسة للثبات المطلق، وعندما نظر إلى الصور التي اعتبرت كأنها ط للثبات والكمال، كأشياء تظهر ثم تختفي، فإن هذا الكتاب قد قدم أسلوباً في التفكير كان من المتوقع في نهاية المطاف أن يحدث تحولا في منطق المعرفة وفي تناول الأخلاق والسياسة والدين بالتبعية."⁽²⁾

إن هذا الإحساس بالضرورة في صميمه هو ما أصبحنا نعينه بالحدث أو بالعقل الحديث، هذا الإحساس لم يبدأ مع داروين، بل إن بذوره تترد إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر.⁽³⁾ ومع هذا فقد ظل هناك الكثير من "الكينونة" في الفكر الغربي حتى في القرن الثامن عشر، وبعده، وحتى الإصلاح الديني الذي اندفع في كل الجهات خلال عصر الثورات فإنه كثيرا ما وضع مسلمات لصورة جديدة من الكينونة وزعم أنها أكثر كمالاً من المسلمات القديمة، ولكن على عهد رينان تحول المد، وبدأ العالم الذي سبق أن ظهر بمظهر العالم الثابت نوعاً - على أقل تقدير من ناحية غاياته القصوى وإطاراته الأبدية - بدأ الآن يظهر بمظهر العالم الدينامي الذي لا يتوقف عن الحركة.⁽⁴⁾

قال توماس هكسلي: "أهم صفة للكون هي عدم ثباته"⁽⁵⁾، وكان هكسلي لسان حال جيل كامل في هذا الموضوع. والآن لقد أخصبت النظرية التاريخية التطورية، كل فرع من فروع الفكر، بما في ذلك اللاهوت والأخلاق والفلسفة الاجتماعية، وبلغت ذروتها في نظرة نسبية متطرفة تجرأت على الهجوم حتى على الحصون الداخلية للنفس، كما حدث في فلسفة هنري برغسون. ورغم أن برغسون قد خلط

(1) رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، 1601-1977، ص 410، ترجمة أحمد الشيباني، ط3، 1411 هـ-1994 م، دار القارئ العربي، القاهرة، مصر، وجدة، المملكة السعودية.

(2) نقلا عن: الفكر الأوربي الحديث، 35/1، والإحالة على "أثر داروين في الفلسفة لديوي" = The influence of Darwin on philosophy.

(3) الفكر الأوربي الحديث، 35/1، والإحالة على "أثر داروين في الفلسفة لديوي".

(4) نفسه، 35/1.

(5) نفسه، 35/1.

بين الكينونة والصيرورة بطريقته الخاصة، إلا أنه يعد أفضل نموذج لفيلسوف الصيرورة. والاحساس المسيطر بالتغير الدائم ألهم برغسون فكرة الديمومة: "بداية لقد اكتشفت أنني أنتقل من حالة إلى حالة، هذا يعني أنني أتغير بلا توقف، غير أن هذا القول لا يكفي، فالتغير أكثر جذرية مما نميل إلى الافتراض، لأنني أتحدث عن كل حالة من حالاتي، فإنها تبدو كأنها كتلة ثابتة، وأنها تمثل كلا منفصلا... والحقيقة أننا نتغير بلا توقف. وهذه الحالة ذاتها ما هي إلا تغير أيضا".⁽¹⁾

إن هذا الاتجاه الكامل من الكينونة إلى الصيرورة، والذي ازدادت سرعته في القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، لا يمكن تصوّره بغير الصدمات الكبيرة في العصور الحديثة كالثورة الفرنسية والثورة الصناعية والثورة التكنولوجية في الناحيتين الآلية والكهربائية، التي أحدثت تراخيا في النسيج الاجتماعي التقليدي لأوروبا القديمة.⁽²⁾

وعمّق الاتجاه التطوري⁽³⁾ في الأخلاق فكرة الانتقال من الكينونة إلى الصيرورة، فوجدنا فلاسفة مثل الفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر⁽⁴⁾ -ممن استدعوا التطورية الداروينية- يرون أن لا وجود لما هو فطري إطلاقا، فلا وجود للحقائق الأخلاقية في النفس، بل التجربة هي التي تكفّلت بها، على أن هذه التجربة ليست هي تجربة الفرد، بل تجارب المجتمعات على مر الأجيال:

«...il n'y a rien d'inné absolument, c'est-à-dire que les vérités morales n'ont pas toujours existé dans les consciences. Elles ont été acquises par l'expérience, mais non pas par l'expérience individuelle, elle vient de l'expérience sociale des milliers de génération qui nous ont précédé »⁽⁵⁾

(1) هنري برغسون، التطور الخالق، ص 12، ترجمة. محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

(2) الفكر الأوربي الحديث، 36/1.

(3) التطورية مقارنة تقوم على اتخاذ التصورات والأدوات البيولوجية أسسا لتحليل الطواهر المعرفية، والجمالية أو الثقافية.

Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, p 397.=

(4) وضع هربرت سبنسر H. Spencer في عام 1858، العام السابق على نشر كتاب دارون "أصل الأنواع" خطة لمذهب يقوم على قانون التطور، أو كما عبر عنه قانون التقدم. وهو واحد من المفكرين البريطانيين القلائل الذين حاولوا بناء مذهب فلسفي شامل. كما أنه واحد من الفلاسفة البريطانيين الذين اكتسبوا شهرة عالمية واسعة أثناء حياتهم، بتمسكه بفكرة كانت منتشرة من قبل، وأعطاه دارون أساس تجريبي في مجال محدد، فأعادها سبنسر إلى الفكرة الأساسية لرؤية إجمالية عن العالم والحياة البشرية والسلوك، وهي فكرة تفاؤلية ظهرت لتبرر إيمان القرن التاسع عشر بالتقدم البشري، وجعلت سبنسر واحدا من (أنبياء) العصر العظام. =فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن، ص 179، ترجمة محود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، 2009، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(5) Jaque Picard et George Pascal, cours de philosophie, tome 2, logique et morale, p216, édition Bordas, Paris, 1949.

كما عرفت هذه الفلسفة، أي الانتقال من الكينونة إلى الصيرورة تجسيدا لها في الداروينية الجديدة، وهي اتجاه أسسه عالم الأحياء الألماني فايسمان (1834-1914)، وكذا في الداروينية الاجتماعية.⁽¹⁾ لقد لقيت الداروينية الاجتماعية مؤيدين كثيرين وأعطاهم الفيلسوف نيتشه قالباً مثالياً وطبقها علماء الحياة أمثال جالتون Galton وكارل بيرسون Karl Pearson على صراع الأجناس العرقية مستنتجين برنامجاً عملياً للسلاسل القومية، وكانت تشكل قبل عام 1814 إحدى المعامل الرئيسية للدفاع العلمي عن الحرب والروح الحربية.⁽²⁾

وتعود هذه الفلسفة (فلسفة التغير المستمر) إلى جذور قديمة تصل إلى الفيلسوف هيراقليطس الذي عاش قبل سقراط، إذ عاش في الأولمبياد السادس والعشرين الذي يوافق تقريباً 504-500 ق.م. ومن شذرات كلامه في هذا الاتجاه: "كل شيء ينساب ولا شيء يسكن. كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات، حتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض، وإنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه لأن مياهها جديدة تنساب فيه باستمرار. إن الأشياء تجد راحتها في التغير"⁽³⁾، الوجود غير قابل للانفصال عن هذه الحركة المتواصلة، فالجعة تفسد إذا لم تخض من جديد، والمرء لا يستريح إلا إذا تغير، والزمن يغير مواضع الأشياء.⁽⁴⁾

والتغير يكون من الضد إلى الضد مثل الانتقال بين البارد والحر، والجاف والرطب، وليس السكون والحركة هما حقيقة الأشياء بل التنوع والاختلاف والتعارض، إذ إن الصيرورة إنما تكون بين حدين متضادين، والمتضادان يتحول أحدهما إلى الآخر، حتى إن كل شيء يتعلق بتعارضهما، ومن خلال الصراع يؤكد كل شيء طبيعته الحقيقية.⁽⁵⁾

ومذهبه كما هو واضح ينطوي على جرثومة فلسفة هيغل، التي تبدأ بالتأليف بين الأضداد⁽⁶⁾، وهو الجانب الأبرز الذي يستحق أن يقف عنده الباحث لفلسفة هيراقليطس كما يرى كوبلستون في موسوعته تاريخ الفلسفة "إن مساهمة هيراقليطس الأصيلة في الفلسفة توجد في مكان آخر، إنها

(1) الموسوعة الفلسفية، وضعها لجنة من العلماء الأكاديميين السوفييت، ص 192.

(2) جون هارمان راندل: تكوين العقل الحديث، ج 2/ ص 174، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم محمد حسين هيكل، ط 2013، المركز القومي للترجمة، القاهرة

(3) محمد علي أبو ريان، هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، ص 23، ط 1، 2016، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر. وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمان بدوي، ج 2 ص 626..

(4) إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، 1/ 76.

(5) محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، الجزء الأول من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، ص 157، مراجعة وتصدير د محمد فتحي عبد الله، ط 1، 2008، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر. وقد أحال على ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية.

(6) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ص 91.

تكمّن في تصوّره للوحدة في التنوع، والاختلاف في الوحدة، لقد كانت الأضداد في فلسفة أنكسمندر، يعتدي بعضها على بعض، ثم تنال عقابها على اما ارتكبتة ن ظلم، وينظر إلى الحرب ما بين الأضداد على أنها ضرب من الفوضى، على أنها شيء ينبغي ألا يكون، شيء يفسد نقاء الواحد. لم يأخذ هيرقليطس بهذه الوجهة من النظر، فصراع الأضداد عنده أبعد جدا من أن يكون وصمة لوحدة الواحد، بل هو جوهرى لوحدة الواحد. والواقع أن الواحد لا يوجد إلا في توتر الأضداد ذلك التوتر الذي هو أساسى وجوهري لوحدة الواحد".⁽¹⁾

ويتفق أفلاطون وأرسطو على أن هرقليطس ذهب إلى أنه "لا شيء قط موجود، وكل شيء في حالة الصيرورة." ومبدأه الفلسفي على خط متعارض مع مبدأ المدرسة الإيلية، القائل بأن الوجود هو وحده موجود وأن الصيرورة ليست موجودة، فكلّ تغير وكل صيرورة مجرد وهم. أما عند هيرقليطس فالأمر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثابت والذاتية ليست إلا أوهاما.⁽²⁾

وهذه الصيرورة اتخذت أشكالا فلسفية أخرى غير الفكرة التي اعتقدها هيراقليطس، ففي الفكر اليهودي المعاصر ينظر إلى الحضارة اليونانية على أنها حضارة مكانية، هي بذات حضارة رؤية، والصورة أساسية فيها، لذا فهي تحترم الأيقونات بكل ما تتسم به من تحدد وثبات ووضوح، وينظر إليها على أنها افلاطونية تحترم الثبات وتقيم نظرتها إلى العالم على ثنائية أساسية: عالم المثل المجرة الثابتة المتجاوزة لعالم الحركة، مقابل عالم المادة المتغير المحسوس، وهي ثنائية المعقول والمحسوس، والمسيحية استمرارا للتقاليد اليونانية في الإدراك والثنائية، فهي متمركزة على اللوغوس (الكلمة) التي تتجاوز عالم المحسوس وتشكل نقطة ثبات في العالم النسبي المتغير، وتعطي للأشياء معناها، ويضبط الصيرورة فلا تجمع أو تتيه. وتقف اليهودية من منظور دعاة ما بعد الحداثة على النقيض من هذا، فالحضارة العبرية ليست حضارة مكانية وإنما حضارة زمانية، فالارتباط بالمكان مستحيل بالنسبة إلى اليهودي، فهو بلا مكان، وظرفه الوحيد هو الزمان الذي يتجول فيه، واليهودية تعبير عن رفض لحظة التجسد والثبات، أفلاطونية كانت أو مسيحية، واليهودي يرحل من مكان إلى آخر دون حلم بالعودة، أي دون حنين إلى المعنى الحقيقي والحقيقة والبنية الميتافيزيقية الثابتة التي تمنح الاطمئنان، لكل هذا يصبح الانقطاع

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، ص78، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط1، 2002، المشروع القومي للترجمة، القاهرة.

(2) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص70، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1984، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

المستمر جوهر حياته والاقتلاع سمتها، و لا يحاول تجاوز عالم الصيرورة، وتصبح الصيرورة هي البداية والنهاية، وتصبح التعددية اللغوي أمراً مقبولا فتفسد اللغة.⁽¹⁾

ويلاحظ برتراند راسل أن البحث عن شيء يتصف بالدوام، هو من أعمق الغرائز التي يؤدي بالإنسان إلى الفلسفة، ولا شك أنه مشتق من حب الإنسان لداره ورغبته في مأوى يسكن إليه من الخطر، ولذا نرى هذا الميل على أشده عند أولئك الذين هم أكثر من سواهم تعرّضا للكوارث، والذين ينشد هذا الدوام في صورتين: الله والخلود. فليس في الله تغير، ولا ظلّ فيه للتحوّل.⁽²⁾

إن الفلسفة الغربية، والعقل الغربي قد عرفا انعطافات كانت وراء إعطائه الملامح البارزة في التفكير. والعقل هنا ليس العقل الأولي، بل العقل المستفاد الذي يترجمه الفكر ويرتبط بالسلوك والعمل. وتأتي عملية الفهم نتيجة مباشرة لهذا العقل أو اللون من التفكير، مع إمدادات ومؤثرات من عوامل أخرى أتعبت العقل الغربي وحيرته، وفرضت عليه سطوتها وسلطانها، فكانت اللغة أحد البوابات التي طلعت منها موجات تلك المؤثرات.

إن عصرنا الراهن مطبوعٌ بالحركة والتغير المستمر، ولم يعد حتى العقل بمأناً من هذا التغير الذي أصبح قانوناً يكاد يعصف بالأسس العقلية التي تبنى عليها الاستدلالات، وعلى ضوءها يكتشف المجهول. "ففي إطار الثابت والدائم توجد الواقع الحقيقي، ولقد تأسست دوماً الميافيزيقيا على مفهوم الكائن والجوهر، لكن الفكر المعاصر سار في اتجاه مناقض لذلك، فالمذاهب المعاصرة مهما كانت أصالتها، فهي مذاهب تطورية، ومذاهب متحركة ومتغيرة، وفي هذا الطريق تبحث عن مقاييس للقيم."⁽³⁾

● 8.2. الإيديولوجية وتوجيه الفكر

لم يكن العقل خالصاً من مزاحمة المؤثرات الخارجية، سواء أكانت انفعالات أو توجيهات اجتماعية أو سياسية أو دينية، وإذا انطلقنا في تعريف الإيديولوجية من واقعها الاستعمالي الدارج فهي كل ما يوجه الفكر إلى غايات محددة مسبقاً، واستخدام ما يثبت صحتها، بالأدلة الخطابية والجدلية، لأن غاية الإيديولوجية هي الغلبة وليس الاقتناع. أما في تعريفها المعجمي فهي علم الأفكار بما هي أفكار، أي بما أنها ظواهر للعقل البشري، وبمعنى محدد هي العلم الذي يدرس تكون الأفكار، ثم هي نظام فلسفي يعتبر أن الحس هو المصدر الوحيد لمعارفنا والمبدأ الوحيد للمكائنا، كما تعني الإيديولوجية، نظرية الأفكار، بحسب أفلاطون:

(1) عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموجزة)، ج 2، 168، ط 4، 2008، دار الشروق، القاهرة.

(2) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ص 93.

(3) D. Parodi : en quête d'une philosophie, p 109. 2^e édition ; 1949, Presse Universitaire de France, Paris.

Science des idées considérées, elles-mêmes, c'est-à-dire comme phénomène de l'esprit humain. En un sens plus restreint, science qui traite la formation des idées, puis système philosophique d'après lequel la sensation est source unique de nos connaissances et le principe unique de nos facultés. Théorie des idées, suivant Platon.⁽¹⁾

وهي مقارنة تتخذ من الأفكار موضوعاً لها باعتبارها أفعالا شعورية، وتدرس أصلها وقوانينها وصلتها بالعلامات التي تمثلها.⁽²⁾

قد يكون يسيرا الوقوف في وجه الأهواء والانفعالات، وحتى الفهم المنحرف لأحكام الدين، لكن حين تجتمع الانحرافات والآفات المذكورة وتتلور في كيان اسمه الإيديولوجيا يصبح له سلطان وحكم على النفوس والعقول، وهذا أمر يصدقه التاريخ عند كل الشعوب. وإذا ألقينا نظرة على الحركة الفلسفية الفرنسية منذ 1789 إلى الوقت الحالي، نرى أنها كانت خاضعة لانشغالات ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. تلك الانشغالات التي فرضت نفسها على الفلاسفة وأرغمتهم على الإذعان لها.⁽³⁾

وكانت الحاجة إلى بناء العقل ماسة في أوروبا، التي كانت منذ الخروج من العصر الوسيط، أشبه بورشة كبيرة يعاد فيها بناء كل شيء، وأوله الإنسان وعقل الإنسان. وكان الجميع يستشعرون الحاجة الملحة إلى إعادة البناء، وجاءت الثورة الفرنسية، لتكون منعرجا وخطا فاصلا بين مرحلتين، وتدخل العقل الفرنسي في مرحلة تأسيسية، مستحضرة إرهابات القرن السابق لها، وما قدمه الفلاسفة الكبار. لقد هدمت الثورة الفرنسية البناء الذي رفعته الكاثوليكية طيلة عهود.⁽⁴⁾

يشار بالإيديولوجيا فلسفيا إلى الحركة الفلسفية المنبثقة عن كوندياك، والتي دامت ردحا طويلا من الزمن في فرنسا على الرغم من قوة أخصامها. ويبدأ العصر الذهبي للإيديولوجيا عام 1795 مع تأسيس معهد فرنسا L'INSTITUT الذي تمثل أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية صفه الثاني.⁽⁵⁾ والإيديولوجيا مصطلح حديث ينسب إلى الفكر السياسي الفرنسي المعاصر لثورة 1789، تولّت نحتة شعبة العلوم الأخلاقية والسياسية في معهد فرنسا سابق الذكر، وكانت مدرسة الإيديولوجيين برئاسة الفيلسوف أنطوان ديستوت دي تراسي Destutt de Tracy (1754-1836) وراء هذه التسمية. وتعني إقامة الأفكار على الملاحظة الداخلية والمعرفة الطبية.⁽⁶⁾

(1)Littré: Dictionnaire de la langue française ; tome 3, p3084, 1991 ; Encyclopaedia Britannica Inc. Chicago, U.S.A.

(2)Larousse, Grand dictionnaire de la philosophie, p 517, Larousse, 2005, Paris.

(3)André Cresson : La philosophie française, p59, 3^e édition 1951, presse universitaire de France, Paris.

(4)(4)ibid. p59.

(5)إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر، ج6، ص37.

(6)Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin... : p.171, 3^e édition, Amand Colin, Paris.

فقد أرادت لهذا المصطلح الجديد أن يحل محل الفلسفة أو على الأصح محل الميتافيزيقيا التي دالت دولتها على إثر ما أحدثته الثورة الفرنسية من تغيرات اجتماعية وسياسية وفكرية حتى على مستوى المصطلحات والأسماء كتعبير عن قطع العلاقات مع النظام السابق.⁽¹⁾

وعرفت الإيديولوجيا استعمالاً آخر، وهو الاستعمال الماركسي، الذي يعني نظرية على قدر من التجريد والتردد، تزعم أنها مؤسسة على العقل أو العلم، وتهدف إلى تحديد النظام الاجتماعي ورسم معالمه وتوجيه العمل السياسي⁽²⁾، ذلك أن المفهوم التقليدي الذي ارتبط بالإيديولوجية وهو علم الأفكار أو علم العلوم، عفي عليه الزمن، ولم تعد تفهم إلا بمعناها الماركسي وهو مجموعة من الأفكار أو التمثيلات (قيم، ومبادئ، ومعتقدات...) لا يفسره النسق المعرفي، بل الشروط التاريخية التي تنتجها، في مجتمع ما، وخاصة عبر صراع المصالح.⁽³⁾

وقد أقحم نابليون كلمة إيديولوجيا في الحقل الاستعمالي مانحاً إيها معنى تهكمياً وسياسياً، وسمى الإيديولوجيين بـ"صناع مذاهب الغرف" *doctrinaire de chambre* التي حلت محل التأمّلات الفارغة *spéculations creuses*، في السياسة الواقعية، وهو المعنى الذي احتفظ به ماركس.⁽⁴⁾

وإذا كانت الإيديولوجيا مقاربة موضوعها الأفكار باعتبارها أثراً للوعي، ودراسة مصادرها، وقوانينها وعلاقتها بالعلامات التي تمثلها، فقد اكتسبت كما قلت معنى سياسياً محقّقاً أو تحقيرياً *péjoratif* جدالياً، كان أثراً من آثار اللغة الشائعة التي كان للدور المركزي الذي لعبته في الفلسفة السياسية منذ القرن التاسع عشر، خاصة في الماركسية.⁽⁵⁾

ولا ينفصل البرنامج الفلسفي لحملة الإيديولوجيا عن التزامهم السياسي، خاصة وأنهم وضعوا نصب اهتمامهم فكرة الإصلاح التربوي في فرنسا، حيث أسست المعاهد والمدارس التربوية ووضعت القواعد والمبادئ العقلية التي تقوم عليه، ومن ثمّ عُيّنت الإيديولوجيا برسم التصورات والأفكار، وتلك هي الغاية التي وضع من أجلها دي ستوت الأجزاء الخمسة من "عناصر الإيديولوجيا" معرّفاً الإيديولوجيا بأنها العلم الذي يدرس الأفكار أو الإدراكات، وملكة التفكير أو الإدراك" وهي نتاج لتحليل ما يتلقاه الحس.

(1) عبد الحميد الصالح: مبادئ الفلسفة، ص 158، ط 2011، منشورات جامعة دمشق، سوريا.

(2) Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin... : p.172.

(3) André comte-Sponville : Dictionnaire philosophique, p492, 3^e édition, 2014, PUF, Paris.

(4) Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin... : p.172, 3^e édition, Amand Colin, Paris

(5) Grand dictionnaire de la philosophie, (Larousse), p 517.

ويُدعى الإيديولوجيون، وخاصة دي ستوت، متابعة الفيلسوف كوندياك ومنهجه في تحليل العمليات التي تشكل من خلالها أفكارنا، إلا أنه يخالفه في فكرة أن الحس الخام هو منطلق كل المعارف، ويقدم أربع كفاءات للإحساس: الإرادة، والحكم، والحس المباشر، والتذكر⁽¹⁾.

إن هذا التحول في الفكر بالبحث ليس عن النتائج، بل بوضع أسس جديدة يدخل في تكوينها عناصر خارجية، ذات مصاديق متعددة، ومن جهة أخرى، ترصد أهدافا ثم تحشد لتحقيقها كل الطاقات الفكرية. وليس بعيدا أن تكون الإيديولوجيا الفلسفية هي الأرضية التي نهضت عليها مذاهب أخرى، في مقدمتها البراغمية.

وهذا الاتجاه الفلسفي يقدم الحس، ويجعله أساسا للمعرفة، كما هو الحال مع الفيلسوف الفرنسي كوندياك⁽²⁾ الذي هاجم الأنطولوجيا هجوما مريرا واعتبره عبثا لجمعه بين الأفكار المجردة كالوجود والجوهر والمبادئ والعلل والعلاقات واهتمامها بما وراء الظواهر⁽³⁾، وهاجم كوندياك ديكارت واستبدل القوى التي وضعها ديكارت في الفكر بالإدراك الحسي البحث، روح مذهبه المادي. ولئن استعار من ديكارت فكرة الأفكار الواضحة الجلية والمتميزة، والميل إلى تفسير كل شيء بطريقة عاقلة منطقية، وكذلك استعار منه أسلوب البدء من البسيط والتدرج منه إلى المعقد، فإنه جعل الأولوية للتجربة على التفكير المطلق، والأبسط عنده لا يكون هو المجرد فحسب وإنما الأكثر تأثيرا بالإحساس⁽⁴⁾.

ولا تقتصر الإيديولوجيا على القضايا التصورية التي يضعها المفكر غاية يجتهد في التوصل إليها، بل قد تكون إيديولوجيا علمية كما في هذا العصر الذي أصبحت الفلسفة فيه تابعة للعلم في مواقفها. يقول الأستاذ مرتضى مطهري في هذا الموضوع: "نقطة الضعف الأخرى التي تواجهها المعرفة العلمية هي أنها تطرح الحقائق في ضمن الإطار الذي يحدها بصورة متذبذبة لا استقرار لها، وعلى هذا الأساس نلاحظ أن المُتَبَيِّنَات العلمية في العالم تشهد تغييرا بين الآونة والأخرى لأن العلم في هذه الهيئة مستند إلى فرضيات وبحوث وتجارب فحسب من دون أن يكون للبديهيّات العقلية الأولى والأصول الثابتة أثر فيه. من المؤكد أن القواعد المتقوّمة على الفرضيات والتجارب لا يمكن الاعتماد عليها إلا في مدة معينة لكونها عرضة للنسخ والتغيير بشكل متواصل، ومن ثم فإن الإيديولوجية العلمية لا بد من أن تتصف بالتذبذب وعدم الاستقرار، لذا ليس من الصواب تصوّر أنّها أساسٌ فكريٌّ مُعتبر." ⁽⁵⁾

(1) ibid. p 517.

(2) عن حياته، ومذهبه، يراجع كتاب: المذهب الحسي عند كوندياك، ص 13 وما بعدها، ط 1996، دار النهضة العربية، بيروت.

(3) راوية عبد المنعم عباس: المذهب الحسي عند كوندياك، ص 91، ط 1996، دار النهضة العربية، بيروت.

(4) نفسه، ص 23.

(5) الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، ص 332.

فالماركسية تضع مفهوم الإيديولوجية في مقابل وقائع اقتصادية، وكل ما هو متصور عقليا يوصف بأنه أيديولوجيا، سوء أكان عقيدة دينية، أم مذهبا فلسفيا، أم إيمانا أخلاقيا، وألبست كلمة إيديولوجيا معنى الأسطورة، والوهم، واللغو الفارغ، والتجريد البعيد عن الواقع، وأصبحت الإيديولوجيا سبيلا إلى تفنيد آراء الخصوم، وأصبحت الإيديولوجيا هي "الرأي الذي ينادي به خصمي".

وزعزع هذا التصور فكرة "الحقيقة المطلقة"، لتحل محلها نزعة نسبية من نوع خاص، أطلق عليها أصحابها اسم "النزعة العلاقية" relationnisme، أو النزعة المنظورية perspectivisme، وقد شاء أصحاب هذا الاتجاه الجديد في المعرفة أن يقفوا موقفا وسطا بين النزعة الشكية التي لا تخلو من تناقض، والنزعة الإيقانية التي لا تخلو من تطرف، فذهبوا إلى أن لكل جماعة نظرة جزئية خاصة إلى الواقع الاجتماعي،⁽¹⁾ لأن المعيار الأساسي لتمييز إيديولوجية عن أخرى في الواقع العيني هو الجماعة التي يرتبط التفكير بوجودها ومصالحها ومصيرها.⁽²⁾

لَمْ يَعد التفكير الفلسفي مستقلا عن التاريخ والمتغيرات الاجتماعية، التي تتنافى في جوهرها مع البناء الفلسفي الكلي والثابت، وأصبح مطبوعا بالطابع المؤقت، ومتسما بالسمة الحجاجية ذات الأبعاد التداولية، والسمات المتغيرة، والحجج المغالطية التي تخيل على العقل أحيانا، إذ إن البناء الحجاجي مقيّد بأهداف طارئة مرتبطة بما يُقدّم الطرف المُحاجج، فيأتي البناء محدّدا زمانا ومكانا وموضوعا واصطلاحا.

واستحكام الإيديولوجيا يحوّلها إلى فلسفة يدافع عنها أصحابها، و"نسق من الآراء، والأفكار: السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية".⁽³⁾

أصبح للتكنولوجيا سلطة ترعاها متمثلة في الدول القوية، وفي أغلبها ذو ماض استعماري، وحاضر استغلالي هيمني، وتطلعات للتفرد بالحياة. وأصبح للتكنولوجيا لغتها المعتمدة، التي ينبغي تعلمها، قبل استعمال ما تقدمه هذه التكنولوجيا، فمن المسلم اليوم أن المصطلح هو مفتاح هذا العالم الجديد الذي يسمى تكنولوجيا، والمصطلح يحظى بالرعاية الحصرية من مؤسسات مخولة بإنتاجه وإقراره للتداول، "إن التكنولوجيا التي اقترنت منذ نشأتها بالتقنين هي إيديولوجيا. وتأكيد أنصارها على أنها ليست كذلك يكسبها قوة غريبة. فالكثيرون يتعلقون بها وكأنها حبل النجاة الأخير، والخلاص الوحي، الأمل النهائي لوضع حد لكل الإيديولوجيات التي سادت وتسود الإنسانية،

(1) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 181.

(2) ناصيف نصار: الإيديولوجية على المحك، فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها، ص 10، ط 1، 1994، دار الطليعة، بيروت.

(3) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، ص 68.

وكانت ينبوع الدائم للخصومات، والهة السحيقة التي تدفن في جوفها كل ضحايا الحروب، والمقبرة التي ترقد فيها جماهير الأبرياء. فالتكنولوجيا بدل أن تكون نهاية الإيديولوجيات كما يقال، هي نفسها إيديولوجيا، إنها تصبح أكثر فأكثر لا إيديولوجيا طبقة معينة في مجتمع معين بل إيديولوجيا إنسانية بأسرها. فكل شيء يحدث كما لو أن إعطاء الثقافة والحضارة الطابع العالمي الكلي لا يتم إلا مروراً بها. كان أفلاطون قد جعل الواحد فوق التعدد، وكان هيجل قد نادى بالمفهوم الذي يتغير مع التقدم، ويتحول إلى حقيقة تاريخية. فوحدة العالم إنما تتحقق خلال عملية تحول تاريخي مستمر. بعد أن كانت الذات موجوداً مجرداً عال على الزمان، مرتفعاً فوق مستوى المجتمع، وأصبحت "روح الشعب" هي مثل العناصر التاريخية المختلفة للشعور.

وحلّت اليوم مع التسارع التكنولوجي صورة الإنسان الذي يستهلك أكثر فأكثر محل فكرة الخير الأفلاطونية ومفهوم الروح الهيجلي. فإذا كانت الميتافيزيقيا الكلاسيكية التقليدية تتوجه بأنظارها نحو السماء بحثاً عن معنى للتجربة الإنسانية فإن التكنولوجيا قد حلت مكانها ونادت بالعودة إلى الأرض للاهتمام بزيادة إنتاج هذه الأخيرة.⁽¹⁾

إنها إيديولوجية التكنولوجيا المبنية على ثلاثة مبادئ، كما يرى الفيلسوف الألماني المعاصر يورجين هابرماس، وهي:

أ- كل شيء قابل للاستهلاك، وبالتالي فإن كل شيء هو إنتاج والإنتاج يطغى أكثر فأكثر على ميادين الحياة. فالميادين الخاصة جداً والحميمة تسقط أكثر فأكثر تحت مقولة الإنتاج.

ب- ليس الإنسان بكائن لا متناهٍ لا يمكن الحد به كلية، بل هو في نظر التكنولوجيا مجموعة لا متناهية من الرغبات المتجسمة، وبالتالي يمكننا أن نخلق له رغبات مصطنعة إلى ما لا نهاية. كان أبيقور يميز بين الحاجات الطبيعية والضرورية والحاجات الطبيعية غير الضرورية والحاجات التي ليست طبيعية ولا ضرورية، في حين أن الإيديولوجيات التقنية لا تكثر لهذا التمييز، فليس يهمها إن كانت الرغبات طبيعية ضرورية، بل كل همها أن توجد رغبات جديدة.

ج- إن المبدأ الأخير للإيديولوجيا التقنية يمكن أن يختصر كالتالي: كلما ازداد استهلاك الإنسان، زادت سعادته. استهلك واصمت، يبدو أن هذا ما تقوله لنا التكنولوجيا الحديثة. ليس من غاية أخرى للحياة سوى زيادة القوة الشرائية أي كمية الاستهلاك إلى درجة نستطيع أن نقول فيها بأن عدل النمو الاقتصادي أصبح المقياس الوحيد للحضارة، والعنصر الوحيد المجسّم للتقدم ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا أصبح هاجس السياسيين الأول.

وغيّرت الإيديولوجية الراهنة، الإيديولوجية التكنولوجية، كما يسميها جورج زيناتي، الأبعاد الخالدة لمفهوم السعادة، بميتافيزيقيا ساذجة تققوم على فكرة الإشباع الكفيل بتحقيق إنية الإنسان، وكيونته،

(1) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 190. جورج زيناتي: رحلات في الفلسفة الغربية، ص 75-76.

وقد كان الفلاسفة من قبل لا يأبهون بإشباع الرغبات، لأنها كإناء بلا قعر، وأن الرضى الحقيقي يكون بالحكمة والمعرفة. هذه التكنولوجيا الحديثة، كإيديولوجيا، أن تقيم كل شيء على الرغبة اللامحدودة بعطشها الدائم للاستهلاك أكثر ولو بقليل.⁽¹⁾

إن الفلسفة الغربية أو بالأحرى العقل الغربي -الذي لم يتجاوز الوجود إلى واجب الوجود- ظل باحثا غير مستقر على نقطة أو مبدأ يقيني، فاتسم تفكيره بالثورية الجارحة التي لا ترضى بشيء، على صعيد الأفكار والأشياء سواء بسواء، وما ترتب على هذه الإنتاجية -ولا أسميها إبداعية- أن تكاثرت الأسماء، أو المصطلحات، وغزت المدارس والمحافل، وفرضت على المغلوبين علميا وفكريا وتكنولوجيا. والحق أن الغالب تكنولوجيا غالباً في جميع المجالات، والواقع والوقائع تشهد بذلك، فأين هي الفلسفة الشرقية وأين حضورها، وأين العرفان الشرقي وأين الحكمة الشرقية؟ لقد داستها التكنولوجيا وأيديولوجيتها وتوابعها من مصطلحات ومذاهب ومدارس ولم تبق لها على أثر.

لم تكن الثورة الكوبرنيكية مجرد انقلاب (باراديغمي) أنموذجي أصلي خاص في الفلك والكوزمولوجيا الحديثة، أطلقه كوبرنيك، ورسخه كبلر وغاليليو وأنجزه نيوتن، "بل كانت بمعنى أوسع بكثير وأهم بما لا يُقاس. فحين أدرك كوبرنيك أن الأرض ليست المركز الثابت المطلق للكون، وحين أدرك، وهذا ليس أقل أهمية، أن من الممكن تفسير حركة السماوات من منطلق حركة الراصد، إنما بادر إلى طرح ما يمكن عدّه رؤية العقل الحديث المحورية. من الممكن النظر إلى التحول الكوبرنيكي في المنظور صورة مجازية أساسية لمجمل النظرة العالمية الحديثة: فالتفكيك العميق للفهم الساذج، والإقرار النقدي بأن الوضع الظاهر للعالم الموضوعي محدّد على نحو لا واعٍ بوضع الذات، والتحرر اللاحق من الرحم الكوني القديم والوسيطي، والإزاحة الجذرية للكائن البشري إلى موقع نسبي وهامشي في كون فسيح ولا شخصي (موضوعي)، والتحرر اللاحق من الانبهار بالعالم الطبيعي، وبهذا المعنى الواسع جدا -كما لو كانت حدثا وقع لا في الفلك والعلوم وحسب، بل في الفلسفة والدين، كما في النفس البشرية الجماعية- يمكن عدّ الثورة الكوبرنيكية الانقلاب التاريخي الانعطافي للعصر الحديث. لقد كانت حدثاً أساسياً، أصلياً، حدثاً مُدْمِراً ومؤسّساً لهذا العالم."⁽²⁾

إن التحوّلات التي حصلت على الصعيد العلمي نقلت العقل الغربي المهيم إلى مسارات ومسالك تفكيرية أخرى، بحثا عن نقطة ارتكاز وموقع مركزي يعيد للإنسان (الغربي) إحساسه الغامر بالهيمنة المطلقة كما نادى بها نيتشه وفلاسفة الوجودية وحتى البراغمتيون، وإن بطرق مُعَدَّلَةٍ "فالدينا معرّضة للزوال في يوم من الأيام، ولكن الكون قد يكون أزليا طبقا لمفاهيم العلم، والإنسان بخروجه من الأرض (إلى الفضاء)، أقدم على الخطوة الأولى في طريق استقلاله عن مصير الأرض.

(1) جورج زيناتي: رحلات في الفلسفة الغربية، ص 78.

(2) ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ص 493-494.

لقد اجتازوا حدًا والحد هنا شبيه بالحد الذي عبرته الحيوانات منذ آلاف السنين، حينما هجرت البحار لتجازف بالحياة على اليابسة.⁽¹⁾

هذا التحول الذي غيّر وجهة الإنسان عقلاً وانفعالا: أما عقلاً، فلم الإنسان يعد يملك زمام المبادرة إلى التأمل الخلاق، والانعتاق من الواقع الذي غالبا ما يفرض منطقته التقليدي القائم على الاتباع والمجاملات...، تاركا قواه الأصيلة تؤدّي أدوارا وظيفية حسب الطلب المفروض...، وأما انفعالا: فقد توطّد بداخل الإنسان النمط الآلي للحوادث الإنسانية، فلم يعد يفرق بين انهيار صخرة من جبل وبين موت عزيز، هذا التحول أنشأ فلسفة جديدة وشاملة، بها فيها من لغة ومواقف، تصل إلى شئ الحروب.

وقد رصد عالم النفس الأمريكي إيريك فروم هذا التحول الضارب في أعماق الحياة "مجتمع مُمكنٌ تمام المكننة، خاضع للإنتاج في أعلى درجاته وإلى الاستهلاك وموجّهٌ بالنواظم الآلية. والإنسان في هذا السياق الاجتماعي آخذٌ في التحوّل الآن، إلى دولاب في الآلة الكبرى، يُغذّى ويُسلّى جيّدًا، لكنه مع ذلك سلبيٌّ ومن الناحية الانفعالية لا حياة فيه، وبانتصار هذا المجتمع الجديد سوف تختفي الفردانية والحياة الخاصة؛ وسوف تتقوّل المشاعر بإزاء الغير وفقا للتكيف البسيكولوجي ولوسائل أخرى، أو أيضا، بعقائير تيس كذلك نوعا جديدا من التجربة الاستبطانية. وكما بيّن برزيزنسكي: (في مجتمع التقنية الالكترونية) يميل المرء إلى التجانس مع ملايين المواطنين المتغايين، بسهولة تحت تأثير سلطان شخصيات قوية وجذابة تستخدم بفعالية آخر ما وصلت إليه تقنية المواصلات لتحكم الانفعالات وتشرف على العقل.⁽²⁾

ويطرح إيريك فروم السؤال عن السبب الذي أوصل الإنسانية إلى هذه الحال ثمّ يجيب: "كيف حدث ذلك؟ كيف غدا الإنسان وهو في الذروة نفسها من انتصاره على الطبيعة، السجين لابتكاره الخاص، وكيف تعرّض لخطر تدمير نفسه بنفسه؟ إن الإنسان في بحثه عن الحقيقة العلمية، قد نظم من المعارف ما كان في وسعه استخدامه من أجل السيطرة على الطبيعة. إنه حصل على نجاحات هائلة، لكنه بإصراره على التقنية وعلى الاستهلاك المادي وحدهما فقد الاحتكاك بنفسه هو وبالحياة، ولما لم يعد حريصا إلا على التقنية وعلى القيم المادية فقد، ليس فحسب الإيمان بالدين والقيم الإنسانية بل والقدرة كذلك على الإحساس بالانفعالات العميقة وبالفرح والحزن اللذين يرافقانها، وأصبحت الآلة التي بناها من القوة بحيث ولدت برنامجها الخاص وهي التي تحدد، الآن، فكر الإنسان بنفسه.⁽³⁾

(1) فيكتور فرانس: الإنسان التقني، ص 9، تعريب إميل خليل بيدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د.ت.).

(2) إيريك فروم: ثورة الأمل، ص 11، ترجمة ذوقان قرقوط، ط 1، 1973، دار الآداب، بيروت.

(3) نفسه، ص 12.

بقي أن نسأل عن الإيديولوجية في الوقت الراهن، وهل دخلنا عصر نهايتها، كما تساءل أحدهم من قبل؟ حين استعرضت الإيديولوجيا مفهوماً وممارسة خلصت إلى أنها سعت ونجحت في ربط التفكير بالواقع، وبالغرضية السلوكية، التي تُخضع التفكير لمنطقها، أمّا ربطها بالماركسية، فليس حاسماً بالكلية في تحديد مصيرها، سوى على نطاق الدولة، أو نطاق الشعار المعلن أو الراية المرفوعة، وما عدا ذلك فإن ارتباطها بالعمل والسلوك أعطاها من القوة الفكرة والرسوخ ما يجعل الحديث عن تلاشيها ضرباً من الأمانى.

وتحمل كلمة الإيديولوجيا في تركيبها معنى البقاء والاستمرار لأن الأفكار لا تكون أفكاراً إلا إذا تعددت، والتعدد يتم في دائرة الاجتماع الإنساني، بمواجهة الأفكار بعضها لبعض.



الفصل الثالث الترجمة في أبعادها

1 الترجمة وقضاياها

• 1.1. طرق الترجمة الفلسفية

الترجمة قد تعني المصدر أي الفعل الترجمي، وقد تعني نتيجة العملية، وهي العمل المترجمة. إذن تصدق هذه الكلمة على الترجمة بوصفها عملية لذاتها، أي بوصفها مصدرا أو حدثا من الفعل ترجم، الذي تظهر نتيجته في النص المترجم؛ كما تصدق على الترجمة بوصفها ناتجا لعملية معينة، أي تسمية النص المترجم بعينه أو الصيغة الاسمية، كما يقال: هذه ترجمة جيدة لرواية ديكنز.

ويحسن التنبيه إلى أن المعنى المقصود من عملية الترجمة، بمعناها المصدري ليس هو النشاط الذهني السيكلولوجي للمترجم، أي تلك العملية الفيزيولوجية النفسية التي تحدث في دماغ المترجم أثناء قيامه بالترجمة، بل المقصود هو بحث عملية الترجمة في الجانب اللساني، مجردا عن العوامل السيكلولوجية والفيزيولوجية.⁽¹⁾

شاع عن الترجمة العربية للفلسفة أنها استخدمت النوعين المعلومين من طرق النقل اللذين مارستهما الأمم التي تقدمت أمة العرب، وهما الترجمة الحرفية والترجمة الحرة.

ولم يتوسّع المسلمون قديماً في الحديث عن نظرية ترجمة أو نظرية في الترجمة، لأن اهتمامهم بالجوانب النظرية كان عرضياً، وعُرف عنهم تقسيمهم الترجمة إلى النوعين: الحرفية والترجمة بالمعنى، (طريقة يوحنا البطريق، وطريقة حنين بن إسحاق)، وما حفظته من ذلك كتبهم، كتلك الإشارات التي قدّمها الجاحظ في كتاب الحيوان، منبها على شروط الترجمة والترجمان: "ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إلهيا، حتى يكون فيهما سواء غاية".⁽²⁾ ، أو ما سجله أبو حيان التوحيد في كتابه المقابسات من مناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس بدأت من تحديد قيمة المنطق وموضعه بين العلوم، لتنتهي إلى الترجمة إلى العربية عن غير اللغة الأصلية وابتعادها عن المعنى المراد، وكان متى يرى أن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة، والمعاني المدركة، وتصفح الخواطر السانحة، والسوانح الهاجسة، والناس في المعقولات سواء، فالأربعة والأربعة سواء عند جميع الأمم، أما

(1) ليونيد ستيبانوفيتش باخوداروف: اللغة والترجمة، ص 10، ترجمة تحسين رزاق عزيز، ط 1، 2018، دار الرافد الثقافية، بيروت، وابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج1، ص 76، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، تقديم أحمد فؤاد باشا، وعبد الحكيم راضي، ط 2004، شاركت في إصداره هيئات عديدة بمصر، وتنفيذ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

السيرافي فنظر إلى الألفاظ المعبرة عن تلك المعقولات، والموصلة إلى معرفتها، وهذا ما أقره عليه متى في تلك المناظرة، ليحاججه السيرافي قائلا: فأنت إذن لست تدعوننا إلى علم المنطق، بل إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة اليونان، فكيف صرت تدعوننا إلى لغة لا تفهمها، وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها ويتفاهمون أغراضهم بتصرفها، على أنك تنقل عن السريانية، فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة إلى لغة أخرى سريانية؟ ثم من هذه إلى لغة أخرى عربية؟ فقال متى: يونان وإن بادت مع لغتها فإن الترجمة قد حفظت الأغراض، وأدت المعاني، وأخلصت الحقائق.⁽¹⁾ وبغض النظر عن وجهة هذا الموقف أو ذاك، فهذه المناظرة عملت بعض أصداء الهموم المعرفية المتصلة بالترجمة ومشكلاتها، وكان من بينها في ذلك الوقت الترجمة إلى العربية من السريانية وليس من اليونانية.

لكن الترجمات التي قام بها المسلمون كانت لكتب عقلية، سواء فلسفية أو منطقية، ولم تكن لكتب أدبية، شعراً كانت أو ملاحم، وتفسير ذلك لا يرجع إلى تشبع الثقافة العربية وغناها بالنتاج الأدبي وافتقارها إلى النتاج العقلي، بل لأن الآثار العقلية أدنى في تناولها من الآثار الأدبية، لاشتراك العقول في مبادئ التفكير، ومباني النفوس، فكانت العقول متشاركة في التصور المفاهيم وإن اختلف الناس في العبارة عنها، وكانت اللغة تبعاً لذلك قادرة على نقل المفاهيم المعبر عنها بلغة أخرى، لإيلافها تلك المفاهيم المستقرة في عقول أصحابها. وما يقال عن المفاهيم والتصورات العقلية يقال عن الانفعالات النفسية الكبرى، كالحب والكره والحزن، فهذه مشتركات نفسية، تترك آثاراً مشابهاً على السلوك الإنساني وردود أفعال متطابقة، وقد سوء فهم هذه الظواهر العامة إلى توهم التأثير والتأثير بين الأمم والشعوب، فما أن يجد بعض الناس تشابهاً بين مؤلفين من أمتين مختلفتين حتى يهرعوا إلى البحث عن معرفة السابق واللاحق ليتربوا على ذلك نتائج واستنتاجات تحدد الآخذ والمعطي من الطرفين. وهذا الموقف مبني على الأساس الخاطيء الذي ذكرت.

فلم يكن أمر الترجمة العقلية – الفلسفية والمنطقية، مما يسند فيه العمل إلى الانفعالات، أو الموقف الاجتماعية والإنساني، كما هو الحال في الأدب، بل بقي المترجم راكناً إلى ما أوتي من علم وقدرة على الاستقصاء وسابق المعرفة، وله في ذلك غنية وزاد. لذا أفلحت الترجمات القديمة إلى العربية، وأدخلت الفلاسفة المسلمين في ساحة المشاركة العقلية لما ترجموه، سواء بالنقد أو بالإضافة، وما كان ذلك ليتّم لو لم يكونوا قد وقفوا على حقائق ما ترجموا، ووجدوا في مداركهم ما يمكنهم من خطّه كما لو أنهم هم قائلوه ومبدعوه. بل تنبهوا من البداية إلى ما لا تقدر اللغة العربية على نقله أو لا تحسنه فلجأوا إلى الاقتراض emprunt في كثير من المصطلحات المنطقية كما في إيساغوجي، وقاطيغورياس، وأناطيقا وبويطيقا.. لأن هذه المصطلحات من العبارات المركبة من لواحق غير مألوفاً في العربية ولا مقابل لها.

(1) أبو حيان التوحّيدي: المقابسات، ص 72، ط 2، 1992، دار سعاد الصباح، الكويت، القاهرة.

وإن اجتهدوا فيما بعد فترجموا قاطيغوريوس إلى المقولات...، والسبب راجعٌ إلى أن المقولات تناولوها منطقيًا وفلسفيًا، وكان للمسلمين أصالة وعناية في البحث الفلسفي تفوق عنايتهم بالمنطق. وتكشف تراجم المترجمين الأوائل وسيرهم أن الكتب المترجمة كانت فلسفية ومنطقية، فثابت بن قرة، المولود سنة 211هـ-826م، كان يحسن السريانية إلى جانب العربية، وتوفي سنة 288هـ-901م. أما مترجماته فهي علمية وتقنية، إضافة إلى المنطق والفلسفة، كترجمته اختصار المنطق، واختصار ما بعد الطبيعة لأرسطو، ومختصر في الأصول من علم الأخلاق، والطريق إلى اكتساب الفضيلة. وإسحاق بن حنين المتوفى سنة 198هـ-911م، كانت له ترجمات، منها ترجمة كتاب المقولات، واختصار إقليدس، وكتاب إيساغوجي، وكتاب آداب الفلاسفة ونوادرهم، ومقالة في التوحيد. وقسطا بن لوقا، ولد سنة 205هـ-820هـ-، وتوفي سنة 300هـ-913م، فترجماته علمية في الغالب، وفيها بعض من الكتب الفلسفية، مثل الفرق بين النفس والروح، وكتاب الاستدلال بالنظر. وسنان بن ثابت بن قرة متأسيا بأبيه في طلب الإقبال على العلوم واشتغاله بها، توفي سنة 331هـ-934م. وكانت له نقول علمية، منها مقالة في الأشكال ذوات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة، ورسالة في النجوم.

ويحيى بن عدي الذي انتهت إليه رئاسة أهل المنطق، وتوفي سنة 363هـ-973م نقل يحيى بن عدي كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، وكتبا لثاؤفرسطيس من السرياني إلى العربي، وكذلك فسر كتبا لأرسطو منها: طوبيقا، المقالة الثانية من السماع الطبيعي، فصل من كتاب ما بعد الطبيعة، مقالة الإسكندر الإفروديسي في الفرق بين الجنس والمادة.⁽¹⁾

إن التوجّه العام إلى الكتب الفلسفية والعلمية صقل تجربة القدامى، وأكد أن العقول الجيدة يمكن أن تتفق وتتلاقى، بحكم التشارك في الأوليات العقلية التي تتوحد بها المفاهيم المجردة، والموضوعية، التي تنفصل فيها الذات المكانية والزمانية عن الموضوع، ليستقل العقل وحده بالإدراك، وهذا ما يميز الفلسفة أيضا. ومما طرح قديما وما زال يطرح مشكلة الصعوبة في الترجمة، أي إيجاد المقابل والمكافئ في اللغة الهدف، وما أعقبه ذلك من اقتراح بدائل تسد هذا العجز أو الثغرة، فاقترح الاقتراض، والاستنساخ، وقلما بحث المهتمون بعلم الترجمة عن منشأ هذه الظاهرة، وسعوا إلى إصلاحها بما قدموه وقدروا أنه كفيلا بمعالجتها. والحق أن المشكلة أوسع من أن تحتزل في دائرة اللغة أو في ذهن المترجم وقدرته أو كفايته الترجمة، إنها مشكل العقل المبدع والمبادر أو المحتكر لهذا العلم أو الفن، فمن أبدع علما وضبط مسائله وأحكم قضاياها تمكّن من لغته واستبدّ بمصطلحاته وألزم غيره بالبحث والسعي طلبا للمقابلات اللفظية، التقريبية، وكذلك فعل المسلمون قديما حين أبدعوا، فإنهم لم يقدّموا للعالم قوانين العلوم فقط، بل ألزموه باستعمال المصطلحات التي اجترحوها أول مرة. ويفعل

(1) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، إلى أيام ابن خلدون، ص 284، ط 4، 1983، دار العلم للملايين، بيروت.

الغرب اليوم الشيء نفسه، إذ ينشر علومه ومعها مصطلحاتها، وصار واقعنا اليوم شبيها بواقع العالم بالأمس إزاء العلوم التي لم نشارك في وضعها أو تطويرها، فوقفنا عاجزين عن ملاحقة مصطلحاتها فضلا عن التمكن من ترجمتها، لأن المشكلة ليس لغويا بل علمي وإبداعي، فاللغة أو المصطلح مفهوم يرتسم في الذهن قبل أن يكون كلمة، وهذا ما أغفلناه ونحن نبحت في صعوبة الترجمة ومشكلاتها. وكان للمتقدمين من علماء الإسلام إحساس صادق بهذه المشكلة، لكنهم لم يبحثوا عن أسبابها خارج اللغة، فها هو ابن حزم يتحدث عنها وهو يبحث في مقولة الكيف واستواء أشخاص الكيفيات تحت النوع الجامع وتحت الجنس بعدم تفاوتهم في الكيفيات من حيث الشدة والضعف، فلا يقال مثلا لون أشد لونية من لون آخر، بحث عن ترجمة خاصة تشترك فيها جميع الكيفيات، فوجد أن أفضل ما تقدمه اللغة العربية هو عبارة: شبيه ولا شبيه، (كقولنا هذا الصدق شبيه بهذا الصدق، وهذا الكذب غير شبيه بهذا الصدق) فيقول: "هذه عبارة لم تُقدر في اللغة العربية على أَيْنَ منها، ولهذا المعنى في اللاتينية (اللطينية) لفظةٌ لائحةُ البيان غيرُ مشتركة، ولم توجد لها في العربية ترجمة مطابقة لها فصير إلى أقرب ما وُجد رفعا للإشكال." (1)

• 2.1. النص، وضوح المعنى وظهور المقصد

عنونت هذه الدراسة بـ (الترجمة الفلسفية بين اللفظ والسياق)، وكان في نيتي أن أضع النص بدل اللفظ لولا خشية الالتباس الذي قد يحصل، إذ قد ينصرف الذهن إلى المعنى الحديث للنص وهو المعروف في المناهج النقدية الأدبية بنظرية النص وعلم النص. فهيمن المعنى الجديد على المعنى اللغوي الأولي أو الأصيل لكلمة النص، لأسباب، منها اتصال هذه الكلمة بالمناهج الحديثة في النقد الأدبي، فظهرت نظرية النص، تنويعا للنظريات السابقة التي عرفها القرن العشرين، ومنها مشاركة علم النص لكثير من العلوم واستقائهم منها، فتحقق له الانتشار والسطوة المعرفية، وربما الحقيّة. وستكون لي وقفة عند النص وعلم النص وما يتصل بهما من مفردات.

ويجدر بنا أن نسلط الضوء على المعنى اللغوي لكلمة (النص) في اللغة العربية، وآثاره التطبيقية،

ثم بيان صلته بالدراسة التي أقوم بها، وهي ترجمة النص الفلسفي...

تنطلق التعريفات اللغوية في الغالب من المعاني الحسية لقربها من الإنسان، وسرعة انتشارها وتداولها، ثم سهولة تناولها والتعامل معها. لذا نجد أن المعاجم القديمة سارت على هذا النهج في التعريف. وحين تتقادم الاستعمالات الجديدة -وهي مجازات في البداية- تصبح بكثرة الاستعمال حقائق، فالمعنى هنا كان يدور على الارتفاع والظهور المادي، ثم انتقل إلى المجاز، وقد أضر الزمخشري في أساس البلاغة إلى أنه قولهم: نص الحديث إلى صاحب، من المجاز، وأنشد البيت:

(1) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ضمن رسائل ابن حزم، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 156.

ونُصَّ الحديثَ إلى أهله**فإنَّ الوثيقةَ في نصِّه.
كذلك قولهم نُصَّ فلانٌ سيِّداً: نُصِب. (1)

تدور معاني النص في لسان العرب، الكتاب واللغة، على الرفع، والإظهار والاستقصاء والنهاية. يقال نصَّتُ الشيءَ رفعتَه، ومنه المنصَّةُ لأنه مكان مرتفع. ويقال نصبت الرجل: إذا استقصيت مسألتَه عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده، وكذلك النص في السير، هو أقصى ما تقدر عليه الدابة، وكذلك نصَّ الحقائق، هو الإدراك، وقال المبرد: نصَّ الحقائق: منتهى بلوغ العقل، أي إذا بلغت من سنّها المبلغ الذي يصلح أن تحاقي أي تعرف حقائق الأمور أو تخصم عن نفسها (2)، وهو الحقائق. وفي حديث هرقل: ينصُّهم، أي يستخرج رأيهم. ومنه قول الفقهاء: نصَّ القرآن، ونصَّ الحديث، أي ما دلَّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام. (3)

فالنص في دائرة المعاني اللغوية الخاصة هو "ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم، وهو سَوَّقُ الكلام لأجل ذلك المعنى، وجعله مقصوداً، فإذا قيل: أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي، كان نصّاً في بيان محبته (فالكلام ظاهر في الإكرام، ونص في بيان محبته) أو هو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما لا يحتمل التأويل." (4)

ترجم هذا التعريف الباحث الفرنسي موريس غلوتن، وأنا أنقله تقريباً لمعنى النص:

Le terme explicatif, le terme univoque. C'est le terme qui apporte, dans le discours, un complément d'information en rendant explicite l'idée qu'on veut exprimer. Par exemple, dire : "user de bons comportements à l'égard d'Un tel qui se réjouit de ma joie et s'affriste de mon affliction, car ce propos fait bien ressortir l'amour de cette personne, (par la répétition de termes de même racine, ici en gras).

C'est le terme qui ne comporte qu'une unique signification ou qui, selon certains, n'est pas sujet à interprétations. (5)

وترجم بعضهم النص بـ La signification textuelle (6)

-
- (1) الزمخشري: أساس البلاغة، ص 636، ط 1404 هـ-1984 م، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.
(2) الزمخشري: الفائق في غريب الحديث، ج 3، 437، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط 3، 1399 هـ-1979 م، دار الفكر، بيروت.
(3) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات: النهاية في غريب الحديث، ص 906، اعتنى به زايد صبري أبو علفة، ط 3، 2008، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن. ولسان العرب: ج 14، ص 271، ط 3، 2004، دار صادر، بيروت.
وتاج العروس، للزبيدي، ج 18، ص 93، ط 1، 1428 هـ-2007 م، دار الكتب العلمية، بيروت.
(4) التعريفات للجرجاني، ص 216، تحقيق عادل خضر. دستور العلماء، لعبد النبي الأحمد نكري، ج 3، ص 517، ط 1، 1422 هـ-2011 م، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر.

(5) Maurice Gloton : le livre de définitions ; préfacé par Pierre Lory, p. 462, Dar Albouraq, Paris.

(6) Abd al wahab khallaf: Les fondement des du droit musulman, traduit de l'arabe par Claude Dabbak, et autres, p240, édition Al Qalam, 1997, Paris.

يتَّبَعُ المستشرق دوزي تطوّر دلالة النص الاصطلاحية ودخولها إلى الاستعمالات اللغوية، ويربطها بالأحاديث الثابتة في نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويحصرها تحديداً في المتواتر، وكذلك في النصوص التي فيها طابع السلطة (القانون)، سواء كانت من القرآن أو من السنة أو من الاجتهاد:

Les traditions qui sont dignes de foi, ayant été connues des compagnons de Mahomet de son vivant المتواتر الحديث المتواتر s'appellent نص, c-à-d, éléments des lois reconnus par toutes les sectes, comme n'étant sujets à aucun doute. Dans un sens plus large texte qui fait autorité, et qui se trouve soit dans le Coran, soit dans la tradition, soit dans un livre de jurisprudence ou de théologie.⁽¹⁾

إذا كان النص قد حقّق الوضوح، وهذا مطلب تقوم عليه الروابط الكلامية، وهو الفائدة الأولى من الكلام، فقد حقّق الفائدة الأخرى، وهي إظهار مقصد المتكلم. وهذه المشكلة، مشكلة المقصد، هي أساس البحث عند الهرمينوطيقا والتأويلية في الغرب، إذ جعلت غايتها البحثية في النص هي العثور على المقصد الكامن وراء الكلام، والذي لا تملك العبارة إظهاره حسب تصورها، لأن الفواصل النفسية لا يمكن خرقها بالعبارة أو اللفظ، والمسافات القائمة بين المتكلم والمتلقي لا تختزنها البنية اللفظية؛ كما أنها كانت السبب في تعدد النظريات الترجيحية، إذ نظر إلى اللفظ على أنها قاصر عن نقل المقصد، ونظر إلى الترجمة بالمعنى على أنها متحللة من الالتزام بعبارة الأصل، فكانت معالجة اللفظ وتقسيمه إلى فئات بحسب الدلالة، وضوحاً وغموضاً، ضيقاً وسعة في التناول والشمول، إلى بقية الأنواع، كان هذا الأمر حلاً لمشكلة القصد واللفظ معاً. فالنص جامع للمعنى ولقصد المتكلم، فإذا تحريناه حللنا المشكلة. وهو الملائم للفلسفة.

أما البيانية العربية الإسلامية فقد حلّت هذه المشكلة فور استشعارها، اهتداء بالعادات القرآنية الجديدة في التعبير، إذ تبيّن علماء اللغة وفي مقدمتهم علماء الأصول مراتب الكلام وقسموها أقساماً تفصيلية تكشف عن إدراك دقيق وتصور عميق للغة؛ ومن تلك التقسيمات، تقسيم الكلام باعتبار سوقه، أي وجهته وإرادة صاحبه منه.

وتبلور الاتجاه نحو استجلاء النية شيئاً فشيئاً، وتطور حتى بلغ نضجه عند علماء أصول الفقه، كما سنرى.

كانت البدايات هي استعمال النص وإطلاقه -مع الإطلاقات التي ذكرتها في البداية- على الكلام المكتوب حين يحافظ على عبارة المنقول عنه، أو من صدر عنه الكلام، بحرفيته، لأنّ في ذلك دُنوّاً كبيراً ممّا يدور في سريره، وبالتالي كشفٌ عن مقاصده.

(1) Supplément aux dictionnaires arabes par R.Dozy, tome 2, p. 682, Librairie du Liban, 1991, reproduction de l'édition originale de 1881, Leyde, E. J.Brill.

لاحظ المستشرق دوزي هذا الجانب في تطوّر الدلالة واتّجاهها نحو الذات التي يصدر عنها الكلام، عبر وضع شروط موضوعية تحقّق الغاية المنشودة.

qui est très fréquente quand on va transcrire ما نصّه On emploie la locution textuellement les paroles d'un auteur. Aussi pour indiquer les propres termes dont quelqu'un d'est servi en parlant.⁽¹⁾

ويورد المستشرق دوزي استشهادا على استعمال كلمة النص في نقل النية، بحكم قوة هذه الكلمة، وشدة قربها من الذهن، واستجلائها إرادة المتكلم. ويقف عند عبارة ابن حيان "وأصاب نصه" التي تعني إدراك النية من خلال العبارة المخصوصة الكاشفة.

Abdérâme se mit à l'œuvre, وأصاب نصه et "saisit parfaitement l'intention de son aïeul."⁽²⁾

أما علماء أصول الفقه فقد كان لهم بحث استقصائي للألفاظ والجمل، لأنها وسيلة لفهم كلام الله، وتلقي أحكامه.

يعالج الأصوليون النص تحت المبيّن أو الواضح الدلالة، ومبرّر هذا الترتيب واضح. فهو عند الغزالي ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب ولا على بعد، كالخمس، مثلا، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة، وسائر الأعداد، ولفظ الفرس.⁽³⁾

ويعرّف الرازي النصّ: بأنه "كلامٌ تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر منه."⁽⁴⁾ والنص بالغ مبلغا بعيدا في قوة أدائه الدلالية، وتعبيره عما في النفس، إذ لا يصح بعده السؤال عن المعنى الظاهر ولا الباطن، حتى قيل فيه: إنه اللفظ المفيد الذي يتساوى باطنه وظاهره.⁽⁵⁾ والنص لا يتناول إلا الكلام، أي الألفاظ، أمّا الدلالات غير اللفظية، سواء كانت أدلة عقلية أو أفعالا، فلا تسمى نصوصا. كذلك الكلام المجمل، حتى وإن اقترن بالبيان، لا يسمى نصّا، لأن البيان قد يكون غير القول، والنص لا يكون إلا قولا.⁽⁶⁾

أما الاستعمال الشائع والجاري على ألسنتنا، وهو قولنا نصّ على كذا، حتى وإن كان الكلام (المنصوص) عليه مجملا، كما في قولنا: نصّ الله تعالى على وجوب الصلاة، وإن كان قوله (وأقيموا

(1) Supplément aux dictionnaires arabes par R.Dozy,tome 2, p 683 Librairie du Liban, 1991, reproduction de l'édition originale de 1881, Leyde, E. J.Brill.

(2)ibid. 2, p 683.

(3) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 61، حققه وعلق عليه محمد تامر، ط 1432هـ-2011م، دار الحديث، القاهرة.

(4) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، ج 3، ص 151.

(5) الكاشف عن المحصول، للأصبهاني، ج5، ص 32.

(6) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، ج 3، ص 151.

الصلاة) مجملاً، فيجيب عنه الرازي، بأن النصّ ليس إلا في إفادة مقصود معين وواضح للمتلقي، كما في الآية وهو الوجوب، وهو فيها ليس بمجمل.⁽¹⁾

ويضع الجويني النص في أقصى مراتب الوضوح، لأن النص لا يفترض انصرافه عن مقتضاه أو معناه، بأي سبب، إلا إذا افترضنا من صدر منه غافياً أو غافلاً أو هاذياً، أو في موطن تقويم اللسان. فإذا "انتفى تحيل الهذيان به، والتفاف اللسان، وقصد الحكاية ومحاولة تقويم نظم الحروف، وتحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له، فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له."⁽²⁾ ويمثّل للنصّ بالعدد، فإنه ناصّ في المسمّيات المحدودة لا محيد عنها بتخيّل قرينة، وكذلك ما لا يتطرق إليه تأويل.⁽³⁾

أما أصوليو المذهب الحنفي فيبرزون خاصة القصد التي يمتاز بها النص، زيادة على وضوحه ودقّة دلالاته، فيرون أن النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر، بمعنى من المتكلم، بأن ساق الكلام له، وقصد المتكلم شرط في النص، وبه صار نصّاً. وإرادة المتكلم في النصّ وازدياد وضوحه يحصلان بقرينة لفظية تنضم إليه سباقاً أو سياقاً.⁽⁴⁾

واستقرّ اصطلاح الأصوليين على النظر إلى القصد باعتباره ركناً في دلالة النص، وحلّوا بذلك مشكلة قامت عليها التأويلية الغربية، وأعلنت على مدار السنين عن يأسها من الوصول إلى الحلّ.

والنصّ أحد عناوين المبيّن، وميزة المبيّن ليست في وضوحه فحسب، في قدرته النبوية على إظهار النية، أو المقصد الذي يتغياها المتكلم. لأن المجمل يأتي إجماله من جهة خفاء مراد المتكلم، أما النص، وهو من المبين، فله ظاهر يدل على مقصود قائله.⁽⁵⁾

هذا هو النصّ الذي قصدته ولم أقصد المعنى الآخر، المستحدث للنص، وهو خاصّ بالأدب ونقده، وصار له مذهب وأنصار، بجانب المذاهب النقدية الأخرى.

(1) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، ج 3، ص 151.

(2) الجويني: البرهان، ج 1، ص 227، تحقيق عبد العظيم الديب، ط 4، 1418هـ-1997م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.

(3) نفسه، ج 1، ص 227.

(4) التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف أكمل الدين البابرتي، ج 1، ص 197، تحقيق عبد السلام صبحي حامد، ط 1426هـ-2005م، دار الأوقاف، الكويت. وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، ج 1، ص 72، وضع حواشيه عبد الله محمود، ط 1، 1418هـ-1997م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(5) رضا المظفر: أصول الفقه، ج 1، ص 195، ط 3، 1408هـ، مؤسسة إسماعيليان، قم، إيران.

• 2.1.أ. النص عند المعاصرين

ازداد اهتمام النقاد الغربيين باللغة وترافق مع التطور الذي عرفه الفكر الإنساني في مجالات المعرفة الكثيرة، وتوسعت علوم اللغة متأثرة بقربها من العلوم الإنسانية، كعلم النفس وعلم الاجتماع، فضلا عن المنطق والفلسفة، والتاريخ، وحتى الاقتصاد أصبح له دخلٌ في توجيه المعارف، بما فيها اللغة. ووسط هذا الزحام المعرفي ظهر الاختلاط والارتباك المعرفي، لأن النظرة القديمة للعلوم تقوم على تحديد الموضوع، وضبط المسائل، حتى لا يحصل تداخل بين المعارف، وعندما استشعر الأوائل إمكانية التداخل وضعوا لائحة للعلوم المساعدة للعلم موضع النظر، ففرقوا بين الأساسي والتكميلي، ولم يشترطوا على الباحث في علم أن يلمّ بالعلوم المساعدة، بل يكفي أن يأخذ منها ما تتطلبه الحاجة.

وتظهر آثار التداخل في صعوبة التمييز بين المصطلحات، وإن اجتهد الباحثون في ذلك فإن اجتهاداتهم لا تشفي الغليل، وأغلب الظن أنهم أنفسهم في حيرة من أمرهم، وكأنهم وقعوا في ورطة لا فكاك منها، إلا بالإمعان فيها.

أشرت إلى أن الاهتمام بالنص يندرج ضمن الدراسات الأدبية لذا لا يمكن تعميمه على جميع الأنماط المعرفية. وإن كان الاستعمال الحديث يوحي بعدم التفرقة بين النص الأدبي والنص غير الأدبي.⁽¹⁾

ينطلق روبرت دي بوغراند من الجملة في معرض تعريفه للنص، ويدرك الاضطراب الواقع في تحديده، ثم يخلص إلى أن التمييز بين ما هو نص وما ليس بنص لا يتم بالمقارنة الآلية القرينة، كأن ننظر إلى الجملة منعزلة، وننظر إليها مع غيرها، بل إن الأمر أكثر تعقيدا. ويرى أنه "ينبغي للنص أن يتصل بموقف تتفاعل فيه مجموعة من المرتكزات والتوقعات، وهذه البيئة الشائعة تسمى سياق الموقف context، أما التركيب الداخلي للنص فيسمى سياق البنية co-text والنص كما يقول، توال progression من الحالات states فالحالة المعلوماتية knowledge state والحالة الانفعالية emotional state والحالة الاجتماعية social state لمستعملي النص عرضة للتغير."⁽²⁾

لا يسلم مفهوم النص من ارتباك في تحديده، فهو قريب من الخطاب، وقريب من الكلام، فيعتبر مايكل ستابز Michael Stubbs أن النص مرادف للكلام أو الخطاب تقريبا، وإن أشار إلى أن النص يطلق على الكلام المكتوب، وأن الخطاب هو الكلام المنطوق، وأن النص قد يكون قصيرا أو طويلا في

(1) محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 115، ط 3، 2006، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوندجان، القاهرة.

(2) روبرت دي بوغراند: النص والخطاب والإجراء، ص 93، ترجمة تمام حسان، ط 2، 1428هـ-2007م، عالم الكتب، القاهرة.

حين يكون الخطاب بطول معين، وأن النص لا بد أن يتماسك على المستوى السطحي، وأن الخطاب لا بد أن يتماسك على المستوى العميق.⁽¹⁾

وتشير كرسيفا إلى أن النص جهاز عبر لغوي، يعيد توزيع نظام اللغة، وذلك بكشف العلاقة بين الكلمات التواصلية، مشيراً إلى بيانات مباشرة تربطها أنماط مختلفة من الأقوال السابقة عليها والتزامها معها.⁽²⁾

فالنص وفق هذا التصوّر يمثل عملية استبدال من نصوص أخرى، أي عملية تناصّ، ففي فضاء النص تتقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى، مما يجعل بعضها يقوم بتحديد البعض الآخر ونقضه.⁽³⁾

كما أنّ الاتجاه الغالب على مفهوم النص هو الاتجاه المادي الكمي، المؤسس على التفكير البنيوي، وهو تفكير يقع ضمن مقولة الكم، والمقولات المكانية مثل الأين، والجهة، أو المادية، مثل الملك. فقيام مفهوم النص على الوحدات والجملة، أو تراكمات غير مترابطة يكشف النزعة المادية البنيوية المهيمنة على التفكير اللغوي المعاصر.

أما النص في البيانية العربية الإسلامية فينتهي إلى مقولة الكيف، لأنه ينظر في المفهوم، ومدى مطابقته للخارج.

وعلم النصّ فهو جماع عدة عناصر معرفية، وتداخل معرفي، مما يتطلب دراية واسعة في فروع مختلفة، فقد تشعبت المنابع التي استقى منها مفاهيمه وتصورات ومناهجه، واتسم هو نفسه بقدرة فائقة على استيعاب كل ذلك التداخل من جهة، وإبراز جوانب الفوارق بينه وبين العلوم الأخرى.⁽⁴⁾ وأهمّ ملمح لهذا العلم أن متداخل ومتّصل اتصالاً وثيقاً مع علوم أخرى، كعلوم الشعر والبلاغة والأسلوب والأدب والاجتماع والنفوس وغيرها، وهو متأثر بها في دوافعها واتجاهاتها.

وعندما نتحدث عن نصّ (أدبي) فإننا نحيل إلى أفق خاص له حدود معينة وتتجلى في هذا الفضاء مجموعة الدلالات التي يسمح بها النص وهي دلالات يتعين على القراءات النقدية تحديد مكوناتها وكشفها بمنظور أسلوب أو بنيوي، أو سوسولوجي، حيث تمثل شبكة من التقنيات الفنية المحددة بالاستعارات والرموز وأشكال التكرار والتوازي والإيقاع والصور النحوية والشفرات السردية.⁽⁵⁾

(1) محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 115.

(2) صلاح فضل: مناهج النقد العناصر، ص 127، ط 2002، أفريقيا الشرق، المغرب، وبيروت.

(3) نفسه، ص 127.

(4) سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ص 9، ط 2، 1431هـ-2003م، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة.

(5) صلاح فضل: مناهج النقد العناصر، ص 130.

فعلم النص في دلالاته الحديثة بعيداً عن النصّ في البيانية العربية الإسلامية، سواء في مفهومه، أو غاياته، أو في أدواته. فإذا نظرنا إلى المقولات الحاكمة لهذا العلم ألفينها متعددة، وتعددها راجع إلى تعدّد العلوم المشاركة في تكوينه؛ فأساس التحليل في علم النص مقولات كثيرة منها الاستعمال، والتأثير والتفاعل والاتصال والنظام والواقع اللغوي والواقع الخارجي والبنية الكبرى والبنية الصغرى وأشكال مختلفة للسياقات والمقامات... وهذا العلم لم ينشأ في بلد معين، على يد عالم معين، بل نشأ في بلدان مختلفة في صور مختلفة، وهذه إحدى العيوب التي تتصل به، وانعكست على أبسط عناصره، وهي تعريفه، فلا نجد له تعريفا واضحا ومحدّدا، بل هي محاولات، تُعَارَضُ بأمثالها.⁽¹⁾

إن مفهوم النص في الفلسفة لا يتّصل بشيء من هذه المفاهيم المعروفة في الأدب، لأن الفلسفة، أو علم الفلسفة إذا استصحبنا معناها القديم، شديد التميز، ومحكم التحديد؛ أما علم النص، فإن أوّل ما يلاحظ عليه هو انعدام تحديده لتوزّعه بين معظم العلوم الإنسانية، فكان لزاما عقد هذا المبحث لبيان المصطلحات وتحديد مفاهيمها، دفعا للالتباس.

إن مفهوم النصّ، هو المفهوم الحاسم في تشكيل بعض المناهج النقدية الغربية المعاصرة، وهو أحد المفاتيح لما نجده من تباين، فثمة إجماع بين المعاجم العربية كما رأينا على أن النص يحمل معنى الإسناد والتعيين، فالنص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ونص القرآن ونص السنة، أي ما دل ظاهر لفظها عليه من الأحكام، والنص يعني الرفع والظهور، وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره "... فأين هذا من المدلول اليوناني واللاتيني الذي تعود إليه كلمة text في اللغات الأوروبية الحديثة حيث تحمل الكلمة معنى النسيج والتداخل والتداخل، وهو المعنى الذي مهد لظهور نظرية النصوصية، أو اشتباك النصوص ببعضها بشكل نسيجي.⁽²⁾

• 3.1. مشكلة المعنى في الترجمة الفلسفية

مشكلة المعنى أو حجية الظهور المعنوي وكيف تتحصل للمتلقّي ليست بالهينة، وإلا ما كان لهذه النظريات أن تظهر للوجود؛ فالمشكلة حقيقية وإشكال علمي وليس افتراضا من أجل التمرين العقلي. يعالج المعنى في علم الدلالة، ويفضّل بعض المترجمين ترجمة الدلالة، بعلم المعنى. وكلمة semantic مأخوذة من اللغة اليونانية، من الاسم seme بمعنى sign, signal (إشارة، علامة)، والفعل semanio، بمعنى mean, signal (يشير، يدل على) ويحاول اللساني الذي يدرس المعنى أن

(1) انظر: سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ص 125.

(2) إشكالية التحيز، ص 168-169، سعد البازعي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995،

يدرك السبب الذي من أجله يمكن لكلمات وتراكيب خاصة، أن تتجمع معا على نحو يقلل دلاليًا، في حين يعوز ذلك كلمات وتراكيب أخرى.⁽¹⁾

- والحديث عن المعنى مرتبط بالحديث عن الكلمة، باعتبارها الوحدة الأساس للوضع، أي وضع اللفظ بإزاء المعنى. غير أن الاستعمال يتطلب أحيانًا تركيبًا من كلمتين أو أكثر لصياغة المعنى. فقد تصادفنا كلمتان مرتبطتان لكنهما في الواقع يحملان معنى واحدًا. وهذا ما نواجهه في النص الفلسفي.

وقد لاحظ اللسانيون ذلك، فاستبدلوا بمعاني الكلمات المفردة، معاني الوحدات المعجمية *lexica items*. ويعود أصل هذه المسألة أو المشكلة إلى تباين اللغات في التعبير عن المعنى الواحد، إذ لوحظ أن جملة من ست كلمات في لغة، تؤدي في لغة أخرى بجملة من كلمتين.

نتعامل مع الألفاظ باعتبار أنها الناقلة للمعاني، والمعبرة عما في نفوسنا. هذا القدر كاف للاستفادة من اللغة في الكلام والتواصل والتعايش مع الناس. وهو القدر الكافي أيضًا في البحث والإنشاء الإبداعي. لكن أسئلة فلسفية كثيرة تطرح إزاء هذه الظاهرة التي تسمى لغة، تستقصي نشأتها الأولى وكيف ارتبطت هذه الألفاظ بمعانيها المحددة. وبناءً على النظرة التي يحملها كل باحث عن اللغة ونشأتها يكون موقفه، إذ إن المواقف تنسجم مع المبادئ. ينظر الفيلسوف الألماني شيلر إلى اللغة الإغريقية ويعتقد أنها بلغت من النقض حدا جعل من الصعوبة أن يقال إنَّ فيها مفردة لفكرة المعنى مطلقًا، ومبنى رأيه أو اعتقاده أن المعنى شخصي في أساسه، فما يعنيه أي شيء يعتمد على من يعنيه.⁽²⁾ لكن هذه النظريات محكومة من طرفيها: بدايتها ونهايتها، أما البداية فكونها مدفوعة بالرغبة في الحصول على نتائج، وأما النهاية فلأنها تضع أمامها نقطة قصوى تبلغها. فنظرية بلومفيلد في اللغة تستند إلى التعريف السلوكي لتحديد المعنى، فمعنى القول اللغوي عنده هو الموقف الذي ينطق فيه المتكلم بهذا القول والاستجابة التي يثيرها هذا القول لدى المخاطب.⁽³⁾

وسارت مدرسة الألسنية التوزيعية على هذا النهج، واعتمدت على تحليل اللغة بدل المعنى، فنظرت إلى المتن اللغوي على أنه مجموعة من الرموز، التي يكون تحليلها منطلقًا للوصول إلى المعنى، فعكست بذلك الاتجاه السابق عند بلومفيلد، فصار من الرمز إلى المعنى وليس العكس.

(1) جين إتشسن - Jean Aitchison: اللسانيات، ص 183، ترجمة وتعليق عبد الكريم محمد جبل، ط 1، 2016، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(2) أوغدن وريتشاردز: معنى المعنى، ص 265.

(3) جورج مونان: المسائل النظرية في الترجمة، ص 74، ترجمة عبد اللطيف زيتوني، ط 1، 2013، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، والشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة.

واهتمت البراغماتية في أمريكا -وهي مذهب فلسفي شامل- بمسألة المعنى ورأت أن المعنى يرتبط بالنتائج، وأن الصدق يرتبط بالمعنى. فالبراغماتية أو البراغماتزم كما يفضل يوسف كرم، تضع العمل مبدأً مطلقاً، فقد وضع الفيلسوف تشارلس ساندرز بيرس (1839-1914) معناها في مقال له بعنوان (كيف نوضح أفكارنا)، حيث يذكر القاعدة التالية للتحقق من دلالة المعاني التي نستخدمها فيقول: إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر.⁽¹⁾، وكانت البراغماتية ترى أن عيب الفلسفة القديمة أنها فصلت التفكير عن تيار الخبرة الإنسانية، ونظرت إليه على أنه عملية ثابتة، أو لقطة في صورة فوتوغرافية، فانتزعت التفكير من مجرى الحياة وانتزعت معه صفة جوهرية لكل كائن حي هي أنه يعيش في زمان، وسمّيت أوجه التفكير بأسماء كثيرة مثل التصور، والحكم، والاستدلال، والتأمل. ولكن هذه الأوجه إنما تدل على بحث inquiry، أو على نتيجة بحث، وأن التحليل يشغل منزلة متوسطة في الخبرة.⁽²⁾

والفلسفة المعاصرة وهي فلسفة تجريبية وضعيّة تنحو منحىً بنوياً على مستوى اللغة، تتجه نحو صناعة فلسفة أخرى، وهي التحكم في كل شيء، بما في ذلك المفهوم والمعنى، الذي تحول إلى مادة تقبل التجريب، فكل ما في الوجود ترى فيه قابلية لأن يخضع لإرادة الإنسان الذي اكتشف القوانين الحاكمة للطبيعة ولكل ما يتصل بالإنسان. وصار للعقل ميل إلى العينية ونقد التجريد، والثورة على كل ما هو مثالي أو قريب من المثالية. وتجلى ذلك الميل عند جان لابورت في كتابه مشكلة التجريد Le problème de l'abstraction الذي يرى فيه أن الفكرة المجردة هي بكل معانيها وهم، وليس فقط استحالة في الشيء، بل استحالة في الذهن.⁽³⁾ وهذا هو السائد في الفكر الفلسفي المعاصر. والبحث في المشكلات المعرفية لا يتوقف لعدم استناده على الأساس الضروري الذي يؤسس لمعرفة أقرب إلى الثبات والاستقرار، لأن الغالب في هذه الإشكالات يختص بالمقدمات المعرفية ذات الطبيعة الميتافيزيقية.

فلم تعدّ العقلانيّة والاتجاهات المثاليّة المؤمنة بالقبليات العقلية في موقع الصدارة، وتراجعت تاركة مكانها للفلسفات المستندة إلى التجريبية البريطانية، التي نبتت من جذورها البراغماتية والوضعية واصطبغ بها المناخ الفلسفي العام في العالم.

إن المعنى يظل مستنداً إلى تصوّرات العقلية، وللعقل قبليات ضرورية لا تنكر، والعقل وُجد قبل الطبيعة وقبل الحياة، فله سلطانه عليها "إن ما نقوله، مهما كانت طبيعته هو معنى الكلمات المفوطة.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 417، وفريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن، ص 525، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، 2009، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(2) أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، ص 101.

(3) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة - الفلسفة الحديثة، ج 7، ص 287.

قول شيء يقتضي أن يكون للكلام المقول معنى، وأن يكون هذا المعنى متصوراً أي مفكراً فيه. من يخلو ذهنه من معنى يصوغه، لا شيء لديه ليقوله، وإذا ما أصرّ على التكلم، فلن يعرف عما يتحدث، أي إنه لا يعرف ما يقول.⁽¹⁾ وهذا ليس ميلاً أو قولاً بالمثال الأفلاطونية التي فنّدها أقرب الناس إليه - أرسطو - وهاجمها، واستبدل بها نظرية الصور الذهنية البشرية.⁽²⁾

وتبقى البداية الزمنية هي المشكلة والعائق أمام العقل، وانعدام السبل إلى الوقوف عليها يدخل المشكلة - أية مشكلة في الدائرة - الميتافيزيقية، ويصرف الذهن، شيئاً فشيئاً عن بحثها والنظر فيها. وما أكثر ما تدخلت البصيرة والعرفان في حل هذا النوع من المشكلات، ولم يكن ذلك في البداية اختياراً أو تنوعاً في مناهج البحث ومسالك النظر، بل كان لانسداد السبل أمام العقل الذي انقطع عن المقدمات الموصلة إلى النتائج.

فكانت مسألة المعنى في مركز اهتمام الباحثين في قضايا الترجمة، وهذا أمر بديهي يعرف بالتبادر، فقد وضع فيناي Vinay وداربلني Darbenlet المعنى في أساس أي فعل ترجمي، فالترجم ينطلق من المعنى ويجري كل عمليات التحويل داخل مجال علم الدلالة⁽³⁾، لكن ذلك على مستوى البحث النظري، أما الوقوف على المعنى فمبني على أساس بنيوي، كما عرضا ذلك في كتابهما الشهير الأسلوبية المقارنة.

ويولي نايدا Nida صاحب نظرية التعادل أو التكافؤ في المعنى، اهتماماً خاصاً لمسألة المعنى ويرى أن التعبير عن المعنى يتم من خلال اللغة بوصفها مدون اتصال، وقد استخلص نظريته من ممارسته الترجمة للكتاب المقدس، مستفيداً مما قدّمته النظرية البراغمية في المعنى، ومن عمل تشومسكي في علم التراكيب أو بناء الجملة. وتتلخص نظريته في نبذ المفهوم القديم القائل بثبات معنى الكلمة المكتوبة، أخذاً بالمفهوم الوظيفي البراغمي، المعتمد على السياق؛ وهذه النظرية تندرج في سياق التوجه العام في أمريكا، وهو توجه تحكمه الوضعية التجريبية التي تخضع كل شيء للملاحظة والتحقيق. ووفق نظرية نيدا يحمل المعنى ثلاثة أنماط:

1- المعنى اللغوي linguistic meaning المعتمد على تقسيم الجملة الذي وضعه تشومسكي، حيث تتكون فيه الجملة من مركب فعلي ومركب اسمي، والمركب الاسمي... إلخ.⁽⁴⁾

(1) إيتيان جيلسون Etienne Gilson: اللسانيات والترجمة، ص 117، ترجمة قاسم المقداد، ط1، 1438هـ-2017م، دار نبوي، دمشق.

(2) يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص 21، ط 2016، دار المعارف، القاهرة.

(3) جورج مونان: المسائل النظرية في الترجمة، ص 67.

(4) جون ليونز: نظرية تشومسكي اللغوية، ص 103.

2- المعنى الإحالي أو المرجعي refrential meaning، وهو المعنى المعجمي، كما يميز فيه عنصر الحالة Situationnel في مقابل عنصر السلوك Comportemental.

3- المعنى الشعوري أو الانفعالي emotive meaning أو ظلال المعنى الناشئة عن ارتباط الكلمة بأشياء معينة، داخل السياق أو خارجه.⁽¹⁾

ويتوقف نايدا عند ثلاثة مستويات لدراسة المعنى: المستوى الدلالي، ومستوى التركيب المنطقي، والمستوى البراغماتي، وهذه المستويات هي العناصر المكونة للنص النهائي، إذ إن الترجمة كما يرى عملية معقدة؛ وتبعه في هذه القسمة إلى مستويات غارنييه Garnier وعمل على تدقيقها، لكنه أرجعها إلى خمسة أنماط: النمط المرجعي، والنمط العلائقي والنمط السياقي، والنمط الحالتي، والنمط الانفعالي. ويرى أن الترجمة الناحجة هي التي تحقق الاستجابة المعادلة، وهي من المتطلبات الأساسية في الترجمة، وهي أن يكون لها معنى، وأن تنقل روح الأصل وأسلوبه، وأن يكون شكل التعبير بها طبيعياً ويسير المأخذ، وأن تحدث تأثيراً مماثلاً.⁽²⁾ وقد كان نايدا مشدوداً إلى الكتاب المقدس في نظرية الترجمة التي قدمها، لذا التفت إلى قضية الروح التي ينبغي نقلها، والتأثير الذي تتركه الترجمة في نفس القارئ. ومسألة التأثير تنحدر من زمن بعيد في حياة الترجمة، إذ كانت البادية بالكتاب المقدس، وبالأثار الشعرية والأدبية، أما الحديث عن التأثير في الفلسفة فغير مطروح ولا وارد، لاستبداد الفلسفة بالعقل، أولاً، ولانقطاعها عن العمل، ثانياً.

ويرى مونا مونا Mounin أن المعنى لا يوجد بمعزل عن الموضوع sujet وقد يختلف فهمه من شخص إلى آخر.

وأن أهم ما في عملية الترجمة لا يكمن في معنى النص، إنما في فهم الموضوع، انطلاقاً من فكرة بدأها دي سوسير، تقوم على رفض الفهم القديم للغة على أنها فهرسة أو جرد للأشياء الموجود في الكون وتبعه فيه مارتيني بعد أكثر من أربعين سنة مناهضاً ما سماه اللغة الفهرست. وحاول بيان العلاقة بين الكلمة والمعنى من خلال فكرة النظام الذي تؤلفه الكلمات المترابطة داخل حقل دلالي واحد، وهذا الترابط هو الذي يعطي الكلمة ما سماه دو سوسير القيمة valeur لأنه نظر إلى الكلمة وهي داخل نظام.⁽³⁾

ويقترح عدة مستويات للفهم وليس أنماطاً من المعنى: "فهم كلي (بيان كل الخصائص اللازمة للمفهوم)، وفهم تقريري Décisoire (بيان عدد قليل من الصفات الكافية لتمييزه من دون لبس)،

(1) محمد عناني: نظرية الترجمة الحديثة، مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، ص 51، ط 1، 2003، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، والشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة.

(2) نفسه، ص 64.

(3) جورج مونا: المسائل النظرية في الترجمة، ص 68.

فهم ضمني (مع الخصائص التي يمكن استخلاصها من الصفات الصريحة explicites. وأخيرا فهم ذاتي، أي مجموع الخصائص التي يستحضرها مصطلح معين في ذهن معين أو لدى أغلبية أعضاء الجماعة.⁽¹⁾

• 3.1.2. أ. البعد اللغوي

يتجه هذا النوع من الدراسات إلى وصف اللغات ومقارنتها، بالاعتماد على عدة نماذج، الأمر الذي يسهم في ظهر عدة توجهات:

- 1- اللغويات المقارنة التقليدية، وهو الاتجاه الذي ورث الدراسات الدياكرونية التي تستخدم تبويب القواعد التقليدية، ثم تبدأ في مقارنة اللغات من خلال وحدات معجمية منعزلة...
- 2- الدراسات الأسلوبية المقارنة حيث مقارنة اللغات من خلال تطبيق الدراسات المتعلقة بالأسلوبية الخاصة باللغة، وأبرز إسهامات هذا التوجه ما نراه في طرائق الترجمة (الاقتراض من اللغات، وما يسمى بالنقل الحرفي "الكلك"، والترجمة الحرفية، والنقل) ويعتبر فيناي وداربني من الرواد في هذا المجال.

3- المقارنة بين قواعد اللغات: يعتبر هذا النوع من المقارنات شديد الشيع، كما أنه يستخدم نماذج كثيرة منها:

- 4- تطبيق أنماط مختلفة من أنماط التحلي اللغوي على دراسات الترجمة.
- 5- المنظور أو الأبعاد الدلالية.
- 6- الأبعاد السيميوطيقية، وهي تلك التي ترى الترجمة كمراحل تحول بين أنظمة من العلامات، ومن أمثلة ذلك رؤية Duxkanov uk hgjv عن الترجمة كعملية توصيل (سبرنطيقا) للعلامات، أو إلى تلك العلامات التي يراها أركاني، بين الرمز اللغوي والرمز الأيقوني.⁽²⁾

• 3.1.2. ب. البعد النصي

عرفت المراحل الأخيرة من القرن العشرين، بداية من السبعينيات، ميلا إلى ما يشبه النظرة الكلية للأشياء، لكن في إطار بنيوي، وهذا ما تجسد فيما يعرف بعلم النص، بدل الجملة أو الوحدة الدلالية. فنظر إلى الترجمة على أنها عملية نصية، وليست مركزة على مستوى اللغة، وهذه الرؤية أيدها كثير من الباحثين مثل لادميرال.⁽³⁾

(1) ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة (علم الترجمة)، تفكرات في ماضي الترجمة واحاضرها ومستقبلها، ص 152 ترجمة قاسم المقداد، ط 1، 1436هـ-5015م، دار نينوى، دمشق..

(2) نفسه، ص 166.

(3) نفسه، ص 169.

أخذت الاسهامات التي تحققت في مجال لغويّات النص وتحليل الخطاب، تدخّل ضمن دائرة الدراسات المتعلقة بالترجمة خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات ومن هنا نجد استخدام عدة نماذج، ومن خلال هذا الطريق تدخل بعض المفاهيم مثل البنية الظاهرة والبنية الكبرى والبنية الصغرى، والنصية والانسجام والتماusk النصي، وأنماط النصوص والتناصّ.

• 3.1.2. ت. البعد المعرفي

يقصد بذلك الدراسات التي تتركز على تحليل الخطوات التي تتم ذهنيا لدى المترجم عند القيام بعمله، =النظرية التأويلية أو نظرية المعنى. وعلم اللغة النفسي والدراسات المتصلة بالذكاء الاصطناعي.⁽¹⁾

2 الترجمة الأدبية والترجمة الفلسفية

• 1.2.أ. مدى الحرية في الأدبية والتقيّد في الفلسفية

يقع علم الترجمة الحديث -كما يقول محمد عناني- على تخوم الفلسفة وعلم النفس والاجتماع، وتقع علوم الترجمة الأدبية على تخوم هذه العلوم جميعا وغيرها. وعلم الترجمة، وهو علم حديث، يشترك مع الفلسفة في انشغاله بالمعرفة. cognition ونقطة الاشتراك بينهما هي ارتباطها بطبيعة التفكير.⁽²⁾ والحق أن الارتباط ليس بين الفلسفة بمعناها الاصطلاحي، بل مع الفكر الفلسفي أو التفكير التأملي الذي به يمتاز ما هو غير أدبي وفني عما هو كذلك، وهو الذي يأخذ من منجزات العلوم ويتأثر بها، بما فيها العلوم التجريبية، بخلاف الفلسفة، كما تناولها لالاند في معجمه. نعم قد نأخذ زاوية معينة من علم الترجمة ونظرياته للنظر تكون منطلقا لفلسفة شيء ما، صالح لأن يكون موضوعا للفلسفة، هاهنا تكون الفلسفة داخلّة في المعارف باعتبارها وجودات، لا موجودات، لأن النظر في الموجودات من مهام العلوم، كل بحسب اختصاصه.

الفلسفة علمٌ يقتضي الالتزام بأمر: المصطلح-البناء المنطقي للعبارة-الالتفات إلى السياق المذهبي والتنبيه إلى الاختلافات الموجودة بين فلسفة وأخرى وبين فيلسوف وآخر.

فمفهوم الفلسفة ذاتها ليس واحدا من سقراط إلى الوقت الراهن عرفت تبديلا واسعا في المعنى، كان نتيجة تفاعل الفلسفة مع العلوم الأخرى: كعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. إن هذا الوضع الذي استقرت عليه الفلسفة يدفع المترجم إلى استقصاء الأدوات المعرفية، وتفتيش النظريات الترجمة، باعتبارها أطرا عقلية وبناءات مفهومية، مع الحذر من الأخذ بما قد يلوح مساعدا، لأن هذه النظريات نشأت في مناخ خطابي، وأدبي، يغلب عليه الانطلاق والتحرر، كما أن

(1) نفسه، ص 169.

(2) محمد عناني: الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق، ص 5، ط 3، 2004، الشركة المصرية العالمية، لونغمان، القاهرة.

بعضها قد أنتجتها ممارسات ميدانية للترجمة، فهي محكومة بأحوال أصحابها. ووجوب الاهتمام بها للفلسفة من خصوصية وهي كونها أقرب إلى العلم والمعرفة التقنية، بما لها من مصطلحات وقواعد منطقية في بناء جملها وتركيبها، ولعل هذه القناعة هي التي جعلت لالاند يصف معجمه بأنه معجم تقني ونقدي، إدراكاً منه بأن الفلسفة، أو المصطلح الفلسفي ذو بعدين: صرامة في دقة المعنى أقرب إلى الصرامة المعروفة في الأمور التقنية؛ والبعد الآخر هو ضرورة المراجعة وعدم القبول والمساحة في تقصي الحقيقة المعرفية، لذا كان يعقبُ ناقدًا في كل مرة ما يراه غير صواب، أو بحاجة إلى فحص.

• 1.2. ب. الترجمة الأدبية سياقية

لا يعتمد المترجم الأدبي على وضع التصورات لإيجاد اللفظ المناسب، بل يبحث خارج الذهن، عن المقابلات اللفظية والعبارية، مستعينا بالسياقات، سواء السياقات النصية أو المواقف الاجتماعية التي تحدد وجهة الكلام. وهناك سياق آخر، غير السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي يستند إليه النص ويقرب المترجم من المعنى والإرادة التي صدر عنها الكلام. هذا السياق هو الطبع، أو شخصية المؤلف وتوجهاته الذاتية والتكوينية، التي يدرسها علم الطبع *caractérologie*، أحد فروع علم النفس. ففي كشفها اقتراباً من أسلوب المؤلف وتوقع لما سيقوله، واستجلاءً لمقاصده في الكلام. وفي النهاية إنجازاً ترجمة أقرب إلى النص الأصلي، تعطي الانطباع بأنها هي الأصل. "فالعامل الفني نتاج نشاط حيّ، فلكي نفهمه يلزمنا أن نلقي الضوء على ما دار على الحيّ الذي أبدعه. يلزمنا أن نفهم عملية الإبداع التي دفعت به حتى هيأت هذه الصورة التي ارضتها الفنان أخيراً. يلزمنا أن نتقدم معه في صبر وأناة منذ البادرة الأولى والمسودة الأولى حتى نصل إلى الصورة التي قبل الفنان أن يطلعنا عليها." (1)

كثيراً ما كنا نُشيد بترجمات سامي الدروبي لأعمال دوستوفسكي، وكان التقدير يبلغ مبلغ القول بأنه هو كاتبها، تأكيداً للإعجاب بقدراته التي تعدّت نقلَ المعنى إلى نقل ما يجول في سريرة المؤلف. وازداد الإعجب حين علمنا أن سامي الدروبي نقل أعمال دوستوفسكي من الفرنسية وليس من الروسية، وفوق ذلك هو غير متخصص في الأدب العربي، ولا في الأدب الروسي.

قد نلجأ إلى الإجابة المعهودة، كالاندماج مع العمل الأدبي والاقتناع به وتذوقه، والتقدير الشخصي للمؤلف، وهذه الإجابة صحيحة، لكنها لا تبرر وحدها النجاحات المستمرة التي لاقتها ترجمات سامي الدروبي، لأن الأسباب المذكورة قد تنفع في عمل صغير، ونفسٍ قصير أما أن يتحقق النجاح باستمرار، فهذا مستبعد، لأنه أشبه بالصدفة التي قد تغيب، فتترك عيوباً وفجوات في العمل، لأن ثبات النجاح يعني وجود منهج ورؤيا علمية تسندها أدوات معرفية تضمن استمراره، وعدم

(1) مصطفى سوييف: الأسس النفسية للإبداع الفني، في الشعر خاصة، ص 25، ط 4، 1981، دار المعارف، القاهرة.

تخلّفه، وهو ما تحقّق للمترجم سامي الدروبي. يتكفّل التكوين المعرفي للدروبي بالإجابة، فهو ينتمي إلى الفلسفة وعلم النفس، وتكوينه علمي، وتخصص في علم الطباع، وهذا هو سرُّ تألّقه في الترجمة. فقد أحاط إحاطة العارف بالنفس وبالطباع البشرية، وخاصّة طباع المبدعين من علماء وأدباء، وهذه المعرفة جعلت النفس البشرية كاللوحة الشاخصة أمامه يقرأها ويتأملها ويكتشف خطوطها وألوانها، ويتابعها في سلوكها ويتوقع ردود أفعالها، وهكذا استطاع أن يتمثل فنيا عمالقّة الأدب والفن من هو ميروس إلى أوفيد إلى المتنبي والجاحظ والمعرّي، ولامارتين ودوستويفسكي.

ومعرفة صاحب النص، بطبعه وشخصيته هي السياق الذي لا يتغير، والسلطان الذي يلقي بظله على العبارة والجملة، لأنها مرآة للذات المبدعة. فكان استثمار الدروبي للمعرفة خير معين له في ترجماته، إذ عوضته هذه المعرفة عدم احتكامه إلى اللغة الروسية، لغة دوستويفسكي.

وعلم الطباع يقوم بتشريح الإنسان إلى عناصره المكوّنة، والتي تترجم كينونته وصيرورته. والطبع كما يعرفه لوسين: مجموعة الاستعدادات الفطري التي تؤلف الهيكل النفسي للإنسان.⁽¹⁾

فالطبع، ليس كلّ الفرد، وإنما هو ما يملكه من حصيلة للوراثات التي تصالبت فيه من أبويه وأجداده. والطبع ثابت، وهو الذي يضمن للفرد وحدة بنيته. أما الشخصية فتتضمن الطبع أولاً، ولكنها تتضمن جميع العناصر التي اكتسبها الفرد خلال حياته، أما الذات، فهي اجتماع الطبع والشخصية، فهناك مبدأ فعال يقول عنه لوسين إنه حر، إشارة إلى أنه كان يستطيع ولا يزال أن يخص الطبع فيخرج منه شخصية أخرى. وهذا المبدأ الفعال هو ما نطلق عليه اسم "الذات".⁽²⁾

واتّجاه علم الطباع يقوم على مبدأ التباين بين الناس، لا مبدأ التشابه، وهو المبدأ الذي كان علم النفس التقليدي يقوم عليه، إذ كان يتحرى الصفات التي تحقق الإنسان الوسطي، وهو إنسان تجريدي لا يكاد يوجد على الأرض. أما علم الطباع فرأى أن بين الناس الكثير من الفروق التي ينبغي أن ترصد، لتفسّر السلوك العام أو الإبداع.

يفصّل سامي الدروبي الطباع وأصنافها، مع التطبيق العملي للدراسة النظرية، والاستشهاد بسير رجال من تاريخ العرب، حرصاً منه على انتهاج الخط الذي سار عليه رواد علم الطباع، مثل هيمنس Heymans، ومن بعده لوسين René Le Senne، في تصنيف رجال التاريخ...، "وقوام ذلك المنهج هو أن نتصفح سيرة الرجل، لنستخرج منها صيغتها الطباعية، أي لنعرف هل كان انفعالياً أو غير انفعالي، وهل كان فعالاً أو غير فعال، وهل كان ذا ترجيع بعيد أو ذا ترجيع قريب، حتى إذا استوى

(1) سامي الدروبي: علم الطباع، المدرسة الفرنسية، ص 21، ط 1، 1961، دار المعارف بمصر، القاهرة.

(2) نفسه، ص 22.

لنا تعيين صيغته الطباعية على هذا النحو، بحثنا في سائر سيرته عما يحىء مؤيدا لهذا التشخيص أو لا، ومفسرا لخصائص سلوكه بعد ذلك.⁽¹⁾

ويصنف طائفة من رجال التاريخ تحت النوع الذي تطابق معه شخصيتهم، كالنوع الغضبي، أو العاطفي، أو الانفعالي، أو العصبي.. مستعرضا الصفات النفسية لكل نوع، وردود أفعالهم حيال ما يقابلونه في الخارج من أشخاص وأحداث أو مواقف. يصنف سامي الدروبي الروائي دوستوفسكي في النوع العصبي، مع آخرين منهم أبو نواس ويرون وإدجار بو، وبودلير، ورامبو، ولا فونتين، ووأوسكار وايلد...

فالعصبي كما يرى سامي الدروبي، هو الانفعالي اللافعال ذو الترجيع القريب، ويندرج تحت هذه الصفات الطبعية الأساسية مجموعة من الملامح النفسية، مثل تقلب العاطفة والشاعرية. فهذه الصفة وإن صدقت على كل إنسان، إلا أنها أوضح في العصبيين الذين يتصفون بأنهم انفعاليون ذوو ترجيع قريب، فلا الفعالية لدى هؤلاء تُحلُّ تأثير الذات في الموضوع محلَّ تأثير الموضوع في الذات، ولا الترجيع البعيد الذي يلعب في حياتنا دور المعدل يردّ النفس إلى حالتها حين تهتز، فلا بد إذن أن يكون تقلب العاطفة لدى العصبيين في حده الأقصى، ولا عجب أن نرى أن تقلب العاطفة هو السمة التي تميز أولئك الكتاب الذين دلت آثارهم وسيرهم على أنهم ينتمون على النموذج العصبي: أبو نواس، رامبو، بيرون، موسيه، دوستوفسكي، هؤلاء جيمعا قد شعروا بتعاقب العواطف سريعة، وأحبوا هذا التعاقب، لأنه ينقذهم مما يهددهم من ضجر، ويجدد شغفهم بالحياة.⁽²⁾

والعصبي يبحث عن الانفعالات، تدل على ذلك سيرهم وأعمالهم، فهذا رامبو يهتف قائلا: على الشاعر أن يبحث عن جميع صور الحب والعذاب والجنون⁽³⁾. كما أن به شذوذا يظهر في الميل إلى ما هو مرعب، والميل إلى ما هو قاس، والميل إلى ما هو مريض ودميم، فالعصبي مستعد لتفضيل الدميم على الجميل، لأن الدميم يهزه، وهو يبحث عن الحياة لا في العافية والانسجام والفرح، بل في الاستياء والذعر والتمزق والقلق، كما في أبطال دوستوفسكي.

وقد استصحب سامي الدروبي العناصر التي تُبنى عليها الشخصية العصبية وتتبع مظاهرها في شخوص دوستوفسكي، مثل الإخوة كارامازوف، وراسكلينوف في الجريمة والعقاب وغيرها من الأعمال التي ترجمها في سلسلة الأعمال الأدبية الكاملة لدوستوفسكي. وكشفت المقدمة التي وضعها الدروبي لترجمة (الإخوة كارامازوف) إلمامه الجيد بشخصية المؤلف وانعكاسها على أبطاله، وذلك ما أعانه على الاقتراب من نفسيته وروحه، وترجمة العمل ترجمة قد تمنع من التفكير في إعادتها.

(1) نفسه، ص 81.

(2) نفسه، ص 81.

(3) نفسه، ص 84.

وكانت قدرة دوستوفسكي على رسم شخوص أبطاله، ووضوح ملاحظهم في ذهنه أحد العناصر التي ساعدت المترجم على الاقتراب من روح تجاربهم، فضلا عن ثقافته الموسوعية التي تثير التعجب. إذ دأب دوستوفسكي على تقديم أبطاله بما لهم وما عليهم، مضميا عليهم وصف البطولة، كما في تقديمه لألكسي فيدوروفتش كارامازوف، الابن الثالث لملك الأطيان فيدور بافلوفتش كارامازوف، على أنه بطل، وهو في الواقع رجل عادي لا يمتاز بشيء، لكن فرادته أتت من جهة فعاليته، رغم أن فعله يظل غامضا، يصعب تحديده. فهل في وسع المرء أن يطلب إلى الناس أن يكون سلوكهم مفهوما في عصر كهذا العصر الذي نعيش فيه.⁽¹⁾

إننا نشعر ونحن نقرأ ترجمة الدروبي للإخوة كارامازوف أنه يطبق في توصيف الشخصيات تطبيقا دقيقا المعلومات النفسية التي يقدمها علم الطباع، كأنه جعل من ترجمة دوستوفسكي موضوعا لتطبيق النظريات العلمية النفسية التي درسها وتعمق في فحصها، اتباعا للمدرسة الفرنسية، وهي من أفضل المدارس في هذا الميدان. يصف دوستوفسكي فيدور بافلوفتش كارامازوف بقوله: "إنه ينتمي إلى ذلك النوع من الأفراد الشاذين - وهو نوع منتشر انتشارا كافيا والحق يقال - الذين يجمعون بين طبيعة سيئة رديئة منحطة وبين قدر كبير من السخف، ولكن سخفهم سخف خاص، فهم يعرفون حق المعرفة كيف يصرفون أعمالهم المادية الصغيرة وليس فيهم من قلة العقل إلا المظهر."⁽²⁾

فملامح الشخصية محددة بدقة غريبة، تكاد تحس بهمس دوستوفسكي وهو يستعرض صفات بطله...، وهي صفات ذي الطبع العصبي، التي تحدث عنها الدروبي. وهذا الفهم لشخصية الروائي، هي سر النجاح الذي حققه المترجم سامي الدروبي، وهي الجواب الذي حيرني شخصيا، وحير من قرأوا الترجمة وعلموا أنها من الفرنسية لا من الروسية، ولم أجد لها ردًا شافيا قبل أن أصل إلى الإجابة التي قدمتها.

فالساق إذن في العمل الأدبي هو الطبع والشخصية والميول العامة للمؤلف، وهو ما يتوجب على المترجم الأدبي رصده والوقوف عليه، وقفة علمية لا عشوائية، في الأعمال العظيمة على الأقل. وهنا تختلف الفلسفة عن الأدب، فالمترجم غير مطالب بتتبع حياة المؤلف، أو الواضع للنص، (عدا المصادر التي أخذ منها معارفه)، لأن مفارق للحياة النابضة، والطبيعة الخاصة، والشخصية المتأثرة بالواقع الاجتماعي، وحياده، ولست أعني المذهب الفلسفي الذي يتفاعل مع الحياة وتطورها العلمي، ولا أعني التفلسف أو شبه الفلسفة philodoxie، التي حلت محل الفلسفة.

(1) دوستوفسكي: الإخوة كارامازوف، ترجمة سامي الدروبي، ج 1، 22، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

(2) نفسه، ج 1، 22.

• 1.2. ت. صدارة المفهوم في الترجمة الفلسفية

وهناك اختلاف آخر بين الترجمة الفلسفية والترجمة الأدبية، هو أن الصدارة في الفعل الفلسفي أثناء الترجمة تكون للمفهوم، أما في الترجمة الأدبية فللماصدق.

فحين يقابل المترجم مصطلحا سواء أكان مفردا أم مركبا، فإنما يقابل مفهوماً بالدرجة الأولى، فلا يتجه إلى الخارج باحثا عن المدلول، أو المدلولات، ليستعين بها في إيجاد اللفظ أو الصياغة، بل عليه أن ينقل اللفظ -المصطلح إلى الذهن ليجد تصورا له، أو مفهومه. وهذا العملية ليست مفهومة conceptualisation للموجودات أو الماصدقات الخارجية، بل تصور لمعنى ذهني، قد لا يكون له سوى وجود ذهني.

نقول أولاً إن ما استُفيدَ من اللفظ باعتبار أنه فُهمَ منه يُسمَّى عند المناطقة مفهوماً، وباعتبار أنه قُصدَ منه يُسمَّى معنىً، وباعتبار أن اللفظ دالٌّ عليه يُسمَّى مدلولاً، لأن المعنى يأتي بعد اللفظ، فصياغته الصرفية من مَفْعَلٍ، من عنى يعني إذا قَصَدَ، وإما مَخَفَّفٌ معنىً، اسم مفعول من عنى، أي المقصود، وفي كلتا الحالتين فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي هي، بل من حيث إنها تقصد من اللفظ، وذلك لا يكون إلا بالوضع، أما إذا أطلقوا المعنى على الصورة الذهنية فذلك لأنهم يعتبرونها صالحة لأن تقصد باللفظ، سواء وضع لها لفظ أو لا.⁽¹⁾

فالترجمة الفلسفية حين تنظر في اللفظ تعود إلى الذهن من أجل استرجاع المفهوم الذي يحمله ذلك اللفظ ولا تبحث له عن مفهوم باعتباره مصداقا خارجيا. فهي إذن تنطلق من المفهوم إلى الماصدق، ولا تُمفِّهم الماصدق، فيكون اللفظ تابعا للمفهوم لا العكس. أما الترجمة الأدبية فتبحث عن مدلولات الماصدق مستعينة بما هو خارج الذهن من مقومات لمعنى اللفظ، كالتجارب الشخصية أو الصور الانطباعية، من هنا كانت الترجمة الأدبية منطلقة من مفهومة الأشياء كما هي في الإدراك المباشر، وإن كان انفعالات.

وإذا نظرنا إلى المفهومة conceptualisation ومشتقاتها مثل conceptualisme والفعل conceptualiser وجدناها تدور على إضفاء المفهوم على ما هو خارجي أو ماصدق، أي على شيء موجود خارج الذهن، ويحتاج إلى مفهوم. وهذا ما تفيدته اللغة الفرنسية.

Conceptualiser : former des concepts à partir de qqch pour se le représenter mentalement. Élaborer des concepts ; transformer en concepts.

Conceptualisation : Action de conceptualiser, son résultat.⁽²⁾

(1) الحاشية على تهذيب المنطق، (التهذيب للفتازاني، والحاشية لعبد الله بن شهاب الدين الحسين الأزدي)، ص 30، ط 1، 1431هـ-2010م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت. وتحرير القواعد المنطقية، مع حاشية الجرجاني، ص 124، ط 1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

(2) Le petit Larousse illustré, 2012, p 246, édition Larousse, 2011, Paris.

Conceptualiser : Elaborer de concepts. Élaborer des concepts à partir de. Organiser en concepts ou un système de concepts. Conceptualiser une théorie. adj. notion mal conceptualisée.

Conceptualisation : Action de former des concepts, ou d'organiser en concepts.⁽¹⁾

هذه التعريفات تدلّ على إعطاء شيء واقعي، أو خارجي، مفهوماً، أي تصوراً ذهنياً، وهو النشاط الملائم للترجمة الأدبية، وهي ترجمة لا تهتم بالتدقيق المفهومي، بحكم اعتمادها الكلي على المدلولات التي تحملها الألفاظ، أي ما تدلّ عليه الألفاظ. فالترجمة الأدبية تبحث عن المدلول والمعنى، لا المفهوم.

وهكذا كانت التصورية -وهي نظرية- ترى أن التصورات نتائج لبناء يقوم به الذهن

(Théorie suivant laquelle les concepts sont considérés comme les produits d'une construction de l'esprit.)⁽²⁾

لكنني أقصر على المعنى القريب للتصورية أو المفهومية (وليس المفهمة التي لها معنى آخر)، دون الإشارة إلى النظرية المعروفة conceptualisme التي لها معنى يعود إلى مواقف القديس توما الأكويني في اعتراضه على الواقعيين وعلى الإسميين.

أما الترجمة الفلسفية فعمادها المفهوم، لا المدلول ولا المعنى، واللفظ محفّز للبحث عن المفهوم، لأن المفاهيم سابقة على الألفاظ. فالفلسفة لا تعتمد على العناصر المكونة للمعنى بحسب الإيحاءات اللفظية، بل على ما استقرّ في الذهن من تصورات concepts. وإذا استعرضنا التصور conception وفعله concevoir نقف على المعاني الآتية:

Concevoir : former en soi, en son cœur, en son esprit.⁽³⁾

Concevoir : Former un concept, une idée générale (ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement=Boileau).⁽⁴⁾

Concevoir : Elaborer dans son esprit en vue d'une réalisation ; imaginer.⁽⁵⁾

فالترجم ينطلق من المفهوم إلى اللفظ، لأنه لا يبحث عن معنى الكلمة، بل عن مفهوم له مقابل لفظي. ولئن قيل كيف يتوصل المترجم إلى المفهوم كما هو في الفلسفة، لا في الفكر الفلسفي أو التفلسف، فيقال إن لكل عمل منهجاً يتبع، والترجمة الفلسفة في اتباعها المنهج الاستقصائي -الذي يأتي الحديث عنه لاحقاً- تصل إلى المفهوم في إفراده وتركيبه كما هو في مستقرّ في عند الفلاسفة دون ارتكاب ما يمس بالصيغ اللفظية الخاضعة للتصور. فيكون الرجوع إلى الفلسفة ومصطلحها وتطورهما، هو الملاذ الذي يلتمسه المترجم للنص الفلسفي. وموسوعة لالاند مثال للنص الفلسفي،

(1) Le nouveau Petit Robert, p494, édition Robert, 2009, Paris.

(2) Grand dictionnaire de la philosophie Larousse, p 174, édition Larousse, 2003, Paris.

(3) Dictionnaire de la langue française, Littré, tome2, p1067, Chicago, USA, 1991.

(4) Le Nouveau Petit Robert de la langue française, 2009, p 495, édition Le Robert, 2009, Paris. et Le Robert dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, tome 1, p 872, 2dition Robert, 1976, Paris.

(5) Le petit Larousse illustré, 2012, p 246, édition Larousse, 2011, Paris.

فهي ليست تفلسفا ولا تفكيراً فلسفياً، بل فلسفة. وتراني كررت كثيراً هذه العبارات حرصاً مني على بيانها ورفعاً للتداخل الموهم بالترادف بين الأسماء.

• 1.2. ث. الاندراج تحت المقولات

تفترض الفلسفة أن الوجود يُترجم في أصناف مفاهيمية أو أجناس عالية تحيط بجميع الموجودات، أو المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كل موضوع، وتسمى مقولات، تعددها عشر، أولها الجوهر، والتسعة الباقية أعراض. فكل ما يخطر في أذهاننا من قضايا أو تصورات واقع لا محالة تحت أحد هذه المقولات. وقد نظر الغزالي إلى الوجود بمنظار المقولات، فهي أقسام للوجود.⁽¹⁾

فالمقولة هي التقسيمات الكبرى للموجودات والتي تقال بطرق شتى، إما عن جوهرها (الجوهر)، أو كميّاتها (الكيف)، أو كمياتها (الكم)، أو نوعها (النوع)، أو زمانها (الزمان)، أو مكانها (المكان)، أو وضعها (الوضع)، أو فعلها (الفعل)، أو انفعالها (الانفعال)، أو ملكها (الملك)⁽²⁾؛ لأن الذات أو الشيء (المسند= sujet, prédicat) أو الموضوع يمكن أن يحمل عليه أو يسند إليه أو يحكم عليه بأكثر من حكم أو وصف (مسند إليه= attribut). فالذات إذا وجدت توجد متصفة بصفات مختلفة، تلك الصفات هي جهات الوجود، أو الصفات التي نقول إن الشيء يتصف بها ونحكم بها عليه، فهي مقولة (مفعولة). وتعالج المقولات في الفلسفة بهذا الاعتبار، كما تعالج في المنطق، من زاوية الأحكام. لأن الأوصاف إذا قيلت بغير تأليف، أي بغير إسناد موضوع إلى محمول لم يحكم عليها بصدق أو كذب، ونظر إلى معانيها وماهياتها فحسب، وهذا هو الجانب الفلسفي، أما إذا أُلِّفت حدثت قضية موجبة أو سالبة، وهو جانبها المنطقي⁽³⁾. والجوهر هو الدائم الثابت الذي لا يحمل على غيره وتحمل عليه جميع الموجودات، كما سبق في موضعه، لأن الموجودات منها ما ليس في موضوع ولا على موضوع أصلاً، وهو كلي الجوهر.⁽⁴⁾ وتعتبر الكليات الخمس (Les cinq termes généraux) تمهيداً للمقولات،

(1) الغزالي: معيار العلم، ص 308، تحقيق سليمان دنيا، ط 3، 2018، دار المعارف، القاهرة.

(2) وقد جمعها بعضهم نظماً فقال: قمر غزير الحسن ألطف مصره*لوقام يكشف غمتي لما انثنى.

فالقمر للجوهر، والغزير للكم، والحسن للكيف، وألطف للإضافة، ومصره للأسن، وقام للوضع، ويكشف للفعل، وغمتي للملك، ولما للتمي، وانثنى للانفعال. =هامش معيار العلم للغزالي، ص 79، شرحه أحمد شمس الدين، ط 2،

1434هـ-2013م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(3) أرسطو: ج 1، ص 36، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، ط 1، 1980، دار القلم، بيروت.

(4) منطق الفارابي، ج 1، ص 90، تحقيق وتقديم وتعليق، رفيق العجم، طبعة 1985، دار المشرق، بيروت.

إذ يساعد فهمها في فهم المقولات. والكليات الخمس هي: النوع، والجنس، والفصل، والخاصة، والعرض.⁽¹⁾

بعد هذه المقدمة حول المقولات نسأل إلى أيّ من المقولات تنتمي الترجمة الفلسفية والترجمة الأدبية، والأثر الذي يمكن أن يترتب على ذلك.

مقولة الجوهر: إطار مفاهيمي تشترك الترجمتان في الاندراج تحته، لأن الجوهر العنصر الأول للوجود وصنوه، والنص، أي نص، سواء الأصلي أو المترجم داخل في الجوهر، بمقتضى الوجود. مقولة الكيف: تكاد الكيفية تعمّ جميع المقولات التسع، عد الجوهر، والكيفية هي الظواهر الأحوال المتعاقبة على الأحياء وغير الأحياء، سواء كانت تلك الأمور مزيلة لما اتصلت به، كصفرة الخوف وحمرة الخجل، أو غير مزيلة، كحمرة الدم وبياض البلور. ومن الكيفيات أعراض النفس من عقل وحقق، وحزم وشجاعة وعلم وجهل، والكيفيات درجات بعضها فوق بعض، فهي أجناس وأنواع، فاللون نوع تحت الكيف وجنس لما تحته.⁽²⁾ ويقسم الفلاسفة مقولة الكيف إلى أربعة أنواع عامة هي: الكيف النفساني، وهي ما عمّت النفوس أو خصت بعضها كالعقل واحقق والعلم والجهل والفكر، والكيف المحسوس أو (الجسماني) الذي يدرك بالحواس كاللون والطعم، والحرارة والبرودة، بحسب الحاسة المدركة؛ والكيف المختصّ بالكميات، وتختص بها النفس بالعقل والعلم ويتوسط اللون أو اللمس أو بهما معاً، كتناهي الطول والعرض شكل كل ذي شكل كالتربيع والتدوير، والسطح والاستقامة والحركة والسكون والفردية للعدد والزوجية؛ والكيف الاستعدادي أو الإمكان الاستعدادي، وهو كيفية يترجح بواسطتها وجود ظاهرة خاصة في موضوعها، أو هو الكون بالقوة، أو ما كان يمكن أن يظهر إلا أنه لم يظهر بعد، كقعود القائم وغضب الحليم.⁽³⁾

إذا تبين المعنى، فإن مقولة الكيف تلحق النوعين من الترجمة، بأي اعتبار أخذناها، سواء بالطريقة والمنهج الذي تجري عليه الترجمة، أو النظرية التي تنتمي إليها التصوّرات العامّة للمترجم، فهي كلّها كيفيات لا تنفك عنها الترجمة.

مقولة المتى، أو الزمان: هي نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده أو زمان محدود يكون هذا الزمن جزءاً منه، وهو ما يقال في جواب متى.⁽⁴⁾ والزمان

(1) المقرر في شرح منطق المظفر، ج 1، ص 124، ط 2 1426هـ-2005م، دار المحجة البيضاء، بيروت، وهادي فضل الله: مقدمات في علم المنطق، ص 79، ط 2 1436هـ-2015م، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(2) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ضمن رسائل ابن حزم، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 154.

(3) نفسه، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 156. الغزالي: معيار العلم، ص 314، تحقيق سليمان دنيا، ط 3، 2018، دار

المعارف، القاهرة. محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 204.

(4) الغزالي: معيار العلم، ص 319، تحقيق سليمان دنيا، ط 3، 2018، دار المعارف، القاهرة.

ثلاثة أقسام: زمان مقيم، ثم ماض ثم آت، كما هو عند النحاة. والكيف عرض والأعراض كما توجد بالحضور تعدم بالغياب، لذا كان الماضي والآتي من الزمان عديمين، وإن كان الماضي متحققا بالفعل. والزمان موضوع فلسفي وفيزيائي، وهو مدة وجود الجرم أو الجسم في سكون أو حركة، مع الحركة، فإذا هما العنصران المكونان للزمان، والزمان بهذا المعنى مضاف، أي مضاف إلى الجرم والحركة.⁽¹⁾ وعرف بتعريفات أخرى، سواء عند أرسطو أو غيره من الفلاسفة أو العلماء.

والموجود من تلك الأزمنة هو المقيم، أي الحاضر، والموجود من الأفعال هو المضارع أو الحال بلغة المناطقة، والزمان المقيم لا يقدر على ضبطه كله وإنما يدرك منه "الآن" فقط، وهو الفصل الدائم بين الزمان الماضي والزمان الآتي، وهو الموجود المعبر عن حقيقة الزمان.⁽²⁾

مقولة الأين أو المكان: نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه، أو حصوله في المكان؛ والمكان لا يكون إلا جرما أو جسما، أضيف إلى جرم.⁽³⁾

إن النص الأدبي كما سبق نصّ سياقيّ، واقعٌ تحت مقولة الزمان والمكان، وإدراكهما ركنٌ في عملية الترجمة الأدبية، فالنص الأدبي خاضع للزمان وخاضع للمكان، وطبيعته أو جوهره نتاج لتفاعل الكاتب (الواقع تحت مقولة الجوهر) مع البيئة الزمانية والمكانية. والزمان الحاضر أو المقيم هو الموجود، أما الماضي والمستقبل، فمتلاشيان، وعدم، وهذه الفجوة والفراغ الوجودي يملأه الخيال الأدبي الذي يستحضر لحظة النص أو زمانه الأول، والتخيل نشاط واقع تحت مقولة الكيف النفسي، فهو ذاتي لا ينضبط بقوانين، من هذه الناحية كانت الترجمة الأدبية غير مطابقة للأصل ووصفوها بالخيانة. والمكان أحد الأطر التي تكتنف النص والكاتب، وتملأه نفسه بانطباعات نوعية، لا يقدر المترجم الذي يقيم في الحاضر أو الحال على استحضارها إلا بالخيال، الذي يعبر عنه ويترجمه بما يقربه من القارئ. وفلسفة الزمان والمكان ومنطقهما من الانشغالات الكبرى للعقل، وقد تعددت نظرات المناطقة للمكان، فاعتبروا أن المكان جنس، لأن حصول الجرم أو الجسم في كل حيز بعينه يخالف بالماهية حصوله في الحيز الآخر، لأن ماهيات النسب متعلقة بالمنسوبات، فالجسم في مكان له ماهية تختلف عن ماهية جسم في مكان آخر، كما تختلف وضعيته في المركز عن وضعيته في الأطراف.⁽⁴⁾ وعلى هذا يكون وقوع النص الأصل في دائرة مكانية بمثابة الماهية المستقلة، لأنه اكتسب أوصاف المكان

(1) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ضمن رسائل ابن حزم، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 156.

(2) نفسه، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 166.

(3) الغزالي: معيار العلم، ص 318، تحقيق سليمان دنيا، ط 3، 2018، دار المعارف، القاهرة. ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ضمن رسائل ابن حزم، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 167. والرازي: شرح عيون الحكمة لابن سينا، ص 112، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 1433هـ-2012م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(4) الرازي: شرح عيون الحكمة لابن سينا، ص 113، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 1433هـ-2012م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

الذي أنتج فيه، والمترجم واقعٌ في مكان آخر، فله أحوال أخرى وكيفيات نفسية أخرى، وتمثله للنص الأول والمكان الأول والزمان الأول إنما يتم بمعون الخيال، وهكذا نكون بإزاء نص جديد، وهذا أحد أهم الأسباب التي تحفز على إعادة الترجمة في المجال الأدبي. وعلى مستوى الصيغ الفعلية، يستعمل النص الأدبي الأفعال الماضية الحاضرة والدالة على الاستقبال، مجارة لأزمة الحوادث وتسلسلها، فضلا عن التنوع المكاني، لأن الأدب يجسد الأشياء المادية التي تتحيز في المكان والزمان وليس المفاهيم المتعالية على المكان والزمان كما هو الحال في الفلسفة.

أما النصُّ الفلسفيُّ فلا يَقَعُ تحت هاتين المقولتين، المتى والأين، لأنه نصٌّ مفاهيميٌّ، عقلي، والمفاهيم مجردات انتزاعية، منفصلة عن أشخاصها الجزئية التي تجري عليها العوامل الزمانية والمكانية، فهو ليس أجراما أو أجساما متحركة، لتحتاج إلى مكان، ولا أجساما متحركة لتقع تحت الزمان، فخرج بهذا النص الفلسفي والترجمة الفلسفية عن مقولتي المكان والزمان وجرت العبارة عن مفاهيمها بصيغة الحاضر (المضارع) الدال على الوقوع الفعلي الثابت أو الوجود حقا، فليس فيها ماض ليجنح المترجم إلى الخيال حتى ينقل اللحظة الماضية، وليس فيها استقبال، ليقفز من اللحظة في فرضيات يصنع منها زمنا وهميا، كما في الأدب. فالعقل ومفاهيمه آن مستمرٌّ، لذا لم يجرِ التعبير عنه إلا بالحاضر أو الحال، أما ما هو من تاريخ الفلسفة فحوادثٌ وسيرٌ وليست فلسفة، فلذلك تخضع لما يخضع له السرد الأبي. ولا أعني بعدم الوقوع تحت مقولتي الزمان والمكان كتابة النص الفلسفي أو ترجمته، فالحدثان وقعا بلا شك في زمانين ومكانين، وإنما أعني المحتوى العقلي المفاهيمي.

• 2.2. ميتافيزيقيا الترجمة

إذا قارنا القول الفلسفي بغيره من الخطابات الإنسانية غير الفلسفية تبين لنا أن وضع الترجمة فيه يختلف عن وضعها في بعض هذه الخطابات الأخرى، فالفلسفة لم تُبنَ مفاهيمها داخل الأسيجة والسياقات الزمانية أو المكانية، ولم تكن متفاعلة مع السياقات الاجتماعية والثقافية، حتى وإن قبلنا الفرضية المهيمنة على التاريخ الفلسفي والتي تردّ نشأتها الأولى إلى الإغريق، وحبّتها هو النصوص والآثار التي حفظت وتناقلها الأجيال عبر التاريخ. واعتماد هذه الفرضية في تفسير النشأة يبرّر الاندفاع وراء أطروحة اللغة والثقافة والمزاج في الصياغة الفلسفية، انطلاقا من المفاهيم والمبادئ الأولى، حتى سمعنا الحديث عن عقل إغريقي وعقل إسلامي وعقل عربيّ، وعقول أخرى. هذا التنوع أو التعدد يصدق على العقل العملي، فهو عقول، أما العقل النظري فلا تعدّد فيه، ولا يقبل التعدّد، وإن أراد البعض ذلك.

يفترض طه عبد الرحمان وجود تعارض بين الترجمة نفسها وبين الفلسفة، وهو ينطلق من مبدأ أساسه أن الفلسفة والترجمة ممارستان خطابيتان متمايزتان فيما بينهما، إذ لكل منهما شرائطه المعرفية وضوابطه العملية.⁽¹⁾

وهذا التصور للفلسفة ترتب عليه أحكام ليست موضع النقاش هنا، لكننا نطرح السؤال إيماناً منّا مع طه عبد الرحمان بأن السؤال مفتاح الفلسفة والعلم. أما السؤال الأول: فما هو الخطاب، وما تعريفه؟ ومتى يكون القول خطاباً، ومتى لا يكون، وهل كل قول خطاب؟ لم يبحث طه عبد الرحمان هذه المسألة -أسوة بغيره- بل ركن إلى تصورات مجتمعة مبهمّة في الأذهان، دون الإفصاح عنها وبيانها، إذ المقام مقام تعليم. ثم إنه يخالف نفسه حين يجزم هنا بأن الفلسفة خطاب، مع أنه عنون لكتابه بالقول الفلسفي، وهو موفق في ذلك، وهنا سؤال ملحق بما قبله: ما هي الطبيعة التواصلية للفلسفة، أهى قول أم خطاب؟

وسبب هذا الموقف النظرة التعميمية التي تضيفي الصفة الفلسفية على جميع ضروب الفكر، أيّا كان العقل المنتج لذلك الفكر، سواء العقل النظري أو العقل العملي، حتى الكتابات السريالية في الأدب ألحقت بالفلسفة، اعتماداً على المفارقات الإسنادية والخروج عن المعهود اللغوي والنحوي؛ كذلك يمكن حمل هذا الموقف على النظرة الغربية -الأوربية والأمريكية- للفلسفة بأنها نشاط وحركة للعقل، وتفاعل بين الإنسان والموجودات (المجتمع، وسائر العناصر التي تندمج معها الذات المنفعلة لا الفاعلة)، لأن الفلسفة المعاصرة بجميع تياراتها وجغرافياتها فلسفة الإنسان وهمومه التي لا تنقطع. وإذا هيمن الاعتبار الخطابي على التفكير الغربي، فلأنه مبني على انتماء الحضارة الغربية إلى اللغة المسموعة، التي يصدق عليها الوصف بالخطاب، لتوافر العناصر التي يتكون منها الخطاب: مخاطب ومخاطب (متلقي) وخطاب ولحظة يجري فيها الخطاب، أما الحضارة الإسلامية فمؤسّسة على اللغة المكتوبة، التي ترمز إلى الجدية والقصدية ولحظة الوعي التام، كما أن أثر القرآن في توجيه العقول إليها ظاهر لا ينكر، لتكرر لفظ الكتاب والكتابة وباقي المشتقات في سورة: (ذلك الكتاب لا ريب فيه=البقرة / 2)، (نزل عليك الكتاب بالحق=آل عمران / 3)، إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق=النساء / 105)، (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق=المائدة / 48)، (وهذا كتاب أنزلناه مبارك=الأنعام / 92)، (ألر، تلك آيات الكتاب الحكيم=يونس / 1)، (ألر، كتاب أحكمت آياته=هود / 1)، (ألر، كتاب أنزلناه إليك=إبراهيم / 1)، فضلاً عن الصيغ الفعلية، وهذا الترداد طبع العقول على إثثار الكتاب ووضعها في رتبة أرفع من المشافهة من حيث استيفاء القواعد تخير الصحيح والفصيح.

(1) طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، 1- الفلسفة والترجمة، ص 59.

ويعرض طه عبد الرحمان فروع تصوّره للتعارض، بعد أن أكّد على تلازمهما، منبّهاً إلى حقيقتين خطابتين:

أولاهما، أن مبدأ ترجمة النص الفلسفي يجعلنا نواجه ضرباً ثلاثة من التعارض، وهي:

أ- التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة.

ب- التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة.

ج- التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة.⁽¹⁾

والثانية، أن وضع الترجمة الفلسفية العربية تواجه تعارضاً رابعاً، هو التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة.

الممارستان ظلّتا تجتمعان في الحال وتلتقيان في المآل، حتى كأنّ الترجمة هي الوسيلة الأنجع التي يتوصّل بها إلى أغراض الفلسفة، وكأنّ الفلسفة هي الثمرة الأنفع التي تتولد من أعمال الترجمة.⁽²⁾

أما عقلانية الفلسفة فيصل إليها بعد سلسلة من المقدمات، وهي أن الفلسفة معرفة مبنية على اللوغوس، أي العقل، وغيرها مبني على الميتوس، أي الوهم، والأخذ بالأسطورة وأديان المتقدمين، تعليقا لأحداث الكون بأطوار ومآلات الصراع القائم بين الآلهة، وهذا يعني -كما يرى- أن الأصل في نشأة الفلسفة هو طلب معرفة تقطع صلتها بما هو تمثيل أسطوري أو تأويل ديني، أي معرفة تستبدل بالتمثيل الأسطوري التعليل الوضعي الذي ينسب الظواهر الكونية إلى قوانين الطبيعة، وينسب الظواهر الاجتماعية إلى قوانين المدينة. وحيث إن التمثيل الأسطوري والتأويل الديني هما مسلكان فكرانيان⁽³⁾ يستندان إلى القيم لا إلى الوقائع، ويتوسّلان بالخبر لا بالنظر، فإن التفكير الفلسفي يكون قد استبدل مكانهما مسلكين معارضين: أحدهم يبني أصلاً على الوقائع لا على القيم، وهو بالذات التعليل الوضعي؛ والثاني يبني أساساً على النظر لا على الخبر، وهو بالذات التذليل المنطقي؛ فتكون الفلسفة إذن معرفة لا فكرانية، وكلّ معرفة لا فكرانية هي معرفة عقلانية.⁽⁴⁾

وفي استدلاله عيوب منها: أنها انساق وراء الفرضيات الغربية -أوغست كونت- في مراحل التفكير، وحصر الدين في المتوارثات الأسطورية والخرافية، كالطوطم، وافترض معاداة الدين للعقل والنظر (المنطقي)، وهو ما يقبل في الوثنيات القديمة، وإلى غاية العصور الوسطى؛ ثم إن هذه الفرضيات تدحضها فرضيات أخرى ثبتت صحتها، وهي وجود علوم عقلية ظهرت قبل الزمن الذي

(1) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، 1- الفلسفة والترجمة، ص 59.

(2) نفسه، ص 60.

(3) توسع المتأخرون في الأقيسة على صيغ مشابهة مثل عرفاني، وتعميمها على كل ما يقع أمامهم، اعتماداً على الصيغة (فعالان) التي تدل على التناهي في الشيء.

(4) عبد الرحمان، فقه الفلسفة، 1، الفلسفة والترجمة، ص 61.

بدأ فيه التأريخ للفلسفة والعقل؛ والفلسفة التي يؤرّخ لها بالزمن الإغريقي مسبوقاً بأنساق معرفية كثيرة دخلت في هذه الفلسفة وغذتها⁽¹⁾، كذلك يقال إن العقل والنظر والتأمل هي النشاطات التي بدأ بها الإنسان قبل أن ينحدر إلى الخرافة، فلم يُفترَض أن الإنسان بدأ خرافياً، ومنساقاً وراء الأساطير والخيال، ثم تمدّن، وترقى في التفكير؟ لم لا يكون العكس أمراً ممكناً ومقبولاً عقلاً وواقعاً؟ إن الأطروحة التي سلّم بها -وهي المهيمنة على التفكير- ليست سوى فرضية، لم يمحصّها التحقيق العلمي الموسّع، لكنها أصبحت مقدمة مسلّمة تُبنى عليها جميع النتائج.

أما فكرانية الترجمة فتعود إلى التأثير الديني، ويتجلى هذا التأثير في أمرين: أحدهما قصة برج بابل، والثاني ترجمة الإنجيل.⁽²⁾

ونكرّر التساؤل: هل الترجمة عملية ممكنة؟ تجيب الميتافيزيقيا بالإيجاب، من أفلاطون إلى هيجل، مروراً بلايبنتز. فما دام المهمّ في الترجمة هو المعنى، المعنى السابق على الكتابة واللغة، فبإمكان هذا أن ينتقل من لغة إلى لغة أخرى، من دالٍّ إلى آخر.⁽³⁾

لكن من أين تأتي إمكانية إدراك المعنى الأصلي، الذي يتفق عليه البشر أو العقلاء أو الفلاسفة تحديداً؟

تتعدد الإجابات، وتتفرع عليها مذاهب ومدارس وتيارات. ويحسن الوقوف سريعاً على القوى الإدراكية للإنسان، واتصاله أو إدراكه لذاته أولاً، وللعالم الخارجي، ثانياً.

إن المعنى في الفكر الفلسفي ليس عقلياً خالصاً، بل قد تشوبه الانفعالات، لأن الذاكرة وهي تسترجع المعنى تخلطه بالخيال: "مشكلة معنى الكلمات تحتزل في مشكلة معنى الصور وكما قال رسل: "إن الكلمة التي تستهدف تحقيق العموم التّام مثل كلمة كيان Entity على سبيل المثال، يجب أن تكون خالية من الآثار التذكّرية، ومن ثمّ من المعنى."⁽⁴⁾ وهنا يتدخل المنهج الاستقصائي الذي يهدف فيما يهدف، إلى تنقية المفاهيم من الانفعالات، أي من التاريخ وسياقاته الاجتماعية والثقافية والأنثروبولوجية والسياسية، ثم تنقيحها وتوزيعها وفق أنماطها المعرفية، بالرجوع إلى فنّ القسمة، المعروف في المنطق، وهو فنّ أهمل مع أهميته في تصنيف الأشياء وتوزيعها تحت أجناسها وأنواعها وتمييز بعضها عن بعض. والحق أن كثيراً من الآراء -التي تحولت إلى أحكام- يشوبها التعميم وسوء

(1) يمكن الرجوع إلى بعض الكتب التي تتبع الروافد الحضارية السابقة على الفلسفة الإغريقية، وهي كثيرة، منها: الفلسفة اليونانية، أصولها ومصادرها، الجزء الأول، من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون، دكتور محمد جمال الكيلاني، ط1، 2008، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

(2) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، 1، الفلسفة والترجمة، ص 61.

(3) عبد السلام بن عبد العالي، في الترجمة De la traduction ص 17، ترجمه من الفرنسية إلى العربية، كمال التومي، قدم له وراجع الترجمة عبد الفتاح كيليطو، ط1، 2006، دار توبقال للنشر، المغرب.

(4) أوغدن وريتشارد، معنى المعنى، ص 265.

التحرير لمحل النظر والنزاع، وإذا فحصناها ألفينا أنها نشأت في بيئة نصية معينة، يغلب عليها النمط الذي نسميه خطاباً.

وتأتي إمكانية الترجمة من جهة استصحابها حتى في اللغة الواحدة، عن طريق عملية التأويل التي نلجأ إليها خصوصاً في نصوص الوحي، الذي توقف عندها العقل الغربي حائراً متردداً في الوقوف على الإرادة التي يستبطنها ظاهر اللفظ، فكانت عملية التأويل وسيلة لهذا المقصد، والتأويل في جوهره ترجمة كاشفة وناقلة لما لا يستطيع الظاهر أن يقوله أو ينقله، ومن هنا كانت الترجمة صنو الكلام في بداية الأمر وليست طارئة أو مفارقة، ولا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن الترجمة أقرب المترادفات إلى التأويل، لأنها صحبته وتضمنت معناه.

إن التعدد الظاهر بين اللغات يخفي في داخله وحدة وتطابقاً مما يجعل الترجمة مثل التأويل داخل اللغة الواحدة:

"...L'apparente diversité des langues ne doit pas faire oublier les correspondances qui les relient en profondeur, ce qui permet de mieux comprendre ce qui rend possible le passage de l'une à l'autre. On s'aperçoit alors que la traduction a une portée bien plus générale qu'on le pense habituellement, car elle est présente au sein même de toute langue, par le biais de la reformulation. Toute communication suppose l'exercice d'une telle faculté, que l'on utilise une langue ou plusieurs."⁽¹⁾

معناه: أن التنوع الظاهر بين اللغات لا ينبغي أن ينسينا الترابط العميق بينها، وهو ما يسمح بفهم أفضل لما يجعل المرور من لغة إلى لغة أمراً ممكناً. من هنا ندرك أن الترجمة ذات مضمون أكثر شمولاً مما نعتقد، لأنها حاضرة في صميم كل لغة من خلال إعادة الصياغة؛ وكل تواصل يفترض ممارسة هذه القدرة، سواء استعملنا لغة واحدة أو أكثر. إ. هـ.

• 2.2. أ. حدود الميتافيزيقيا في الترجمة الفلسفية

يكثر الحديث عن ميتافيزيقيا الأشياء، كما هو الحال هنا في الترجمة الفلسفية، وأشارت أن المقدار الميتافيزيقي أو السؤال الذي يمكن أن يدرج في الميتافيزيقيا هو مدى التيقن والتثبت من نقل المعنى الأصلي الذي أراده صاحب اللغة المراد الترجمة منها.

وقد بدأت الفكرة الميتافيزيقية في المعنى أو في الفهم مع الهرمينوطيقيا التي ارتبطت في بدايتها بالكتاب المقدس، أو كلمة الله، وتوقف حينها الفهم البشري أمام إدراك المقاصد أو الإرادة الإلهية الكامنة وراء المعنى؛ فهو -الإنسان- وإن أدرك المعنى، يظل في ريب من الإرادة الإلهية، التي لا سبيل إلى التحقق منها، إلا بتوسط إله آخر بين الله وبين البشر، ينقل الحقيقة إلى الأرض؛ ثم انتقلت الهرمينوطيقيا إلى باقي النصوص ونقلتها معها أزمتها القديمة، أزمة الإرادة، وبقي طيف الميتافيزيقيا

(1) Michael OUSTINOFF : La traduction, p3, Presse Universitaire de France 2003, et Point Delta 2014.

حاضرا في كل شيء، بل صار مقولةً أحدثها الفكر الغربي، وعمّمها على كل مناحي البحث والتأمل التي يرتادها.

قد يُفترض أن الترجمة أو النقل من لغة إلى لغة أقرب في القياس إلى الترادف في اللغة الواحدة، فلا ريب في أنه وإن لم يحقق التطابق التام، فهو يحقق مقاربة أو مصابقة. صحيح أن من الأصول اللغوية استقلال كل لفظ بمعنى خاص لا يشاركه فيه مرادفه، إلا أن البحث في تاريخ اللغة يوقفنا على بعض الحقائق النغلية التي لا يسعف فيها النظر العقلي، (وهذا هو فضل تتبع تاريخ اللغة أو اللغات)، ومن تلك الحقائق -على الأقل في اللغة العربية- أن تباعد القبائل العربية قد هيأ لها شروط الاستقلال في وضع الألفاظ إزاء بعض المعاني التي تشارك في وحدة تصورها بقية القبائل، فيصبح للمعنى الواحد المشترك بين القبائل عدة ألفاظ وهذا هو الترادف الواقع والحقيقي، وهو محصور في القليل من الكلمات، والبحث التاريخي هو الحري بالتوصل إلى ضبط الكلمات التي يدخلها الترادف... وتوجد كيفية مقابلة للترادف مع الاشتراك اللفظي، حيث يكون للفظ الواحد عدة معاني، كما هو الأمر في بعض المشهورات مثل كلمة عين، ذات المعاني المتعددة، فهي واقعة بالتساوي على معاني كثيرة، وتدخل الأضداد تحت هذا التفسير أو التعليل، إذ قد توضع اللفظة إزاء معنى في قبيلة، وتوضع إزاء ضده في قبيلة أخرى.

وهذا الأصل في الترادف داخل اللغة الواحدة يمهّد أولاً لقبول إمكانية الترجمة والتخلص من إرث المواقف القديمة التي أصبحت معتقداً، وهي أن الترجمة خيانة، وفي هذا ما فيه من حفر للأخايد ونصب للعوائق أمام إمكان الترجمة. إن المقولة السابقة طُرِحَتْ أَوَّلَ ما طُرِحَتْ في مجال الأدب والشعر خاصة، وبدهي أن المعاني الشعرية تتحدّد جودتها وقوتها بما تحدثه في النفوس من آثار، وقد لوحظ أن الترجمة لا تفلح دائماً في إحداث تلك الآثار الموجودة في النص الأصلي، هذا هو السبب في صدور الحكم السابق، وهو حكم فيه الكثير من الصحة والعدل، فضلاً عن التعابير ذات الأبعاد الثقافية والأحوال النفسية والاجتماعية المعقدة، لكن مع النصوص التي لا تتوخى الأثر الانفعالي يصبح الأمر أقل صعوبة، كما هو الشأن في النص الفلسفي وما يتعلق بالحقائق الموضوعية أو الخارجية.

والدلالة بحسب كواين مقولة غامضة تحملنا على اعتبارها وحدة Entité مقترنة بكلمة أو بتعبير من لغتنا، وسيكون ما يوقر في ذهن المتكلمين عندما يتكلمون -وما حرس هذه الفكرة وأبقاها هو الاقتناع، الذي سبق ودافع عنه فريجه، بالطابع العام والموضوعي، وهو طابع عادة ما ندافع عنه باستحضارنا لواقعتي الترجمة والترادف. الدلالة بحسب كواين هي ما يبقى عندما نتقل من لغة إلى أخرى (الترجمة) أو المشترك بين عبارتين مترادفتين. بيد أن الحجة لا تكون مقنعة كما يقول كواين، إلا

إذا توصلنا إلى شرح أن ما يبقى يكون متماثلاً ce qui demeure identique في الحالتين، أي إذا توصلنا إلى اشتراط معايير تماثل الدلالات، وهو ما يتخطى إمكاناتنا.⁽¹⁾

إن شجرة الوجود بما فيها من اتصال واستمرار تعود بأصلها إلى وحدة لا تتوقف عن تغذية العقل بمبادئ يبني عليها براهينه، وإمداده بموازين يقيم عليها أحكامه. هذه الأحكام تنهض بلا شك على مبادئ ومقدمات، تتجاوز أحياناً مبحث الوجود بما هو موجود، إلى واجب الوجود، وهو المبحث الذي لم يهتم به العقل الغربي، كما ذكرت في مباحث الوجود.

"وأنت فقد عرفت في المنطق أن المبادئ لا بد وأن تنتهي إلى الفطريات، تصورية كانت أو تصديقية. وأن التعريف بالأخفى والمساوي في المعرفة والجهالة محال، والوجود من الأمور التي يرسم معناها في العقل ارتساماً أولياً، لا يحتاج إلى أن يعرف بشيء"⁽²⁾، وتعليل ذلك أن العقل لا يعدم القاعدة أو المعرفة الأولية التي يبني عليها سلّمه التفكير، وإلا لما تقدم، "إذ لو كان كلّ تصوّر يفتقر إلى أن يسبقه تصوّر آخر، لزم إما الدور أو التسلسل وهما محالان. وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لذاتها ما كان عامّاً شاملاً لجميع الأشياء وهو الوجود والشيء والوحدة وما أشبهها."⁽³⁾

إن تلاقي لغتين على مفاهيم واحدة من خلال المنجز الترجمي يعود في إمكانه وواقعية تحقّقه إلى وحدة المعرفة البشرية ووحدة الأسس التي يقوم عليها العقل النظري، كما يعود إلى المشترك اللغوي الأول، إذ من البدهية أن اللغة كانت واحدة، ومن المنطق أن المفاهيم كانت كذلك. حتى المنطق الذي تقاس به الحقائق يعود إلى أسس عقلية أولية، أو ضرورية، ليست مكتسبة أو حصولية.

واللغة الفلسفية تقوم على المفاهيم الكلية أو الكليات Universelles ، أو universaux⁽⁴⁾ والعقل نزاعٌ بطبيعته إلى ترسّم المفاهيم الكبرى، نوعية وجنسية إلى جنس الأجناس. "كيف يمكن للذهن البشري، عندما تكون كل حقيقة في العالم شيئاً خاصاً particulier وفردياً، فالذهن البشري قادرٌ على أن يوزّع الحقيقة المتكثرة إلى أصناف تحوي الأشياء الجزئية؟ لا شك أن هذه العملية ممكنة. فالإنسان يفكر دائماً بلغة الجنس والنوع genre et espèce"⁽⁵⁾

(1) إريج غريلو: فلسفة اللغة، ص 64، ترجمة وتقديم عفيف عثمان، ط11439هـ-2018م، دار المعارف الحكيمة، بيروت.

(2) رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية (في الفلسفة والمنطق)، شمس الدين الشهرزوري، ج3 ص25، تحقيق محمد نجيب كوركون، ط2، 1428هـ-2007م، دار صادر بيروت، مكتبة الإرشاد، إستانبول، تركيا.

(3) نفسه، ج3 ص25.

(4) Les cinq universaux sont : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident=Lalande, p1120.

(5) إتيان جيلسون Etienne Gilson: وحدة التجربة الفلسفية، ص15، ترجمة طارق عسيلي، ط1، 1438هـ-2017م، المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية، بيروت.

وهذا ما أدركه كنت في مثاليته النقدية حين ميّز بين الظواهر الأولية السابقة على كل تجربة a priori والظواهر التي تكتسب بالتجربة a posteriori ووظيفة العقل في نقده للمعرفة أن يكشف لنا عما يجيء من خارج وما يضيفه الفكر من معاني تجعل التجربة ممكنة وهذه المعاني أو الصيغ الأولية الموجودة في الذات هي التي تطبق على الآثار الحسية الواردة من الخارج، فليس التجربة الحسية إذن ذاتية خالصة أو موضوعية محضة بل هي تجمع بين الناحيتين، فالعقل يقدم للتجربة مبادئ أو صيغا أولية لا تستطيع أي تجربة أن تقدمها ومع ذلك فهي شروط أساسية لصحة التجربة. والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة فتسمح بإقامة أحكام تركيبية لا تحليلية.⁽¹⁾ والمقصود بالأحكام القبلية a priori الأحكام التحليلية التي يكون محمولها مستخرجا من مفهوم موضوعها، كقولنا: الجسم ممتد، أو: الكل أعظم من الجزء، أي أنها التي تحلل مفهوم الموضوع إلى العناصر المتضمنة فيه ثم ترد إليه هذه العناصر بالإضافة. لذا كانت أحكاما قبلية مركبة بدون معونة التجربة، وكانت كلية ضرورية كمبدأ الذاتية الذي تعتمد عليه، وهو المبدأ القائل إن كل ماهية فهي ما هي.⁽²⁾

• 3.2. الترجمة من الكولونيالية إلى المأسسة

لم تعد غاية الترجمة علمية أو معرفية، بل أصبحت تواصلية. والتواصل يضمّر تحته غايات وأهدافا تتطور بتطور العلاقات وطبيعتها بين الأمم. لكن المشترك في جميع المراحل هو البعد الصراعي الذي يغذي العمل الترجمي، حتى صارت الترجمة صناعة تستعين بها الدول، وتنفق فيها الأموال. فظهرت مؤسسات مهيمنة على النشاط المعرفي (الترجمي)، ظاهرها التبادل المعرفي وباطنها الاستحواذ على المقدرات المعرفية العقلية والنفسية للشعوب قصد استغلالها واستعمارها بصور جديدة تحت عنوان التعاون والتبادل الثقافي والعلمي.

ولم تنفصل في واقع الحال الترجمة عن النشاط الهيمني، الذي لا يختلف عن الكولونيالية التقليدية إلا في مظاهره التمدنية الموحية بالتعايش ضمن إطار علمي متطور، مستفيدة إلى أقصى الدرجات من ثمار التكنولوجيا.

وترجع أقدم النشاطات الترجمية إلى أسس دينية، مضمونها وغايتها نشر الكتاب المقدس، بعهديه، ونشر تعاليمه في العالم، كما أن كثيرا الملاحظات التي أطلقها رجال الدين حول الترجمة أصبحت معالم يسير عليها الباحثون، ومشكلات تطرح. فمسألة الترجمة كلمة بكلمة، مثلا، نبعت

(1) محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقيا لهنري برغسون، ص 250، ط 2005.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 217.

فكرتها من ترجمة الكتاب المقدس، حيث إن ترتيب العبارة يعدّ سرا إلهيا من أسرار الدين، وإن العبارة التي لم تصقل بعناية كبيرة غالبا تحمل أكثر من معنى.⁽¹⁾

ولم يكن الحُكّام بعديين عن الترجمة، لما فيها من بعد تواصل، ينقل المعرفة، والمعرفة إثارة للعقل واستفزاز للهمم، وذلك ما لا يجبّذه الملوك. وقد رسم دي بلای Du Bellay حدود حرية المترجم:

"الولاء الذي يدين به المرء للحاكم لا يقبل أي عذر."⁽²⁾

• 4.2. الترجمة الاستشرافية

يحمل الاستشراق أكثر من بعد في مضامينه. فهو ليس نشاطا معرفيا يهدف إلى اكتشاف الثقافة الشرقية فحسب، بل غدّته دوافع عديدة:

- 1- السعي إلى معرفة الآخر الملوّن، غالبا، وغير المتبع للديانة المسيحية.
- 2- الوقوف على الاتجاه العرفاني الذي اشتهر به الشرق، سواء العربي الإسلامي أو الآسيوي الصيني والهندي والياباني.

3- ومع موجة الاستعمار الحديث تطوّر مفهوم الاستشراق وتعددت غاياته، لتجمع بين السياسي والاجتماعية والاقتصادية، وملاك ذلك كله الهيمنة الحضارية، بما تعنيه من شمول لكافة مظاهر الحياة، لا يزال الاستشراق يتطور حتى صار يعني معرفة الآخر للقضاء عليه، خاصة بعد الدراسات الحضارية التي تؤسس للصدام والتعارض، "أشد العوامل تأثيرا في الاستشراق، فيما يبدو، الشعور المستمر إلى حد بعيد بالمواجهة، وهو الذي كان يخامر الغربيين الذين يتعاملون مع الشرق."⁽³⁾ ودخلت الترجمة في حلبة الصراع باعتبارها أداة ووسيلة فعالة في الكشف عن مقدرات الحضارات الأخرى، ثم توجيهها إلى ما يخدم أهداف المؤسسات الفاعلة في هذا الميدان.

وحين تصبح الترجمة والابداع صناعة تصبح المصطلحات أدوات تعتمد عليها هذه الصناعة في الترويج لنفسها، إذ من المقرر حضارياً أن المبدع هو الذي يفرض الأسماء، ويكون على المترجم عبثان: عبء الترجمة، وهذا هو المعنى الساذج والسائد، وعبء الإلمام بالمكون المعرفي والثقافي للمصطلح، وهذا هو المعنى البعيد، لكن الذي يتم إهماله دائما.

والمرجّح أن المعنى الأكاديمي للاستشراق لم يعد ذا قيمة في تقويم الاستشراق، فقد تراجع تاركا مكانه للمفهوم الجديد المرتبط بالاستعمار الشامل، أو الكولونيالية الذكية التي تقتل دون أن تترك أثرا للجناية، بل تطالب الضحية بالشكر والعرفان ودفع التكاليف!

(1) أندريه ليفيفر André Lefevre: الترجمة، التاريخ، الثقافة، ص 25، ترجمة أحمد مؤمن، ط1، 2011، الألمعية، قسنطينة، الجزائر

(2) نفسه، ص 25.

(3) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 306، ترجمة محمد عناني، ط1، 2006، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة

إن المعنى الكلاسيكي تقهقر بل تلاشى، فلم يُعَد الاستشراق هو "المبحث الأكاديمي، والمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء لبحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل.⁽¹⁾

هذا المعنى تجاوزه الواقع، خاصّة مع التطور التكنولوجي الذي كشف خبايا كل شيء فلم يعد هناك ما يحتاج إلى اكتشاف، بل انتقل الاستشراق إلى مرحلة أخرى أخطر وهي التغيير بعد الفهم، تغيير بنية العقل (المُستشرق) وتوجيه السلوك نحو الغايات الاستعمارية التي ترصدها المؤسسات (الاستشراقية) التابعة للدول العظمى الكولونيالية.

حتى فكرة التمييز الوجودي التي يرى الباحث إدوارد سعيد أنها تؤسس للاستشراق المعاصر⁽²⁾ أصبحت وراءنا، إذ مثّلت مرحلة ثم انقضت، لتنهض على أنقاضها مرحلة الاستيعاب من أجل السيطرة.

• 4.2. أ. الترجمة الكولونيالية

لا ينفصل البعد الكولونيالي عن الاستشراق، لأن الاستشراق أداة من أدوات الاستعمار، وأحد أهمّ مدخله الناعمة المبرّرة أخلاقياً وسياسياً وإنسانياً.

ولم تعد الترجمة نشاطاً معرفياً له آليات تطبيقية، عرفت عناوينها وأصبحت مصطلحات تدرس، مثل المعنى والتكافؤ والسداد والتقنية، "وهي مصطلحات تقنية محضة تُعنى بالكيفية، وتقويمية تُعنى بالجودة، مما يشير إلى نشاط يجري على الكلمات والجمل والنصوص الكاملة. والنظرة التقليدية إلى الترجمة هي نظرة ميكانيكية إلى حدّ كبير... وفي هذا التقليد البحثي تبدو أية صلة بين الترجمة والإمبراطورية غير واردة للوهلة الأولى، بل مستحيلة، ومعاكسة للحدس والتوقع بلا شك. فما الذي يمكن أن يربط بين الترجمة والإمبراطورية؟ فالإمبراطوريات هي كتل عسكرية وسياسية واقتصادية ضخمة تطاول قرون الزمان وقارات كاملة في المكان، وتشتمل على تفاعلات وتعاملات معقدة من الغزو والمقاومة، والاحتلال والاحتواء، والدعاية والتعليم، والسيطرة والخضوع.... والإمبراطورية هي نظام سياسي يقوم على السيطرة العسكرية والاقتصادية التي توسع خلالها جماعة معينة سلطتها على كثير من الجماعات الأخرى وتعززها، وعادة ما تكون هذه الجماعة أمة تسيطر على كثير من الأمم الأخرى، والعادة أيضاً أن يبرر بناء الإمبراطوريات على أسس الكسب الاقتصادي (حيث تزيد الأراضي المفتوحة قوة الإمبراطورية)، والاستراتيجية والأمن (حيث تعمل الأراضي المفتوحة

(1) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 44، ترجمة محمد عناني، ط 1، 2006، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

(2) نفسه، ص 45.

كمناطق واقية أو دائرة بين القوة الإمبراطورية وأعدائها)، والواجبات الأخلاقية (وجوب تحرير الشعوب المحكومة بالظلم والشدّة من مضطّهادها وطغاتها وحمايتها منهم)، والداروينية الاجتماعية (حيث يكون من الطبيعي أن تحكم الثقافات الأقوى الثقافات الأضعف). وفي الحالات الأسوأ، تعمل الإمبراطوريات على تدمير شعوب وثقافات كاملة، أما في الحالات الأفضل، فتحدث ذلك الاختلاط والامتزاج الخصب بين الثقافات مما يجري دماء حياة جديدة في عروق الجماعات النائية المنعزلة.⁽¹⁾

والانتماء إلى الإمبراطورية يولّد إحساسًا ومشاعر من العظمة والتعالي في نفس صاحبها، يفرض على الآخرين، ليصير مع الوقت أمرا طبيعيا، هذه المشاعر تهبه نوعا من العصمة في نظر نفسه وفي نظر غيره، والإمبراطورية مكتملة للاستعمار ورديفة له، لأنه ولد من رحمها وتربى في أحضانها. وكما كتب وولتر باتر في كتابه (ماريوس الأبيقوري):

"إنّ مجرد إحساس المرء بانتمائه إلى نظام أو تنظيم إمبراطوري، لينطوي بحد ذاته، على تلك القوة الكبيرة المتأتية عن تجربة عظيمة، شأنه شأن شعور أولئك الذين انتقلوا من طوائف ضيقة إلى ملة الكنيسة الكاثوليكية، أو شعور المواطن الروماني القديم."⁽²⁾

لكن هذا الموقف - كما يرى دوجلاس روبنسون - راح يتآكل مع انتشار حركات الاستقلال والتحرر في أرجاء البلدان المستعمرة وإدراك الرعايا المتزايد أن الإمبراطورية لا تعني الحماية من الأعداء الخارجيين، أو الانتماء إلى مشروع جبار، كما كانت تصور في السابق على نحو مثالي، بقدر ما تعني الاستئساد العسكري، والسيطرة السياسية، والاستغلال الاقتصادي، والهيمنة الثقافية، وهكذا بدأت صفة الإمبراطوري تفقد معانيها الإيجابية التي تشير إلى الرفعة والجبروت والشموخ والسمو وراحت تغدو مجرد مصطلح حيادي يصف الإمبراطورية (أو القوى الإمبراطورية)، خاصة حين شرعت البلدان المستعمرة واحدة تلو أخرى بنيل استقلالها من القوى الإمبراطورية الأوربية العظمى على مدى عقود منتصف القرن العشرين، وفي الوقت ذاته، صارت صفة الإمبريالي تُستخدَمُ مزيدا من الاستخدام بمعنى سلبي، لكي تصور الأفعال والمواقف الإمبراطورية بوصفها ضربا من الاستئساد الاستغلالي المناهض للديمقراطية.⁽³⁾ وأضحت الإمبراطورية مرادفا للاستغلال والظلم، والغرضية في كل سلوك، بما في ذلك الدين والمعرفة والأخلاق والنشاطات التي يبدو ظاهرها إنسانيا، لكنها

(1) دوجلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ص 21-22، ترجمة نادر ديب، ط1، 2005، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

(2) نفسه، ص 21-22.

(3) نفسه، ص 24.

وسيلة لها ما وراءها مما ينفع الامبراطوريات ويضر من تنالهم تلك الإنسانية المدعاة، وتدخل النشاطات الترجمية التي تنهض بها المؤسسات الدولية في هذا الخطّ.

• 4.2. ب. علاقة الكولونيالية أو الإمبراطورية بالترجمة

هذا سؤال يطرح تلقائياً، باعتبار أن الترجمة تعني نقل نص من لغة إلى أخرى، بالاحتكام إلى قواعد اللغة وقوانين الترجمة، دون مراعاة أمر خارجي؟

يحدثنا التاريخ أن الترجمة كانت مدخلا إلى معرفة البلدان المستعمرة أو المفتوحة، بلغة الأزمنة الغابرة، فقد كانت الترجمة كما يقول دوغلاس روبنسون "على الدوام قناة لا غنى عنها للفتح والاحتلال الإمبراطوريين، فالأمر لم يقتصر على اجتياح الفاتحين الإمبراطوريين الكيد إلى إيجاد طريقة فعالة للتواصل مع رعاياهم، بل كان عليهم أيضاً أن يطوروا طرائق جديدة في إخضاعهم، وتحويلهم إلى رعايا طيعين أو متعاونين".⁽¹⁾

واتجهت الدول الإمبراطورية المستعمرة (الكولونيالية) إلى اختيار مترجمين لهم ولأغراض وانسجام مع السياسة المرصودة، وهي إخضاع الشعوب المستعمرة، وتسخير الترجمة في الاتجاهين: 1- النقل من لغة المستعمر المغلوب إلى لغة الغالب قصد معرفته ومن ثم احتوائه فكرياً وانفعالياً، 2- النقل من لغة المستعمر الغالب، إلى لغة المستعمر، والمؤكد المنطقي أن ما ينقل يرمي في ترسيخ التوجهات الاستعمارية، وإن بدا ظاهره معرفة وعلماً خالصين.

• 4.2. ت. الترجمة ما بعد الكولونيالية

نمضي مع الباحث دوغلاس روبنسون في عرضه لمفهوم ما بعد الكولونيالية، الذي يراه جزءاً من حقل النظرية الثقافية متعدد الفروع الذي يعتمد على الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، ودراسة الجنوسة، والدراسات الإثنية، والنقد الأدبي، والتاريخ، والتحليل النفسي، وعلم السياسة، والفلسفة في تفحصه النصوص والممارسات الثقافية المختلفة.⁽²⁾

ويؤرّخ للدراسات ما بعد الكولونيالية بالفترة اللاحقة لانهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته وستينياته وما تلا ذلك من بروز الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة في الدوائر الأكاديمية. وتتقدم الدراسات ما بعد الكولونيالية على الدراسات الثقافية في كثير من الحالات الفردية، إلا أن كليهما - كما يقول دوغلاس روبنسون - ترعرعتا معاً، وينظر إليهما اليوم على أن بينهما تلك الصلة الوثيقة والخصبة. وهناك مصطلح آخر يستخدم أحياناً كمقابل للدراسات ما بعد الكولونيالية، وهو "دراسات التابع".

(1) نفسه، ص 24.

(2) نفسه، ص 24.

أما تحديد الدراسات ما بعد الكولونيالية ففيه اختلاف وتعدد بتعدد الاعتبارات، فقد عرف بطرائق شتى⁽¹⁾:

1) دراسة مستعمرات أوروبا السابقة مذ استقلالها: أي كيف استجابت لإرث الكولونيالية الثقافي، أو تكيفت معه، أو قاومته، أو تغلبت عليه خلال الاستقلال وهنا تشير الصفة ما بعد الكولونيالية إلى ثقافة ما بعد بداية الكولونيالية، والفترة التاريخية التي تغطيها هي تقريبا الفترة الحديثة، بدءا من القرن السادس عشر.

وهذه المقاربة تفيد الباحثين الذين يدرسون التاريخ القريب لثقافات ما بعد الكولونيالية مثل الهند وبعض الأمم الإفريقية، فهي تتيح لهم أن يركزوا على المشاكل الجديدة الناشئة عن الإرث الكولونيالي بعد الاستقلال: مشاكل اللغة، والمكان، والذات، وقضايا سياسية وقانونية... إلخ.

2) دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استعمارها. وهذه المقاربة تفيد الباحثين الأوروبيين المناهضين للهيمنة والمتهمين بتقويض هيمنة أوروبا الثقافية والسياسية، والباحثين من المستعمرات السابقة المتهمين بترسيخ تجربة ثقافتهم مع القوة الإمبراطورية عبر استكشاف التوازيات مع الثقافات ما بعد الكولونيالية الأخرى. وهي تمكنهم من وضع الحوادث التاريخية المحددة في سياق جغرافي سياسي أوسع.

3) دراسة جميع الثقافات، أو المجتمعات، أو البلدان أو الأمم، من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من الثقافات، المجتمعات، البلدان، الأمم، أي الكيفية التي أخضعت بها الثقافات الفاتحة الثقافات المفتوحة لمشيئتها، والكيفية التي استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القسر، أو تكيفت معه، أو قاومته، أو تغلبت عليه.

وهذه المقاربة تفيد المنظرين الثقافيين الذين يتركز اهتمامهم على إبراز علاقات القوة التي ظلت مكبوتة حتى وقت قريب، أو أضفيَ عليها الطابع المثالي، أو الكوني. وهي تمكنهم من الاتكال على سلسلة كاملة من التواريخ الإنسانية في ضرب أمثلتهم عن السيطرة الإنسانية وأثمانها، مما يشكل ردًا فاعلا على وجهة النظر المحافظة اللامبالية التي ترى أن هذه الظاهرة أو تلك من الظواهر ما بعد الكولونيالية لا تنطبق علينا، أو على الثقافات التي تعلي من شأنها.⁽²⁾

ففي دراسات ما بعد الاستقلال، تبدو النظرية ما بعد الكولونيالية على أنها طريقة في النظر إلى تاريخ مستعمرات أوروبا السابقة بعد استقلالها.

وفي دراسات ما بعد الاستعمار الأوربي تبدو النظرية ما بعد الكولونيالية على أنها طريقة في النظر إلى تاريخ أوروبا ومجال نفوذها السياسي والثقافي خلال الأربعة أو الخمسة قرون الماضية. ويصفها

(1) نفسه، ص 28.

(2) دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ص 30.

دوغلاس روبنسون بالطريقة المنحازة بالنسبة إلى بعضهم، حيث تنزع إلى إلقاء ضوء مزعج على بعض النصوص، والقادة والحوادث وضروب وعي الذات الأوروبية التي كان يضيف عليها طابع مثالي حتى فترة قريبة.⁽¹⁾

أما في دراسات علاقة القوة فتبدو النظرية ما بعد الكولونيالية على أنها طريقة في النظر إلى القوة بين الثقافية، والتحويلات النفسية الاجتماعية التي تحدثها دينامية الهيمنة والإخضاع المتوائمة، والانزياح الجغرافي واللغوي. وهي لا تحاول أن تفسر كل الأشياء في هذه الدنيا، بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهمة: السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى.⁽²⁾

• 4.2. ث. الترجمة عبر تباينات القوة

هذا العنوان مقتبس من دوغلاس روبنسون، حيث بين انحياز الترجمة الكولونيالية وانتقائيتها وعدم تلخصها من عقدة الهيمنة من خلال النص واللغة.

وينقل عن ريشار جاكومون (1992) الذي اهتم بالترجمة بين فرنسا ومصر، إذ قدم في هذا السياق تخطيطات عامة بالغة الخصوبة لضروب عدم التكافؤ الترجمة، مطوّراً أربع أطروحات عريضة:

- (1) تترجم الثقافة المسيطر عليها من الثقافة المهيمنة أكثر بكثير مما تترجم هذه الأخيرة من الأولى.
- (2) حين تترجم الثقافة المهيمنة أعمالاً أنتجت الثقافة المسيطر عليها، يتم تصور هذه الأعمال وتقديمها على أنها صعبة، غامضة، مستغلقة، وباطنية، لا يمكن أن يفسرها سوى فريق صغير من المثقفين، في حين تترجم الثقافة المسيطر عليها أعمال الثقافة المهيمنة لتقدمه للجمهور العام.
- (3) لا تترجم الثقافة المهيمنة من أعمال الكتاب في الثقافة المسيطر عليها سوى تلك التي تلائم تصورات الثقافة الأولى.

- (4) ينزع كتاب الثقافة المسيطر عليها ممن يحملون بأن يقرأهم جمهور واسع إلى الكتابة من أجل الترجمة إلى اللغة المهيمنة، وهذا يتطلب قدرًا من الانصياع للصّور النمطية والامثال لها.⁽³⁾

3 نظريات الترجمة ومقارباتها

النظرية صناعة عقلية تنتمي إلى الكليات المفاهيمية، فهي من هذه الناحية عمل فلسفي، قائم على التعليل والتبري وتحقيق الانسجام بين الجزئيات وتنسيقها ضمن رؤيا موحدة. وسبق التطرق إلى النظرية الفلسفية في الفصل الثاني، واقتصرت على ما يفيد في التمييز بين المذهب والموقف والنظرية في

(1) نفسه، ص 30.

(2) نفسه، ص 31.

(3) نفسه، ص 52.

المجال الفلسفي، وإن كان البناء النظري في الحالتين واحداً، لأن النظرية هي الإطار المفاهيمي الذي تصدّر عنه المسلكيات التي يسير وفقها الباحث في جميع الحقول المعرفية.

• 1.3. مفهوم النظرية

هنالك الكثير من النظريات الخاصة بالترجمة. وقبل استعراض بعضها، يحسن القول بأن المبادئ المعرفية مصاحبة للعقل وهو يفكر، وإن لم يفصح عنها. وهذا الأمر معلوم لمن يتتبع تاريخ العلوم، لأن العقل في بداياته كان متجهاً إلى العمل، سداً لحاجات الإنسان المعرفية أو البيولوجية، وفي العصور الأخيرة ظهرت التخصصات وكان رافدها الكبير هو التنظير، أي وضع المفاهيم التصورية التي توطر هذا النوع من المعرفة أو ذاك.

ونظرية الترجمة كما يقول إدوين غينتسلر، حقل معرفي جديد؛ عرف سنة 1983، لكن مضامينه قديمة، لأنه – هذا الحقل المعرفي – ملازم للغة الواحدة بسبب علاقات هذه اللغة بنسق دلالي آخر، سواء أكان نسقاً ماضياً أم حاضراً.⁽¹⁾

وكانت نظريات الترجمة، حتى النصف الثاني من القرن العشرين محصورة فيما يطلق عليه شتاينر Steiner في ثلاثية الترجمة الحرفية والترجمة الحرة والترجمة الأمانة.⁽²⁾

إن الحديث عن النظرية يبقى نظرياً، والغالب على التعرض لدراسة النظرية هو الطابع ذو المقاصد المدرسية، التعليمية، لأن أي علم لا بد له من مسائل تكون محلّ البحث وموضوعه، والمسائل مفاهيم وأسئلة جزئية تُقدّم مجتمعةً ومركبةً البنية العامة لهذا العلم أو ذاك. من هنا تقلّ حاجة المترجم إلى معرفتها والاشتغال بدراساتها، وأكثر المترجمين لا يلمّون بهذه النظريات، ولا يهتمون، بل لم يكونوا متخصصين في الترجمة.

وأصل كلمة نظرية الأجنبية من الجذر اليوناني theoria، وتعني رتل أو صف مشهدي؛ الأثر من الناتج عن مشاهدة ذلك؛ التأمل⁽³⁾. وتستعمل هذه الكلمة على ألسنة الناس استعمالاً تهكمياً Péjoratif حينما يقولون هذه مجرد نظرية، للتقليل من القيمة العملية لأمر ما.

يعرف لالاند أولاً النظرية تعريفاً عاماً وشاملاً، بأنها بناء تأملي يربط النتائج بمبادئها، ثم يعرفها باعتبارات مختلفة، منها هذا التعريف:

Ce qui est l'objet d'une conception méthodique systématiquement organisée, et dépendant par suite dans sa forme, de certaines décisions ou conventions scientifiques qui n'appartiennent pas au sens commun.

(1) إدوين غينتسلر: في نظرية الترجمة، اتجاهات معاصرة، ص 39، ترجمة سعد عبد العزيز صلوح، مراجعة محمد بدوي، ط 1، 2007، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

(2) محمد عناني: نظرية الترجمة الحديثة، ص 27.

(3) Dictionnaire de philosophie : Noella Baraquin..., p342, 3^e édition, 2007, Armand Colin, Paris.

Construction hypothétique, opinion d'un savant ou d'un philosophe sur une question controversée.

Large synthèse se proposant d'expliquer un grand nombre de faits, et admise, à titre d'hypothèse vraisemblable, par la plupart des savants d'une époque.⁽¹⁾

فهذه التعريفات الثلاثة تجتمع على فكرة التقاء وانتظام مفاهيم أو مواقف وانسجامها، لغاية هي تفسير عدد كبير من الأحداث أو الظواهر.

وفي تعريف للأستاذ أندري كونت سبونفيل:

Un ensemble, en principe cohérent, de concepts et de propositions, qui vise à produire un effet de connaissance ou à rendre compte d'au moins une partie de réel. Si les propositions qui la composent sont des axiomes et des théorèmes, il s'agit d'une théorie hypothético-déductive.⁽²⁾

معناه أن النظرية مجموعة متناغمة من التصورات والقضايا الرامية إلى تحقيق أثر معرفي أو تفسير جزء من الواقع على الأقل. وللنظرية ارتباط بالعمل والتجربة، فلا يعتد بنظرية إن لم يكن لها قدرة أو صلاحية على الإسقاط أو التنزيل على الوقائع، وإن عجزت عن ذلك انقلبت إلى مفهوم تهكمي. بل يراها مجرد نظرية قائمة على استنتاجات افتراضية.

وفي اللغة الإنكليزية تظهر النزعة التجريبية في تعريف النظرية وربطها بالعمل، ففي معجم أكسفورد نطالع التعريف التالي:

A formal set of ideas that is intended to explain why sth happens or exists.
The principle on which a particular subject is based.⁽³⁾

ويعرفها معجم لونغمان Longman:

An idea or set of ideas that is intended to explain something about life or the world, especially an idea that has not yet been proved to be true.

General principles of an ideas about a subject.⁽⁴⁾

وفي معجم ماكملان Macmillan الإنكليزي:

One or more ideas that explain how or why something happens=hypothesis.

The set of general principles that a particular subject is based on.⁽⁵⁾

وكان العالم الفرنسي الطبيب كلود برنارد لا يرى في النظرية مبينا للمعمار الفكري الذي تترقى من خلاله الفكرة إلى نظرية، فالفرضية هي النقطة التي تبدأ منها النظرية بخضوعها للمنهج التجريبي كما يقول، لتصبح نظرية، لكنها تتحول إلى نظام فكري إن خضعت للمنطق فقط. فالنظرية عنده هي

(1)Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 1128.3^e édition, Quadrige, 2010 ; 3^e tirage, 2016 ; Paris.

(2)André Comte- Sponville : Dictionnaire philosophique, p 1001, 4^e édition, 2014, Quadrige, PUF, Paris.

(3)Oxford advanced learned dictionary, p1533, 7th edition, 2010m Oxford University Press London.

(4)Longman, dictionary of contemporary english, p 1828, fifth edition 2009, fifth printing 2011, Pearson Education Limited, London

(5)Macmillan english dictionary, p 1551, 2nd edition 2007, Macmillan Education, London.

الفرضية التي تحققت بالتجربة، بعد أن خضعت للاستدلال والنقد التجريبي. ولا بد أن تُعدّل النظرية وفقاً لتطور العلم لكي تبقى صالحة، وتخضع نفسها دائماً للتحقيق ونقد الوقائع المستجدة، وفي حال نظرنا إلى النظرية على أنها كاملة وتوقفنا عن التحقق بالتجربة العلمية اليومية، تصبح مذهبا. فالمذهب إذن هو النظرية التي نتعامل معها على أنها ثابتة أو غير قابلة للتغيير ونتخذها نقطة انطلاق لاستنتاجات لاحقة، ونعتقد أنها غير معنية بالخضوع من بعد للتحقق التجريبي.

Quand l'hypothèse est soumise à la méthode expérimentale, elle devient une théorie ; tandis que, si elle est soumise à la logique seule, elle devient un système. Le système est donc une hypothèse à laquelle on a ramené logiquement les faits à l'aide du raisonnement, mais sans une vérification critique expérimentale. La théorie est l'hypothèse vérifiée, après qu'elle a été soumise au contrôle du raisonnement et de la critique expérimentale. La meilleure théorie est celle qui a été vérifiée par le plus grand nombre de faits. Mais une théorie, pour rester bonne, doit toujours se modifier avec les progrès de la science et demeurer constamment soumise à la vérification et à la critique des faits nouveaux qui apparaissent. Si on considérait une théorie comme parfaite et si l'on cessait de la vérifier par l'expérience scientifique journalière, elle deviendrait une doctrine. Une doctrine est donc une théorie que l'on regarde comme immuable et que l'on prend pour point de départ de déductions ultérieures, que l'on se croit dispensé de soumettre désormais à la vérification expérimentale⁽¹⁾.

● 2.3. أشهر النظريات

وهذه بعض النظريات البارزة في علم الترجمة:

● 2.3. أ. النظرية التأويلية:

تتجه هذه النظرية إلى المعنى وعناصره المتفرقة في أنحاء المعرفة. وانتسبت التأويلية في الترجمة إلى مدرسة باريس، لأنها نشأت في كنف المدرسة العليا للمترجمين والمترجمين الفوريين (Paris, ESIT). وتدين هذه النظرية للجهود التي بذلتها كل من دانيكا سيليسكوغيتش Seleskovith Danika وماريان لودريير Marianne Ledrer وتضم اليوم الكثير من الأتباع، لاسيما في البلدان الناطقة باللغة الفرنسية.⁽²⁾

وضعت لودريير Marianne Ledrer و دانيكا سيليسكوغيتش Seleskovith Danika، كتابها الشهير (التأويل سبيلا إلى الترجمة)، وقصدتا منه فهم ما وراء اللفظ⁽³⁾، ووضعت منفردة كتابها (الترجمة، النموذج التأويلي)، الذي تؤكد في مطلعها أن الترجمة مستحيلة دون التأويل.⁽⁴⁾

(1) Claude Bernard : Introduction à la médecine expérimentale, p 306, édition 1865, Librairie de l'académie impériale de médecine, Paris. (Copie en pdf téléchargée par internet), quant à la traduction arabe, je n'ai pas fait recours cette fois-ci. Voire :

كلود برنارد: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ص 232، ترجمة يوسف مراد، وحمد الله سلطان، تقديم فيصل يونس، ط 1، 2005، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(2) ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة، ص 132.

(3) التأويل سبيلا إلى الترجمة، ص 15، ترجمة فائزة القاسم، ط 1، ماي 2007، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

(4) لودريير: الترجمة، النموذج التأويلي، ص 20، ترجمة فائزة القاسم، ط 1، 2012، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

-تعود نشأة هذه المدرسة إلى الممارسات العملية التي قامت بها دانيكا سيليسكوفيتش اعتمادا على تجربتها، بوصفها مترجمة فورية لدى المؤتمرات، فوضعت نموذجا ترجميا يقوم على ثلاث مراحل، هي التأويل *Interprétation*، واستخراج الفكرة من الكلام *Déverbalisation*، ثم إعادة الصياغة. ولقد رسخت مهنتها، وهي الترجمة الفورية، هذا الميل الذي أصبح طبعا فيها وسلوكا، إذ إن الزخم الكلامي والعباري الشفوي يصعب معه الوقوف عند الألفاظ المفردة والجمل المقطعة، فكان الموقف يرغمها على استيعاب الكتلة الكبيرة من المعاني والتي يجسدها الموقف، لتبني سريعا في ذهنها المعنى ثم تعبر عنه بصياغة نهائية. واجتهدت في أن توجد ما يؤيد موقفها، فاستشهدت بما قاله سارتر في كتابه (ما الأدب) وفيه أن المعنى لم يعد متضمنا في الكلمات... بل في مجموعها العضوي، وتؤكد كلامه بما تجده في الترجمة الشفهية، إذ إنها مجموع منعتق من اللفظ. ⁽¹⁾ وموقفها يشبه ما وقف عليه عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم في المعنى.

والمعنى ذو طبيعة غير كلامية، لأنه يرتبط بما قاله المتكلم (صريح القول)، أو بما لم يقله (مضمّر القول)، ولإدراك هذا المعنى، ينبغي أن يتوافر للمترجم مخزون معرفي يشمل معرفته بالعالم، والإحاطة بالسياق، وفهم ما يريد المؤلف قوله، فإن لم يتوافر مثل هذه المخزون فستعترض سبيله مشكلات تتمثل في الغموض، وتعدد التأويلات، التي من شأنها الحد من اندفاعه نحو الترجمة. ⁽²⁾

- ترى سيليسكوفيتش أن الأمر منوط أولا بمسألة الإدراك، أي إدراك الأداة اللغوية (الداخلية) من جهة، وإدراك الواقع من جهة أخرى. ما يعني أن عملية الترجمة لا تتم بشكل مباشر، بل لا بد من عبورها مرحلة وسيطة، وهي مرحلة استخراج المعنى من الكلام، وهي عملية ديناميكية تقوم على فهم الأفكار، ثم إعادة صياغتها، أو التعبير عنها في مرحلة لاحقة. "يمكننا أن نقيم دون جهد تماثلا بين إدراك العالم الذي يحيط بنا وفهم نص ما. ⁽³⁾

أما لودير فقد عرضت أفكارها في كتابها الترجمة اليوم *la traduction aujourd'hui* بالإضافة إلى الكتاب المشترك، وقدمت فكرة عامة تسمح بفهم مداخل النموذج التأويلي ومخارجه. فوجدت أن هذا النموذج يقوم على ثلاث فرضيات رئيسية:

1- كل شيء خاضع للتأويل.

2- لا ترجمة من دون تأويل

(1) لودير: الترجمة، النموذج التأويل، ص 28.

(2) ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة، ص 132.

(3) لودير: التأويل سبيلا إلى الترجمة، ص 245، ترجمة فائزة القاسم، ط 1، ماي 2007، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

3- البحث عن المعنى، وإعادة صياغة التعبير عنه، هو القاسم المشترك بين الترجمات كلها، والمعنى هو العنصر المركزي للعلاقات بين الناس، وهو موضوع الترجمة، التي تقوم في جوهرها على نقل المعنى، لا على ترجمة اللغة.⁽¹⁾

وصاغت لودير ثوابت النظرية التأويلية في الترجمة، انطلاقاً من التصورات السابقة مبينة أن النظرية التأويلية أثبتت أن عملية الترجمة تقوم على فهم النص الأصلي، واستخراج المعنى من الكلام، وإعادة التعبير عما فهمنا من أفكار، وما انتابنا من مشاعر، في لسان آخر، وهو ما يضعنا أمام نموذج تأويلي يمتد على ثلاث مراحل، هي المعنى والموضوع ومقصد المتكلم، وكلها مراحل متداخلة تتم في ذهن المترجم، بلا تمايز، لكن الطابع النظري يقتضي هذه القسمة.⁽²⁾

وواضح من عبارات قولها أنها لا تميز بين النصوص، بل تتحدث عن مطلق النص، وأقرب نص يقبل الانطباق على هذه الفكرة هو النص الأدبي الذي يحمل مشاعر أصلية يتعين على المترجم أن يعيشها لينقلها، وحالة نفسية على المترجم أن يتماهى فيها، يتوقف فهم المعنى فيها على الإحاطة باللحظة التي قيل فيها الخطاب، والفلسفة ليست كذلك، فلا هي سياقية ولا هي خطاب، ومن ثم كانت هذه النظريات مفاهيم جزئية لا كلية. كما أن وظيفة الترجمة الفورية غلبت جانب الخطاب أو الكلام على تفكيرها، والفلسفة قول لا خطاب.

ووضعت لودير تحديداً للأدوات المصطلحية لهذا التفكير في عملية الترجمة، حيث يحتل مصطلحا "المعنى" و "وقصد القول" مكانة رئيسية في نموذجها، إذ إن "معنى الجملة يقوم على ما يريد المؤلف التعبير عنه قصداً، وليس السبب الذي يدفعه إلى القول، أو أسباب قوله والنتائج المترتبة، لأن السبب يأتي من الخارج، أما القصد فداخلي. وما تواجهه الترجمة من لغة إلى أخرى نجده في اللغة الواحدة، فإذا انتزعنا جملة من سياقها فقدت معناها.

ومن ثم فإن النظرية التأويلية تقرّر أن ما تدلّ عليه الأشياء هو الذي ينبغي إعادة التعبير عنه، أو صياغته، مفضلة استخدام معنى أو مرجعاً بدلاً من محتوى، مستشهدة بما قاله سارتر، وما قاله بياجي بأن أي إدراك يترافق مع تأويل ما - والتأويل يعني عملية تكوين مفاهيم لشكل ما، قد يكون لفظياً أو تصورياً - هو الذي يسمح بإدماج الإدراك وهو الذي يشكل الوعي به، ولولا التأويل لظل الإدراك في درجة بسيطة.⁽³⁾

وهذه النظرية ليست بعيدة عن الهرمينوطيقا التي هيمنت على التفكير في أوروبا، كما أنها متأثرة بالوعي الظواهري عند هوسرل. وهي نظرية تعوم النص برمته في بحر من التأويل، فلا يقتصر الموقف

(1) نفسه، ص 47.

(2) لودير: الترجمة النموذج التأويلي، ص 33، وما بعدها.

(3) نفسه، ص 31.

التأويلي فيها على نقاط مترددة في النص ومحملة، كما هو الحال في التأويلية العربية الإسلامية، التي خصت كل فرع من علومها بنظام تأويلي موضوعي، وهذا يعني إخراج الترجمة من علميتها وإدخالها في نطاق الإدراك النسبي، الذي يعنى بالكتلة الموضوعية للمعنى، بدل الوقوف عند تحليل الجمل، والمصطلحات.

• 2.3. ب. نظرية الفعل الترجمي:

translation action عرفت نظريات الترجمة تحولات عميقة في نظرة الباحثين إلى الترجمة، كان من نتائجه ظهور اتجاه منفصل عن الأساس اللغوي في الترجمة، يعنى بالجانب الوظيفي والتوصيلي والتفاعل بين الثقافات في الترجمة، ظهرت ملامحه في دراسات قامت بها كاترينا ريس Katharina Reis ونظرية فعل الترجمة وضعت أساسها يوستا هولتس -مانتاري Justa Holz- Mantari، حيث تنظر إلى الترجمة في إطار هذه النظرية بوصفها أولاً عملية تواصل بين الثقافات interculturelle، يسعى إلى إنتاج نصوص تناسب حالات خاصة، وسياقات معينة، فهي بهذا التوجه مرتبطة بمقتضيات الطلب الخارجي، أكثر من ارتباطها بثوابت اللغة.

استندت هولز-مانتاري إلى نظرية الفعل، وإلى نظرية الاتصال لتطور هذا المفهوم الاستعمالي (البراغماتي) للترجمة، الذي يدمج الأعراف الثقافية والاجتماعية ويدرجها في الفعل الترجمي، من أجل تجاوز العقبات الثقافية التي تقف أمام المترجم ويعمل على تجاوزها في ممارسته للترجمة.⁽¹⁾ وتهدف هذه النظرية إلى التخفيف من الصعوبات التي تطرحها الاختلافات الثقافية، وذلك بالالتفات إلى الجوانب الوظيفية التي تتلاقى فيها النزعات، لقربها من البشر جميعاً، لذا قصرت هولز-منتاري التحليل اللغوي للنص على حده الأدنى: التصور والوظيفة.⁽²⁾

• 2.3. ت. نظرية الهدف، أو الغاية: skopos

بدأت في أواخر السبعينيات من القرن الماضي في ألمانيا على يد هانز فيرمر Hans Vermeer، وطورها مع كاترينا ريس Katharina Resi في كتاب نشره سنة 1984، وهي من أشهر المناهج الوظيفية؛ وتقوم نظريتهما إلى جودة الترجمة على معيار الغرض وتحقيقه، لا على فكرة التكافؤ من النص المترجم أو الأصلي، وبناء عليه لا توجد ترجمة واحدة صحيحة، بل أغراض متعددة.⁽³⁾

(1) فرج محمد صوان: الترجمة، الأسس النظرية والممارسة، ص 97، ط1، 2019، دار الوافد الثقافية - ناشرون، بيروت،

وابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر. وماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة، ص 134

(2) ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة (علم الترجمة)، ص 132.

(3) فرج محمد صوان: الترجمة، الأسس النظرية والممارسة، ص 97.

وظهرت هذه النظرية مع نظرية الفعل، في مناخ عام مشترك، تطلّهُ النظرة الأدائية والسلوكية التي ترى إمكان ربط الترجمة ومنجزاتها بالفعل والغرض النوعي؛ وواضح أن الأبعاد الاقتصادية والارتباطات المؤسسية ذات حضور في تكوين هذه النظرية ومثيلائها المنتمية إلى النسق الفكري الذي تندرج فيه نظرية الفعل في الترجمة. ولما كان الهدف متغيرا بتغير الأغراض، فمن الممكن أن تتعدد ترجمات النص الواحد حسب الغرض من الترجمة ووظيفتها ووفقا للمهمة التي كلف بها المترجم.⁽¹⁾

● 2.3. ث. النظرية التقويمية:

من المنطقي أن تسري التقويمية⁽²⁾ إلى الترجمة، سواء أخذناها بالاعتبار المنهجي أو بالاعتبار الفلسفي، لأنه تلامس أحد أهم الأركان في العملية الخطابية، وهو ركن المتلقي أو التلقي، وحرية في التعامل مع النص. والترجمة فعل مزدوج: تلق، وإعادة إنتاج لنص موجود. وأعادت التقويمية النظر في الترجمة بطرح شكوك حول النص الأصلي وأنه هو الذي يعتمد على الترجمة، ولا وجود له بغير الترجمة، وما الذي كان في العقل، أهو الفكرة أم الشكل أم أنه شيء أم لا شيء؟ إذن بحثت التقويمية كعادتها في التشكيك، الموضوع من زاوية الأفكار الأساسية والزاوية الوجودية الانطولوجية. ولا تكتفي التقويمية بطرح الأسئلة، ولو كانت مغالطية، بل تسأل عن فعل المساءلة نفسه⁽³⁾؛ وتعتمد في تشكيكها إلى القضايا البسيطة والساذجة لتقوضها أو تضعها موضع المساءلة والاستشكال، فإذا نظرت إلى المعنى فإنه تتناول اللفظ على أنه معبر عن الأشياء، وهي نظرة ساذجة، لكنها تعتمد الوقوف عندها لسهولة نقضها.⁽⁴⁾ وتنتمي التقويمية إلى عصر الحداثة، ومن أسسها تحقيق الاستقلال الثقافي للنص المترجم من خلال محو ما يكتنفه من ظروف وما يحده من تفضيل لنقاط معينة على حساب أخرى.⁽⁵⁾

(1) محمد عناني: نظرية الترجمة الحديثة، ص 135.

(2) أطلق هذه التسمية المفكر الفرنسي جاك دريدا، الذي أصدر سنة 1967 ثلاثة كتب دفعة واحدة عند ثلاث دور نشر مختلفة، هي الصوت والظاهرة، الكتابة والاختلاف، وفي الغراماتولوجيا، فأصبح مشهورا مباشرة، كما يقول جورج زيناتي، غزير الإنتاج، كتب في كل شيء حتى في البطاقة البريدية، متأثر بهيديغر متبع له في طرح المشكلات؛ تقوم نظريته على تفكيك العناصر الأساسية التي تكوّن النص أو الخطاب، وتقويضه لجعله يظهر على طبيعته الأولى، بعد تلاشي وهم الذات الفاعلة في ذلك النص. = جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، ص 323، ط 2، 2013، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

(3) إدوين غينتسلر: في نظرية الترجمة، اتجاهات معاصرة، ص 347، ترجمة سعد عبد العزي مصلوح، مراجعة محمد بدوي، ط 1، 2007، المنظمة العربية، للترجمة، بيروت.

(4) جون إليس: ضد التفكيك، ص 188، ترجمة وتقديم حسام نبال، ط 1، 2012، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(5) لورانس فينوتي: اختفاء المترجم، ص 256، ترجمة سمير طلبة، مراجعة محمد عناني، ط 1، 2009، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

وتحطّم التقويفية كما يشي اسمها كل القيود، سواء كانت لغوية أو معنوية أو مذهبية، لأنها ترى أن الأساس الذي بنى عليه العقل، وهو اللوغوس أساس واه، فإذا انهار وسقط تداعى من ورائه البناء كله، فلا اللغة ولا الكتابة وقوانينها ذات معنى ثابت. والترجمة وفق تصورها تقوم على إثارة الأسئلة حول طبيعة اللغة والوجود في اللغة Being-in-Langage مفترضة قدرة المرء على الاقتراب من الفكرة المراوغة التي يسمّيها اختلافا Differance بحرف a بدل e، متعمداً ذلك، ولا فرق بينهما في النطق، قاصداً بذلك نقض الأصل المطلق للمعنى، وهو الذي يفتح الظهور؛ متصوراً أن الحضارة الغربية هي حضارة الكلمة المسموعة، لا الكتابة، لأن الكلام يجري في حضور المتحدثين، فيصل المعنى كاملاً، بينما يغيب القائل في الكلام المكتوب، الذي يبقى مجرد إشارة تعمل خارج إدارة المتكلم، وهي ليس سوى تكملة للكلام أو ملحق. وقد أخذ هذا المنطق من روسو الذي اعتبر أن الكتابة تابعة للكلام.⁽¹⁾ فالكتابة هي المنسية ويجب العودة إليها، لكن بعد تحريرها من اللوغوس، أو حضارة الكلام، واستعمل لذلك كلمة غراماتولوجيا grammatologie قاصداً بها معنى غير النحو الذي قد يتبادر، وهذا المعنى هو علم الكتابة وتحريرها من هيمنة العقل، لأن هيمنة العقل ليست سوى انحراف وتيه وتضليل للفكر يجب تفكيكه. وفي الاعتماد على الكلام إذعانٌ لقواعد فكرية، أما في اعتماد الاختلاف فينهدم الأصل الحقيقي.⁽²⁾ ويؤسس دريدا في تقويفيته على عدم المطابقة، وعدم الحضور، وعدم القابلية للتمثيل، فالماثل هو طيف أو شبح ليس له تحقق في الوجود، ناشئ عن الرغبة في الإمساك على جوهر ما أو بكيان متوحد يكبح إمكانية النظر إلى أي كائن، لكنه دائم الحركة والفعل المستمر، وغير قابل للتحديد، وهذا خلافاً لما سارت عليه نظريات الترجمة من اقتضاء وجود تصوّر لمعنى ما قابل للتحديد، يمكن نقله إلى نسقٍ آخر من التعبير، وهو ما تشكك فيه التقويفية وتقاومه.⁽³⁾

● 3.3. مقاربات الترجمة

يبحث المهتمون بعلم الترجمة جانين متشابهين، لكنهم يبررون بحثهما منفصلين بتميّز كل منهما بخصائص بحثية. هذان المبحثان هما المقاربة والنظرية. ولعلّ الكثير ممن يتقحّمون هذا الميدان يترددون في فهم معناه، وقد يجعلها بعضهم شيئاً واحداً، وبعضهم يضيف النظرية إلى المقاربة -مقاربة نظرية-.

(1) نبيل أيوب: نص القارئ المختلف وسيمياء الخطاب النقدي، ج2، ص 144، ط 1، 2011، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

(2) جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، ص 326، ط 2، 2013، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

(3) دوين غيتسلر: في نظرية الترجمة، اتجاهات معاصرة، ص 350، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح، مراجعة محمد بدوي، ط 1، 2007، المنظمة العربية، للترجمة، بيروت.

تدلُّ المقاربة على توجُّهٍ عام للدراسات المستندة إلى وجهة نظر منبثقة عن فرع معرفي معين (لسانيات، سيميائية، براغماتية، تواصلية إلخ).⁽¹⁾ والمقاربة بهذا المعنى تتصل اتصالاً عملياً تطبيقياً بالعمل الترجمي، فهي وإن كانت مجموعة من التصورات النظرية المرتبطة بفرع علمي، إلا أن لها وظيفة تطبيقية، تنعكس انعكاساً مباشراً واضحاً على الترجمة، والنص المترجم.

كذلك تُفسَّر المقاربة بأنها الوجه التطبيقي الذي يتبدى من خلال أدواته، وأهما اثنان: التحليل والتركيب. فالتحليل هو الأداة التي تستخدم في مقاربات الفكر لموضوعاته، وفي أنواع المناهج كافة، عدا المفارقة أو المتجاوزة للفكر، مثل العرفان أو الإشراق. أما الجانب الآخر فهو التأليف أو التركيب، وهو إعادة بناء عناصر المعطى التي جرى تفكيكها بواسطة التحليل، أي النظر إلى معطى موضوع المعالجة في جملة أو كليته، لكن بعدما بات مدركا.⁽²⁾ خلافاً للنظرية التي هي مجموعة من التصورات الشاملة للعناصر المكونة لموضوع ما، وإن بدت تلك العناصر مفككة في ظاهرها ولا رابط يربط بينها، لكن التأمل يكشف عن الأواصر والصلات الكامنة التي تشكل مجتمعة الموضوع برمته.

"نظريات الترجمة مجموعة من التصورات المفهومية (المجردة) غايتها وصف النص المترجم، أو عملية الترجمة، وتفسيرها ونمذجتها. حتى وإن كانت هذه النظريات ناشئة عن أطر مفهومية قائمة، فهي تتسم بخصوصية تقوم على تقديم تفكير مركوز على الترجمة فحسب."⁽³⁾

فالنظرية ليس لها مظهر أو تشخيص، لأنها مفاهيم تصورية تقوم على تركيب العناصر والرؤى التي يؤلفها المنظر في ذهنه ويصف من خلالها الموضوع الذي يعالجه.

عرفت الترجمة تطورات عميقة متسارعة، أذكتها عوامل كثيرة أولها قربها من اللسانيات واعتبارها فرعاً من فروعها، فلحقها من التطور ما لحق علم اللسان، ولم يسلم أي مبحث من مباحث الترجمة، من صفة الانتماء إلى اللسانيات، فمباحث الترجمة النظرية ضمت إلى اللسانيات النظرية، أما عملية الترجمة فعدت فرعاً من اللسانيات التطبيقية.

ولم يكن الهاجس المعرفي والدافع العلمي وحدهما من وقَّفَ وما زال وراء تطور النظريات وتعددتها، بل تدخلت عوامل خارجية مرتبطة بأغراض محددة مسبقاً في دفع الدراسات والبحوث المتعلقة بالترجمة، ونظرياتها. وقد أشرت من قبل إلى الجوانب غير المعرفية في الترجمة كالكولونيالية، وارتباطها الوثيق بهذا العلم، بل واختلاطها بها اختلاطاً أصبح معه متعذراً تمييز العلم من اللاعلم، وتشابكت الأغراض على تنافرها وتناقضها أحياناً، لكن الجامع بينها في وقتنا الحالي هو المؤسسات

(1) ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة، (علم الترجمة)، ص 131، قاسم المقداد، ط 1، 2015، دار نينوى، دمشق.

(2) محمد شيبا: مناهج التفكير وقواعد البحث، ص 109، ط 2، 1429هـ-2008م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

(3) ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة، (علم الترجمة)، ص 131.

الكبرى التي تقود البحث في هذا المجال وفي غيره، وهي مؤسسات ذات رسالة مركبة مما هو اقتصادي وسياسي واستراتيجي له ارتباط بقوى غير معرفية في أساسها.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى علوم أخرى، كان هدفها أو من أهدافها، البحث عن المزايا الانثروبولوجية والتبشيرية والنشاطات التي تقتضي الاتصال بالآخرين الذين يتكلمون لغات أخرى.⁽¹⁾

وتعددت تبعاً لذلك نظريات الترجمة، وتغذت من كل العلوم، بل جميعها، فلا يوجد علم إلا وله دخلٌ أو صلة بالترجمة، حتى أصبح الباحث أو الناظر في قضايا الترجمة النظرية ناظرًا في جميع العلوم. ولم تسلم النظريات الترجمة من مشكلات المعرفة التي أشرت إليها من قبل، مثل سوء التحديد للموضوع وقلة الفحص لمحلّ النزاع، فضلاً عن تداخل العناصر الإدراكية من عقلية وانفعالية واختلاطها اختلاطاً يصعب فيه أن تناقش أو تميز.

لكن هذه النظريات تمثل رؤيا خاصة انطلاقاً من بيئة فلسفية محددة ذات مكونات ثقافية ومعرفية، كما أنها في معظمها نقدٌ وردود أفعال على أفكار ونظريات سابقة. ويلاحظ أيضاً أن حظ المقارنة بين اللغات قليل في تعداد تلك النظريات، إذ انبثقت في مجملها من الإنكليزية والفرنسية، لغة وثقافة، ولا تسأل عن اللغة العربية، والبنى الثقافية التي تعبر عنها. إننا ونحن نطالع تلك النظريات نيتابنا شعور مركّب من عدة أبعاد: شعور بالغربة والاستغراب من بعض الطروحات التي تبدو ساذجة، لبدهتها، حتى ليكاد المرء يشكّ إن كانت بعض تلك العناصر موجّهة إلى متلقٍ عاقلٍ أم أبله، أم هي دروسٌ مخصّصة لفئات تعليمية تحت التمرين؟

الترجمة مهارة ومعرفة بهذا العمل، أي نشاط، وهي تتجاوز معرفة الشيء إلى معرفة طريقة عمله⁽²⁾، أو هي الأهلية الترجمة⁽³⁾. وعلم الترجمة traductologie هو الفرع من العلوم الذي يتولى دراسة الترجمة، وكذلك هو الفرع العلمي الذي يتطلب إيجاد علاقات تربط العلوم الأخرى.⁽⁴⁾ ولنا أن نتساءل عما إذا كان تورط الترجمة في جميع الأنماط المعرفية وفروعها مفيداً للترجمة أو هو ضارٌّ؟

إن الملاحظة تقودنا إلى الاعتقاد بأنّ كلّ شيء قد تفشى في جسد الترجمة، ولم يبق علم أو فرع من علم إلا وضع له قدماً في علم الترجمة، وفي هذا ما يفقد الترجمة كيانها ويميّع موضوعها، ويدخل فيها

(1) جون ليونز John Lyons: نظرية تشومسكي اللغوي، ص 181.

(2) الترجمة ونظرياتها، ص 31، ترجمة علي إبراهيم المنوفي، ط 1، 2007، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(3) نفسه، ص 490.

(4) نفسه، ص 31.

ما ليس منها. ثم إنّ التّرجمة تنتمي في تصنيفها العام إلى العلوم الإنسانية، وهي ساحة خصبة للإيديولوجية، ولكل الهواجس الانفعالية، التي تصيب المعرفة.

وفي هذا المبحث لا أتوقّف عند علم الترجمة وقضاياها النّظرية، بل أكتفي بإشاراتٍ إلى بعض العناوين، مثل المقاربات والنظريات.

تتعدّد المقاربات التفسيرية للترجمة، وكلّ واحدة منها لها مصطلحاتها الخاصة ومقولاتها النوعية، ومنهجيتها المختلفة، ويمكن وصف تطبيق مقارنة معينة على الترجمة وفقا للسمة المهنية فيها، كالمقاربة اللسانية أو السيميائية للترجمة، والمقاربة السوسولوجية، أو الاجتماعية-الألسنية، أو الفلسفية، أو الثقافية، أو الأيديولوجية للظاهرة الترجمة.

وهناك اختلافات في المقاربة الواحدة، على سبيل المثال: تتميز المقاربة الألسنية في أنها تنظر إلى الترجمة بوصفها عملية ذات جوهر كلامي قبل أن تكون أي شيء آخر. وضمن هذه المقاربة يمكن تمييز "النموذج البنيوي" الذي يدرس العلاقات القائمة بين المنظومات اللغوية، والنموذج النصّي الذي يهتم بالحالات التواصلية في النصوص، النموذج النفسي-اللغوي، أو المعرفي Cognitiviste الذي يدرس السيورة العقلية للترجمة.⁽¹⁾

وينبغي أن ينظر إلى هذه النماذج -على الرغم من تنوّعها النظري والمنهجي- بوصفها أيضا عناصر مميزة متكاملة، لأن العملية الترجمة (opération traduisante) تستدعي مكونات معرفية فرعية للانجاز الترجمي، فلا توجد مقارنة خالصة، بل هي اختيارات منهجية ذات طبيعة نظرية غالبية، وطاغية على باقي العناصر.

المقاربة اللسانية: لا يمكن فصل علم الترجمة خلال القرن العشرين عن اللسانيات، فقد كانت الترجمة محط اهتمام اللسانيين الذين طبقوا عليها مختلف المقاربات النظرية المتعاقبة خلال القرن العشرين: البنيوية، والتوليدية، والوظيفية، واللسانية الشكلية، والملفوظية والنصية، والمعرفية واللسانية-الاجتماعية، واللسانية-النفسية،... وقد انطلق كل تيار من فرضياته الخاصة به، مستخدما بذلك مفاهيم مختلفة لدراسة ظاهرة الترجمة من دون أن يدرك تعقيدها.، ولا حتى شموليتها، لكن بعض المقاربات كانت أكثر إقناعا من الأخرى، لأنها التقطت المظاهر الأساسية للفعالية الترجمة.

طالب كلّ من فيناي ودار بلينه بإدراج الترجمة في إطار اللسانيات، ووجدا فيها تطبيقا عمليا للأسلوبية المقارنة، كما نظرا إلى الترجمة على أنها علم، متقدين من يطلق عليها وصف الفن. فهي تخصص دقيق، له تقنياته ومشكلاته الخاصة، وعلى هذا التصور للترجمة وضعّا كتابها:

(1) ماتيو غيدير، مقدمة إلى الترجمة، ص 75.

En fait, la traduction est une discipline exacte, possédant ses techniques et ses problèmes particuliers, et c'est ainsi que nous voulons l'envisager dans les pages qui vont suivre.⁽¹⁾

وقد اتبع موان الحجاج نفسه حيث يرى أن قضايا الترجمة لا يمكن أن تتضح أو إلا في إطار العلم اللساني.

ويشترك لادميرال في الرأي نفسه، لكنه أكثر دقة من أسلافه حيث يقول: ليست اللسانيات المعاصرة هي التي تسمح وحدها بوضع نظرية وعلم للترجمة، بل تقدم منهجية، وأدوات لصنع المفاهيم conceptualisation لكن ينبغي الحذر من أي إرهاب تنظيري théoriste إنه يتفق على ضرورة اللجوء إلى اللسانيات، على الرغم من عدم كفايتها لتأسيس علم للترجمة. أساسا تصب انتقاداته على زعم اللسانيات بأنها تعمل على دراسة اللسان Langue بينما تنتمي الترجمة إلى اللغة Langage أي ما هو كلامي وغير كلامي.

المقاربة الأسلوبية المقارنة: يعد كتاب فيناي وداربنلي: الأسلوبية المقارنة بين اللغتين الفرنسية والإنكليزية Stylistique comparée du français et de l'anglais أحد الكتب التي كان لها أكبر الأثر في دراسات الترجمة. ففيه يطالبان بربط علم الترجمة باللسانيات لكنهما لا يتوانيان عن الاستعانة بفروع أخرى لاستكمال مقاربتهم للترجمة مثل (الأسلوبية، والبلاغة، وعلم النفس)، لكنهما حصرا المقاربة في اللغتين الإنكليزية والفرنسية، فجاءت الاستنتاجات من استقراء تينك اللغتين.

ووجهت مدرسة باريس (سيليسكوفيتش ولودير)، من المنظور نفسه، انتقادا إلى مفهوم الوحدات الثابتة كما عرفها فيناي وداربنلي اطلاقا من البنية، واستبدلت بها وحدات المعنى القائم على التقابل بين معرفة سابقة الوجود ودلالة الجملة قبل أن تنتهي نحويا، وهذه الوحدة يعينها ويكشف عنها اللحظة التي يتم فيها الفهم، وهي مرتبطة عمليا بالترجمة الشفوية.⁽²⁾ ووحدة المعنى هي أصغر عنصر يسمح بإقامة التكافؤ في الترجمة وتبدو بمنزلة نتيجة للربط بين المعرفة اللغوية، والمعرفة خارج اللغوية المفصلة عن الكلام.⁽³⁾

3.3.أ. المقاربة اللسانية النظرية:

نظر جورج موان في كتابه المسائل النظرية في الترجمة 1963، إلى اللسانيات بوصفها إطارا مفهوما مرجعيا لدراسة الترجمة، باعتبار الترجمة احتكاكا بين ألسن، وحقيقة ثنائية لغوية، "... يرى أربيل فاينرايخ أنه يمكن اعتبار لغتين أو أكثر في حالة احتكاك إن تناوبها الأفراد عينهم."⁽⁴⁾

(1) Vinay et Darbenlet: Stylistique comparée du français et de l'anglais, p 23, édition 1972, Dédier, Paris.

(2) لودير، ودانيا سيليسكوفيتش: التأويل سلبا إلى الترجمة، ص 63.

(3) ماتيو غيدر، مقدمة إلى الترجمة، ص 83.

(4) جورج موان: المسائل النظرية في الترجمة، ص 49.

واهتمامه بإضفاء الصفة اللسانية على الفرع المعرفي، أدّى إلى طرح السؤال المؤرّق في تلك الفترة: هل يجب أن تكون الدراسة العلمية للترجمة فرعاً من الألسنية؟⁽¹⁾

3.3. ب. المقاربة اللسانية التطبيقية: اللسانيات التطبيقية أحد فروع اللسانيات الذي يهتمّ بالتطبيقات العملية للّسان أكثر من اهتمامه بالنظرية العامة للغة، ويبرز هذا النوع من المقاربات في كتاب كاتفورد Catford (النظرية اللسانية في الترجمة = linguistic theory of tgranslation)، ويرى وجوب ربط علم الترجمة باللسانيات المقارنة، فهناك نظرية عامّة للغة لا تشكل فيها الترجمة سوى حالة خاصة؛ إنها علاقة لغوية بينية intrer-langagiere أساسها استبدال النصوص. فالمقاربة اللسانية تدرس اللسان في سياقه الاجتماعي انطلاقاً من اللغة الملموسة بعد أن نشأت في الولايات المتحدة بدفع من لابوف Labov و غومبرز Gumber وأفادت من علم الاجتماع في دراسة اللغة. ومما اهتمت به دراسة الاختلافات الاجتماعية-الثقافية، وتحليل التفاعلات، إضافة إلى السياسات اللغوية والاقتصادية للترجمة، أي كل ما له صلة بالترجم.

3.3. ت. المقاربة التأويلية (الهيرمونيوطيقية):

كان شلايرماخر هو أول من أطلق هذا المنهج في مجال الترجمة، حيث ينبغي على الترجمة، أن تقوم على الفهم المتطابق، وفيه يُسقط المفسّر نفسه في السياق المعنوي ويتصوّر أنه يقف في مقام المؤلف، لمحاولة الشعور بما شعر وفكّر فيه. فالترجم مدعوٌّ إلى التطرق إلى النص بشكل ذاتي، وتبني وجهة نظر داخلية ليقترّب بأكبر قدر ممكن من المصدر. ضع نفسك في إهاب المؤلف، ويمكن أن يكون في التأويل جانبان، نظري ومقاربي، لاتصاله بالعملية الترجمة، opération traduisante. ويرى شلايرماخر أن المترجم الحق هو الذي يريد أن يجمع شخصين مختلفين، هما كاتبه وقارئه، وأن يصل بقارئه إلى فهم الكاتب والاستمتاع بما كتبه، بغير أن يضطره إلى هجر لغته الأم.⁽²⁾

وأما جورج شتاينر Steiner فضمّن نموذج الترجمة في كتابه: (ما بعد بابل: جوانب اللغة والترجمة After Babel) وهو منهج لا يقوم على الطبيعة اللغوية، أو البنيوية، ويقيم الترجمة على الفهم، وأقام منهجه على أربع خطوات هي مكونات النشاط الترجمي: الثقة، والعدوان، والدمج، والتعويض.⁽³⁾

(1) نفسه، ص 56.

(2) لورانس فينوتي: اختفاء المترجم، ص 139.

(3) فرج محمد صوان: الترجمة، الأسس النظرية والممارسة، ص 95، ط1، 2019، دار الوافد الثقافية - ناشرون، بيروت، وابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر.

وهو من هذا المنظور يسعى إلى استكشاف أرض جديدة للفكر أي من أنطولوجية للفهم انطلاقاً من نحو الترجمة وشاعريتها. وربط بين الفهم والتأويل، فلا فهم بلا تأويل، فكل مرحلة تمرّ حتماً بنوع من التأويل، بدءاً بوضع النص وانتهاء بالاختيار النهائي للتكافؤات.⁽¹⁾

والفهم عملية معقدة ومركبة، تنجز بمحصلات معرفية متقابلة، أي معرفة بيئة النص الأصلي ومعارف الملتق القارئ المترجم، واثناء الفهم تجري عملية التأويل إذا فسرناها بأنها صياغة أخرى للكلام، من أجل إيجاد المكافئات.

• 3.3. ج. المقاربة الإيديولوجية:

الإيديولوجيا مجموعة من الأفكار الموجهة نحو العمل السياسي. وقد عرفت المقاربة الإيديولوجية تطوراً مهماً تحت تأثير التيار الثقافي Culturaliste الذي وضع الدراسات الخاصة بعلاقات السلطة في صلب اهتمامه، وقد تمّ تحليل مجال الترجمة مرات عدة تبعا لهذا النموذج الخاص. وطرح أسئلة عدة: كيف نميز بين الثقافة والإيديولوجيا في ترجمة معينة؟ كيف نقصّل رؤيتنا للعالم عن الإيديولوجيا التي يمكن أن تعيق الترجمة؟ هل يمكن أن تكون للترجمة إيديولوجيا دائمة؟

• 3.3. ح. المقاربة النصية:

هذه المقاربة أقرب إلى أن تكون نظرية، لتعدد عناصرها، واستعانتها بأكثر من رافد معرفي، تنطلق المقاربة النصية من الفرضية القائلة: إنه يمكن وضع أي خطاب في نص، ما ينجم عنه ضرورة التمهيد للترجمة بتحليل نصي، على الأقل على الصعيد التصنيفي، لتأمين صلاحية الفهم-ومن ثمّ التأويل- الذي يتبعه.

• 3.3. خ. المقاربة السيميائية:

Semiotics بالانكليزية، و Sémiologie بالفرنسية، وكلتاها مأخوذتان من جذر في اللغة اليونانية : semeion أي علامة، وبالتالي نكون إزاء "علم العلامات"، فالسيميائية دراسة العلاقات بين العلامات على اختلاف طبيعتها : كلامية، رسومية، تشكيلية، وموسيقية.

وهو علم صارت له نظريات عامة هي نظرية منظومة العلامات في اللغة. ويعزى تأسيسه إلى دي سوسير الذي درسه ضمن تتبعه لحياة العلامات في المجتمع، فهذا العلم بهذا النظر يندرج في علم النفس باعتباره فرعاً من علم النفس الاجتماعي، والمحصلة الأخيرة لهذا الترتيب أن اللسانيات تصبح فرعاً من السيميائية. ومن العلامات السيميائية عند دي سوسير الشعائر أو الطقوس والتقاليد أو

(1) ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة (علم الترجمة)، ص 91.

العادات، وقد كان الاهتمام بالسيمائية عند دي سوسير أحد الأسباب التي دفعته إلى التصنيف اللغوي: لغة وخطاب.

أمّا رولان بارت فقد عكس الموضوع والمحمول، فجعل السيمائية فرعاً من اللسانيات، لأنه لاحظ أن العلامات قاصرة عن التعبير الكامل دون توسط اللغة، فكل نظام سيميائي يختلط باللغة. ويعزى هذا العلم أيضاً إلى عمل الفيلسوف شارل سندرز بيرس Peirce الذي جعلها علماً مستقلاً، رأى تعميمه على جميع المجالات المعرفية، مع إدراكه بقصور العلامة عن تعويض اللغة تعويضاً كاملاً.

استعمل دي سوسير كلمة *semiologie*، أما *semiotics* فهي أقدم في الاستعمال، وارتبطت بالتقاليد السائدة في أمريكا الشمالية في دراسة العلامات، أما *semiologie* فمرتبط بالتقاليد الأوروبية. يهتم النقد الأدبي بالسيمائية من جهة كونها مجموعة العلامات والمواضيع الدالة التي نحتاجها من أجل الفهم والقراءة.⁽¹⁾

يرى بيرس أن سيرورة الدلالة (أو الإدلال Semiosis) نتيجة تضافر ثلاثة عناصر: العلامة *signe*، وموضوعها *objet*، ومفسرتها *interprétant*. ومن ثم فإن الترجمة، من وجهة نظر سيميائية، شكل من التأويل *interprétation* هدفه نصوص ذات مضمون موسعي مختلف، وسياقي اجتماعي-ثقافي خاص.

وناقش السيميائيون مسألة إمكانية الترجمة *Traductibilité*، بسبب الاختلافات الجوهرية بين العلامات، والمضامين الموسوعية والسياقات الاجتماعية-الثقافية؛ فهم يرون، من الناحية النظرية، أن الترجمة مستحيلة، لأن الألسن تقوم على بنى مختلفة، وتنظم عالم التجربة، بأشكال متنوعة، لا تتقاطع تقريباً، إذ إن كل لسان يشكل منظومة مرجعية كلية *holistique*، شاملة *global*، تمنع إقامة تكافؤات حقيقية بينها. وكان لظهور الانثروبولوجيا وتطورها أثر في تنامي الاتجاهات التي ترى استحالة الترجمة، لأن العوائق الثقافية بين الشعوب أكبر من تجاوزها لغوياً، أن اللغة نتاج ثقافي في مجملها، وهذا ما كان له أثر عكسي إذ علت الأصوات المنادية بالترجمة الحرفية تحقيقاً للأمان والأمانة في النقل قدر الإمكان.⁽²⁾

• 4.3. تقنيات الترجمة وطرائقها

الترجمة بمعناها الحداثي ممارسة أو نشاط، تحكمه طرائق، تكون هي العناوين التي (ترجم) التصورات المنهجية، وهذه خلاصة المفاهيم المكونة للنظرية. وقد لقي الجانب التطبيقي اهتماماً

(1) Dictionary of literary terms and literary theory, p 804, J. A. Cuddon, revised by C. Preston, fourth edition, 1999, Penguin Books London. Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage p 426. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p113.

(2) بيتر نيومارك: الجامع في الترجمة، ص 66، ترجمة حسن غزالة، ط 1، 2006، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

مضاعفا من المترجمين التحريريين والفوريين على السواء، وتعددت الطرق والتقنيات ووجهات النظر، وصارت فناً يدرس، له مصطلحاته وقوانينه. وتتوقف التقنيات والطرائق على طبيعة اللغات، وفلسفتها، فمنها الذي ينزع نحو التركيب ومنها من ينزع إلى التحليل plus synthétique et plus analytique)، كذلك منها الميال إلى التجريد، والذي يميل إلى الحس plus concret et plus abstrait)، ومنها الديناميكي ومنها الثابت أو الاستاتيكي plus dynamique et plus statique)، كما هو الحال مع اللغتين الإنكليزية والفرنسية⁽¹⁾، وازداد الاهتمام والنظر إلى خصائص اللغات عمقاً مع تطوّر علم الإنسان (الانثروبولوجيا)، وارتباط اللغات بالتحويلات الثقافية والتقاليد الاجتماعية التي تُجَهَل بدايتها وعللها، وازداد معه البحث في الطرق الأقدر على تحقيق الصيغة المثلى للترجمة؛ فيتوقف اختيار الطرائق على طبيعة اللغة الهدف تحقيقاً للتعاقد أو التكافؤ الدلالي.

ومن المفردات الشائعة في الاستعمال الترجمي، لفظة تقنية الترجمة، ويفضل البعض طرائق الترجمة، أو استراتيجيات الترجمة، ويساوى أحياناً بينها وبين مفهوم المنهج أو الاستراتيجية.

التقنية هي الخطوات المحددة والمجسدة من خلال نتيجة الترجمة، وذلك للتوصل إلى معادل ترجمي، فتظهر في إعادة الصياغة النهائية، ومن هنا فإن تقنيات الترجمة هي بمثابة أدوات للتحليل تتعلق بوصف الترجمات ومقارنتها⁽²⁾، وهي التصرف الإجرائي الذي يهتم بالبنية الخارجية، من اختيار كلمة أو عبارة أو أسلوب. وإذا أمكن الحديث عن فن الترجمة فهو يُلمَس في الإجراءات التقنية، بحكم أنها نشاط ترجمي، ومظهر للعملية الترجمية التي تدخل فيها الأبعاد الشخصية والدوقية للمترجم.

وهي تختلف عن المنهج الذي يعني الخيار الشامل الذي يسري في أرجاء النص، ويوجه الخطوات المتبعة والقرارات المتخذة على مستوى الصياغة والإخراج، وعلى وحدات صغرى في النص، والمنهج يستوحي في الغالب عناصره من النظرية العامة للترجمة. كما أنها تختلف عن الاستراتيجيات (التي يمكن ألا تكون لفظية كما أنها تستخدم في كافة مراحل الترجمة لحلّ مُشكلاتها التي تطرأ⁽³⁾).

(1) Henri Van Hoof: traduire l'anglais-théorie et pratique, pp 25, 49, 62, 1989, Duculot, Paris.

(2) الترجمة ونظرياتها، أمبارو أرتورو أمبير، ص 337، ترجمة علي إبراهيم المنوفي، ط1، 2007، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(3) تشير أمبارو إلى الخلط الذي وقع بشأن مفهوم الاستراتيجية في علم الترجمة، واستخدامه بمفاهيم كثيرة، إذ يستعمل بمعنى المنهج وبمعنى المبادئ التي تحكم قراراته، وبمعنى التقنيات المستخدمة في الحلول المتخذة، ونفّرح سبيلاً إلى إزالة اللبس يتلخص في وجوب النظر إلى المصطلح بنفس المدلول الذي عليه في علوم أخرى، إذ هو خطوات لفظية وغير لفظية، واعية أو غير واعية، لحل المشكلات. وقد جاء هذا المصطلح من علم النفس المعرفي، وهي نمط خاص من الخطوات التي تساعد على حل المشكلات أو بلوغ غاية ما، ويمكن النظر إليها على أنها خطوات تساعد على تصحيح الأخطاء، وتساعد

ويُفرّق نيومارك بين طرق الترجمة وطرائقها، فطرق الترجمة تقتزن بالنص ككلّ، أما الإجراءات فتستعمل للجمل والوحدات اللغوية الأصغر.⁽¹⁾

ويحدد طرق الترجمة في الأنواع الآتية:

← الترجمة كلمة بكلمة: وفيها يتم الإبقاء على ترتيب الكلمة، وترجم الكلمات أحاديا بمعانيها الأكثر شيوعا خارج السياق. وفائدة هذه الطريقة فهم آليات اللغة المصدر، أو تفكيك نصّ صعب.

← الترجمة الوفية أو الحرفية: تحاول إعادة إنتاج المعنى السياقي الدقيق للأصل داخل البنى النحوية، مع الوفاء لمقاصد الكاتب ونصه.

← الترجمة المعنوي أو الدلالية: وجه اختلافها عن الوفية هو أنها تعطي أهمية أكبر للقيم الجمالية للنص، مع تقديم بعض التنازلات على حساب المعنى. ويمكنها ترجمة المصطلحات الثقافية بعبارات غير اصطلاحية، ومحيدة.

← الترجمة الاقتباسية: وهي أكثر الأشكال حرية، وتستعمل في الأدب المسرحي والشعر، لأن الأشكال السابقة لا تنتج سوى نصّ هزيل.

← الترجمة الحرة: تعيد هذه الترجمة إنتاج المحتوى جون الأسلوب أو الشكل، وتقوم على إعادة النص بصياغة أطول، وهذه لا يتعد بها في الترجمة.

← الترجمة الاصطلاحية: تفرط في دقائق المعنى بتفضيل العاميات والتعابير الاصطلاحية التي لا وجود لها في الأصل، ويمثل نيومارك لهواة هذه الطريقة بالترجمة سيليسكوفيتش Seleskovitch التي تأخذ بالنظرية التأويلية في الترجمة.

← الترجمة التخاطبية: تسعى هذه الطريقة إلى نقل المعنى السياقي الدقيق للأصل، بقصد إفهام القراء.⁽²⁾

ويعود هذا التردّد في التسمية والاعتبارات إلى تباين الجهات التي تصدر عنها المواقف والأحكام، فقد يكون مطلقها مترجم أو أديب أو مهتم بالترجمة ولو من بُعد، وقد تصدر عن عالم لغوي ومختصّ في الترجمة، وهذا ما كان مع التصور القديم للترجمة، وتقسيمها إلى ترجمة حرفية، والترجمة كلمة بكلمة،

على الاستخدام الأمثل للمهارات المتوفرة عند القيام بمهمة ما، وبذلك تشكل مهارة عامة للفرد. = الترجمة ونظرياتها، أمبارو أرتورو أمير، ص 357. وعرفها غيرها بتعاريف منها: أنها خطط المترجم المحتملة لحل مشاكل الترجمة الملموسة في إطار مهمة ملموسة. "و" إجراء واعٍ محتمل من أجل حل مشكلة تواجهنا في ترجمة نص أو أي جزء منه" = فرج محمد صوان: الترجمة المتخصصة، ص 51، ط 1، 2019، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ودار الروافد الثقافية-ناشرون، بيروت.

(1) نيومارك: الجامع في الترجمة، ص 127.

(2) نفسه، ص 69.

حيث انتقدتها كتاب وأدباء ناهون، لكن علماء اللغة أعادوا إليهما الاعتبار والاهتمام، واتخذوهما منوالاً وضعت عليه الطرائق السبعة الشهيرة في الترجمة.

← الطرق المباشرة: وتضمّ الترجمة كلمة بكلمة، والترجمة الحرفية، وقد يلتبسان في الأذهان فيأخذان المعنى نفسه، وتتناولهما الألسن بتهكم، فيقال هذه ترجمة كلمة بكلمة أو حرفية. لكن بينهما فرق، فالترجمة كلمة بكلمة -وقد التقينا بها مع نيومارك- استنساخ للجملة proposition أو لمقطع segment من جملة، وتسمح بالمرور مباشرة من النص المصدر إلى النص الهدف، وتراعي فقط العناصر اللغوية والنحوية والمعجمية والوظيفية للغة المصدر، دون المساس بالملامح الطبيعية للغة الهدف.

أما الترجمة الحرفية فقد سبقت، ويضاف هنا بعض محاذيرها، مثل التضاد بين النص المنطلق والنص الهدف، والترهل أو الإسهاب.

والطريقة الثالثة هي الاقتراض، والطريقة الرابعة هي النسخ⁽¹⁾.

وكان كل من فيناي وداربلني (J.P.Vinay & J.Darbelnet) قد عالجا الطرائق المباشرة والطرائق الملتوية في كتابهما Stylistique comparée du français et de l'anglais⁽²⁾ وتركز معالجتهما الترجمة على الأساليب اللغوية في التعبير الخاصة بكل من الفرنسية والإنكليزية، مع الانطلاق من الخطابات الأدبية التي حظيت بكل اهتمامها في هذا المؤلف.

فيما يتعلّق بالطرائق المباشرة (الاقتراض، والنسخ، والترجمة الحرفية)، يرى عدد من المتخصصين في الترجمة أنها تبقى دون حقيقة الفعالية الترجمية، ولم تصلْ بعدُ إلى أن تكون ترجمة. أما بالنسبة إلى الطرائق الملتوية (الإبدال، والتعبير، والتكافؤ، والإعداد) فيشير لادميرال إلى أن التكافؤ ليس سوى تغيير معجم Lexicalisé وأن لمفهوم التكافؤ صلاحيةً بالغة العمومية، ويميل إلى الدلالة إلى أي عملية ترجمية، وأخيراً إلى أن الإعداد يدخل أساساً في باب الترجمة.⁽³⁾

• 5.3. ترجمة الفلسفة هل هي ممكنة؟

هل التصورات الفلسفية مما تشترك فيها العقول وبالتالي تكون ترجمتها من لغة إلى لغة كترجمتها عما في النفس أو العقل؟ أم إن الفلسفة نتيجةٌ لنظر وتأمّل مبنيين على الاستدلال الذي يستعين بسياقات اجتماعية وثقافية، ومن ثم تختلف لغتها باختلاف السياقات التي غذّت ذهن الفيلسوف؟ فهناك تصوّر ومصطلح وتعريف لهذا المصطلح أي التصوّر، كل هذا يندرج في الفلسفة أو تحديداً الخبرة الفلسفية،

(1) Henri Van Hoof: traduire l'anglais-théorie et pratique, p104, 1989, Duculot, Paris

(2) Stylistique comparée du français et de l'anglais, méthode de traduction, p 46, édition Dédier, 1972, Paris.

(3) ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة، ص 84.

وهنا تتدخل عناصر وقوى إدراكية في إنتاج المعرفة، منها ما هو نفسي، ومنها ما اجتماعي ومنها ما هو ثقافي، لتنتج الصيغة الأخيرة لهذا المسار الذهني الذي تمر به العملية السابقة.

تأتي مشروعية هذا السؤال من التصورات التي وضعت لتحديد اللغة وموقعها من الفكر وقيمتها في المعرفة، فضلا عن وظيفتها الاتصالية، فهي المسئولة، حسب مارتيني، عن الطريقة التي ينتظم بها تصوره للعالم، وأن اللغة التي نتكلم بها هي التي تحدد رؤية كل منا للعالم.⁽¹⁾ وهذا الموقف ليس حكما قاطعا ولكنه شك يطرح في نطاق جدلي، ومضامينه المعرفية أو الحقائقية تظل محايثة لموقع صاحبها وبيئته الثقافية، ومعتقداته (المعرفية)، لكنها وإذ طُرِحَتْ طَرِحَتْ معها إشكالا علميا صحيحا. ويبرّر هذا السؤال أيضًا الثورة التي عرفتها الترجمة ونظرياتها خلال القرن العشرين، حتى تزعزعت الثقة بكل منجز وأعادت إلى الأذهان مناخ السفسطة وإنكار الحقائق.

غير أن الباحثين في اللغات والترجمة يتجهون منذ هنبولت Von Humboldt إلى قبول فكرة أن كل لغة تستطيع أن تحمل المعرفة والخبرة الإنسانية، وصاغ جاكسون هذه الفكرة في وقوله: كل تجربة معرفية وتصنيفها يمكن الإشارة إليها في أية لغة كانت.⁽²⁾

هل يأخذ المترجم بعين العناية طبيعة المفاهيم الفلسفية وأنها من المشتركات بين العقول فيترجم من لغته وعقله، أي يتصرف في الترجمة باستعمال المعادلات، أم إن الفلسفة كالعلوم التقنية التي يلتزم فيها بمفاهيم ومصطلحات محددة؟ "حين يتحدث المترجم أو دارس الترجمة عن المعنى لا اللفظ فإنها يضع في ذهنه تصورات مستقاة من ثقافته وأوليائه المعرفية، عن توازي الدلالة بي لفظتين من لغتين مختلفتين أو بين مجموعتين من الألفاظ في هذه اللغة وتلك، وقد يصل به التفكير في توازي الدلالة إلى تصور وجود تعادل محتوم *inévitable équivalence* بين الألفاظ المفردة أو مجموعات الألفاظ.⁽³⁾ تقوم دعوة نايدا إلى التقريب على رؤية للبشرية كجوهر لا يتغير بتغير الزمان والمكان، فهو يقول: "لقد اكتشف اللغويون وعلماء الإنسان أن ما يوحد البشر أكثر بكثير مما يفرق بينهم، ولذا فإنه حتى في حالة اللغات والثقافات شديدة الاختلاف هناك دوما أساس للتواصل.⁽⁴⁾

قبل صياغة تشومسكي النحو التوليدي - التحويلي كان نايدا قد تبنى مقاربة تعتمد في جوهرها على مفهوم البنية الباطنة لمعالجة مشكلات معينة في التفسير. وقد دعا في مقال له بعنوان (منهجية جديدة في تفسير الكتاب المقدس *A New Methodology in Biblical Exegesis* إلى إجراء التحويل الارتدادي *Back-Transformation* لبنى ظاهرة معقدة، تطفو فوق سطح مستوى باطن

(1) جورج مونان: المسائل النظرية في الترجمة، ص 99

(2) Henri Van Hoof : traduire l'anglais-théorie et pratique, p73 1989, Duculot, Paris.

(3) محمد عناني، نظرية الترجمة الحديثة، مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، ص 46.

(4) لورانس فينوتي، اختفاء المترجم، ص 37.

Underlying Level حيث تكون العناصر الأساسية المكونة لهذا المستوى الباطن هي الأشياء Objects والأحداث Events والمجردات Abstracts والعلاقات Relations.⁽¹⁾

والمشكلة الأساسية في عملية الترجمة بين لغتين، كما يقول أحمد مختار عمر، هي محاولة إيجاد لفظ مطابق للفظ آخر في لغة أخرى. وهذا يفترض من البداية - كما يقول - تطابق اللغتين في التصنيف، وفي الخلفيات الثقافية والاجتماعية، وفي مجازاتها واستخداماتها اللغوية، وفي أخيلتها وتصوراتها، وهو ما لا يتحقق ولا يمكن أن يتحقق مطلقاً، وذكر اعتراض اللغويين المحدثين مع أرسطو الذي كان يرى أن المعاني تتقابل تماماً من لغة إلى لغة، بمعنى أن أي كلمة في لغة يمكن أن نجد لها مرادفاً مطابقاً في اللغة الأخرى، مبدئياً بعض حججهم ومنها وجود الاختلاف بين الفرد والفرد من أبناء اللغة، بل بين الفرد ونفسه من موقف إلى موقف، ومن حالة إلى حالة...⁽²⁾

وما عرضه مختار عمر فيه من المغالطات العلمية ما يهدمه، ويجعله خال من الاعتبار. فالناظر في هذا المشكلة يدرك أنها لا تمثل إلا جانباً من النصوص المترجمة وهي النص الأدبي والشعري، وليت مختار عمر سمى الأشياء بأسمائها ولم يوقعنا في أوهام التعميم، فهذه مقدمة تنطوي على مغالطة كما يقول المنطق، لأنها مستقاة من استقراء ناقص. أما الرد على أرسطو، والذي عرضه على لسان المحدثين، فغير مُلزم ولا يُنتجُ به، وأرسطو محقٌّ في دعواه، لأنَّ كلامه واقفٌ على الفلسفة والمنطق، وهما علمان تشترك فيهما العقول قاطبة، بحكم استقرارهما في النفوس، ثم إنه تحدث عن عصره، وهو القرن الرابع قبل الميلاد، وأين حصيلة اللغات وقتها مما هي عليه الآن؟ وإذا صحَّ الاعتراض واستقام طرح المشكلة، فإنما يستقيم في مجال الشعر والأدب عموماً، والميادين التي تنطبع بها هو اجتماعي وثقافي وسياسي وآني، وقبل ذلك كله بما هو ذاتي.

4 المقاربة الاستقصائية في الترجمة الفلسفية

• 1.4. معالم المقاربة الاستقصائية

يلاحظ على النظريات المتعددة المتعلقة بالترجمة أنها صدى ظاهر للاتجاهات المهيمنة على الفكر في القرن العشرين. أول تلك التأثيرات الاتجاه البنيوي المهيمن على البحث اللساني، وهو نفسه نتيجة مباشرة للتوجهات الفلسفية المناهضة للمثالية والعقلانية. وهذه الفلسفة لم تكن متحررة من التطور العلمي التجريبي والتكنولوجي والحركية الاقتصادية التي أصبح لها حضور قوي على المجالات الفكرية والمعرفية.

(1) إدوين غينتسler، في نظرية الترجمة، اتجاهات معاصرة، ص 131، ترجمة سعيد عبد العزيز مصلوح، مراجعة محمد بدوي، ط 1، 2007، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

(2) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 251.

والترجمة الفلسفية لم تلقَ الكفاية من اهتمام الباحثين، الذي وجهوا جلَّ اهتمامهم إلى النص الأدبي، أو إلى مطلق النص، فكان عملهم قليل النفع كثير التششت. وقد تعرف نظريات الترجمة في المستقبل تطوراً يتماشى مع التطورات التي تطرأ على العلوم الأخرى، بحكم التشابك والتداخل بين المنظومات المعرفية.

وحين نتبع تطور الفلسفة نخلص إلى أنّ معنى الفلسفة تحلى شيئاً فشيئاً عن مصطلحيته ومتانة عباراته والتزامه بالبناء المنطقي، نتيجة التحولات العقلية، فكان في كل عصر يفتح على اصطلاح جديد أو معنى جديد للفلسفة، حتى رأينا في نهاية المطاف أن التفلسف، ومطلق التأمل يسمّى فلسفة. وهذا اللون قريب من الإنشاء المحمول على أجنحة الخيال، المرفود ببلاغة القول وملاحة البيان، والإخالات الموهمة بيقينية الحقائق وصحة النتائج ومسلّميتها، والحال ليس كذلك عند الاحتكام إلى الفلسفة بمعناها المدرسي عند القدامى، وهو المعنى المرجعي، الذي من أجله كانت الفلسفة أم العلوم، وما زالت كذلك بمعنى خاص، وهو المقصد الذي وضع من أجله أندريه لالاند معجمه. فعلميتها ليست بالمعنى التجريبي، بل باتباعها رسوما وحدودا وقوانين -هي قوانين العقل- وبعدها عن الإنشائية النابعة من تداعي الخواطر، أو البيانات ذات الطبيعة النفسية، كما هو الحال في أحكام القيم، التي كثيرا ما تخضع للذوق دون الاستدلال العقلي.

لا يمكن تصور الترجمة على أنها لغة مقابل لغة، بل هي محتوى معرفي، وثقافي، يستدعي الانفتاح على العناصر المكونة للنص، أو المضامين اللغوية. وحين ننتقل إلى الفلسفة تحضر هذه الحاجة وتصبح مطلبا ملحا، وشرطا لا تتحقق الترجمة الفلسفية من دونه، ذلك أن الفلسفة هي أخص معطيات العقل، ولئن تراكمت الفلسفات عبر تاريخها الطويل، فهي دوما نتاج التأمل العقلي المنضبط، والعقل ومعطياته واحدة لا اختلاف لها بين الناس. من هذا اللحظ يصبح الاستقصاء منهجا ومقاربة تطبيقية: ترجيا، ومعرفيا. فالقضايا التي تناوّلها لالاند في مفرداته الفلسفية من الفلسفة العامة التي تناوّلها الفلاسفة العرب والمسلمون، وأسهموا فيها، سواء بالتعريفات أو بالآراء ووجهات النظر، وسواء بالتأليف أو بالترجمة أو بهما معا.

والغاية التي يتوخاها المترجم هي تحقيق التساوي في المعاني بين النصين الأصلي والهدف. والمقارنة المنشودة ليست بغرض الوقوف على المكون الفلسفي عند الفلاسفة أو في الكتب من خلال هذا الاستقصاء، بل لقصد الإحلال المعرفي المناسب للغة الهدف، وهي هنا اللغة العربية. لقد كان للباحثين في هذا الموضوع -أي ترجمة الفلسفة- محاولات لعل أبرزها ما قام به طه عبد الرحمان في كتابه (فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة)⁽¹⁾

(1) ط4، 20113، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

ويجب التنويه إلى طغيان الاستغراق في التحليل اللفظي عند طه عبد الرحمان، انجراراً منه وراء تخصصه، المنطق وفلسفة اللغة، مما يؤدي إلى تحلل الأفكار وتشتتها، وهو من لوازم التحليل، وحين تشتت الفكرة تتلاشى في الغالب وتضيع. ويغلب في هذه الطريقة الاحتفاء بالألفاظ على حساب الأفكار والنظريات، وتصبح الكلمة هي الفكرة، أي أن الفكرة لا تتعدى نطاق اللفظ الذي نسج لها. وما يدافع عنه طه عبد الرحمان بحماس هو في الواقع غطاء لفظي جديد لمعان معروفة لا جديد فيها أو يكاد وهو لا يختلف في ذلك عن قطاع عريض من الباحثين في الفلسفة، إذ يجمع بينهم إغراقهم في التحليل الجامح للألفاظ والسير من مقدمات غير مفحوصة ولا مسلمة نحو نتائج بلا قيمة، والوقوع في تحصيل الحاصل tautologie إذ إن استنتاجاتهم متضمنة غالباً في مقدماتهم.

هذا المنهج سمته الغالبة هي التمرکز والركون إلى اللفظ وإيجاءاته، والمعنى الضيق وتداعياته التي يخالها أصحابها أفكاراً جديدة ونظريات. وهذا المسلك يغلب على باحثي هذا العصر من العرب، سواء في المغرب أو في المشرق، وهو عقيم معرفياً، وغير منتجٍ منطقياً، لأنه ينتمي إلى القضايا المنطقية التحليلية وهي قضايا غير منتجة.

"السؤال في الفلسفة: أ-الطلب: "السؤال"، لغة، هو الطلب؛ ومعلوم أن فعل الطلب هو الشرط الضروري لحصول المعرفة، فتكون الفلسفة، بانبثاقها على السؤال، قائمة مقام الشرط الذي تحصل به المعرفة، ما دامت حقيقة السؤال هي أنه طلب السائل معرفة المسئول عنه؛ وحينئذ يصح أن يقال إنه لا معرفة بغير فلسفة كما يصح القول بأنه لا معرفة بغير طلب؛ وإذا صار كل علم يستلزم الفلسفة استلزامه الطلب، فقد انفتح للمشتغل بالعلم باب ممارسة التفلسف ما بقي على الاستزادة من العلم، بما أن هذه الاستزادة لا تكون إلا طلباً، وأن الفلسفة لا تتحدّد إلا بالطلب⁽¹⁾.

هذا النصّ يلخص الطريقة التي يسير عليها طه عبد الرحمان وكثير من الباحثين المعاصرين، وأنت ترى أنها لا تعدو أن تكون لفناً وفذلكة لفظية خاوية، لا تعطيك أي جديد، وتصادم روح البيان العربي، المؤسس على الإيجاز. أما الاستنتاج فبلا قيمة، أي لا يضيف إلى القارئ معرفة جديدة: الفلسفة تقوم على السؤال، والسؤال هو الطلب والعلم أو الاستزادة من العلم لا تكون إلا بالطلب إذن (النتيجة) أن كل علم هو فلسفة. فهل يصح منطقياً أن نبني البرهان على معنى لكلمة؟ السؤال هو الطلب، الفلسفة سؤال، والعلم طلب، إذن كل علم هو فلسفة. تلك هي صورة البرهان.

أمّا تداعي الأفكار أو بالأحرى تنالي الانفعالات فهو عماد هذه الفلسفة التي صارت ظاهرة عامة وأسلوباً متبعاً في كتابات الباحثين.

والنقطة الأخرى أو السمة التي تتسم بها هذه الطريقة فهي التداعي؛ وقد نوّه طه عبد الرحمان بذلك، إذ يرى أن "للسؤال قوة عجيبة على التداعي قد لا نجد لها في غيره من أساليب الكلام؛ فكل

(1) طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، 1 الفلسفة والترجمة، ص 11-12.

سؤال يدعو إلى سؤال مثله أو ضده، وكل جواب يفتح باب السؤال حيث يظن أنه يوقف الاندفاع في هذا التداعي، حتى إن السؤال الواحد قد يتوالد في كل اتجاه ويتشعب تشعباً، فقد يأتي السؤال اللاحق من داخل السؤال السابق أو يأتي من خارجه، وقد يبرز من تحته أو يبرز من فوقه.⁽¹⁾

لكن هذا لا يمنع من القول بأن طه عبد الرحمان قد كان جريئاً وموفقاً في جرائته حين انحاز إلى اعتبار الترجمة الفلسفية الحقة هي الترجمة التأصيلية، وذلك في استعراضه لأنواعها التي عرفت عبر التاريخ. وهذا ما أشرت إليه من قبل، دون الاهتمام الكبير بالعنوان أو التسمية، إذ المعتبر هو المدلول. وقد عرض طه عبد الرحمان الطرق المتبعة في ترجمة الفلسفة، مبيناً خصائص كل منها، وأياً أليق بالفلسفة ومبررات ذلك.

تحدثت أولاً عن خصائص الترجمة وهي أربع، سماها الخصائص الأصلية للترجمة، وهي: الخصوصية، اللفظية والفكرانية والاستقلالية، ورأى أن الفلسفة أيضاً لها خصائص، كي تتعارض مع الترجمة وتكون فكراً حياً، وهذه الخصائص أربع، سماها الخصائص التجديدية للفلسفة، وهي: النموذجية والقصدية والاتساعية والاتصالية. ورأى أن ضروب ترجمة الفلسفة تختلف باختلاف وجوه مراعاتها للصفات التجديدية للفلسفة؛ وهاهنا حالات ثلاث:

"الأولى، قد لا تراعي الترجمة أية صفة من الصفات التجديدية للفلسفة، بحيث تبقى على حالها من التعارض الكلي مع الفلسفة ولو أن هذه الأخيرة تتوسل بها توسلاً. والثانية، قد تراعي الترجمة بعض هذه الصفات التجديدية للفلسفة، بحيث يرتفع هذا التعارض من جانب البعض الذي تمت مراعاته، فيبقى بينهما تعارض جزئي. والثالثة، قد تراعي الترجمة جميع الصفات التجديدية للفلسفة، بحيث يرتفع التعارض كلياً بينهما، فيكون التوافق على تمامه بينهما.

ووضع لكل حالة أو نوع تسمية خاصة:

فالأولى التي لا تحفظ أية خاصية من الخصائص التجديدية للفلسفة هي "الترجمة التحصيلية"، والضرب الثاني الذي يحفظ بعضها باسم "الترجمة التوصيلية" والضرب الثالث الذي يحفظ جميع هذه الخصائص باسم "الترجمة التأصيلية".⁽²⁾

وينبّه طه عبد الرحمان إلى أن تقسيمه المذكور ينطلق من رؤية خاصة لا علاقة لها بالتقسيم المعروف لطرق الترجمة، والتي تجتمع كلها في المقابلة بين الترجمة الحرفية القاصدة للأمانة والترجمة الحرة القاصدة للإبانة، والمقابلة بين اعتبار المضمون واعتبار الصورة.

(1) نفسه.

(2) طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، 1 الفلسفة والترجمة، ص 300.

ويرى أن التقسيم الثلاثي الذي ذكره خاص بترجمة النص الفلسفي، أما الترجمة المعروفة بثنائية الحرفية والحرية، إذا جاز العبير، فهو تقسيم يعم جميع النصوص، فلسفة أو غيرها، من حيث وجوه اعتبار صيغها ومضامينها... والتقسيم الذي يقترحه طه عبد الرحمان هو تقسيم لطرق التفلسف التي تسلكها ترجمة النصوص الفلسفية، بينما التقسيم الثاني -الثنائي- هو تقسيم لـ "طرق التبليغ" التي تسلكها ترجمة عموم النصوص.⁽¹⁾

ويرى تكملة لحديثه السابق أن الطرق الثلاثة قد تستعين بالطريقتين المعروفتين، إذ قد تتوسل كل من الطرق الثلاث بالطريقتين معاً عملاً بمقتضى الأمانة وعملاً بمقتضى الإبانة، زيادة أو نقصاناً؛ "فقد يجد المترجم في النص الأصلي معنى فرعياً يفتقر إليه المتلقي بموجب وجود معنى فرعي يستدعيه، فيتوسل في ذلك بالطريقة الحرفية، إظهاراً لوقوع الاتصال بين ثقافة صاحب النص وثقافة المتلقي، أو يعترضه في النص أصل خاص بثقافة المؤلف لا سبيل إلى استفادة المتلقي منه، متى بقي على حاله لتعذر وصله بالفروع في ثقافة المتلقي، ناهيك وصله بالأصول، فيتوسل المترجم في ذلك بالطريقة الحرة، توليداً لمكانات استثماره في ثقافة المتلقي، أو يظفر في النص بأصل مشترك وقع استثماره فيه من وجوه قد تجتمع إلى وجوه استثماره في ثقافة المتلقي، فيلجأ المترجم في ذلك إلى طريق وسط، تسهيلاً لدمج هذه الوجوه في ثقافة المتلقي."⁽²⁾

ولا تقتصر الترجمة الفلسفية على الإمام باللغتين، بل يجب أن يكون المترجم متحققاً بالفلسفة تحقق الفيلسوف الذي يتولى ترجمة نصوصه، لأن الغاية منها هي تزويد المتلقي بالقدرة على التفلسف، بينما طرق التبليغ لا توجب ذلك، لأن الغاية منها تقف عند حد إطلاع المتلقي على ما عند الغير؛ ولا يستطيع المترجم أن يورث المتلقي القدرة على التفلسف ما لم يكن هو نفسه متمكناً بخاصية الفلسفة، فقد يكون النص الذي يريد نقله مخلاً بهذه أو تلك من صفات الفلسفة الحية، فيكون نقله على وجهه الذي له في الأصل، ضاراً بهذه القدرة عند المتلقي، فيحتاج المترجم إلى تقويمه من هذه الجهة، حتى يدفع الضرر عن المتلقي، ولا سبيل له إلى ذلك ما لم تكن ملكته في الفلسفة تضاهي ملكة صاحب النص من هذا الجانب على الأقل، أما إن هو أراد أن يكتفي بالتبليغ دونما حاجة إلى اعتبار مقتضى التفلسف، فقد يستطيع أن ينقل إلى المتلقي ما لا يقتدر على تأليفه كما يستطيع الراوي أن ينقل القول الذي وضعه غيره، علم بحقيقة معناه أم لم يعلم، مع وجود فارق بينهما، وهو أن المترجم ينقل من لغة غير لغة المتلقي، في حين أن الراوي ينقل من لغة هي لغة المتلقي نفسها.⁽³⁾

(1) نفسه، ص 299.

(2) نفسه، 1 الفلسفة والترجمة، ص 301.

(3) نفسه.

ثم يفصل خصائص كل طريقة من طرق التفلسف، حيث إن الترجمة الفلسفة المثل تفلسف وليست نقلا خالصا كما هو جار في سائر النصوص.

والحق أن للنص الفلسفي خصوصية، كثيرا ما ألححت عليها قبل أن تقع عيني على ما كتبه طه عبد الرحمان إيمانا مني بأن الفلسفة لم تتخل عن علميتها أو طبيعتها التي تجعل منها علما، حتى في مباحث الميتافيزيقيا، مع الأخذ في الحسبان المقصود بالعلم، إذ وقر في عقولنا أن العلم لا يصدق إلا على التجريبي منه، مع أن مداه يتسع لأكثر من ذلك، فيشمل المعرفة التي نسجت على أساس برهاني عقلي وتراكت معطياته ونتائجه وتبلورت مذاهبه ومدارسه، مع معجم واسع من المصطلحات... وهذا ما يتوافر للفلسفة، التي لم تتطور في لغتنا العربية منذ أن توقفت حركة الفلسفة في العالم الإسلامي، وضممت، ليصبح البحث الفلسفي مقتصرًا على الترجمة، التي نهض بها أعلام متخصصون في القرن العشرين، لكن زاحمهم اليوم في ذلك غير المتخصصين، فصارت الفلسفة أشبه بالإنشاء الأدبي الفارغ الذي يحسنه كل من لا علم له.

إن ما يشترطه طه عبد الرحمان في الترجمة التأصيلية من بلوغ رتبة التفلسف في المترجم، بحاجة في رأبي إلى تعديل، ذلك أن التفلسف تفعل، والتفعل فيه معنى المحاولة والمكابدة، كالتمرّن، الذي يمهّد السبيل نحو امتلاك العلم المطلوب، فالتفلسف إذن محاولة الفلسفة لا الفلسفة ذاتها، وشتان بين النهاية وبين الرغبة في الوصول؛ لذا كان بين المتفلسف والفيلسوف فرق، فإذا كان المترجم متفلسفا فحسب عجز عن إصابة المعنى والمفهوم الفلسفي، ذلك أن التفلسف تختلط فيه المدارك العقلية بالمدارك الانفعالية، بخلاف الفلسفة المحكومة بمصطلحاتها ومنطقها ومفاهيمها...

وإذ اختار طه عبد الرحمان الطريقة التأصيلية في الترجمة، فلاّنه وجد فيها ما يحفظ الصفات الأربع للفلسفة الحية، وهي: "النموزجية"، و"القصدية"، و"الاتساعية" و"الاتصالية".

ويوجز الباحث الحقائق المتعلقة بالطريقة المذكورة في الآتي:

أولا، أن حفظ مجموع هذه الصفات التجديدية هو السبيل إلى وضع فلسفة مستوفية لمقتضيات الترجمة بحيث يحصل تمام التوافق بين المقاصد الفلسفية وبين وسائل الترجمة المستعملة في الوصول إلى هذه المقاصد.

والثانية، أن المترجم التأصيلي لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي، أصولا وفروعا، كما يفعل المترجم التوصيلي، وإنما ينقل أقل ما يمكن منها مما يثبت ثبوتا فائده في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف.

والثالثة، أن المترجم التأصيلي يستحوذ عليه همُّ الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص، مستخرجا منها المواضع الاستشكالية والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول إليها.⁽¹⁾

ويوجز خصائص عمل المترجم التأصيلي في ثلاث، هي: التوفيق الكلي، والنقل الأقل، والتوجه الفلسفي.

وفصل هذه الخصائص لما لها من قيمة بالغة في حسم الترجمة النهائية للنص الفلسفي، فيرى أن الفلسفة مقاصد والترجمة ألفاظ أو لغة، فكان تبعاً لهذا أن تعلق المقاصد على اللغة وتغلب؛ وإن اتحدا الأمران، أي القصدية واللفظية، لأن المقاصد لا بد لها من ألفاظ يظهرها ويبيدها "حتى إنه يجوز القول بأن لفظية الترجمة وقصدية الفلسفة هما وجهان لحقيقة واحدة هي الحقيقة اللغوية للإنسان."⁽²⁾

وهذا التقرير منه تحصيل حاصل لا يحتاج إلى نظر أو استدلال، لكن الجديد فيه هو فكرة الاقتصاد اللفظي والتصرف في النقل حين الترجمة، إثارة للمقصد أو المعنى، فيصبح المترجم مقيدا بمرجع مفهومي سابق على النص الفلسفي المراد ترجمته. ويرجع طه عبد الرحمان التشبث بالقصد إلى الرجوع بالحقيقة إلى حالتها الأصلية، لأن الأصل في المضمون اللغوي هو القصد الفلسفي.

ويمضي طه عبد الرحمان في تحليل التحليل دون أن يبلور خطة واضحة قابلة للتطبيق، وذلك هو عيب هذا الخط في الكتابة التي غلبت على أسلوب الكثير من المعاصرين المهتمين بالفكر.

ومن خصائص هذه الطريقة التوجه الفلسفي، "المترجم يمارس العمل الفلسفي بقدر ما يمارس العمل الترجمي؛ والعلة في ذلك هي أن القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو قيام بموجبات الممارسة الفلسفية؛ ولما كان المترجم التأصيلي يزود بالمتفلسف بمقتضى طبيعة عمله، فلا نستغرب أن يتولى التنقير في النصوص الفلسفية عما يقوي عند المتلقي القدرة على التفلسف، من مواطن استشكالية وطرق استدلالية، فينقلها نقلا يصلها بمألف المتلقي من الإشكالات الفلسفية والأدلة المنطقية، حتى يسهل عليه الاستفادة منها في توسيع آفاق إدراكه الفلسفي."⁽³⁾

وهنا تصبح الطريقة الحرة في الترجمة هي المفضلة، لأنها تمنح المترجم القدرة على التصرف في المضامين المنقولة.

ويخلص طه عبد الرحمان في حديثه إلى أن النقلة أو المترجمين ملزمون بأن يمدوا الناظر في هذه النصوص المترجمة بالقدرة على التفلسف، اشتغالا به واجتهادا فيه؛ وجعل طه عبد الرحمان مبدأ الإقدار على التفلسف معيارا يحتكم إليه في تقويم النقول الفلسفية، فكان أن جعل نموذجا نظريا في

(1) طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، 1 الفلسفة والترجمة، ص 353.

(2) نفسه، ص 355.

(3) نفسه، ص 359.

ترجمة الفلسفة، يتألف من المراتب الثلاث التي ذكرها، وهي الترجمة التحصيلية والترجمة التوصلية، والترجمة التأصيلية.

والواقع أن في كلام طه عبد الرحمان ما يؤخذ وفيه ما يُردّ، وهو كثير. أما الجيد فهو إلحاحه على الرجوع إلى المدونات الفلسفية، وهذا ما يتطلبه الاستقصاء الذي سأحدث عنه وهو الذي أراه منهجا سليما في الترجمة الفلسفية، أما بقية المقترحات التي قدمها، مثل أن يكون المترجم ممارسا للفلسفة أو متفلسفا، فهو على صواب في اشتراطه ممارسة الفلسفة، لكن بمعنى آخر، وهو الالتزام بمقرراتها العلمية عند واضعها، وما على المترجم من حرج إذا تلافى النقد في المتن، وأدرجه في الحاشية، وليس الانجرار وراء التدايعات والاستمتاع بأموج الخواطر الغامضة، ثم نسخها وتقديمها على أنها فلسفة. أما التفلسف فلا حاجة إلى تكرار الموقف حياله. لأنه صناعة إنشائية أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، وفيه يتسع المجال للذاتية، وما نراه منه اليوم أقرب إلى السريالية؛ ونسبته إلى الفلسفة تجنّ كبير على حقيقتها وتاريخها وأعلامها.

• 1.4.أ. معنى الاستقصاء

المنهج هو الطريق الذي يسلك، وعرفه ديكارت بـ "القواعد اليقينية والبسيطة التي إذا تتبعناها تتبعا دقيقا أمنا افتراض ما هو خطأ أنه صحيح، وتوصلنا إلى علم صحيح بلك ما يمكن العلم به، وذلك بفضل ازدياد مطرد في ذلك العلم، ودون القيام بمجهودات لا جدوى منها".⁽¹⁾ ويعرفه في كتاب مقال في المنهج أو مقالة الطريقة بـ "القواعد التي تعين الإنسان على زيادة علمه تدريجيا، والارتقاء شيئا فشيئا إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها، برغم ضعفه وقصر حياته".⁽²⁾ تعني مادة (ق. ص. ي. أو الواو بدل الياء) البعد والإبعاد. من ذلك: القضا، أي البعد، وأقصيته: أبعدته⁽³⁾، وقضا قُصُوا وقُصُوا وقُصَا وقُصَاء، وقَصَّ، يقصو: بَعْدَ، وأقصاه: أبعدته، وهو مقصّي، ولا تقل مقصّي. وأرض قاصية: بعيدة. والقصوى، والقَصِيّا: الغاية البعيدة.⁽⁴⁾

(1)Descartes: Règles pour la direction de l'esprit, p 89, Librairie Générale Française, 2002, Paris.

(2)نجيب بلدي: ديكارت، ص 89، ط 2، 1968، دار المعارف، القاهرة.

(3)معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ص 777، تحقيق راجعه وعلق عليه، أنس محمد الشامي، ط 1429هـ-2008م، دار الحديث، القاهرة.

(4)القاموس المحيط، ص 1324، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد خير عرقسوسي، ط 3، 1430هـ-2009م، مؤسسة الرسالة، بيروت. الصحاح للجوهري، ص 862، اعتنى به خليل مأمون شيحا، ط 2، 1228هـ-2007م، دار المعرفة، بيروت، وتاج العروس، للزبيدي، ج 39، ص 149، اعتنى به ووضع حواشيه عبد المنعم إبراهيم، وكريم سيد محمود، ط 1، 1428هـ-2007م، دار الكتب العلمية، بيروت، ولسان العرب، ج 12، ص 126، ط 3، 2004، دار صادر، بيروت.

واستقصى في المسألة وتقصى: بلغ قصوها، أي الغاية، واستقصيت الأمر وتقصيته: بلغت أقصاه في البحث، وحديث مُتَقَصَّى، ونزلنا منزلاً لا يُقَصِّيه البصر، أي لا يبلغ أقصاه، وهو مجاز في الكلمة.⁽¹⁾

فمدار الكلمة ومشتقاتها على معنى البعد والذهاب إلى أبعد غورٍ وأوسع مدى، وهذا المعنى النوعي والمركزي ملازمٌ لكلٍّ من الحقيقة والمجاز، لأن مادة الفعل أصلية، وما دامت كذلك فمعناها الأصلي أخذٌ بما يشتق منها من صيغ، ومنها الاستقصاء. ولنرَ ترجمة الكلمة باشتقاقها عند بعض الأعلام البارزين.

ترجم كازيميرسكي Kazimirski الاستقصاء بـ:

Désire de parvenir jusqu'au bout de quelque chose. Ou désir de savoir quelque chose à fond. Curiosité.⁽²⁾

أما أوغيسست شاربونو Auguste Charbonneau فكانت وقفته مع معاني الكلمة أطول من كازيميرسكي، رغم أن معجمه العربي الفرنسي أقل (استقصاء) وأصغر حجماً من معجم سلفه. حيث ترجم المعاني الممكنة مستعرضاً حقيقتها ومجازها، على النحو التالي:

Reléguer à une grande distance. Déployer tous ses efforts pour arriver à un résultat, à un but. Chercher à pénétrer dans une question, à approfondir un sujet. Traiter à fond ; épuiser une matière. Conduire une affaire à bonne fin. Désirer savoir à fond, être animé d'une vive curiosité.⁽³⁾

أما واضعو المعاجم العربية من الأساتذة العرب، فقد وقفوا على المعنى العربي الذي بسطته المعاجم القديمة، وعبروا عنه بما يقابله في الفرنسية، كلٌّ بحسب اختياره اللغوي وذوقه البلاغي. وكانت الجمل المختارة للتمثيل كلها ذات سياقات معرفية، وعقلية، هيمنة هذا المعنى على اللفظ في جميع استعمالاته. أما الأستاذ جبور عبد النور المعجمي الشهير صاحب المنهل (بالاشتراك مع سهيل إدريس، قبل أن يستقلاً بمعجميهما)، فترجم الكلمة ومشتقاتها في معجمه المفصل (معجم عبد النور المفصل) عربي - فرنسي على النحو التالي:

مسألة استقصى. approfondir; s'enquérir; qler au fond d'une question.

استقصى الأسباب. analyser les causes, les motifs.

استقصى الحقيقة. s'enquérir de la vérité.

استقصاء. enquête, investigation; étude approfondie.⁽⁴⁾

(1) أساس البلاغة للزمخشري، ص 512.

(2) Le Kazimirski, Arabo-français, tome 2, p757, 1425-2004, Albouraq, Paris, Beirut.

(3) Auguste Charbonneau : Dictionnaire arabe-français, p 956, Dar AlBouraq, 1425-2004, Beirut, Paris.

(4) معجم عبد النور المفصل، عربي فرنسي، ج 1، ص 141، الطبعة العاشرة، مايو 2006، دار العلم للملايين، بيروت.

فيوسف محمد رضا، وهو مترجم متعدد اللغات وواضع لكثير من المعاجم، من العربية إلى الفرنسية والإنكليزية والإسبانية، والعكس، مع اهتمام خاص بالأدب الفرنسي الكلاسيكي، فترجم الكلمة ومشتقاتها بالآتي:

S'informer/ se renseigner/ استجلى، استكشف، استطلع، تحرى عن، استقصى استقصاء: S'enquérir sur, scruter; s'enfoncer (dans une recherche) استقصى في موضوع. Creuser/ approfondir/fouiller un sujet.

استقصى الأمور. Aller au fond des choses.

استقصى المسألة. Approfondir la question; aller au fond des choses.

استقصى نيات فلان. scruter les intentions de qqn.

استقصى الحقيقة. S'enquérir de la vérité.

استقصى معلومات. rechercher des renseignements.

استقصاء. Investigation, recherche; examen minutieux, scrutation, sondage.

استقصاء مسألة. Examen/approfondissement d'une question.

استقصاء علمي. Investigation scientifique.

استقصائي⁽¹⁾. D'investigation, de recherche, d'exploration

أما المترجم والمعجمي جوزيف نَعُوم حَجَّار، وهو ذو خبرة طويلة في الترجمة والصناعة المعجمية، فقد ترجم الكلمة كما يأتي:

استقصى. approfondir un question.

استقصى في موضوع. creuser un sujet.

استقصى في الأمور. aller au fond des choses

استقصى الأسباب. analyser les causes, rechercher les motifs

استقصاء. examen, recherche, étude, investigation, enquête

استقصاء مسألة. examen, recherche minutieuse, étude approfondie

approfondissement d'une question.⁽²⁾

ما يلاحظ هو غلبة المعنى العقلي في الاستعمال على المعنى الحسي، فكل العبارات تتجه إلى معان عقلية، سواء في المعاجم العربية التي رجعنا إليها، أو إلى المعاجم الثنائية. فكل الاستعمالات تحيل على

(1) يوسف محمد رضا: الكامل الأكبر، قاموس اللغة العربية الكلاسيكية والمعاصرة والحديثة، عربي-فرنسي، ص 133، الطبعة الأولى، 2017، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

(2) جوزف نَعُوم حَجَّار: المرجع، قاموس معاصر عربي فرنسي، ص 143، طبعة جديدة 2010، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

الجوانب المعرفية. والفعل يتعدى بنفسه وبحرف الجرّ (في). والتعدّي بالحرف في الأفعال المتعدية بنفسها يضاعف من قدرة الفعل ويوسّع مدى عمله. وهذا المبحث يرتبط بحروف المعاني وإغنائها الفعل إذا اتصلت به، كما هو مبسوط في المطولات النحوية. وحرف الجرّ (في) حين ارتبط بالفعل المزيد استقصى أعطاه قوة أفقية، وزاد من انتشاره، فأعطاه قوة أفقية، ومكّنه من الوصول إلى الجزئيات التي تؤلف الكليات. وحرف الجرّ (في) يتضمّن معنى الظرف، أي الإطار سواء كان مكانيا أو زمانيا، مع وجود الحركة، خلافا لحرف (الباء) الذي يعني الملازمة والثبات.

من هذا التحليل اللغويّ السريع تُلوّح ملامح الاستقصاء، باعتباره منهجاً للبحث المعرفي، فيقال إنه مسلكٌ اجتهدائيٌّ في المعرفة يتعامل مع موضوع ما ويردّه إلى أصوله ومبادئه، ومقرّراته كما هي عند مؤسّسيها وأعلامها، مُستفْرِغاً كلّ جهد في البحث قصْدَ الوصول إلى أفضلِ التّأنيج. ولا يطمح الاستقصاء بهذا المعنى أن يقف على الحقائق الميتافيزيقية المعلّلة للعقلية، والوصول إلى درجة العلم التي تسمي فلسفة أولى، كما يقول ابن سينا.⁽¹⁾ بل أن يظل قائما في عالم الأشياء والوقائع المادية القابلة للتعليل والتدليل، والتكميم. quantification.

فالمنهج الاستقصائيّ منهج اجتهدائيّ، والاجتهاد افتعالٌ من الجهد، وهو المشقّة، ويلزم من ذلك اختصاصُ الاجتهاد بما فيه مشقة، لتخرُج الأمور الواضحة والضرورية التي تُدرَك بلا عناء. ومجال الاجتهاد كلّ ما ليس ضرورياً وكلّ ما ليس واضحا. لأن الضروري هو ما يدرك بلا أدنى جهد، وما يلوح من الظواهر بلا واسطة من تأمل، عكس النظري الذي يتوقّف فهمه وإدراكه على إعمال العقل، أو النظر، والنظر يكون باستدلال أو استنباط. وفي هذا تأمل.

فإذا كان مدى الاستقصاء هو الأفق الذي يتجاوز الظواهر فهو يشمل كل العناصر المكوّنة للموضوع محلّ المعرفة، سواء أكانت عناصر لغوي، وأسلوبية، أم عناصر معرفية، إما مصطلحات، أو تراكيب اصطلاحية، مع الإمعان في الحرص على الرجوع إلى الكتب والمظان التي لها أدنى ارتباط بالموضوع، ناهيك عن المناولة للموضوع تناولا صريحا.

فاللغة وأساليبها المناسبة ركن في الأداء الترجمي، والاختلال الحاصل في أي مستوى من مستوياتها يهدم المعنى، وهذا أمر بيّن. أما النص الفلسفي كما دونه لالاند في معجمه، فقسمان: مصطلح مفرد، وتركيب تراعى فيه الروابط الإسنادية.

أما المضامين المعرفية أو البنى المفاهيمية فالأساس فيها هو الرجوع إلى الأصول والمبادئ، فالنص الفلسفي (المكتوب) يحيل إلى تراكمات حصلت خلال قرون، وإدراك مضمونه لا ينحسم بالدوران فيه أو استنطاقه كما يقول المتحدلقون الذين ينظرون إلى النص الفلسفي كما ينظرون إلى قصيدة الشعر

(1) ابن سينا: الشفاء - المنطق، المدخل، ج 7، ص 6، تحقيق الأب جورج قنواي، محمود الخضيرى، فؤاد الأهواني، ط وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة.

أو الخطاب الثري؛ فالنص الفلسفي لا يُستنتق، لأنه نطق من مئات السنين، بل يفهم، أو يدرك، بلا انطباع. والمترجم (القارئ) مطالب بالإصغاء، والإصغاء معرفة والمعرفة تكون بالتعلم، والتعلم يحصل بالرجوع إلى أهل العلم.

قلت إن الترجمة الفلسفية تنطلق من المفهوم إلى اللفظ، والمترجم يستقصي المفاهيم أي يذهب إلى أبعد ما يمكنه من مواطن البحث ومطائنه ليعثر على المفهوم، المحدد بألفاظه، وتراكيبه، بالمفهوم حين صاغه الفلاسفة لم يبقوه داخل أذهانهم بل أظهروه في مصطلحات وتراكيب بقيت محفوظة كتبهم. وهذا هو معنى أن ينطلق المترجم من المفهوم، لا من اللفظ، لأنه إذا تعامل مع اللفظ وتأمّله واستنطقه، وقع في الصياغة الأدبية، وصار مترجم أدب لا مترجم فلسفة. فمترجم الأدب ينطلق من اللفظ إلى الانطباعات المعرفية التي تثيرها الكلمات فيبحث لها عن مقابلات مشروطة بالانفعال، لذا كانت الدقة في العمل الأدبي نادرة عزيزة، وشاع إثر ذلك القول إن الترجمة خيانة.

والترجمة الفلسفية إلى العربية تكون بالرجوع إلى الأصول الإسلامية وإحيائها مفهوما ومصطلحا، لثرائها الكبير وقدم تجربتها في الترجمة، وتقلّبها بين الفلسفة والمنطق، والتعليقات الفلسفية، وكذلك تعدد اتجاهاتها. واهتمامها الشديد بعالم المفاهيم الذي ذهبت فيه إلى مدى بعيد، يفوق ما بلغته الفلسفة الغربية، وربما إثار الفلاسفة المسلمون بهذه الناحية مفرطا إلى حد أنهم لم يعطوا العناية نفسها للصياغة اللفظية ووضع المصطلحات، وهو ما اهتمت به الفلسفة الغربية المعاصرة خصوصا، وذلك من خلال الفلسفة التحليلية بتياراتها.

وحين النظر إلى التجارب الترجمية المعروفة في اللغة العربية، وهي تجارب رصينة ومرجعية وقعت مع أساتذة استوفوا شروط الترجمة والمعرفة التامة بالموضوع، نرى كيف تصرفوا واستقوا المفاهيم المكونة للمعرفة الفلسفية من أكثر من مصدر، وأكثر من عصر، وكانوا في كل مرة يراجعون، ويدققون. من تلك التجارب الرصينة ترجمة عثمان أمين لكتاب (تأملات في الفلسفة الأولى) لديكارت. وقد عكست رحلته المعرفية مقومات الاستقصاء المعرفي، وكيف ساعدته الأدوات اللازمة في التوفيق حين ترجم. فقد كان محققا للنصوص الفلسفية، وباحثا مدققا في المسائل الفلسفية، ومؤرخا لها. كما أنه عرف ديكارت في فكره ومنهجه، ولغته وأسلوبه، إذ نشر كتابا ألفه عن ديكارت سنة 1942، وأعيد طبعه سنة 1946، كل ذلك ساعده فيما بعد على ترجمة التأملات بالشكل الذي عُرف فيما بعد.

وجاءت ترجمته للتأملات واضحة جارية على الأساليب العربية، دقيقة في نقلها للمفاهيم الفلسفية، تظنّ وأنت تقرأها أن واضعها فيلسوف عربي، وذلك للجهد والاجتهاد الذي قدّمه المترجم، فهو لم يكتفِ بإتقانه اللغتين، ويركّز إلى ما عنده من حصيلة معرفية، وينفرد بالنص ثم يترجمه، بل ضرب في اتجاهات عديدة ليظفر بالترجمة النهائية التي تقنعه أولا وتقنع المختصين ثانيا. يقول عثمان أمين واصفا منهجه في نقل كتاب التأملات:

"اعتمدتُ في إنجاز الترجمة على الأصلي اللاتيني الذي كتبه ديكارت ونشره في باريس سنة 1641، ثم على الترجمة الفرنسية التي نشرها الدوق دو لوين سنة 1647 (ونشرها أدام وتانري CH. Adam et P. Ennery في المجلدين السابع والتاسع من "مؤلفات ديكارت" باريس سنة 1904). وقد عنيت بالرجوع من حين إلى حين إلى الترجمة الإنجليزية التي نشرتها "إليزابث هولدين" وج. ر. ت. ر. س. Elizabeth S. Haldane and G.R.T Ross بعنوان مؤلفات ديكارت الفلسفية (وظهرت طبعتها الثانية في كامبردج سنة 1931)، كما أني رجعت إلى ترجمة إنجليزية أخرى بقلم "جون فيتش" John Veich منشورة ضمن مجموعة "إفري مانز ليراري" ومعها مقدمة بقلم لندزاي (الطبعة الأولى سنة 1912)"⁽¹⁾

فلم يَركَن المترجم إلى المقدرة اللغوية، بل اجتهد ورجع إلى المكونات النصّية طلباً (للمحقيقة)، وطلباً للمفهوم عبر المفاضلة والموازنة بين النصوص التي تشاركت واجتمعت حول هذا المؤلف. ولا يخلو عمل جادّ وجيّد من صعوبة، لذا كان الجهد والاجتهاد شرطاً للوصول. فالترجمات الإنكليزية التي رجع إليها أعانته في تحديد المفاهيم أولاً، ثم في اختيار المصطلح المناسب. ولا يخفي عثمان أمين أن دراسة التأملات فيها صعوبة، فقال: "فقد بذلتُ جهداً لكي أجعلها أيسرَ فهمًا وأقربَ تناولاً، لذلك رأيت أن اضع لك تأمل تقديمًا خاصاً، حللت فيه مواده ومسائله والمعاني الرئيسية فيه، وقد انتفعت في هذا العمل بما كتبه رابيه Rabier في طبعته القيمة لكتّابي "المقال في المنهج" و"التأملات" وما كتبه تروفريز Trouverez من تعليقات على "التأملات الميتافيزيقية"، كما رأيت أن أقسم الفقرات التي يتألف منها كل تأمل إلى بنود ومواد وضعتُ لها أرقاماً، ثم أضفت في الهوامش من الشروح والتعليقات ما بدالي ضرورياً لإيضاح بعض مواضع النص، ورأيت زيادة في البيان أ، أضع في آخر الكتاب جدولاً تحليلياً مفصّلاً يحتوي على رؤوس عناوين للقضايا التي يضمها الكتاب، وقد استعنت في عمل هذا الجدول بما كتبه "رينيه فيديه René Fédé" ناشر الطبعة الثالثة لكتاب التأملات التي ظهرت في باريس (وقد وفقني الله على العثور على نسخة من هذه الطبعة القديمة النادرة)⁽²⁾، ونوّه عثمان أمين بجهد تلميذه نظمي لوقا الذي ترجم التأملين الأول والثاني، قبله ببضع سنين. وبيّن أنه شرع في ترجمة التأملات استجابةً لرغبة أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمة الله عليه.

أما ترجمة نظمي لوقا المتقدمة على ترجمة عثمان أمين، فهي ترجمة مراجعة على الفرنسية واللاتينية، وأقرّ نقلها يوسف كرم.⁽³⁾

(1) ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، المقدمة، ص 26.

(2) نفسه، المقدمة، ص 28.

(3) مصطفى ليبب عبد الغني: دراسات تطبيقية في الترجمة، ص 145، ط 1، 2010، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

ولم يكتفِ عثمان أمين بما بذله من جهد لإنجاز الترجمة في طبعتها الأولى، ولم يكفَّ عن التنقيب، فرجع عند إعداد الطبعة الثانية إلى طبعة لكتاب التأملات، وصفها بالقيمة، نشرتها الباحثة جنيفيف لفييس Genviève lewis في باريس سنة 1949 وهي تحتوي على النص اللاتيني بالحرف الكبير تقابله الترجمة الفرنسية بالحرف الصغير، وقد انتفع بتلك الطبعة في تحديد مواضع الاختلاف بين الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكرت وبين الترجمة الفرنسية التي كتبها الدوق دولوين سنة 1647 وراجعها ديكرت نفسه وصححها بقلمه.⁽¹⁾

وكان اختياره هو النص اللاتيني، "لأنه هو الأصل الذي كتبه الفيلسوف، وهذا هو المسلك الوحيد المعتمد في البحوث العلمية السليمة، والذي أحرص كل الحرص على أن أعلمه لتلاميذي (عندما نترجم ينبغي أن تكون الترجمة عن الأصول لا عن ترجمات أخرى).⁽²⁾

لا يستنكف عثمان أمين عن الرجوع إلى الفلسفة العربية الإسلامية في ضبط المصطلح، وكل ذلك تجسيدا لمنهج الاستقصاء المعرفي الشامل، مع الحرص على إثبات المقابل اليوناني واللاتيني، كما رأينا مع ترجمته للتأملات، وكذلك تتبع التطور الدلالي للكلمة أو المصطلح وتبريره إن وُجد، والتعقيب على ما يلزمه التعقيب منها أو توضيح ما غمض منها.

ويتأكد المنهج الاستقصائي مع مترجم (مقال عن المنهج) لديكرت، وهو محمود محمد الخضيرى، الذي كان سابقا لعثمان أمين في ترجمة ديكرت، لكن الجامع بينهما هو المنهج والمسلك، إذ سلك الخضير ذات المسلك الذي سلكه من بعده عثمان أمين. ولا أشغل نفسي بقصة التأثير والتأثير، فلست من المتحمسين لها كثيرا، لأنني أؤمن العقول (العملية) المتمرسه كثيرا مما تتلاقى في الرؤى والمناهج.

يعرض الخضيرى ما سار عليه في ترجمته للمقال الديكارتي، فيعلن عن مبدئين اعتمدهما: "الأول: محافظتي على وحدة اللغة العربية وأعني بهذا أني استعملت في ترجمة الاصطلاحات الفلسفية الأوربية عين الاصطلاحات التي استعملها فلاسفة الإسلام للدلالة على نفس المعاني، وأما الاصطلاحات الديكارتيّة فإنني بحثت لها عن كلمات عربية خالصة تؤدي معناها، ثم أردفتها في التعليقات بتحديد ديكرت نفسه لمفهومها. والمبدأ الثاني: المحافظة على تجانس الأدب العربي، وأقصد بهذا أنني اجتهدت في أن لا أدع الكتاب الذي أنقله إلى العربية غريبا في الأدب العربي الفلسفي، ذلك أنني اجتهدت في أن أقرب بين كثير من المعاني الواردة في المقال عن المنهج وبين معاني لفلاسفة الإسلام فيها قول. وليس هذا من الغرابة في شيء، إذ إن ديكرت لم يخلق الفلسفة جملة واحدة، بل استمد في بنائه الفلسفي بعض الأنقاض القديمة من فلسفتي الإغريق والعصور الوسطى، وقد عرف العرب فلسفة الإغريق وترجموها

(1) نفسه، ص 146، ط 1، 2010.

(2) ديكرت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، المقدمة، ص 26، ط 4، 1974، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

ما وصلهم منها إلى لغتهم، وشرحوه ونقدوه وزادوا عليه وكذلك فعل علماء العصور الوسطى بما أخذوه عن العرب.⁽¹⁾

وكان بصره وجهده واقعين على ما هو متاح من مطبوعات للنص، فاعتمد على مطبوعة الأستاذين أدام Adam وتانري Tannery لأعمال ديكارت التي نشرت في باريس من سنة 1897 إلى سنة 1911 برعاية وزارة المعارف الفرنسية، ويذكر أيضًا أنه تصفّح الترجمة اللاتينية التي قام بها إيتين دي كورسل Etienne de Courcelles وقد راجعها ديكارت نفسه وزاد فيها على النص الفرنسي بعض الزيادات التي أثبت منها الكثير كما ذكر. كذلك راجع أثناء النقل، الترجمة الإنكليزية للأستاذ فيتش Vietch والترجمة الألمانية للأستاذ بوشناو Buchenau، إضافة إلى الكتب التي علّقت على النص الديكارتي.⁽²⁾

إن هذا المسلك أو المنهج يليق بالعلوم، والفلسفة كذلك، لأنها مفاهيم تراكتت مع الزمن ونحتت مصطلحاتها، وما على المترجم الفلسفي إلا أن يلبس عباءة العالم الباحث المتقضي أو المستقصي، كما فعل الأستاذان محمود الخضير وعثمان أمين، وغيرهما ممن ستنابعهم في ترجماتهم لعيون النصوص الفلسفية.

ويحدّثنا شكري محمد عياد، محقق كتاب الشعر لأرسطو ومترجمه، عن المسار الذي سلكه هذا الكتاب وتقلّبه بين أيدي المترجمين والمحققين من قبله؛ ويحمل حديثه أوجهها من الاجتهاد الموسع والجهود الاستقصائية الذي بذله من سبقوه. وقد ترجم كتاب الشعر لأرسطو المترجم أبو بشر متى بن يونس القنّائي، من السرياني إلى العربي، ونشره أول مرة المستشرق مرجليوث. وكان شكري عياد في استعراضه نهج مرجليوث في التحقيق يستعرض في الواقع منهجه الشخصي في الترجمة والتحقيق، لأنه حقّق العمل وترجمه. وكذلك فعل مع ترجمة تكاتش J.Tkatesch ولقد تضافر جهده في الترجمة مع جهده في التحقيق، للتقارب في غاية كل منهما، فساعدته التحقيق على الترجمة فيما بعد، واستثمره في إخراج الترجمة الجيدة لكتاب الشعر، هذا الكتاب الذي ترك آثارا كبيرة على المفكرين العرب، قد تفوق آثار كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية، فكان يرجع إلى شروح ابن سينا وابن رشد على هذا الكتاب ليستعين بها في تصحيح بعض العبارات أو تصويبها وضبطها، وهو ما ساعده لاحقا في إتمام الترجمة، واستنتج من الفروقات الموجودة في بعض العبارات والاصطلاحات أن النسخة التي رجع إليها ابن سينا وابن رشد أكمل من النسخة الموجودة عنده لترجمة كتاب الشعر. إضافة إلى إحصائه قراءات مرجليوث وتكاتش، ونقدها، كما استعان بالنص اليوناني الذي وجد فيه عونا ما كان ليجمده في أي

(1) مقال عن المنهج، ص 157.

(2) نفسه، ص 158.

ترجمة أوربية.⁽¹⁾ والترجمة تلتقي مع التحقيق في مبدأ الرجوع إلى الكتب والمظان المساعدة على الوصول إلى ضبط النص وإخراجه بالصورة التي أرادها واضعه أول مرة.

ولاحظ أن الشرقيين راعوا اللفظ والمعنى في ترجمتهم، لهذا كانت ترجمتهم أقرب إلى النص الأصلي، أما الأوربيون فلا يحرصون إلا على المعنى، بل يعدون التقيد باللفظ ضعفاً من المترجم. ولذلك كانت ترجمة متى بن يونس أقرب إلى ألفاظ النص اليوناني من جميع الترجمات الأوربية التي رجع إليها، وكان ذلك سبباً في اعتناء الباحثين بها في تحقيق النص.⁽²⁾ وهذه فقرة من ترجمة متى بن يونس تقابلها ترجمة شكري عياد:

ترجمة شكري عياد

إنا متكلمون في صنعة الشعر في ذاتها
وأى قوة لكل نوع من أنواعها، وكيف ينبغي
أن تقوم القصة إذا طمح بالشعر إلى حال
الجودة، وقائلون أيضاً من كم جزء يتكون
الشعر، وما هي أجزاؤه، وكذلك نتكلم في كل
ما يتصل بهذا المبحث، مبتدئين في ذلك كله -
وفقاً للطبيعة- من المبادئ الأولى.

فشعر الملاحم وشعر التراجيديا،
وكذلك الكوميديا، وكذلك الكوميديا
والشعر الدثورمبي، وأكثر ما يكون من الصُّفَر
في الناي واللعب بالقيثار - كل تلك، بوجه
عام، أنواع من المحاكاة، ويفترق بعضها عن
بعض على ثلاثة أنحاء: إما باختلاف ما يحاكي
به، أو باختلاف ما يحاكي، أو باختلاف طريقة
المحاكاة. فكما أن من الناس من إنهم ليحاكون
الأشياء ويمثلونها بحسب ما لهم من الصناعة
أو العادة بألوان وأشكال، ومنهم من يفعل

ترجمة بشر بن متى

إنا متكلمون الآن في صناعة الشعر
وأنواعها، وخبرون أى قوة لكل واحد
منها، وعلى أى سبيل ينبغي أن تتقوم
الأسمار والأشعار إن كانت الفواسس
مزمنة بأن يجري أمرها مجرى الجودة.
وأيضاً من كم جزء هي، وأيها هي
أجزاؤها. وكذلك نتكلم في آخر، كم
التي هي موجودة التي هي لها بعينها.
ونتكلم ونحن متكلمون في هذا كله من
حيث نبتدئ أولاً من الأشياء الأوائل.
فكل شعر وكل نشيد شعري ننحى به إما
مديحاً وإما هجاء وإما ديثرمبو الشعري،
ونحو أكثر أوليطيقيس، وكل ما كان
داخلياً في التشبه ومحاكاة صناعة الملاهي
من الزمر والعود وغيره - فأصنافها
ثلاثة: وذلك إما أن تكون تشبه بأشياء
آخر والحكاية بها، وإما أن تكون على

(1) كتاب أرسطو طاليس في الشعر، نقل بشر بن متى بن يونس القُنَّائي من السَّرياني إلى العربي، حَقَّقَه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية شكري محمد عياد، ص 16، ط 1386هـ-1967م، دار الكتاب العربي، القاهرة.

(2) نفسه ص 16.

عكس هذا، وهو أن تكون أشياء آخر
تشبه وتحاكي، وإما أن تجري على
أحوال مختلفة لا على جهة واحدة
بعينها. (1)

ذلك بواسطة الصوت، فكذلك الأمر في
الفنون التي ذكرناها، فجميعها تحدث
المحاكاة بالوزن والقول والإيقاع، إما بواحد
منها على الانفراد أو بها مجتمعة. (2)

يُلاحظ أن شكري عياد تصرّف، دون خروج عن روح النص، وكتب بأسلوب قريب من العصر. ولم يكن أسير الشكل اللغوي أو اللفظي، وكان إذا ما ضاقت به سبل اللفظ بحث عن معادل للمعنى النصي بعبارات أخرى. أما بشر بن متى ففي أسلوبه ثقل، راجع إلى ضعفه في العربية، بمقاييس عصره لا بمقاييس عصرنا، فترجمته هذه مثلاً: "كم التي هي موجودة (التي هي) لها بعينها"، لا نستطيع أن نفهم منها شيئاً ولو اتخذنا إلى الاحتيال سبيلاً، وسبب الإبهام راجع إلى تراكم الضمائر وانبهاهم العائد، وهذا من أسباب الإجمال، وهو أحد عيوب الترجمة التي أشرت إليها. ومتى بن يونس يؤثر الضمائر دون التفات إلى بُعد الاسم أو قربه من الضمير، وهذا عيب، تلافاه شكري عياد. في هذه العبارة: (ونتكلم) ونحن متكلمون في هذا كله من حيث نبتدئ أولاً من الأشياء الأوائل. ثقل نجم من الجملة الحالية من حيث نبتدئ، وكذلك من التكرار الذي أحدثته كلمة: (أولاً)، و(الأشياء الأوائل)، وهو ما تفاداه شكري عياد. وبقية الترجمة فيها ما يُظهر البحث عن المقابلات النصية بالرجوع إلى المظان، والتحقيقات التي أشار إليها، فضلاً عن متابعتها للمراحل التي قطعها الكتاب والترجمات التي عرفها، وقد شرح كل ذلك بتوسع في الجزء المخصص للدراسة عقب الفراغ من الترجمة. (3)

إن الترجمة الفلسفية ليست لعبة خواطر، وانشطار كلمات، أو ترتيب إسنادات، كما هو شائع اليوم في أوساط المترجمين غير الآخذين بالموازين، وليست نشاطاً يجري في مكان مغلق، بل هي رحلة داخل الذهن، وخارجه، مقرونة، بل مشروطة بالاجتهاد والعناء.

حين أقبل إدوارد البستاني على ترجمة (خواطر باسكال) Pensées de Pascal رأى أن في بعض فقرها غموضاً، ولم يقف على مفادها حق الوقوف، فرجع إلى بعض الفضلاء يستعينهم على استجلاء ما أشكل والتبس، وأدرك أنه يحاول مطلباً صعباً، وأنه لا بد له من مجالدة الغموض والإبهام بطول المعاناة، والتذرع بالصبر وطول الأناة، "وكثير ما حبست نفسي في نفق بعيد الغور أستضيء بلعاب شمعة شاحب يرسل خُصلاً دقيقةً من النور المرتجف على زوايا الجدر، فثمة أشكال ورسوم، تتعاقب

(1) كتاب أرسطو طاليس في الشعر، نقل بشر بن متى بن يونس القنّائي من السرياني إلى العربي، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية شكري محمد عياد، ص 29.

(2) نفسه، ص 28.

(3) ابتداء من صفحة 165، إلى نهاية الكتاب، أي 290.

بين الجلاء والتعمية والمهابة، وثمة فجوات ينسكب منها ضياء النهار فيّاضاً، باهر السطوع، قدسيّ اللّمعات، تلك هي خواطرُ باسكال.⁽¹⁾ وخواطر باسكال يختلط فيها النفسي الانفعالي مع الذهني، فهي مزيج من الشعر التجريدي والفلسفة، وهذا منبع صعوبتها، لكن ذلك لا يخرجها عن قوانين الترجمة وشروطها، وما تتطلبه من عناء، أقرّ به المترجم.

إن الترجمة الفلسفية عند المتأخرين تخضع للشروط الترجمة الأدبية، وتنطلق من ذات المنطلقات من ذات المبادئ التي يرتبط بها الأدب؛ ولئن كان للموضعية في الترجمة محل، فالترجمة الفلسفية هي محله المنطقي.

إن الفلسفة تنأى في عباراتها عن الأدوات البيانية والإنشائية تماشياً مع القوانين المنطقية التي تنهج سبيل الوضوح الدقة لا التغليب أو التقريب، ولا تستعين بشيء سوى العقل في تقديم المفاهيم. وفي تناول النص الفلسفي بالترجمة أخذاً ببعض معاني الفلسفة عند المتأخرين نواجه مشكلة البيان الفلسفي المستند إلى اللغة الأدبية الانفعالية، وهو ما يفتح الباب أمام التصرف في العبارة طلباً للمعنى، وقد يمنح المترجم إلى التأويل الذي تقتضيه طبيعة النص الفلسفي فتتضاعف الفعالية الترجمة لتصبح تفسيراً وتأويلاً ثم ترجمة، ويتحول النص المترجم إلى إنشاء فلسفي جديد.

تلك هي النتيجة المنطقية التي تفضي إليها المآلات التي عرفها مفهوم الفلسفة في العصر الحديث. وخلاصة الكلام في الاستقصاء يمكن إجمالها في نقاط:

1- تحرّي المفاهيم قبل الألفاظ، وضبط بنائها من خلال متابعتها في المدونات الفلسفية، والبحث عن المعنى المعبر، ثم تحرّي اللفظ أو المصطلح المناسب، عبر التتبع لأعمال السابقين، سواء الأصلية أو المتنية، أو الشروح والتعقبات والانتقادات، وذلك إذا كنا أمام احتمال تعدد المعاني.

2- الرجوع إلى تعريف المصطلح أو الكلمة عند لالاند للوقوف على معناها الدقيق، بالاعتماد على آلية الإرجاع. renvoie.

3- تحرّي معاني المصطلحات في مصادرها القديمة سواء أكانت فلسفية أم منطقية. والتمييز بين الفلسفة - الأم - وبين الفلسفات التي تعد فروعاً.

4- الفلسفة ليست كلّها خطاباً، لأنها ليست كلاماً موجّهاً إلى الجماهير يريد إبلاغهم رسالة حكمية أو تعليمية، لذا فإن البعد الاتصالي فيها لا يكاد يذكر، ولا أهمية له، أما البعد التواصلية فهو بعد إنساني لا ينكر، وأعني بالتواصل الالتقاء على المستوى المعرفي والثقافي بين الأمم عموماً، وأهل العلم والقلم خصوصاً. والمختار في تسميتها أنها قولٌ. ويلزم عن هذا الاعتبار أن لا نضع في أذهاننا فكرة السياقات التي توجه المعنى.

(1) باسكال: خواطر، ترجمه إلى العربية إدوارد البستاني، المقدمة، ص 1، ط 1972، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت.

5 ترجمة المصطلح الفلسفي

• 1.5. المصطلح وتكوينه:

يُشبهُ وَضْعُ المصطلحات الوضْعَ في اللّغة، فهو علاقةٌ بين المفهوم واللفظ، أو المعنى والكلمة، إلا أن الاصطلاح وضعٌ لغويّ معروف التاريخ، معروف الواضعين، وظاهر التعليل، أما الوضع اللغوي فتجهل بدايته، وهذا سبب الحيرة في الكشف عن عليته العقلية، أو سببية العُلقة بين المعنى واللفظ. أما المصطلح فيعرف وقت اصطلاحه -افتعاله- وبالتالي يمكن الوقوف على السببية وتعقلها. ولا تنحصر مشكلة الاصطلاح في الجوانب الفنية، والمعجمية، لغوية كانت أو صرفية، بل المشكلة عقلية ومعرفية، وحضارية، لأن المصطلح يرتبط بالمنجز الإرادي للأُمم، والمنجزات القصدية وليدة الحاجة، والحاجة يستجاب لها بنظام معرفي ومناهج علمية، وهي انعكاس لروح الإنسان المفكر، فإذا أنجز الإنسان شيئاً ما احتاج إلى وضع أسماء له. من هذه الفكرة يتجاوز المصطلح نطاق اللغة، إلى فضاء أوسع يمس النظام الفكري والعقلي -العقل العملي- عند أمة ما. وتصبح الجوانب الصناعية المعجمية والاستعمالية أدوات مساعدة، ذات طبيعة وغاية تعليمية. ويصعب على أي مترجم، كما يرى فيليب ويلرايت Philip Wheelwright أن يجد في لغة حديثة مساوياً دقيقاً للفظة أو اصطلاح في اليونانية، والحق أن الصعوبة أكثر من نحوية أو لغوية، إنها صعوبة وجودية (أنتولوجية)، لأنها تختص بنوع الوجود الذي وضعت الأنواع المختلفة من الكلمات للدلالة عليه. فأقسام الكلمة الثلاثة للاسم والصفة والفعل مع الأنماط الثلاثة للموجودات التي تدل عليها على التوالي، وهي الأشياء والخواص والحوادث لها أهمية خاصة، فمن المؤكد أن الارتباط ليس مطلقاً، لأننا ينبغي أن نذكر أنفسنا بأن اسماً مجرداً مثل (العدالة) ليس شيئاً، وأن الرابط (فعل الكينونة) تفتقر إلى الخواص الدلالية العادية للأفعال الأخرى.⁽¹⁾

وقد كان من آثار هذا التعدّد في عناصر التشكيل المصطلحي تبنيّ الباحثين لفكرة الاقتراض، والإبقاء على المصطلح كما هو في لغته الأصلية دون تغيير، لجوانب التركيب في بنيته المفهومية، واختيار لفظ أصيل في لغته المنشئة لا نظير له في اللغات الأخرى. ونطالع في الترجمات العربية للمنطق ألواناً كثيرة من الاقتراض، وما زالت الحاجة إلى الاقتراض قائمة في وقتنا الراهن، سواء في الفلسفة أو في العلوم الأخرى، وهذا الموقف لا يختص بالعربية، بل يوجد في جميع اللغات، إذ إن كل لغة تبادر إلى وضع الأسس الأولى والمبادئ الكبرى لعلم ما تستبد بمصطلحاته ومفرداته، فقد عانى الفرنسيون والانكليز في ترجمة بعض المصطلحات الألمانية، مثل (النظرة إلى العالم)، وهي عبارة حديثة بدأ

(1) فيليب ويلرايت: هيراقليط، ص 21، ترجمة عبده الراجحي، مراجعة علي سامي النشار، ط 1، 2016، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

استخدامها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولا وجود لترجمتها في غير الألمانية، وما زالت الانجليزية والفرنسية تحتفظان باللفظ الماني كما هو Weltanschauung، حتى وإن ترجم إلى الفرنسية بـ Conception du monde، وفي الإنجليزية World view وفي الإيطالية Concepto del mondo... فهذه الترجمة كما يقول العارفون بالألمانية، لا تنقل إلا جزءاً من معنى الكلمة الألمانية.⁽¹⁾ وكذلك الكلمة الألمانية الأخرى Begriff، وهي من (مصطلحات) هيجل، التي لا توجد لها ترجمة في الإنكليزية أو الفرنسية، وكل ما قوبلت بها قاصرٌ عن تأدية ما أُريد بها في الألمانية⁽²⁾، والأمثلة فوق الحصر.

ووصل الإحساس باستحالة الترجمة إلى إقرار البحث باللغة مصدر هذا العلم، كالإنكليزية أو الفرنسية...

وتطلق كلمة مصطلح ويراد بها الكلمة التي أنتجها الاصطلاح، فيكون الاصطلاح هو المصدر لا غير، أي النشاط أو الفعل الذي يستعان به على توليد المصطلح، ومجموعة القواعد والقوانين العلمية والفنية هي التي تشكّل ما يعرف بعلم المصطلح، وبالتالي فلا التباس بين اصطلاح ومصطلح، فالأول يعني الحدث المصدري والثاني يعني الاسم، أو المحصلة النهائية.

أما المصطلح أو الاصطلاح أو كلاهما، بالنظر إلى الاختلاف في التسمية، فقد عرّفوه بتعريفات لا تبعد عن المعنى اللغوي الذي يتضمن التصالح، أي الاتفاق مع التنازل إتماماً لعمل ما أو تحقيقاً لهدف. ففي تعريفات الجرجاني: الاصطلاح (المصدر) عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول. أو: الاصطلاح إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما. وقيل: الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى. وقيل: الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر، لبيان المراد. وقيل: الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين.⁽³⁾ وفي تعريف آخر: الاصطلاح اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول.⁽⁴⁾

ما يجمع بين هذه التعريفات هو الحدث أو المصدري الفعل العقلي، وكذلك توقفها عند عنصر الاتفاق، باعتباره مقوما ذاتياً للاصطلاح، أي لا يتصور بدونه؛ والاتفاق لا يكون إلا بين طرفين

(1) ثيودور أويزمان: تطور الفكر الفلسفي، ص 131.

(2) وليم كيلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 324 (هامش)، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، 2016، دار التنوير، بيروت.

(3) التعريفات للجرجاني، ص 31، تحقيق عادل أنور خضر، ط 1، 1428هـ-2007م، دار المعرفة، بيروت.

(4) التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، ص 68، تحقيق محمد رضوان الداية، ط 1، 1990، إعادة 1423هـ-2002م، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت.

فصاعداً، ولا يكون بواحد، فالشخص لا يتفق مع نفسه، إلا في حال الانفصام المرضي. كما أنها لم تلتفت إلى ناحية العلم.

وعرف معجم روبير Le Robert بمختلف أحجامه المصطلح (الكلمة):

Mot appartenant à un vocabulaire spécial, qui n'est pas d'un usage courant dans la langue commune. *Terme technique, terme philosophique...*

Aux pluriels : Ensembles de mots, d'expressions choisis pour faire savoir quelque chose ; manière de s'exprimer⁽¹⁾

ومن التعريفات الحديثة التعريف التالي: "المصطلح كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة، موروثة أو مقترضا ويستخدم للتعبير بدقة عن المفاهيم وليدل على أشياء مادية محددة." ⁽²⁾ وتظهر في أي تعريف مشكلات الحد أو التعريف في المنطق، فقد يكون التركيز على الذاتيات، وقد يكون على العرضيات، وقد يضع المعرف الغاية في متن التعريف وهكذا، فتتعدد الاعتبارات وتكثر الانتقادات والإيرادات، فلا ينتظر أن تتلاقى العقول في تعريف واحد، لأن الاعتبارات والغايات هي التي تتحكم في واضع التعريف.

ومنها هذا التعريف الذي يراه بعض المختصين الأفضل: "الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم محدد مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها أو بالأحرى استخدامها وحدد في وضوح، هو تعبير ضيق في دلالة المتخصصة، وواضح إلى أقصى درجة ممكنة، وله ما يقابله في اللغات الأخرى، ويرد دائما في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد فيتحقق بذلك وضوحه الضروري." ⁽³⁾

ويطلق على مجموع المصطلحات الخاصة بعلم أو فن أو بعلم من أعلام الأدي أو مجال آخر،

Terminologie

Ensembles des mots techniques appartenant à une science, un art.

Ensemble de termes didactiques particuliers à un auteur, à un groupe social.⁽⁴⁾

يلاحظ على تعريف روبير الموسع، الذي حرره بول روبير، أنه يعامل الألفاظ ذات الطابع التعليمي التي يجترحها مؤلف واحد معاملة المصطلح الاتفاق سواء بسواء، وهذه الفلسفة تخالف ما سار عليه العلماء المسلمون الذين يرون أن الاتفاق شرط جوهري وركن في بناء المصطلح؛ بخلاف النظرة الغربية للمصطلح تقرّ انفراد شخص واحد عالم أو مؤلف مكثّر بوضع المصطلحات وتعترف له بحق الملكية الفكرية، فيقال مصطلحات فلان وفلان من الباحثين، لتتهافت الترجمات بعد ذلك

(1) Le Robert, tome sixième, p 518, par Paul Robert, 1983, Société du Nouveau Littré, Paris ; et Le Nouveau Petit Robert, p2534, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alin Rey, nouvelle édition millésime, 2009, édition Robert, Paris.

(2) محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص 11، (د.ت)، مكتبة غريب، القاهرة.

(3) محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص 12.

(4) Le Robert, tome sixième, p 519, par Paul Robert, 1983, Société du Nouveau Littré, Paris.

والاقتباسات ، وهذا ما يفسّر سبب الطوفان المصطلحي في ميادين المعرفة، سواء الإنسانية أو العلمية، وربما كانت هذه الاندفاعات الجامحة أحد أسباب التكاثر المرضي في النظريات، فكل كلمة تنتج مفهومها النظري الذي يستدعي المفردات ذات الانتهاء إلى حقل واحد، فتتكون النظرية.

وقد استدرك الآن رأي ورفاقه على التعريف السابق في الأصل وعدّلوه، فأهملوا التعريف الذي ينص على أن المصطلحات هي مجموعة المفردات التعليمية لكاتب، وأبقوا على مجموعة اجتماعية فقط: *Vocabulaire didactique d'un groupe social.*⁽¹⁾

وواكب هذا المعجم التطور الذي عرفه علم المصطلح، فأدخله ضمن تعريفاته:

Etude systématique des termes ou mots et syntagmes spéciaux servant à dénommer classes d'objets et concepts ; principes généraux qui président à cette étude.⁽²⁾

أما علم المصطلح بمعناه الحالي فلم يفرده العلماء المسلمون بالتعريف اللقبى كما فعلوا مع العلوم الأخرى، وقد يكون السبب أن مباحثه موزعة بين علوم شتى، كل علم عالج جانباً معالجة تغني عن إفراده بالبحث، لأن قواعد الوضع عندهم معروفة، ومنطق التصورات والتصديقات تكفلاً بالمفاهيم والمصادقات، لذا لم تمس الحاجة إلى الشروع في علم قد أنجزت مباحثه وحلّت مسائله. لكن الأوربيين نظّروا لهذا المصطلح وجعلوه علماً وتحمسوا لها كثيراً لشدة ارتباطه بحركة الحياة العامة سواء في جوانبها الاقتصادية أو المعرفية أو السياسية، فقد أصبح المصطلح وسيلة وأداة لترويج المنتج، سواء أكان منتجاً معرفياً أو مادياً، فالكل سواء في نظر المنظومة الجديدة السائدة في الغرب وفي العالم كله، ودخلت المعرفة حقل المفاهيم الاقتصادية، وصارت تنتج وتمتلك، وتدرس في الجامعات على أنها اقتصاد معرفي.

وكان للعلماء المسلمين انتباه مبكّر إلى المصطلحات، فجمعوها بناء على نظام التقسيم والتصنيف، وكان لهم أيضاً اعتناء بوضع الأسس النظرية لعلم المصطلح، تدل على ذلك كتب الفارابي التي بحث فيها المصطلح الفلسفي والمصطلح المنطقي؛ فكتابه الشهير: (كتاب الحروف)، درس فيه الحروف الاصطلاحية المستعملة في الفلسفة وضبطها وكيفية استعمالها، ولم يكن يقصد بالحرف مدلوله النحوي، بل توسع به إلى اللفظ والمصطلح الفلسفي وكيفية تكوينه في الذهن وبنائه في اللغة. وركز بحثه على الحروف التي يسأل بها عن المقولات المعروفة، والتي أخذت أسماءها من الحروف، "فأكثر الأشياء المطلوبة بهذه الحروف وما ينبغي أن يجاب به فيها فيسمّي الفلاسفة باسم تلك الحروف أو باسم مشتق منها."⁽³⁾ ويجزم محقق كتاب الحروف (محسن مهدي) أن بين كتاب الفارابي وبين كتابي

(1) Le Nouveau Petit Robert, p2535, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alin Rey, nouvelle édition millésime, 2009, édition Robert, Paris.

(2) Le Nouveau Petit Robert, p2535, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alin Rey, nouvelle édition millésime, 2009, édition Robert, Paris.

(3) الفارابي: كتاب الحروف، ص 62، تحقيق محسن مهدي، ط 3، 2003، دار المشرق، بيروت.

المقولات وما وراء الطبيعة صلة⁽¹⁾. وأياً ما كان الأمر فإنّ الفارابي يبدأ كلامه عن الحروف الوجودية، أو المؤكدة للوجود، مثل (إنّ) التي تعني "الثبات والدوام والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء...، وهو في الفارسية كاف مفتوحة وفي اليونانية "أن" و"أون"، وكلاهما تأكيد، إلا أن "أون" الثانية أشدّ تأكيداً، فإنه دليل على الأكمل والأثبت والأدوم...، ولذلك يسمّي الفلاسفة الوجود الكامل "إنّيّة" الشيء، ويقولون "وما إنّيّة الشيء"، يعنون وما وجوده الأكمل، وهو ماهيته.⁽²⁾ ويخرج بهذا الحروف من وضعها النحوي إلى معاني فلسفية ما ورائية ومنطقية، فالسؤال بـ(لم) سؤال فلسفي يبحث عن التعليل، و(هل) يتقدم في الرتبة سؤال التعليل (لم)، فالحروف: لماذا، وبماذا، وعن ماذا، مصطلحات فلسفية، تبحث في أسباب الوجود وعقله وعلى ما يظهر.⁽³⁾

أما كتابه الآخر (كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق) الذي حققه أيضاً محسن مهدي، فتتبع فيه المصطلحات المنطقية شارحاً ومبيناً مضامينها وكيفية تركيبها داخل الجمل. حيث بدأ بالحروف المقولاتية التي شرحها في كتاب الحروف، مبيناً أن اللفظ في إطلاقه المنطقي يقال على الكلمة والاسم والحرف "الألفاظ الدالة بها ما هو اسم، ومنها ما هو كَلِم - والكلم هي التي يسميه أهل العلم باللسان العربي الأفعال - ومنها ما هو مركب من الأسماء والكلم... ومن الألفاظ الدالة الألفاظ التي يسميها النحويون الحروف التي وضعت دالة على معانٍ".⁽⁴⁾

ولم تتوقف حركة التأليف في المصطلح الفلسفي والمنطقي، ولم تقتصر على الفارابي، بل وجدت قبل الفارابي مع الفيلسوف الكندي في رسالته (الحدود والرسوم) التي عرف فيها بالحدود والرسوم والألفاظ التي يكثر استعمالها في كتب الفلسفة.⁽⁵⁾ كذلك ذاعت حدود جابر بن حيان، والتي يغلب عليها العلم المصطلح العلمي التجريبي، فهو عالم أكثر منه فيلسوفاً، لكنه عرف تمايز المصطلح عن اللغة العامة، مرجعاً إياه إلى الحد المنطقي الذي يهدف إلى "الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً، إذ كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع...، ولذا قيل في الحد إنه لا يحتمل الزيادة والنقصان، وإن الزيادة فيه نقصان من المحدود، والنقصان منه زيادة في المحدود..⁽⁶⁾ ومن اعتنوا بالمصطلح

(1) انظر مقدمة المحقق لكتاب الحروف، ص 30.

(2) الفارابي: كتاب الحروف، ص 61.

(3) نفسه، ث 205.

(4) نفسه، ص 41-42.

(5) الحدود والرسوم للكندي، ضمن: رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ص 61.

(6) نفسه، ص. أما قوله "الزيادة فيه نقصان من المحدود..." فمعناه كما يقول المنطقة أنه كلما اتسع المفهوم ضاق الماصدق، وكلما ضاق المفهوم اتسع الماصدق، فلو قلنا (كتاب) فإنه يصدق على كل كتاب في الدنيا، لكن لو وسعنا في المفهوم بأن قلنا

الفلسفي الخوارزمي الكاتب، في رسالته (الحدود الفلسفية)⁽¹⁾، فضلا عن ابن سينا الذي أفرد للمصطلحات رسالة خاصة بناء على سؤال بعض الأصدقاء، علما أن الأوائل كانت عقولهم متجاوزة لفكرة التعريف الذي نستعين به نحن في الوصول إلى المفاهيم، وكان التدقيق يحملهم على استعمال الحدود التي هي التعريف بالذاتيات المكونة للماهية قدر الإمكان بقصد نقل المفهوم كما هو إلى ذهن المتلقي، وهذا ما يتخطى النتائج التي يحققها التعريف.

ومن الرسائل التي وضعت في المصطلح رسالة الأمدي، المتكلم والأصولي والمنطقي، (المبين عن معاني الحكماء والمتكلمين)، التي حققا عمار طالبي بعنوان (اصطلاحات الفلاسفة)⁽²⁾ وفي هذه الرسالة يضع الأمدي فهرسا كاملا للمصطلحات التي تدور على ألسنة الفلاسفة، ثم يشرع في شرحها.⁽³⁾ أما كتاب التعريفات للجرجاني، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ودستور العلماء لعبد النبي الأحمد نكري فكتب شاملة لمصطلحات العلوم والفنون الدائرة في تلك العصور وليس مقصورة على نوع معين.

أما في أوروبا فُعزى بداية علم المصطلح إلى المهندس النمساوي يوجين فوستر Eugène Wuster في بداية الثلاثينيات من القرن العشرين، الذي وضع المبادئ النظرية الكلاسيكية لهذا العلم، ويقوم مشروعه على المبادئ التصورية أو المفهومية⁽⁴⁾، وبرز هذا الاتجاه أكثر حين ظهر مقابله، وهو الاتجاه الوضعي الذي اعتمده الباحثون المنتسبون إلى جامعة أكسفورد، والذي صار مدرسة تنسب إليها، سميت بمدرسة أكسفورد.

فالمذهب الأول "يرتكز على فكرة أنه من الممكن ابتداء اللغة عمدا وأن باستطاعتنا ممارسة تأثير في البنى المعرفية الخاصة بمجتمع معين. مناصرو هذا الموقف هم فلاسفة يختلف أحدهم عن الآخر مثل اختلاف أفلاطون وديكارت ولوك ولاينتر وراسل وفريجه. فمن وجهة نظرهم، تعدّ اللغة أداة تستخدم لتنظيم المعارف والمجتمعات، ومن ثم، يكون باستطاعتنا أن نضبط اللغة لنجعلها تتصف في الوقت نفسه تتسم بالدقة والاقتصاد اللغوي والقدرة على التكيف مع مختلف مقامات التواصل"⁽⁵⁾

كتاب في الفلسفة الألمانية، لضاق الماصدق، لأنه حينئذ يختص بنوع معين من الكتب، ولو أضفنا عناصر أخرى للمفهوم لآزاد الماصدق ضيقا وانحسارا...

(1) ضمن: رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ص 83.

(2) طبعته المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر سنة 1983م. وله طبعة مصرية بالعنوان الأصلي.

(3) اصطلاحات الفلاسفة، ص 13، تحقيق عمار طالبي، ط 1، 1983، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

(4) ماري -كلود لوم Marie-Claude L'Homme: علم المصطلح، مبادئ وتقنيات، ص 44، ترجمة ريبا بركة، ط 1، 2012م، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

(5) هنري بييجوان، وفيليب توارون: المعنى في علم المصطلحات، ص 80، ترجمة ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2009، بيروت.

فعماده هو المفهوم الذي يصاغ أولاً ثم تنحت له الكلمة -المصطلح، أما المذهب الثاني فيقوم على مراقبة اللغة الطبيعية، أو على الأصح اللغات الخاصة، والسعي إلى فهم تعقيدها. يعتبر هؤلاء الفلاسفة أن بعض الظواهر على غرار تعددية المعاني والترادف والمجانسة ضروري لنمو الفكر وللتعبير عن الإبهام والشك اللذين يشكلان جزءاً من الحياة اليومية... يمكننا أن نرجع هذا التعارض إلى الاختلاف القائم بين ما يطلق عليه دي سوسير اسم اعتباطية الرمز والابتكار المنظم لوحداث معجمية تسمى مصطلحات، وهي ظاهرة تجدد تجليها الأكثر وضوحاً في القائمة المنظمة للعلوم الطبيعية التي ضبطها Linne وغيتون دو مورفو.⁽¹⁾

على أن البحث في علم المصطلح العام قد يوقعنا في بعض الاختلالات، إذ إن علم المصطلح بأسسه الحديثة وإن كان بحثاً في المفردات الدالة على المفاهيم، فهو "ذو منطق تزامني Synchronique أي أنه لا يبحث تاريخ كل مفهوم أو مصطلح، بل يبحث الحالة المعاصرة لنظم المفاهيم ويحدد علاقاتها القائمة ويبحث لها عن مصطلحات دالة متميزة⁽²⁾، والمصطلح الفلسفي يقوم على المنهج التعاقبي والتاريخي، إضافة إلى منهجه الخاص، وهو المنهج العقلي التصوري، الذي أعطى المفاهيم صورتها النهائية، وأنتج مصطلحاتها الخاصة التي نقلتها اللغة، إلا إذا توسعنا في المدارس الخاصة التي تنتمي إلى الفكر الفلسفي المعاصر، التي يمكن أن تنسجم مع التزامنية.

• 1.5. أ. المفهوم: Concept

المفهوم تصوّر ذهنيّ يحفظ الخصائص المشتركة لمجموعة من الأشياء. إن أشياء العالم الحقيقي مختلفة، ولكن من الطبيعي التفكير بأن التصور الذي كونه عنها يحفظ الخصائص الأساسية، مما يمكننا من التعرف على أشياء جديدة.

وللغرابي نظراً يصوّر بها المراحل التي يقطعها المفهوم في الذهن ليتشكل، ويصبح اللفظ مصطلحاً يستعمل في الصناعات، فاللفظ العام مفرداً ومركباً هو مادة التفكير الأولى، ولا تأتي المفاهيم من فراغ: "فتؤخذ ألفاظهم المفردة أولاً إلى أن يؤتى عليها، الغريب والمشهور منها، فيحفظ أو يكتب، ثم ألفاظهم المركبة كلها من الأشعار والخطب. ثم من بعد ذلك يحدث للناظر فيها تأمل ما كان منها متشابهاً في المفردة منها وعند التركيب، وتؤخذ أصناف المتشابهات منها وبماذا تتشابه في صنف منها وما الذي يلحق كل صنف منها، فيحدث لها عند ذلك في النفس كليات وقوانين كلية، فيحتاج فيما حدث في النفس من كليات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى ألفاظ يعبر بها عن تلك الكليات والقوانين

(1) المعنى في علم المصطلحات، ص 80، ترجمة ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009، بيروت.

(2) محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص 12.

حتى يمكن تعليمها وتعلمها...، فيصرون عند ذلك لسانهم ولغتهم بصورة صناعة يمكن أن تتعلم وتعلم بقول، وحتى يمكن أن تعطى علل كل ما يقولون.⁽¹⁾

يعتبر هذا التصور الذهني في علم المصطلح الكلاسيكي مسلماً به، وأنه يسبق الشكل اللغوي بحد ذاته، لأن مراحل بناء المصطلح تسير منطقياً من التصور الذي يتشكل في الذهن إلى صياغة المصطلح أي الكلمة القادرة على حمل عناصر التصور الذي أصبح مفهوماً بعد أن تشكل في الذهن، ثم تأتي المرحلة الأخيرة وهي مرحلة التعريف الذي يصاغ ما أجل إيصال التصور أو المفهوم إلى الآخرين. وقد بنيت المفاهيم الفلسفية وفق هذا النظام الهندسي، متبعة ترتيبه، وتكاد المدارس تلتقي في نقطة البداية، أي بداية المفهوم واجترح اللفظ فيما يعرف بالوضع، أو لنقل إنها التقت في الحيرة الشديدة واستشعار صعوبة المشكلة وغموضها، لذا تدخل العرفان وشارك في اقتراح الحلول.

وقد اعتمد المنهج الفلسفي في المصطلح الذي وضعه النمساويون (فوستر) وتبناه الألمان، على المفهوم واستقلاله عن السياق، وتفضيل القاعدة المعيارية على القاعدة الوصفية في دراسة المصطلحات.⁽²⁾

وظهرت مناهج أخرى، هي المنهج الموضوعي، الذي ينظر إلى المفاهيم من خلال الموضوعات التي تندرج فيها، والمنهج اللساني تحليل البنية اللسانية والبحث عن الترابط القائم بينها، وكذا المنهج النصي والمنهج التاريخي.⁽³⁾

يتم إدراك المفاهيم من خلال مجموعة من عمليات التصنيف. فأشياء العالم الحقيقي يتم جمعها في الفئة نفسها إذا كانت بخصائص مشتركة. عندما يتم العمل على مصطلحات مجال محدد، فإنه يتم حصرياً تناول أشياء المعرفة بهذا المجال.

إن المصطلحي الذي يتبنى المنهج المفهومي يتخذ المفهوم نقطة انطلاق وينظر إلى المصطلح على أنه ترجمته اللغوية. وهذا المنهج المسمى مسمياتي، يريد أن يتم عزل المفهوم ثم البحث عن الشكل أو الأشكال التي تستخدم للدلالة عليه.

من جهة أخرى يسعى علم المصطلح الكلاسيكي وراء أهداف التنميط، أي ضبط المصطلحات من أجل تسهيل التواصل. ومنظور التنميط مترسخ جداً في المنهج الكلاسيكي لدرجة أنه تمت محاولة وضعه في نظرية، بيد أنه في الواقع هدف قد وضعه علم المصطلح الكلاسيكي لنفسه، وليس مبدأً نظرياً.

(1) الفارابي: كتاب الحروف، ص 146-147.

(2) رجاء وحيد دويدي: المصطلح العلمي في اللغة العربية، ص 224، ط 1431 هـ-2010 م، دار الفكر، دمشق.

(3) نفسه، ص 224.

يحاول علم المصطلح عندما يقوم بالتنميط، بإزالة الالتباسات عبر التدخل في بعض الظواهر الطبيعية في اللغة، كالترادف، وتعدد الدلالات=شكل لغوي يتناسب مع أكثر من مفهوم. وهو يفضل أحادية الاتجاه المتبادلة: كل شكل لغوي يتناسب معه مفهوم واحد وكل مفهوم يعبر عنه شكل واحد. يتوافق المنهج المسمياتي مع أهداف التنميط. يمر تجسيد المفهوم عادة عبر انتقاء معرف فريد، وهكذا إذا تنافست عدة أشكال لغوية ودلت على المفهوم نفسه، فينبغي الاحتفاظ بشكل واحد فقط. وضع فوستير Wuster نظرية حول ما يجب أن يكون عليه علم المصطلح لكي يضمن تواصلًا متعدد اللغات، وليس حول ما هو عليه علم المصطلح فعليًا بشدة تنوعه وتعدده.

ومما لا شك فيه أنه كان من الممكن تفسير المواقف التي اتخذها فوستير Wuster بشأن طبيعة الرمز في علم المصطلحات النظري على المنوال التالي: كان التمييز بين المصطلح والكلمة مقاما من حيث المبدأ ومثبتا على صعيد الدلالة، بحيث تتوقف دلالة الكلمة إلى حد كبير على المحيط اللغوي، في حين أن دلالة المصطلح تكون مرتبط قبل كل شيء بالمحيط التداولي التواصل. =التفريق بين المصطلح والكلمة.⁽¹⁾

والفلسفة تنطلق من مصطلحاتها أولاً، والمصطلحات تبدأ من المفاهيم، ثم تتجه نحو تأليف المواقف، وفق منهج يتبعه الفيلسوف. وهذا ما سلكه لالاند في معجمه التقني والنقدي للفلسفة، إذ بدأ بالمصطلحات، ثم خلاص إلى المواقف العامة إزاء الموضوع الذي يدور حوله المصطلح، مع تعقيب نقدي يعكس غالبا وجهة نظره.

وليس مستغربا أن تكون المفاهيم الذهنية أو ما يسميه بعض فلاسفة الكلام (الكلام النفسي)، هي القائمة في النفس أولاً قبل أن تكون في مقاطع صوتية مسموعة. ولقد دأب المتكلمون في هذا المقام البحثي أن يعرفوا الكلام فيقسموه إلى ماهية وإلى كيفية دلالاته. وهم يجزمون بأن الكلام مشترك لفظي بين الكلام القائم في النفس (مفاهيم أو تصورات)، وبين الأصوات المتقطعة المسموعة، بل إن الأشعري، مؤسس المذهب الكلامي المعروف، يرى أن الكلام حقيقة في الكلام النفس، مجاز في المسموع المكون من الأحرف والمقاطع الصوتية.⁽²⁾

الألفاظ لو كانت لذواتها لما اختلفت الأمم ولا هتدى إليها كل عاقل، لأن التخصيص من الله تعالى كتخصيص إيجاد العالم بوقت معين، ومن الناس كتخصيص الأعلام بالأشخاص.

(1) هنري بيجوان وفيليب توارن، المعنى في علم المصطلحات، ص 24، ترجمة ريتا خاطر، ط 1، 2009، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

(2) الكاشف عن المحصول في علم الأصول، لابن عباد الأصبهاني، ج 1، ص 410.

وتوقف⁽¹⁾ جمهور المحققين في الكلّ، لأنه يمكن أن يخلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً بأن هذه الألفاظ وضعت لهذه المعاني، وبأن يضع اللفظ للمعنى ويعرفه بإيحاء أو إشارة ويساعده غيره عليه كتعليم الوالد لغته ولده. ولا جزم بواحد لضعف دليله فوجب التوقف.⁽²⁾

ولم توضع الألفاظ للدلالة على ما في الخارج بل في الذهن كما يذهب إليه الرازي، أما المفردة فلاختلافها عند تغير الصورة الذهنية واستمرار الخارجية. وأما المركبة فلأن قولك: زيد قائم، لا يفيد قيام وإلا لم يكن كذباً بل حكماً به نعم. قد يستدل بالحكم على الوجود الخارجي إذا عرفت براءته عن الخطأ.⁽³⁾

• 1.5. ب. انتقال الفكر الغربي إلى التصديقات الخارجية أو العينية

ترجع النزعة التصديقية في الفكر الغربي إلى اعتقاد الخطيئة الأصلية، كما لاحظ القديس أوغسطين، فمنذ الخطيئة الأولى اعتاد الإنسان ألاّ يعتبر إلاّ الأشياء الجسمانية التي تنفذ صورها إلى دماغنا عن طريق الحواس، وهذا تماشياً مع فلسفته القائمة على النظام المعرفي المفتوح لا المغلق، فهو يتكلم من مبادئ الفلسفة واللاهوت والأخلاق، ومنهجهم يقوم على الإيمان والحب، وفلسفته فلسفة الخطيئة، والأشياء المادية هي صور لأعداد معقولة، وبالتالي هي لله نفسه.⁽⁴⁾، ويعتقد معظم الناس - كما يقول أنطوان أرنولد في منطقهم - أنهم لا يستطيعون أن يتصوروا شيئاً ما عندما لا يقدر أن يتخيلوه أي أن يتّثلوه في صورة جسمانية كما لو أنه لا يوجد فينا إلاّ بهذه الكيفية وحدها للتأمل والتصور، في حين أنّنا لا نستطيع أن نتأمل ما يجري في داخل فكرنا، ولا ندري بأننا نتصور عدداً كبيراً

(1) مذهب التوقف في إبداء المواقف مذهب قديم في المعرفة. والتوقف عن الحكم Époque مصطلح نقلته الفلسفة الغربية عن اليونانية، وهو معروف في الفلسفة الإسلامية ومنتشر خاصة في أصول الفقه، من قبل ذبوعه في الغرب بتأثير من فلسفة هوسرل الظاهرية. وأساسه الفلسفي هو قصور الإنسان عن الإحاطة بواقع الأمور، أو الإمام بالحقيقة، فلا مندوحة إذن من تعليق الحكم، أي التوقف عن إصدار الأحكام. كما أن هذا الموقف اعتمده الشكاك أساساً لمذهبهم. ووظفه الفيلسوف هسرل في جدله مع أصحاب المذاهب الأخرى، فقال إنه يتوقف عن الحكم فيما يخص مضمون الفلسفات الأخرى، وبتعبيره قال إنه "يضع آراءه بين قوسين" فيما يتعلق بالعالم الموضوعي خارج الذات، فالموجود موجود وله قيمة لأنه داخل شعوري ووعبي به. = المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص 229، ط 3، 2000، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(2) التحصيل من المحصول، للأرموي، ج 1/ 195-196، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، ط 2، 1432 هـ-2011 م، دار الرسالة العالمية، بيروت.

(3) التحصيل من المحصول، للأرموي، ج 1، 198. تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، ط 2، 1432 هـ-2011 م، دار الرسالة العالمية، بيروت.

(4) علي زيعور: أوغسطينوس، مع مقدمة في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، ص 266، ط 1، 1403 هـ-1983 م، دار اقرأ، بيروت.

من الأشياء بدون أية صورة من تلك الصور، ولا ندرك الفارق الموجود بين الخيال والتأمل العقلي الخالص.⁽¹⁾

وتعمّق هذا النزوع العقلي في زمن الوضعية المنطقية، والفكر الوضعي عموماً، وازداد ترسخاً مع الفلسفة البراغمية في أمريكا، وأصبح العقل العمل الذي يصنع في الخارج هو الذي يغذي العقل النظري بالتصورات.

• 1.5. ت. نظرية السياق وصلتها بالفلسفة

حين نتابع البحوث الكثيرة حول السياق لا نجد في متنها تمييزاً واضحاً للنصوص أو الخطابات التي تقبل أن يلبسها السياق بأنواعه. لكن الواضح أن الباحثين كان في ضمائرهم نص عام، شامل لك النصوص صالح لأن ينطبق عليها تنظيرهم، يشعرك بذلك سلوكهم البحثي وآراؤهم المعبر عنها، والتطبيقات النصية التي يؤيدون بها نظرهم، وهي نصوص أدبية وخطابات، غير شاملة في الواقع لكل الأنواع، فلا تجد إشارة للنص الفلسفي، وهذا دليل عملي على خروج الفلسفة القياسية عن الأطر السياقية، وأن كل ما يقال عن الأبعاد الاجتماعية، فهو خاص بالفكر الفلسفي والمدارس التي تعبر عنها.

ارتبط السياق في بداية ظهوره بالنص فقط، ولم يكن سياق الموقف أو السياق المقامي داخلاً في تفسير الكلام.

والسياق اللفظي هو المجموع النصي الذي يحيط بجمله، أو عبارة، ويتوقف عليه معناها المحدد.

Ensemble du texte qui entoure une phrase, une expression citée, et dont dépend sa signification précise.

وأطلق في القرن التاسع عشر على الموقف والإطار الظرفي المحيط بحدث ما:

Ensemble des circonstances dansées lesquelles s'insèrent un fait donné.⁽²⁾

ويوضح ديكرودucrot وودوروفTodorov السياق، مفضلين تسميته بوضعية

الخطابSituation de discours فيما يختص بالسياق غير الكلامي، أما Contexte فيستحسننا

إطلاقه على السياق اللفظي:

On appelle situation de discours l'ensemble des circonstances au milieu desquelles se déroule un acte d'énonciation (qu'il soit écrit ou oral). Il faut entendre par là à la fois l'entourage physique et social où cet acte prend place, l'image qu'en ont les interlocuteurs, l'identité de ceux-ci, l'idée que chacun se fait de l'autre (y compris la représentation que chacun possède de ce que l'autre pense de lui), les événements qui ont précédé l'acte d'énonciation

(1) أنطوان أرنولد، وبيير نيكول: المنطق، أو فن توجيه الفكر، ص 35.

(2) Le Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, tome 1, p 925, édition 1976, Société de nouveau Littré Le Robert, Paris.

(notamment les relations qu'ont eues auparavant les interlocuteurs , et surtout les échanges de paroles où s'insère l'énonciation en question.)⁽¹⁾

فالسباق نوعان: سياق لفظي، وسباق مقامي، الأول هو العناصر التي تتقدم أو تلحق الجملة، أما الآخر فهو مجموع الظروف الاجتماعية والثقافية التي يقع ضمنها الكلام، وهي المعطيات المشتركة بين المتحدث والمتلقي في الناحية الثقافية والنفسية والخبرات والمعارف.⁽²⁾

فالسباق هو الإطار اللغوي الذي يحدد دلالة وحدة معجمية، وفي الإنكليزية تعدّ لفظة السياق context أكثر عموماً من لفظة contexte، إذ إنها أحياناً تتضمن معنى الموقف.⁽³⁾

والمعنى السياقي context meaning هو معنى الكلمة داخل جملة بعينها أو معنى جملة داخل فقرة محددة.⁽⁴⁾

وضعت مدرسة لندن ما يسمى بالمنهج السياقي contextual approach أو المنهج العملي opperational approach، أو المدرسة اللغوية الاجتماعية، وهي نظرية أسسها فيرث Firth الذي أكد على الوظيفة الاجتماعية للغة، كما ضم الاتجاه أسماء مثل Halliday وMc Intosh وSinclair وLyons وMitchaell، وهو أحد التطوّرين المرتبطين بفيرث في "نظريته السياقية للمعنى".⁽⁵⁾

ومعنى الكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو "استعمالها في اللغة"، أو "الطريقة التي تستعمل بها"، أو "الدور الذي تؤديه" ولهذا صرح فيرث بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة. ورأى فيرث أن أي تحليل ينبغي أن يعتمد على المقام، مع ملاحظة ما يتصل بهذا المقام من علاقات أو ظروف وملابسات وقت الكلام الفعلي، مثل: شخصية المتكلم، والسامع، وتكوينهما الثقافي. والسباق عنده سياق لغوي أو مقالي، وسباق حال أو مقام.⁽⁶⁾

وقاعدة هذه النظرية هي الترجمة الأدبية والصعوبات التي تكتنفها إذا استقلت باللغة والنص ولم تستعن بما هو خارج النص من بيئة وظروف رافقت كتابته، وهذا ما عاناه عالم الانثروبولوجيا البولندي مالينوفسكي Malinowski (1884-1942) وهو يترجم بعض النصوص من آداب الشعوب البدائية، ورأى أنه من الضروري وضع الكلمات في سياقها الاجتماعي الذي استخدمت فيه،

(1) Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p 417.

(2) Le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, p116.

(3) الترجمة ونظرياتها، أمباردو ألبير، ص 678، ترجمة علي إبراهيم المنوفي، ط 1، 2007، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(4) معجم لونجيان لتعليم اللغات وعلم اللغة التطبيقي، إنجليري إنجليري عربي، ص 157، تأليف سي ريتشارد، جون بلات، هايدي بلات، المستشار سي. إن. كاندلين، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، رشدي أحمد طعيمة، تحرير وجدي

رزق غالي، ط 1، 2007، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة.

(5) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 68.

(6) حلمي خليل: دراسات في اللسانيات التطبيقية، ص 33، ط 2005، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.

وهي الفكرة التي أخذها فيرث وعمل على تطويرها، وطورها إلى نظرية تجريدية، يمثل السياق فيها حقلا من العلاقات اللغوية وغير اللغوية، الداخلية والخارجية.⁽¹⁾

وعلى هذا فدراسة معاني الكلمات تتطلب تحليلا للسياقات والمواقف التي ترد فيها، حتى ما كان منها غير لغوي، ومعنى الكلمة على هذا يتعدل تبعا لتعدد السياقات التي تقع فيها، أو بعبارة أخرى تبعا لتوزعها اللغوي Linguistic distribution.

وقد اقترح Ammer تقسيما للسياق ذا أربع شعب:

السياق اللغوي

السياق العاطفي.

سياق الموقف.

السياق الثقافي.⁽²⁾

ولسنا بحاجة إلى الاستدلال على اهتمام البيانيين المسلمين بالسياق، وربطه بالكلام ومقاصد المتكلمين. فهذا الجانب البحث برعوا فيه ونحتوا مفاهيم النظرية والتطبيقية كثيرا من المصطلحات السيّارة.

لكن الملاحظة التي تُوجّه إلى النظريات السياقية أن اهتمامها كان منصبا على الخطاب وعلى النصوص الأدبية ومطلق النص، بل إن متابعة كلامهم تشعر بإبعادهم النص العلمي والفلسفي، وهذا ما يفيد بأن الفلسفة - لا الفكر الفلسفي - غير خاضعة لأي سياق.

وفائدة السياق في المجال الدلالي أنه يجعل المعنى سهل الانقياد للملاحظة والتحليل الموضوعي، وعلى حد تعبير فيرث أنه يبعد عن فحص الحالات العقلية الداخلية التي تعدّ لغزا مهما حاولنا تفسيرها، ويعالج الكلمات باعتبارها أحداثا وأفعالا وعادات تقبل الموضوعية والملاحظة في حياة الجماعة المحيطة بنا.

إن الاتجاه السياقي وإن لقي ترحيباً ونجاحاً في النصّ الأدبي والشعري، فليس له هذا الكسب في مجال الفلسفة التي ترتفع على السياقات بالمعنى الذي نحن بصدد، وتستند إلى نوع خاص من السياقات. فالفلسفة كما سبق مفاهيم عقلية تحكمها قوانين عقلية أيضا، لم تنب في إطار الأنساق الاجتماعية، ولم تنتجها التجارب الخارجية، بل التأمّلات العقلية الداخلية المعتمدة على الأوائل النفسية كما يسميها القدامى، ولعل اشتغال العقل الفلسفي بالوجود أو الفلسفة الأولى مرده إلى هذا الاتصال الأزلي بين العقل النظري والمطلق، وهو انشغال تحكمه القوانين المودعة في العقل كما فطره الله، وهو العقل الذي بدأ به ديكارت تأملاته في العصر الحديث. والفلسفة تستغني عن العناصر التي يقوم عليها

(1) نفسه، ص 33.

(2) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 68.

الأدب، وأهمها السياق، أو السياقات، ويكفي أن نظرية السياق كما طورها فيرث نشأت من حضان النص الأدبي وترجمته التي لا تكتمل إلا بالرجوع إلى العناصر غير النصية.

• 1.5. ث. الدلالة والسياق

واستقلال بعض الدلالات عن السياق أمر معهود عند اللسانيين، فالثوابت الدلالية التي رسختها الأعراف الاستعمالية تظل فوق السياق وغير خاضعة لها، سواء كان من جهة المقام أو من جهل حمل المتلقي. وهذا ما أشار إليه الباحث فرانسوا ريكاناتي حين وقف عند قضية المدلول المستقر عرفيا وثبات معناه، وتعالیه على السياق، إذ يرى أن كل من أمعن النظر في التمييز بين معنى الجملة، sentence meaning ومعنى المتكلم speaker's meaning يعلم أن هذا التمييز البسيط غير كاف، بل يحتاج إلى تمييزين مهمين، أولهما: التمييز بين الدلالة اللسانية للجملة النموذجية sentence type ومضمون القول، في أثناء النطق بالجملة. مثلا الجملة الانكليزية: أنا فرنسي i am french تتضمن دلالة لم تتأثر بالتغيرات التي دخلت على السياق في أثناء النطق بالكلام، بوصفها جملة نموذجية. فهذه الدلالة المستقلة عن السياق تعارض القضايا المرتبطة بالسياق التي تفصح عن عنها الجمل بالنظر إلى ظروف سياقية خاصة. فجملة أنا فرنسي التي نطقتها تعبر عن قضية أنني فرنسي، وإذا ما نطقت بهذه الجملة فإنها تفصح عن قضية مختلفة تتعلق بذلك الشخص، بالرغم من أن الدلالة اللسانية للكلمات الجملة ظلت ثابتة على حالها على امتداد سياقات الاستعمال.

ثانيا: هناك تمييز آخر مهم بين ما قيل فعلا وما لا يُدلى به إلا بواسطة الملفوظ. إن القول الذي أُلْفِظَ به "أنا فرنسي" يفصح عن القضية التي تفيد أنني فرنسي، لكننا نجد سياقات تدلي فيها بأشياء أخرى. لنفترض أنني سئلت هل أجيد الطبخ، سأجيب أنا فرنسي، فواضح أن تلفظي في هذا السياق يقدم جواب إثبات عن هذا السؤال المطروح، ففي مثل هذه الحالات، يتضمّن معنى الكلام الملفوظ معنى زائدا على المضمون الذي نطق به حرفيا، فهو يتضمن ما يستلزمه الكلام.⁽¹⁾

بما أن مضمون الكلام يمثل مصطلحا جامعا بين كلا التمييزين، ننتهي بوضع هذا الثالث:

- معنى الجملة

(يقابل)

- مضمون القول

(يقابل)

- المستلزم

(1) فرانسوا ريكاناتي، المعنى الحرفي، ص 15-16، ترجمة أحمد كروم، مراجعة عز العرب الحكيم بناني، ط 1، 2018، دار الكتاب المتحدة، بيروت.

فالسمة التي تميز معنى الجمل (المعنى اللساني للجملة النموذجية) هي كونها معنى عرفيا ومستقلا عن السياق.⁽¹⁾

• 1.5. ج. من اللغة إلى الخطاب

يختص السياق بالخطاب. فليست اللغة كلها خاضعة للسياق. والواقع أن الطريقة التي تطرح بها المسائل اللسانية في العصر الحديث توهم بالإطلاق والتعميم، وتوقع الباحث في حيرة إذا ما أراد التعامل ببعض النصوص غير الأدبية على ضوء نظرية ومعينة كنظرية السياق.

- وإذا ما عدنا إلى النظرية التأويلية للمدرسة العليا للمترجمين التحريريين والشفهيين وجدنا أن هناك عدة أنماط من السياق، فمن ناحية نجد أن لودرير Ledrer تشير في هذا المقام إلى أنه "اعتمادا على الآليات المستخدمة يمكنني التمييز بين عناصر ثلاثة بها تأثير في تحويل اللغة إلى خطاب وهي: الموقف، وهو يمثل كافة العناصر غير اللغوية من المفاهيم المحسنة التي ترتبط بالخطاب، والسياق الكلامي الذي يرتبط بالذاكرة القريبة، والسياق المعرفي الذي يرتبط بالأفكار التي تنبثق عن النص بشكل تدريجي" نحن إذن أمام عناصر هي السياق الكلامي (اللغوي أو النص المساعد) والسياق المعرفي، وسياق الموقف؛ ويلاحظ أن الأول منها يتألف من الكلمات والجمل التي تحيط بالمفردة أو الجملة محل النقاش، بمعنى أن كل احدة من الكلمات - في كل حالة - هي في آن معا عنصر بنيوي وسياق للكلمات الأخرى، وترتبط بقدرة الذاكرة القريبة، كما تسهم في ربط الكلمات ببعضها البعض، بمعنى أن المعاني المتعددة التي يمكن أن تكون للكلمة الواحدة خارج إطار النص تنحصر في معنى واحد يساعد السياق على انتقائه (المعنى المعصرون)، ويتألف السياق المعرفي من تلك المعلومات التي تم تلقيها منذ بداية تلقي النص، أما السياق الخاص بالموقف فهو ذلك الإطار الذي يتم فيه بث النص، ويضم جيع عناصر الموقف الذي ينشأ فيه: أي المكان والأشياء والأشخاص ويمكن إضافة السياق الاجتماعي الثقافي ذا الطابع الاجتماعي التاريخي، والذي نفهم أنه جماع الأحداث والرموز والعلاقات الاجتماعية.⁽²⁾

ويفرق حاتم وميسون بين النص المساعد Cotexto والسياق الخاص بالموقف. فالنص المساعد هو "الإطار النصي ووحدة لغوية" أما سياق الموقف (أو الموقف) فيتكون من كافة الظروف التي ينشأ فيها الحدث اللغوي، يطرحان ثلاثة أبعاد سياقية: البراغماتي، والسيميوطيقي والاتصالي.⁽³⁾

(1) نفسه، ص 17.

(2) الترجمة ونظرياتها، أمباردو ألبير، ص 679، ترجمة علي إبراهيم المنوفي، ط 1، 2007، المركز القومي للترجمة، القاهرة

(3) نفسه، ص 679.

6 عقبات في طريق الترجمة الفلسفية

إن ما يعترض طريق القول الفلسفي يصيب الترجمة كذلك، لأنها قول فلسفي. وتأتي صعوبة الترجمة الفلسفية من عدة جهات، منها ما يتعلق بالحد والتعريف وصياغتهما، ومنها ما يتعلق بالإجمال الإبهام في الألفاظ والتراكيب، ومنها ما يتصل بالقضايا، كتوهم البساطة أو توهم التركيب في القضايا، ومنها اتصال الانفعال بالعقل، ومنها ما يتعلق بالمغالطات التي تقع في البراهين الأقيسة. وقد تنبه الفلاسفة والمناطق إلى هذه المشكلات، خاصة ما يتصل بوضع المفاهيم وصياغتها، وذلك في معالجتهم للحدود. والحد هو الموصل إلى العلم، أي الناقل للمفاهيم الذهنية إلى الخارج، ومجال بحثه هو التصورات.

والتعريف لا يُستغنى عنه في التفكير، ولا استمرار التواصل عبر الزمن. والتفكير الناجح هو الذي يقوم على فهم الكلمات، والكلمات لا تفهم إلا إذا عرفناها. والحد هو أحد أقسام التعريف (الناقلة للتصورات)، إذ إن التعريف في المنطق، حدٌ ورسم.⁽¹⁾ والمناطق لا يلتفتون إلى التعريف اللفظي، لأنه لا يأتي بمعنى جديد، وغرض المنطقي من التعريف هو المعلوم التصوري الموصل إلى مجهول تصوري، الواقع جواباً عن (ما) الشارحة⁽²⁾. وينقسم الحد إلى حد ورسم، وكل منهما إلى تام وناقص.⁽³⁾

(1) تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي، في شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين القزويني، وحاشية الشريف الجرجاني، ص 212.

(2) طرح قديماً إشكالاً حول فائدة الحد وقيمه المعرفية، وكان ابن تيمية من مشاهير المقللين من فائدته، وفائدة المنطق عموماً، ومضمون الإشكال هو: أنه لا يمكن الوصول إلى المعرف، لأنه إما أن يكون مجهولاً أو معلوماً، فإذا كان مجهولاً يستحيل أن يطلب، لعدم التفات الذهن إليه، وإذا كان معلوماً فليس هناك شيء مجهول يراد الكشف عنه، ويكون تحصيل المعرف تحصيلاً للحاصل. وعَدَّ ابن تيمية الكلام في الحدود من التكلف المذموم في الشرع، والكلام في الحدود مما لا فائدة فيه. وقد أطل في الرد على المنطق في شقيه التصوري والتصديقي، ودَوَّن ردوده تلك في كتابيه الشهيرين: الرد على المنطقيين، ج 1، بداية من ص 29، والجزء الثاني، الذي خصه للقضية والقياس، ضبط وتقديم رفيق العجم، ط 1، 1993، دار الكتاب المدرسي، بيروت. أما الكتاب الثاني فهو نقض المنطق، ص 183، حيث ذكر بعض اعتراضاته قائلاً: "الحد هنا القول الدال على ماهية المحدود، فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد، فإن الحاد الذي ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد بطل قولهم لا يعرف إلا بالحد، وإن كان عرفه بحد آخر فالقول فيه كالقول القول في الأول، فإن كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الأول لزم الدور، وإن كان تأخر لزم التسلسل." = نقض المنطق، ص 184، حققه محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان الصنيع، وصححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، 1370 هـ، القاهرة. وأجيب عنه: بأن المعرف ليس هو مجهولاً مطلقاً حتى يستحيل طلبه، ولا هو معلوم مطلقاً حتى يكون تحصيله تحصيلاً للحاصل، وإنما هو معلوم من جهة، ومجهول من جهة، فيكون نسبياً، فالمراد هو الوصول إلى الجهة المجهولة فيه.

(3) تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي، في شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين القزويني، وحاشية الشريف الجرجاني، ص 212، ط 1، (د.ت)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت. والمقرر في شرح منطق المظفر، 1، ص 172.

فالتعريف بالحد: يتمّ بذكر صفة أساسية جوهرية للشيء المعرّف تفصله عن غيره من الأشياء. وينقسم إلى حد تام وحد ناقص. والتعريف بالحد التام يكون بالجنس القريب والصفة الفاصلة، كتعريفنا الطير بأنه حيوان يطير بجناحين. أما التعريف بالحد الناقص، فيكون باستخدام الجنس البعيد والفصل، كقولنا: الطير كائن يطير بجناحين.

والتعريف بالرسم: أو الوصف، وهو أيضا تعريف بالرسم التام، وتعريف بالرسم الناقص. فالتعريف بالرسم التام يكون بذكر الجنس القريب والخاصة مثل تعريفنا للإنسان بأنه حيوان ضاحك. أما التعريف بالرسم الناقص فيكون بذكر الجنس البعيد والخاصة، كقولنا: الإنسان، كائن ضاحك. والتعريف بالحد التام هو التعريف الكامل الجامع المانع.⁽¹⁾

فالأشياء الموجودة تنقسم إلى أعيان شخصية، وأمور كلية، سواء التي يفهم منها فهما جُمليًا - كالمفهوم من اسم الجملة - أو ما يفهم منه فهما مخلصا، مفصّلا محيطا بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء، وهذه الأشياء تعلم بطريق الحدّ.

والمطالب العقلية مُرتّبة، فلا يسأل عن مطلب إذا لم يكن قد عُلِمَ مطلبٌ سابق، فالسائل بقوله: ما هو، لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب هل، كما أن السائل يلمّ لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب هل. فإن سأل عن الشيء قبل اعتقاد وجوده وقال: ما هو؟ رجع إلى طلب شرح الاسم، كسؤال السائل: ما الشيء الفلاني، وهو لا يعتقد له وجودا، فإذا اعتقد الوجود كان المطلب متوجها إلى تصور الشيء في ذاته.⁽²⁾

• 1.6. مثرات الغلط في الحدود

إن المفاهيم والمعاني موجودات، وإدراكها إدراك للوجود، لكن تصويرها بالتعريف أو الحد لا يكون إلا بالألفاظ. وقد اعتنى المنطقة بترتيب الألفاظ وتقسيمها بحسب قدرتها على استيعاب التصورات، فكانت الأجناس العليا فالأجناس ثم الأنواع ثم الفصل ثم الرسم والخاصة وهكذا، هي الناقلة للتصورات. وترتيبها ترتيب للوجود في نفسه، وترتيب للمعاني المنقولة، وأي اختلال في ذلك ينعكس على الإفهام ويترك أثره على المتلقي. وكان للمنطقة وقفات عند العيوب اللفظية التي تثير الغلط في التصور، وهي ثلاثة: أحدها في الجنس، والآخر في الفصل والثالث مشترك.⁽³⁾

(1) هادي فضل الله: مقدمات في علم المنطق، ص 117 ط 2، 1436هـ-2015م، دار الكاتب العربي، بيروت.
(2) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص 247، قدّم له وعلّق عليه علي بوملحم، ط 1، 1993، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

(3) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، 1/ 109.

• 1.6. أ. المثار الأول الجنس وهي من وجوه:

أن تؤخذ اللوازم العامة كالوجود والشيئية مكان الجنس، فيوضع الفصل بدل الجنس فيقال في العشق إنه إفراط المحبة، وإنما هو المحبة المفرطة، فالمحبة جنس والإفراط فصل، لأن تقييد الفصل بالجنس لا يخصص الفصل الخاص، بل يبقى عامًا، فالعام هو الذي يكون مقيدا بالخاص لتمييز الشيء بالخاص عما يشارك العام. كذلك لا يُحدّ الجنس بنوعه، كقولهم: إن الشرّ هو ظلم الناس، لأن النوع أخصّ من الجنس المحدود.⁽¹⁾

ومنها أن توضع المادة مكان الجنس كقولك للسيف: إنه حديد يقطع، وللكرسي: إنه خشب يجلس عليه. ومنها تؤخذ الهيولى مكان الجنس كقولنا للرماد: أنه خشب محترق، فإنه ليس خشبا في الحال بل كان خشبا بخلاف الخشب في السرير فإنه موجود فيه على أنه مادة، وليس موجودا في الرماد، لكن كان فصار شيئا آخر بتبدل صورته الذاتية، وهو الذي أردنا بالهيولى، ولك أن تعبّر عنه بعبارة أخرى إن استبشعت هذه العبارة. ومنها أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس فيقال في حد العشرة: أنه خمسة وخمسة أو ستة وأربعة أو ثلاثة وسبعة، وأمثالها، وليس كذلك قولنا في الحيوان إنه جسم ونفس، لأن كون الجسم نفسا ما يرجع فصل ذاتي له، فإن النفس صورة وكمال للجسم ولا كالخمسة للخمسة الأخرى. ومنها أن توضع الملكة مكان القوة كقولنا: العفيف هو القوي على اجتناب اللذات الشهوانية، وليس كذلك إذ الفاجر أيضا يقوى ولكنه يفعل، ولكن يكون يكو ترك الملاذ للعفيف بالملكة الراسخة وللфاجر بالقوة. وقد تشبه الملكة بالقوة، وكقولنا: إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع إلى انتزاع ما ليس له من يد غيره، فقد وضع الملكة مكان القوة لأن القادر على الظلم قد يكون عادلا لا ينزع طبعه إلى الظلم. ومنها أن يوضع النوع بدل الجنس فيقال: الشر هو ظلم الناس، والظلم أحد أنواع الشر، والشر جنس عام يتناول غير الظلم. وما هو واقع في الجنس يقع في الفصل بالكيفية نفسها.

• 1.6. ب. المثار الثاني ما هو مشترك وهو على وجوه:

فمنها أن يعرف الشيء بما أخفى منه كمن يحدّ النار بأنه جسم شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار، أو يحدّ بها هو مثله أو مساويا له في المعرفة كتحديد الضد بالضد مثل قولك الزوج ما ليس بفرد، ثم تقول الفرد ما ليس بزواج، أو تقول الزوج ما يزيد على الفرد بواحد، ثم تقول الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد، وكذا إذا أخذ المضاف في حدّ المضاف. فتقول: العلم ما يكون الذات به عالما. ثم تقول: العالم من قام به العلم والمتضايفان يعلمان معان، ولا يعلم أحدهما بالآخر بل مع الآخر. فمن جهل

(1) شمس الدين السهروردي: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، ج1، ص 96، تحقيق محمد نجيب كوركون، ط2، 1428هـ-2007م،

العلم جهل العالم، ومن جهل الأب جهل الابن، فمن القبيح أن يقال للسائل الذي قول: ما الأب من له ابن، فإنه يقول: لو عرفت الابن لعرفت الأب بل ينبغي أن يقال: الأب حيوان يوجد من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك، فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه ولا حوالته على ما هو مثله في الجهالة. ومنها أن يعرف الشيء بنفسه أو بما هو متأخر عنه في المعرفة كقولك للشمس: كوكب يطلع نهاراً، ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس، فإن مهناء زمان طلوع الشمس فهو تابع للشمس فكيف يعرف؟ وكقولك في الكيفية: إن الكيفية ما بها تقع التشابه في الكيفية وخلافها، ولا يمكن تعريف المشابهة إلا بأنها اتفاق في الكيفية، وربما يخالف المساواة فإنها اتفاق في الكمية، وتخالف المشاكلة فإنها اتفاق في النوع، فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود حتى لا يتطرق إليه الخطأ بإغفاله، وأمثلة هذا مما يخرج عن الحصر.⁽¹⁾

• 2.6. الإجمال وعيوب الترجمة

يمكن أن نقول بلا ارتياب ولا تردد أن استعمال اللغة أصيب بكثير من الآفات المانعة من الوصول إلى الغاية التي جعلت لها اللغة، وهي الإفهام. والإفهام يتطلب الوضوح والدقة، وانتفاء الاحتمال في المعنى، إلى صفات أخرى. فإذا فقدت اللغة شروطها فقدت وظيفتها. لذا وجّه علماء اللغة المسلمون بحثهم إلى علل اللغة، وعوارضها، ومنها علة الإجمال. وقد لقي هذا المبحث اهتماماً من الأصوليين، وهم مشاركون بارزون في الدرس اللغوي، وقدموا فيه للعربية إسهامات ما زال الكثير منها محل نسيان، واستهانة في بعض الأحيان.

- اللفظ إما أن يتعيّن معناه، بحيث لا يحتمل غيره، وهذا هو النصّ الذي سبق الحديث عنه، وكذا المبين، الذي لحقه التوضيح.

وإما يترد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح، وهذا هو المجمل. فالمجمل في اللغة المبهم، وهو المجموع، يقال أجملت الحساب أو الشيء، أي جمعته.

والإجمال هو اللفظ الصالح لأحد معنيين، وهو الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال.⁽²⁾

(1) الغزالي، معيار العلم، ص 257-258، قدم له وعلق عليه علي بو ملح، ط 1، 1993، دار ومكتبة الهلال، شمس الدين السهروردي: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، ج 1، ص 99، تحقيق محمد نجيب كوركون، ط 2، 1428هـ-2007م.

(2) الغزالي: المستصفى، ج 2، ص 33، تحقيق محمد تامر، ط 1432هـ-2011م، دار الحديث، القاهرة. والبحر المحيط للزركشي، ج 3، ص 454، تحرير عمر سليمان الأشقر، ومراجعة عبد الستار أبو غدة ومحمد سليمان الأشقر، ط 2، 1413هـ-1992م، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.

وعرّفه الجرجاني ويّين أسبابه، بقوله: هو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ إلا بيان من المجل، سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام؛ كالمشترك، أو لغرابة اللفظ، كاهلوع، أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما غير معلوم، فترجع إلى الاستفسار ثم الطلب والتأمل؛ كالصلاة والزكاة والربا.⁽¹⁾

ترجم الباحث الفرنسي مورييس غلوتن هذا التعريف:

Le propos synthétique, concis, le résumé
Cette expression indique l'intention sous-jacente qu'un terme ne permet de comprendre que par une explication portant sur l'expression globale en question.

-qu'il s'agisse de la convergence (tazahum) des significations équivalentes premières, comme la polyvalence de sens (mushtarak),

-ou du caractère inusité (gharaba) d'un terme, comme (halu)=habituellement, personne craintive.

-ou encore, du transfert du sens obvie d'un terme à un autre signification **inconnue**.

Ces significations se résument à l'information (istifsar), ensuite à la recherche (talab), et ensuite à la réflexion (ta, ammul).

Par exemple : les termes prière, impôt légal, prêt usuraire.⁽²⁾

أما مترجمو كتاب (علم أصول الفقه) لعبد الوهاب خلافاً، فترجموا المجل بـ La signification sommaire. وجاء في تعريفه: المجل هو اللفظ الذي لا يدل بصيغته على المراد منه، ولا توجد قرائن لفظية أو حالية تبينه، فسبب الخفاء فيه لفظي لا عارض.⁽³⁾

La signification d'un texte est sommaire lorsque sa formulation seule ne permet pas d'en élucider le sens, et qu'il n'existe pas d'indice linguistique ou matériel permettant de le faire ; il s'agit d'une difficulté terminologique et non pas fortuite.⁽⁴⁾

وقف علماء الأصول على المواضع التي يقع فيها الإجمال، وهي أسبابه أيضاً، وقسموها إلى ثلاثة أقسام:

← الأول: مجمل بين معانيه الحقيقية المتعددة التي وضع اللفظ لها. فقد يصلح اللفظ لمعان مختلفة: كالعين للشمس والذهب والعضو الباصر، والميزان.

وقد يصلح لمتضادّين: كالقرء، للطهر والحيض، كما في قوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" = البقرة.

(1) التعريفات، للجرجاني، ص 185، تحقيق عادل خضر، ط 1، 1428هـ-2007م، دار المعرفة، بيروت.

(2) Le livre des définitions : traduction, introduction et annotations par Maurice Gloton, p395, édition Albouraq, 2005, Paris

(3) عبد الوهاب خلافاً: علم أصول الفقه، ص 154، أعده محمد أبو الخير السيد، ط 1، 1433هـ-2012م، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت.

(4) Abd al wahab khallaf: Les fondement des du droit musulman, traduit de l'arabe par Claude Dabbak, Asmma Godin et Meherzeia Labidi Maiza, préfacé par Abdel-Magie Turki, p 258, édition Al Qalam, 1997, Paris

وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما: كالنور، للعقل ونر الشمس.
وقد يصلح لمتماثلين: كالجسم، للسماء والأرض، والرجل لزيد وعمر.
وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر، كقولنا (الأرض أم البشر)، فإن الأم وضع اسما للوالدة
أولا.

← الثاني: مجمل بين أفراد الحقيقة الواحدة لأن المراد فرد معين من هذه الأفراد ولم يقم الدليل
على تعيينه مثل بقرة من قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة"، فإن لفظ بقرة موضوع لحقيقة
معينة ذات أفراد والمراد فرد معين، بدليل أن بني إسرائيل سألوا فقالوا ما هي وما لونها، فأقرهم على
أسئلتهم ولم يذمهم على ذلك، فكان هذا مشعرا بالتعيين.

← الثالث: مجمل بين مجازاته، وذلك إذا لم تراد الحقيقة وتكافأت المجازات أي لم يترجح واحد
منها على الآخر بمرجح من المرجحات، مثل رأيت بحرا في المجلس، فإن لفظ البحر له حقيقة معروفة
تلك الحقيقة غير مرادة بقرينة صارفة وهي المجلس، وله مجازات وهي الكريم والعالم، وتلك المجازات
لا رجحان لواحد منها على الآخر، فكان اللفظ مجملا بين تلك المجازات ولا يحمل على واحد منها
دفعاً للتحكم.⁽¹⁾

أما الاشتراك مع التركيب، فكقوله تعالى: أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح=البقرة، 137، فإن
دميع هذه الألفاظ مرددة بين الزوج والولي.
وأما الذي بحسب التصريف فكالمختار، والمعتاد⁽²⁾ فسببه الإعلال، مما جعله صالحا لاسم
الفاعل واسم المفعول.

وأما الذي بسبب نسق الكلام فكقولهم: كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه، فإن قولهم: فهو كما
علمه، متردد بين أن يرجع إلى (كل ما) وبين أن يرجع إلى (الحكيم).
وكذلك مرجع الصفة، مثل قولهم: زيد طبيب ماهر، فإن الماهر يحتمل أن يرجع إلى زيد وإلى
ماهر، فإذا عاد الوصف إلى زيد كان معناه المهارة مطلقا في الطب وغيره، وإذا رجع إلى الطبيب كانت
المهارة خاصة بالطب.⁽³⁾

(1) أبو النور زهير: أصول الفقه، ج3، ص6، ط 1425هـ-2004م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

(2) لأن أصلها مختير، ومعتد، أو مختير ومعتد، لاسم الفاعل واسم المفعول.

(3) جمال الدين الإسني: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، لمحمد بخيت
المطيعي، ج2، ص511.

وقد يكون الإجمال بحسب الوقف والابتداء، فغ، الوقف على السماوات في قوله تعالى: وهو الله في السماوات وفي الأرض، يعلم سر كم وجهكم = الأنعام، 3، له معنى يخالف الوقف على (الأرض) والابتداء بقوله (يعلم سر كم وجهكم)⁽¹⁾

• 3.6. الاشتراك وآثاره

أقر اللغويون والبيانون والمناطق المسلمون بتعدد المعاني في الكلمة الواحدة، سواء على سبيل التوافق كما في الاشتراك اللفظي، أو على سبيل التخالف كما في التضاد. وتتبعوا ما أمكنهم من ألفاظ للنوعين، وجمعوها في مؤلفات باقية. ويُعدُّ كتاب (المنجد) لأبي الحسن علي الهنائي، أقدم معجم شامل للكلمات التي تحمل أكثر معنى، سواء كان المعنيان متضادين أو لا، وإن سبقته كتب أخرى.⁽²⁾ والمشارك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير، كالعين، لاشتراكه بين المعاني.⁽³⁾ ترجم موريس غلوتن هذا التعريف:

Le genre commun, la donnée commune, l'homonymie
C'est ce qui est posé pour un ensemble de donnée ou concepts, somme le terme *ayn* qui est établi avec la signification homonymique, (car il veut dire : œil, source, essence, entité, etc.)⁽⁴⁾

ويقع المشترك على مفهومين فصاعداً، إما على سبيل التباين، أي لا يمكن الجمع بينهما، سواء تباينا بالتضاد أو غيره، وإما أن يتوصلا، كأن يكون أحدهما جزءاً للآخر، أو لازماً له.⁽⁵⁾ كما بحثوا الاشتراك اللفظي في باب المغالطات الراجعة إلى اللفظ، كما صنع الفارابي⁽⁶⁾، ذلك أنهم نظروا في الألفاظ من ناحيتين: ناحية ما يتعلق بها من حيث تركيبها، و"ما يتعلق بها لا من حيث تركيبها، وهذا لا يخلو إما أن يتعلق بالألفاظ أنفسها، وهو أن تكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره، ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز المرسل والاستعارة وما يجري مجراها، ويسمى جميعاً بالاشتراك اللفظي.⁽⁷⁾

-
- (1) الغزالي: المستصفى، ج 2، ص 45، تحقيق محمد تامر، ط 1432هـ-2011م، دار الحديث، القاهرة.
(2) المنجد، للهنائي، الشهير بكراع، تحقيق أحمد مختار عمر، وضاحي عبد الباقي، (المقدمة)، ص 17، ط 2، 2000م، عالم الكتب، القاهرة.
(3) التعريفات للجرحاني، ص 194، تحقيق عادل أنور خضر، 1، 1428هـ-2007، دار المعرفة، بيروت.
(4) Les définitions, traduction, introduction et annotations par Maurice Gloton, p 416, Dar Al Bouraq, Paris, 2005.
(5) البحر المحيط للزركشي، ج 2، 126، تحرير عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة عمر سليمان الأشقر، ط 2، 1413هـ-1992م، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.
(6) المنطق عند الفارابي، ج 2، ص 132، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، ط 1986، دار المشرق، بيروت.
(7) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمى بـ (الآلئ المنتظمة) وشرحها، تأليف الحكيم السبزواري، ج 1، ص 347، علق عليه حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق مسعود طالبي، ط 1، (د.ت.)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

والمشترك اللفظي غير المشترك المعنوي أو المتواطئ، وهو "الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان، والشمس، فإن الإنسان له أفراد في الخارج، وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن، وصدقها عليها أيضا بالسوية".⁽¹⁾

وبحث اللغويون في أسباب الاشتراك، بعد أن ذهب أغلبهم إلى إمكان وقوعه، فذكر السيوطي تلك الأسباب بقوله: "لجواز أن يقع من واضعٍ، بأن يضع أحدهما لفظا لمعنى، ثم يضعه الآخر لمعنى آخر، ويشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين في إفادته المعنيين؛ هذا على أن اللغات غير توقيفية؛ وإما من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة.."⁽²⁾

أما المبررات العقلية للاشتراك فيردونها إلى فكرة التناهي في الألفاظ، واللاتناهي في المعاني، فنجمت ظاهرة الاشتراك، يقول الرازي: "الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزرع على غير المتناهي، لزم الاشتراك... أن الألفاظ العامة كالوجود والشيء لا بد منها في اللغات."⁽³⁾

وينظر إلى اللفظ المشترك بنظرين، فهو مشترك بالنسبة إلى معنييه أو المعاني التي وضع لها، ومجمل في النسبة إلى كل واحد على حدة، وهذا ما يُدخله في نطاق الالتباس، سواء المعجمي أو الاصطلاحي. والمشارك اللفظي قد يكون في المصاديق الخارجية، مثل كلمة عين، التي تطلق إطلاقا واحدا على العين الباصرة والنع والشمس والذهب، وقد يكون الاشتراك اللفظي واقعا في المفاهيم، كما في كلمة الجبر، فهي مستعملة في اللغة وعلم النفس والفلسفة، وكذلك كلمة العقل التي تفيد عند إطلاقها العق النظري والعقل العملي، إذا لم يحزر المعنى المراد من اللفظ.

والاشتراك مما يُجَلّ بالفهم، كما يعبر القدامى، أي أنه يسبب ارتباكاً وتردداً في إدراك المعنى المراد للمتكلم، فلا يبين إلا بالتأمل؛ والمدارك متفاوتة في ذلك، من هنا وقع الاختلاف في تحديد المعاني والأحكام التي وقع في لفظها الاشتراك، وهو أحد أسباب الأغلوطات العظيمة كما يقول الفارابي "فيحكم على أشياء بما لا يوجد فيها لأجل الاشتراك في الاسم مع ما يصدق عليه ذلك الحكم."⁽⁴⁾

وفي فن التعارض بين الألفاظ غير الواضحة، أو الألفاظ ذات الدلالة الضعيفة أو غير الصريحة على مدلولاتها، يقع الاشتراك في الرتبة الدنيا من الاعتبار، لشدة ضعفه دلاليا، واحتياجه إلى مزيد من التأمل والاجتهاد لاستبانة المعنى، والمراد.

(1) التعريفات للجرجاني، ص 181، تحقيق عادل أنور خضر، 1، 1428هـ-2007، دار المعرفة، بيروت.

(2) السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ج 1، ص 369، شرحه وضبطه محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، وأبو الفضل إبراهيم، (د.ت.)، دار الجيل، ودار الفكر بيروت.

(3) الرازي: المحصول، ج 1، ص 262، تحقيق طه جابر العلواني، ط 2، 1418هـ-1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(4) الفارابي: رسالتان فلسفيتان، ص 54، حققه وقد له وعلق عليه جعفر آل ياسين، ط 1، 1407هـ-1987م، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

فإذا وقع الخلل في اللفظ، لم يفهم مراد المتكلم. وأنواع الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم ترجع إلى خمس احتمالات في اللفظ: أحدها: احتمال الاشتراك.⁽¹⁾

ومما هو قريبٌ من الاشتراك اللفظي، استعمال بعض الصفات المترددة بين معانٍ مختلفة حقيقية ومجازية، كما لو ذكر أحدهم هذه الجملة: "فلانة امرأة قوية"، فقد يفهم منه أنها امرأة صعبة، أو امرأة حادة الطباع، أو لها بنيان جسدي قوي، ويكون السياق هو المحدد للمعنى، فوجب الاهتمام بمعرفته.⁽²⁾

ولا يختص الاشتراك بالألفاظ المفردة، وهي المشترك اللفظي، بل يقع في الجمل الاستعارية، وقد أثار الفارابي هذا المبحث المهم في منطقته، فقال: "ومنها الاسم المستعار، والمستعار هو لفظ مشترك بوجه ما، مثال المستعار ما يقوله أفلاطون في المادة: إنها أمٌ وإنها أنثى، ويسمّيها الحاضنة، ويسمّي الصورة الذكر، أو أشباه ذلك."⁽³⁾

● 4.6. القضايا ومشكلاتها

● 4.6. أ. القضية في المنطق

الكلام عن القضية المنطقية هو كلام عن القول أو الجملة الخبرية المفيدة، ذات المسند والمُسند إليه؛ واهتمام المنطق بالقضايا غاية الوقوف على المعاني والتدقيق فيها، بتمييز أنواعها، من خلال النظر في الموضوع والمحمول ونوع العلاقة التي بينهما.

القضية هي الجملة الخبرية المفيدة، كما هي معروفة في النحو، وكل مسند ومسند إليه قضية. وعرفها ابن سينا: "قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب"⁽⁴⁾. أو هي قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب. فالقول أعَم من الملفوظ والمعقول، هو جنس يشمل الأقوال التامة والناقصة.⁽⁵⁾

Une proposition est l'énonciation verbale d'un jugement, c'est-à-dire d'un rapport conçu et affirmé par l'esprit entre deux idées. Ces rapports de diverses sortes (...). Mais au point de vue de la logique formelle ils se ramènent tous à un seul : rapport d'attribution, c'est-à-dire de convenance ou de disconvenance ; d'inclusion ou d'exclusion entre des termes.⁽⁶⁾

(1) الكاشف عن المحصول، للأصبهاني، ج 2، ص 381.

(2) تريسي بويل Tracy Bowell، وغاري كمب Gary Kemp: التفكير النقدي، ص 62، ترجمة عصام زكريا جميل، ط 1، 2015م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(3) المنطق عند الفارابي، ج 2، ص 134، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، ط 1986، دار المشرق، بيروت.

(4) النجاة، 20/1، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط 1، 1412هـ-1992م، دار الجيل، بيروت.

(5) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 2، ص 1324.

(6) Paulin Malapert : Leçons de philosophie, tome 2; p282 ;10^e édition; 1928; librairie Hatier, Paris.

والقضية عنوان الرأي والرأي عنوان التفكير، والفكر هو الأحكام والإقرارات التي يطلقها الشخص، وتلك هي المواقف. لذا أدرجت القضايا في علم المنطق. ولما كان هناك حكم فلا بد أن يكون صادقا أو كاذبا، من هنا يمكن اعتبار، إمكانية الحكم بالصدق أو الكذب على القضية. يقول أرسطو في هذا الصدد: " ليس كل قول بجازم، وإنما الجازم القول الذي وجد فيه الصدق أو الكذب، وليس بوجود في الأقاويل كلها." (1)

وفي كل قضية عند الذهن أربعة أشياء هي: المَحْكُومُ عليه، والمحكوم به، والنسبة الحُكْمِيَّة، والحُكْم، وإدراك هذه الأربعة تصديق. (2) وقسم المناطق القضايا إلى أقسام بحسب بنائها وهيكلها اللفظي، إلى أقسام كثيرة مبسطة في كتبهم، منها تقسيمها باعتبار طبيعتها والحكم عليها، فقسموها بناء على ذلك إلى: قضية تأليفية أو تركيبية، أو إخبارية وتكرارية كما يسميها الوضعيون.

← أما القضية التأليفية أو التركيبية: La proposition synthétique

وهي كل قضية يضيف محمولها شيئا جديدا إلى موضوعها، ومن أمثلتها قضايا العلوم، ومعيار الصدق والكذب فيها هو اتفاقها مع الواقع أو العالم الخارج، ولهذا فهي تحتل الصدق والكذب.

← القضية التحليلية: La proposition analytique

هي القضية التي يكون محمولها تحليلا أو إعادة لموضوعها وترديدا لعناصره، فلا تضيف إلى علمنا شيئا جديدا، سوى إبرازها لتلك العناصر. مثال ذلك قولنا: إن الأرامل كن متزوجات، فمحمول هذه القضية يكرر موضوعها، لأننا لو سئلنا عن معنى كلمة أرامل، لا ستحال علينا توضيح معناها بغير أن نذكر هذه الصفة عنهن، وهي أنهن كن متزوجات، وإذن فالقضية لم ترد على تحليل كلمة أرامل، أو هي وضعت الحقيقة نفسها في صورة لفظية أخرى تساويها. (3)

والقضية مؤلفة من جزئين: موضوع، ومحمول، الموضوع هو المخبر عنه، والمحمول هو الخبر، كقولنا: العالم حادث، ف(العالم) هو الموضوع، و(الحادث) هو المحمول. وكل واحد من الموضوع والمحمول قد يكون لفظا مفردا، وقد يكون لفظا مركبا، ولكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد، مثل: الحيوان الناطق منتقل بقدميه. ف(الحيوان الناطق) موضوع، ويقوم مقامه لفظ (الإنسان) وهو مفرد. وقولنا (منتقل بقدميه) محمول، ويقوم مقامه قولنا (ماش). (4)

(1) منطق أرسطو، ج1، 103، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، ط1، 1980م، دار القم، بيروت.

(2) المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، 2/ 195، طبعة 1982م، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت.

(3) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، ج1، ص 35، ط3، 1961، مكتبة الأنجلو المصرية، وهادي فضل الله، مقدمات في المنطق، ص 139.

(4) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 55.

وهذه الشكليات قد تعترض المترجم، فينساق وراء الظواهر، ولو أمعن النظر لأمكنه أن يختزل الجزئين الموهمين للتركيب ويضمهما في كلمة (عربية) صالحة لذلك. ولا يتحقق هذا الأمر إلا بالدراية التامة بفقه اللغة، والاشتغال الجاد بالمنطق - منطق القضايا، وأقسامها-.

إذن قد تكون القضية بسيطة، مكونة من موضوع ومحمول، وقد تكون مركبة، مكونة من أكثر من موضوع وأكثر من محمول. والقضايا التي يكون لها موضوع واحد ومحمول واحد يطلق عليها البسيطة⁽¹⁾، والتي لها أكثر من موضوع وأكثر من محمول تسمى المركبة، فعندما أقول: إن الخير والشر والحياة والموت والغنى والفقر كل ذلك يخلقه الله، فهذا المحمول، يخلقه الله، لا يصدق فقط على موضوع واحد، وإنما على كثرة من الموضوعات أعني الخير والشر.⁽²⁾

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن من القضايا ما ظاهرها مركّب، ولكن مع ذلك فهي بسيطة لأن بساطة القضية تؤخذ من وحدة الموضوع والمحمول. والحال أن هناك كثيرا من القضايا التي ليس لها إلا موضوع واحد ومحمول واحد ولكن قد يكون الموضوع والمحمول حدّا أو طرفا مركّبا يقتضي قضايا أخرى يمكن أن يطلق عليها القضايا المفسّرة لما عرض لها من التركيب، وهي لا تكون جزءا من الموضوع ولا من المحمول باعتبارها توصل باسم الموصول الذي، وأي، ومن خاصيتها أن تربط قضايا كثيرة حيث تؤلف في مجموعها قضية واحدة.⁽³⁾

فالقضايا الموصولة بأخرى بأسماء الوصل -مثلا- قضايا ناقصة، إذ إن العربية تعامل الفعل الموصول معاملة الوصف، أي يمكن أن يبدّل الفعل مع الوصل بصفة، فإذا قلنا: الرجل الذي يمشي، فالموصول وصلته يمكن أن يعوّضا بصفة، وهي الماشي. فالفعل وهو مفتاح القضية، قد يوهم بوجود قضية مستقلة، ومن ثم قد تبدو القضايا البسيطة في جوهرها مركبة في الظاهر.

(1) القضية الحملية البسيطة هي التي لا تنحل إلى أكثر من قضية واحدة. أي تتكون من موضوع ومحمول نحمل عليه صفة أو ننفي عنه تلك الصفة، وتتألف القضية الحملية أو البسيطة من ثلاثة أجزاء هي الموضوع والمحمول والرابطة. وتنقسم القضية البسيطة إلى ثمانية أقسام، هي: الضرورية الذاتية، والمشروطة العامة، والدائمة المطلقة، والعرفية العامة، والمطلقة العامة، والحينية المطلقة، والممكنة العامة، والحينية الممكنة. أمّا القضية المركبة في المنطق فهي ما انحلت إلى قضيتين بسيطتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة، تربط بينهما أداة معينة، كما قد تتركب من أكثر من قضيتين، ويسمي المناطقة القضية التركيبية بالقضية الشرطية، لأنها مشروطة بشرط، فلا يتحقق الحكم إلا بتحقيق ذلك الشرط. وتنقسم القضية الشرطية على أساس أداة الشرط أو الرابط الذي يربط بين قضيتين إلى قسمين هما: الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة. = المقرر في شرح منطق المظفر، ج2، ص 261.

(2) المنطق أو فن توجيه الفكر، أنطوان أرنولد، ص 127،

(3) نفسه، ص 128.

• 5.6. القياس والغلط والمغالطة

إن عدم مراعاة شروط القياس وقواعده يوقعنا فيما يسمى بالغلط المنطقي Paralogisme أما استخدام قواعد القياس وشروطه لإيقاع الآخرين بالخطأ والتمويه عليهم وتضليلهم فهذا ما نسميه بالمغالطة المنطقية Sophisme

يأتي الغلط نتيجة الجهل بقواعد القياس وشروطه؛ أما المغالطة فنتيجة القصد بإيقاع الآخرين في الغلط والتمويه عليهم. ويُسمى الآتي بالمغالطة غلطاً في نفسه أو مُغالط لغيره إن كان قاصداً، وقد يسمى مغالطاً وإن لم يقصد التفاتا إلى الأثر الذي تركه على الآخرين.

والغلط إما أن يكون لفظياً قولياً أو معنوياً غير قولياً، يقول أرسطو: "التبكيك نحوان: أما هذا فمن القول، فأما هذا فخارج عن القول."⁽¹⁾

ويبحث علماء المنطق المغالطات البرهانية في باب خاص، هو صناعة المغالطة. وتسمى المغالطة في المنطق تبكيكاً، وهو قسمان: تبكيك برهاني، وتبكيك جدلي.

فكل قياس تكون نتيجته نقضاً لوضع أو رأي معتقد ملتزم به يسمى تبكيكاً، باعتبار أنه تبكيك لصاحب ذلك الوضع أو الرأي. فإذا كانت موادّه من اليقينيات قيل له (تبكيك برهاني)، وإذا كانت من المشهورات والمسلمات قيل له (تبكيك جدلي).⁽²⁾

والغلط أو التبكيك قد يقع من جهة المادة، أي المقدمات وألفاظها، أو من جهة الصورة، أي التآليف بينها، أو من الجهتين معهما. والغلط الواقع في مادة القياس قد يكون من جهة كذبها في نفسها، وقد يكون ذلك جهة اللفظ، وقد يكون من جهة المعنى.

المغالطة اللفظية: الغلط من جهة اللفظ إما أن يقع في اللفظ المفرد أو في اللفظ المركب، وفي مجموعها ستة أنواع، قال أرسطو: "ومداخل الشُّبهة العائدة إلى القول أو اللفظ التي تحدث الوهم وتوقع في الغلط ستة" أولها اشتراك الأسماء، والثاني الشك في الكلام، والثالث تركيبه، والرابع تجزئته وقسمته، والخامس إعرابه بالعلامات والنقط، والسادس صورة الكلام وشكله."⁽³⁾

1. المغالطة باشتراك الاسم: المراد بالاشتراك صلاحية اللفظ للدلالة على أكثر من معنى واحد، بأي نحو من أنحاء الدلالة، سواء بسبب الاشتراك اللفظي أو النقل أو المجاز أو الاستعارة أو التشبيه أو التشابه أو الإطلاق والتقييد.

(1) مقدمات في علم المنطق، هادي فضل الله، ص 382

(2) المقرر في شرح منطق المظفر: ج 3، ص 651، شرح السيد رائد الحيدري.

(3) منطق أرسطو، 3/ 793-794.

وأكثر اشتباه الناس وغلطهم ومغالطاته تعود إلى هذه الناحية.⁽¹⁾

2. **المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية:** وهي فيما إذا كان اللفظ يتعدد معناه ممن جهة تصريفه، أو من جهة تذكيره وتأنيثه، أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول. ولعدم تمييز أحدهما عن الآخر يقع الاشتباه والغلط، فيوضع حكم أحدهما للآخر. مثل لف (العدل) من جهة كونه مصدرا مرة وصفة أخرى، بمعنى العادل، ولفظ (تقوم) من جهة كونه خطابا للمذكر مرة وللمؤنث الغائبة أخرى. ولفظ (المختار) و(المعتاد) اسم فاعل مرة واسم مفعول أخرى.

3. **المغالطة في الإعراب والإعجام:** وهي فيما إذا كان اللفظ يتعدد معناه بسبب أمور عارضة على هيئة خارجة عن ذاته، بأن يصحف اللفظ نطقاً أو خطأ، بإعجام أو حركات في صيغته أو إعرابه.

4. **مغالطة المهاراة:** وهي ما تكون المغالطة تحدث في نفس تركيب الألفاظ فيما إذا لم يكن اشتراك في نفس الألفاظ ولا اشتباه فيها، وذلك بتركيبها وتأليفها يحصل الاشتراك والاشتباه. كصلاحية عود الضمير على أكثر من ظاهر، مثل ما يروى من جواب من سئل: من أفضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: من بنته في بيته. ومن قسم المهاراة التورية والاستخدام المذكورين في أنواع البديع.

5. **مغالطة تركيب المفصل:** وذلك حين تكون المغالطة بسبب توهم تأليف بين الألفاظ المفردة وهو ليس بموجود. وذلك بأن يكون الحكم في القضية مع عدم ملاحظة التأليف صادقا، ومع ملاحظته يكون كاذبا، فيصدق الكلام مفصلا لا مركبا، وهو على نحوين:

الأول: أن يكون الموضوع له عدة أجزاء، وكل جزء منها له حكم خاص، والأحكام بحسب كل جزء صادقة، وإذا جعلنا الموضوع المركب من الجزء بها هو مركب كانت الأحكام بحسبه كاذبة، كما يقال: الخمسة زوج وفرد، وكل ما كان زوجا وفردا فهو زوج.، النتيجة الخمسة زوج. وهذه النتيجة كاذبة مع صدق المقدمتين.

الثاني: أن يكون المحمول له عدة أجزاء، وكل جزء إذا حكم به منفردا على الموضوع كان صادقا، وإذا حكم بالجميع بحسب الترتيب بينها-أي بها هو مركب- كان كاذبا.

مثاله: إذا كان زيد شاعرا غير ماهر في شعره، وكان ماهرا في فن آخر، وهو الخياطة مثلا- فإنه يصح أن يحكم عليه بانفراد بأنه شاعر مطلقا، ويصح أيضا أن يحكم عليه بانفراد بأنه ماهر مطلقا. فإذا جمعت بين الحكمين في عبارة واحدة وقلت: زيد شاعر وماهر، فإن هذه العبارة توهم أن هذا الحكم وقع بحسب التركيب بين الحكمين، أي أنه شارع ماهر في شعره، وهو حكم كاذب حسب الفرض. ولكن إذا لوح بحسب التفصيل والتحليل إلى حكمين أحدهما غير مقيد بالآخر كان صادقا.

(1) المقرر في شرح منطق المظفر: ج3، ص 660، شرح السيد رائد الحيدري.

6. مغالطة تفصيل المركب: وهو ما تكون لمغالطة بسبب توهم عدم التأليف والتركيب، مع فرض وجوده. وذلك بأن يكون الحكم في القضية بسحب التأليف والتركيب صادقا، وبحسب التفصيل والتحليل كاذبا. مثاله الخمسة زوج وفرد، فإنه يصح إذا حمل الجزءان بحسب التركيب بينهما على الخمسة، بأن تكون الواو عاطفة بمعنى جمع الأجزاء، كالحكم على الدار بأنها آجر وجص وخشب، أي أنها مركبة من هذه الأجزاء، أما إذا حمل كل من الجزأين بانفراده بحسب التفصيل والتحليل بأن تكون الواو عاطفة بمعنى الجمع بين الصفات كان الحكم كاذبا، كالحكم على شخص بأن شاعر وكاتب.⁽¹⁾

أما التضليلات الخارجة عن القول فيحصرها أرسطو في سبعة أنواع: "أما الأول فمن الأعراض وأما الثاني فأن يقال على الإطلاق أو لا على الإطلاق ولكن في شيء، أو أين، أو متى، أو بالإضافة إلى شيء. والثالث الذي من الجهل بالتبكيئات. والرابع الذي من التي تلزم. والخامس فأن يأخذ الذي من البدء. والسادس أن يضع لا كعلة كعلة. والسابع أن يجعل مسائل كثيرة مسألة واحدة."⁽²⁾ وهذه الأغاليط لعب عليها السوفسطائيون قديما، عندما أرادوا أن يلبسوا على الناس ويدخلوهم في متاهات الشك في كل شيء.

وقد كان للفارابي اهتمام ملحوظ بإحصاء الأمكنة المغلطة من الألفاظ التي تستعمل في تركيب القضايا القياسية، فنتج أحكاما خاطئة ومضللة أو مغلطة، إذ استوفاهما. والغرض هو تحري الدقة وتجنب الشبه اللفظية الموقعة في اللبس أو الاختلاط. وقد بدأ حديثه بالألفاظ المشتركة والمشككة، ثم المستعارة لشدة تأثيرها ودفعها إلى المغالطة. وكان له إحصاء للأمكنة المغلطة من المعاني، وهي كثيرة، لكن نتائجه هي إعاقه الذهن عن الفهم، ونقل صورة خاطئة عن المعنى المقصود، وذلك مثل الأمور العرضية التي تؤخذ في تحديدات الأشياء، مثل أن يقال في تحديد كسوف القمر أنه حال للقمر مفزعة للناس أو أنه حاله التي لا يقع للقائم فيه عند تبدره وهو فوق الأرض ظل، ومنها أن يغلط في تركيب الأشياء التي تقال فرادى على شيء واحد فيتوهم أنها تتركب فيغلط، مثل قول القائل هذا ابن ماحق وهو لك، فهو إذاً بذلك ابن لك. وهذه متى قيلت فرادى صدقت، وإذا اجتمعت كذبت.⁽³⁾

• 6.6. الخيال وتركيب المعاني

كذلك تأتي الصعوبة من جهة اختلاط المعرفة العقلية بالتخيل، ذلك أننا ندرك حقائق معينة إدراكا يقينيا، وعند النظر والتحقيق يظهر أثر التخيل في تشكيل تلك الحقائق والصور في أذهاننا: "فمن

(1) المقرر في شرح منطق المظفر، ج3، ص 666. ومنطق أرسطو، 3/ 793-794.

(2) منطق أرسطو، 3، ص 802.

(3) المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، ص 140، تحقيق وتقديم وتعليق ر رفيق العجم، ط 1986، دار المشرق، بيروت.

كَتَبَ بين أيدينا عَرَفْنَا قَدْرَتَهُ وَعِلْمَهُ بِنَوْعِ الْكِتَابَةِ وَإِرَادَتَهُ وَاسْتِدْلَالَهَ بِفَعْلِهِ، وَيَقِينُنَا الْحَاصِلُ بِوُجُودِ هَذِهِ الْمَعَانِي كَيَقِينُنَا بِحَرَكَاتِ يَدِهِ الْمَحْسُوسَةِ وَانْتِظَامِ سَوَادِ الْحُرُوفِ عَلَى الْبَيَاضِ، وَإِنْ كَانَ هَذَا مَبْصَرًا وَتِلْكَ الْمَعَانِي غَيْرَ مَبْصُورَةٍ بَلْ أَكْثَرُ الْمَوْجُودَاتِ مَعْلُومٌ بِالْإِسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا بِأَثَارِهَا لَا تَحْسُ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَعْظُمَ عِنْدَ الْإِحْسَاسِ وَتَظُنَّ أَنَّ الْعِلْمَ الْمَحْقُوقَ هُوَ الْإِحْسَاسُ، وَأَنْ مَا لَا يَتَخِيلُ لَا حَقِيقَةَ لَهُ، فَإِنَّكَ لَوْ طَالَبْتَ نَفْسَكَ بِالنَّظَرِ إِلَى الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ وَجَدْتَ الْخِيَالَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ بِتَشْكِيلٍ وَتَلْوِينٍ وَتَقْدِيرٍ، وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ تَصَرَّفَ الْخِيَالَ خَطَأً وَأَنَّ حَقِيقَةَ الْقُدْرَةِ الْمُسْتَدَلَّ عَلَيْهَا بِالْفِعْلِ أَمْرٌ مُقَدَّسٌ عَنِ الشَّكْلِ وَاللَّوْنِ وَالتَّحْزِيزِ وَالْقَدْرِ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ تَنْكَرَ دَلَالََةَ الْعَقْلِ عَلَى أُمُورٍ يَأْبَاهَا الْخِيَالُ.⁽¹⁾

وَمِنْشَأُ الْإِلْتِبَاسِ "أَنَّ الْمَدْرَكَاتِ الْأُولَى لِلْإِنْسَانِ فِي مَبْدَأِ فِطْرَتِهِ حَوَاسُّهُ، فَكَانَتْ مُسْتَوَلِيَّةً عَلَيْهِ، ثُمَّ الْأَغْلَبُ مِنْ جَمَلَتِهَا الْإِبْصَارُ الَّذِي يَدْرِكُ الْأَلْوَانَ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ وَالْأَشْكَالَ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِثْبَاتِ، ثُمَّ الْخِيَالَ يَتَصَرَّفُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ وَأَكْثَرُ تَصَرُّفِهِ فِي الْمَبْصُرَاتِ فَيَرْكَبُ مِنَ الْمَرْتَبَاتِ أَشْكَالًا مُخْتَلِفَةً أَحَادَهَا مَرْتَبَةً، وَالتَّرْكِيبُ مِنْ جِهَتِهِ".⁽²⁾

يَقُولُ الْفَارَابِيُّ: "وَالْمُلْتَمَسُ مِنْ كُلِّ مُطْلُوبٍ هُوَ أَنْ يَحْصُلَ بِهِ الْحَقُّ الْيَقِينُ، غَيْرَ أَنَّهُ كَثِيرٌ مَا لَا يَحْصُلُ لَنَا بِهِ الْيَقِينُ؛ بَلْ رُبَّمَا حَصَلَ لَنَا بِبَعْضِهِ الْيَقِينُ، وَحَصَلَ لَنَا فِي بَعْضٍ مَا نَلْتَمِسُهُ مِنْهَا ظَنٌّ وَإِقْنَاعٌ، وَرُبَّمَا حَصَلَ لَنَا فِيهِ تَخَيُّلٌ، وَرُبَّمَا ضَلَلْنَا عَنْهُ حَتَّى نَظُنَّ أَنَّا قَدْ صَادَفْنَاهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ نَكُونَ صَادَفْنَاهُ".⁽³⁾

وَقَدْ وَضَعَ الْفَارَابِيُّ كِتَابَ الْحُرُوفِ وَتَتَبَعَ فِيهِ رَحْلَةَ الْوُجُودِ مِنَ الْأَذْهَانِ إِلَى الْعِيَانِ، وَقِصَّةُ الْمَعْنَى وَاللَّفْظِ وَصِلَتُهُمَا بِالْعَقْلِ، وَكَيْفَ تَنْتَقِلُ الْمَعَانِي مَعَ الْوَقْتِ وَالِاسْتِعْمَالِ إِلَى غَيْرِ مَا وَضَعَتْ لَهُ أَوَّلًا... فَإِذَا اسْتَقَرَّتِ الْأَلْفَاظُ عَلَى الْمَعَانِي الَّتِي جَعَلَتْ عِلَامَاتٍ لَهَا فَصَارَ وَاحِدٌ وَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَكَثِيرٌ لَوَاحِدٍ أَوْ وَاحِدٌ لَكَثِيرٍ، وَصَارَتْ رَاتِبَةٌ عَلَى الَّتِي جَعَلَتْ دَالَّةً عَلَى ذَوَاتِهَا، صَارَ النَّاسُ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى النُّسخِ وَالتَّجَوُّزِ فِي الْعِبَارَةِ بِالْأَلْفَاظِ، فَعُبِّرَ بِالْمَعْنَى بِغَيْرِ اسْمِهِ الَّذِي جُعِلَ لَهُ أَوَّلًا وَجَعَلَ الْاسْمَ الَّذِي كَانَ لِمَعْنَى مَا رَاتِبًا لَهُ دَالًّا عَلَى ذَاتِهِ عِبَارَةً عَنْ شَيْءٍ آخَرَ مَتَى كَانَ لَهُ بِهِ تَعَلُّقٌ وَلَوْ كَانَ يَسِيرًا إِمَّا لِشَبْهِهِ بَعِيدٍ وَإِمَّا لِغَيْرِ ذَلِكَ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُجْعَلَ ذَلِكَ رَاتِبًا لِلثَّانِي دَالًّا عَلَى ذَاتِهِ.⁽⁴⁾

(1) معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، ص 63-64. تحقيق علي بو ملح، ط 1، 1993م، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

(2) نفسه، ص 64..

(3) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 50، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، ط 2، 1403هـ-1983م، دار الأندلس، بيروت.

(4) الفارابي: كتاب الحروف، ص 141.

• 7.6. الوظيفتان الرمزية والانفعالية للغة

اللغة هي ميدان النشاط الإنساني، وهي الأداة التي تصاغ بها الأحكام والأوامر والنواهي، وهي التي تحدّد صورة الإنسان، وتضبط علاقته التواصلية بالآخرين، وهي وسيلة الحاكم إلى الحكم....، إنها كلّ تجلّيات الوجود التي أدركها العقل.

وكان عمل الفلسفة ومقصدها إبعاد اللغة عن كل المجالات عدا مجال المفاهيم العقلية، التي تحدّد ملامح الشخصية الإنسانية والصفات الذاتية، والتي يدخل فيها الصفات الانفعالية، كذلك أبعدت الفلسفة وابتعدت عن المؤثرات التي تمليها مقتضيات العلاقات الاجتماعية، وذلك لتخلّص إلى الحقائق العقلية الخالدة.

لكن المحاذير وإن أدركها العقل، فإنه لا يستطيع أن يتلافها، لأسباب كثيرة، أشدها ظهورا الترابط بين ما هو عقلي وما هو نفسي. واللغة في هذا المجال رهن إرادة صاحبها وغاياته من استعمالها. فنظرية المعرفة، على سبيل المثال يتداخل فيها النفسي مع العقلي تداخلا جعل الباحثين حائرين في تصنيفها، إما في ميدان علم النفس أم الفلسفة والعقل.

سلّط الضوء في هذا السياق على استعمالين أو وظيفتين متميزتين للغة. ففي النقاش الفعلي يكون استعمال الألفاظ من أجل تأثيراتها الاقناعية والانفعالية يوازي، في أقل تقدير، استعمالها من أجل قيمتها الرمزية الصارمة. وكثيرا ما يستحيل تحديد أول ما يكون عليه الاستعمال المخصوص للرموز: أرمزي هو أم انفعالي؟ وهذا ما يحدث بالضبط مع أنواع مخصوصة من الاستعارة.⁽¹⁾

ويلفت المؤلفان النظر إلى محاذير دقيقة جدا قد تنشأ إذا ما وسع نطاق مناهج التعبير العلمية ليشمل ميادين كالتي يعنى بها الفلاسفة عادة.⁽²⁾

نقل أوغدن ورتشاردز وصف الفيلسوف جون ديوي العلامة اللفظية بثلاثة أوصاف: بالسياج، وبالبطاقة، وبالناقل، أي أنها تنتقي المعاني وتميزها من الفراغ، وتجعل ما كان معتما وغامضا شاخصا كالكيان الواضح، وبعد ذلك تحتفظ بالمعنى المثبت بهذه الطريقة للاستعمال المستقبلي، ثم إنها تجعله قابلا للتطبيق والنقل إلى سياق جديد وحال جديدة، ويعلق أوغدن وريتشاردز: إن الرمز يعيننا على فصل إحالة عن أخرى، وعلى تكرار إحالة سبق أن اجترحناها، وعلى اصطناع إحالات ذوات شبه جزئي في سياقات أخرى.⁽³⁾

" إن أساس كل تواصل مسلمة أو لوازم - افتراضات موجّهة لا يمكن إن عدمت أن يتطور نظام للرموز، ولا علم، ولا حتى منطق. وليس بمستغرب إهمال المناطق إياها، إذ لم يعن أحد بالبحث

(1) كيان حازم أحمد يحي، اللغة بين الدلالة والتضليل، ص 309، ط 1، يونيو 2015، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

(2) نفسه، ص 310.

(3) نفسه، ص 311، ط 1، يونيو 2015.

فيها حتى اليوم. وقد شغل المنطق، الذي قد يعد علماً لتنظيم الرموز، إما بالأحكام التي هي سيكولوجية، وإما بالقضايا التي عوملت بوصفها موضوعات للفكر متميزة من الرموز وغير سيكولوجية".⁽¹⁾

• 7.6. أ. الأنا العاطفي والأنا العقلي

هذا العنوان مقتبس من كتاب غوستاف لوبون (الآراء والمعتقدات، نشوؤها وتطورها)، وهو يعكس اهتماماً وهماً مؤرقاً، وقضية معرفية شائكة، تعدّ مرجعاً وسبباً للتنازع، وقد استشعرها كثير من النابهين، ودعوا إلى تحييص القول فيها. والقيام بفرز وتمييز بين ما هو عقلي وما هو انفعالي. إن التاريخ وهو كالنهر الجاري بعنف يحطم الأشياء في سيره، حتى إذا أراد الإنسان إعادة بنائها بدأ من الانقراض التي بين يديه، وراح يصمم أشياءه، من لحظته التاريخية الخاصة، ناسياً أو مستخفاً بلحظة النشأة الأولى للمعرفة محل النظر. ولقد وقعت الفلسفة ومصطلحاتها في دائرة التجريب التاريخ مرات عديدة، ولم يتعرض نمط معرفي لما تعرضت له الفلسفة، حتى وصلت إلى حالة من الخلط بها ليس منها يصعب معها تحليلها.

لاحظ غوستاف لوبون أن التمييز بين العاطفة والعقل حدث في وقت متأخر من التاريخ، وهذا بحسب تتبع النشاط الإنساني، إذ إن الأنا العاطفي هو الذي يطور الحياة (البيولوجية)، وهو مليء بالتناقض.⁽²⁾

ومن عيوب المعرفة اختلاط الذاكرة العاطفية والذاكرة المعرفية، فالإنسان وهو يتذكر يخضع للإنقائية العاطفية، فيسترجع ما يلائمه، ويهمل ما لا يلائمه. حتى وإن اختلفت في القوة والثبات. وي طرح لوبون مسألة مهمة في تشكل الآراء والمعرفة، وهي تغذي العقل بأوجه أو أشكال متعددة للمنطق، وأوصلها إلى خمسة أشكال:

المنطق البيولوجي، المنطق العاطفي، المنطق الجمعي، المنطق الروحاني، المنطق العقلي.⁽³⁾ وهذه الأشكال تستحق النظر والاعتبار لشدة تأثيرها في المعرفة وفي الآراء والمعتقدات، وهي بلا شك نظرة عالم يؤرخ لحركة العقل والفكر.

إن المنطق العاطفي - وهو المزاحم للمنطق العقلي والملتبس به، والمتلبس به في كثير من الأحيان - "لا يأخذ بعين الاعتبار لا الأسباب ولا التناقضات ولا المبادئ، أما المنطق العقلي فيستند إلى عناصر مستمدة من التجربة والملاحظة، وهذه العناصر مكونة من وقائع محدّدة، منعزلة، قابلة للقياس، أما

(1) أوغدن وريتشاردز، معنى المعنى، ص 175.

(2) غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، نشوؤها وتطورها، ص 65 وما بعدها، بتصرف، ترجمة نبيل أبو صعب، ط 1، 2014، دار الفرق، دمشق.

(3) نفسه، ص 96 وما بعدها، بتصرف.

المنطق العاطفي فلا سند له إلا عناصر ذاتية متشكلة داخلنا ولا يسع أي مقياس أن يقدر فيها قيمتها بدقة، لهذا التمثلات الذهنية الواعية التي يخلقها المنطق العاطفي غير واضحة." (1)



(1) نفسه، ص 113 وما بعدها.

الفصل الرابع لابلاند والرجوع إلى العقل

1 لابلاند المسار

ارتبطت شهرته بمعجمه الفلسفي الذي يُعدُّ إنجازاً كبيراً لاستيعابه المصطلحات الفلسفية، وتوابعها من مذاهب وأفكار، بل وما يتصل بها وإن لم يكن من صميمها، كمصطلحات علم النفس وعلم الاجتماع منظوراً إليه من جهة قربته إلى الفلسفة أو اتصالها بأحد مذاهبها.

ولد في ديجون Dijon في 19 جويلية سنة 1867، حصل على الليسانس من كلية الآداب بجامعة باريس، وحصل على الدكتوراه في سنة 1898 برسالتين: الكبرى بعنوان: "الفكرة الموجهة للانحلال في مقابلة الفكرة للتطور"⁽¹⁾، والصغرى بعنوان: "رأي فرنسيس بيكون أوف فيروم في الرياضيات العقلية والطبيعية". وعُيِّن مدرِّساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس (السوربون)، وفي سنة 1904 صار أستاذاً لمناهج البحث في نفس القسم، واستمر في هذا المنصب حتى بلغ سن التقاعد في سنة 1937.

درَّس الفلسفة في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية على فترتين: الأولى في 1926-1928، والثانية بين سنة 1937 وسنة 1940، وكان من تلاميذه عبد الرحمن بدوي، وآخرين، وأشرف على رسالته في الماجستير عن الموت في الفلسفة المعاصرة. ويدين له بتكوينه الفلسفي.⁽²⁾ توفي سنة 1963.

آمن بالأخلاق منذ أن شرع يفكر لنفسه. ولاحظ التعارض بين فكرة التطور التي ينادي بها سبنسر وبين الأخلاق، وكان يرى أن مذهب التطور مجرد فرض، وهو يخاطب المخيلة أكثر من مخاطبة العقل.

كان مذهب دارون وسبنسر خصوصاً في التطور سائداً في ميداني العلم والفلسفة، فانبرى له لابلاند الذي يؤمن بالأخلاق، في رسالته الكبرى، التي طبعها طبعة ثانية سنة 1931 بعنوان "الأوهام التطورية" Les illusions évolutionnistes لأن كلمة انحلال Dissolution في العنوان الأصلي ترسم في الأذهان معنى سلبياً، غير الذي يرمي إليه لابلاند من معنى إيجابي، وهو ترقّي الكائنات المتنوعة والمتنازعة إلى وحدة عليا هي الترقّي والتقدم. فأبدلها بكلمة Assimilation التمثيل أو التحول من الاختلاف إلى التشابه، وكذلك بكلمة Involution التي استعملت في الإنكليزية بمعنى

(1) وبترجمة يوسف كرم: "في الفكرة الموجهة للانحلال ومعارضتها للفكرة الموجهة للتطور في منهج العلوم الطبيعية والأخلاقية".

(2) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج 2، ص 345، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 450.

مضاد لكلمة Evolution مع إرادته بها معنى ارتداد الكائنات المتنوعات إلى ضرب من التجانس العالي. لأنه يرى أن القانون السائد سواء في النظام الفيزيائي أو في النظام الإنساني الأخلاقي هو الاتجاه من اللاتجانس إلى التجانس.

وأثبت مذهبه بما لاحظته في فكرة التضام الميكانيكي المبني على التوجُّه نحو المساواة، ونزوع كل شيء من المختلف إلى المشابه؛ وكذا فكرة التضام الفسيولوجي، وإن كان فيه تفاضل، لكنه متضام أيضا، وفي فكرة التضام النفسي، التي يرفض فيها ردّ النفساني إلى الفسيولوجي؛ ولاحظ أن العقل والحرية يتحكمان في سير التطور لدى الإنسان. ويرى أن كل فكر حينما تكون غايته إحدى الأفكار الثلاث الموجهة الكبرى وهي الحق والخير والجمال، تعمل على إحداث تقدم في العالم في اتجاه مضاد للتطور، وتقلل التفاضل بين الفردي، وتجعل الناس أقل اختلافا، وتبعد الفرد عن أن يكون ذلك الكائن الحيوي الذي يرد أ، يبتلع العالم في صيغة فرديته، وتعيّنه على التخلص من أنانيته التي تحصره فيها الطبيعة.

ويسلك مسلكا مشابها بالنسبة إلى العقل والأخلاق، ففي الميدان التأملي يتجه العقل من الكثير إلى الواحد، وكذلك في الأخلاق اتجاه واضح إلى إدانة ما هو فردي لصالح ما هو ضروري سرمدى، ملتصقا حججا من المتقدمين، فأساس الرواقية هو توقيف العقل، أي ما هو مترك بين الناس، وحب القريب في الانجيل هو تحقيق لما هو كلي، وعند سينيوزا أن اعتبار الأشياء من ناحية الله يعني النظر إلى الأشياء من وجهة نظر سرمدية مشتركة في كل الكون.⁽¹⁾

ترك لالاند آثار ومقالات كثيرة في المجالات الفلسفية، من فرنسية وإنجليزية، وأعظم جهوده شأنًا وأبعدها أثرا المعجم الفلسفي الذي أخرجه لأول مرة في سنة 1926، وأخرج طبعة خامسة في سنة 1947. فقد اضطلع به سعيًا إلى التوحيد الفعلي بين العقول بإيجاد لغة يتخاطب بها المفكرون وهم آمنون من سوء التفاهم، مما يقتضي من كل أن يعدل عن عادات وآراء خاصة وآراء مشتركة، فتتفق العقول، ومن ثمة تتفق الإرادات، كان يحزر التعريفات، ويضع عليها الملاحظات، ثم يعرضها على أعضاء "الجمعية الفرنسية الفلسفية" ومراسليها في الخارج، فيتلقى تعقيباتهم، ويعيد تحرير التعريفات والملاحظات، حتى بلغ الغاية في الدقة والإحكام وجاء معجمه أداة لا يستغني عنها مشغل بالفلسفة عن قرب أو بعد. فالأستاذ لالاند كان في جميع أدوار حياته داعية للتمثيل والتوفيق وعاملا لهما.⁽²⁾

● 1.1. العقل عند لالاند

يُميّز لالاند بين عقليين:

(1) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج 2، ص 346.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 455.

العقل المكوّن *raison constituante*، والعقل المكوّن *raison constituée*، ويقصد بالأول ما تعارف عليه الفلاسفة باسم العقل النظري أو الأوّلي، أما الثاني، فهو العقل المستفاد أو العقل العملي أو التدبيري.

وقد أثار لالاند هذه التفرقة في كتابه *La raison et les normes* يردّ فيه على الفلاسفة التجريبيين الذين يذهبون إلى أن المعقولات الرئيسية، كالزمان والمكان والعلة والقانون وما إليها، وحتى العلوم الرياضية مستفادة من التجربة، وأن تاريخ المعرفة يدلّ على أن مفهوم هذه المعقولات قد تغير باستمرار، فيسلّم الأستاذ لالاند بالمقدمتين، وينبذ النتيجة، وذلك بملاحظة أن تغير مفهوم المعقولات يسير سيرا تراجعيا، وأن التراجع إذن هو القانون الأساسي وأنه يجب أن يرد إلى مبدأ ثابت هو الذي يسمى عقلا أولا بالذات، أو عقلا مكوّنًا *Raison constituante*، لأنه المبدأ الواضع للقيم وللقواعد في النظر والعمل، والمنتج للمعقولات، والمشرّف على تطورها، في حين أن جملة المعقولات، التي يظنها التجريبيون كل العقل، أخرى بها أن تسمى بالعقل المكوّن (بفتح الواو) القابل للتغير دون مساس بجوهر العقل *Raison constituée*⁽¹⁾. إنه التعالي على العقل المكوّن كما هو في المكان والزمان

(1) رجع محمد عابد الجابري إلى فكرة العقل المكوّن *raison constituante* والعقل المكوّن *raison constituée* في معرض حديثه عن العقل ومعانيه، والتفرقة بينه وبين الفكر. ونقل كلام لالاند في الموضوع لتوضيح الفرق بين العقليين، إذ العقل المكوّن هو "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية ضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس" أما الثاني فهو: "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا" = تكوين العقل العربي، ص 15، ط الثالثة عشرة، 2017، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

وقد بنى الجابري نظريته ومشروعه حول العقل العربي على هذا التفريق الذي قدمه لالاند في كتابه *La raison et les normes* ولم يسلم الجابري من انتقادات حادة وجهها جورج طرابيشي، إذ رأى في اختيار الجابري الأساس الذي وضعه لالاند نقطة قوته ونقطة ضعفه في آن واحد. كما أنه -أي الجابري- خدّم لالاند بقدر خدمته تمييز لالاند، حيث ضمن لتمييز الفيلسوف الفرنسي "شهرة عربية متأخرة"

ويتساءل طرابيشي عن مدى استفادة الجابري من فكرة لالاند السابقة وعن مدى كونه لالاندًا فعلا، لا في توظيفه تمييز لالاند فحسب، بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي، في شواهد بالذات، إلى مؤلف "العقل والمعايير"؟ ويعود طرابيشي إلى اقتباس الجابري من لالاند معنى العقل المكوّن الذي أثبتته، جازما أن التعريف الذي زعم الجابري نقله من لالاند لا وجود له لدى لالاند، لا في كتاباته إجمالا، ولا في كتابه "العقل والمعايير" حصرا، وأن صاحب هذا التعريف هو بول فوكييه مؤلف "معجم اللغة الفلسفية" الذي حدد العقل بأنه:

"La faculté, immuable et identique en tous, de former, grâce à perception des rapports, des principes universels et nécessaires"

ولم تكن ترجمة الجابري سليمة حسب طرابيشي، بل كانت معيبة، إذ إن عبارة "وهي واحدة عند جميع الناس" تعود في تعريف فوكييه إلى الملكة"، بينما تبدو في عبارة الجابري وكأنها تعود إلى "مبادئ كلية وضرورية"

وفي ترجمة العقل المكوّن بأنه "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا" وتوصيف هذه "المبادئ والقواعد" بأنها "على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر"، لا وجود لهما أيضا

والمكان الذي نحيا فيه، وتغييره باسم العقل المكوّن وبمعناه، أو بالمقابل، النزول أسفل المعايير المستقرة، والابتعاد عنه إما بسبب الفساد الأخلاقي par perversion، أو بسبب التقعّر والتكلف أو التقليد الأعمى (سنوبيزم)=الارتفاع إلى طبقة غير طبقتهم snobisme. وأيضًا من أجل التمييز. فشكل التغيير هذا وذاك يلتقيان في تشكيل واستعمال الخطاب الفلسفي، كما يرى لالاند.

كان هدف العمل الذي قدّمه لالاند هو ترسيخ القيم ذات التداخل الذهني وزيادتها، لكن وظيفة أخرى قد انزعت في جسم الهدف السابق لم تكن في دائرة التصور من قبل، وأخذت مكانها شيئًا فشيئًا، فقد وجدنا أن الدراسة النقدية للخطاب الفلسفي ذا فائدة للطلبة وللأساتذة الجدد ولمختلف القراء الذين تشغلهم أسئلة من هذا القبيل. فكثيرا ما يجدون صعوبة في الكشف عن المعنى الصحيح للمصطلحات التقليدية، أو قد يتوهمون فهمها والحال ليس كذلك.

ويتجلى العقل بالمعقولات التي يطلق عليها في الغالب لفظ (مقولات)، وما يتصل بها من البديهيات. ومنها المبادئ المنطقية البحتة كقولهم الحقّ يبقى حقًا، وضدّ الحقّ الباطل، ونفي النفي إثبات، ثم معقولات عامة، كالزمان والفضاء، والعدد، والتي نستخدمها في ترتيب إدراكاتنا وذاكراتنا وتفاهمنا مع أمثالنا من الناس، والجوهر المادي أو العقلي الذي نجمع بفضل شتات صورنا فنجعل منها أشخاصا وأشياء، والقانون والعلة والغاية التي يتصل بها بعض مثبتات أساسية واضحة كقولنا: "كل ظاهرة لها قانون وغاية، وكل عمل معقول له غرض ومقصد."

وللعقل استعمال أدبي، فمن العقل أن تصير على بصيرة وأدب، ومن العقل أن تنزل بنفسك منزلة المنصف النزيه.⁽¹⁾

والحكومة الحرة والأنظمة الحرة هي التي تقوم على قوة العقل المقنعة التي تؤلف بين القلوب وتوفق بين الآراء من دون إغواء ولا إكراه.

إن العقل وظيفة تمثيل: إنه يعمل على تمثيل الأشياء لذاته بأن يطبّق عليها معانيه ومبادئه فيجعلها معقولة، وعلى تمثيل الأشياء بعضها لبعض وبذلك يفسّرها التفسير العلمي، وعلى تمثيل العقول بعضها لبعض وبذلك يحقّق موضوعية العلم.⁽²⁾ فالعمل العقلي تراجع، لأن الكائن للعقل خاصية لا توجد

لدى لالاند، وأنها مترجمان عن فوكيه الذي حد في معجمه -وقد وضعه أصلا برسم الطلبة والجمهور غير المتخصص- العقل المكوّن بأنه Les principes ou normes, plus ou moins variables avec les temps et les personnes(quoique tendant à la limite vers l'unité), sur lesquels se fondent nos raisonnements"

وعلى الرغم ما في هذا التعريف من التباس كما يرى طرايشي، فقد زادت ترجمة الجابري التباسا على التباس =راجع: نقد العقل العربي، نظرية العقل، جورج طرايشي، ص 12، وما بعده، ط الثالثة، دار الساقى، بيروت.

(1) لالاند: محاضرات في الفلسفة، ص 46، ترجمة أحمد حين الزيات ويوسف كرم، مراجعة طه حسين، ط 1، 2015، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 452.

إلا له وحده وهي أنه لا يعمل بما هو عاقل إلا إذا تصور العمل وقدر له قيمة، فهو في جميع أفعاله المروية يصدر عن "أحكام تقويمية" تقدر قيم الأشياء وتقرر "الأفضل" أو "ما يجب أن يكون" وتبدو في ثلاث صور: الحقيقة في مجال النظر، والخير في مجال العمل، والجمال في مجال الإحساس. فأما الحقيقة فتبدو في التمثيل الذي ذكرناه، وأما الخير فهو تمثيل كذلك إذ إن القاعدة الحلقية حكم يصدره العقل بالعدول عن الغريزة وعن العاطفة الخاصة إلى أمر رفيع مشترك بين الناس، وجميع المذاهب الأخلاقية تقويمية بالضرورة، وأما الجمال أخيرا فهو تمثيل وتقويم أيضا مهما يظن بأن قوامه الذوق الشخصي والأصالة الحرة، فالنقد يرمي دائما إلى التعبير عن فكرة كلية أو عاطفة مشتركة.⁽¹⁾

• 1.1. أ. مصدر العقل

من أين اكتسب النوع الإنساني هذا العقل؟ يذهب العقليون القدماء إلى أنه منحة من الله خلق عقل الإنسان على صورة عقله وأمدّه بالمعقولات التي يتكون منها جوهر الأشياء. أما التجريبيون فيقولون إن العقل نتيجة ما حصل الناس من التجارب سواء تجمعت من الجهود الشخصية أم من الوراثة الطبيعية أو كما لاحظها علماء الاجتماع من الوراثة الاجتماعية التي تظهر في شكل الأفكار والصور.

أما المتشككون في قيمة العقل فمنطلقهم ما في النظريات من شكوك، وما في العقائد البشرية من أخطاء وتناقض واستحالة البرهان على كل برهان. ويأتي أشياع القوة ليقولوا إن الحق ثمرة من ثمرات التاريخ ويقولون إن الحق سيكون دائما لأشد الناس قوة وأوفرهم غنى وأكثرهم غلبة. ويأتي في النهاية العمليون في أشد مذاهبهم تطرفا فيقولون إننا لا نعتد إلا بالعمل وحده. أما الحقيقة فقد تبرم وتنقض وليس العقل إلا الرأي الوسط ف أي عصر. فأحمد الحالات أن يركن العقل إلى الغريزة والعاطفة والحدس حتى إلى المنفعة الذاتية.⁽²⁾

• 1.1. ب. فكرة العلة

فكرة العلة من الأفكار الأساسية للعقل، فلا شيء يحدث إلا إذا كان له سبب كاف لحدوثه. فإمهي العلة؟ يرى لالاند أن أصول هذه الكلمة متشعبة مختلفة: فلها أولا أصل خلقي وفقهي، إذ المعنى الوضعي لكلمة cause هو الاتهام وتحميل التبعة والمسئولية. فالعلة على هذا المعنى فكرة اجتماعية تبين صفة الفاعل المسئول للفعل. ثم إن له أصلا بيولوجيا وهو التناسل.

(1) نفسه، ص 453

(2) لالاند: محاضرات في الفلسفة، ص 47.

ولها ثالثاً أصلٌ آلي، فإنك إذا أردت أن تبني بيتاً فلا بد لك من المواد ثم من العمل الآلي لنحتها وبنائها، ومن هنا استعمل أرسطو العلة المادية والعلة الفاعلية كما استعمل العلة الصورية الغائية حين أراد أن يفسر تحول الكائنات.

يبحث العقل عن الثبات والنظام فتصور العلة كخاصة ثابتة وكقدرة تنتج عنها منه الحوادث لذاتها.

وبذلك ربح العقل شيئاً من التنظيم. وقد خطا خطوة أخرى بإحلالهم محلها فكرة العلاقة الثابتة للظواهر تبعاً لقانون. وهذه الفكرة فكرة القانون لها أيضاً أصل فقهي واجتماعي، فإن الناس كانوا يتصورون قوانين الطبيعة في بادئ الأمر كأنها تشريع صالح للتطبيق على الموجودات الطبيعية صدر عن الله على نحو ما يصدر عن ملك حصيد العقل شديد القوة. ولكن ما حل محل هذا التصور الواقعي الإنساني تصور القانون الطبيعي باعتباره صيغة تلاحظ التكرار المنظم للظواهر في بعض الحالات. وتبين إذا كان من الممكن أن توجد بينها روابط يصح أن تقاس. وفي هذه الحالة يتصور العقل فكرة العلة على نمط جديد كأنها الظاهرة أو مجموع الظواهر التي تعقبها انتظام ظاهرة مباشرة.⁽¹⁾

يرى لالاند أن هذا التصور وإن كان منطقياً فعليه مسحة من التصور في كثير من نواحيه: فالعلاقة بين العلة والمعلول لا تزال خفية مجهول وتقسيم الظواهر إلى علة ومعلول تقسيم صناعي في الغالب، واختيار ما يدعونه علة فيه فطنة التحكم.

ومن هنا جرّ تصوّر العلة على والقانون العلمي على هذا النحو إلى كثير من الشك والنقد. فقد نشأ مذهب وضعي جديد دستوره وقاعدته رفض التسليم بعقلية الحوادث والظواهر، فلم يعتبر في القوانين إلا العلاقات الثابتة بين التكرارات دون أن يبحث فيما يشرحها ويوضحها، ولكن تقدم تعقيل فكرة العلة كان لا يزال في الإمكان، فإن الظاهرة مكونة من حركة بعض الأشياء ومن بعض مظاهر القوة. وهذه القوة لا تحدث ولا تتقدم وإنما تتحول من حال إلى حال: فشكلها السابق علة، وشكلها اللاحق معلول.

• 1.1. ت. السبب الكافي في النظام النفسي أو الخلقي

لا يختلف النظر النفسي عن الطبيعي، إذ يسلك العقل إلى معرفة النفس أو الخلق نفس الطريق: فيسعى في إقامة حقائق دائمة ووضع درجات من الوقائع متشابهة. ثم يلاحظ في هذه الوقائع التكرارات النظامية المشابهة للقوانين الطبيعية ولو أنها أقل منها ضبطاً ودقة.

ولكننا هنا أمام صعوبة خاصّة، ألاست تجد فيما يخالف العقل هذا حرية الإنسان؟ غير أنّ المشكلة تُحلّ إذا فصلنا بين الحرية وبين الاختيار المطلق، فليست الحرية الحقيقية هي الإتيان بأيّ عمل دون

(1) نفسه، ص 51.

ارتباط بالشخص. وإنما الحرية ألا تُخضع الفاعل لإكراهٍ من قوة أجنبية سواء أكانت هذه القوة خارجية أم داخلية، كما يحصل غالبًا من تأثير العادة والإيحاء والهوى وتأثير البيئة الخفي. فهي ضدّ القدر الذي يفرض علينا بعض التصرفات مهما نعمل ونرد.

وجوهر الأمر أن قيمة الحرية لا يمكن أن تضر بقيمة العقل؛ على أن هناك معضلة أخرى لا بد للعقل من حلها، وهي كيف ينبغي أن تصرف وأين يكون الخير وأين يكون الشر؟ وينبّه لالاند إلى بعض حجج المشكّكين في قيمة العقل، من ذلك حجتان يقيمونها دائمًا في وجه العقل، وهما: أولاً تباين الأحكام الخلقية في مختلف الشعوب ومتباين الأعصر؛ وثانياً تناقض النظريات الفلسفية الدينية في الأخلاق.

وينظر إلى هذين الحجتين على أنّهما دليل الحاجة إلى العقل، إذ الوحدة دليل على القيمة، والاختلاف دليل البطلان والفساد.

ويرى لالاند أن العقل كلما ارتقى في عالم القيم باحثاً بلغ رتبة يكون فيها واحداً، أو متشابهاً بين الشعوب، وأن التباين الناجم عن الأهواء هو الذي يحدث الاختلاف في الأحكام.

والنتيجة التي يخلص إليها لالاند في دفاعه عن العقل أن الشكّ فيه قيمته من جرّاء تطوره راجع إلى سوء ملاحظة هذا التطور، فليس هذا التطور في خلق الجديد التحكيمي ولا في التذبذب المستمر بين الآراء المتعارضة، وإنما هو تطوّر ذو اتجاه مركزيّ أو تراجع يأخذ سمته إلى حدّ محدود ولا يفتأ يدنو منه على الرغم مما يناله من ارتداد جزئيّ وتقهقر ثانوي. فالعقل إذن يوجد في شكلين اثنين، ومصدر ما يتوهم غالباً من التناقض عند العقليين أنهم يتحدثون عن هذا الشكل ومرة عن الشكل الآخر.⁽¹⁾

يسير لالاند في خطّ العقلانية، ويقف في مواجهة التطورية واتجاه الصيرورة الذي يزعم الثقة بكل الثوابت والمرتكزات التي ينطلق منها العقل. فالعقل وإن توهماً غيابه يبقى حاضراً في شكلين: الشكل الأوّل هو مجموع المعقولات التي صيغت على خير ما يمكن في عصر من العصور ولاسيما في عصرنا الحاضر وذلك ما تسمّيه بالعقل الكائن⁽²⁾. والثاني: هو المبدأ المنتج لمراتب العقل وقواعد الفكر وتدرّج القيم، وذلك ما تسميه بالعقل المكوّن.

وهذا التمييز كما يقول يذلل كثيراً من المصاعب التي أفضت إلى كثير من مجادلات ومناقشات لا تزال تتجدّد الحين بعد الحين بين الفلاسفة. فالتجريبيون يؤيدون أنّ العقل البشري مفعم بالنتائج المستخلصة من التجارب. وهم على نهج الحقّ إذا أرادوا عقلنا الكائن. أما إذا أرادوا أن الذكاء الإنساني ليس إلا أثر الطبيعة، وأن قواعد الفكر والسيرة ليست إلا مظهرًا مركّباً من حاجاتنا الحيوانية، فهم بعيدون عن شبه الصواب. فليس من شكّ في أن هذه النتائج الحاصلة من التجارب إنما استخرجت

(1) لالاند: محاضرات في الفلسفة، ص 56.

(2) أو العقل المكوّن Raison constituée

في ضوء وظيفة عاملة لها طبيعتها الخاصة وهي العقل المكون. وإذن يكون لنا الحق في أن نعارض بها مادة المعرفة كما يذهب اللدنيون القائلون بغير التجربة.

ويلجّ لالاند على التمييز بين العقل الكائن والعقل المكوّن، وسوء التمييز بينهما هو مصدر الخلط بين الثابت والمتغير، أو بين العقلانيين والتجريبيين.

فالعقل الكائن⁽¹⁾ - وهو مجموع المدركات والقواعد الفكرية التي حصلها شعب من الشعوب في عصر من العصور - فيه ما يعبر يقينا عما في الحياة الاجتماعية من افتقار عضوي مشترك وعن الشكل الذي اتخذه هذا المجتمع باعتباره موضوعا من موضوعات علم طبائع الأمم ووصف الشعوب. أما العقل المكوّن فهو مبعث هذه الحركة إذا نظرنا إلى الأمام، ومقياس تقدّمها إذا نظرنا إلى الوراء، وهو مقدار ثابت كالقوة أو فكرة حقيقية. والعقل بهذا المعنى مُنشئُ المدنية لا أثرها.⁽²⁾

• 1.1. ث. نفسية الأحكام التقويمية La psychologie des jugements de valeurs

تظهر عقلانية لالاند في تمييزه الدقيق بين الأحكام العقلية الخالصة وبين القيم الخاضعة للانفعال والميل الشخصي.

ولنذكر في هذا المقام كتابه العقل والقيم (La raison et les valeurs) الذي تحدّث فيه عن البُعد النفسي للأحكام، واختلاط العقلي بالنفسي.

والفكرة الأساسية في هذه النظرية أن الناس ليسوا عقولا خالصة، لأن تحليلات علماء النفس المعاصرين تحمل على الاعتقاد بأنه يتمتع وجود عقل ليست له مشاركة في العمل. فنحن نريد ونأبى ونستهي ونؤمل...، وكل هذه العواطف تنعكس على موضوعاتها وتظهرها لنا صالحة أو ضارة، جذابة أو منفرة. ولولا التفضيلات والميول لم تكن هناك قيم للأشياء.⁽³⁾

ويفرّق لالاند بين الأحكام التقويمية التي تبدي موقفا، وبين العبارات التي لا تحمل مضمونا تقييميا، أي الأحكام التي لا تمس ما هو واجب أو خير، ولكن ما هو كائن وتسمى أحكاما تقريرية، أو حسب تعبير دروكايم الأحكام الشيئية أو الأحكام الوجودية حسب جوبلو.

لكن الأدق أن يقال أحكام تقريرية لا ينصبّ دائما على ما هو موجود، بل قد يقال في حق الاعتباريات التي لا وجود لها إلا في الذهن، كالحكم بأن تربيع الدائرة بالمسطرة والبرجل ممتنع.⁽⁴⁾ ويتابع لالاند معاني بعض الألفاظ التي تستخدم في الأحكام التقريرية والتقويمية، ومنها كلمة Valeur التي تعني في اللاتينية البسالة أو الشجاعة، باعتبار أنها الصفة الممتازة. على أنه يستعمل

(1) أو المكوّن، وقد سبقت الإشارة إلى هذين العقلين.

(2) لالاند: محاضرات في الفلسفة، ص 56.

(3) نفسه، ص 61.

(4) نفسه، ص 61..

أيضا منذ زمن طويل في معنى مجرد هو هذه الخاصية التي تجعل الأشياء المادية أو المعنوية مرغوبا فيها، وهذه الخاصية التي تقوم بها يباع ويشترى من الأشياء فتجعلها قابلة لأن تستبدل بأشياء أخرى أكثر أو أقل منها بالنقد.⁽¹⁾

ولكنه يشاع أيضا بمعنى روحي وفلسفي بعد أن جعله كنت مقابلا للفظ الثمن prix. وقد يكون نيتشه - كما يقول لالاند - أكبر عامل على ترويح هذا المعنى. فقد كان فيلسوفا ضئيلا متشعبا بفكرة التطور على مذهب سبنسر *pauvre philosophe tout nourri d'évolutionnisme* spencérien، ولكنه كان كاتبًا مجيدا فأصاب نجاحا عظيما، إذ سخر عبقريته الأدبية لخدمة شهوة من الشهوات الأساسية في الطبيعة الإنسانية وهي إرادة القوة والسلطان، عارض بها إعجاب البوذيين والنصارى بالزهد والمحبة والسلام، وهذا ما سماه بتنكيس القيم، وأراد أن يكون داعية له.⁽²⁾ ولا يظن أن تجريد القيم من العواطف والانفعالات أمر يسير، بل هو معقد ومركب، لأن اللغة ذاتها متورطة في ذلك. فاللغة وقد أسموها بحق فورية نفسية *psychologie spontanée* ملأى بالألفاظ التي تشهد بذلك، منها ما يدل بذاته على معنى القيمة كهذه الألفاظ: بهي فطيع، مقدس ملزم، قاطع مخجل، ومنها ما يدل علة الواقع وعلى تقويمه في آن واحد كقولنا: أثر طائش، متهور مدقق، فيقولون إن هذه الألفاظ وأمثالها تحمل معنى المدح أو الذم، حتى الصيغ النحوية والنطق ذاته كان لها في الغالب خاصية عاطفية ملازمة لتقويم موافق أو مضاد.

وينبئ لالاند في مسألة الأحكام التقويمية والتقريرية إلى الخلط الحاصل بينهما في بعض المجالات، إذ إن ما نطنه أحيانا تقويميا هو في الواقع تقريرى، إذن فهو بعيد عن منطقة الجدل. مثال ذلك قول من يقول أنا أفضل فيني على لامارتين، ومن أنكر ذلك فهو مخطئ، وأن نابليون لم يكن يحب الخياليين، فهذه ليست أحكاما تقويمية، وإنما هي أحكام تقريرية لأنها تتناول لا صحة التفضيل أو موضوعيته بل رأي فلان أو فلان من الناس.⁽³⁾

وصفوة القول في فلسفة لالاند، أنها تمحورت على التحليل النقدي للقيم، وخلصت إلى أن الملمح البارز للتقدم الفكري والأخلاقي والاجتماعي يكمن في تزايد التشابهات، وهي حركة نجد نظائرها في النزوع العفوي في الظواهر الفيزيائية نحو معادلة المستويات، وفي الضغط وفي الحرارة وغيرها.. كما أنه صاحب التمييز الذي أصبح متداولاً بين العقل المكوّن، أي مبادئ الفكر والعمل

(1) نفسه، ص 63.

(2) نفسه، ص 64.

(3) نفسه، ص 61.

المقبولة من الجميع، والتي تتغير من عصر إلى عصر، والفكر المكوّن، وهو الأحكام القيمية التي لا تتغير والتي تحدد المعنى الذي ينظر من خلاله إلى ذلك التغير بأنه مكسب.⁽¹⁾

بعد هذا الوصف والدفاع عن العقل، قضى الأستاذ لالاند حياته في تعميق وجهة نظره وتأييدها، يحدوه الإيمان البالغ بخطرها البالغ في بناء العلم وتوجيه الحياة وتدبير السيرة. فنشر كتابا في "نظريات الاستقراء والتجريب" (1929) *La théorie de l'induction et de l'expérimentation* هو سجل نفيس يعرض هذه النظريات، ويمحصها، وينتهي إلى أن أساس الاستقراء التعميم، وأن التعميم خاصية أولية للعقل، وأن التمثيل أو التراجع قانونه، ونشر أخيرا كتابا عنوانه "العقل والمعايير" (1948) *La raison et les normes* كان قد ألقاه درسا قبل عشرين سنة، يردّ فيه على الفلاسفة التجريبيين الذين يذهبون إلى أن المعقولات الرئيسية، كالزمان والمكان والعلة والقانون وما إليها، وحتى العلوم الرياضية مستفادة من التجربة، وأن تاريخ المعرفة يدلّ على أن مفهوم هذه المعقولات قد تغير باستمرار، ويخرجون من هذا إلى إنكار قيمة العقل، فيسلم الأستاذ لالاند بالمقدمتين، وينبذ النتيجة، وذلك بملاحظة أن تغير مفهوم المعقولات يسير سيرًا تراجعيًا، وأن التراجع إذن هو القانون الأساسي وأنه يجب أن يرد إلى مبدأ ثابت هو الذي يسمى عقلا أو بالذات، أو عقلا مكوّنًا *Raison constituante*، لأنه المبدأ الواضع للقيم وللقواعد في النظر والعمل، والمنتج للمعقولات، والمشفّر على تطورها، في حين أن جملة المعقولات، التي يظنها التجريبيون كلّ العقل، أخرى بها أن تسمّى بالعقل المكوّن (بفتح الواو) القابل للتغير دون مساس بجوهر العقل *Raison constituée*. العقل المكوّن (بكسر الواو).

2 المعجم، المنهج والمحتوى

كان هدف لالاند من وضع معجمه هو توحيد المفاهيم الفلسفية وتعبيد سبيلها أمام الباحثين المتخصصين، إذ رأى كما رأى غيره من قبل أن الاختلافات غالبا ما يأتي من جهة الألفاظ التي لم يتفق المتحاورون والمتفاوضون على معانيها، كما أعاد للفلسفة بعض أصالتها التي فقدتها أمام التحديات العملية التي غيرت مجرى التفكير ونقلته من عالم التصورات إلى عوالم التصديق وما فيها من تحولات وعدم ثبات. كما كان لامتزاج الفنون والمعارف الإنسانية بالفلسفة أثرٌ لا يخفى في تجميع القضايا الفلسفية وضرب رصانتها، فأصبح الأدب وعلم النفس وعلم الاجتماع علوما مختلطة بالفلسفة، حتى كاد يغيب عن المتخصصين خط التمييز بينها وبين ما هو فلسفة حقيقية. هذه هي الغاية التي رسدها لالاند وهو يضع معجمه الفلسفي.

(1) Grand Larousse encyclopédique, édition prestige, terme (Lalande), tome 12, librairie Larousse, 1970, Paris.

أعدَّ لالاند تصوّرًا لمعجمه وللمنهج المتبع، وكتبها في مقال له بعنوان: الخطاب الفلسفي ووحدة الفلسفة. (مجلة الميتافيزيقيا والأخلاق، سنة 1898)، ثم أعيد مداخلته في المؤتمر الدولي للفلسفة سنة 1900، بعنوان، (حول نقد اللغة الفلسفية وتثبيتها)

واقترح المؤلف في هذا المؤتمر إنشاء مجموعات دراسية خصيصا لهذا العمل المذكور في عنوان المقال. وكان تأسيس الجمعية الفلسفية الفرنسية تحقيقا للرغبة السابقة، وثمره للاندماج مع مشروع مشابه أعده كزافييه ليون، وهو مشروع يهدف إلى تبادل الآراء والأفكار مع العلماء والفلاسفة، وهكذا دشن ظهور معجم الفلسفة، بقيادة الجمعية الفلسفية ومساعدتها المادية والفكرية، وظهر في دفاتر منفصلة، من جويلية 1902 إلى جويلية 1923.

لم يقتصر المعجم على مصطلحات الفلسفة، بل غطى مجالات علم النفس وعلم الجمال وعلم الاجتماع والبيولوجيا والتاريخ والقانون وعلم الاقتصاد... يعني مجموعة العلوم المعيارية الأساسية التي تؤسس فعلا مركز الدراسات الفلسفية.⁽¹⁾

والغرض هو جمع كل ما له صلة ببناء النسق الفلسفي العام، حتى إنهم أدخلوا مصطلحات فيزيائية لاتصالها بالكونيات مثل مصطلح *énergie, entropie, force, quanta...* وكذا المصطلحات الرياضية التي لها اتصال بالمنطق أو نظرية المعرفة، مثل *Analyse, Fonction, Hyperspace..*⁽²⁾

وعموما كان المقصد من المصطلحات الأخرى المذكورة هو خدمة المصطلحات الفلسفية بكل ما يقرب من معانيها من مصطلحات العلوم الأخرى التي رأى المؤلف أنها تساعد على ذلك.⁽³⁾

« Étudier les termes dont le sens présente un intérêt philosophique, et dans la mesure du possible le préciser, ou du moins en marquer nettement les acceptions et équivoques. »⁽⁴⁾

وقد أهمل لالاند ورفاقه المعاني غير الفلسفية، التي قد تحملها الألفاظ والمصطلحات، كذلك اعتنوا بالمصطلحات التي لم يقدّم لها المعاصرون تعريفا، وعرضوا معانيها التي سقطت من الاعتبارات بقدر الحاجة إليها في توضيح معنى من المعاني المعاصرة، دون الإغراق في تتبع التطوّرات الدلالية التي عرفتها المصطلحات في تاريخها، حتى لا يصبح المعجم تاريخا للفلسفة، كما أن مادته تتضخم، إذ إن بعض المصطلحات يحتاج إلى مجلد قائم بذاته لرصد تطوره عبر المراحل التاريخية المختلفة.⁽⁵⁾ هذا فضلا عن المقابلات من بعض اللغات كالإيونانية واللاتينية والألمانية والإيطالية..

(1)Vocabulaire technique... p22

(2)يمكن الرجوع إليها في مواضعها.

(3)Vocabulaire technique...p22.

(4)ibid.p20.

(5)ibid.p20

بدأ المعجم بقصد عرض الموضوعات ثم انتهى إلى شرحها وتفسيرها، فكثيراً ما تَجِدُ الحاجات وتلح الضرورات ليتطور الهدف وتنوع الغايات.

وَأَلَحَّ القراءُ في الطَّلَب منذ صدور النماذج الأولى والكراسات بشروحات مفصلة ومعلومات تاريخية وموسوعية لم يكن في نية المؤلفين تقديمها، وهذا يتطلب لو التزمناه أموراً أخرى مثل اللوحات التوضيحية، وكان علينا أن نتجاوز هذه الرغبات لتفادي الاختلالات الكبيرة من جهة، وحتى لا نتنظر أن توجه إلينا ملاحظة بزيادة إشارة توثيقية هنا أو هناك.

يُقَرَّرُ لالاند أنه لم ينطلق هو وفريقه من العدم في تأليف هذا المعجم، ودعوى كهذه تعني كما يقول الإقرار بأنه لا يعني من أي نقطة يبدأ.

فالفلسفة بلا تواضعات مسبقة هي ما سماه شوبنهاور -محققاً- الدَّجَل الفلسفي، charlatanisme philosophique والأبعد أن هدف عمل من هذا النوع ليس إحداث معاني المصطلحات من العدم ولا تأسيس تشكيلة جديدة من المصطلحات تشكيلاً جازماً يمكن أن يكون عدد منها غير قابل للتعريف، والبعض الآخر يبنى على الأول. فلا ينبغي إذن معاملة هذه التعريفات على أنها مبادئ صورية، يحق لنا أن نستدل بناء عليها استدلالاً رياضياً، بل هي تفسيرات قد نصادف فيها تكراراً لبعض الكلمات حين لا يتسبب ذلك في جرّ العقل إلى الحيرة وعدم الجزم. والغاية هنا ليس بأي حال توطيد مسلمات، ولكن تبيان حقائق لغوية، والتحذير من الوقوع في الالتباسات.

عرض له أثناء المناقشات التي حضرت لهذه المعجم هاجس يتعلق بقلة العناية بعلم الدلالة، إذ إن مضامين هذا الاختصاص لم تدخل بعد في عقل الفلسفة الحالية.⁽¹⁾

إنه من الاعتقاد الطبيعي أن توجد رابطة بين الكلمات والأشياء، خاصة أن كل كلمة، إذا كان لا أكثر من معنى، تملك دائماً معنى مركزياً، ومنشئاً، ولا تكون بقية المعاني بالنسبة إليه سوى تطبيقات خاصة، أو معنى أثراً، يتوجب من النقد الفلسفي العثور عليه.⁽²⁾

فهناك ثقة في حكمة اللغة=الخطاب= تذكرنا بحكمة كراتيل، إن لم يكن سوى مقطعاً من المزاح الساخر- سنرى في كثير من الملاحظات الاهتمام بهذه الوحدة السرية التي قد تبرر وتعقلن الاستخدامات الأكثر تنوعاً لنفس الكلمة.⁽³⁾

من المتيقن أن الوحدة مثل أعلى تسعى إليه اللغة=الخطاب= تلقائياً=آلياً= ولو بصورة غير منتظمة، وهناك إغراء كبير في جميع الأشياء، لتأكيد واقعية ما نشعر بقيمته المعيارية شعوراً قوياً.

(1) ص 13.

(2) Vocabulaire technique.. p14

(3) ibid. 14.

كثيراً ما تتعرض معاني الألفاظ للتغير بسبب الانحرافات المختلفة، أحياناً بسبب التخصيص الذي يتطلبه الاصطلاح، وأحياناً أخرى بسبب انحرافات المشافهة.

وهذا هو الذي جرى مع المصطلحات الفلسفية، فهي أيضاً لم تسلم من الانحرافات التي وقعت لها أثناء مسيرتها التاريخية، ولو أن تلك الانحرافات دقيقة.

ويضرب لالاند أمثلة لتلك التغيرات الحاصلة للمصطلحات، إذ يلاحظ أن المعنى تغير عبر التاريخ، لأسباب متعددة تقع في طريق اللغة...

هذا التغير لا يمكن الانتباه إليه لأنه ليس من طبيعة غير مادية كتلك التي توجد عليها بعض الظواهر الاجتماعية، والكلمات كما يقول لها وجود وكنه لا يتوقفان على إرادتنا.

إن معاني الكلمة ليست قيماً لمتغيرات لا تنتهي حيث يمكننا أن نتصرف فيها برغباتنا، ولها خصائص خافية حتى على الذين يتلفظون بها ويفهمونها.⁽¹⁾

S'efforcer d'amener les sous-entendus de ce genre à la pleine conscience est la seule catharsis qui puisse combattre la résistance qu'ils opposent à la vérité.

On ne tombe jamais plus complètement dans le verbalisme que lorsqu'on affecte de ne pas s'occuper des mots et de se mouvoir immédiatement dans la pensée pure.

L'unique moyen de ne pas être victime est de les prendre sans fausse délicatesse pour objet immédiat de son enquête et de sa critique.

هناك حقيقة أخرى أبانها اللسانيون وهي أن الخطاب لا يتألف من الكلمات بل من الجمل، فالجملة الفلسفية ليست أقل حاجة من الألفاظ إلى العناية. غير أن هذا النقد لم يمارس حتى الآن إلا بصورة عرضية.

وينبّه لالاند إلى مشكلة التضاد في المعاني داخل اللفظة الواحدة، وهو ما يفتح الطريق أمامنا للخلوص إلى تأويلات متعددة، منها الصحيح ومنها الخطأ، إذ لا يمكن أن تكون جميعاً صحيحة في سياق واحد، والتضاد يفتح الباب أمام كل الاحتمالات، ولا شيء يضر بالفلسفة وباللغة مثل الإبهام والعموم، العيوب التي توقع المتلقي أو القارئ في حيرة وعذاب جراء معاناته في رصد ما يريده الكاتب.

إن الدّفع بالنّقد اللغوي قُدماً وبِكلِّ أشكاله، هو الذي به نستطيع معرفة تفكيرنا، والتخلص مما ليس له معنى قابلٌ للتحقق، وبه نستطيع أن نقرأ دون أن نفترض أفكاراً مسبقة التصور بدل تلك التي يريد الكاتب أن يعبر عنها.

(1) (المعجم، ص 15). (Vocabulaire technique)

وشروط التلاقي بين الجماعات الذهنية=المفكرة= تتوقف على دقة اللغة سلامة استعمالها، ولا يمكن قبول أن تكون اللغة الانفعالية القابلة للتعددية الإيحائية قادرة على إقامة جسور التواصل وتبليغ التصورات.

ولعلّ هذا العيب اللغوي ملازمٌ لكثيرٍ من الفلاسفة أو ممّن يزعمون أنهم كذلك، ولهم ميل إلى استخدامه، إما عن تذوق أو عن مصلحة ما، فريق منهم يخفي البلى أو القدم، أو انعدام المعنى لما يدرك، تحت غطاء من الظلمة اللفظية التي تمنحهم إياها بالعمق، وسيشاركهم قراؤهم ذلك، إن لم يكن لديهم مناعة ضد هذا التصور. وفريق آخر، قد يكون أكثر براعة، يحبون الوميض الغسقي، لأنه يمنحهم فرصة للتخيل، فهؤلاء يقلبون الفكر إلى لعبة، كما يقول كنت، والفلسفة إلى شبه فلسفة philodoxie. من المرجح أن العقبة الأولى التي تقف أمام النور هي إرادة القوة، والرغبة في استعراض البراعة أو لإيجاد ملاذ من الاعتراضات الكبيرة.

إن الحقيقة عبارة عن حدّ، ومعيّار فوق الأفراد، إذ الرغبة في السلطة والتفوق دفع كثيرا من الدول الأوربية أن تتخذ لها فلسفتها الخاصة باسم السيادة، وقلما يختلف الأفراد عن الدول في هذا. وهدفنا -كما يقول- في هذا العمل أن نحافظ على الفلسفة بعيدا عن الرغبات.⁽¹⁾

ويظهرنا التاريخ على أن العقل قد عمل على توجيه التقدم الإنساني، في الفرد والمجتمع وجهة معارضة تمام المعارضة للغريزة والتطور المتنوع. أجل لقد كان هذا العمل ضعيفا بطيئا متفاوت الحظ من النجاح، ولكنه كان مستقيما متصلا في تصميم وعناد. إن مذهب التطور يثير الغريزة ويبرر جموحها من حيث إنها مظهر القوة الحيوية، ويحاول أن يرد إليها استعداداتها العقلية والخلقية على أن هذه الاستعدادات نماء الغريزة وازدهارها، فيخلط بين دائرتين لا اشتراك بينهما، ويتجاهل ثنائية الإنسان بالرغم من إلحاح الأخلاقيين فيها. ولما كان لا يمي بين الأخلاق والبيولوجيا، ولأنه ينظر إلى الفتح والاستعمار كأنهما مظهران من مظاهر الحيوية، ويقدّس الأنانية القومية، ويعد تقدما ورقيا تنظيم المجتمع على غرار التنظيم البيولوجي وما ينطوي عليه من تفاوت الأجزاء وإخضاع بعضها لبعض، فلا يرى سبب من غاية قصوى سوى ازدياد الحياة، ولا يرى داروين من وسيلة لتحسين الإنسان سوى مصلحة الفرد وانتخاب الأصلح كما في الحيوان. ومن هنا نشأت أخطاء أو أوهام هي أبلغ أخطاء عصرنا ضررا. أما العقل فقد اتجه دائما إلى التقريب بين الناس؛ وإلى تكوين مجموعة من الحقائق تؤلف تراثا مشتركا بين الجميع والاستعاضة عن العلاقات القائمة على القوة بعلاقات صادرة عن العدالة؛ وإلى سنّ قوانين تستطيع الإدارات جميعا قبولها وتنفيذها طوعا؛ وإلى إعلاء قدر الخيرات العقلية والروحية، وهي التي تحتمل المشاركة فيها دون نقصان أو زوال⁽²⁾، بل إن حظ كل فرد منها

(1) المعجم الفلسفي، ص 18. (Vocabulaire technique)

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 454

يتعاضم كلما تكاثر عدد المشاركين فيها، وإلى تحويل ما في الحياة إلى شهوة عمياء ونزوع نهم للفتح والتملك إلى محبة مستنيرة لإخواننا في الإنسانية. بتأثير العقل انتشرت فكرة المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات القانونية والسياسية فذب الوهن في الطبقات الاجتماعية وتحللت روبا رويدا في مصر والهند وروما، في العصر القديم والعصر الوسيط، وبتأثير العقل استحال نظام الأسرة من السلطة إلى الحرية، وتدرجت حال المرأة من الانزواء والخنوع إلى المساواة بالرجل، وشاعت فكرة السلام العام والاتحاد بين الدول من المثقفين والجمهور، فليست الأفكار الأخلاقية مجرد أفكار، ولكنها قوى تعمل في الواقع وتكيف الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنساني بالرغم من مقاومة الأنانية البيولوجية. وهكذا يوجد الفكر المروي في هذا الميدان نوعا جديدا من التراجع، أو هو يدفع بالتراجع إلى الأمام على نحو خاص به هو بوسائل جديدة، فإذا بالتراجع هو في حقيقة الأمر القانون العام للطبيعة، وإذا بمذهب التطور، وقد ظن أنه يجدد في دائرة الحياة خير ميدان لتأييد مبادئه، يفوت أهم ما في الدائرة الإنسانية وأدعى ما يستدعي النظر.⁽¹⁾

يذكر لالاند في مقدّمة معجمه الهدف الذي حمله على النهوض بذلك المشروع. فقد أدرك كما أدرك من سبقوه أنّ كثيراً من النزاعات الفلسفية سببها لفظي في غالب الأحيان، ولو أمعن المتجادلون في الكلمات المستعملة لوجدوا أنّهم متفقون، لكن الناس درجوا على إهمال المفردات وترك الوقوف على تحرير معانيها قبل النقاش، والاندفاع نحو المطالب التي تبنى على الكلمات أو الألفاظ. فعزم لالاند على صناعة هذا المعجم لتأمين المفاهيم وضبطها وتوحيد معانيها، حتى تكون الفلسفة مبنية على أسس متماسكة وموحدة وغير ملتبسة، ومبادئ متفق عليها، حتى لا يختلف الفلاسفة فيما لا يستحق الخلاف، أو يثيروا إشكالات غير علمية ويجعلوها مسائل فلسفية، كما هو واقع في وقتنا، قد لاحظ أن جانبا كبيرا من خلافات الفلاسفة لفظي:

Il s'agissait de de mettre les philosophes d'accord –autant que possible- sur ce qu'ils entendent par les mots, du moins les philosophes de profession: premièrement parce que tout accord véritable –je veux dire celui qui n'est pas l'effet d'une suggestion, d'une tromperie, ou d'une contrainte autoritaire- vaut mieux en soi que les discordances ou les équivoques; ensuite parce que leurs contradictions, sujet traditionnel de plaisanterie, sont en grande partie verbales, et peuvent être souvent résolues dès qu'on s'en avise⁽²⁾

ويسوق أقوالاً لفلاسفة سابقين لمسوا هذه المشكلة، مثل ديكارت ولوك وهوبز...الذي يعتقد استنادا إلى ما قاله ليبنتز أننا لو فحصنا عيوب اللغة فحصا عميقا لزال كثير من الخلاف من تلقاء نفسه، ولانفتحت سبل المعرفة وسبل السلام أمام الناس.

(1) نفسه.

(2) Lalande: Vocabulaire technique...préface, p9.

وقد تكون الطبيعة البشرية نفسها وراء التردد في قبول المعاني التي استقرت عليها الألفاظ، وهي طبيعة نافرة من رتابة النظام والتشابه ومن سطوة المؤلف، وهو تبرم يراه مشروعا. ⁽¹⁾ ولا أحد مستعد لتقديم التوضيحات التي يفرضها تحيز اللغة.

مشكلة اللغة مشكلة ميتافيزيقية في الأساس، ذلك أن السؤال الذي يتبادر هو وجه العلاقة بين اللفظ والمعنى، وما ذا يحصل لو تلاعبنا بالألفاظ وأطلقنا لمشيئتنا حريتها في أن تسمي ما تشاء بما تشاء؟ يشير لالاند إلى هذا الأمر حين يسوق ما جرى بينه وبين أحد الباحثين الذي طرقت ذهنه المشكلة المذكورة، قائلا له إنه حين يرى لافتة تقول ممنوع الدخول، أدخل. هذا التواضع الغريب، ألا يمكن قلبه؟ ما الذي أعطى الجملة السابقة مقبوليتها ومفهوميتهما الراسخة في الأذهان، لترجم في الواقع؟ كلها أسئلة دارت في عقل لالاند عندما همّ بتأليف معجمه.

والحلول تبدأ من إثارة الأسئلة وطرح المشكلات، وتلك كانت بداية الفلسفة، وحين تواجه المشكلة السابقة، هل يكون الحل في خلق لغة خاصة كي يكون تفكيرنا أصيلا؟ لا شيء أكثر إثارة للجدل من هذه القضية، لأنه يصير لكلّ لغته الخاصة وعالمه الفكري الذي لا يشاركه فيه أحد، فيمتنع التفاهم، وتنعدم فائدة اللغة.

ويطرح تبعاً للتداعي المنطقي، مشكلة الأصالة في التفكير ويميّز فيها بين نوعين: أحدهما أقرب إلى العبقريّة، والأخرى عيبٌ فكريّ أقرب إلى البلاهة.

النوع الأول يساعد على ابتكار أشكال الفن والأعمال المستحدثة، ونوصل إلى الكشف عن الحقائق غير المعروفة... هكذا كانت أصالة سقراط مكتشف تحليل المفاهيم العقلية، ونيوتن الذي صاغ قانون الجاذبية..

أما الثانية ففيها نمتاز عن السُّوقَةِ في المكان الذي نعيش فيه، ولكن بفروقات غير ذات قيمة، وربما ذات قيمة سلبية. فقد نمتاز ونتفرد، ولكن لا نجلب شيئا للتقدم، بل قد يصنعون نجوميتهم على حساب القيم. ويصعب تقديم أمثلة لهذا النوع من الإبداع، لأنه غالبا ما يزول.

• 1.2. الموقف الفلسفي في المعجم

وهذا التصور للفلسفة هو الذي تبناه لالاند وبنى عليه معجمه الفلسفي، أما التصور الآخر للفلسفة فهو تصور الوضعية المنطقية التي تربط الفلسفة بالمنطق بدلا من ربطها بالميتافيزيقيا، إذ إن وظيفة التفكير الفلسفي هي الكشف عن المبادئ الأصلية أو الفروض الأولية التي يقوم عليها كل علم، أو هي تحليل اللغة وتوضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على المضامين الحسية، وهذا الاتجاه يروم تقريب الفلسفة من العلم وضبطها وفق اللغة المستعملة، أي أن أساسها تجريبي لا تصوريّ عقلي. وهو تصورٌ رافضٌ للميتافيزيقيا والأخلاق، ولا يرى أن بإمكان الفيلسوف اكتناه العالم

(1) Ibid..p10

الخارجي، وكلّ جهد من هذا القبيل هو وصفٌ للكون وصفًا ذاتيًا، أي أن الفيلسوف لا يزيد على أن يرى العالم كما تُلمّيه عليه ذاته. "ولئن كانت هذه النزعة تجعل من المنطق جوهر الفلسفة، إلا أنّها تختلف اختلافًا كبيرًا عن النزعات العقلية التي تجعل من الفلسفة نقدًا للفكر. فعلى حين نجد فيلسوفًا مثل برنشتيكن يقول: (إن الفكر -دون سواه- هو الشيء الوحيد الذي يبدو شفافًا أمام الفكر، وليس الموضوع الرئيسي للفكر هو تصوّر أو التمثيل العقلي، بل هو نشاط العقل ذاته. وإذن فإن في وسعنا أن نعرّف الفلسفة بأنها نشاط عقلي ينعكس فيه الشعور على ذاته".) نرى كارناب Carnap يقرّر أن المهمة الرئيسية للفلسفة هي "تحليل العلم"، ونجد آير Ayer يحصر الجهد الفلسفي في نطاق الألفاظ والتعريفات، فيؤكد أن مهمة الفلسفة أن تعمل على توضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على "مضامين حسية".⁽¹⁾

فالفلسفة عند الوضعية المنطقية "تحليل" للألفاظ، والتحليل لا يفضي إلى خطأ أو صواب، بل قد يفضي إلى نتيجة ثالثة وهي الكلام الفارغ، الذي لا يحكم عليه بأنه خطأ أو صواب. "والفرق بين الكلام الخاطيء والكلام الفارغ، أن الأول يرسم صورةً إلا أنها لا تصوّر الحق، والثاني لا يصوّر شيئًا، فقولنا عن العدد 2 -مثلاً- إنه زوجي قول صحيح، وقولنا عنه إنه فردي قول خاطيء، وأما قولنا عنه إنه "عدد أبيض" فكلام فارغ لا يكون صوابًا ولا خطأ".⁽²⁾

وتبعًا لهذا الموقف يدرج الوضعيون مباحث الفلسفة الكبرى كالميتافيزيقيا في دائرة الكلام الفارغ، لخروجه عن مجال التحليل اللفظي.

والفلسفة الوضعية تنطلق من الخارج لترجع إلى الذهن، أي تلتقط المعنى من خارج الذهن لتصوغ له اللفظ المناسب، فهي بهذا فلسفة مصاديقية لا تصورية، وقد اقترح زكي نجيب محمود -وهو من أنصار الوضعية- "طريقة من شأنها أن تضبط هؤلاء الشاطحين، وهي أن يعكس "المفكر" طريق سيره هذا، فبدل أن يبدأ بالكلمة لينتهي إلى معناها، يبدأ بالمعنى لينتهي إلى الكلمة، وفي هذا ضمان بالأنبقي بين أيدينا إلا الكلمات ذوات المعنى الحقيقي؛ فأرى "اللون المعين" أولاً قبل أن أقول "أحمر"... وعلى هذا القياس أنتظر حتى تأتيني حواسي بالعناصر التي أريد لها اسماً.⁽³⁾

ويقول زكي نجيب محمود مؤكّداً الموقف السابق في مقدمة كتابه (المنطق الوضعي): "... جعلتُ الميتافيزيقيا أوّل صيدي، جعلتها أوّل ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية، لأجدها كلاماً فارغاً لا يرقى إلى أن يكون كذباً، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة؛ أمّا

(1) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص 55.

(2) زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا، ص 1.

(3) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص 10.

هذه فكلامها كله من قبيل قولنا: إن المزاحمة خمرتها أشكار -رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول- وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيه.⁽¹⁾

والحقيقة أن الوضعية لا تعدو أن تكون تذيلاً للعلم القائم على التجربة، ومزاحمتها للفلسفة أتت من جهة اتصالها باللغة، ومن جهة أخرى ارتبطت هذه النزعة -النزعة الوضعية- بالجانب المتطور من الحياة، فكانت بذلك مشاركة للعلم في تحقيق هذا الهدف، ولعل أنصارها خاصة في العالم العربي ما كانوا يخوضون في القضايا الفلسفية إلا وعيونهم مشدودة إلى الإصلاح الاجتماعي والعمل النهضوي، فخلطوا بذلك عملاً صالحاً وآخر سيئاً، أعني أدخلوا أنظمة فكرية متعددة في مساق واحد وعالجوها بذات المنهج، فلا هم خَدَمُوا الإصلاح ولا هم أخلصوا للفلسفة وأفلحوا في معالجة مسائلها وفق متطلبات المنهج الفلسفي.

كما أن الوضعية في الغرب جاءت نتيجة للتطور المذهل الذي عرّفته العلوم، ولولا ذلك ما ظهرت على الساحة الفكرية، وقد يكون هذا الأمر مبرراً وشافعاً لها في الغرب، أما في العالم العربي فهي أشبه بالنغمة النشاز، والتشبه الزائف بما لسنا عليه من تقدم علمي يبرر اعتناق هذا الخط الفكري.

• 2.2. لالاند وطرح المشكلات الفلسفية

المشكلة الفلسفية تحصل في عقل الفيلسوف حين يستوفي أدوات البحث وشرائطه، ثم لا يجد حلاً مناسباً يورث الطمأنينة. والطمأنينة هي ثمار اليقين المعرفي التي لا يتمللم بعده العقل باحثاً أو متسائلاً.

والمشكلة قد تنطوي على موقف نألفه ونظنه سهلاً واضحاً، لكن ما إن نشرع في تأمله حتى يكتنفه غموض كثيف، بحيث يصبح حل المشكلة أمراً صعباً. ولعل هذا ما قصده رسل حين قال: "هدف الفلسفة هو البدء بشيء بسيط للغاية بحيث لا يستحق الذكر، والانهاء بشيء لا يصدّقه أحد".⁽²⁾ والمشكلة حين تأخذ طريقها إلى الحل تؤلف ما يسمّى قضية، والقضية هي القول الجازم، والقول الجازم هو ما احتمال أن يصدّق به، أو يكذب.⁽³⁾

أو هي كلّ قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب.⁽⁴⁾ فهي حينئذ تحمل تقريراً لموقف، أو حمل لشيء على شيء، وهو ما يعني أن الفيلسوف قد اتخذ موقفاً محدداً حيال مسألة ما.

(1) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الأول، المقدمة. ط3، 1961، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(2) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 15.

(3) ابن سينا: عيون الحكمة، وشرح الرازي، ص 119، تحقيق محمد عثمان، ط1، 1433هـ-2012م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(4) ابن سينا: النجاة، ج1، ص 19، تحقيق عبد الرحمان عميرة، ط1، 1412هـ-1992م، دار الجليل، بيروت.

والقضية بهذا المعنى هي أساس المذهب ونواته التي ينطلق منها. وقد يتألف المذهب الفلسفي من عدن نظريات فلسفية، يعبر كل منها عن موقف محدد من مشكلة فلسفية معينة، بحيث تكون كل نظريات المذهب مترابطة الحلقات متماسكة البناء.⁽¹⁾

والنظرية الفلسفية ليست تجريبية، غير أن الحجة الفلسفية يجب أن تحوي قضية تجريبية واحدة على الأقل، إذ لا نظرية فلسفية غريبة عن حياة الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، بل تبدأ كل نظرية فلسفية من خبرة إنسانية معينة.⁽²⁾

قد تكون هذه الخبرات هي المعتقدات الراسخة لدى الرجل العادي، أو الوقائع النفسية المألوفة، أو معطيات العلوم التجريبية على اختلافها، كما هو الحال مع النظريات الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي تأثرت بنتائج البحث العلمي ومعطياته، ولا نبالغ إذا قلنا إن الفلسفة الحديثة والمعاصرة ولدت في أحضان العلوم.⁽³⁾

والحجة الفلسفية تبدأ دائماً من مقدمة تجريبية واحدة على الأقل، أما باقي الحجج فهي قضايا قبلية مرتبطة بتلك المقدمة التجريبية، توضحها أو تحللها أو تعمقها.

ففي بحث العلية مثلاً، نحن بإزاء قضايا غير تجريبية ترتبط بهذه القضية، مثل كون الحوادث مطردة، أو لا اطراد، فهاتان لا تقبلان التحقيق التجريبي، ورغم ذلك يطلب من الفيلسوف تحليل إحداها أو كليهما، ليعرف مدى صدقها أو أساس قبولها، وقد يجد أنها مرتبطتان بقضيتين فلسفيتين جديدتين: "كل شيء يخضع لقانون لكي يكون العالم مقبولا لدى العقل" أو "هناك عبث ولا قانون" وقد يصل الفيلسوف إلى تدعيم إحداها ورفض الأخرى، وقد يصل إلى قضية جديدة "لا يمنع شمول القانون من قبول الصدفة"، وعليه تدعيم هذه أيضاً؛ وهكذا نرى أن نظرية العلية مؤلفة من حجج بعض مقدماتها تجريبية وبعضها الآخر تقودك إلى "رؤية معينة للأشياء".⁽⁴⁾

• 3.2. المفاهيم التي تناولها لالاند في موسوعته

مدار الفلسفة على المفاهيم باختلاف رتبها ودرجاتها، من معقولات أولى وثانية، فلسفية أو منطقية، وهذه هي القاعدة التي تجري وفقها التحليلات والصياغات، وهي التي اتبعها الفيلسوف لالاند في صناعة معجمه الكبير. وإدراك هذه المفاهيم وعرضها يتم بالأسلوب التعقلي، لا التجريبي،

(1) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 16.

(2) نفسه، ص 17.

(3) وضع محمود فهمي زيدان كتاباً عنوانه (من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982)، ربط فيه بين المنجزات العلمية والنظريات والمواقف الفلسفية، من ذلك نظرية الكوانتم والنظرية النسبية وأثرها على الفلسفة بخصوص طبيعة المادة، والعية والحتمية وبداية الكون ونهايته...

(4) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 16.

لأن الفلسفة نطاقها المجردات، التي لا يمكن فيها أو إثباتها بالتجربة الحسية، وقضاياها مكونة من المعقولات الثانية الفلسفية، وهي تلك المفاهيم الحاصلة عن طريق النشاطات الذهنية والتحليلات العقلية.⁽¹⁾

فالمفاهيم التي يدور عليها النصّ عند لالاند هي المفاهيم الكلية، سواء معقولات فلسفية أو معقولات منطقية.

• 1.3.2. أقسام المعقولات

المعقولات هي المعاني الكلية الموجودة في الذهن.⁽²⁾

تنقسم المفاهيم الكلية التي يستفاد منها في العلوم العقلية إلى ثلاث فئات: المفاهيم الماهوية أو المعقولات أو المفاهيم الأولى، أو الأولية، مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض؛ والمفاهيم الفلسفية أو المعقولات الثانية الفلسفية، مثل مفهوم العلة ومفهوم المعلول؛ والمفاهيم المنطقية أو المعقولات الثانية المنطقية، مثل مفهوم العكس المستوي ومفهوم عكس النقيض هذه هي المفاهيم الاعتبارية التي تستعمل عادة في التفكير، والتقسيم الثلاثي من مبتكرات الفلاسفة المسلمين.⁽³⁾

• 1.3.2. أ. المعقولات الأولية

أول ما يُبحث المعقولات الأولية، وهي الصور المباشرة للأشياء في الذهن. أو ماهية الأشياء، بمعنى:

1- أن الذهن يرتبط ويتصل مع وقائع الأشياء من خلال الحواس، فعندما يحصل هذا الارتباط تنتقش صورة عنها في المدارك الحسية.

2- فإذا وصل الذهن إلى مرحلة الإدراك الحسي يقوم الذهن بتصرّف فيه.

3- فإذا تكررت الأمثال فهناك أيضا قوة أخرى أعلى منها تقوم بنفس العمل الذي قامت به القوة الحسية مع العين الخارجية والمتخيلة مع الصورة المحسوسة. وبمجرد حصول إدراك واحد أو عدة إدراكات شخصية بواسطة الحواس الظاهرة أو الشهود الباطني فإنّ العقل يظفر فوراً بالمفهوم الكلي، مثل المفهوم الكلي لـ (البياض) الذي يُنتزع بعد رؤية شيء أو عدّة أشياء تتميز باللون الأبيض، أو

(1) محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ج 1، ص 103، ط 1418هـ-1998م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

(2) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 2 ص 5.

(3) محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ج 1، ص 158. وعبد الجابر الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج 1/ ص 250، ط 2، 1426هـ-2005م، دار الهادي، بيروت.

المفهوم الكلي لـ (الخوف) الذي يحصل من ظهور ذلك الإحساس الخاص مرة واحدة أو عدّة مرات. فهذه هي مرحلة "الكلية"، ومفاهيمها هي التي تسمى بالمفاهيم أو المعقولات الأولى.⁽¹⁾

• 1.3.2. ب. المعقولات الثانية الفلسفية

وهي المعاني التي تستخدم في الفلسفة وتطرح في الأمور العامة من الفلسفة. وهي موجودة أيضا في غير الأمور العامة. وهي سلسلة من المعاني الغريبة والعجيبة وكأن لها قدما في الذهن وقدما في الخارج.

فمثلا عندما نقارن بين النار والحرارة الناشئة منها ونلاحظ توقّف الحرارة على النار، فإن العقل ينتزع مفهوم العلة من النار ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات فإن مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرات أيضا ولكننا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر فإن مفهوم العلة والمعلول لن يحصل إطلاقا. مثل هذه المفاهيم تسمى بـ "المفاهيم الفلسفية" أو "المعقولات الثانية الفلسفية".⁽²⁾

ويقف الفارابي عند المعقولات الثواني بأسلوبه التعليمي، حيث يرى أن "المعقولات الكائنة في النفس عن المحسوسات إذا حصلت في النفس لحقها من حيث هي في النفس لواحق يصير بها -أي بتلك اللواحق- بعضها جنسا، وبعضها نوعا...، فإن المعنى الذي به صار جنسا أو نوعا -وهو أنه محمول على كثيرين- هو معنى يلحق المعقول من حيث هو في النفس، وكذلك الإضافات التي تلحقها من أن بعضها أخص من بعض أو أعم من بعض هي أيضا معان تلحقها من حيث هي في النفس. وكذلك تعريف بعضها ببعض هي أيضا أحوال وأمور تلحقها وهي في النفس. وكذلك قولنا فيها إنها معلومة وإنها معقولة هي أشياء تلحقها من حيث هي في النفس. وهذه التي تلحقها بعد أن تحصل في النفس هي أيضا أمور معقولة، لكنها ليست هي معقولة حاصلة في النفس على أنها مثالات محسوسات أو تستند إلى محسوسات، أو معقولات أشياء خارج النفس، وهي تسمى المعقولات الثواني".⁽³⁾

• 1.3.2. ت. المعقولات الثانية المنطقية

هذا النوع من المعقولات لا مصداق له في الخارج، فهو من المفاهيم الكلية التي لا تقبل الحمل على الأمور العينية، بل يحمل على المفاهيم والصور الذهنية فحسب، أي أن اتصافه ذهني، مثل مفهوم الكلّي والجزئي، ويسمونها المفاهيم المنطقية أو المعقولات الثانية المنطقية.

(1) محمد تقي مصباح اليزدي: النهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 186..

(2) نفسه، ج 1، ص 186، ومرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 2 ص 6، ترجمة مالك وهبي، ط 1،

1422هـ-2001م، دار الهادي، بيروت.

(3) الفارابي: كتاب الحروف، ص 64.

فمفهوم الكلّي من المفاهيم التي يستحيل تحقّقها في الخارج، إذ إنّ كلّ ما هو موجودٌ في الخارج متشخّص جزئي، والكلّي ليس كذلك، وهل يمكن أن يكون هذا الكلّي وصفاً لأشياء خارجية، كما كان ذلك للمفاهيم الأولى الماهوية والثانية الفلسفية؟ والجواب هو النفي، لأنّ كل ما هو موجود في الخارج جزئي لا يصلح في انطباقه إلّا على نفسه فكيف يمكن وصفه بأنه كلي، فنقول: الإنسان كلي، والمقصود من الإنسان هنا الإنسان الذهني، لا الإنسان الخارجي، وإلّا لما صحّ وصفه بأنه كلي، وبذلك يتّضح من تعريف هذه المفاهيم بأنّ عروضها (وجودها) واتصافها (وصفها للأشياء) كلاهما ذهني، أي ظرفه أو مكانه هو الذهن لا الخارج. إدراكها مسبوق بالمعقولات الأولية، التي هي أساس سائر المعقولات، وهذه المعقولات هي بداية التعقّل والتفكير، أي قاعدة يبنى عليها العقل نشاطه الفكري، ومردّها في الأساس إلى الحس، لأنّ العقل يوجد في أوّل الأمر خالياً من الصور، إلّا من الاستعداد، أو الملكة أو القابلية للإدراك، فهو عقل بالقوة لا بالفعل، لذا سمّوه العقل الهولاني، فيتشكل الذهن مع ورود المحسوسات إليه من الخارج، لتدخل إلى الخيال والحافظة ليكوّن منها العقل الصور العقلانيّة أو الكلية في المراحل التالية. أما كيف تحصل هذه الصور العقلية من الصور الحسية فللفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة نظرية، يطلق عليها نظرية الانتزاع، أو التجريد⁽¹⁾، فالتصورات الأولية وهي الأساس، تتولد من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، كإحساس بالمحسوسات...، فتتصور وجودها وتوجد في الذهن فكرة عنها، وينشئ الذهن بناء عليها التصورات الثانوية -المعقولات المنطقية- ويبدأ بالابتكار والإنشاء، وهو ما تطلق عليه هذه النظرية لفظ الانتزاع، ويبدأ الذهن في توليد الأفكار الجديدة، الخارجة عن طاقة الحس، وإن كانت مستنبطة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن⁽²⁾، وهذا هو تفسير ابن سينا والطوسي وغيرهما. وهناك تفسير آخر للتعقّل الأولي، يتفق

(1) التجريد سمي كذلك لأنه راجع إلى بقاء النفوس الإنسانية بعد تجردها عن الأبدان، إذ إنّ المعقولات ليست نشاطاً بدنياً. والتجريد هو مبدأ التعقّل. فالمسائل التي من هذا النوع مجردة عن المواد الجسمانية. والتجريد نوعان: تجريد فلسفي وتجريد نفسي، فالتجريد النفسي يقصد منه أن في الخارج شيئين صفة وموصوفا لا ينفكان عن بعضهما في عالم الخارج أبداً لكن الذهن قادر على التفكيك بينهما ويستطيع أن يلاحظ أن يلاحظ أحدهما دون أن يلاحظ الآخر مع عدم انفكاكهما في الخارج، مثل العدد والمعدود وليس لنا في الخارج غير معدود العدد، ينتزع من المعدود كصفة له لكن الذهن يجرد العدد وفي الرياضيات ليس هناك إلا عدد ولا معدود. أما التجريد الفلسفي فهو أدق وهو ما إذا كان هناك شيان لا ينفكا حتى في الذهن فضلاً عن الخارج ويستحيل انفكاكهما في الذهن لكن الذهن قادر على أن يفكك بينهما ويرى أحدهما دون أن يرى الآخر مع وجودهما، مثل الوجود والماهية، فلكل ماهية لها وجود في عالم العين ولها وجود أيضاً في عالم الذهن، والفصل بينهما يبدو متعذراً لكن العقل قادر على أن يتصور الماهية منفكة عن الوجود. =مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 4، ص 191.. = ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الطوسي، القسم الثالث، ص 241، ط 1985، 3، دار المعارف، القاهرة.

(2) محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص 110، ط 3، 1430هـ-2009م، دار المعارف للمطبوعات، بيروت.

مع هذا التفسير في أن المنطلق هو الصور الحسية التي تلتقطها الحواس، لكنه لا يرى أن الصورة الحسية قادرة على الارتقاء إلى مرتبة الخيال، ولا الصورة الخيالية تعلو إلى مرتبة العقل، بل هما مرحلتان مختلفتان، ويستحيل أن تتخلى كل واحدة منهما عن مرتبتها، كل ما في الأمر أن الذهن يبدع صورة حسية متناسبة مع عالم الحس، وقوة الخيال أيضا تبتدع صورة خيالية للمحسوس متناسبة مع عالم الخيال وتبقى الصورة الحسية في مقامها، كما أن العقل عندما يواجه صورة خيالية يبدع صورة عقلية متناسبة مع عالم العقل، وتبقى الصورة الخيالية في مقامها، ولها نفس العلاقة القائمة بين الوجود العيني والصورة الحسية، ولا شيء يزول، سواء الصورة الحسية أو الخيالية كل ما في الأمر أن العقل يخلق صورة معقولة متناسبة مع مرتبته. وكان هذا العدل للتفسير السابق الذي قدمه ابن سينا، الذي يرى أن الصورة الحسية تنقص منها بعض الخصوصيات فكأن العقل يتصرف في الصورة الحسية الملتقطة من الخارج، ويعدها لتناسب مع مرتبة التخيل ويزداد صقلها فتصير صور عقلية.⁽¹⁾ ويوضح الفيلسوف صدر الدين الشيرازي الكيفية التي تشكل بها الكليات في العقل، رادا لموقف ابن سينا: "كلا، الصورة الحسية محفوظة في مقامها والقوة العاقلة توجد صورة أخرى في مقامها، هي في علوها تأخذ صورة. أي أن الصورة العينية تتبدل -في تعال- إلى صورة حسية. وبتعال آخر تتبدل إلى صورة خيالية ثم بترق آخر تتبدل إلى صورة عقلية فما حال تلك الصورة العقلية حينئذ؟ هذه هي التي نقول لها ماهية الأشياء، فالبياض مثلا جاء من العين الخارجية إلى الحس، ومن الحس إلى الخيال، ومن الخيال إلى العقل، فيحصل المفهوم الكلي للبياض ومثلا وكذا الاحمرار، والحرارة وسائر العوارض حتى الجواهر مثل الشجر، الحجر، الإنسان. وهذه هي التي تشكل منها المقولات الأرسطية. فكل المقولات الأرسطية تتحقق من هذه المعقولات الأولية، أي أن الأشياء العينية الموجودة في الخارج لا تخرج عن هذه المعقولات الأولية لكنها لا تنقسم بينها، فبعضها من هذه المقولة وبعضها من مقولة أخرى. مثلا تدخل بعض المقولات (المعقولات) تحت الجوهر ويدخل آخر تحت الكيف وبعض تحت الكم. فهذه المقولات مع أنها مشتركة بين مجموعة من الموجودات فهي غير مشتركة بين جميع الموجودات، وهذه هي التي نقول عنها المعقولات الأولية."⁽²⁾

فالمعقولات الأولية هي التي تقوم عليها سائر المعقولات يقوم بها العقل، ومنها المعقولات الثانوية، أو الكليات المنطقية. وبعض هذه المعقولات الثانية ذهنية محضة، أي أنها لا تصدق على الأشياء الخارجية وإنما مصداقها في الذهن. فهي عبارة عن معان يكون الذهن ظرف وجودها، ظرف

(1) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج3، 174، ترجمة مالك مصطفى وهبي العاملي، ط1 1422هـ - 2002م، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، صادق الساعدي: نافذة على الفلسفة، ص 96، ط2، 1324، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، إيران.

(2) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج2، 10.

تحققها وما يتعلق بها. ولا قدم لها في الخارج. والمعقولات الثانية المنطقية هي إحدى المفاهيم الأساسية التي تشكل جملة المفاهيم المكون لمعجم لالاند، وهي عماد الفلسفة، لأنها صور ذهنية لا مصداق لها في الخارج، إلا أنها متصلة بالمعقولات الأولية كما قلت، كل ما في الأمر أنها لم تؤخذ من الخارج، كالمعقولات الأولية، ولا مصداق لها أيضا، وإنما مصداقها في الذهن. ومما يتبع الكليات المنطقية أو المعقولات الثانوية اتصافها بالكية والجزئية، فهذه الأوصاف من المعقولات الثانوية، فالمفهوم من حيث هو في الذهن إما أن يقبل الانطباق على كثيرين أو لا يقبل، فهو كلي في الحالة الأولى، وجزئي في الثانية، وهذه الحالة صفة للموجود في الذهني لا أنها صفة لشيء موجود في الخارج، فالكلية أو الجزئية لا وجود لها في الخارج، وليس لها تشخص، فالجزئي صفة للمفهوم أي عدم الانطباق على كثيرين، وعبروا عن هذا بقولهم: إن ظرف عروض هذه الصفة على الموصوف هو الذهن وظرف اتصاف الموصوف بهذه الصفة هو الذهن أيضا.⁽¹⁾

يُذكر هنا أيضا أن الفلاسفة قد تختلف عبارتهم في التسمية، فقد نجد منهم من يقسم المفاهيم الكلية التي تستفاد منها العلوم إلى المفاهيم الماهوية أو المعقولات الأولى، مثل مفهوم الإنسان، ومفهوم البياض، والمفاهيم الفلسفية الثانية مثل مفهوم العلة ومفهوم المعلول، والمفاهيم المنطقية أو المعقولات الثانية المنطقية،

فالمفاهيم الكلية منها ما يقبل الحمل على الأمور الخارجية مثل مفهوم الإنسان، فهو مفهوم كلي، يقبل الحمل على الأمور العينية، الخارجية، فيحمل على محمد وحسن، فيقال حسن إنسان، وإما ألا يقبل الحمل على أمور عينية بل يحمل على المفاهيم والصور الذهنية فقط، مثل الكلي والجزئي، وهذه هي المفاهيم المنطقية أو المعقولات الثانية.

أما المفاهيم التي تشكل التصورات الأولى للعقل، أو ما يعرف بالمعقولات الفلسفية الأولى فهي نوعان: أحدهما فئة المفاهيم التي ينتزعها الذهن بصورة آلية من الموارد الخاصة، فبمجرد حصول إدراك واحد بواسطة الحواس الظاهرة أو الشهود الباطني فإن العقل يظفر فورا بالمفهوم الكلي، مثل المفهوم الكلي للبياض الذي ينتزع بعد رؤية شيء أبيض، أو المفهوم الكلي للخوف الذي يحصل من ظهور ذلك الإحساس الخاص مرة واحدة أو عدة مرات. والنوع الآخر للمفاهيم العقلية تشمل المفاهيم التي يتوقف انتزاعها على الجهد الذهني ومقارنة لأشياء ببعضها، مثل مفهوم العلة والمعلول، الذي ينتزع لعد مقارنة شيئين ببعضهما بحيث يكون وجود أحدهما متوقفا على وجود الآخر، من خلال الالتفات إلى هذه العلاقة ينتزع المفهوم، كما في انتزاع مفهوم الحرارة من النار، فيكتشف العقل

(1) مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة، ج 3، 180.

مفهوم العلة من النار والمعلل من الحرارة، وهذه المفاهيم تأتي نتيجة للملاحظة والمقارنة. وهذه المفاهيم بنوعها الأول والثاني تسمى المفاهيم الفلسفية، أو المعقولات الثانية الفلسفية.⁽¹⁾

هذه هي المفاهيم التي عاجلها لالاند في مفرداته أو موسوعته. أما وقوفه عند الكليات Universaux فعرفه بحسب المنطق:

Logique (d'un attribut), en tant qu'il convient distributivement à tous les individus d'une classe ; la proposition universelle est celle qui énonce une relation vraie de chacun des individus qui composent l'extension du sujet. (S'oppose, en ce sens, à particulier) -ou d'un sujet en tant qu'il est pris dans toute son extension.⁽²⁾

أي المحمول (في المنطق) باعتباره صالحا للانطباق على أفراد نوع ما؛ والقضية الكلية هي تلك التي تعبر عن علاقة حقيقية لك فرد من أفرادها المكونين لما صدق الموضوع. (ترجمتي)

وفي معجم Noëlla Baraquin

Qui concerne tous les êtres d'une classe, donc ne souffre pas d'exception. Ex : un sujet universel : qui est pris dans toute son extension ; un attribut universel : qui appartient à tous les individus d'une classe⁽³⁾.

ما يتعلق بجميع أفراد قسم، ولا يشوبه أي استثناء. مثال: موضوع (مخبر عنه) كلي: هو المأخوذ بجميع ماصدقاته، ومحمول كلي: ما ينتمي إلى جميع الأفراد في قسم ما.

• 3.2. 1. ث. الكليات

تبحث الفلسفة فيما هو كلي Universel، فالجزئي ليس من اهتماماتها، بل هو من موضوعات العلوم المتصلة به. والفلسفة تتداخل مع المنطق، فبه تقرر مسائلها وتعرض قضاياها، فلا فلسفة بدون منطق. والتصورات الكلية مفاهيم عقلية ومعقولات، وهي محور الدراسة الفلسفية، وهي موضع نقاش فلسفي، إذ أنكره الاسميون nominaliste منذ القديم، ورأوا أن الألفاظ التي تطلق لتدل على المفاهيم الكلية تشبه المشترك اللفظي الدال على أمور متعددة، فاسم الإنسان مثلا الذي يطلق على أفراد كثيرة هو مثل الاسم الخاص الذي تتخذه عدة عوائل اسما لوليدها، أو مثل اللقب الذي يطلق على جميع أفراد العائلة. ويدرج بعض الباحثين في الفلسفة الوضعيين وبعض أتباع المذاهب الأخرى ضمن فئة الاسمين، المنكرين للكليات.⁽⁴⁾ والكلي قد يكون نوعا أو جنسا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما.⁽⁵⁾

(1) مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعلم الفلسفة، ج 1، ص 186.

(2) Lalande: p 1170.

(3) Dictionnaire de philosophie : p 354, Armand Colin, Paris, 2007.

(4) محمد مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعلم الفلسفة، ج 1، ص 175. بيروت.

(5) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج 1، ص 322.

والكلي عند المنطقيين هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترط فيه كثيرون، وبتعريف ابن سينا: "هو اللفظ المفرد الكلي على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم، كالشمس، وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء، فهو غير نفس مفهومه." ⁽¹⁾ ذلك أن المفاهيم الحاصلة في الذهن منها ما هو جزئي، لأنه إما أن يكون نفس تصوره، مانعا من وقوع الشُّركة فيه، أي من اشتراكه بين كثيرين وصدقه عليها، وهذا هو الجزئي، ك (هذا الإنسان)، فإن اسم الإشارة أو (الهدية) كما يقول المناطقة، إذ حصل مفهومها عند العقل امتنع العقل بمجرد تصوره عن صدقه على متعدد، وإن لم يمنع الشُّركة من حيث إنه متصور فهو الكلي، كالإنسان، فإن مفهومه إذا حصل عند العقل لم يمنع من صدقه على كثيرين. ⁽²⁾

أما مصدر هذا العلم الكلي، ففيه آراء، لدقة موضوعه وغموضه، وانقطاع العقل عن اللحظة الفارقة أو الحاسمة التي شهدت تحقق الأمر، هذا ما تقتضيه النظرة الواقعية للأمور، وهذا ما يبرر النزاع بين الفلاسفة في مثل هذه المسائل. فأفلاطون يؤكد على واقعية الكليات، واعتبر وجودها من قبيل وجود المجردات والمثل العقلية...، ومن لا يعتقد بقدوم الروح ووجودها قبل البدن، يبني المعرفة بالكليات على الإدراكات الحسية، ويجعلها أساسا لإدراك المجردات، وهذا ما يذهب إليه البعض مثل صدر الدين الشيرازي والطباطبائي، حيث يصرح في أكثر من موضع: "إن العلم الكلي ليس باختراع الذهن من دون استعانة من الخارج أبدا. وإلا استوت نسبة الكلي إلى كل ما في الخارج في وقوعه عليه وعدم وقوعه." ⁽³⁾

والكلي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: كلي طبيعي، وكلي منطقي، وكلي عقلي. فإذا قيل: للحيوان بأنه كلي، فهناك ثلاثة أمور:

- الحيوان من حيث هو أي ذاته مجردة، أي إن الحيوان وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة النامي الحساس المتحرك بالإرادة معنى في نفسه.

- ومفهوم الكلي من غير إشارة إلى مادة من المواد، وهو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه، من غير إشارة إلى شيء مخصوص معنى آخر بالضرورة وليس جزءا من المعنى الأول لإمكان تعقله بالكنه مع الذهول عن الثاني، ولا لازما له من حيث هو هو وإلا امتنع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا، وكذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان وغير لازم، وإلا لم يوجد منه إلا شخص.

- والحيوان الكلي وهو المجموع المركب منهما، أي من الحيوان ومن الكلي.

(1) ابن سينا: النجاة، ج 1، ص 12، تحقيق عبد الرحمان عميرة، ط 1، 1412هـ - 1992م، دار الجليل، بيروت.

(2) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية للقطب الرازي، مع حاشية الجرجاني، ص 124.

(3) محمد حسين الطباطبائي، البرهان في المنطق، ص 60، تحقيق وتعليق غالب الكعبي، ط 1، 1428هـ، 2007م، إيران.

فالأول يسمى كلياً طبيعياً، لأنه طبيعة من الطبائع، أو لأنه موجود في الطبيعة، أي في الخارج. والثاني كلياً منطقياً، لأن المنطقي إنما يبحث عنه، أي يأخذ مفهوم الكلي من حيث هو هو، بلا إشارة إلى مادة مخصوصة، كالإنسان أو الحيوان.

- والثالث كلياً عقلياً، لأن العقل يلاحظ المجموع من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلية، كما يلاحظ الإنسان بما هو كلي لا يمتنع صدقه على الكثير - فإنه أي الموصوف بما هو موصوف بالكلي يسمى الكلي العقلي، لأنه لا وجود له إلا في العقل، لاتصافه بوصف عقلي، فإن كل موجود في الخارج، لابد أن يكون جزئياً حقيقياً.⁽¹⁾

- وإذا لاحظنا هذه الكليات رأينا أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، ومعرضه أي ما يصدق عليه هذا المفهوم، طبيعي، يوجد في الخارج، ويدرس على أساس جزئياته المشخصة له، فهو لهذا خارج عن موضوع الفلسفة، وخاضع للبحث في العلوم الأخرى، بحسب الاختصاص.

أما الكلي المنطقي فلا وجود له إلا في العقل، لأنه مما ينتزعه ويفرضه العقل، فهو من المعاني الذهنية التي لا وجود لها إلا في الذهن.⁽²⁾

والكلي المنطقي من المعقولات الثانية، فلا وجود له في الخارج، لأن الكلية من العوارض العقلية للمفاهيمات في العقل، ولهذا كانت من المعقولات الثانية التي أشرت إلى أن لالاند سار على تعريفها في معجمه، وهي لا يحاذيها شيء في الخارج، وكذلك بنى معجمه على الكليات العقلية، كالإنسان الكلي، فلا وجود له في الخارج، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وهذا هو نطاق الفلسفة.⁽³⁾

وكذلك العقلي، كلاهما لا وجود له في الخارج، وهذه هو النطاق المفاهيمي الذي بنى عليه لالاند معجمه أو مفرداته الفلسفية، وتلك هي الفلسفة عموماً، فهي لا تنظر في الجزئيات الخارجية بل إلا تعقلها. والكليات الخمس (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض) تصح فيها الاعتبارات الثلاثة، فيقال جنس طبيعي، وجنس منطقي وجنس عقلي، وكذلك باقي الكليات.

● 4.2. القضايا في موسوعة لالاند

تنقسم القضايا إلى ثلاثة أقسام: خارجية، وحقيقية وذهنية.

(1) حاشية شهاب الدين على تهذيب المنطق للفتازاني، ص 18، ط 1، 1431هـ-2010م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، وتحرير القواعد النطقية في شرح الرسالة الشمسية للقطب الرازي، مع حاشية الجرجاني، ص 169، والمقرر في شرح منطق المظفر، ج 1، ص 156، وشرح منظومة السبزواري، في الفلسفة والمنطق، ج 1، 130، علق عليه حسن زاده الأملي، ط 1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

(2) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج 2، ص 1378.

(3) شرح المنظومة الفلسفية للسبزواري، قسم المنطق، ج 1، ص 134، علق عليه حسن زاده الأملي، ط 1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

فالقضية الخارجية هي التي ينطبق الحكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج، في زمان الحكم، كقولنا: قتل من في المعسكر.

أما القضية الحقيقية، فهي التي يكون فيها الحكم منصبا على الأفراد المحققة حال الحكم والآتية بعده، كالقضية التالية: كل جسم متناه، أو متحيز، أو منقسم إلى غير النهاية.

وتتصف القضية بالذهنية، إذا كان الحكم فيها على الأفراد الذهنية، كقولنا: الكلي إما ذاتي (كالحيوان)، أو عرضي (كالضاحك)، والذاتي إما جنس أو فصل.⁽¹⁾

أما النوع الأول من القضايا فلا وجود له في موسوعة لالاند، لأنه ليس من الفلسفة ولا من مسائلها، صحيح أنها تؤخذ كموضوع للبحث في مورد الصدق والكذب، ومعياريهما، وهذا بحث في موضع الصدق والكذب، أو بحث في الحقيقة.

أما النوعان الآخران، فقد تضمّنهما معجم لالاند كل نوع بحسب المفردات التابعة له.

• 5.2. الموجود في نفس الأمر

تنصبّ الفلسفة على المفاهيم الذهنية بقطع النظر عن موجوديتها أو وجودها الخارجي، وبقطع النظر عن فرض الفارض، أو موقفه واعتباره، مثل الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار، فهي متحققة قطعاً في ذاتها سواء وجد فارض يفترضها أو لم يفترضها.

ومعنى نفس الأمر أعمّ من الموجود في الخارج مطلقاً، فكل موجود في الخارج موجود في نفس الأمر، ولا عكس، أي قد يكون موجوداً في نفس الأمر وغير موجود في الخارج، كذلك الموجود في نفس الأمر أعمّ من الموجود في الذهن من جانب، فقد يكون يوجد في نفس الأمر ويوجد في الذهن معاً، كالحقائق المتصورة، مثل حقيقة الزوجية، فإنها موجودة في نفس الأمر وفي الذهن، لكن قد يكون الموجود في الذهن أعمّ منه، كما في القضايا الكاذبة، مثل زوجية الخمسة، فإنها موجودة في الذهن لا في نفس الأمر.⁽²⁾ وكلا الأمرين مما تهتم به الفلسفة.

• 6.2. هل استعمل لالاند القسمة المنطقية؟

تقسيم الأشياء الخارجية وتصنيفها جزء من حياة الناس، فلا تكاد نشاطاتهم تخلو منه. وقد عني المناطق بالقسمة والتصنيف لأنهم لاحظوا أن الأشياء تتمايز أما في ماهيتها أو في أحكامها وأعراضها، فتوجهوا إلى تقسيمها حتى يسهل الوقوف على خصائصها منفردة. وكلنا نعرف التصنيف في علم المكتبات، وأشهره تصنيف العالم الأمريكي ديوي، هذا التصنيف الذي استفاد منه الباحثون في ترتيب المكتبات مبني على القسمة المنطقية للعلوم والمعارف بحسب موضوعاتها. وتاريخ المعرفة من أفلاطون

(1) جعفر السبحاني: نظرية المعرفة، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، ص 216.

(2) دستور العلماء، لعبد النبي أحمد النكري، ج 3، ص 472.

إلى أوغيست كونت مبني في قسمه التصديقي على القسمة⁽¹⁾. ولا تتم القسمة إلا بمعرفة المقسّم وقيام تصور واضح له في ذهن المقسّم. لذا كان لتعريف تحليلًا للمفهوم، والقسمة تحليلًا للمصدق.

فالقسمة إذن هي تقسيم جنس من الأجناس إلى الأنواع التي تندرج تحته⁽²⁾. والقسمة تقع على ما هو كلٌّ إلى أجزائه، وتُسمّى القسمة الطبيعية، كقسمة الإنسان إلى جزأيه: الحيوان والناطق، بحسب التحليل العقلي، إذ يحلل العقل الإنسان إلى مفهومين: مفهوم الجنس الذي يشترك معه به غيره، ومفهوم الفصل الذي يختص به ويكون به الإنسان إنسانًا. وقسمة الكلّي إلى جزئياته، كقسمة الجنس إلى أنواعه، والنوع إلى أفراد وأصنافه⁽³⁾.

ولقد أدرك مناطق الإسلام أهمية القسمة في البحث العقلي، فبسطوا القول فيها بالأمثلة الشارحة. ونظروا في الكليات، فوجدوا أنها قابلة للقسمة، حتى يسهل التعامل مع أنواعها، أو أفرادها، ويبنوا الأداة التي يستعملها من يريد القسمة، كما وضعوا مصطلحات القسمة، فسموا التحليل قسمة، أما الكلي الذي يخضع للتقسيم فهو المقسوم، المحمولات المقرونة به تسمى أُمُور قاسمة، وأُمُورا حادثة عن القسمة، وتسمى أيضا الأمور القسيمة. أما الأداة التي تستعمل في القسمة فهي (إما)، كأن نقسم الحيوان (الكلي)، فنقول: "الحيوان إما مشاء أو غير مشاء، وقد تستعمل في القسمة بدل إما حرف منه، مثال: الحيوان منه مشاء ومنه غير مشاء"⁽⁴⁾. وللقسمة أساليب بينها المناطقة⁽⁵⁾.

أما التصنيف فهو عمل عقلي كالقسمة، لكنه يتجه من الأجزاء إلى الكليات صعودًا، عكس القسمة التي تبدأ من الجنس إلى النوع نزولًا حتى تصل إلى النوع السافل الذي لا يتضمن سوى الأفراد. يجمع التصنيف الأفراد في فئات واحدة، ثم يجمع الفئات في أنواع، ويجمع الأنواع في جنس. ويسمى الفارابي التصنيف تركيبًا: "وظاهر أنّا بالقسمة ننحدر من الجنس العالي إلى الأنواع الأخيرة، وبالتركيب نترقى من الأنواع الأخيرة إلى الجنس العالي، وأيضا فإن القسمة تُفضي بنا إلى أشياء أكثر عددًا من المقسومة، والتركيب يُفضي بنا إلى أشياء أقلّ عددًا من الأشياء التي عنها كان التركيب"⁽⁶⁾.

(1) انظر: خالد الحديدي: فلسفة علم تصنيف الكتب كمدخل لفلسفة العلوم، ص 1، وما بعدها، ط 1، 1969م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

(2) هادي فضل الله: مقدمات في علم المنطق، ص 121، ط 2، 1436هـ-2015م، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(3) المقرر في شرح منطق المظفر، ج 1، ص 191.

(4) الفارابي: كتاب الحروف المستعملة في المنطق، ص 82.

(5) انظر: المقرر في شرح منطق المظفر، ج 1، ص 193.

(6) الفارابي: كتاب الحروف المستعملة في المنطق، ص 82.

والتصنيف ليس أمراً يسيراً، فهو يقوم على العلم بحقائق الأشياء محل البحث، كما أن تقدير الخصائص أمر نسبي.

ومعظم المناطقة المحدثين "ينظرون إلى التقسيم والتصنيف على أنهما شيء واحد، ويؤثرون استخدام مصطلح التصنيف من حيث كونه أداة مفيدة في النظر إلى العلوم والتعرف على الخصائص المميزة لبعضها على البعض الآخر، ويلحقونه بمناهج العلوم."⁽¹⁾

ونسأل إن كان لالاند قد اعتمد القسمة المنطقية للمسائل التي عالجها في موسعتها، أم سار على الترتيب الألفبائي؟ لا نجد أي عناء في ذلك، فقد رتب مواده ترتيباً ألفبائياً، لأنه أراد أن يضع أمام الباحثين معجماً شاملاً للمصطلحات الفلسفية والتقنية التي تدخل في الفكر الفلسفي. ولم يقسم مصطلحات موسوعته وفق الأقسام الفلسفية الكلاسيكية: الوجود أو الميتافيزيقيا، نظرية المعرفة، وعلم الأخلاق، وإن التزم بالمصطلحات التي تنتمي إلى الموضوعات التقليدية للفلسفة.

3 المترجم: خليل أحمد خليل

سافر خليل إلى فرنسا عام 1962م لمتابعة دراسته وتطوير ثقافته وبحثه وكتابته، فتسجل في جامعة ليون، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ونال إجازة في الآداب والعلوم الإنسانية عام 1966م. ثم سجّل موضوعاً لأطروحة الدكتوراه في علم الإسلام (Islamologie) بإشراف المستشرق روجيه آرنالديز (Roger Arnaldez) (1911-2006م)⁽²⁾، تحت عنوان: «التعليم الديني الإسلامي في لبنان ودوره التربوي والاجتماعي والسياسي»، ونال شهادة الدكتوراه عام 1968م. وحاز عام 1984م على دكتوراه ثانية في الفلسفة من جامعة باريس (8) بإشراف فرانسوا شاتليه (François Châtelet) (1925-1985م)، تحت عنوان: «كمال جنبلاط: خطاب العقل التوحيدي».

تخصص خليل (1942م) في علم الاجتماع ومارسه تدريساً وتأليفاً وترجمةً، ولا سيما علم الاجتماع السياسي. لقي كتاباه: «جدلية القرآن» و«العقل في الإسلام»، اهتماماً كبيراً من الدارسين. بدأ خليل رحلته مع الكتابة منذ ستينيات القرن المنصرم، شعراً وأدباً، وانتقل تدريجياً إلى الدراسات المتخصصة، وعمله اللاحق على المعاجم والموسوعات والترجمات، لعل أشهرها ترجمة «موسوعة لالاند الفلسفية» التي نشرت في دار عويدات (لبنان، 1992م)، آنذاك وحين علم الشاعر اللبناني سعيد عقل (1911-

(1) محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي، ص 66، ط 1970، دار النهضة العربية، بيروت.

(2) نال درجة الماجستير عن دراسته المعنونة بـ Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, 1e édition 1956, Librairie philosophique, Paris. وأهداها إلى طه حسين، واعترف أنه يدين له بكل شيء جاء في تلك الرسالة. ومن الذين تولى آرنالديز الإشراف عليهم عبد المجيد تركي (من تونس)، في أطروحته للدكتوراه المعنونة بـ Polémiques dans les principes de la loi musulmane entre Ibn Hazm et Baji، وترجمه إلى العربية عبد الصبور شاهين بعنوان: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ط، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

2014م) بصدورها قال لصاحب الدار أحمد عويدات: «عرفني على من نقل العقل الأوربي إلى العالم العربي».

تتجاوز أعمال خليل بين التأليف والترجمة مئة كتاب. وبعد تقاعده من الجامعة اللبنانية عام 2006م تابع رحلته في المجالين، علمًا أن مخطوطاته (المؤلفات والترجمات) تصل إلى (34) عملاً من ضمنها عدد من الروايات: «علي والوردة: فندق الغرباء الكبير»، «طاووس العرش»، و«دفاتر مجانيين» يدشن خليل أحمد خليل لـ «فلسفة المستقبل» في كتابه «عقل العلم وعقل الوهم: الفلسفة العلمية في أوج الصراع بين العولمة العلمية والعولمة الوهمية» (دار الطليعة 2015م)، ملاحظاً أن «التطور اللامتناهي لعلم الإنسان في الكون هو الذي سيحدد ذات عصر وجهة بقاء الفلسفة أو الثيولوجيا» دون أن يعني ذلك أن ثمة صراعاً بين العلوم والأديان، نظراً لانقطاع الصلة بين حقولهما؛ فالفجوة المعرفية عنده تفصل زمنياً بينهما بما يربك حدود الشراكة بين «معامل العقل العلمي (الفيزيائي) ومعامل العقل الديني»⁽¹⁾

ينزع خليل أحمد خليل إلى رصد الجوانب الاجتماعية للظواهر، محاولاً إيجاد روابط منطقية بين العناصر، سواء أكانت تطوّراً أم تراجعاً. وتجسد هذا النزوع في مجمل أعماله المؤلفة والمترجمة، إذ وجدناه يهتم بتتبع الجوانب المتحركة من في المجتمع وآثارها على الفكر. فمن أعماله المنشورة:

- الفكر الديني عند ابن سينا (باريس، 1951)
- تجارب صوفية في أرض غير مسيحية (باريس، 1954)
- المدينة الإسلامية، الحياة الاجتماعية والسياسية، (باريس، ط 4، 1981)
- معرفة الإسلام (باريس، 1958)
- المسائل الكبرى في الفقه الإسلامي: الله ومصير الإنسان (باريس، 1957)
- الإسلام، دين وأمة (باريس، ط 3، 1978)
- التصوف، (باريس، 1981)
- دراسات في الفلسفة والتصوف المقارنين (باريس، 1972)
- فتح حدود الفكر (باريس، 1982)، بالتعاون مع جورج قناتي.
- مدخل في الفقيه الإسلامي (باريس، ط 2، 1970)
- التصوف الإسلامي، أحوال ونزعات، تجارب وتقنيات (باريس، ط 3، 1977) بالتعاون مع محمد أركون.
- الإسلام، أمس، غدا (باريس، ط 2، 1982) بالتعاون مع أوليفيه لاكومب.

<https://www.alawan.org/>(1)

اختبار الذات، (باريس، 1981)

وقد مرّ خليل في بداياته بدنيا الشعر مروراً سريعاً، خلف إثره مجموعته المعنونة بـ (الصوت الآخر) = ط1، 1963، المكتبة العصرية، بيروت، ضمن سلسلة ينابيع الشعرية التي كان يشرف عليها أحمد سعيد (أدونيس)، وقد أرفقت المجموعة بكلمة ثناء من أدونيس، وإعجاب بشعر خليل لما فيه من خروج على المألوف الغنائي الذي ارتبط بالشعر العربي، ولما فيه من صوت آخر، كان جديراً بأن يكون عنواناً للمجموعة الأولى والأخيرة في حياة خليل الشعرية. وانعكس أسلوبه الشعري كثيراً على طريقته في الكتابة النثرية في بداياته، إذ غلب عليه المنوال السريالي والاسنادات اللامعقولة التي طبعت التيار الشعري الذي تبناه أدونيس وغيره، حتى إن القارئ لا يكاد يميز في تلك الفترة الشعر من النثر، لأن الكتابة - في اللونين - أضحت صناعة بنيوية أكثر من كونها معاناة تأملية.

أما الكتب المترجمة فكثيرة، منها كتاب أثر الإسلام في العقلية العربية، تأليف لوي غاردي، ط1، 1992، دار الفكر اللبناني. وهذا الكتاب يؤكد مدى التأثير التي خلعتها المتغيرات التاريخية والاجتماعية على العقلية الإسلامية، وهي رؤيا اجتذبت الكثير من المفكرين العرب المعاصرين.

ومن الكتب التي ترجمها خليل كتاب جغرافيا الحضارات Géographie des civilisations تأليف رولان بريتون Roland Breton، ط1، 1993، منشورات عويدات، باريس.

وكذلك ترجمته لكتاب: الحضارة الأمريكية La civilisation américaine، لـ (جان-بيار فيشو Jean-Pierre Fichou)، ط1، 1992، دار الفكر المدرسي، بيروت.

كان الجانب الصيروري والاجتماعي ظاهراً في تفكير خليل فيما يتعلق بالفلسفة العربية كما يسميها، فجعله مقدمة كبرى لتفكيره، أما المقدمة الصغرى فهي انتهاء هذه الفلسفة إلى الماضي، والنتيجة هو اتصافها بالماضوية التي تتعارض مع التطور أو التقدم، إذا بنينا تفكيره على الجدل الماركسي. وهو في هذه الاستدلال الصامت أو الضمني يقدم الموقف الإيديولوجي أو يجعله مقدمة، بدل التحقق المنطقي، ولا يقيم تمييزاً بين الفلسفة - وهو الجانب الثابت - وبين التفكير الفلسفي والموقف، هو الخاضع للمؤثر الاجتماعي، والجدلي.

يقول في (كتابه مستقبل الفلسفة العربية): "ليس في وادنا الكلام على الفلسفة العربية كماضوية، أي كمذهب نريد الرجوع إليه والوقوف عنده تضمناً لا تمثلاً، واعتباره هو وحده، عبر تكراره نفسه، أو تكرارنا فيه، هو المستقبل، فما نريده تماماً، هو تحديد مصداقة تناولنا العملي للفلسفة العربية بوصفها نتاج من تاريخنا الماضي." ⁽¹⁾ هذا الكلام يلخص موقفه العام من الفلسفة الإسلامية، التي يؤثر تسميتها بالعربية، وهي ليست كذلك إلا لساناً، وقوعاً تحت تأثير البيئة الثقافية والسياسية التي كان يعيش

(1) خليل أحمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، ص 8، ط1، 1401هـ-1981م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

بداخلها. وقد يكون هذا التصور المهيمن على تفكيره سببا قويا لعزوفه عن الرجوع إلى المدونات الفلسفية (الماضوية) لمراجعة الترجمة، وتدقيق المصطلحات، ومن الواضح أن اتجاهه هذا لا يتلاقى مع المنهج الاستقصائي، الذي لا يستتكمف من مراجعة كتب الأولين. كما أنه يخلط بين المذهبية الإسلامية، كما يقول، سنية كانت أو شيعية، وبين الفلسفة، التي تقوم على المفاهيم التي تخرج عن السياقات الاجتماعية والإيديولوجية. ثم إن المذهبيتين اللتين ذكرهما ليستا نتيجة فلسفية بل انطلقتا من نصوص عند الفريقيين وتأويل تلك النصوص، ثم اكتست الطابع العقلي مع علم الكلام، يقول في هذا الصدد: "تواجهنا عقبة أخرى حين نسأل عن مستقبل الفلسفة العربية، إنها عقبة القائلين بمذهبية الفلسفة الإسلامية، فهي إما شيعية وإما سنية، وهي إما باطنية صوفية، وإما ظاهرية وعقلانية، وهي إما معارضة وإما موالية." (1)

• التساوي في الدلالة فلسفياً

يعتبر هذا المصطلح المحور المركزي في علم الترجمة، وظل محل نقاش طوال عدة عقود. (2) والتساوي المنشود هو التساوي المعرفي والفكري، لا البنيوي، أي التساوي في المفاهيم كما يتصورها العقل.

وكان المنظرون الأوائل لعلم الترجمة الحديث أول من طرحوا مفهوم التساوي للنقاش، وكان من بينهم كل من فيناي ودار بلنت (1958)، ونايدا (1959)، وجاكوبسون (1959) حيث استخدموا هذه اللفظة؛ ويرى فيناي ودار بلنت أن التساوي هو مجرد إحدى طرائق الترجمة، ويستخدم نايدا مصطلح التساوي لتعريف المبدأ الأساسي في الترجمة: أي أنه التوصل إلى المساوي الطبيعي الأكثر قرباً في موقف محدد.

كما سلط جاكوبسون الضوء على أهمية هذا المصطلح بقوله: "التساوي في الاختلاف هو المشكلة الجوهرية في اللغة والقضية المحورية في اللغويات."

بل إن كاتفورد يعرف الترجمة بأنها عملية إحلال مادة نصية بلغة معينة محل مادة نصية مساوية باللغة المترجم عنها. كما يعرف التساوي بأنه القضية الجوهرية في الترجمة ونظريتها حيث يقول: إن المشكلة الرئيسية في ممارسة الترجمة هي العثور على المساوي في اللغة المترجم إليها؛ ولذلك فإن المهمة الأساسية لنظرية الترجمة هي تعريف طبيعة التساوي في الترجمة وظروفه.

(1) خليل أحمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، ص 8، ط 1، 1401هـ-1981م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

(2) الترجمة ونظرياتها، أمبارو أرتورو أمبير، ص 268، ترجمة علي إبراهيم المنوفي، ط 1، 2007، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

كما أن نايدا وتابريان يعرفان الترجمة بأنها عبارة عن استخدام مبدأ التساوي الطبيعي والدقيق في نقل رسالة من اللغة الأصلية إلى اللغة الأخرى، بحيث يكون المعنى أولاً ثم الأسلوب ثانياً. وتحدثت رابان عن الموضوع في كتابها (التساوي في الترجمة، 1991)، وعرفت التساوي الترجمي بأنه مفهوم أساس في علم الترجمة يتسم بالدينامية النصية، كما أن له أصولاً ذات طبيعة اجتماعية تاريخية، ويحدد بدقة طبيعة الترجمة نفسها.⁽¹⁾

أما التحليل فإن القدر المطلوب منه يأتي تلقائياً بلا استدعاء، خلافاً للتحليل بمعناه الفلسفي فلا يجدي في الترجمة الفلسفية، إذ "درجت اللسانيات التحليلية على العناية بموقف المتلقي من النص دون العناية بموقف منتج النص، وأنها وجهت كل عنايتها للفهم ولم تكن إلا في القليل بالصياغة. فلا نكاد نجد في تراثنا العربي من يعنى بجانب الصياغة إلا عبد القاهر الجرجاني الذي اقترح للصياغة أربع مراحل هي النظم والبناء والترتيب والتعليق."⁽²⁾

و حين الرجوع إلى النص الفلسفي وترجمته، فإن تحقيق المساواة في الدلالة يتم بمراعاة طبيعة المفهوم والمصطلح الحامل له، بعيداً عن الأصول الاجتماعية والثقافية التي ذكرتها رابان، لأن الرجوع إلى العناصر المصاحبة للتشكّل الدلالي إنما يكون فيما وراء المفاهيم، أي الأفكار والمواقف والآراء. أما المعقولات الفلسفية والمنطقية الأولى والثانية، وهي محور النص الفلسفي وعماده، فلا تستفاد من السياق الخارجي، بل بالتعقّل، كما أن للقبليات دخلاً في بنائها. ويبقى على المترجم عبء آخر، وهو تتبع المصطلح الخاص بكل مفهوم، وتحري الدقة في استعماله إذا تراحت الاحتمالات أو تعددت.

(1) نفسه، ص 269.

(2) روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 5.

4 تطبيقات على بعض المصطلحات والعبارات المترجمة

رتّب لالاند معجمه ترتيباً ألفبائياً، ولم يرتّبها وفقاً للموضوعات الفلسفية = (الميتافيزيقا، والمعرفة والأخلاق)، لأنه قصد بمعجم أن يكون مرجعاً في جميع المصطلحات الفلسفية، وليس بحثاً فلسفياً موضوعياً؛ واستفاد من التطور الذي عرفه علم المصطلح، سواء من حيث المضامين المفهومية، lexicologie أو من جهة الصنعة المعجمية lexicographie.

وفي هذا المسرد، سأتبع المعجم في ترتيبه، قاصداً من الملاحظات النقدية إظهار قيمة الاستقصاء كمنهج في الاقتراب من الصورة المبتغاة من الترجمة الفلسفية، ومبيناً قدر المستطاع، ما يمكن أن يمد به هذا المنهج المترجم من قدرة على الوصول إلى الأهداف التي ترمي إليها الترجمة المتخصصة، الفلسفية بوجه أخص، وهي النوع الذي لم ينل من عناية الباحثين في الترجمة إلا اليسير من الاهتمام، وجلّ ما قدّم من نظريات يرتبط بمطلق النصوص، والخطابات التي كان حظّ الأدب منها أوفر.

• Altération

A.Chez Aristote, changement dans la catégorie de qualité: le fait de devenir ou de rendre autre.

Ce sens se rencontre encore dans la langue technique de la connaissance ou de la dialectique "l'altération est une notion originale au même titre que la qualité."⁽¹⁾

• الترجمة

• تبدل، تغير

"أ. عند أرسطو، مغايرة في مقولة الكيف: عملية التحويل إلى شيء آخر. لا يزال هذا المعنى قائماً في اللغة الفنية لنظرية المعرفة أو الجدلية: "التبدل مفهوم أصلي مثل الكيف تماماً."⁽²⁾

• الملاحظة

ترجمة خليل لمصطلح altération: تبدل، في مناسبتين، والصواب هو: استحالة. والاستحالة من أنواع الحركة الشهيرة عند أرسطو، إذ يقول في كتاب النفس: وحيث إن أنواع الحركة أربعة (النقلة، الاستحالة، النقضان، الزيادة)⁽³⁾، وفي الكون والفساد: "فصول الكون والاستحالة...، يجب الآن

(1)Lalande: vocabulaire technique...;p38.

(2) موسوعة لالاند، ج 1، ص 46.

(3) أرسطو: كتاب النفس، ص 18، فقرة 406.

توضيح بماذا يختلف الكون والاستحالة، لأننا نرى أن هذين التغيرين للأشياء هما متميزان تماماً أحدهما من الآخر.⁽¹⁾

تقيّد خليل بترجمة catégorie، (مقولة) في ترجمته: "مغايرة في مقولة الكيف"، فالذي يتبادر إلى الذهن أن المغايرة تطراً على المقولة، مع أن المقولة باعتبارها مفهوماً قائماً بنفسه لا يطرأ عليه أي تغير؛ ولو تصرّف لأبعدنا عن هذا الموقف. فكان يمكنه الاكتفاء بـ: مغايرة في الكيف، أو يقول: مغايرة في الكيف -أحد المقولات-، باعتراض توضيحي.

أما ترجمته changement بـ: مغايرة، فهي غير موفقة، بل الصواب أن يقول: تغير، فأرسطو يعبر عن الاستحالة بأنها التغير نحو الأكثر والأقل درجة من نفس الكيف.⁽²⁾ هناك ملاحظة متكررة، وهي ترجمة المصدر الفرنسي ذي الصيغة المحددة بكلمة le fait de(devenir)...، وسبق أن ذكرت أن العربية تعبر بالمصدر فحسب، وكان على المترجم الاكتفاء بجلب المصدر وحده، وهو في هذه الجملة: الصيرورة.

- Ame

A.Le principe de la vie, de la pensée, ou de toute deux à la fois, en tant qu'il est considérée comme une réalité distincte du corps par lequel il manifeste son activité.⁽³⁾

- الترجمة

- نفس

"أ. مبدأ الحياة والفكر أو كليهما معاً، باعتباره حقيقة مميزة من الجسد الذي تظهر فاعليتها من خلاله."⁽⁴⁾

- الملاحظة

رجع لالاند إلى كتاب النفس لأرسطو في تعريف النفس، ووجدنا أرسطو يختار كلمة علة بدل مبدأ، "...إلا أن النفس هي كذلك علة على المعاني الثلاثة التي حددناها من قبل. فالنفس علة من حيث من حيث إنها أصل الحركة، وإنها غاية، وإنها كذلك جوهر الأجسام المتنفسة. أما إنها علة من

(1) أرسطو: الكون والفساد، ص 139، ترجمة أحمد لطفي السيد -ترجمة عن الفرنسية-، ط1، 2018، آفاق لنشر والتوزيع، القاهرة.

(2) معجم المصطلحات الأرسطية، ص 30، تأليف محمد جمال الكيالي، طبعة 2019، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

(3) Lalande : vocabulaire technique...41.

(4) موسوعة لالاند، ج1، ص 49.

جهة الجوهر، فهذا يبين؛ لأن علة الكائن في كل شيء هو الجوهر. ولكن الحياة عند جميع الكائنات الحية، هي قوام وجودها. والنفس هي علة حياتها ومبدؤها".⁽¹⁾

-تعدّد الإضمار في ترجمة خليل، فأضمر مرّة المبدأ، وأضمر النفس مرّة ثانية، وأضمر الجسد مرة ثالثة، وفي هذا التعدّد التباس، يسببه الإجمال، فالضمير الأول يمكن أن يعود إلى المبدأ، وهو أبعد مذكور، ويصحّ عَوْدُهُ إلى الفكر، وهو الأقرب، إلا إذا استعنا بالتأويل؛ وفي الضمير الثالث، (من خلاله) لا يمكن إحالة الضمير على الجسد -وهو العائد- إلا مع تردد وحيرة، لسبق المبدأ في مطلع الجملة. وقد تلافي لالاند تكرار الضمائر، فأكسب عبارته وضوحاً ظاهراً، كما وحّد الضمير والتزم عائداً واحداً وهو العلة أو المبدأ principe، ولم يضمّر النفس âme، فكان على خليل إضمار المبدأ من البداية إلى النهاية كما فعل لالاند، لأن المعرّف بالمبدأ أو العلة أو هو النفس، صار كالمرادف لها فحلّ محلّها في التعبير. وقد تحول خليل إلى إضمار النفس في جملة (تظهر فاعليتها) دفعا للالتباس مع الجسد لو التزم بإضمار المبدأ (ضمير الغيبة المذكور)، فخرج على النص الأصلي.

إن التصرف بتقطيع الجملة إثارة للوضوح أمر مستحب في مثل هذه المواقف:

-مبدأ الحياة والفكر أو كليهما معاً، باعتباره حقيقة مميزة من الجسد الذي تظهر فاعليتها من خلاله=مبدأ (علة) الحياة والفكر أو كليهما، باعتباره حقيقة مفارقة للجسد. وتظهر فاعلية هذا المبدأ من خلال الجسد.

وقد لجأ واضعو معجم لاروس الكبير في الفلسفة إلى تقطيع الجمل وتقسيمها إلى وحدات:

Principe de vie, d'unification et d'animation des vivants, regroupant les facultés senso-motrices et, éventuellement, intellectuelles, mais aussi, selon certains, les facultés de croissances et de nutrition.⁽²⁾

• Cause

Ce mot est toujours corrélatif à celui d'effet. Il a eu dans l'antiquité et chez les cartésiens un sens plus large que son sens actuel et qu'il est nécessaire de mentionner d'abord pour expliquer celui-ci.

A. Les quatre causes d'Aristote sont : 1-La cause formelle...2-La cause matérielle...3-La cause efficiente...4-la cause finale...Aristote ne sert pas d'épithète, mais dit simplement dans l'un et l'autre passage que le mot cause s'emploie en quatre sens différents.

Les expressions cause efficiente et cause finale sont seules demeurées en usage de nos jours, la première pour désigner le phénomène qui en produit un autre...ou quelques fois l'être qui produit une action ; la seconde pour désigner le but en vue duquel s'accomplit un acte.⁽³⁾

(1) أرسطو: كتاب النفس، ص 54.

(2) Grande dictionnaire de la philosophie, Larousse, p 24.

(3) Lalande : vocabulaire technique...p127.

- الترجمة

- علة، سبب

هذه الكلمة متلازمة دوماً مع كلمة معلول. كان لها عند القدامى ولدى الديكارتيين معنى أوسع من معناها الحالي، ويلزم التنويه بذلك أولاً، لتفسير هذه الكلمة.

"أ. العلل الأربع عند أرسطو 1. العلة الصورية الشكلية؛ 2. العلة المادية؛ 3. العلة الفعالة؛ 4. العلة الأخيرة."

لا يستعمل أرسطو نعوتاً، لكنه يكتفي بالقول، في هذين المقطعين، إن كلمة علة تستعمل في أربعة معانٍ مختلفة. في أيامنا لم يبق في التداول سوى عبارتي علة فاعلة وعلة أخيرة، الأولى للدّل على الظاهرة التي تنتج أخرى، أو أحياناً الكائن الذي يُحدث فعلاً؛ والثانية للدلالة على الغاية التي من أجلها يعمل عمل.⁽¹⁾

- الملاحظة

استعان خليل بكلمتين هما الصورية والشكلية لترجمة formelle، وكان يفهم الصورية، وهي الترجمة المتداولة عند القدامى بلا تبديل. أما العلة الأخيرة فقد سبقت ملاحظتها.

والعلة الأخيرة التي ترجم بها cause finale غير موفقة، بل هي علة غائية. كذلك ترجمته cause efficiente بـ (العلة الفعالة) ليست مما جرى عليها المترجمون من قبل، بل هي فاعلة. مع أنه ترجمها في المناسبة اللاحقة بـ (علة فاعلة) ولا مبرر لاختلاف الترجمة.

كذلك يعاب عليه استعمال الدّل بمعنى الدلالة، وقد سبقت ملاحظة هذه النقطة.

- Cause finale

Ce qui explique un fait en le faisant connaitre comme un moyen d'une fin.
Ex. "La cause finale des impôts est la nécessité d'assurer les services publics."
Ce mot s'emploie toujours comme synonyme de fin.⁽²⁾

- الترجمة

- علة أخيرة

"ما يفسر واقعة من خلال إظهارها وسيلة لغاية. مثلاً: العلة الأخيرة للضرائب هي ضرورة تأمين الخدمات الاجتماعية العامة" غالباً ما تستعمل هذه الكلمة مرادفة لكلمة غاية.⁽³⁾

(1) موسوعة لالاند، ج 1، ص 155.

(2) Lalande : p254.

(3) خليل أحمد خليل: موسوعة لالاند، ج 1، ص 429.

● الملاحظة

تقيّد خليل في ترجمته بلفظ لالاند، فقال: علة أخيرة، ولم يلتزم بهذا الاختيار الترجمي عندما قابلته كلمة fin مرتين، فترجمها بـ (غاية).

والمشهور في الفلسفة أنها: علة غائية، وهي رابعة العلل المشهورة عند أرسطو، والعلل هي: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، وهكذا كان فلاسفة الإسلام يسمونها، فهي عند ابن سينا في الإشارات والتنبيهات: "العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء".⁽¹⁾ وعند الرازي كذلك، كما هي في كتبه مثل (المباحث المشرقية)، حيث عنون لها بـ: القسم الرابع في العلة الغائية.⁽²⁾ وفي كتاب المواقف للإيجي وشرح الشريف الجرجاني، "وأما ما لأجله الشيء، كالجلوس عليه، أي على السرير".⁽³⁾

وربما كان أمام لالاند خيار آخر في التعبير أكثر وضوحاً وأبعد عن اللبس، كما هو عند غيره حين عرفوها بأنها:

Ce en vue de quoi une chose a été faite.⁽⁴⁾

وهذا التعريف مطابق لتعريف الجرجاني: "العلة الغائية ما يوجد الشيء لأجله".⁽⁵⁾

وكرر خليل تعبيره بالعلة الأخيرة في مواضع أخرى، مثل ترجمته للعلل الأربع عند أرسطو Les quatre causes d'Aristote sont: 1. La cause formelle 2. La cause matérielle 3. La cause efficiente 4. La cause finale، بقوله: العلل الأربع عند أرسطو 1. العلة الصورية الشكلية؛ 2. العلة المادية؛ 3. العلة الفاعلة؛ 4. العلة الأخيرة. والمشهور في العبارة أنها العلة الغائية. كذلك استعان في ترجمة العلة الصورية، La cause formelle بكلمتين هما الصورية، والشكلية، بلا موجب علمي، وكان يكفيه كلمة الصورية.

Les expressions cause efficiente et cause finale sont seules demeurées en usage de nos jours⁽⁶⁾، هذه الجملة ترجمها خليل بقوله: "في أيامنا لم يبق في التداول سوى عبارتي علة فاعلة وعلة أخيرة، الأولى للدّل على الظاهرة التي تنتج أخرى، أو أحياناً الكائن الذي يحدث فعلاً؛ والثانية للدلالة على الغاية التي من أجلها يُعمل عمل"⁽⁷⁾... ونفس الملاحظة المتعلقة "بالعلة

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص 16، تحقيق سليمان دنيا، ط 3، (د.ت) دار المعارف، القاهرة

(2) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 516.

(3) المواقف، للإيجي، وشرح الجرجاني، ج 1، ص 423، تحقيق عبد الرحمان عميرة، ط 1، 1417هـ-1997م، دار الجليل، بيروت.

(4) Dictionnaire de philosophie, Noëlla..., p45.

(5) الجرجاني: التعريفات، ص 144. تحقيق عادل أنور خضر.

(6) Lalande: p128.

(7) موسوعة لالاند، 1، ص 156.

الأخيرة" يضاف إليها استعماله كلمة "الدَّل" مصدرا للفعل دَلَّ يدلُّ، مع أن مصدر الفعل هو دلالة، والاسم كذلك دلالة. أما الدَّل الذي استعمله خليل، فمعناه دلال المرأة، أي تدللها على زوجها، وذلك بأن تريه جراءة عليه في تغنُّج وتشكل، كأنها تخالفه وليس بها خلاف...، وامرأة ذات دَلَّ، أي شَكْلٌ تَدَلُّ به⁽¹⁾، ودلال المرأة ودُلُّها: حسن الحديث وحسن المزاح والهيئة.⁽²⁾

- Certitude

A-Psych. État de l'esprit à l'égard d'un jugement qu'il tient pour vrai sans aucun mélange de doute.

Cet état peut concerner soit un jugement tenu pour évident par lui-même, soit un jugement démontré, ou jugé tel. La certitude est appelée dans le premier cas immédiate ou intuitive ; le second cas, médiate ou discursive.

B- (En un sens plus étroit et plus complexe) : état de l'esprit qui adhère à une assertion vraie, en reconnaissant avec évidence qu'elle est telle.

C. (En parlant des propositions ou des raisonnements) : caractère de ce qui est certain...⁽³⁾

- الترجمة

- يقين

"أ- في علم النفس: موقف العقل من حكم يُعَدُّ صحيحا بلا أدنى ريب. هذا الموقف قد يتعلق إما بحكم يُعَدُّ بيِّناً بذاته، وإما بحكم مثبت، أو منظور إليه هكذا. في الحالة الأولى يسمى اليقين مباشرا، أو حدسيا، وفي الثانية مداورا أو نظريا إدراكيا. ب- حالة العقل الذي يشارك في إقرار صحيح، معترفا بوضوح أنه كذلك. ج- سمة ما هو يقين، يقيني" ⁽⁴⁾

ترجم كلمة démontré بـ(مثبت)، وهو نحت لاسم مفعول من الفعل (أثبت) المتعدي، وصيغة هذا الفعل هي أفعَل التي يأتي اسم مفعولها بصيغة مُفَعَّل لا مفعول. فاسم المفعول من أثبت هو مُثَبَّت، لا مثبت. وربما أغرته صيغٌ مشابهةٌ لأسماء المفعول لبعض الأفعال، مثل: مكتوب، ومقطوع إلخ، لكن هذه الأفعال من صيغ مختلفة عن صيغة (أثبت)، فصيغة الفعل من مكتوب هي كَتَبَ، وصيغة الفعل من مقطوع هي قطع، وهكذا.

إن بعض المعاصرين يتساهلون في القضايا اللغوية والنحوية فيشتقون وينحتون كما يشاؤون، مع أن اللغة العربية لغة قواعد وقوانين وأصول، وفيها الكثير من الصناعة، وأقيستها منضبطة بضوابط

(1) لسان العرب، لابن منظور، ج5، ص 290.

(2) تاج العروس للزبيدي، ج27، ص 288.

(3) Lalande: p134.

(4) موسوعة لالاند الفلسفية، 1/ 164.

دقيقة، منها ما هو تقني ومنها ما هو فني يدرك بالذوق؛ وإجراء القياس الاشتقاقي عملية تحفُّها المحاذير لدقة الكشف عن العلل الجامعة في القياس، فضلا عن العناصر الفنية المكتومة التي قلما يصرح بها النحاة وهم يُجْرُون عمليات القياس، ومن تلك العناصر النغم أو الجرس الذي يكون مانعا من الاشتقاق رغم جريانه وفق القياس الذي وضعوه، وهذا الركن الفني لا يصرحون به، لأنه نسبي يخضع للحاسة الفنية لدى متذوق اللغة.

كما يلاحظ أنه ترجم كلمة discursive بـ(نظريا إدراكيا)، وكان يكفيه الاختصار على (نظريا)، لأنها من النظر العقلي، والنظر العقلي مسبوق بالإدراك، إذ لا تأمل بلا إدراك، فصارت حشوا، وزيادة أفسدت المعنى، لأن النظر يتضمن الإدراك.

ترجم خليل جملة état de l'esprit بـ(موقف العقل..)، وحقيقة اليقين حالة وليست موقفا، لأنه ثمرة نظر واستدلال صحيحين. والأحوال عوارض تعتري النفس لا العقل، لذا فالترجمة الأسلم أن يقال: (حالة تعتري النفس إزاء حكم تعدُّه، أو تراه، صحيحا). وقد أدرج المؤلف لالاند هذا التعريف في دائرة علم النفس، فيفهم منه أن المقصود بكلمة esprit النفس لا العقل. وهي مترددة بين العقل والنفس والسياق هو الذي يحدّد.

-تتعدد معاني كلمة état في اللغة الفرنسية، وكلها يدور حول حالة مقابل ما هو متغير أو

صائر...

وتطالعنا المعاجم الفرنسية الموثوقة بمعان وضعية واستعملية كثيرة للكلمة:

Littré :

1. Manière d'être, fixe et durable.
2. Disposition dans laquelle une personne se trouve.⁽¹⁾

Le Robert :

1. Manière d'être (d'une personne ou d'une chose) considérée dans ce qu'elle a de plus ou moins durable, de plus ou moins permanent (par opposition au devenir).

Manière d'être physique, intellectuelle, morale.⁽²⁾

Grand Larousse :

Manière d'être d'une chose...

Situation d'une personne à un moment donné.⁽³⁾

(1) Littré: Dictionnaire de la langue française, tome 3, p2251.

(2) Le Robert: tome2, p662.

(3) tome 8, (état), édition Librairie Larousse, Paris, 1970.

والمترجم نفسه عاد وضبط الترجمة في الفقرة (ب)، حين عرّف اليقين بأنه (حالة العقل الذي يشارك في إقرار صحيح...) وهو تصرّف سليم، يضع الأمور في مواضعها، فاليقين حالة في جميع الأحوال، سواء النفسية أم العقلية.

فترجمة esprit في هذا السياق بـ(النفس)، تقتضيه الدقة العلمية أولاً، إذ وردت في تعريف علم النفس، وتقتضيها ثانياً سعة المعاني التي تحملها الكلمة المذكورة في اللغة الفرنسية.
- يطلعنا معجم ليتري Littre وهو أوسع المعاجم الفرنسية وأوثقها، على جملة المعاني التي تقوم عليها كلمة esprit والذي يعيننا الوقوف عليه منها المعاني التي قد تتداخل وتلتبس:

11.En particulierisant le sens d'esprit, l'âme considérée comme l'agent des pensées, des souvenirs, des volontés.

13.Il se dit en particulier des facultés intellectuelles, de l'aptitude à comprendre, à saisir, à juger.

15.En un sens plus particulier que celui d'ensemble de facultés intellectuelles, vivacité d'esprit qui fait trouver des saillies piquantes, des mots spirituels, des aperçus ingénieux.

16.En particulierisant autrement esprit pris au sens d'âme, les sentiments de l'âme.⁽¹⁾

ويمكن الرجوع أيضاً إلى لاروس الكبير أو الموسع Grand Larousse لنقف على المعاني الآتية:

Principe de la vie intellectuelle...

Aptitude particulière de l'intelligence, faculté de comprendre.

Ensemble des dispositions, des façons d'agir habituelles.⁽²⁾

وهذه متابعة لمعاني الكلمة في معجم روبير الكبير Le Robert، وهي متعددة بتعدد الاعتبار:

Le principe pensant en général opposé à l'objet de pensée, à la matière.

Principe de la vie psychique, tant affectif qu'intellectuel chez l'individu.

Principe des sentiments.

Ensemble des dispositions, des façons d'agir habituelles.

Principe de la vie intellectuelle, opposé à la sensibilité.

Aptitude, disposition particulière de l'intelligence.⁽³⁾

ويمكن الرجوع إلى لالاند نفسه وهو يعدّ معاني هذه الكلمة، متابعا فيها ليتري:

En un sens impersonnel, l'esprit est la réalité pensante en général, le sujet de la représentation avec ses lois et ses et son activité propre, en tant qu'opposé à l'objet de la représentation. Ce dernier sens est le plus général dans le langage philosophique contemporain. Il comprend plusieurs acceptions :

1L'Esprit est opposé à la Matière...

2L'Esprit est opposé à la Nature...

(1)Emile Littré: Dictionnaire de la langue française, Tome 3; p2223.édité par Encyclopédia Britanica Inc. Chicago; USA

(2)tome 8^e.(esprit)

(3)Le Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, tome 2, p633.Société du nouveau Littré, Le Robert, Paris 11.

3L'Esprit est opposé à la Chair, en en tant que celle-ci représente l'ensemble des instincts de la vie animale ; primitivement dans le langage théologique.⁽¹⁾

- Chose

A.Le langage courant désigne par ce mot tout ce qui peut être pensé, supposé, affirmé ou nié. C'est le terme le plus général pouvant, tenir lieu de tout ce dont on pose l'existence, fixe ou passagère, réelle ou apparente, connue ou inconnue.

B.Théorie de la connaissance.

1^e Sens empirique. Ce terme exprime l'idée d'une réalité envisagée à l'état statique, et comme séparée ou séparable, constituée par un système supposé fixe de qualités et de propriétés. La chose s'oppose alors au fait ou au phénomène. "La lune est une chose, l'éclipse est un fait."

En ce sens, chose et objet sont souvent employé comme synonymes. Mais, rigoureusement, ce dernier terme est plus étendu puisqu'il s'applique à tout ce qui est susceptible d'être perçu, aussi bien aux phénomènes et aux rapports qu'aux choses.

2^e Sens métaphysique. "Chose en soi. Ce qui subsiste en soi- même sans supposer une autre chose. C'est ainsi que Kant raisonne fréquemment en partant de cette hypothèse : Si les phénomènes étaient des choses en soi...voulant dire par là : si les phénomènes étaient quelque chose qui subsistât en dehors de ma représentation (comme le réalisme naïf l'imagine) De à vient que cette expression, d'abord négative, est ensuite appliquée au noumène ; en tant qu'il jouit de cette indépendance à l'égard de la représentation."⁽²⁾

- الترجمة

- شيء

أ. تدل هذه الكلمة في اللغة السائرة على ما يمكن التفكير به، افتراضه، إثباته، أو نفيه. فهي أعم مفردة يمكن إحلالها محل كل ما يطرح وجوده، الثابت أو العابر، الحقيقي أو المظهري، المعلوم أو المجهول.

ب. في نظرية المعرفة

1 معنى خُبْرِي، معنى علمي، تفصح هذه اللفظة على فكرة حقيقة جرى تصورهما في الحالة الاعتمادية، الجامدة، وكأنها مفصولة أو قابلة للفصل، مكونة من نسق كيفيات وخواص، يفترض أنه ثابت. عندما يتعارض الشيء مع الواقعة أو الظاهرة. "القمر شيء، الخسوف واقعة." بهذا المعنى، يتواطأ الشيء والغرض، إلا أن هذا الأخير هو، تدقيقاً، أشمل لأنه يقال على كل ما قابل للإدراك، سواء على الظاهر والعلائق أم على الأشياء.

2 معنى ما ورائي، شيء بذاته."

(1)Lalande: p 300.

(2)Lalande: vocabulaire, p 140.

ما يقوم بذاته دون افتراض شيء آخر. هكذا يستدل كانط عادة حين ينطلق من هذا الشرط: إذا كانت الظواهر أشياء بذاتها... فإنه يعني بذلك: لئن كانت الظواهر شيئاً ما قام بذاته خارج تمثلي (كما تتخيله الواقعية الساذجة). من هنا كان هذا القول، السلبي أولاً، قد طبق تالياً على الحقيقة العقلية، بوصفها مستعملة بهذا الاستقلال تجاه التمثل⁽¹⁾.

● الملاحظة

يستعمل خليل الفعل تفكر ويُعَدِّيه بالباء، والصحيح أنه يتعدى بـ(في)، كما في التنزيل العزيز: (ويتفكرون في خلق السماوات والأرض).

ترجم خليل جملة, de tout ce dont on pose l'existence, بـ(كل ما يطرح وجوده)، وكلمة يطرح فيها معنى الإبعاد والرفض، وكان عليه تجنبها، وإبدالها بـ(يفترض)، التي يستعان بها في مثل هذه المواضع، والفعل الفرنسي poser متعدد المعاني الاستعمالية، فمن معانيه: افترض: في معجم ليري:

Poser : Etablir quelque chose, comme on fait un fondement=Il ne s'agit pas de preuve, il s'agit de bien poser la doctrine. =Quand nous nous mettons à raisonner- nous devons d'abord poser comme indubitable que nous pouvons connaitre très-certainement beaucoup de choses dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances ni toutes les suites. Supposer : Poser le cas que je ne sois pas roi, mais seulement personne privée.⁽²⁾

وفي لاروس:

Prendre comme principe, comme hypothèse ; affirmer : Je pose comme acquis qu'elle a l'envergure nécessaire.⁽³⁾

استعمل خليل قالبا فرنسيا في ترجمة الجمل المتلاحقة والمتساوية في القيمة المعنوية والإعرابية: dont on pose l'existence, fixe ou passagère, réelle ou apparente, connue ou inconnue.

حيث اقتفى الأسلوب الفرنسي، وكان عليه أن يكتب وفق متطلبات اللغة العربية التي يترجم إليها، فيستعمل حرف التسوية، وحرف العطف: "فهو أعم مفردة يمكن إحلالها محل كل ما يطرح وجوده، الثابت أو العابر، الحقيقي أو المظهري، المعلوم أو المجهول" =فهو أعم مفردة يمكن إحلالها محل كل ما (يطرح) وجوده، سواء كان ثابتاً أو عابراً، حقيقياً أو مظهرياً.

يلاحظ عليه أيضاً نحته للفعل (افتكر) واسم المفعول منه (مفتكراً)، وهو قلب لـ(تفكر) حدث مع ظهور اللهجات الدارجة والعامية في اللغة العربية الفصحى، وكان عليه ألاّ ينجرّ وراءه وأن يلتزم بصرامة الفصحى، خاصة وأن الفعل فكر وافتكر ومشتقاتهما من الألفاظ الجارية على الألسن والأقلام

(1) خليل أحمد خليل: موسوعة لالاند، ج1، ص 170.

(2) Emile Littré : Dictionnaire de la langue française, tome 5, p 4870.

(3) Le Petit Larousse illustré, p 859, Larousse 2011, Paris.

وليست من الغريب الذي نتجنبه خشية الإبهام. فالعربية تقول: فكّر في الشيء، وأفكّر فيه، وفكّر تفكيراً وتفكّر، والمعنى أعمل الخاطر في الشيء وتأمل؛ ولا يجمع الفكر ولا على ولا النظر، كما يقول سيبويه، أما افكّر فهو استعمال العامة.⁽¹⁾

• Concept

L'idée, au sens B, en tant qu'abstraite et générale, ou du moins susceptible de généralisation. Les diverses écoles diffèrent sur la manière de concevoir et d'exprimer la formalisation des concepts. On distingue à cet égard :

1^e Des concepts *a priori*, ou purs, c'est à dire concepts que l'on considère comme n'étant pas tirés de l'expérience ; par exemple chez Kant, les concepts d'unités et de pluralité, etc.

2^e Des concepts *a posteriori*, ou empiriques, c'est-à-dire des notions générales définissant des classes d'objets données ou construites, et convenant d'une manière identique et totale à chacun des individus formant ces classes, qu'on puisse ou non les en isoler. Par exemple, le concept de plaisir, etc.

Selon les empiristes, il n'y a pas de concepts *a priori* ; selon quelques philosophes (...), les concepts *a priori* sont au contraire les seuls rigoureux ; tout concept *a posteriori* ne reposerait que sur la ressemblance et non sur l'identité.

Tout concept possède une extension, qui peut être nulle ; inversement, à toute classe définie d'objet correspond un concept, car on ne peut définir une telle classe sans indiquer un ensemble de caractères qui appartiennent aux objets de cette classe et à eux seuls, et qui permettent de les distinguer de tous les autres.⁽²⁾

• الترجمة

• مفهوم

الفكرة بالمعنى ب، بوصفها مجردة وعامة، أو على الأقل قابلة للتعميم. تختلف المذاهب المتنوعة حول طريقة تصور وتفسير تشكل المفاهيم. يميز بهذا الصدد بين:

أولاً: مفاهيم قبلية أو محضة، أي المفاهيم التي تعتبر غير مستفادة من التجربة؛ مثل مفاهيم الوحدة والكثرة، إلخ، عند كانط.

ثانياً: مفاهيم بعدية أو تجريبية، أي تصورات عامة تحدد أصناف أشياء معطاة أو موضوعة، وتناسب بكيفية واحدة وكلية، لكل فرد من الأفراد المكونين لهذه الأصناف، سواء تمكنا من عزلها أم لم نتمكن. مثلاً، مفهوم اللذة.

(1) لسان العرب، ج 11، ص 211، ط 3، 2004، دار صادر، بيروت، والصحاح للجوهري، ص 819، اعتنى به خليل شحيا، ط 2، 1428هـ-2007م، دار المعرفة، بيروت. تاج العروس من جواهر القاموس ج 13، ص 191، اعتنى به ووضع حواشيه عبد المنعم إبراهيم، وكريم سيد محمود، ط 1، 1428هـ-2007م، دار الكتب العلمية، بيروت.
(2) Lalande: vocabulaire..., p 161.

يرى التجريبيون أن لا وجود لمفاهيم قبلية؛ ويرى بعض الفلاسفة (...) أن المفاهيم القبلية هي، على العكس، المفاهيم الدقيقة لا غير؛ إذ إن كل مفهوم بعدي قد لا يكون إلا على التشابه، وليس على الماهية.

لكل مفهوم ماصِدق، يمكنه أن يكون عادما؛ وبالعكس، لكل صنف محدد من الأشياء ما يقابله من مفهوم، لأننا لا نستطيع تحديد صنف أو صف كهذا دون التدليل على جملة المزايا التي تنتسب إلى أشياء هذا الصنف، وإليها وحدها، والتي تميزها من كل الأشياء الأخرى.⁽¹⁾

● الملاحظة

ترجم خليل عبارة لالاند: tout concept possède une extension qui peut être nulle بقوله: "لكل مفهوم ماصِدق، يمكنه أن يكون عادما". ماصِدق المفهوم يمكن أن يكون معدوما، لا عادما، لأن المفهوم هو الصورة التي يكوّنها الذهن أو العقل، وهذا يصدق على الوجود والعدم. والنص الأصلي عبّر بالصفة nulle التي تعني (معدوم).

"يرى التجريبيون أن لا وجود لمفاهيم قبلية.." هكذا يجمع خليل بين الإثبات والنفي، وكان يكفيه أن يستهل بالنفي لأنه هو المعنى الأصيل في الجملة، لأن التجريبيين ينفون، ولا يثبتون، فلا حاجة إذن إلى التقيد بحرفية النص الأصلي في النقل إلى العربية، ويمكن أن يعبر: ينكر التجريبيون وجود مفاهيم قبلية...، فيتأدّى المعنى بأسلوب تستريح له العربية المنهكة بالعجمة والأساليب الدخيلة. وقد تكرر معه في الجملة: "أي المفاهيم التي تعتبر غير مستفادة من التجربة.." فيمكن التعبير بالنفي الأصيل: أي المفاهيم التي لا تعتبر مستفادة...

كذلك، من جهة الأسلوب، تنتقد هذه الطريقة: "ويرى بعض الفلاسفة (...) أن المفاهيم القبلية هي، على العكس، المفاهيم الدقيقة لا غير.."، بإقحام كلمة (على العكس)، وكان يكفيك استعمال اللغة المعهودة في التعبير عن مثل هذه المعاني، كأن يقول: "ويخالفهم بعض الفلاسفة، فيرون أن المفاهيم القبلية هي المفاهيم الدقيقة." فالتعبير بالمخالفة يتضمّن معنى العكس الذي هو نتاج الترجمة الخشبية.

الفعل (ناسب) يتعدى بنفسه، لكن خليل عداه باللام: "وتناسب بكيفية واحدة وكلية، لكل فرد.."

ترجم خليل هذه العبارة بقوله: ; inversement, à toute classe définie d'objet, correspond un concept, بـ: "وبالعكس، لكل صنف محدد من الأشياء ما يقابله من مفهوم..". وكان يمكن استعمال (لكن) التي تفيد مغايرة ما بعدها لما قبلها، جريا على الأسلوب العربي. كذلك

(1) خليل أحمد خليل: موسوعة لالاند، ج 1، ص 195

ضبطه للمأصديق بكسر الصاد، والذي عليه التحريك هو فتح الصاد، لأن هذه الكلمة التي أصبحت اسماً هي في الأصل من: (ما) الموصولة والفعل (صَدَقَ)، وهما مجتمعتان يعاملان معاملة الاسم.

• Conclusion

A. Proposition dont la vérité résulte de la vérité d'autres proposition (dites prémisses), de telle sorte que les prémisses ne peuvent pas être vraies sans que la conclusion le soit.

B. En particulier, conclusion d'un syllogisme

D. Action de conclure, de passer logiquement des prémisses aux conclusions.⁽¹⁾

• الترجمة

• لزوم، نتيجة

"أ. قضية تنجم حقيقتها عن حقيقة قضايا أخرى (تسمى مقدمات)، بحيث إن المقدمات لا يمكنها أن تكون صحيحة دون أن يكون اللزوم صحيحاً.

ب. بوجه، ختام قياس.

د. فعل الاستنتاج، فعل الانتقال منطقياً من المقدمات إلى الخواتم.⁽²⁾

• الملاحظة

نحن أمام مصطلح منطقي، وهو النتيجة (نتيجة القياس المنطقي). وعناصر القياس المنطقي معروفة، ولغتها اصطلاحية. هي القضية، (المقدمة)، النتيجة، والصدق، أي صدق القضية، وصدق النتيجة. وهي المصطلحات التي استعملها لالاند.

- أول ما يلاحظ هو ترجمته كلمة vérité بـ (حقيقة)، والصواب هو (صدقها)، لأن المنطق لا يُعنى بحقائق الأشياء، بل بصدق الأحكام، أي أن القياس المنطقي التقليدي لا ينظر إلى طبيعة المقدمات والنتائج وحقائقها، بل ينظر إلى صحة الاستدلال.

ترجم خليل الجملة الأخير من التعريف الأول (أ)

de telle sorte que les prémisses ne peuvent pas être vraies sans que la conclusion le soit.

بقوله: "بحيث إن المقدمات لا يمكنها أن تكون صحيحة دون أن يكون اللزوم صحيحاً."

حيث ترجمة كلمة conclusion بـ لزوم، والذي أردّه المؤلف هو النتيجة، لأنه أراد أن يظهر شدة التلازم الترابط في الصدق بين المقدمتين والنتيجة، فلا تصدق المقدمتان ما لم تصدق النتيجة. وتلافياً

(1) Lalande : p 162.

(2) موسوعة لالاند، ج1، ص 197.

المترجم استعمال كلمة نتيجة في متن التعريف، مع أنه جعلها أحد الخيارين في ترجمة المصطلح conclusion.

وصحة المقدمات في ذاتها لا تتوقف على صحة اللزوم في المنطق، لأن المقدمة قضية مستقلة ينظر إليها على حدتها، بعد تحليلها إلى حدّياتها (موضوعها ومحمولها). وإذا رجعنا إلى ضبط المصطلحات عند المناطقة وجدناهم يتحدثون عن اللازم واللزوم والنتيجة؛ فاللازم اسم فاعل وهو القضية التي يقتضيها المنطق ويرتبتها على قضية سابقة، فإذا تحقق اللزوم أصبح نتيجة conclusion. فإذا قلنا: "كلّ جسم مؤلّف وكلّ مؤلّف مُحَدَثٌ، يلزم منه أن كل جسم مؤلّف مقدمة وكذلك كل مؤلّف محدث مقدمة أخرى، وأجزاؤها من الجسم والمؤلّف والمحدث حدود، ومجموع المقدمتين (القضيتين) قياس، واللازم عنه وهو أن كل جسم محدث يسمى عند اللزوم نتيجة، وقبل اللزوم عند أخذ الذهن في ترتيب القياس وإقامته عليه يسمى مطلوباً.⁽¹⁾ وبعبارة أخرى: النتيجة هي المطلوب قبل البرهنة عليه، والمطلوب هو النتيجة بعد البرهنة عليها.⁽²⁾

ترجم خليل عبارة: conclusion d'un syllogisme بقوله: "ختم قياس" والصحيح هو: نتيجة قياس، لأن النتيجة أحد أركان القياس، وهي مصطلح معروف.

وما قيل عن الجمل السابقة يقال عن هذه الجملة: Action de conclure, de passer logiquement des prémisses aux conclusions التي ترجمها خليل قائلاً: "فعل الاستنتاج، فعل الانتقال منطقياً من المقدمات إلى الخواتم." أما قوله: فعل الاستنتاج في ترجمة Action de conclure فقد سبقت الملاحظة، وهي أن التعبير عن المصدر في الفرنسية يختلف عنه في العربية، إذ تكتفي العربية بذكر المصدر، لأن لها صيغته، فيقال هنا: الاستنتاج...، ولا حاجة إلى الجزء الذي تستعين به الفرنسية لذات الغرض. إذن هو: الاستنتاج، أو الانتقال منطقياً من المقدمات إلى النتائج، وليس الخواتم، كما مرّ من قبل.

• Connaissance

Ce mot désigne d'une part : 1 l'acte de connaitre ; 2 la chose connue : a) à la simple présentation d'un objet ; b) au fait de la comprendre. D'où quatre sens fondamentaux :

A. Acte de la pensée qui pose légitimement un objet en tant qu'objet, soit qu'in admette, soit qu'on n'admette pas une part de passivité dans cette connaissance...

La théorie de connaissance est l'étude des problèmes que soulève le rapport du sujet et de l'objet...

(1) البصائر النصيرية في علم المنطق، لزين الدين بن عمر بن سهلان الساوي، ص 80، تحقيق وتعليق محمد عبده، ط 1، 1426هـ-2005م، مكتبة الثقافة الدينية، (مصورة عن طبعة قديمة)، القاهرة.

(2) توضيح منطق المظفر، تأليف عمار محمد الساعدي، ج 2، ص 443، ط 1، 1437هـ-2016م، دار إحياء التراث، العربي، بيروت.

B. Acte de la pensée qui pénètre et définit l'objet de sa connaissance. La connaissance parfaite d'une chose, en ce sens, et celle qui, subjectivement considérée, ne laisse rien d'obscur ou de confus dans la chose connue ; ou qui, objectivement considérée, ne laisse rien en dehors d'elle de ce qui existe dans la réalité à laquelle elle s'applique.

C'est en ce sens que les choses en soit dites par Spencer inconnaissables(unknowable), qu'on puisse les connaître au premier sens (=en connaître l'existence), et même en définir le domaine.

C. Contenu de la connaissance au sens A (peu usité).

D. Contenu de la connaissance au sens B. Très fréquent, surtout au pluriel : les connaissances humaines, etc.⁽¹⁾

• الترجمة

• معرفة

"تدلّ هذه الكلمة من وجه: أولاً، على فعل المعرفة؛ ثانياً، على الشيء المعروف؛ -ومن وجه ثانٍ يقال على: أ) التعريف العادي بشيء؛ ب) على واقعة فهمه. من هنا أربعة معانٍ أساسية: أ. فعل الفكر الذي يطرح شيئاً ما طرحاً مشروعاً، بصفته شيئاً، إما أن نقبله، وإما أن لا نقبله جزاءً سالباً في هذه المعرفة.

إن نظرية المعرفة هي دراسة المسائل التي تطرحها علاقة الذات والموضوع..
ب. فعل الفكر الذي يخترق ويحدد موضوع معرفته. بهذا المعنى، تكون المعرفة التامة لشيء، هي تلك التي لا تترك، ذاتياً، أي شيء غامض أو ملتبس في الشيء المعلوم؛ أو تلك التي تترك، موضوعياً، شيئاً خارجها مما يوجد في الواقع الذي تنطبق عليه.
بهذا المعنى يقول سبنسر على الأشياء بذاتها إنها ممتنعة المعرفة... وإن كان في الإمكان معرفتها بالمعنى الأول (=معرفة وجودها)، وحتى تحديد مجالها.
ج. مضمون المعرفة بالمعنى أ) (قليل الاستعمال).
د. مضمون المعرفة بالمعنى ب). مألوف جداً، ولا سيما بصيغة الجمع: المعارف البشرية، إلخ.⁽²⁾

• الملاحظة

ترجم خليل جملة acte de penser في جميع موارد ب (فعل الفكر...). وللعربية في هذا المعنى تصرّفٌ تضمّنهُ القرآن الكريم ووظّفهُ معرفياً، وهو الفعل (تفكّر)، الذي يعني حركة العقل وتوجهه بالتأمل نحو موضوع ما، يقول الراغب الأصفهاني: "والتفكّر جَوْلَانُ تلك القوة بحسب نظر العقل

(1)Lalande: vocabulaire technique...p171.

(2) خليل أحمد خليل: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ص 208

وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب... قال أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض - أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة - إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون - يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة.⁽¹⁾

- Contingence

Le mot s'oppose dans tous les sens à nésite.

A. Sens général : est contingent tout ce qui est conçu comme pouvant être ou ne pas être, à quelque égard et sous quelque réserve que ce soit.

Sens absolu. Un événement futur, ou, par abréviation, un futur est contingent si, toutes choses étant ce qu'elles peuvent se produire ou ne pas se produire ; autrement dit, si sa réalisation ou sa non-réalisation sont également "compossible" à cet état présent des choses.

B. Sens relatif. Un fait est contingent par rapport à une certaine loi générale, ou à un certain type, lorsqu'il consiste non dans l'application de cette loi, ou de ce type, mais dans quelque circonstance particulière à tel ou tel objet individuel auquel ils s'appliquent. Plus généralement, est contingente toute coïncidence qui n'est ni constante ni même générale.

C. Logique. Une proposition est dite contingent si la vérité ou la fausseté du rapport qu'elle énonce est connue par l'expérience seule, et non par la raison. (Car, à l'égard de la raison, ce rapport est conçu pouvant être vrai ou faux.)⁽²⁾

- الترجمة

- عرض

تتعارض الكلمة مع الوجوب، الضرورة، بكل المعاني.

معنى عام (أرسطو...): يكون عرضيا كل ما يجري تصويره بوصفه قابلا للوجود أو العدم الوجود، في أي مجال، وبصرف النظر عن أي تحفظ كان.

معنى مطلق. يكون حدث مقبل، أو باختصار، يكون مستقبل حادثا، إذا استطاع هذا المستقبل، مع بقاء كل الأشياء، كما هي، أن يحدث أو لا يحدث؛ بكلام آخر، إن كان تحققه أو عدم تحققه "ممكنين معا" في الوضع الراهن للأمور.

معنى نسبي. يكون شيء ما عرضيا بالنسبة إلى قانون عام معين، أو بالنسبة إلى نمط معين، عندما يكمن، لا في تطبيق هذا القانون، بل في ظرف ما خاص بهذا الموضوع الفردي أو ذاك اللذين ينطبقان عليه. بوجه أعم، يكون عرضيا كل توافق لا يكون ثابتا ولا عاما.

(1) المفردات في غريب القرآن للراغب، ص 386، تحقيق محمد خليل عيتاني، ط 7، 1435هـ - 2014م، دار المعرفة، بيروت.

(2) Lalande: (2) Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p182.

د. منطقيًا. يقال على قضية إنها عرضية إذا كان صدق النسبة أو كذبها اللذان تعلنهما هذه القضية، معروفين بالتجربة وحدها، وليس بالعقل. (لأن هذه النسبة، من زاوية معطيات العقل وحدها، إنما يجري تصورهما كأنها قابلة لأن تكون صادقة أو كاذبة.⁽¹⁾)

• الملاحظة

ترجم خليل مصطلح contingency بـ عَرَض، وهي ترجمة مُلبَّسة، لم يعتمد عليها أحد قبله، والصحيح هو الجواز المقابل للوجوب، بمعناه العقلي وسائر المعاني، أو الحدوث. وتُرجم هذا المصطلح في المعجم الفلسفي ليوסף كرم ومراد وهبة بـ (حدوث أو إمكان)، وهو تساوي نسبة الوجود والعدم إلى الماهية مثل كل إنسان كاتب، فإن الكتابة وعدمها ليسا ضروريين للإنسان.⁽²⁾ كما هو جارٍ في اصطلاح الفلاسفة. واختار جميل صليبا (الجائز) مقابلًا لترجمة مصطلح contingent⁽³⁾، ولم يورد المصدر حدوث، ولا الجواز، اكتفاءً بالاسم، وكذلك بالإمكان، الذي أقحمه في شرح مصطلح الجائز، مما يشعر بأنها مترادفين عنده.

أما مجمع اللغة العربية بالقاهرة، فَضَمَّنَ معجمه مصطلحَ (حدوث) وترجمه بـ contingency، وعَرَّفَه بـ: كون الشيء مسبوقًا بالعدم، وهو ضربان: حدوث زمني، وحدوث ذاتي، الأول معناه كون الشيء مسبوقًا بالعدم زمانًا، والثاني هو افتقار الشيء في وجوده إلى الغير.⁽⁴⁾ ولم يعالج المعجم مصطلح الجائز ولا الجواز، كما فعل صليبا، اكتفاءً بالحدوث. واختار عبده الحلو في معجمه (معجم المصطلحات الفلسفية) ترجمة contingency و contingent بـ ممكن وجود، للأولى، وجائز، للثانية⁽⁵⁾، وهما اختياران قريبان من الاختيارات السابقة.

وترجم القائمون على العناية بمعجم كشاف اصطلاحات الفنون مصطلح جواز بـ Permission, tolérance, licence جامعين بهاته الترجمة المعاني المتعددة التي ساقها التهانوي⁽⁶⁾،

(1) موسوعة لالاند، ج 1، ص 221.

(2) المعجم الفلسفي: مراد وهبة، ص 98، 285.

(3) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 1، ص 385، ط 1982، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت.

(4) المعجم الفلسفي، ص 70، مجمع اللغة العربي، 1402 هـ-1982 م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.

(5) معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي عربي، تأليف عبده الحلو، ص 33، ط 1، 1414 هـ-1994 م، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

(6) كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 600.

لكن لم يوردوا ترجمة الاصطلاح الفلسفي؛ وكذلك فعلوا مع مصطلح الحدوث، إذ ترجموه بـ Création مع أن التهانوي لم يعرفه بالخلق، بل أشار إلى نوعيه الذاتي والزماني.⁽¹⁾ وربما تلافى بعض الباحثين الترجمة العربية بما تقدم من مصطلحات، وآثروا الإتيان بالمقابل اللاتيني Creation ex nihilo كما صنع عبد المنعم الحفني في معجمه الفلسفي⁽²⁾، وعرفه بمثل ما تقدم. ولو أن المصطلح اللاتيني الذي اقترحه الحفني يعني الخلق من العدم لا الحدوث. والحدوث كما فسره الإسلاميون من فلاسفة ومتكلمين، هو الكون بعد العدم، والمحدث هو الكائن بعد أن لم يكن⁽³⁾، ووجود الشيء بعد عدمه.⁽⁴⁾

Le commencement d'être, l'actualisation, la production.
Ce terme désigne la venue de l'existence d'une chose alors qu'elle n'existait pas.⁽⁵⁾

ومجرد الحدوث كما يقول المتكلمون، كافٍ في صحة الاستدلالات به على وجود الفاعل، ورأوا أن العلم بافتقار المحدث إلى المحدث علم ضروري، أو اضطراري، وقيل هو استدلالي أو نظري.⁽⁶⁾ ودليل الحدوث من الأدلة الفلسفية على وجود الله = La preuve par la contingence ويرى الفلاسفة أن الكائن الحادث، أو القابل للحدوث، هو الذي يمكن أن يكون (بعد العدم) =

L'être contingent, c'est-à-dire qui pourrait ne pas être, suppose un être nécessaire, c'est-à-dire qui ne peut pas ne pas être. En effet, l'être contingent pouvant ne pas être, il faut donner la raison de son existence, et, en définitive, aboutir à un être qui ait sa raison d'être en lui-même, c'est-à-dire à un être nécessaire.

Or le monde est contingent, il est, en effet, possible de concevoir sa non existence. De plus, nous constatons que les objets dont il est composé sont changeants, donc contingent dans leur activité, et par suite dans leur être même.⁽⁷⁾

أما العرض والعروض فيقال في مقابلة ما هو جوهرى.

ترجم خليل هذه العبارة: est contingent tout ce qui est conçu comme pouvant être ou ne pas être, à quelque égard et sous quelque réserve que ce soit. "يكون عرضيا كل ما يجري تصوره بوصفه قابلا للوجود أو العدم الوجود، في أي مجال، وبصرف

(1) نفسه، ج 1، ص 627.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 284، 2000، ط 3، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(3) ابن سينا: النجاة، ج 2، ص 75، ط 1، 1412 هـ-1982 م، دار الجليل، بيروت.

(4) التعريفات للجرجاني، ص 80، تحقيق عادل خضر.

(5) Le livre des définitions, p 176, traduction introduction et annotation par Morice Gloton, Dar el Bouraq, 2005, Beirut.

(6) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 1، ص 207.

(7) Paul Foulquié : Précis de philosophie, tome 2 , p 332, édition  cole et écolier, 1941, Paris.

النظر عن أي تحفظ كان". فإضافة إلى المؤخذات الإفرادية، يؤخذ على سبك الجملة وبنائها الأسلوبية. فقد أقحم فعل الكون يكون اتباعاً للنص الفرنسي، والعربية لا تحتاج في الربط بين الموضوع والمحمول إلى الرابط كان أو يكون، فكان عليه الاستغناء عنه التزاماً بالنظام العربي، خلافاً لليونانية والفارسية واللغات اللاتينية كالفرنسية. وقد حل الفلاسفة والمناطق المسلمون هذه المشكلة. وأشهر مثال على هذه الحالة جملة ديكارت: je pense, donc je suis وترجمتها عند الجميع: أنا أفكر، إذن أنا موجود، دون الالتفات إلى فعل الكون. être.

كذلك وقع خلل في خطأ جسيم حين ترجم هذه العبارة à quelque égard et sous quelque réserve que ce soit. وبصرف النظر عن أي تحفظ كان". والصواب حذف (بصرف النظر) وإحلال ما يضادها محلها = مع بعض الاعتبارات ومع بعض التحفظات. ولو كانت الجملة مثلاً sans aucun égard لصحّت ترجمة خليل، لكنها جاءت في صيغة الإثبات. وتؤكد الإثبات بالجملة التي تلت: et sous quelques réserves que ce soit = ومع بعض التحفظ، أيًا كان. فالفرنسية تقول: à cet égard, à tous(les) égards, eu égard à, وفي النفي تقول: sans égard à⁽¹⁾

ولا أدري ما الذي أوقعه في هذه الزلة، فقد تكون جملة que ce soit وهي جملة تفيد (أقل قدر ممكن، أيًا كان أو يكون)، سواء في النفي أو في الإثبات، فقد يكون التعب والإجهاد سبب ذلك، لأن المدة التي أنجز فيها ترجمته قصيرة، ولم يكن له فيها من معين، سوى بعض الاستشارات المتعلقة بالمصطلحات لا بالبناء اللغوي.

• Déduction

A. Log. Opération par laquelle on conclut rigoureusement, d'une ou de plusieurs propositions prises pour prémisses, à une proposition qui en est la conséquence nécessaire, en vertu des règles logiques.⁽²⁾

• الترجمة

• استنتاج

"أ. في المنطق: عملية إجرائية يتم بواسطتها الاستنتاج الصارم، لما يلزم عن قضية أو عدة قضايا بوصفها مقدمات، والانتقال إلى قضية تكون لزومها الضروري بموجب أحكام منطقية."⁽³⁾

(1) Le petit Larousse illustré, p 379, Larousse, 2011, Paris.

(2) Lalande : p 204.

(3) موسوعة لالاند الفلسفية، 1، ص 246.

• الملاحظة

ترجم خليل عبارة Opération par laquelle... بـ "عملية إجرائية"، وكان يكفيه الاختصار على "إجراء"، لأن الإجراء يتضمن حتما العمل.

تصرّف خليل في العبارة وأثقل الجملة بكلمات لا طائل منها، في مقام يكون فيه الاختصار أنفع وأقرب إلى أساليب العربية، وإلى شروط التعريف. فترجم جملة: Opération par laquelle on conclut rigoureusement بـ "عملية إجرائية يتم بواسطتها الاستنتاج الصارم." فالحرف par (préposition) يترجم بحرف الباء، الذي يفيد الوساطة والوسيلة والتعدي...، فكان يكفيه الاختصار عليه، والاستغناء عن (واسطة) التي لم تضيف إلى التعريف فائدة.

لم تحقّق الترجمة لهذا التعريف الغرض من التعريف، وهو البيان والتوضيح، حيث أدرج الكلمة المقصود تعريفها في المتن، وهي الاستنتاج. وكان بالإمكان التصرف، خصوصا وأن الفعل الفرنسي conclure تتعدد معانيه بما يسمح باختيار المقابل العربي الذي يلائم السياق. وقد تلافي لالاند إدراج الفعل déduire في عباراته لإدراكه أن التعريف السليم يأبى ذلك ويستقبحه. وكان بإمكان المترجم استخدام المصدر الملائم وهو: الاستخراج، أو الإفضاء، أو التوصل.

لوحظ اضطراب في عبارة المترجم، وارتباك أفسد الترجمة. فإذا قرأنا ترجمته كاملة لم نكد نفهم محتواها. "عملية إجرائية يتم بواسطتها الاستنتاج الصارم، لما يلزم عن قضية أو عدة قضايا بوصفها مقدمات، والانتقال إلى قضية تكون لزومها الضروري بموجب أحكام منطقية." ولعل التصرف الواسع الذي لجأ إليه المترجم قد جلب إلى ترجمته ضررا، ولم يخدمه. ولو التزم بالترجمة الحرفية لحقّق المطلوب. والذي أوقعه فيما وقع فيه هو استعماله المصدر بدل الفعل الذي استعمله المؤلف. فقد استعان بالمصدر "الاستنتاج" وجعله ترجمة للفعل conclut، والاستدراج إلى هذا الارتباك جاء من عدة جهات، منها الفعل (تم، ويتم)، الذي أثقل اللغة العربية، وهو أثر من الآثار السيئة التي فرضها المترجمون، حيث أقحمه المترجم مع أنه لا يوجد في النص الأصلي، وكان يمكنه الاستغناء عنه بلا عناء. فلو استعمل الفعل: استنتج -وهو منتقد عليه- في صيغة المضارع المسند إلى الجمع المتكلم مثلا، وعدّاه تعديّة مباشرة إلى مفعوله، لاستقام الأمر، مع الاختصار على حرف الباء، وإلغاء "واسطة" لأن الباء تتضمن معناها، كما أسلفت.

كذلك أوقعنا في اللبس بسبب الغموض في عائد الضمير المتصل بكلمة (لزومها)، فإلى أيّ كلمة من الكلمات السابقة يعود هذا الضمير؟ هل يعود إلى قضية، أم إلى مقدمات أم إليهما معا؟ وهذه إحدى حالات الإجمال وسببا من أسبابها، والإجمال إبهام، والغاية من التعريف هي البيان.

إن أحد أسباب الإبهام في اللغة العربية هو عود الضمير، إذا سبق بأكثر من اسم يصلح لها، كما هو الحال في هذه الجملة.

فتكون الترجمة الأقرب إلى الصحة: إجراء نستخرج به، من قضية أو أكثر تؤخذ مقدمات، قضية هي النتيجة اللازمة، بحسب القواعد=القوانين= المنطقية. ويمكن إسناد الاستخراج إلى الإجراء مباشرة دون توسط الفاعل (الإنسان)، فتكون الترجمة: "إجراء يستخرج من قضية أو أكثر تؤخذ مقدمات، قضية هي النتيجة اللازمة، بحسب القوانين المنطقية". لأن المجاز العربي يسمح بالإسنادات غير الحقيقية، كما هو معلوم.

- Definition:

Employé à peu près indifféremment par Aristote...selon Bonitz.
Logique générale. A. La définition, considérée comme opération de l'esprit, consiste à déterminer la compréhension caractérisant un concept.⁽¹⁾

- الترجمة

- حد، تحديد، تعريف

"يرى بونيتز أن أرسطو يستعملها بلا اكتراث.

أ. يكمن الحد، بوصفه عملية عقلية، في تحديد الفهم المميز لمصطلح وتعيين شموله."⁽²⁾

ترجم خليل كلمة indifféremment بـ "بلا اكتراث" والصواب: بلا تمييز، أو بلا تفريق. لأن الاكتراث موقف أخلاقي، سلوكي، وليس موقفا عمليا.

- الملاحظة

- كثيرا ما يعتمد الكتاب على الفعل "يكمن" انطلاقا من الفرنسية التي تعودت على استعماله، في حين أن العربية تحب بالكلمة أو بالجملة، وقد تلحق ضمير الشأن بالخبر، أي (هو). ففي هذه الجملة، يمكن الاستغناء عن الفعل (يكمن) والانتقال إلى الخبر أو إضافة ضمير الشأن هو، فنقول: الحد هو...
- ترجم خليل عبارة: à déterminer la compréhension caractérisant un concept بـ: "...في تحديد الفهم المميز لمصطلح وتعيين شموله" مستعملا كلمة تحديد في صلب التعريف، وكان عليه تلافيها التماسا للبيان؛ فيده أن يستعمل (إظهار، أو إبراز)، خصوصا إذا رجعنا إلى الكتب الأخرى التي تناولت هذا المصطلح، وعرفته بعبارة أخرى، تساعدنا في التخلص من المشكلة الواقعة هنا:

Une définition est une proposition qui nous fait connaître la nature d'une chose, qui détermine la circonscription d'une idée, c'est-à-dire énonce les caractéristiques essentielles constituant la compréhension de cette idée.⁽³⁾

(1) Lalande : p207.

(2) موسوعة لالاند، ج1، ص 251.

(3) Paulin Malapert : leçons de philosophie, tome 2, p323, dixième édition, 1928, librairie Hatier, Paris.

La définition est une proposition énonçant les caractères essentiels d'un objet, d'une notion, d'une idée.⁽¹⁾

- Dieu

Considéré comme un principe d'explication.

A. Au point de vue ontologique. Principe unique et suprême de l'existence et de l'activité universelle.

1^e Soit comme substance imminente des êtres.

2^e Soit comme cause or transcendante créant le monde hors de lui.

3^e Soit comme fi, de l'univers. Le moteur immobile d'Aristote.

Au point de vue logique. Principe suprême de l'ordre dans le monde, de la raison dans la correspondance entre la pensée et les choses.²

Au point de vue physique. Être personnel, supérieur à l'humanité, qui donne des ordres et fait des promesses, auquel on adresse des prières et qui les exauce s'il le juge bon. Il est généralement conçu comme l'allié et le protecteur d'un groupe social, auquel il se manifeste et qui lui rend un culte. Dans l'antiquité, ce groupe est ethnique ou familial. Ex. Dieux grecs et dieux troyens ; Dieux Lares ; Dieux d'Israël.

En ce sens du mot, les dieux peuvent donc être multiples, et en lutte les uns avec les autres ; il peut y avoir des dieux et de déesses.

Dans le temps modernes, et avec la généralisation du monothéisme, le groupe allié à Dieu (pris en ce sens) est plutôt électif et constitue une Eglise.

Au point de vue moral. Être personnel tel qu'il soit par son intelligence et sa volonté, le principe suprême et la garantie de la moralité.⁽²⁾

- الترجمة

- الله

1. باعتباره مبدأ تفسيريا

من الزاوية الإنسية/ الوجودية، مبدأ وحيد ورفيع، للوجود الكلي والفعالية الكلية

1. بصفته جوهرًا ملازمًا للكائنات

2. بصفته علة متعالية تخلق العالم خارجها.

3. بصفته غاية الكون، المحرك الثابت عند أرسطو.

ب. من الزاوية المنطقية، المبدأ الأسمى للنظام في العالم، للعقل في الإنسان وللتطابق بين الفكر

والأشياء. وعلي الاعتراف بوجود تكون فيه الحقيقة موجودة دوماً، وتكون معقولة أبداً... هذا الوجود

الأزلي هو الله الموجود دائماً، الحق دائماً، الحقيقة ذاتها أبداً.⁽³⁾

(1) Paul Foulquié : Précis de philosophie, tome 2, p31, 3^e édition, édition école et collège, Paris.

(2) Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 231.

(3) خليل أحمد خليل: موسوعة لالاند، ج1، ص 276.

• الملاحظة

ترجمة المصطلح Dieu بـ لفظ الجلالة (الله) غير موفقة، لأن (الله) عَلَّمَ قرآني على واجب الوجود، الموجود بذاته المتعالي على العقل والإدراك، وجوده هو ماهيته، أو ماهيته إنَّيته، فالأول سبحانه لا ماهية له غير الإنية⁽¹⁾، فواجب الوجود إنَّيته ماهيته⁽²⁾، لأن الماهية للممكن، وينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهية له، فالواجب بالذات لا ماهية له، وكذلك الممتنع بالذات، ولو كان الواجب ذا ماهية لزم كونه ممكن الوجود.⁽³⁾

أما واجب الوجود بالغير وهو الممكنات فماهيته غير إنَّيته.⁽⁴⁾ وهو إنية صرفة⁽⁵⁾، ولو ترجم خليل تلك الكلمة بـ (إله)، لكان أقرب إلى الصواب، لأن الاعتبار التي ذكرها لاند للإله يجعل الله عنها، فهي اعتبارات ماهوية، صنعها العقل، والله، لا ماهية له. أما الإله Dieu، فله اعتبار انطولوجي، واعتبار منطقي، واعتبار طبيعي، وهذه المعاني يترجمها لفظ (إله) وليس الله، ذو المعنى المخصوص، والإله شامل لكل ما يتصوره العقل من قوى مطلقة وذات ماهية يضعها العقل؛ وكيف نسمي إلهها منطقياً أو طبيعياً أو أنطولوجياً - وهي مفاهيم ماهوية - باسم الله. كان بإمكان خليل أن يعدد

(1) ابن سينا: الشفا، ج 1، ص 344، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، تحقيق الأب جورج قنوتي، وسعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة. وشرح الجرجاني على المواقف للإيجي، ج 7، ص 21، مع حاشية السيالكوتي والجلبي.
(2) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لصدر الدين الشيرازي، ج 6، ص 43.

(3) صدر الدين الشيرازي: المبدأ والمعاد، ج 1، ص 41، تصحيح وتحقيق محمد ذبيحي، وجعفر شاه نظري، ط 1381، طهران، غيران.

(4) محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، ص 58، صححه وعلق عليه عباس علي السبزواري، ط 20، 1423، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران.

(5) شرح منظومة السبزواري - قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها، ج 2، ص 87، علق عليه حسن زادة الآملي، تقديم وتحقيق مسعود طالبي، ط 1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت. يعترض الغزالي على قولهم إن وجود الأول (سبحانه) بسيط، أي هو وجود محض، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، ويرى أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره. = تهافت الفلاسفة، ص 190، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط 10، 2017، دار المعارف، القاهرة. وانظر مناقشة الرازي للآراء في كتابه: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 1، ص 290، وكتابه الأربعين في أصول الدين، ج 1، ص 99، وما بعدها، تحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، ط 1، 1424هـ-2004م، دار الجليل، بيروت. ويستعرض الرازي الآراء في هذه المسألة الشائكة، وهي ثلاثة: رأي يذهب إلى أن لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته، وعلى الممكن لذاته، لا يفيد مفهوماً واحداً مشتركاً بين القسمين، بل هو بحسب الاشتراك اللفظي فقط. والثاني قول من يقول: لفظ الموجود يفيد مفهوماً واحداً، إلا أنه في حق في واجب الوجود لذاته، وجوداً مجرداً، أي وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيات، بل يكون وجوداً قائماً بنفسه، وهذا التقدير يكون وجود الله تعالى نفس حقيقته، والثالث: قول من يقول: إن الوجود صفة من صفات الله تعالى، ونعت من نعوت الماهية، وهذا التقدير فوجود الله غير ماهيته. وهذه الأقوال ذهب إلى كل واحد منها عالم من الناس كما يقول الرازي، الذي انتصر للقول الثالث في جميع كتبه. = الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 1، ص 291.

الاختيارات ويعطي لكل اعتبار ترجمة مناسبة، كأن يترجم المصطلح بعناوين مثل: الله، إله، علة، مبدأ وهكذا، وقد فعل هذا كثيرا مع المصطلحات الأخرى ذات المفاهيم والاعتبارات المتعددة. لقد تحرّى فلاسفة الإسلام في بحثهم الذات الإلهية (الله)، وتوصلوا إلى ما ذكرت من أنه لا ماهية له سوى الوجود، وقالوا إن حقيقته بسيطة وعنونوا لذلك بـ(بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس منها)، وهذه القاعدة ترعرعت في العقول حتى استوت على يد صدر الدين الشيرازي الذي عدها من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة.⁽¹⁾

ترجم خليل عبارة *Au point de vue ontologique* بـ (من الزاوية الإنسية، الوجودية)، مقراً بوجود تطابق بين الإنسية والوجودية، مع أن لالاند لم يعدّد الاختيارات، بل استعمل مصطلح الأنطولوجيا، ولم يستعمل المقابل الذي اختاره خليل (سواء الإنسية *Eccéité-Haécéité*، أو الوجود *Existance*، وهما مصطلحان فلسفيان تعرض لهما لالاند في معجمه. وقد ترجم خليل مصطلح *ontologie* في مورده بـ(أيسية، علم الأيس، الكون ككون)⁽²⁾، ولم يترجمه بما ترجمه هنا=الإنسية، أو الوجودية.

يُفَضَّلُ مع مصطلح الأنطولوجيا ونظائره في جميع موارد أن يترجم باللجوء إلى الاقتراض، وهذه قاعدة عامة في المصطلحات التي تتسم بالتركيب المفهومي، فهي ليست من مفهوم واحد ليلتمس لها عن مقابل ترجمي؛

والإنسية لم تستقرّ كاصطلاح، وإن وجدت عند الفارابي تأكيدات على أنها مشتقة من إن المؤكدة ومنها سمي وجود الشيء بما هو (إنسية)، حين توقف عند حرف إن ورأى أن معناه الثبات والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء، واستشهد على ذلك باشتراك الألسنة في استعمالها، فهي في الفارسية كاف مكسورة وتارة مفتوحة، وأظهر من ذلك في اليونانية "أن" و "أون"، وكلاهما تأكيد، إلا أن (اون) الثانية أشد تأكيداً، فإنه دليل على الأكمل والأثبت والأدوم، ولذلك يسمّون الله بـ"اون"، ممدود الواو، وهم يخصّون به الله، فإذا جعلوها لغير الله قالوها بـ"ان" مقصورة، ولذلك تسمي الفلاسفة الوجود الكامل إنسية الشيء، وهو بعينه ماهيته، ويقولون وما إنسية الشيء يعنون ما وجوده الأكمل، وهو ماهيته، إلا أن حرف إن وأن لا يستعمل إلا في الإخبار فقط دون السؤال.⁽³⁾

وعلى هذا الرأي تكون إنسية كلمة عربية تقال في مقابلة نظيرتها اليونانية، وليس اقتراضاً، أو تعريباً لفظياً لكلمة اون أو ان اليونانية.

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 96.

(2) موسوعة لالاند: ج 2، ص 911. و *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, p 714.

(3) الفارابي: كتاب الحروف، ص 61.

وهذا ما يدفعه عبد الرحمان بدوي، الذي يثبت إنَّية بـ "آنية"، حين يقول: ولكن ثمة من الأشياء ما هو معروف الآنية...، وأن هذا الرسم هو الأقرب إلى الأصل اليوناني. ويرى ناقلا عن الجرجاني تعريفها: كلمة آنية وهي من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين، كما في تعريفات الجرجاني: "تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية." ⁽¹⁾ مُؤثِّراً القول بأن هذه الكلمة آنية – تعريب دقيق لمصدر فعل الكينونة باليونانية. ويقول إن بعض المؤلفين يحاول اشتقاقها من العربية كما فعل أبو البقاء في كلياته: إن بالكسر والتشديد، هي في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود، ولهذا أطلقت الفلاسفة الإنسية على واجب الوجود لذاته، لكون أكمل الموجودات في تأكيد الوجود وفي قوة الوجود، وهذا لفظ محدث ليس من كلام العرب. ⁽²⁾ دافع الاختيار عند بدوي لـ (آنية) هو أنها تعبير عن الوجود من جهة ظهوره، وهذا الظهور لا يحصل إلا في الآن، فإذا انقضى الآن تلاشى الوجود، لأنه أخفى الأشياء من جهة الماهية. ⁽³⁾ وهو الوجود بمعناه عند فلاسفة الوجودية المعاصرين.

ويفرق عبد المنعم الحفني في معجمه الفلسفي بين الآنية والإنسية، ويفرد لكل منهما موضعاً؛ فالآنية Réalité- Dasein من الآن، أي الوقت والحين، وهي الوجود الإنساني، أو الوجود الذي نحن فيه أو وجود الإنسان، ويقابلها الوجود الماهوي، وهو الوجود المترجح بين الذاتية والمعنوية، وهو وجود إمكانيات، بينما الوجود الآني أو الآني فهو الوجود المتحقق. ⁽⁴⁾

• Essence

A. Métaphysiquement, par opposition à accident : ce qui est considéré comme formant le fond de l'être, par opposition aux modifications qui ne l'atteignent que superficiellement ou temporairement. Cette essence est placée par les autres dans l'individuel.

B. Par opposition à existence (soit au sens métaphysique, soit au sens expérientiel) : ce qui constitue la nature d'un être, par opposition au fait d'être.

C. Logiquement : 1. Au sens conceptualiste, l'ensemble des déterminations qui définissent un objet de pensée. L'essence s'oppose alors à l'existence comme le rationnel aux données de l'expérience ou comme le possible à l'actuel.

2. Au sens nominaliste, il n'y a pas d'essence, mais ce que les réalistes et les conceptualistes ont appelé de ce nom n'est que l'ensemble des caractères

(1) عبد الرحمان بدوي: الزمان الوجودي، ص 5، هامش، ط 3، 1973، دار الثقافة، بيروت. والتعريفات للجرجاني: ص 39، ط 1985، مكتبة لبنان ناشرون، عن طبعة قديمة، قد تكون التي نقل منها بدوي، لكن الألف مهمة، بلا همز أو مد، أما في الطبعة التي حققها عادل أنور خضر فهي آنية = ص 41، ط 1، 1428 هـ - 2007 م، دار المعرفة، بيروت، وكذلك هي آنية في طبعة أخرى ضبط نصوصها وعلق عليها محمد علي أبو العباس = ص 43، ط 2009، دار الطلائع، القاهرة.

(2) كليات أبي البقاء، ص 190.

(3) عبد الرحمان بدوي: الزمان الوجودي، ص 5، هامش، ط 3، 1973، دار الثقافة، بيروت

(4) عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 126، ط 3، 2000، مكتبة مدبولي، القاهرة.

connotés par un mot. Exemple de la glace qui, pilée, garde son essence, mais qui le perde une fois fondue.⁽¹⁾

• الترجمة

• جوهر

"أ. ميتافيزيقيا، في مقابل عَرَض، حادث: ما يعدّ مكوّنًا أساس الوجود، في مواجهة التغيرات التي لا تطاله إلا سطحيا أو ظرفيا . هذا الجوهر يضعه البعض في العام يضعه البعض الآخر في الخاص .
ب. في مقابل وجود (سواء بالمعنى الميتافيزيقي، أم بالمعنى الاختباري): ما يكون طبيعة وجود بالتعارض مع واقعة الوجود.
ج. منطقيا: أوّلاً بالمعنى الإدراكي، جملة المحدّدات التي تحدّد موضوعا فكريا.
- عندئذ يتعارض الجوهر والوجود مثلما يتعارض العقلاني ومعطيات الاختبار، أو مثلما يتقابل الممكن والحاضر."

ثانيا: بالمعنى الاسمي، لا يوجد جوهر، بل يوجد ما أسماه الواقعيون والإدراكيون بهذا الاسم، وهو ليس سوى جملة المزايا المتضمنة في كلمة. مثل ذلك الجليد الذي يحفظ جوهره حين يتكدس، ويفقده حين يذوب. (لوك).⁽²⁾

• الملاحظة

ترجم خليل مصطلح essence بـ(جوهر)، أي بما ترجم به المصطلح الذي قبله، substance، وإن حاول إزالة التطابق بإضافة قيد وصفي مع جملة توضيحية وضعها بين قوسين (جوهر فرد، مادة جوهرية)

وكان بالإمكان التماس المقابل الترجمي المناسب، وهو: (الذات) أو (الحقيقة).
ووجدنا هذا الاضطراب في معجم مراد وهبة، (المعجم الفلسفي)، الذي بدأه يوسف كرم، ثم أكمله وهبة. حيث ترجم مصطلحي، quidité و essence بـ(ماهية)⁽³⁾، خلافا لما هو موجود في المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة بالقاهرة، حيث ترجم مصطلح substance بـ(جوهر)، أما

(1) Lalande : p301.

(2) موسوعة لالاند، ج 1، ص 366.

(3) المعجم الفلسفي: مراد وهبة، ص 597، و 599، تاريخ النشر 1998، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

مصطلح essence فترجمه بـ(ذات)⁽¹⁾، وكذلك عند جميل صليبا في معجمه، حيث ترجم مصطلح substance بـ(جوهر)⁽²⁾، وترجم مصطلح essence بـ(ذات)⁽³⁾

-الذات ما يقوم بنفسه، ويقابله العرض accident⁽⁴⁾

-فالماهية بهذا المعنى هي باعتبار الوجود، ويطلق عليها بهذا المعنى: ذات وهو الأغلب⁽⁵⁾؛ وهي باعتبار الحقيقة الجزئية هوية⁽⁶⁾.

فالماهية إذن إذا اعتبرت مع التحقيق سميت ذاتا وحقيقة، وهو ما يجب أن يترجم به مصطلح essence

فمصطلح essence من اللاتينية essentia أي être كائن.

L'essence, c'est donc ce qui répond à aux questions "Quoi ? "ou "Qu'est-ce que c'est ?"

Reste à savoir si ce qui répond à cette question est une définition ou un être, et si cet être est individuel ou générique. Soit cette table sur laquelle j'écris. Quelle est son essence ? D'être une table, ou d'être cette table-ci ? Des mots ou du réel ? Une idée ou un processus ?⁽⁷⁾

كذلك يؤخذ عليه ترجمة مصطلح être بـ(وجود) وذلك في الجملة ce qui est considéré comme formant le fond de l'être, ولو ترجمه بـ(الكائن) أو (الشيء) لكان أصح. وقد ميّز لالاند بين être و existence، في التعريف B، وترجمه خليل بـ(وجود)، وهي ترجمة صحيحة. ففي التعريف (أ) لمصطلح essence يميز لالاند بلا لبس بين الكائن être أو الشيء وبين الوجود existence وهو ما لم يلتزم به المترجم.

وقد كان واضعو معجم لاروس الفلسفي أكثر حساسية بالأبعاد الاصطلاحية للكلمات، فاستعملوا كلمة chose بدلا من être أي كائن أو شيء، وهما مترادفان في اللغة العربية.

Par opposition à l'accident, ce qu'est une chose, ce qui la constitue en propre dans sa réalité fondamentale, et non dans ses attributs secondaires.⁽⁸⁾

(1) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ص 64، و87. الهيئة العامة لمطابع الشئون الأميرية، القاهرة، 1403هـ-1983م.

(2) المعجم الفلسفي: جميل صليبا، ج1، ص 414.

(3) نفسه، ج1، ص 579،

(4) نفسه، ج1، ص 579،

(5) كشف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ج1، ص 817.

(6) كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي، بشرح الشريف الجرجاني، ج1، ص 287.

(7) André Comte-Sponville : Dictionnaire philosophique, p358, 4^e édition, 2013, Presse Universitaire de France, Paris.

(8) Grand Larousse de la philosophie, sous la direction de Michel Blay, p 367, édition Larousse, 2003, Paris.

ترجم خليل جملة ce qui constitue la nature d'un être, par opposition au fait d'être
"ما يكون طبيعة وجود بالتعارض مع واقعة الوجود" مكررا ترجمة être بوجود، مع أن المؤلف
يميز بينهما في نفس الفقرة.

ووجدنا في بداية الكلام أو التعريف: في مقابل وجود، أي أن مصطلح essence يقال في مقابل
وجود، فكيف يكون في الوقت نفسه ما يكون طبيعة وجود؟ ولو ترجم الكلمة بـ(الشيء) أو
بـ(الكائن) أو (الحقيقة) لما وقع في هذا الحرج.

"Par opposition à existence, l'essence signifie la nature d'une chose sa signification, sa définition, indépendamment du fait d'exister."⁽¹⁾

C'est ce par quoi une chose est ce qu'elle est=⁽²⁾ حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو

ترجمته للجملة: ce qui constitue la nature d'un être, par opposition au fait d'être
d'être بـ: "ما يكون طبيعة وجود بالتعارض مع واقعة الوجود." عليها مآخذ: فالقراءة الأولى
للجملة تثير في النفس الإحساس بالتناقض في مفهومها، فالشيء يكون الوجود، ويتعارض مع
الوجود؟ وكل هذا أتى من انعدام الدقة في اختيار المصطلح المناسب في ترجمة ce qui constitue
la nature d'un être. فهذه الجملة يراد بها الذات، أو ما به الشيء هو هو، كما سبق، وبقيتها
opposition au fait d'être معناها في مقابلة الوجود، كما ترجمها خليل.

D. Logiquement : 1. Au sens conceptualiste, l'ensemble des déterminations qui définissent un objet de pensée. L'essence s'oppose alors à l'existence comme le rationnel aux données de l'expérience ou comme le possible à l'actuel.⁽³⁾

ج. منطقيا: أوّلاً بالمعنى الإدراكي، جملة المحدّدات التي تحدّد موضوعا فكريا.
- عندئذ يتعارض الجوهر والوجود مثلما يتعارض العقلاني ومعطيات الاختبار، أو مثلما يتقابل
الممكن والحاضر.

ترجم خليل مصطلح conceptualiste بـ (...إدراكي)، والصحيح هو: تصوّري، لأنّ تصوّر
عملية عقلية، تقوم عليها الفلسفة والمنطق، أما الإدراك فهو عملية نفسية. وقد تعرض لالاند لكمة
تصوّر conception وعرفها:

En tant qu'opération
A. tout acte de pensée s'appliquant à un objet.
B. Plus spécialement, opération de l'entendement, opposée à celle de l'imagination, soit reproductrice, soit créatrice (conception d'une différence; conception du monde).⁽⁴⁾

(1) Grand Larousse de la philosophie, sous la direction de Michel Blay, p 367, édition Larousse, 2003, Paris.

(2) التعريفات للجرجاني، ص 95، مكتبة لبنان، ط 1985، بيروت.

(3) Lalande : p301.

(4) ibid. p 161.

-فهو إذن كل عملية فكرية تتجه إلى موضوع.
-عملية فهم، في مقابل عملية التخيل، سواء أكانت عاكسة، أو خلاقة. (ترجمتي)
ترجم الجملة التي تليها، l'ensemble des déterminations qui définissent un objet de pensée بقوله: جملة المحددات التي تحدّد موضوعاً فكرياً.

أولاً: ترجم مصطلح: déterminations بـ (محددات)، وترجم الفعل définissent بـ (تحدد)
وهذا هو الدور المنطقي، وهو ما يجب تلافيه في التعريف، لأنه من باب تعريف الشيء بنفسه. ولو
ترجم مصطلح déterminations بـ (مقومات) لكان أصحّ، لأن المقوم هو ما يكون به حدُّ الشيء.
وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا نجد هذا التدقيق: "ويطلق الذات في المنطق على مجموع
المقومات التي تحدد مفهوم الشيء ومنه الذاتي." (1)

ترجمته ل essence بـ جوهر، سبقت ملاحظته ونقده، ويقال أيضاً إن الجوهر لا يتعارض مع
الوجود، لأنه -الجوهر- أحد أقسام الوجود. يقول الغزالي: "في أقسام الوجود، وهي عشرة أنواع في
أنفسها...، فيكون لها عشر عبارات؛ إذ الألفاظ تابعة للأثار الثابتة في النفس، المطابقة للأشياء
الخارجة:

وتلك الألفاظ هي:

الجوهر، والكم والكيف، والمضاف، والأين، ومتى، والوضع، وله، وأن يفعل وأن
ينفعل." (2)

والترجمة هي الذات أو الحقيقة.

ترجم خليل جملة:

S'oppose alors à l'existence comme le rationnel aux données de l'expérience ou comme le possible à l'actuel.

ب: عندئذ يتعارض الجوهر والوجود مثلما يتعارض العقلاني ومعطيات الاختبار، أو مثلما يتقابل
الممكن والحاضر.

استعمل خليل الفعل (يتعارض) ترجمةً للفعل الفرنسي الوارد في التعريف s'oppose واستعمل
في المرة الثانية الفعل (يتقابل)، مع أن الجملة الفرنسية الثانية معطوفة على سابقتها، فكان منطقياً أن
يُبقِيَ على الفعل السابق مراعاة للعطف الذي يفيد التطابق لا التباين. وإذ عبّر مرّةً بالتعارض ومرّةً
بالتقابل، فقد أدخلنا في الحيرة، إذ بين التعارض والتقابل فروق معنوية في المنطق، ولو استعمل التضاد
في الجملتين، لكان أسلم.

(1) المعجم الفلسفي، صليبا، 1، ص 580.

(2) الغزالي: معيار العلم، ص 308، تحقيق سليمان دنيا، ط3، 2018، دار المعارف، القاهرة.

فالتقابل في المنطق عنوان عامٌ يشمل المعنيين المتنافرين اللذين لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد، كالإنسان واللاإنسان، والعمى والبصير، والأبوة والبنوة، والسواد والبياض.⁽¹⁾

والمعاني المتقابلة لا يخرج تقابلها عن أحد أقسام أربعة:

تقابل النقيضين، وتقابل الملكة وعدمها، وتقابل الضدين.⁽²⁾

إذن استعمل خليل كلمة عامة، وهي تقابل، في موضع يتطلب دقة، كان يمكن تحقيقها مع اتباع المنهج الاستقصائي الرامي إلى تتبع المظان التي ينتسب إليها الموضوع، سواء أكان فلسفة أم منطقاً. ولو أبقى كلمة (تقابل) على ما فيها من عموم لكأن أسلم للترجمة، لأن التعارض في اللغة العربية يغلب على تقابل الأدلة والأحكام أكثر من تقابل الألفاظ، ولعله المعنى الأشهر والأبرز للفعل الفرنسي opposer الذي يعني:

Mettre une chose vis-à-vis une autre, de manière qu'elles soient en face.⁽³⁾
والتقابل هو الترجمة المناسبة، لأن الحقيقة essence لا تعارض الوجود، إذ يمكن أن يوجد الأمران، إلا أن أحدهما - وهو الحقيقة - خارجي، أي متحقق في الأعيان، والآخر - وهو الوجود - ذهني، أو تصوري.

ويمكن إلقاء نظرة سريعة على طبيعة القضايا المتقابلة - بأي قسم من الأقسام الأربعة - والأثر المفهومي الذي ينتج في كل قسم.

Les contraires : Elles ne peuvent être toutes les deux vraies en même temps, mais elles peuvent être toute les deux fausses...

Les sub-contraires.- Elles peuvent être tous les deux vrais ensembles, mais ne peuvent être toutes les deux fausses...

Les subalternes. De l'universelles on peut nécessairement conclure la vérité de la particulière, mais de la fausseté de l'universelle

Les contradictoires. - C'est l'opposition la plus rigoureuse ; de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraies et l'autre est fausse ; elles peuvent être ni toutes les deux vraies ni toutes les deux fausses ; de la vérité de l'une on conclura donc la fausseté de de l'autre, et réciproquement. Si A est vraie, O est fausse ; si A est fausse, si O est vraie, A est fausse : si O est fausse, A est vraie. Et de même pour E et I.⁽⁴⁾

(1) منطق المظفر، مع شرحه المسمى بـ(المقرر) لرائد الحيدري، ج1، ص 70 ط3، 1426هـ-2005م، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الكريم، بيروت.

(2) منطق المظفر، مع شرحه المسمى بـ(المقرر) لرائد الحيدري، ج1، ص 71 ط3، 1426هـ-2005م، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الكريم، بيروت. وتوضيح منطق المظفر، بقلم عمار محمد الساعدي، ج1، ص 242، ط1، 1437هـ-2016م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(3) Littré, dictionnaire de la langue française, tome 4, p4300.

(4) Paulin Malapert: Leçons de philosophie, tome 2, p 292, dixième édition, 1928, librairie Hatier, Paris.

ترجم خليل عبارة:

...ou comme le possible à l'actuel.

بقوله: "...أو مثلما يتقابل الممكن والحاضر"، والملاحظة تنصبّ على ترجمة كلمة actuel التي لم يتجاوز معناها اللغوي الدارج في الفرنسية، وهو الحاضر، لكن المعنى المقصود للمؤلف والذي تتطلبه اللغة الفلسفية هو: بالفعل، المقابل للإمكان، أو الوجود بالقوة المقابل للوجود بالفعل. وللإمكان عند الفلاسفة والمناطق معان، منها إطلاقه بالاشتراك على معنيين: الأول سلبُ الضرورة...، والثاني، القوة القسيمة للفعل، ويسمى بإمكان الاستعداد وبالإمكان الاستعدادي، وهي كون الشيء من شأنه أن يكون وليس بكائن.⁽¹⁾

فوجود الشيء في الأعيان بحيث تترتب عليه آثاره المطلوبة يسمى "فعلاً"، ويقال "إن وجوده بالفعل". وإمكانه قبل تحقّقه يسمى قوّة، ويقال: "إن وجوده بالقوة"⁽²⁾. وقد سبق التنبيه إلى هذا الخطأ.

• Évidence

(Le mot évidence est beaucoup plus large en anglais que dans les trois autres langues : il s'étend à toute certitude, immédiate ou non ...

Une proposition est évidente si tout homme qui en la signification présente à l'esprit, et qui se pose expressément la question de savoir si elle est vraie ou fausse, ne peut aucunement douter de sa vérité.⁽³⁾

• الترجمة

• بيّنة

"في الإنكليزية كلمة (بيّنة) أوسع بكثير مما هي عليه في اللغات الثلاث الأخرى: فهي تشمل كل يقين، مباشر أو مداور (مثلا اليقين التاريخي)، والشهادة العادية، وحتى الشاهد، تكون قضية بيّنة إن كان كل إنسان يتمثل دلالتها في عقله، وي طرح صراحة السؤال الاستعلامي عما إذا كانت قضية صادقة أو كاذبة، لا يستطيع إطلاقاً الشك في حقيقتها".

1- من الضروري ليس أن نذكر فقط أن العبارة مفهومة، بل نذكر أيضاً السؤال عما إذا كانت صحيحة ومطروحة، لأن من المؤكد أن الفكر يمكنه، مهما تكن طريقة تفسير هذا التغيّب، أن يتجنب إلى ما لا نهاية، تشكيل هذا الخيار بكلمات صريحة، وبذلك يمتنع عن البيّنة.⁽⁴⁾

(1) كشف اصطلاحات الفنون، ج1، ص 267.

(2) شرح نهاية الحكمة، للطباطبائي، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، ج2، ص 170.

(3) ibid. P311.

(4) موسوعة لاند الفلسفية، 1/ 377، ترجمة أحمد خليل.

"من الضروري ليس أن نذكر فقط أن العبارة مفهومة" ...
 تركيب يقبله المنطق الباحث عن المعنى، ولكن اللغة تأباه. كان على المترجم الاجتهاد لتحقيق
 السلامة المنطقية واللغوية معا. وهو ما تسعفه عليه قدراته.
 يمكن صياغتها هكذا:
 من الضروري عدم الاقتصار على ذكر أن العبارة مفهومة...، أو: من الضروري ألا يكتفى بذكر
 أن العبارة مفهومة..
 ويلاحظ أن جملة (نذكر) تساوي نقول، أو القول، فتصبح الجملة هكذا:
 من الضروري عدم الاقتصار على القول بأن العبارة مفهومة...
 وحتى كلمة: الضروري، لا تصحّ في الاصطلاح المنطقي، لأن الضروري يقابل النظري، وترجمة
 nécessaire بالضروري لا يستقيم، والأقرب إلى الصواب في المجال الفلسفي والمنطقي أن تترجم
 باللازم، أو اللزوم.

- Existence

Le fait d'être, dans toute les acceptions, où le mot s'emploie absolument.
 A-Existence en soi c'est-à-dire le fait d'être, indépendamment de la
 connaissance (soit de la connaissance actuelle, soit de toute connaissance
 possible.)
 B-Existence dans l'expérience, c'est à dire le fait d'être, soit actuellement
 présenté dans la perception ou dans la conscience du moi, soit conçu comme
 objet d'expérience nécessaire, bien que non actuelle ⁽¹⁾
 Le mot dans ces deux sens, s'oppose d'une part à essence comme le fait
 d'être à la nature de l'être – de l'autre à néant, comme l'affirmation à la
 négation
 C- En un sens fort : réalité vivante ou réalité vécue, par opposition aux
 abstractions et théories.
 D-Existence logique, c'est-à-dire, étant donné l'ensemble d'idées que l'on
 considère, une certaine classe n'est pas vide.
 Être : Au sens absolu, c'est-à-dire comme verbe prédictif, terme simple,
 impossible à traduire. On peut simplement distinguer différents ordres
 d'idées relativement auquel on dit que chose est : ⁽²⁾
 « On ne peut pas entreprendre de définir l'être, observait Pascal, sans
 tomber dans l'absurdité (d'expliquer un mot par ce mot même. ⁽³⁾

- الترجمة

- وجود

"فعل الكون في كل المفاهيم التي تستعمل فيها الكلمة على الإطلاق.

(1)Lalande, p 318.

(2)ibid.307.

(3)André Comte Sponville, Dictionnaire philosophique, p372, 4^e édition, Presse universitaire française, Paris, 2001.

أ- وجود بذاته، أي واقع الوجود، بمعزل عن المعرفة (سواء المعرفة الحالية أم كل معرفة ممكنة).⁽¹⁾

ب- وجود في التجربة، أي واقع الوجود، المائل حالياً في إدراك الأنا أو في وعيه، أو المثل كـموضوع اختبار ضروري، على الرغم من كونه غير راهن.

الكلمة بهذين المعنيين تتعارض والجوهر مثلما يتعارض واقع الوجود مع طبيعة الوجود، من جانب، ومن جانب آخر، تتعارض والعدم، مثلما يتعارض الإيجاب والنفى.

ج- بمعنى قوي: حقيقة حية أو واقعة معاشة، في مقابل التجريدات والنظريات..

د- وجود منطقي، أي حين تُعطى مجموعة أفكار معيّنة، واقع أن صنفاً ما يكون خالياً.⁽²⁾

مبحث الوجود في الفلسفة الإسلامية:

مبحث الوجود سبق تناوله، وهو من المباحث الكبرى في الفلسفة الإسلامية، التي لقيت عناية كبيرة؛ والأسباب متعددة، منها دقة هذا المبحث ومحوريته في الفلسفة قديماً وحديثاً، ولاتصاله بوجود واجب الوجود، سبحانه وتعالى، ولاتصاله في الفلسفة المعاصرة والحديث بالمعرفة، إذ لم يعد الوجود إلا عنواناً للمعرفة والإدراك.

وكان بإمكان المترجم، وهو في مقام الترجمة العلمية، الرجوع إلى المصادر والجهات التي تناولت هذا الموضوع، ليكون له معيناً في مقارنته الترجمة. والمصادر التي عالجت الوجود كثيرة، فكل من الفلاسفة والمتكلمين توقفوا طويلاً عند الوجود وبحثوه بحثاً علمياً اصطلاحياً، مبينين تعدد حيثياته وآثاره تلك الحثيات؛ والمنهج الاستقصائي في الترجمة يتطلب هذه العناية في التحري، لدقة المسالك العقلية في مجال الفلسفة، ولطبيعتها العلمية الاصطلاحية، سواء في الألفاظ المفردة أو الجمل المركبة. الترجمة (ب) للوجود، (ب- وجود في التجربة، أي واقع الوجود، المائل حالياً في إدراك الأنا أو في وعيه، أو المثل كـموضوع ضروري، على الرغم من كونه غير راهن)، يجدر إضافة كلمة سواء قبل: المائل...، فيقال: وجود في التجربة، أي واقع الوجود، سواء المائل...، لأن (أو) الموضوع للتسوية تجلب كلمة سواء في اللغة العربية. وقد استخدمت كلمة التسوية في الأصل عند لالاند، فكيف أهملها خليل؟

يعتمد المترجمون على الترجمة الحرفية إذا راموا ترجمة المعنى المصدري. فيقولون: فعل كذا، (فعل الكون كما في الترجمة التي معنا)، وهذا هو المصدر، فيكفيهم أن يترجموه به، بذكر المصدر، وهو هنا: الكون، فيقال: الكون. لأن المصدر هو الحدث المخصوص، والحدث متضمن للفعل، فلا حاجة إذن إلى إضافة كلمة فعل كذا...

(1) موسوعة لالاند ترجمة أحمد خليل، 1/ 385.

(2) نفسه، 1/ 386.

وكان فلاسفة الإسلام الناطقين بالعربية يكتفون في تعريف الكون بالمصدر، فيقولون: "مفهوم الوجود نفس التحقق والصيرورة في الأعيان أو في الأذهان" ⁽¹⁾، و"المعنى المصدري الانتزاعي. والوجود بهذا المعنى لا يطلقه أحد من العقلاء على ذات أصلاً فضلاً عن أن يطلق على ذاته تعالى الذي هو مبدأ الذوات وأصل الوجودات." ⁽²⁾

ونجد في شرح المقاصد للتفتازاني عند عرضه تعريفات الوجود الاكتفاء بالمصدر، أي الكون: "...تصور الوجود بديهي بالضرورة، والتعريف بمثل الكون، والثبوت، والتحقق." ⁽³⁾

ونجد هذه الصيغة عند جميل صليبا في معجمه الفلسفي وهو يتعرض لتعريف الوجود: -الوجود هو كَوْن الشيء حاصلاً في نفسه، مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده إذن مستقل عن كونه معلوماً.

-الوجود هو كون الشيء حاصلاً في التجربة، إما حصولاً فعلياً فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولاً تصورياً فيكون موضوع استدلال عقلي.

- وقد يراد بالوجود مصدر وجد أو كان Être فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء. ⁽⁴⁾

(soit de la connaissance actuelle, soit de toute connaissance possible
ترجم خليل هذه العبارة بـ (سواء المعرفة الحالية أم كل معرفة ممكنة) والصحيح هو سواء المعرفة الفعلية، أو كل معرفة ممكنة. لأن النعت actuel يعني في الفلسفة والمنطق ما يقابل الممكن أو بالقوة:
Actuel : Qui est en acte, se réalise ou est réalisé, par opposition à ce qui est en puissance. Qui existe à l'état actif, contraire à virtuel. ⁽⁵⁾

• Idée

1^e L'usage que fait Kant du mot Idée. Il appelle Idées transcendantes ou Idée de la Raison pure ce qui, dans notre pensée, non seulement ne dérive pas des sens, mais dépasse même les concepts de l'entendement, puisque l'on ne peut rien trouver dans l'expérience qui en fournisse une illustration.

B. Concept en tant qu'acte ou qu'objet de pensée, non en tant que terme logique. "L'idée de Dieu ; l'idée de temps" etc.

(1) المبدأ والمعاد في الحكمة المتعالية، المجلد الأول ص 19، وما بعدها، تصحيح تحقيق ومقدمة، محمد ذبيحي، وجعفر شاه نظري، طبعة طهران.

(2) صدر الدين الشيرازي: إيقاظ النائمين، ص 19-20. تصحيح وتحقيق مع مقدمة وتعليقات، دكتور محمد خوانساري، طهران، إيران.

(3) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، ج 1، ص 295.

(4) معجم الفلسفة، جميل صليبا، 2/ مادة وجود.

(5) Le Robert, tome 1, p. 48, dictionnaire Quillet, sans n. de page. Librairie Arisstide Quillet, PARIS. 1975.

C. Préconception, dans l'esprit, d'un dessein. Par suite, idée de nouvelle, invention. Sens très usité dans le langage courant : "Avoir une idée, un homme à idées." - Dans le langage du droit : "La loi protège la forme, non l'idée."

D. A partir du 17^e siècle (sens le plus usuel dans la philosophie moderne) : tout objet de pensée en tant que pensée, et s'opposant par-là :

1^e soit, en tant que phénomène intellectuel, au sentiment et à l'action.

2^e soit, en tant que représentation individuelle, à la vérité, et d'une façon générale, au mode d'existence, quel qu'il soit, que peut avoir cet objet indépendamment de l'esprit qui le pense actuellement.⁽¹⁾

• الترجمة

• فكرة

1. استعمال كائن للكلمة فكرة. فهو يطلق اسم أفكار متعالية أو أفكار العقل المحض على ما لا يتحدر من الحواس، حسب فكرنا، وحتى على ما يتخطى مفاهيم الإدراك، طالما أن من غير الممكن إيجاد شيء في التجربة يُقدّم مثلاً عليها.

ب. مفهوم بوصفه عملاً أو موضوعاً فكرياً، لا بوصفه حداً منطقياً. "فكرة الله، فكرة الزمان؛ إلخ.

ج. تصوّر مسبق، في الفكر، عن شيء، ينبغي تحقيقه؛ مشروع مقصد. ومن ثم، فكرة جديدة، ابتكار. معنى شديد التداول في اللغة السائرة. "عنده فكرة؛ إنسان ذو أفكار". في لغة القانون: القانون يحمي الشكل، لا الفكرة".

د. منذ القرن السابع عشر (معنى متداول جداً في الفلسفة الحديثة): كل موضوع فكري بوصفه موضوعاً مفكراً، ومتعارضاً بذلك مع:

1. الشعور والفعل، وذلك بوصفه ظاهرة فكرية؛

2. بوصفه تمثلاً فردياً، يتعارض مع الحقيقة، وبوجه عام، مع نمط الوجود، أي كان، الذي يمكن أن يكون لهذا الغرض، بمعزل عن الفكر الذي يفكره حالياً.⁽²⁾

يندر أن يكون لها هذا المعنى؛ لكنها مستعملة جداً مع مضاف: فكرة حيوان "أعني بفكرة مفهوم ضرورياً للعقل، لا يمكن للحواس أن تعطي عنه أي غرض ملائم". هذه الأفكار هي أفكار الوحدة المطلقة للذات، التناسق الكامل للظواهر

• الملاحظة

استعمل خليل (مفكر) اسماً مفعولاً لـ (افتكر)، في أكثر من موضع، وهو استعمال عامّي وغير فصيح ناجم من قلب الحروف والبدء بالحرف الساكن لخفته.

(1) Lalande: vocabulaire..., p 447.

(2) خليل أحمد خليل: موسوعة لالاند، ج 2، ص 600.

ترجمة خليل: "مفهوم بوصفه عملاً.." غريبة، لأن المفهوم مناقض للعمل، بحسب طبيعته، والصواب ترجمة acte بـ (نشاط)، لأن حركة الذهن تسمى نشاطاً لا عملاً. قوله: "تصوّر مسبق في الفكر.." فيه عيبان: أحدهما أنه وظف الكلمة موضوع البيان في البيان، وهذا دور، وهو عيب منطقي تكرر معه، وثانيهما أن كلمة esprit التي استخدمها لالاند تعني: العقل أو الذهن، لا الفكر، لأن الفكر: pensée.

العبارة التي استعملها خليل ".. شيء ينبغي تحقيقه"، لترجمة dessein فيها ترهل شديد أفقد الكلمة الوحيدة دقتها، ولو ترجمها بـ (قصد)، أو (هدف...)، لكان أفضل، ولأغناه عن الزيادة اللفظية التي أفقدت الجملة معناها وأوقعته في حرفة باردة.

ترجم خليل هذه الجملة tout objet de pensée en tant que pensée, et s'opposant par-là.. بـ: "كل موضوع فكري بوصفه موضوعاً مفكراً، ومتعارضاً..." وهي ترجمة لا توصل إلى معنى أو فكرة، فضلاً عن مفهوم. (كل موضوع فكري) و(مفكراً فيه) هما اللفظان المطلوب بيانها، مع التكرار: فكري، مفكراً فيه، وموضوع، وبوصفه موضوعاً، كل هذه التوسع في اللفظ كان ضاراً لا نافعاً.

تكررت كلمة pensée في النص الأصلي tout objet de pensée en tant que pensée ولهذا الكلمة -وهي ليست مصطلحاً دقيقاً- أكثر من معنى في الفرنسية، منها الفكر والفكرة، ومنها أيضاً: الذهن، أو القوة المدركة؛ وقد استعمل لالاند المعنيين جنباً إلى جنب في هذا السطر من النص، فأراد بالأولى الذهن وبالأخرى الفكرة. غير أن خليل اقتصر على الفكر في الحالتين. وقد أورد لالاند هذه الكلمة في معجمه مع ما تحمله من دلالات...

Se dit de tous les phénomènes cognitifs (par opposition aux sentiments et aux volitions). Pensée est alors est synonyme d'intelligence au sens A.⁽¹⁾

وأحال لالاند إلى المعنى A لكلمة intelligence فوجدناه:

Ensemble de toutes les fonctions qui ont pour objet la connaissance, au sens le plus large du mot (sensation, association, mémoire, imagination, entendement, raison, conscience)⁽²⁾.

كذلك ترجم جملة s'opposant بـ (متعارضاً مع)، والصحيح هو (في مقابل) أو (مُقابل). من مسببات الإيهام في العربية، عدم معرفة العائد في الضمائر، كما في ترجمة خليل لجملة: "الشعور والفعل، وذلك بوصفه ظاهرة فكرية"، فالقراءة السريعة تقودنا إلى الاعتقاد بأن الضمير في (بوصفه)، يعود إلى الشعور أو الفعل، اتباعاً لبنية الجملة، مع أن المقصود هو "الفكرة"، وكان عليه هنا أن يقدم

(1) Lalande: vocabulaire..., p 752.

(2) ibid, p 525.

جملة "وذلك بوصفه..."، ويربطها بـ "الفكرة" بطريق الاعتراض، تحقيقاً للوضوح، فيقول:
...ومتعارضا -بوصفه ظاهرة فكرية-...

إذا قرأنا هذه الترجمة:

"بوصفه تمثلاً فردياً، يتعارض مع الحقيقة، وبوجه عام، مع نمط الوجود، أيّاً كان، الذي يمكن أن يكون لهذا الغرض، بمعزل عن الفكر الذي يفتكره حالياً" نلقى عناءً كبيراً في فهمها، والصعوبة فيها نابعة من تركيب الكلام في النص الأصلي، ومجازاة المترجم له، مع أن في العربية مخارج من مثل هذا المضائق.

soit, en tant que représentation individuelle, (à la vérité), - et d'une façon générale, - au mode d'existence, quel qu'il soit, que peut avoir cet objet indépendamment de l'esprit qui le pense actuellement.

واستسلام المترجم لواقع الحال النصي؛ وتبدو واضحة معاناة خليل في ترجمة النصوص التي تتضمن مفاهيم، كما هو الشأن هنا، خلافاً للنصوص التي تحمل أفكاراً، بحكم أن الأفكار تنتمي إلى المعرفة العامة، أما المفاهيم فهي واقعة في المعرفة العقلية والعلمية:

La connaissance rationnelle ou scientifique est faite de concepts. La connaissance vulgaire, au contraire ne comporte guère que des idées.⁽¹⁾

ترجم خليل عبارة: soit, en tant que phénomène intellectuel, au sentiment et à l'action بـ "...الشعور والفعل" والحق أن المقابل للفكر هو العاطفة لا الشعور، أما action فهو نشاط، لأن الفعل acte.

كذلك يستغرب جنوح خليل إلى اللغة العامة في ترجمته لـ objet بـ غرض، مع أن معناها الفلسفي هو ما يقابل الذات، فتكون الترجمة: (موضوع)، لا غرض. وقد وقف لالاند عند هذه الكلمة في معجمه، وعرفها:

Ce qui est pensée, ou représenté, en tant qu'on le distingue de l'acte par lequel il est pensé.⁽²⁾

وحتى المعاجم اللغوية العامة تشير إلى هذا المعنى:

فهو في الكامل الأكبر ليوسف محمد رضا: موضوع (في مقابل الذات)⁽³⁾، وفي معجم جبور عبد النور وسهيل إدريس: موضوع (في مقابل الذات).⁽⁴⁾
وفي المعاجم الفرنسية:

(1) Paul Foulquié: la pensée et l'action, p 45, Édition de l'école, 1962, Paris.

(2) Lalande: vocabulaire..., p 702.

(3) الكامل الأكبر ليوسف محمد رضا، ص 1253، ط 1، 2013، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

(4) معجم عبد النور المفصل، ص 715، تأليف جبور عبد النور، و أ.ك. جبور عبد النور، ط 10، 2008، دار العلم للملايين، بيروت.

La chose même qu'elle est pensée, par opposition au sujet pensant.⁽¹⁾
يترجم خليل كلمة actuel و actuellement بـ الحالي، وحاليا، وهي ترجمة لغوية تنتمي إلى الاستعمال العام، أما في الاستعمال الفلسفي فتعني: بالفعل، فعليا، في مقابل ما هو بالقوة، وقد تكررت معه في موارد أخرى.

ترجمة خليل en tant que représentation individuelle بـ "بوصفه تمثلا فرديا" وهي ترجمة لا تلائم اللغة الفلسفية التي تُؤثر (تصوّر) على (تمثّل)، إذ من معاني هذه الكلمة: الصورة التي تمدنا بها الحواس:

Image fournie par les sensations⁽²⁾ (En parlant de l'image d'une chose irréal, absente...) Évocation, image, imagination.⁽³⁾

كما أنه وقع في الحرفية حين ترجم individuelle بـ "فرديا" والمقصود فلسفيا هو الجزئي المقابل للكل، فتكون الجملة النهائية: "تصورا جزئيا"، لأن الحقيقة vérité التي أوردتها لالاند هي الحقيقة المعرفية la vérité de la connaissance وهي كلية ومختلفة عن الإدراك الجزئي.⁽⁴⁾

ترجم خليل هذه الجملة. Préconception, dans l'esprit, d'un dessein. Par suite, idée de nouvelle, invention. مقصد. ومن ثم، فكرة جديدة، ابتكار"، وهي ترجمة فيها عجمة شديدة وتفكك في جملها، لا تعطي معناها ولو بالتأمل. والسبب راجع إلى انعدام الدقة في ترجمة بعض المفردات، وقد سبقت ملاحظتها، مثل dessein و esprit و idée، حيث ترجم كلاً من esprit و idée بـ "فكر وفكرة" والأمر ليس كذلك، ثم ترجمة par suite بـ "من ثم" التي تفيد معنى اللزوم المنطقي المبني على مقدماته، وهذا ليس مقررا في الجملة الأصلية، بل المقرر هو البيان بالمثال، ولو ترجمها بـ (كاف التشبيه) أو (مثل) لاستقام الكلام.

● Intellection

A. Acte de l'intellect, dans tous les sens, mais particulièrement au sens d'entendement, opposé à l'imagination.

B. Flournoy a proposé de traduire par ce mot le terme Bewusstheit, créée par Ach. "En français, dit-il, le terme d'intellection, que Descartes opposait déjà à l'imagination exprime suffisamment bien cette présence à la conscience des choses *sues*, quoique données non intuitivement, sans images."⁽⁵⁾

(1) Dictionnaire Quiellet de la langue française, tome 3, lettre (O), pas n'est indiquée.

Librairie Aristide Quiellet, Paris, 1975.

(2) Emile Littré : Dictionnaire de la langue française, tome 5, p 5477.

(3) Le Robert : tome 5, p 825.

(4) Lalande: vocabulaire... P 1198.

(5) Lalande: vocabulaire technique..., p 522.

• الترجمة

• تعقل

"أ- فعل العقل، بكل المعاني، لكن بوجه خاص بمعنى إدراك علقي، مقابل خيال.
ب- اقترح فلورنوا ترجمة هذه الكلمة بلفظ... الذي ابتكره آخ، يقول: " في الفرنسية يعبر لفظ تعقل... الذي كان يضعه ديكارت مقابل خيال، تعبيرا كافيا عن هذا المثول أمام الوعي للأشياء المعلومة، ولو كانت معطاة بلا حدس، بلا خيالات."⁽¹⁾

• الملاحظة

أهمّل المترجم كلمة l'entendement الواقعة في قُبال imagination وهو ما أضرب بالترجمة.
جعل لالاند تعريف التعقل من ديكارت أساسا انطلق منه... وهذا يعزّز الاتجاه إلى العناية بالمقارنة في تحديد المفاهيم والحقائق.
جعل خليل كلمة (خيالات) ترجمة لصور، ولو استعمل (صور) لاستقامت الترجمة، لأن خيالات، وهي جمع خيلة، من الفعل خال يخال خيلا وخَيْلَةً وخَيْلًا وخَيْلًا وخَيْلًا ومخالة ومخيلة وخيلولة: ظن.⁽²⁾

فعل العقل، هي الترجمة التي اختارها خليل لجملة acte de l'intellect ولا تسند اللغة العربية الفعل إلى العقل، بل تصوغ له مصدرا وفعلًا من مادته، أي من مادة (ع-ق-ل)، وهو تعقل، وتَعَقَّل

• Métaphysique

Dans l'usage moderne, le sens du mot métaphysique s'est différencié selon qu'on y accentuait davantage, soit l'idée de certains êtres ou d'un certain ordre de réalité, objet spécial de la métaphysique, soit l'idée mode spécial de connaissance, caractéristique de celle-ci

1^e connaissance d'un ordre spécial de réalité

B. Connaissance des êtres qui ne tombent pas sous les sens "Les sciences spéculatives sont la métaphysique qui traitent les choses les plus immatérielles, comme de 'être en général, et en particulier de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image; la physique qui étudie la nature, etc."

C. Connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes, par opposition aux apparences qu'elles présentent.

Au même sens se rattache l'emploi de métaphysique opposé à dialectique pour désigner l'étude des choses dans ce qu'elles ont d'immuable, par opposition à leur devenir, à leur ordre historique.

D. Connaissance de vérités morales, du devoir- être considérés comme formant un ordre de réalité supérieure à celui des faits, et contenant la raison d'être de celui-ci.

La métaphysique, dans ces trois sens, a souvent été définie la connaissance ou la recherche de l'absolu.

(1) موسوعة لالاند، ج 2، ص 683.

(2) لسان العرب، ج 5، ص 191.

E. Connaissance absolue que procure l'intuition directe des choses, par opposition à la pensée discursive.

F. Connaissance par La raison, considéré comme seule capable d'atteindre le fond des choses, par suite les premiers principes des sciences physiques et morales.

Les sens E et F restent très voisins des précédents : la connaissance ultime, absolue, saisissant l'essence intérieure des êtres, par opposition aux apparences sensibles, y est encore l'objet de la métaphysique.

G. Chez Kant, ensembles des connaissances qui se tirent de la Raison seule, c'est-à-dire de la faculté de connaître à priori par concepts, sans faire appel ni aux données de l'expérience, ni aux intuitions de temps et de l'espace. Elle se distingue, par le premier caractère, de la psychologie empirique et de la physique ; par le second, des mathématiques D'autre part, elle n'est pas formelle comme la logique, mais "matérielle" en ce qu'elle s'applique à des objets déterminés., dont elle permet de formuler a priori les conditions d'existence phénoménale.

H. "Connaissance du réel par l'analyse réflexive et critique, aussi radicale que possible, et par la synthèse, aussi intégrale que possible, de l'expérience, notamment de l'expérience intérieure, fondement et condition de toute autre."⁽¹⁾

• الترجمة

• ميتافيزياء (ميتافيزيقا)

في الاستعمال الحديث، تباين معنى كلمة ميتافيزيقيا بحسب التشديد فيها، إما على فكرة بعض الكائنات أو على نظام ما للواقع، كموضوع خاص للميتافيزيقيا، وإما على نمط خاص للمعرفة مميز لها:

1. معرفة نظام خاص من الحقائق.

ب. معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس. "إن العلوم النظرية هي الميتافيزيقيا، التي تتناول الأشياء الأقل مادية، مثلما تتناول الكون، الكائن عموما، وخصوصا الله والكائنات العقلية المصنوعة على صورته وإن الفيزياء هي التي تدرس الطبيعة، إلخ."

ج. معرفة ماهية الأشياء بذاتها، مقابل المظاهر التي تتسم بها.

د. معرفة الحقائق الأخلاقية، واجب الوجود، المثال، باعتبارها مكونة نظاما واقعيًا أعلى من نظام الوقائع، ومتضمنة علة وجود هذا النظام.

في هذه المعاني الثلاثة غالبا ما جرى تحديد الميتافيزيقيا بأنها المعرفة أو البحث عن المطلق.

هـ. معرفة مطلقة، يقدمها حدس الأشياء المباشر، في مقابل الفكر العقلي.

و. معرفة بالعقل، تعتبر أنها قادرة وحدها على بلوغ صميم الأشياء، من ثم بلوغ المبادئ الأولية للعلوم الطبيعية والأخلاقية.

(1) Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p 614.

يبقى المعنيان هـ و و قريبين جدا من المعاني السابقة: المعرفة الأخيرة، المطلقة، التي تحيط بالجوهر الداخلي للكائنات، في مقابل المظاهر الحسية، لا تزال فيهما موضوعا للميتافيزيقا. ز. عند كانط جملة المعارف التي تستفاد من العقل وحده، أي من ملكة المعرفة قبليا بالمفاهيم، دون الاستعانة بمعطيات التجربة ولا بحدوس الزمان والمكان. فهي تنماز، بالسمة الأولى، من علم النفس الخُبري ومن الفيزياء؛ وبالسمة الثانية، من الرياضيات. وهي من جانب آخر، ليست صورية مثل المنطق، لكنها "مادية" من حيث انطباقها على أغراض محددة، تسمح بصياغة قبلية لشروط وجودها المظهري. ج. معرفة الواقع بالتحليل المتروي والنقدي، الجذري قدر الإمكان، وبالتوليف الشمولي قدر الإمكان، توليف الاختبار، ، لاسيما الاختبار الداخلي، على أساس وشرط كل اختبار آخر. ⁽¹⁾

● الملاحظة

ترجم خليل عبارة:

Dans l'usage moderne, le sens du mot métaphysique s'est différencié selon qu'on y accentuait davantage, soit l'idée de certains êtres ou d'un certain ordre de réalité, objet spécial de la métaphysique, soit l'idée mode spécial de connaissance, caractéristique de celle-ci

ب(في الاستعمال الحديث، تبين معنى كلمة ميتافيزيقيا بحسب التشديد فيها، إما على فكرة بعض الكائنات أو على نظام ما للواقع، كموضوع خاص للميتافيزيقيا، وإما على نمط خاص) وهي ترجمة لا يستراح إليها؛ حيث يؤخذ عليه ترجمة s'est différencié ب(تبين) والصواب هو: تميز أو امتاز، أو اختلف، لأن تبين في العربية: تهاجر وتقاطع، يقال: تبين القوم، إذا تهاجروا، وكذلك يقال تبين الأمران: تباعدا وتفاوتا⁽²⁾، وزيادة التاء في الفعل تفيد التعدد في الفواعل، كما يقال تعاون وتآزر...، وقد سببت هذه الخدلة من خليل ركاسة في الترجمة. كذلك ما كان عليه أن يلتزم الصيغة الصرفية الماضية (s'est différencié)، وكيفيه استعمال المضارع الدال على الحقائق الثابتة والأحداث المستمرة.

ترجم خليل هذه "spécial de réalité" connaissance d'un ordre بـ "معرفة نظام خاص"، حيث استعمل المعنى الأكثر شيوعا في الفرنسية لكلمة ordre، مع أن معناها في النص الفلسفي هو: طبيعة، صنف، أو نوع، أو نمط، وهذا ما تطالعنا به المعاجم الفرنسية:

Ordre : Espèce, catégorie...⁽³⁾ , Catégorie, classe d'être ou de choses, considérée d'après sa structure, sa classification, son organisation ou d'après

(1) خليل أحمد خليل: موسوعة لالاند، ج 2، ص 792.

(2) لسان العرب، ج 2، ص 196. ط 3، 2004، دار صادر، بيروت.

(3) Emile Littré: Dictionnaire de la langue française, tome quatrième, p 4321.

sa place dans une série, une classification. Par ext. Espèce, nature, sorte.
(1).Genre, nature, sorte.(2)

ترجم خليل هذه العبارة -Connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes, par opposition aux apparences qu'elles présentent. بذاتها، مقابل المظاهر التي تتسم بها. " وكان عليه استعمال التعبير المنطقي المناسب لمثل هذه المعاني، وهو: (معرفة الأشياء بما هي هي). دون الحاجة إلى كلمة (ماهية)، أو (بذاتها) لأن (هي) الأولى مبتدأ وتكرارها خبر. والأمثلة المستقاة من كلام الفلاسفة والمناطق فوق الحصر: " وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي. "(3)

" توليف الاختبار، لاسيما الاختبار الداخلي " هكذا أثبت خليل همزة القطع بدل الوصل، وقد يكون سهواً أو خطأ مطبعياً.

ترجمة خليل كلمة d'existence phénoménale بـ " وجودها المظهري "، والصواب وجودها العام أو الظواهري، أي الذي يمثل ظاهرة عامة، وليس مظهراً.

• Ontologie

Partie de la philosophie qui spéculé sur l'être en tant qu'être, selon l'expression d'Arisote...

Etude ou connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes, en tant que substances, au sens cartésien et leibnitzien de ce mot, par opposition à l'étude de leurs apparences ou de leurs attributs.(4)

• الترجمة

• أيسية، علم الأيس ess، الكون ككون.

باب من أبواب الفلسفة، ينظر عقلاً في الكون من حيث هو كون، حسب تعبير أرسطو.(5)

• الملاحظة

جلب خليل كلمة (أيس وعلم الأيس) لترجمة الانطولوجيا، والأيس كلمة مهجورة لم ترق إلى مصطلح، وكان يجدر به تلافيتها، والاستعاضة بالافتراض (الانطولوجيا)،

عرف مصطلح الانطولوجيا تطوراً في مفهومه، فقد ظهر في القرن السابع عشر، تحديداً سنة 1613 في مقال لرودولف غوكل Rudolf Gockel، وسماها أيضاً ontosophasia، وتعني عنده

(1)Le Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, tome quatrième, p 770.

(2)Le Nouveau Petit Robert 2009, p 1755.

(3)شرح المواقف للإيجي، ج 2، ص 32، تأليف الشريف الجرجاني، مع حاشيتي السيلالكوتي والجلبي.

(4)Lalande: cocabulaire technique...p714.

(5)موسوعة لالاند: ج 2، ص 911.

فلسفة الكائن أو المتعاليات، ثم أعادها جوهانز كلوبرغ Johannes Clauberg قاصدا بها العلم الأول، الذي يطلق عليه أيضا ontosophasia. فالأنطولوجيا بهذا المعنى أقرب إلى الميتافيزيقيا العامة منها إلى الميتافيزيقيا الخاصة، ولا تختص بالبحث في الله أو الأولهة، بل هي العلم الكلي الذي يتناول كل شيء، ومن ضمنه الأولهة باعتبارها ميافيزيقيا خاصة.⁽¹⁾

* وأطلق وولف Wolff اسم الأنطولوجيا على مبحث الوجود وجعله فرعاً من (ما بعد الطبيعة) التي تشمل بالإضافة إليه البحث في الكون وفي النفس وفي اللاهوت.⁽²⁾

* وكلمة آيس أقرب إلى اللغة منها إلى الفلسفة ومصطلحاتها، فهي كما يرى الخليل بن أحمد أصل ليس، لأن ليس ماهي سوى نفيٍ لآيس مع النحت، إذ هي في الأصل: لا في آيس، فأسقطت الهمزة، والعرب تقول: ايتني بكذا من حيث آيس وليس.⁽³⁾

إذن بين الوجود والانطولوجيا عموم وخصوص وجهي، فالأنطولوجيا مشتملة على الوجود، فهي علمٌ يتناول الوجود والإنسان والمعرفة، والوجود جزء من الانطولوجيا، ومندرج فيها.

• Mouvement

Au sens Propre, changement continu de position dans l'espace, considéré en fonction du temps, et par suite ayant une vitesse définie. Le simple changement de position, dans l'espace, sans considération de durée est appelé déplacement⁽⁴⁾.

• الترجمة

• حركة

"أ. بالمعنى الحقيقي، تبدل متصل للموقع في المكان، منظورا إليه من زاوية الزمان، ومن ثم تكون له سرعة محددة. التغير الموقعي، بصرف النظر عن الديمومة، يسمى انتقالا".⁽⁵⁾

• الملاحظة

الحركة من المباحث الفلسفية القديمة، ولم يتعرض لالاند لجوانبها الفلسفية في المتن. وكان لها في الفلسفة حيّزاً، إذ تناولها الفلاسفة في قسم الطبيعيات، كما هو الشأن عند ابن سينا في الشفاء⁽⁶⁾، وعند الرازي، في المباحث المشرقية⁽⁷⁾، وإخوان الصفاء في رسائلهم⁽⁸⁾. عرّفها الجرجاني بأنها "كونان في

(1) Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, p 754, CNES édition 2005, Paris.

(2) Vocabulaire technique et critique de philosophie, p 714

(3) مفاتيح العلوم للخوارزمي، ص 37، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ط 1، 1428 هـ-2008 م، دار المناهل، بيروت.

(4) Lalande : p658.

(5) موسوعة لالاند، ج 2، ص 843.

(6) الشفاء، السماع الطبيعى، ج 4، ص 81، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، القاهرة.

(7) المباحث المشرقية، ج 1، ص 535.

(8) رسائل إخوان الصفاء، ج 2، ص 13، طبعة 2008، دار صادر، بيروت.

آنين في مكانين، كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد.⁽¹⁾ " كما عرّفها إخوان الصفا بأنها "الكون في محاذاة ناحية أخرى في زمان ثان.⁽²⁾

ترجم خليل كلمة changement بـ (تبدّل)، والأصحّ هو (تغيّر)، لأن التبدل إقامة شيء مقام شيء، وإن كانت الفرنسية لا تفرّق بينهما. والحركة التي عرفها لالاند هي الحركة الأينية، أي التي تختص بمقولة الأين، لأن الحركة تدخل في المقولات، فتدخل في الأين، وهو الحركة في المكان (التي تعرض لها لالاند)، والحركة في الكيف، أي الاستحالة، والحركة في الكم أي النمو والذبول.⁽³⁾ وقد ترجم خليل نفسه كلمة substitut⁽⁴⁾، في موضع آخر بقوله: بديل، بدل.⁽⁵⁾

والحركة كما يقول الغزالي، خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد، وكل تغيّر يسمى حركة.⁽⁶⁾ والحركة تغير لأنها من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل، وحصول التغير إما دفعي، أي بلا زمن، وإما تدريجي.⁽⁷⁾

وفي المعجم الفلسفي لمراد وهبة، ويوسف كرم: الحركة تغيّر متّصل للوضع في المكان.⁽⁸⁾ ترجم خليل كلمة position بـ موقع، والصحيح هو الوضع، لأن الحركة التي تعرض لها لالاند هي الحركة في الأين، ويقال لهذا النوع من الحركة النُّقْلة في المكان. كذلك يؤخذ عليه ترجمة كلمة durée بـ ديمومة، والمقصود هو الزمن، لأن الحركة منها ما يكون في زمن، ومنها ما يتم بلا زمن.

• Perception

1^e en tant qu'acte :

A. Sens le plus général : fait de subir une action et d'y réagir d'une manière adaptée.

Cette distinction de la perception et du "sentiment" a été reprise et adapté à sa propre doctrine par Leibnitz : "L'état passager qui enveloppe et représente une multitude " une multiplicité. "dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience. Et c'est en quoi les cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont ne s'aperçoit pas"

B. Chez les cartésiens, perception est dit de tous les actes de l'intelligence.

(1) التعريفات، ص 81. تحقيق عادل أنور خضر.

(2) رسائل إخوان الصفا، ج 2، ص 13.

(3) الشفاء، السماع الطبيعي، ج 4، ص 93 تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة.

(4) Lalande : p 1055.

(5) موسوعة لالاند، ج 3، 1367.

(6) الغزالي: الحدود، ص 196، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب.

(7) شرح بداية الحكمة للطباطبائي، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، ج 2، ص 144.

(8) المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص 286.

C. Connaissance que le moi possède de ses états et ses actes par la conscience (perception interne)

D. Acte par lequel un individu, organisant immédiatement ses sensations présentes, les interprétant et les complétant par des images et des souvenirs, écartant autant que possible leur caractère affectif ou monteure, s'oppose un objet qu'il juge spontanément distinct de lui, réel et actuellement connu par lui (perception extérieure)

2^e En tant que résultat :

Ce qui est perçu, surtout au sens D.⁽¹⁾

• الترجمة

• إدراك

1. بوصفه فعلا

أ. بالمعنى الأعم: معاناة فعل ما والرد عليه بكيفية مناسبة.

هذا التفريق بين "الإدراك" و "الشعور" عاد لبيتز إله، عمقه وكيّفه مع عقيدته الخاصة به. إن الحالة العابرة التي تتضمن كثرة وتمثلها في الوحدة أو في الجوهر الفرد، ليست شيئا آخر سوى ما يسمى الإدراك الذي ينبغي تمييزه من الاكتناه أو من الوعي...

بنحو خاص

أ. عند الديكارتيين، يقال الإدراك على كل أفعاله العاقلة.

2. بوصفه نتيجة

ما هو مدرك، منظور، خصوصا بالمعنى د.⁽²⁾

• الملاحظة

ترجم خليل جملة en tant qu'acte بـ: "بوصفه فعلا"، والإدراك نشاط ذهني وليس فعلا، ثم إن الفعل من المصطلحات الفلسفية، ويقابله الانفعال. والفعل هو: تأثير في موضوع قابل للتأثير، كما يقال أيضا عن الحركة⁽³⁾. وهو تأثير الشيء في غيره أثرا غير قارّ الذات، وهو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولا، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا⁽⁴⁾. ويؤثر الفلاسفة التعبير بـ(أن يفعل)، بدل الفعل، لأن الفعل يطلق على الأثر الحاصل بالتأثير، بخلاف أن يفعل، فإنه لا يستعمل إلا في التأثير.⁽⁵⁾

(1) Lalande: vocabulaire technique..., p 754.

(2) موسوعة لالاند، ج 2، ص 957.

(3) الحدود والرسوم للكندي، ص 63، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب.

(4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 456، والتعريفات للجرجاني، ص 154، تحقيق عادل أنور خضر.

(5) كشف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1280.

"إن الحالة العابرة التي تتضمن كثرة وتمثلها في الوحدة أو في الجوهر الفرد، ليست شيئاً آخر سوى ما يسمى الإدراك الذي ينبغي تمييزه من الاكتناه أو من الوعي..."

ترجم خليل la substance simple بـ الجوهر الفرد، وترجمها ألبير نادر بـ الجوهر البسيط، وهي ترجمة موفقة، اعتمدها ألبير نادر في جميع الموارد، وهي كثيرة، ومنها على سبيل المثال ما جاء في الفقرة 12 من النص الفرنسي للمونادولوجيا:

Pour ainsi dire la spécification et la vérité des substances simples.⁽¹⁾

ترجمها ألبير نادر: (ليعين الجواهر البسيطة ويبين نوعها).⁽²⁾ وكذلك في الفقرة 8.

واعتمد ألبير نادر الترجمة بالبسيط بناء على تمييز لبيتز بين المركب والبسيط، في أول المونادولوجيا، والبسيط قد فسره لبيتز بأنه الخالي من الأجزاء:

1.Les Monades, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composées ; simples, c'est-à-dire, sans partie.

هذه النص من المونادولوجيا لـ (لبيتز)، الذي ترجمه ألبير نصري نادر، وترجمه كالاتي: والحالة العابرة التي تحوي على كثرة في الوحدة أو في الجوهر البسيط وتمثل هذه الكثرة ما يدعى بالإدراك الضعيف المتميز والمعلوم بالشعور.⁽³⁾

كذلك لم يكن خليل دقيقاً في ترجمته جملة ...que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience.

حيث ترجم aperception بـ (الإدراك)، المتميز عن الاكتناه أو الوعي. أما ألبير نادر فقد ترجم الجملة بما هو مثبت، وميز بين perception و aperception بأن الأول إدراك ضعيف، والثاني إدراك واعٍ مصحوب بعلم، واستعان في ذلك بالرجوع إلى بيانات لبيتز المثبتة في مؤلفه (محاولات في الفهم الإنساني)، التي يتحدث فيه عن الإدراكات الضعيفة والإدراكات القوية، أو الواضحة وغير الواضحة، رابطاً بين التأثير القوي والإدراك القوي، وكذا الإدراك الضعيف التأثير الضعيف.⁽⁴⁾

ترجم خليل هذه الجملة Chez les cartésiens, perception est dit de tous les actes de l'intelligence. بقوله: "عند الديكارتيين، يقال الإدراك على كل أفعاله العاقلة"، وهي ترجمة إما أنها صدرت عن سهو أو وقع فيها خطأ في الطباعة. والجملة الفرنسية جملة بسيطة، من الناحية النحوية phrase simple=، وواضحة أيضاً، وترجمتها تأتي تلقائياً: الإدراك عند الديكارتيين يطلق على كل

(1)Leibnitz: La Monadologie, p 6, 1956, Beirut.

(2)لبيتز: المونادولوجيا، ص 32.

(3)نفسه، ص 33.

(4)نفسه، ص 33.

نشاط للعقل. ولم يتخلص خليل من ترجمة acte بفعل، ولا أدري لماذا أقحم الضمير في "أفعاله" وعلى من يعود؟ وجملة "أفعاله العاقلة" غير مستساغة عربيا، ولها ما يقابلها فلسفيا لو أراد.

- Possible

L'un des catégories fondamentales de la modalité. Ce mot s'entend soit au sens objectif (=indépendant de celui qui parle, valable pour tous) ; soit dans le sens subjectif.

1^e objectivement : ce qui satisfait aux conditions générales imposées à un ordre de réalité ou de normalité donné.

A. Est dit "absolument" ou "logiquement possible" ce qui n'implique pas contradiction.

B. Est dit "physiquement possible" :

1^e Ce qui satisfait aux conditions gérales de l'expérience...

2^e Ce qui n'est en contradiction avec aucun fait ou aucune loi empirique établis.

3^e Ce qui en plus ou moins probable.

C. Est dit "moralemment possible" :

1^e Ce qui n'est contraire à aucune norme morale. -2^e Ce qui n'est contraire à aucune loi psychologique ou sociologique⁽¹⁾.

- الترجمة

- ممكن، (محتمل، مرجح)

إحدى مقولات كيف (الجهة، الكيفية) الأساسية. تقال هذه الكلمة إما بالمعنى الموضوعي الواسع، (بمعزل عمن يتكلم، صالحة للجميع)؛ وإما بالمعنى الذاتي.

1- موضوعيا: ما يلبي الشروط العامة المفروضة على أمر واقعي أو معياري معين.

أ. يسمى مطلقا أو ممكنا منطقيا، كل ما لا يتضمن تناقضا.

ب. يسمى ممكنا فيزيائيا:

1. ما يلبي الشروط العامة للاختبار:

2. ما لا يتناقض مع أية واقعة أو أي قانون أثبتها الخبر-3. ما هو محتمل، مرجح نسبيا

ج. يسمى ممكنا أخلاقيا:

1. ما لا يكن متعارضا مع أي معيار أخلاقي. -2. ما لا يكون متعارضا مع أي قانون نفسي أو

اجتماعي وطيد.

د. يسمى ممكنا كل ما هو بالقوة en puissance وليس بالفعل En acte هذا المعنى لا يصادف

قط إلا في العرض التاريخي للمذاهب الفلسفية القديمة، اللهم إلا عندما يتطابق مع المعنى أ.⁽²⁾

(1)Lalande: (1)Vocabulaire technique et critique de philosophie, p 797.

(2)موسوعة لالاند: ج 2، ص 1004.

• الملاحظة

ترجم خليل مصطلح modalité بـ (الكيف)، ولا أدري لماذا وضع الجهة، والكيف بين قوسين، أبغرض التفسير أم الاستدراك؟ فإن كان للتفسير فلا يستقيم الأمر، إذ الجهة لا تُرادف الكيف، بل هي من مواد الوجود الثلاث، وأعني بها الوجوب والامتناع والإمكان، وهذا الاعتبار (الجهة) لم يتناوله لالاند، ولم يكن على خليل من حرج أن يبعدها. والكيف مقولة قائمة بذاتها، والإمكان أو الممكن قسم من أقسامها وليس مرادفا لها. والكيف الاستعدادي أو الإمكان الاستعدادي، في مقابل سائر ألوان الإمكان، مثل الإمكان الذاتي والإمكان الوقوعي، لأن سائر معاني الإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية والمفاهيم غير الماهوية، عكس الإمكان الاستعدادي فإنهم يعدونه ماهية من مقولة الكيف.⁽¹⁾

والموجود في الخارج عند الفلاسفة إن كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى وصفاته، وإن كان وجوده لغيره فالممكن. والممكن إذا استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر، وإلا فعرض.⁽²⁾ والوجود قد يكن محمولا بنفسه من مثل قولهم الإنسان موجود، وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول، مثل: الإنسان يوجد حيوانا، وعلى كلا التقديرين، لا بد لهذه النسبة بين المحمول والموضوع من كيفية، هي الوجوب والإمكان والامتناع، وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة.⁽³⁾ والإمكان مثل الوجوب والامتناع، يدرك بالعقل ولا يعرف، وما يقال في تعريفه هو شرح وليس حدا حقيقيا، لأن النظر في تلك التعريفات يكشف عن أنها تعريفات دورية.

بحث الفلاسفة الممكن والإمكان كطريق لإثبات وجود الله واجب الوجود، فلا شك في وجود الموجودات فإما أن يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته أو ليس فيها ما يكون كذلك، والأول هو المطلوب الثاني يقتضي القول بصحة العدم على كلها ولا شك في صحة الوجود عليها أيضا وإلا لم تكن موجودة، فإذا صح الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم إلا لمرجح مؤثر فإذا لكل الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب أن لا يكون مكنًا وإلا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات وإذا ليس ذلك من الممكنات فهو واجب الوجود وذلك هو المطلوب.⁽⁴⁾

(1) محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 204.

(2) شرح المقاصد، للإيجي، ج 2، ص 143.

(3) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للطوسي، ص 28.

(4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 434.

وفي جميع الحالات لم يتعرض لالاند إلى الإمكان باعتباره جهة من جهات القضية، لأن القضية إذا أضفنا إليها كيفية النسبة الواقعة بين المحمول والموضوع، كأن نقول الإنسان كاتب بالإمكان، تصبح قضية موجّهة والكيفية مادة والإمكان جهة، كذلك الشأن بالنسبة إلى الضرورة⁽¹⁾.

- Prédicat :

A.Dans toute énonciation où l'on peut distinguer ce dont on parle et ce qu'on en affirme ou nie, le premier terme est appelé sujet, et le second prédicat.⁽²⁾

- الترجمة

- محمول

"أ. في كل منطوق حيث يمكن التفريق بين ما يحكى عنه وما يجري إثباته أو نفيه، فيسمى الأول موضوعاً، والثاني محمولاً."⁽³⁾

B.Dans un jugement de prédication au sens B, le prédicat est l'attribut qui est affirmé ou nié d'un sujet, c'est-à-dire qui consiste en une action ou un caractère appartenant à sujet.⁽⁴⁾

"ب. في حكم حملي بالمعنى ب، يكون المحمول صفة فاعلٍ يجري إثباتها أو نفيها، أي أنه يكمن في فعل أو في طابع يعود إلى هذا الفاعل."⁽⁵⁾

- الملاحظة

ترجم خليل كلمة sujet بـ (فاعل) في مناسبتين، وهو بصدد تعريف المحمول، prédicat، ومعلوم أن الذي يقابل المحمول هو الموضوع، أي sujet بدل فاعل، وهي ترجمة نحوية وليست منطقية.

كذلك ارتبكت ترجمة خليل، وفقدت تقنياتها وصنعتها، حين كدّس العبارة، ولم يحسم في بيان المثبت له أو المنفي عنه، مع أن المؤلف تكفل بذلك: le prédicat est l'attribut qui est affirmé ou nié d'un sujet، فكان على المترجم ألا يغفل عن الأمر لأهميته في التعريف.

(1) شرح بداية الحكمة للطباطبائي، ج 1، ص 155.

(2) Lalande: vocabulaire...، p812.

(3) موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 1023

(4) Lalande, p.812

(5) موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 1023

كما أنه اتكأ على (يجري)، شقيقة (تم، يتم)، دون حاجة، ولو استعمل المضارع الدال على الثبات والاستمرار لاستقام الأمر: (يكون المحمول صفة فاعلٍ يجري إثباتها أو نفيها..)، ولو ترجم الجملة هكذا لكان أسلم: في حكم حملي...، المحمول هو الصفة التي نثبتها أو ننفيها عن الموضوع.

● تحميل ، حمل

● Prédication

Action d'affirmer ou de nier un prédicat d'un sujet. Mais on appelle plus spécialement jugement de prédication ou jugement prédictatif.⁽¹⁾

● الترجمة

"فعل إثبات أو نفي محمول موضوع. لكن بنحو خاص، يطلق اسم حكم حملي أو حكم تحميلي." ⁽²⁾

● الملاحظة

ترجم خليل المصطلح الفرنسي بكلمتين، هما حمل وتحميل، والمصطلح المنطقي هو حمل، وليس تحميلًا.

-يعتمد خليل على الترجمة الحرفية كلما صادفه تعبير عن المصدر في الفرنسية، كما هو الحال في العبارة التي معنا: Action d'affirmer، فترجمها بـ: فعل إثبات، مع أن المصدر وحده كاف لترجمتها؛ وقد يقال إن للفعل الفرنسي مصدره، وهو affirmamtion، لكن هذا اسم، nom وليس مصدرًا nom originel، في حين أن العربية حلت هذا التشابه الظاهري بتمييزها الواضح بينهما، فلا حاجة إذن إلى إنهاك اللغة العربية بأعباء اللغة الفرنسية؛ وهذه العادة تكررت كثيرا مع المترجم.

-تالت الإضافات في ترجمة خليل -في صدر الجملة-: فعل إثبات أو نفي محمول موضوع، وهو ما أثقل الجملة، خصوصا وأن هذه الإضافة يسميها النحاة إضافة معنوية، وهي نسبة اسم إلى آخر على معنى حرف الجر، وذلك بأن يكون ثمَّ حرف إضافة مقدَّر يوصل معنى ما قبله إلى ما بعده. ⁽³⁾

فيمكن في حال تعدد المضاف إليه تخفيف الجملة بالرجوع إلى الأصل واستدعاء أحد الحرفين اللذين تنوب عنهما الإضافة، وهما اللام، أو من. وما يلائم الجملة هو اللام، فيمكن إذن وصل المضاف به، فتكون الجملة بعد حذف كلمة (فعل): إثبات أو نفي لمحمول موضوع.

(1)Lalande, p 813.

(2) موسوعة لالاند، 2، ص 1024.

(3) ابن يعيش: شرح المفصل للزخشري، ج 2، ص 126، قدم له ووضع حواشيه إميل بديع يعقوب، ط 1422هـ- 2001م، دار الكتب العلمية، بيروت.

وواضح الثقل في هذا التركيب وبعده عن الجزالة العربية، فكان لا بد من التصرف في الترجمة، وفق قوانين العربية وقواعدها، فترجم الجملة كالآتي: إثبات محمول لموضوع أو نفيه عنه.

ترجم خليل الجملة: Mais on appelle plus spécialement jugement de prédication ou jugement prédictatif "فعل إثبات أو نفي محمول موضوع. لكن بنحو خاص، يطلق اسم حكم حملي أو حكم تحميلي." ويظهر الطابع اللغوي العام في هذه الترجمة، والتمسك بحرفية النص الأصل، من جهة، واستعانتة بكلمتين (فعل واسم) في اللغة العربية لترجمة فعل واحد في الفرنسية بلا موجب أو داع، حيث ترجم الفعل appelle بـ (يطلق اسم...)، وكان يكفيه استعمال الفعل يطلق، أو يقال، والاستغناء عن اسم. فتكون الترجمة هكذا: "(لكن بنحو خاص)، يقال حكم حملي". ولا حاجة إلى البديل الذي قدّمه لالاند فند judgement de prédication ou jugement prédictatif، لأنه خاص بالفرنسية، ولأن البديلين لهما نفس الترجمة في العربية، ومجارة المترجم للأصل فيها تكلف، لأن المقصود هو الحمل المنطقي، أما التحميل، فغير مقصود، وبناء عليه، فإن الخيارين في الفرنسية ليس لهما إلا ترجمة واحدة هي: حكم حملي.

- Puissance

A. Fait de pouvoir, dans tous les sens de ce mot; caractère de ce qui peut telle ou telle chose. "La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux...est naturellement égale en tous les hommes." = Descartes...

B. Opposée à acte: Virtualité; caractère de ce qui peut se produire ou être produit, mais n'est pas actuellement réalisé. "L'âme raisonnable ne peut aucunement être tirée de la puissance." Descartes.

C. Force active source originale d'action, causalité efficace... "La puissance active est prise quelquefois dans sens plus parfait lorsque, outre la simple faculté, il y a de la tendance; et c'est ainsi que je le prends dans mes considérations dynamiques." Leibnitz... "Entre le dernier fonds de la nature et le plus haut point de la liberté réflexive, il y a une infinité de degrés mesure les développements d'une seule et même puissance." Ravaisson...

D. Caractère de ce qui peut, et quand le mot est pris absolument de ce qui peut beaucoup. "La puissance de l'exemple -La puissance de l'instinct." En particulier, autorité sociale; droit de commander. "La puissance devait donc revenir au plus grand nombre, et l'aristocratie peut se changer à peu en un état populaire." Montesquieu.⁽¹⁾

- الترجمة

- قوة، (قدرة، طاقة)

"أ. عملية الاقتدار، بكل معاني هذه الكلمة؛ سمة ما يمكن أن يكون عليه هذا الشيء أو ذاك.

القدرة على الحكم الصحيح وتمييز الصحيح من الباطل... هي بالطبع متساوية لدى الناس كافة".

(¹) Lalande, p 861.

ب. متعارضة مع الفعل acte: احتمال.

سمة ما يمكن حدوثه أو ما هو حادث، لكنه لمّا يتحقق حالياً. (لا يحتاج في العربية إلى هذا القيد الزمني - حالياً- لأنّ لمّا نافية للاستقبال مطلقاً، حتى لحظة الكلام) =الباحث. "لا يمكن استخلاص النفس العاقلة من قوة المادة على الإطلاق". ديكارت.

ج. قوة فاعلة، مصدر أصلي للفعل، على فاعلة. "أحياناً تؤخذ القوة الفاعلة بمعنى أكمل، عندما يوجد، فضلاً عن الملكة العادية..، شيء من النزوع؛ وإنني أستعملها على هذا النحو في اعتباراتي الفاعلة." بين الصميم الأخير للطبيعة وإلى ذرى الحرية العقلية، ما لا يتناهى من الدرجات التي تسبر تطورات قوة واحدة".

د. ميزة ما هو ممكن، وعندما تؤخذ الكلمة بمعنى مطلق، ميزة ما هو ممكن جداً. "قوة المثل - قوة الغريزة". بنحو خاص، مرجعية اجتماعية؛ حق الإمرة. "إذا كان يجب أن تعود السلطة إلى أكبر عدد، وأن تبدل الأرستقراطية شيئاً فشيئاً إلى فئة شعبية." (1)

● الملاحظة

ترجم خليل العبارة Fait de pouvoir... بقوله: "عملية الاقتدار"، مع أن الحاجة إلى فهم القدرة ومشتقاتها قائمة، فكان عليه التماس ما يبعده عن هذا العيب، الذي تكرر معه كثيراً؛ ولو استقصى وراجع المصنفات الفلسفية القديمة لخدمته في ترجمته، التي لا شك في أنها عمل شاق، ودقيق.

فالقوة كما يعرفها ابن رشد: "الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل." (2)

فقد قدم ابن رشد حلّين عربيين، هما الاستعداد في الشيء، والإمكان فيه...، وبأيها أخذنا حققنا الترجمة الدقيقة، وتلافينا الوقوع في الدور المنطقي المذموم، بتخلّصنا من الكلمة المراد فهمها. وإذا رجعنا إلى الجملة الفرنسية... Fait de pouvoir... وتحديد الفعل pouvoir فإننا نجد أن من معانيه الشهيرة: الإمكان، بل لعله أولها؛ إضافة إلى معانٍ أخرى، كالقدرة والاقتدار الذي اختاره المترجم، مع أنه غير مقصود في التعريف.

ويمكن فحص معجم (لي تري) وتتبع معاني الفعل pouvoir

Avoir la faculté de, être en état de.

Avoir la permission, la liberté de. (3)

(1) موسوعة لالاند، ج 2، ص 1079.

(2) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 83، حققه وقدم له عثمان أمين، ط 1377هـ، طهران، إيران.

(3) Le nouveau Littré, p1337, édition 2006

ولقد تصرف واضعوا (معجم لاروس الكبير في الفلسفة)، واستعملوا الإمكان استعمالاً مصدرية، فابتعدوا عن الوقوع في الالتباس بالمعنى اللغوي الذي أوقعنا فيه لالاند:

Puissance : Possibilité ou capacité du passage à l'acte.⁽¹⁾

كذلك يلاحظ -وقد تكررت هذه الملاحظة- ترجمته جملة mais n'est pas actuellement réalisé بـ لكنه لما يتحقق حالياً" فالترجمة السليمة للحال actuellement هي: بالفعل، وليس حالياً.

- Quiddité

Terme introduit par les traductions latines d'Avicenne.

L'essence en tant qu'elle est distinguée par l'existence. Elle s'exprime dans la définition.

Le mot est pris chez saint thomas d'Aquin pour synonyme de forme, d'essence, de nature, etc.

Remarque :

Berkeley semble prendre ce mot en un sens un peu différent : le fait d'être quelque chose, -dans le passage suivant « You will reply, perhaps, that in the foresaid definition is included shat doth sufficiently distinguish it from nothing : the positive abstract idea if quiddity ; entity, or existence. »⁽²⁾

- الترجمة

- الماهية

"لفظ أدخلته الترجمات اللاتينية لابن سينا.

ما يجيب عن السؤال quid sit في مقابل السؤال an sit: الجوهر Essence، بوصفه متميزاً من الوجود existence يتجلى في التعريف.

استعملها تومي الأكوييني كمرادف لـ صورة، جوهر، طبيعة، إلخ.

ملاحظة

يبدو أن بركليه قد استعمل هذه الكلمة بمعنى مختلف قليلاً: واقعة وجود شيء ما. في المقطع التالي: "...⁽³⁾

(1)Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, p 878.

(2)Lalande, p873.

(3)موسوعة لالاند، المجلد الثاني، ص1095. لم يستوف لالاند الماهية ومتعلقاتها المفاهيمية، واقتضب في تعريفها، ولم يتبعها عند ابن سينا وغيره من الإسلاميين، وقد أشار إلى أن هذا المصطلح تلقته الفلسفة الغربية من ابن سينا بواسطة توما الأكوييني.

● الملاحظة

ترجم خليل جملة. L'essence en tant qu'elle est distinguée par l'existence. بـ " الجوهر Essence، بوصفه متميزاً من الوجود existence"

والسؤال في تعدي الفعل الفرنسي distinguer بالحرف (par préposition) إذ من المعروف اكتفاؤه بنفسه في اللغة الفرنسية، إلا في صيغة الفعل المتصل بضمير verbe pronominale فيتعدى بالحرف بالباء (par)، ومعناه في هذه الحالة: التميز بكذا... se distinguer par ، وعليه تكون الترجمة: ...الجوهر بوصفه متميزاً بالوجود.

-والاعتراض على ما اختاره خليل يبدأ من التحليل الكلمي المبني على اللغة، أي التحليل البنيوي، ويتدرج إلى المفاهيم الفلسفية الخارجية وما تتطلبه من ضبط لغوي.

أول ما يلاحظ أن عبارة (...الجوهر باعتباره متميزاً من الوجود...) لا تفيد أي معنى بذاتها في اللغة العربية، إذا تقيّدنا بهذا السياق -لأنها تفيد في سياق آخر، كما القرآن المجيد "تكاد تميز من الغيظ"، والمعنى: بسبب الغيظ- فإذا أراد خليل ترجمة distingué par l'existence التميز أو الاختلاف عن الوجود، فالصحة تقتضي أن يترجمها بما يناسب من حروف التعدية، والحرف المناسب هنا هو عن الذي يفيد المباينة والمفارقة...، فلو قال: بوصفه متميزاً عن الوجود، لكان هو الصحيح لغة، على الأقل. ولعله استشعر الخطأ الذي سيقع فيه لو اختار ما اقترحته، وهو إقامة الفرق بين الشئيين، خصوصاً وأن لالاند لم يعبر عنه في الفرنسية، إذ لو أراد لقال ما تقوله الفرنسية في هذا الصدد: L'essence en tant qu'elle est distinguée de l'existence. أو d'avec l'existence...

إذن يكون معنى الرابطة (la préposition par) هو (ب، أو بواسطة) وبالتالي ليس للفعل distinguer معنى التمييز بمعنى الفصل والمباينة. ويمكن الرجوع إلى الجملة كاملة على ضوء هذا التحليل وصياغتها:

"ما يجيب عن السؤال quid sit في مقابل السؤال an sit: الجوهر Essence، بوصفه متميزاً بالوجود existence، أو بواسطة الوجود".

إذا رجعنا إلى الجوهر essence عند لالاند نقف على تعريفاته المتعددة:

B.Par opposition à existence (soit au sens métaphysique, soit au sens expérientiel): ce qui constitue la nature d'un être, par opposition au fait d'être.
C.Logiquement: 1Au sens conceptualiste des détermination qui définissent un objet de pensée...-T'essence s'oppose alors à l'existence comme le rationnel aux données de l'expérience ou comme le possible à l'actuel.⁽¹⁾

(¹)Lalande: p301-302.

ومعنى ما أورده أن أحد معاني الماهية المتحققة بالوجود هو الجوهر (حسب ترجمة خليل)، أي الماهية جوهر إذا تميزت بالوجود، (par l'existence)؛ وهنا أتخفظ على ترجمة كلمة essence الواردة في التعريف بـ(الجوهر)، والصحيح هو: الحقيقة، أو الذات، لأن الماهية إذا ميزها الوجود، أي حققها، أو تميزت بواسطته، صارت حقيقة essence لا جوهر، إذ لها أقسام. والماهية أمر كليّ موجود في الذهن، فإذا لاحظنا هذا المعنى الكليّ من حيث هو موجود الخارج، وأنه يصدق على أفرادها المتحققة بالفعل قيل له حقيقة وهوية، وقيل له ذات أيضاً، فلفظنا الحقيقة والذات مترادفتان تعبران عن الماهية من حيث وجودها الخارج، ولفظة الماهية تعبر عنها من حيث هي، بصرف النظر عن كل قيد.⁽¹⁾

والماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث هو مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم له يسمى ذاتاً، ومن حيث ستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهر.⁽²⁾

إن الاستقصاء المنهجي هو الذي يضمن للترجمة دقتها وسلامتها المعرفية، لأنها علم أحكمت قواعده وعباراته ومصطلحاته، وليست إنشاء أدبيا يرضي الخيال ليتمكن التساهل في عبارته، وتبديل كلماته. واللغة وحدها لا تغني عن العناية بالمعرفة الخاصة أي معرفة الفلسفة، سواء في منابعها أو في تطورها عبر الزمن. كما أن الرجوع إلى عبارة الفلاسفة المسلمين معين جداً في ضبط المصطلحات والتراكيب. كما أن الاعتماد على التحليل اللفظي المبني على الذوق لا يجدي مع علم مبني بإحكام.

• Raison

1-En tant que faculté :

A.Faculté de raisonner discursivement, de combiner des concepts et des propositions.

La raison est presque universellement considérée, en ce sens, comme le propre de l'homme.

Bossuet prend souvent le mot en ce sens, bien qu'il y mêle beaucoup du sens B(raison normative). A vrai dire raison, chez lui, désigne surtout ce qui dépasse les sens.

Ce sens traditionnel persiste chez quelques modernes

On le retrouve aussi dans l'expression *être de raison*, entité fictive créée, par l'esprit pour les besoins du discours

B."Faculté de bien juger" (Descartes) c'est-à-dire de discerner le bien et le mal, le vrai et le faux (ou même le beau et la laid) par un sentiment intérieur, spontané et immédiat. "En tant que l'entendement invente et qu'il pénètre, il s'appelle esprit : en tant qu'il juge et qu'il dirige au vrai et au bien, il s'appelle raison et jugement...La raison en tant qu'elle nous détourne du vrai mal de l'homme ; qui est le péché, s'appelle la conscience."(Bossuet).

(1) محمد جواد مغنية: فلسات إسلامية، ص 292، ط 6، 1993، دار الهلال، ودار الجواد، بيروت.

(2) التعريفات، للجرجاني، ص 205، ط 1985، مكتبة لبنان، بيروت. وفي النص أخطاء تهدم المعنى، فالمثبت في هذه الطبعة هو (الأمر المتعلق) بدل المتعلق، في كل مواضع ورودها.

C. Connaissance naturelle, en tant qu'elle s'oppose à la connaissance révélée, objet de la foi. "L'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire ; ...La raison est l'enchaînement des vérités ; mais particulièrement, lorsqu'elle est comparée avec la foi, de celle où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi. Cette définition de la raison (c'est-à-dire de la droite et véritable raison) a surpris quelques personnes accoutumées à déclamer contre la raison prise en un sens vague. "Leibnitz

D. Système de principe *a priori*, dont la vérité ne dépend pas de l'expérience, qui peuvent être logiquement formulés, et dont nous avons une connaissance réfléchie. "La connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les Sciences, en nous élèvent à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. "La raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a à faire qu'à des vérités indépendantes de nous sens."

Ce sens favorisé d'ailleurs par le kantisme, a été depuis près d'un siècle le plus usuel dans notre enseignement classique.

E. Plus spécialement, faculté de connaître d'une vue directe le réel et l'absolu, par opposition à ce qui est apparent ou accidentel; et quelque fois (par suite de l'identité entre la pensée et son objet), cet absolu lui-même. "Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui nous est un corps étranger."

G. principe d'explication, au sens théorique ; raison d'être : ce qui rend compte d'un effet. "Soit un couple quelconque de données quelconques ; sitôt quelles sont effectivement liées il y a une raison, un parce que, un intermédiaire qui explique démontre et nécessite leur raison." Taine.

H. Au sens normatif, cause ou motif légitime, justification.⁽¹⁾

• الترجمة

• عقل (ملكة، سبب، علة)

1. بوصفه ملكة:

أ. الاستدلال نظريا بالعقل، ملكة تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات.

هذا المعنى، يكاد يكون العقل معتبرا كأنه خاص بالإنسان.

غالبا ما كان بوسعيه يستعمل الكلمة بهذا المعنى، على الرغم من أنه يمزجه مع كثير من المعنى ب

(عقل معياري). الحقيقة أن العقل، عنده، يدل بنحو خاص على ما يتعدى المعاني.

هذا المعنى باقٍ عند بعض المحدثين.

كما نجده أيضا في تعبير كائن عقلي، كينونة وهمية مخلوقة من قبل الفكر لحاجات الخطاب.

ب. ملكة "الحكم السليم" (ديكارت) ملكة تميز الخير والشر، الصحيح والفاقد (أو حتى

الجميل والبشع) بشعور داخلي، فطري وتلقائي. "طالما أن الإدراك العقلي يبدع ويخترق، فإنه يدعى

(1) Lalande: vocabulaire technique... ; p880.

عقلا وحكما... والعقل طالما أنه يجنبنا شر الإنسان وداءه الحقيقي، وهو الخطيئة، فإنه يدعى الوعي".
(بوسيه)

ج. معرفة طبيعية، طالما أنها تتعارض مع المعرفة المنزلة، وهي موضوع الإيمان. "إن موضوع الإيمان هو الحقيقة التي نزلها الله بكيفية استثنائية"... وإن العقل هو تسلسل الحقائق؛ لكن بنحو خاص، عندما يقارن مع الإيمان، هو تسلسل الحقائق التي يمكن أن يبلغها العقل البشري بلوغا طبيعيا، دون عون من أنوار الإيمان. فقد فاجأ هذا التعريف للعقل (أي تعريف العقل القويم والسليم) بعض الأشخاص المعتادين على مهاجمة العقل المستعمل بمعنى غامض". لينيتز

د. منظومة مبادئ قبلية، لا تتوقف حقيقتها على التجربة، يمكن صوغها منطقيا، ونحن نعرفها معرفة عقلية. "إن معرفة الحقائق الضرورية والأزلية هي ما تميزنا من البهائم العادية وتجعلنا نملك العقل والعلوم، وذلك برفعنا إلى معرفة أنفسنا ومعرفة الله".

هـ. بنحو أخص، ملكة معرفة الواقع والمطلق بنظرة مطلقة، في مقابل ما هو ظاهري أو عرضي، وأحيانا (بعد التماهي بين الفكر وموضوعه)، هذا المطلق عينه. "تلقى بلا انقطاع وفي كل آن عقلا أرفع منا، مثلما نتنفس الهواء باستمرار، وهو جسم غريب عنا".

ز. مبدأ تفسيري، بالمعنى النظري؛ موجب: ما يحيط بنتيجة. "لنفترض زوجا ما من أية معطيات؛ ما إن يترابطا فعليا، حتى يكون هناك عقل، حتى يكون هناك لأن، وسيط يفسر، يبرهن ويستلزم ترابطهما".

● الملاحظة

تخضع الترجمة للمنهج الاستقصائي، لأنها في جملتها مصطلحات تلتقي في تصورها المفهومي وفي تعريفها الفلسفات الشرقية والغربية، أي العقل؛ والعقول تتلاقى عندما تتجرد من الأهواء les grandes raisons s'entendent ومصطلح العقل من المصطلحات التي عرفت شهرة ولقيت اهتماما من المناطق والفلاسفة، فاجتهدوا في تعريفها وتحرير التعريف حتى صار مستقرا وثابتا.

والبحث في هذا المجال واسع المدى، إذ يمكن النظر في التعريفات التي أدلى بها الفلاسفة المسلمون للعقل، أو العقول - حيث تتعدد مفاهيم العقل بتعدد الحثيات -، كما يمكن الاستفادة من ترجمات هذا المصطلح عند الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا والغزالي والرازي وأبي البركات البغدادي صدر الدين الشيرازي وابن رشد، وكذا من اشتغلوا بالترجمة عن اللاتينية خصوصا، كابن رشد. فضلا عن الاحتكام إلى فقه اللغة العربية، وتأديتها للمعاني والمفاهيم، فقد تعبّر عن مركّب من عدة كلمات بكلمة واحدة، وهذا أمر ظاهر.

وإذا رجعنا إلى ترجمة خليل أحمد خليل لا نجد منه التفاتا إلى ما قد يسعفه في وضع الترجمة التي تصلح للحدود أو التعريفات.

أولاً: وقع في الدور المنطقي، حين أقحم كلمة العقل في التعريف المترجم، فقد عرّف العقل بأنه "ملكة الاستدلال بالعقل" فعرف الشيء بنفسه، وهو عيب جرّه إليه الفعل raisonner، والحال discursivement (adverbe) المستعملان في اللغة الفرنسية. فالعربية تستعمل في هذا المعنى كلمة النظر، في مقابلة raisonner، أما الحال discursivement فمقابلها الفرنسي هو intuitivement، أي حدسياً، ونتيجة هذا التحليل القريب تستغني العربية عن كلمة "عقلي" بكلمة نظري، لأن النظر معناه إعمال العقل فيما ليس عملياً، فتكون هذه الكلمة أي النظر مغنية عن تكرار كلمة "عقلي" الواردة في الترجمة.

وثانياً: وبناء على ما تقدم، فقد وقع في تكرار المعنى نفسه pléonasme باستخدام كلمتين يمكن أن تغني إحداهما عن الأخرى. فالاستدلال نظرياً discursivement تغني عن "عقلي". لأن النظر في اللغة العربية وفي استعمال المناطق والفلاسفة معناه استعمال العقل، كما سيأتي بيانه. وإذا ألقينا نظرة على كلمة discursif -وهي كلمة منطقية ولسانية- في أمهات المعاجم الفرنسية، نقف على الدلالات الآتية:

Dans le Littré :

Discursif : terme de logique. Qui tire une proposition d'une autre par le raisonnement.⁽¹⁾

On trouve dans le Grand Larousse encyclopédique la définition suivante :

Discursif : qui va d'une idée à une autre.../Qui procède par étape, tire une proposition d'une autre par raisonnement : connaissance discursive.⁽²⁾

Dans le Grand Robert :

Discursif : Qui tire une proposition d'une autre par une série de raisonnement successif (par opposition à intuitif)⁽³⁾

وبناء على ما تقدّم، تصحّ الترجمة وتستقيم مع حذف كلمة (بالعقل)، ونكون بذلك حققنا أمرين: أ- تجنبنا الدور. ب- حققنا الدقة المطلوبة بتلافي الحشو.

ولم تخلّ المدونات الفلسفية الإسلامية من التعرض للعقل وتعريفاته وتقسيمااته. وكل ما ذكره لالاند في تعريفه سبقت عناية الفلاسفة المسلمين به.

فالعقل -كما يقول الراغب الإصفهاني- يقال للقوة المهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل.⁽⁴⁾

(1) Emile Littré : Dictionnaire de la langue française, tome 2, p1753. édité par Encyclopaedia Britannica Inc. Chicago, USA, 1991.

(2) Grand Larousse encyclopédique, tome 7e. Sans numéro de page. Librairie Larousse, 1970, Canada.

(3) Le Robert, tome 2e, p 246, société du Nouveau Littré, Le Robert, 1973, Paris 11e.

(4) المفردات في غريب القرآن، للراغب، ص 345، تحقيق وضبط محمد خليل عيتاني، ط 7، 1435هـ-2014م، دار المعرفة، بيروت.

ويطلق فلاسفة الإسلام اسم العقل تارة على إدراكات هذه القوة، وتارة على نفس هذه القوة. أما الأول: فهو أن العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة وفي هذا الموضع يَحْصُونَ اسم العقل بما يحصل من الاكتساب.

وأما الثاني: فيقولون إن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون خالية. فإن كانت خالية مع العلم أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات فهي كالهوى التي ليس لها إلا طبيعة الاستعداد فتسمى في تلك الحالة عقلا هيوالانيا.

وإن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط، أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك؛ فإن لم تحصل فيها إلا الأوليات التي هي الآلة في اكتساب النظريات فتسمى في تلك الحالة عقلا بالملكة، أي لها قدرة الاكتساب وملكة الاستنتاج...⁽¹⁾ ويُطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلاقتها.

وقد يطلق على القوة التي بها التوصل من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها؛ ويسمى بهذا الاعتبار: العقل النظري.

ويطلق على القوة التي يتصرف بها بالفكرة والروية فيما يجب أن يفعل من الأمور الجزئية؛ ويسمى: العقل العملي.⁽²⁾

وإذ أقف عند تعريف العقل بمختلف الاعتبارات، فلنبيّن أن البحث الاستقصائي في الثقافتين الغربية والثقافة الإسلامية يحسم الكثير من التردد في الترجمة، الذي يأتي من جهة المصطلح أو العبارة المركبة، خاصة وأن لفلاسفة الإسلام جهد في بناء المصطلحات والتراكيب، وأصالة في الدقة والضبط لا تقل عما هو موجود في اللغتين الفرنسية والإنكليزية في هذا المجال. فقد يجتهد المترجم في نحت المقابل، مع أن الأوائل قد حسموا أمره بالوضع، لأن الفلاسفة المسلمين كانوا منتجين للمفاهيم، ومن ثم كانوا واضعين للألفاظ والمصطلحات المناسبة.

ترجم خليل كلمة propositions بـ(المقترحات)، والحق أن كلمة proposition مصطلح منطقي، معناه: القضية (المنطقية)، وليس (المقترح)، الذي هو استعمال لغوي دارج. والقضية في المنطقية هي الجملة التي تتضمن حكما يحتمل الصدق، ويحتمل الكذب، وكذلك هي في الاصطلاح النحوي.

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج1، ص 371. العقل العملي هو العقل النظري لا يختلفان إلا باختلاف المدركات، فإن كان المدرك مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى إدراكه (عقلا عمليا)، وإن كان المدرك مما ينبغي أن يُعلم مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى إدراكه (عقلا نظريا) = محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج2، ص 222.

(2) الأمدى، سيف الدين: أبقار الأفكار، ج1، ص 128.

Proposition : L'expression d'un jugement, Une proposition se compose d'un sujet, d'un verbe et d'un attribut.⁽¹⁾

ترجم خليل جملة s'appelle la conscience بـ: "يدعى الوعي"، والحق أنه: الضمير، لأن عبارة بوسيه واضحة، فقد قسم العقل بحسب وظيفته، حتى وصل إلى الوظيفة الأخلاقية، وهي الضمير.

يترجم raison بـ عقل، والصواب: علة، ويفسر ما بعده: "حتى يكون هناك لأن" ترجم خليل في موارد عديدة هذه العبارة: faculté de raisonner discursivement، "الاستدلال نظريا بالعقل" والنظر هو البحث بالعقل، فلا حاجة إلى جلب لفظ العقل.

ترجم خليل خذه الجملة: Connaissance naturelle, en tant qu'elle s'oppose à la connaissance révélée بـ "معرفة طبيعية طالما أنها تتعارض مع المعرفة المنزلة" وهي ترجمة ثقيلة وفيها عجمة، وكان عليها تحري المناسب من الألفاظ، ويتصرف تصرفا يحقق التساوي في الدلالة الفلسفية، فيقول مثلاً: معرفة طبيعية بلحاظ تعارضها مع المعرفة المنزلة، أو: من جهة تعارضها... كذلك لم تكن ترجمته لهذه الجملة موفقة ce qui rend compte d'un effet، إذ قال: "ما يحيط بنتيجة.."، والأولى أن يقول: ما يحمل أو يُظهر نتيجة أو أثراً.

Système de principe *a priori*, dont la vérité ne dépend pas de l'expérience, qui peuvent être logiquement formulé, et dont nous avons une connaissance réfléchie بـ "منظومة مبادئ قبلية، لا تتوقف حقيقتها على التجربة، يمكن صوغها منطقياً، ونحن نعرفها معرفة عقلية." وفيها سوء صياغة أولاً، حيث احتذى طريقة المؤلف في التعبير، مع أن للعربية طريقته الخاصة المؤدية لنفس المعنى، فلو قال: منظومة مبادئ قبلية، لا تتوقف صياغتها على التجربة وتعرف معرفة عقلية "لأن الفاعل هنا معروف، وهو الإنسان، فلا يضر البناء للمجهول. وثانياً حين ترجم connaissance réfléchie بـ "معرفة عقلية" وهي معرفة تأملية، لأنه جاءت في معرض التفريق بين المعرفة القبلية وبين المعرفة المستخلصة من التجربة والتي تصاغ منطقياً وقلنا عنها معرفة تأملية.

● Raisonnement

Opération discursive par laquelle on conclut qu'une ou plusieurs propositions (prémisse) impliquent la vérité, la probabilité, la fausseté d'une autre proposition (conclusion)⁽²⁾

(1) Le Nouveau Littré, p1374, édition Grenier, 2008, Paris.

(2) Vocabulaire...p887.

• الترجمة

• استدلال عقلي، معادلة

"عملية إجرائية عقلية يستفاد من خلالها، وبها، أن قضية أو عدة قضايا (مقدمات) تتضمن الحقيقة، الأرجحية أو البطالان بالنسبة إلى قضية أخرى (لزوم، استنتاج)"⁽¹⁾

• الملاحظة

تظهر في هذه الترجمة قلة العناية بالاستقصاء، سواء على نطاق اللغة وفقهها، أو على مستوى المباحث الفلسفية والمنطقية وفي الموضوع محل البحث.

أولاً: ترجمته *raisonnement* بـ (استدلال عقلي)، فيها حشو لا طائل منه، لأن الاستدلال لا يكون إلا بالعقل، فهو في العربية يعني البحث عن الدليل، أو بناء الدليل، إذ التزمنا بمعنى الاستدلال. فكان الأصوب إيعاده واستبداله. والكلمة المقابلة في العربية والمستعملة كثيراً في الوسط الفلسفي والمنطقي هي النظر. والنظر هو حركة الذهن في الأشياء. وثانياً: في ترجمته: عملية إجرائية عقلية... فكونها عمليةً هي إجرائية بلا شك، لأنها تطبيقية. إذن يمكن الاستغناء عنها، والاكتفاء بكلمة (عملية).

وثالثاً: وقع في الدور المنطقي حين عاد واستعمل كلمة (عقليا) في صلب التعريف، وهي المطلوب شرحها. وسبقت هذه الملاحظة في كلمة (عقل). ويستقيم الكلام وتصحح الترجمة لو اكتفى بكلمة (نظر)، أو (النظر)، فهي كافية، لأنها تعني استخدام العقل في الاستدلال. ولو أنه اعتمد المقاربة المقارنة والاستقصائية لكانت ترجمته علمية، أي فلسفية، لأن الفلسفة والبناء الفلسفي اصطلاحات وتراكيب.

فما يسميه خليل أحمد خليل استدلالاً عقلياً هو النظر في اصطلاح الفلاسفة المسلمين. فالنظر في اللغة:

يطلق بمعنى الانتظار، والرؤية، والرأفة، والمقابلة، والتفكر، والاعتبار. وأما في اصطلاح المتكلمين (وهم فلاسفة): فالنظر موضوع لبعض مسمياته في اللغة: وهو التفكير والاعتبار؛ فالمعنى واحد، وإن كان اللفظ مختلفاً.

وعرفه الباقلاني بـ: "الفكر الذي يَطْلُب به مَنْ قام به علماً، أو غلبةً ظنّ".⁽²⁾ وهذا التعريف لم يسلم من إيرادات، أي إشكالات ترد عليه وتكشف خطأه، أوردتها لأنبه من خلالها إلى ما تتطلبه العلوم العقلية من دقة ومراعاة لكل كلمة أو مصطلح.

(1) موسوعة لالاند، المجلد الثالث، ص 1170.

(2) الأمدي، سيف الدين: أبعاد الأفكار، ج 1، ص 125.

فقد أوردوا عليه إشكالات أربعة:

الأول: أنه إذا كان النظر هو الفكر، وذلك الفكر: هو ما يطلب به العلم، أو الظن، فالنظر: يطلب به العلم، أو الظن.

والظن المطلوب بالنظر، ينقسم إلى: ما المظنون فيه على وفق الظن؛ فيكون حقا. وإلى ما هو على خلافه، فيكون جهلا؛ ويلزم من ذلك أن يكون الجهل مطلوبا بالنظر؛ وهو ممتنع.

الثاني: أن المطلوب هو تحديد النظر مطلقا. ومن المعلوم أن ما يطلب به العلم غير ما يطلب به الجهل؛ لاستحالة الجمع بين كون الشيء الواحد موصلا إلى العلم، والظن معا؛ وهما داخلان تحت جنس النظر. وتحديد الشيء بذكر أقسامه، وعدّ أنواعه ممتنع.

الثالث: أنه إذا كان الظن مطلوبا بالنظر؛ فلا يخفى أن المفهوم من غلبة الظن يزيد على المفهوم من أصل الظن.

وعند ذلك: فيخرج عن الحد النظر الذي يُطلب به أصل الظن دون العلم، وغلبة الظن؛ فلا يكون الحد جامعا.

الرابع: أن في الحد زيادة لا حاجة إليها. فإنه لو قال: النظر هو الذي يطلب به من قام به علما، أو غلبة ظن، لكان كافيا عن إدراج الفكر فيه. ⁽¹⁾ وهذه الإشكالات أو الإيرادات لبيان أن القضايا العقلية دقيقة تتطلب حرصا وضبطا، لأنها علمية وليست أدبية يجوز فيها التساهل.

وأجاب الآمدي عن هذه الإشكالات... واختار تعريف النظر بقوله: النظر عبارة عن تصرف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب؛ لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل. ⁽²⁾ فالنظر استدلال عقلي، وهو كاف.

وعرّف فخر الدين الرازي النظر "ترتيب تصديقات يُتَوَصَّل بها إلى تصديقات آخر". ⁽³⁾ وبيانه فإن من صدق بأن العالم متغير، وكل متغير ممكن، حتى لزمه التصديق بأن العالم ممكن فلا معنى لفكره إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث. ⁽⁴⁾

والاستدلال يتضمن ثلاثة أنواع من العمليات العقلية: القياس، والاستقراء، والتمثيل. أو يقسم إلى استنتاج، واستقراء، وتمثيل، لأن الاستنتاج أعم من القياس، وكل قياس فهو استنتاج، وليس كل استنتاج قياسا. وجملة القول: إن الاستدلال هو استنباط قضية من قضية أو من قضايا أخرى أو هو

(1) نفسه، ج1، ص 125، وشرح مواقف الإيجي، للشريف الجرجاني، مع حاشية السيالكوتي والجلبي.

(2) الآمدي، سيف الدين: أبحاث الأفكار، ج1، ص 127.

(3) الرازي: المحصل، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ص 121، تحقيق دكتور حسين آتاي، ط

1، 1411هـ-1991م، مكتبة دار التراث، القاهرة.

(4) الآمدي، سيف الدين: أبحاث الأفكار، ج1، ص 125.

حصول التصديق بحكم جديد مختلف عن الأحكام السابقة التي لزم عنها والمعرفة التي تحصل في الذهن بطريق الاستدلال هي المعرفة غير المباشرة، أما المعرفة التي تحصل في الذهن بطريق الحدس، فهي المعرفة المباشرة، وتسمى الأولى معرفة استدلالية، أو انتقالية أو نظرية *connaissance discursive*، والثانية معرفة حدسية *connaissance intuitive* ⁽¹⁾

هذا العرض لتعريفات النظر يعكس العناية التي لقيتها قوى النفس، وأدوات العقل من قبل فلاسفة الإسلام الذين أثروا معجم المصطلحات الفلسفية والمنطقية، ودوّنوا آراءهم ومذاهبهم. كان بالإمكان الاستعانة بهم في النقل والترجمة، لأن الفلسفة ليست إبداعاً أدبياً يغذيه الخيال، بل صناعة واعية وبناء وضعي.

- كذلك يحسن الوقوف عند كلمة معاقلة التي استعملها خليل، للدلالة على استيعاب العقل، أو تصويره، لشيء ما. والحق أنه نقلنا بهذه الكلمة إلى مجال آخر هو مجال القصاص في القتل، وانتقال الحكم من القصاص المعروف إلى الدية، التي تسمى في لغة العرب القدامى ولغة الفقهاء أيضاً تعاقل ومعاقلة، أي دفع الدية من قبل العَصَبَة -عَصَبَة القاتل-. فالمعاقلة مفاعلة، اسم من الفعل: تعاقل القوم يتعاقلون، تعاقلا ومعاقلة، أي دفع بعضهم دية بعض. كذلك تعني المعاقلة -وهي من الفعل تعاقل- موازنة المرأة الرجل إلى ثلث الدية، أي مساواته، كما هو مبين في مجاله؛ كذلك تعني المعاقلة، وهي من الفعل عاقله فعقله يعقله معاقلة: كان أعقل منه، وغالبه في العقل. ⁽²⁾ وقد تعرّض المستشرق كازيميرسكي لهذه الكلمة في معجمه الموسّع (العربي الفرنسي)، ناقلا معناها عن المعاجم العربية، و مترجما إياها بما يلي:

Rivaliser d'intelligences, d'esprit, de sagesse avec quelqu'un. Il rivalisa d'intelligence avec un tel, et prouva qu'il en avait plus que lui. Être d'une valeur égale à celle d'un autre (quand il s'agit de payer le prix du sang.) ⁽³⁾

• Substance

A-Ce qu'il y a de permanent dans les choses qui changent, en tant que ce permanent est considéré comme un sujet (au sens B) qui est modifié par le changement tout en demeurant "le même", et en servant de support commun à ses qualités successives.

Ce sens paraît être le plus fondamental. ⁽⁴⁾

(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج، ص 69، ط 1982، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت.

(2) لسان العرب، لابن منظور، ج 10، ص 233، وتاج العروس، للزبيدي، ج 30، ص 20.

(3) Kazimirski : Dictionnaire arabe-français, tome 2^e, p320, édition 1425 -2004, Dar Albourak, Beirut, Paris.

(4) Lalande : p 1048.

• الترجمة

• جوهر فرد (مادة جوهرية)

"أ- ما هو دائم في الأشياء التي تتغير، بحيث يعتبر هذا الدائم بمنزلة ذات (بالمعنى ب) يدها التغير وتبقى هي "ذاتها"، فتكون حاملا مشتركا لصفاتها المتعاقبة." (1)

B-Ce qui existe par soi-même sans supposer un être différent dont il soit un attribut ou une relation. "Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister...A proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel...C'est pour quoi on a raison dans l'école de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures...Mais parce qu'entre les choses créées, quelques-unes sont de nature telle qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous le distinguons d'avec celles qui n'ont besoins que du concours ordinaire du Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances. "Descartes (2)

• الترجمة

"ب- ما يوجد بذاته دون أن يفترض كائنا مختلفا محموله أو نسبته. " عندما نتصور الجوهر الفرد، إنما نتصور فقط شيئا يوجد وجودا لا يحتاج فيه إلا لذاته حتى ينوجد... في الحقيقة، ليس هناك سوى الله كائن هكذا... لذا فإن فلسفة المدرسة مصيبة عندما تقول إن اسم الجوهر الفرد غير متواطئ.... في نظر الخالق والمخلوقات، ولكن بما أن بين الأشياء المخلوقة يكون بعضها ذا طبيعة لا تمكنه من الوجود دون بعض الأشياء الأخرى، فإننا نفرق بينها وبين تلك التي لا تحتاج إلا لمعونة الله العادية، فنسمي هذه جواهر وتلك كفيات أو محمولات لهذه الجواهر." (3)

C-Concept a priori résultant de la forme du jugement catégorique, en tant qu'il consiste à affirmer ou à nier un précédent d'un sujet Kant...

Il consiste dans son rapport avec l'accident ...la première des trois catégories de relation. Elle a pour schème la permanence de la quantité de matière...Mais c'est l'expérience seule, qui, dans les cas où elle nous permet de découvrir la permanence de certains objets de pensée, nous donne lieu d'appliquer notre catégorie de substance. Ce sens se rattache directement au sens A ; il peut en être considéré comme l'interprétation criticiste. (4)

• الترجمة

"مفهوم قبلي ناشئ من الحكم القطعي، بوصفه قائما على تأكيد أو نفي محمول موضوع.

(1) موسوعة لالاند، ج 3، ص 1360.

(2) Lalande : p 1048.

(3) موسوعة لالاند، ج 3، ص 1360.

(4) Lalande : p 1049

في علاقته مع العرضي يشكل أولى مقولات العلاقات الثلاث، ويكون تصميم هذه هو استمرار الكمية المادية. (1)

● الملاحظة

أول ما يلاحظ هو ترجمة المصطلح substance بـ (الجوهر الفرد، مادة جوهرية). وكان يكفيه ترجمتها بـ (جوهر) فقط، لأن الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ atome أو partie indivisible، وقد ترجم خليل مصطلح atome الوارد في معجم لالاند بـ (ذرة) (2) وحافظ على الترجمة نفسها في جميع موارد الكلمة.

وإذا قمنا ببعض الاستقصاء لمصطلح (جوهر) تقابلنا المعاني التي استقرت في المدونات وأخذ بها المشتغلون بالبحث الفلسفي:

Substance : Du latin *substantia*: substance, de *stare*: rester, et *sub*: au-dessous; trad. Du grec *hypostasis*.

*Ce qui demeure sous les changements de qualités (par opp. Aux accidents ou de qualités)

*la substance (en grec. *Ousia*) est toujours le sujet dans jugement (par opp. Aux attributs ou qualités)

Au sens strict, seul l'être individuel est, selon Aristote, véritablement une substance ; c'est la substance première. (3)

فالجوهر في معناه اللاتيني الإغريقي ما يدوم ويثبت، *substantia* = من الفعل: *de stare* ومعناه: دام، بقي، *rester*، ومعناه في اليونانية الذي يبقى وإن تغيرت أوصافه، في مقابل الأعراض والصفات.

الجوهر بالمعنى الضيق ينطبق على الكائن المفرد، فهو وحده على الحقيقة الذي يستحق الجوهرية، فهو الجوهر الأول، وهو بهذا المعنى لا يحتاج إلى سواه وسواه مفتقر إليه.

يقول ابن سينا: "الجوهر هو ما وجوده ليس في موضوع، وليس يعني بالوجود هنا الحصول بالفعل، فالجواهر ماهية مثل الجسمية والنفسية والإنسانية، إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع". (4)

يقول الرازي: "كل موجود فإما أن يكون في شيء وإما أن لا يكون في شيء... وشرط الجوهر أن يكون في موضوع واللاكون في الموضوع أعم من اللاكون في المحل لأن الموضوع أخص من المحل

(1) موسوعة لالاند الفلسفية...، المجلد الثالث، ص 1361.

(2) نفسه، ج 1، ص 108.

(3) Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin..., p327.

(4) ابن سينا: التعليقات، ص 288، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ط 2017، دار بيبليون، باريس.

فيكون سلبه أعم من سلب المحل فالجوهر هو الموجود في لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع.⁽¹⁾

وفي كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي: "الجوهر الممكن الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع أي محل مقوم لما حلّ فيه."⁽²⁾ ويقول ابن رشد: "والموجودات منها ما يحمل على موضوع وليست في موضوع، أي منها ما يعرف من جميع ما يحمل عليه جوهره وماهيته ولا يعرف من موضع أصلاً شيئاً خارجاً عن جوهره، وهذا هو الجوهر العام."⁽³⁾

ويعود التصور الذي بني عليه الجوهر إلى المنشأ المادي، إذ يقال الجوهر عند أرسطو على الجسام البسيطة مثل النار والماء والتراب وجميع العناصر.⁽⁴⁾ إن الترجمة الفلسفية تتطلب عناية تتجاوز المطلب اللغوي والاقتدار على التنقل بين اللغتين، إلى الإلمام المعرفي والعلمي بموضوعاتها، لأنها نتاج لتراكم جهود عقلية من حقبة وجهات وعقول شتى، وبقدر الاستقصاء يقترب عمل المترجم من الكمال.

- ما هو دائم في الأشياء التي تتغير... هذه ترجمة للجملة Ce qu'il y a de permanent dans les choses qui changent، المقصود بالتغير هنا هو التغير الشامل لما هو بالفعل ولما هو بالقوة؛ ولئن ساغ استعمال المضارع في الأصل الفرنسي عند لالاند، فترجمته ترجمة حرفية إلى العربية يحدث هذا التضييق في المعنى. وبالرجوع إلى تتبع معنى صيغة الحاضر في الفرنسية le présent في الفرنسية نرى أنه لا يختص بما يقع فعلاً في لحظة الخطاب، بل يصلح لما من عاداته أو طبيعته الحدوث:

"Le présent situe le fait dans une durée, un temps incluant le moment où l'on parle ; il convient à la fois pour les faits qui se passent vraiment au moment de la parole, pour les faits habituels et pour les faits intemporels (vérités générales : maximes, proverbes, etc; c'est le présent dit gnomique)."⁽⁵⁾

والذي يخرج من هذا الضيق المفهومي هو استخدام المصدر بدل الفعل المضارع أو الدال على الحضور. فيقال مثلاً: ما هو دائم في الأشياء المتغيرة. فالمصدر شامل للحصول بالقوة وبالفعل. فالجوهر بهذا المعنى هو الباقي، الثابت، في مقابل المتغير، والنسبي.⁽⁶⁾

(1) الرازي: المباحث الشرقية، ج1، ص 156.

(2) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ج1، ص 604.

(3) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، ص 8.

(4) معجم المصطلحات الأرسطية، مفهومه ودلالاتها، ص 404، تأليف محمد جلال الكيلاني، ط 2019، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

(5) Grevisse: Le bon usage, grammaire langue française, p1139, 15^e édition, 2011, édition De Boek Université, Paris.

(6) عبد الرحمن بدوي: المعجم الفلسفي، ج3، ص 160.

ترجمة مصطلح sujet في عبارة لالاند en tant que ce permanent est considéré comme un sujet (au sens B) (ذات)، وهذه ترجمة غير دقيقة، إذ يمكن الاستعانة بإحالة المؤلف على المعنى B لاستشفاف المقابل العربي، وهو (الموضوع) الذي يقابل المحمول، كما هو معروف في المنطق.

"فالموضوع هو الذي يُحكّم عليه بأن شيئاً آخر موجودٌ له أو ليس بموجود له، مثال وقلنا: زيد، من قولنا: زيد كاتب." (1)

وقد قرّبنا المترجم خليل أحمد خليل من الترجمة الدقيقة حين ترجم المقطع الأول من المعنى B بقوله: "ما يوجد بذاته دون أن يفترض كائناً مختلفاً محموله أو نسبته..." "فإذن عرفنا أن الضمير في محموله يعود إلى الموضوع sujet، وليس إلى ذات أو شيء آخر. إذن الترجمة الموافقة للاصطلاح هي: بحيث يعتبر هذا الدائم بمنزلة موضوع.

- Sujet

A.Ce qui est soumis à la réflexion...

B.Log. Dans une proposition, ce dont on parle, par opposition à ce que l'on en affirme (ou nie). (2)

- الترجمة

- ذات، فاعل، موضوع، شخص، رعية

"ب. في المنطق. ما يحكى عنه في قضية، بمقابل ما يُؤكّد (أو يُنفي). (3)

- الملاحظة

تتجه إلى هذه الجملة ملاحظتان، إحداهما للمترجم، والأخرى للمؤلف: نبّه لالاند إلى أن تعريفه للموضوع خاصّ بالقضية (في المنطق)، وجعل هذا التنبيه على رأس كلامه. وهو تصرّفٌ تتطلبه الصناعة الفنية. في حين خالف المترجم هذا التنبيه الواضح، ووضع في ذيل الجملة؛ كما كان عليه أن يضيف قيد المنطقية إلى القضية، أي: قضية منطقية.

-ترجم خليل الجملة (4):

par opposition à ce que l'on en affirme (ou nie)

ب: مقابل ما يُؤكّد (أو يُنفي). ولم يترجم (en)، وهي ضمير يعود على مذكور، هو القضية، وكان على المترجم الالتزام به في الترجمة.

(1) ابن سينا: النجاة، 1، ص 22، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط1، 1412هـ-1992م، دار الجليل، بيروت.

(2) Lalande: vocabulaire..., p1066.

(3) موسوعة لالاند، ج 3، ص 1681.

(4) Littré : tome6, p 6102.

كما كان بإمكان المترجم الاستفادة مما كتبه المناطقة الإسلاميون وغيرهم ممن تناولوا هذا المصطلح.

- لكن هل يستقيم الكلام إذا عدّلنا الترجمة بإدخال الحرف أو الضمير في الحسبان؟ الواقع أن المشكلة لا تُحلُّ على مستوى المعنى، فلو اقترحنا الترجمة التالية وقلنا: الموضوع في القضية (المنطقية) ما يُخبر عنه، مقابل ما يثبت له شيئاً أو ينفيه عنه. ف(ما) الموصولة في الجملتين تعودان إلى جزئي القضية، وهما الموضوع، والمحمول.

لكن بعضاً من المشكلة يظلُّ قائماً، لأن الصياغة الأصلية عند لالاند فيها التباس بين الموضوع والمحمول، لم تحسمه العبارة، وهو ما حسمه غيره، حين عرّفوا الموضوع *sujet*:

Log. Dans une proposition, le terme dont affirme ou nie quelque chose (ce qui est affirmé du sujet est appelé prédicat.)⁽¹⁾

ولَوْحظ هذا التردّد أو التداخل عند المترجم.

فالموضوع في المنطق هو الذي يُحكّم عليه بأن شيئاً آخر موجود له، أو ليس بموجود له، مثال الموضوع قولنا: زيد، من قولنا: زيد كاتب، ومثال المحمول قولنا: كاتب، من قولنا: زيد كاتب.⁽²⁾ فهو الذي يُتحدّث عنه ويحكم عليه في قضية ما نفياً أو إثباتاً.⁽³⁾

ويسمّى الموضوع موضوعاً لأنه أمرٌ وضع وجعل ليُحمّل ويُحكّم عليه، ويسمى المحمول محمولاً لأنه أمرٌ حُمِّل على موضوعه.⁽⁴⁾

وفي المعاجم الفرنسية تقابلنا التعريفات الآتية:

Le sujet dans le **Littre** :

Terme essentiel de toute proposition, celui dont on affirme ou nie quelque chose.

Le sujet dans le **Robert** :

Dans une proposition attributive, l'être auquel est attribué le prédicat, l'attribut. Extension du sujet. Affirmer, nier quelque chose.⁽⁵⁾

- Vrai

B. Qui existe réellement; qui a réellement eu lieu, par opposition à ce qu'on raconte.

(1) Dictionnaire de philosophie Noëlla Baraquoin, p 329.

(2) النجاة، لابن سينا، 1، ص 21.

(3) المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، ص 197، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1403هـ-1983م، القاهرة،

(4) المقرر في شرح منطق المظفر، رائد الحيدري، 1، ص 227.

(5) Le Robert, tome 6, p398.

• الترجمة

• صحيح ، حقيقي

"ب. ما يوجد فعلا وحقا؛ ما يقع بالفعل، في مقابل ما يحكى .

C.Qui est tel qu'il parait être.⁽¹⁾

ج. ما يكون كما هو ظاهر في الوجود.⁽²⁾

• الملاحظة

(الحق) من المصطلحات التي تطرق إليها الفلاسفة قديما وبحثوا دلالاتها الاصطلاحية؛ وكونها اصطلاحاً يحتّم ضبط الألفاظ الواقعة في تعريفها، والحذر من المفردات التقريبية أو العامة. أول ما يلفت الانتباه في الترجمة استعمال كلمتين على سبيل الترادف في ترجمة كلمة réellement، فوضع المترجم كلمتين: (حقاً وفعلاً)، معتقداً ترادفهما، مع أن المؤلف لم يستعمل إلا كلمة واحدة. أما ترجمة هذه الكلمة بـ حقاً أو فعلاً أو بهما معاً، فلم تُفد كثيراً: أولاً لأنه استعان بالكلمة المطلوب معرفتها، وهذا دور، وقد وقع فيه في مواطن أخرى، غير هذا الوطن.

أما كلمة (فعلاً) فتقال في مقابل الممكن، أو بالقوة:

ف(الحق) يطلق على الوجود في الأعيان مطلقاً، وعلى الوجود الدائم، وعلى مطابقة الحكم، وما يشتمل على الحكم للواقع ومطابقة الواقع له.⁽³⁾

ولمّا كان الحق هو الموجود في الأعيان أو في الواقع فهو أقوى من كونه موجوداً بالفعل، لأن الفعلية تعني الخروج من حيز الإمكان، بغض النظر عن التحقق في الأعيان، فالصواب هو ترجمة الكلمة بـ(في الأعيان، أو في الواقع)، وتكون الترجمة: الحق ما هو موجود في الأعيان أو في الواقع.

كذلك استعمل المترجم الفعل المضارع، بدل الماضي الذي استعمله صاحب النص الأصلي، والماضي مقصود الدلالة في لغة المؤلف، لأن المضارع في اللغة الفرنسية كما أشرت في موضع آخر، يدلّ على ما يمكن أن يحدث في العادة، وإن لم يكن حادثاً فعلاً، لذا استعمل المؤلف الماضي، لتأكيد الحدوث، ونفي احتمال إمكانية الحدوث التي قد يفيدها المضارع. وهذا التأكيد على الحدوث يصلح لما هو متحقق في الأعيان.

-ترجم خليل جملة: Qui est tel qu'il parait être بـ: "ما يكون كما هو ظاهر في الوجود".

(1)Lalande; p1223.

(2) موسوعة لالاند، ج3، ص 1569.

(3) الكليات، لأبي البقاء، ص 391.

الحق كما تعرض له القدامى في مؤلفاتهم، ينظر إليه من اتجاهين، فإذا نظر إليه باعتبار مطابقة الحكم للواقع فهو حق، أما إذا نظر إليه باعتبار مطابقة الواقع للحكم فهو صدق، وإن كان صاحب التعريفات قد عرف الحق بأنه "الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتغالها على ذلك..." ثم نبه إلى الفرق بينهما، فقلا: "وقد يُفَرَّق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع، ومعنى حقيته مطابقة الواقع إياه." ⁽¹⁾، ويقول ابن سينا: "أما الحق فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقاً، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً له، فنقول: هذا قول حق، وهذا اعتقاد حق، فيكون واجب الوجود هو الحق بذاته دائماً، والممكن الوجود حق بغيره، باطل في نفسه." ⁽²⁾

ويقول أيضاً: "فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو، فللمثل حقيقة أنه مثلث، وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هو الذي ربما سَمَّيناه الوجود الخاص، ولم نُرِدْ به الوجود الإثباتي." ⁽³⁾ تقرّبنا هذه الاقتباسات من مفهوم الحق، وهو مطابقة الواقع، أو الوجود في الأعيان، وليس ما هو ظاهر في الوجود، ولو أسقط المترجم حرف الجرّ (في) لَصَلَحَ التعريف. فالفعل être يفيد التعيّن، أي الوجود في الأعيان وليس مطلق الوجود، وهذا ما تفيدته تعريفات ابن سينا والجرجاني، ولعل فهم الاسم أو الفعل être بالمعنى الذي ذكرت -وهو التعيّن أو الوجود في الأعيان- يحل المشكلة التي تسببها ترجمته، خاصة مع شبيهه في الفرنسية existence-exister، وهنا نستحضر عبارة الكوجيتو الديكارتي: je pense, donc je suis، أنا أفكر، فأنا موجود، أي وجودي له تعيّن.

إنّ الاستقصاء المعرفي في مجال الفلسفة يساعد كثيراً على حلّ المشكلات، ويرفع اللغة -لغة الترجمة- من العمومية اللغوية إلى التدقيق الاصطلاحي، ذلك أن الفلسفة، أو اللفظ الفلسفي يكتنز عناء الأجيال من الفلاسفة الذين ضبطوه بدءاً من المفهوم ثم الصياغة اللفظية، وانتهاءً بالتعريف الذي يقدم المفهوم للمتلقين.

كانت تلك نماذج من المصطلحات والنصوص التي ترجمها خليل أحمد خليل، توقّفتُ معها وقفة نقدية مستعينة بالمقاربة الاستقصائية التي بدت لي الأقدر على مواجهة النصّ الفلسفيّ، سواء في الترجمة أو في التأليف، معتمداً أيضاً على الأساس الذي أقمْتُ عليه التمييز والفصل بين درجات الفلسفة، وأعني به ما هو ثابت منها وما هو متغيّر، أي عالم المفاهيم ودنيا الأفكار.

(1) التعريفات للجرجاني، ص 85، تحقيق عادل أنور خضر.

(2) ابن سينا: الشفاء، ج 1، 48، تحقيق الأب جورج قنواي، وسعيد زايد، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

(3) نفسه، ج 1، ص 31.

خاتمة ونتائج

عندما وضعتُ القلم متوهماً أنني قد بلغتُ نهايةَ المطاف، انتابني إحساسٌ بالحاجة إلى العود على بدء، والشروع في البحث من بدايته! فما أصعب الوصول إلى اليقين في عالم المعرفة والبحث عن الحقائق، وما أبعد الطمأنينة من قلوبنا، لاكتناف الحقائق بالظن والتخمين.

وتلك هي طبيعة الأمور، فلا يسلم عملٌ بشريٌّ من الحاجة إلى إعادة النظر، وربما كانت هي إحدى متطلبات السير بالبحث العلمي إلى الأمام، فلا يتصور تطورُ المعرفة إلا بالقلق الذي يفرضه ما نراه من نقص في أعمالنا، فتتبعها بالتنقيح والتهذيب، وبالتعديل لتظهر في الصورة النهائية، حتى إذا ظننا أننا وصلنا، لاحَ لنا دروبٌ أخرى ومسافات...

- للفلسفة وجهان: وجه ظاهر خارجي، هو الفكر الذي تحكمه القوانين الإدراكية، ووجه ذهني داخلي، وهو المفاهيم والاعتبارات التي ليس لها تحقق في الخارج، فهذا الوجه يدخل في المصطلح. وعلاقة المترجم خليل أحمد خليل بالوجهين متباعدة كثيراً فمجاله عالم الأفكار بما فيها من العمومية وقلة الانضباط، أما المفاهيم الفلسفية والمنطقية، وهي عماد المعجم الفلسفي لـ (لالاند)، فلم يُظهر فيها ما يضمن لعلمه التألق، أو الموثوقية، وكأنه لم ينتبه لذينك الأمرين.

- النظر في المفاهيم والمعاني ثم في الأفكار مبنيٌّ على الوجود أو فكرة الوجود، ومظاهر الوجود تتعدد، من جوهر وماهية إلى سائر الأعراض. ووفق هذا التصور يتشكل المعنى وتُلحظ طبيعته، ووفقه يُدرَس ويبحث.

- تُخضعُ الفلسفة بعضَ مقدماتها للمنهج الفرضي، وتفحصها لمعرفة مدى انسجامها وموافقتها للنتائج.

- الترجمة الفلسفية تخضع أيضاً لمتطلبات الفلسفة، لكون النص الفلسفي نصاً مفاهيمياً اصطلاحياً، وهذا يتطلب إذعان المترجم لمقتضيات العلم بمعناه الاصطلاحي، وعدم الانجرار وراء اجتهادات تبدو في ظاهرها مثمرة لكنها بعيدة عن الفلسفة وطبيعتها.

- الترجمة الفلسفية ليست كالترجمة الأدبية، فالفلسفة عمل فاعلي لا منفعل، فلا تخضع للسياق لأنها لا تلامس الواقع، وأعني هنا جانبها المفاهيمي، لا الفكري، أما الترجمة الأدبية فهي سياقية لكون الأدب انتاجاً انفعالياً مرتبطاً بالخارج. والمفاهيم لا تأخذ قوتها من الخارج، بل من التعقل المستند إلى الأوليات والقبلات، التي تعد الأساس الذي يقوم عليه بناء المفاهيم الفلسفية والمنطقية، الأولى والثانية.

- تختلف المقولات الفلسفية التي تندرج فيها الفلسفة عن المقولات التي يدخل تحتها الأدب، فالأدب يندرج تحت عدد من المقولات أكبر من المقولات التي تدخل تحتها الفلسفة.

-مناهج الفلسفة التي استعرضتها تختصّ بالمواقف والآراء، وهي ما يشكّل الفكر الفلسفي، أمّا المفاهيم، فهي تصوّرات عقلية داخلية. ويغلب على المناهج الفلسفية أنّها تعالج نظرية المعرفة، وكيفية الإدراك، تبعاً لتغيّر النظر من الوجود إلى الإدراك والمعرفة.

-تكتفي الترجمة الفلسفية بمعرفة النصّ، وتستغني عن صاحب النصّ أو تتبّع سيرته، لأنّ الفلسفة لا تلامس الواقع الخارجي الذي يؤثّر في تفكير المؤلف، خلافاً للأدب. لكن الفكر الفلسفي يحتاج -مثل الأدب- إلى الوقوف عند سيرة المؤلف والظروف التي رافقت تكوينه ومداركه الانفعالية. -المقاربة الاستقصائية هي المثل في الترجمة الفلسفية، وعمادها الجهد المنضبط بالمنهج العلمي، ومعرفة الفلسفة وحدودها، والتميز بينها وبين حرمة الفكر والانفعال.

-حقيقة الفلسفة أنها قول لا خطاب، وشيوع استعمال الخطاب ألحقّ بالفلسفة ضرراً كبيراً، وأربك الناس في التعامل معها، إذ لم يعد بينها وبين أجناس النص الأخرى فرق، وصار لهما متلق واحد، بلا تمايز، أي بلا اختلاف في المنهج. والدارسون المعاصرون، وهم يطلقون لفظ الخطاب على القول الفلسفي، لم يسألوا أنفسهم عن معنى الخطاب وسمة النص الخطابي، مما يستوجب التوقف عند المفاهيم لتوضيحها وتجنب الإطلاق والتعميم والإجمال، وكلها طرائق لا يفضي سلوكها سوى إلى الإبهام.

-أسلوب الإرجاع renvoie مفيد في الترجمة الفلسفية، من أجل تتبع المؤلف -النص الأصلي- والمحافظة على مضامينه المفاهيمية، والتميز بين ما هو سياقي كالأفكار، وما هو مستقل عن السياق، كالمفاهيم.

-لم تلقَ ترجمة خليل لمفردات لالاند انتشاراً أو قبولاً من قبل الباحثين، لأسباب متعددة، منها أن هذه الترجمة أتت متأخرة، بعد أن ألف الناس الرجوع إلى الأصل الفرنسي؛ كذلك سُبقت هذه الترجمة بأعمال عرفت نجاحاً ورواجاً بين الدارسين والباحثين، منها المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ومعجم مجمع اللغة، بالقاهرة، وموسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، فضلاً عن المعاجم المتخصصة في جانب معرفي كعلم النفس وعلم الاجتماع ومصطلحات العلوم الأخرى. ولم تكن ترجمته على درجة من الإتقان، فلا يشعر القارئ برصانة الأسلوب الفلسفي المقعم بالاصطلاحات والتراكيب الفنية.

-كان خليل شديد التقيّد والالتفات إلى زمن الإنجاز، حسب ما ذكر في مقدمة الموسوعة، وكأنّ عينه كانت واقعة على خط الوصول أكثر من وقوعها على رتبة الاتقان، ولم يشعروا بكثرة الرجوع إلى المصادر والكتب الفلسفة التي تساعد على ضبط المفاهيم وإيجاد المقابلات الترجمة، وهو ما أوحى به كلماته. ولو اتبع خليل طريقة المؤلفات التي سبقته، مثل معجم صليبا ومعجم المجمع اللغوي أو موسوعة بدوي، فضلاً عن المعاجم القديمة، لخدم ترجمته خدمة كبيرة، لأن أولئك المؤلفين تعاملوا مع الفلسفة على أنها مصطلحات، فاتبعوا منهجاً استقصائياً واضحاً، بالرجوع إلى عشرات الكتب

الفلسفية من أجل الوصول إلى المصطلح الصحيح والتركيب الفلسفي المنسجم مع أساليب اللغة العربية، وهذا ما لم يفعله خليل، الذي اكتفى ببعض الاستشارات الشخصية.

-تصرّف خليل في عنوان المعجم، وزاد عبارة موسوعة لالاند الفلسفية، وهي غير موجودة في الأصل، ووضع أسفل منها عبارة: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ولو اكتفى بها لكان خيرًا للعنوان، ذلك أنّ كلمة (موسوعة)، أصبحت مبتذلةً وشعبيةً ولا توحى بالجدية، خلافا لما أراد خليل، وصارت عنوانًا تجاريًا مخادعا. ثم إن ترجمة العنوان غير دقيقة، فالعنوان هو Vocabulaire technique et critique de la philosophie، وترجمته تكون: المفردات أو المصطلحات، أو: المعجم التقني والنقدي للفلسفة، والمقصود بـ Vocabulaire هنا المعجم مجازا باعتبار المادة، لكن لا بأس من استعمال المصطلحات؛ ترجمة خليل: (معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية)، تُوهّم أن المعجم ملتزم بما له صلة بالفلسفة النقدية والتقنية دون غيرها، وهذا خلاف ما نص عليه العنوان.

-خليل أحمد ليس متخصصًا في الفلسفة، وأسلوبه العام ينقصه سمة الاحتراف الذي تهبه سنين من الممارسة المتخصصة، المقيدة، أما الدراساتُ المُرسلة التي تخصص فيها خليل، فغير نافعة في مجال الفلسفة باعتبارها علمًا له مصطلحاته.

-لو أنّ هذا المعجم قد ترجم عشرين أو خمسين سنة قبل الزمن الذي ترجم فيه، ولو أنّ الترجمة قام بها أكثر من واحد من المحترفين المقتدرين، من أمثال يوسف كرم والخضيري والإهواني وأبو ريان وهويدي والطويل ومدكور وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وزكريا إبراهيم وغيرهم، ممن لهم الدراية بالمصطلح والأسلوب، لكان أكثر نجاحًا وأكثر فائدة.

-يفتقر خليل إلى الدقة اللغوية الناجمة عن الارتجال وعن الجرأة أحيانًا، وربما التعب الشديد، غافلا عن قوانين العربية وأساليبها، وعلمية قواعدها وقوانينها، وقد ظهر هذا الأمر في تساهله في الأقيسة التي يجريها، والتي تأبأها قوانين العربية وأسرارها.



Résumé de la thèse

La traduction revêt deux aspects : -l'un est l'étude morphologique et linguistique, qui requiert un esprit érudit en sciences de langue, et en méthodologie. Cet aspect, dont la pensée et l'art font partie, préoccupe plus les traducteurs, et occupe une place importante dans les recherches en traductologie, et renferme la quasi-totalité des œuvres, et cela due au fait qu'il est objectif, soumis aux règles et lois conductrices.

-L'autre aspect, appartenant à la métaphysique, fait l'objet de confusion entre concepts et représentations, quand l'on entame la traduction d'un texte, ou d'une œuvre. Or, le texte philosophique est considéré comme étant composé de concepts, qui constituent le côté immuable en l'occurrence la raison théorique et les premières et secondes intelligences, logiques et philosophiques, qui forme le socle des idées philosophiques.

-Cet aspect ne fait l'objet d'aucune évolution, étant donné son indépendance de toutes influences. Les philosophies antiques en représentent un bon exemple. Toutefois, les philosophies modernes, étant épistémologiques en premier lieu, sont, à quelques exceptions, contextuelles.

-L'aspect des pensées, qui reflète l'évolution de la philosophie, et comporte l'ensemble d'attitudes et opinions qui marquaient l'histoire de la philosophie.

Cette partie est généralement soumise aux influences socio-culturelles, et psychologiques. Le Pragmatisme a tant exploité le contexte et le cotexte dans sa pensée philosophique, en se référant aux circonstances génératrices de pensées, l'œuvre de **Randall collins** (*The sociology of philosophies*) sert de bon exemple.

Les grandes philosophies telle que la philosophie analytique, représentée par ses deux courants=atomisme logique et atomisme linguistique, ont également puisé leurs progrès aux facteurs changeants, tout en renonçant aux idées a priori. Il s'ensuit que l'histoire de pensées devrait être retracée à la lumière de l'évolution, et être envisagée à travers l'analyse et la synthèse.

Les concepts, sont loin d'être imprégnés de l'impact de contexte qui pourrait les caractériser. Voilà ce par lequel puisse mise en exergue l'idée exprimée par **Venuti**, qui certifie l'absence de l'influence spatio-temporelle dans la traduction. En revanche, les pensées dans leur genèse et leur évolution, évoquent toujours des éléments externes.

La contemplation, a été dit et démontré, est l'étincelle de la connaissance en philosophie, et le premier pas dans le cénacle philosophique. Poser des questions, et en échafauder des réponses servirait à édifier les idées et les pensées. Une idée s'intensifie autant que la contemplation est profonde et implacable.

Nous traversons une crise, qui a longtemps été l'objet de colloques pour en procurer la solution. Pourquoi sommes-nous inertes et incapables de produire une philosophie, ou, du moins mettre en relief des problématiques et questions scientifiques ?

Les penseurs occidentaux se sont accaparés de la recherche en s'appropriant la mise en question et les discussions des préoccupations intellectuelles. Notre rôle, paraît-il, est devenu restreint à améliorer notre ouïe pour pouvoir entendre et obéir les injonctions imposées par l'histoire et ses impératives, et à fortiori, être capable de bien recevoir et percevoir les afflux torrentiels des idées provenant de l'occident. En se contentant de de se rappeler et de consulter l'histoire, notre devenir et à bois, car un progrès cohérent se fonde inéluctablement sur le raisonnement discursif, qui envisage des finalités bien ancrées sur des prémices évidentes. Ou lieu d'"éluder une question, affrontons- la, à partir de la raison et non à l'aide des réponses enfuies dans l'histoire, cette qui est, hélas, le résultat d'une fausse équation, dont les mauvaises répercussions persistent et dirige encore nos manières de réfléchir. Se recourir à révélation, comme solution, en dernier ressort, telle est l'équation authentique établie par le Coran, ce qui n'est pas le cas dans notre histoire, qui l'a inversé en mettant la raison comme solution de dernier recours.

La traduction prise en tant que produit final de l'acte traduisant, a une longue histoire dont le commencement n'est pas déterminé, puisqu'elle marque son début avec la formulation de concepts dans l'esprit, et la création de mots adéquats. La langue à cet égard était le meilleur moyen véhiculaire de pensées. Or, cet acte est proportionnellement une forme de

traduction régie des lois et règles similaires à celles qui règlent la traduction au sens propre.

Les traducteurs arabo-musulmans n'avaient manqué d'évoquer les questions fondamentales de la traduction, en en indiquant les principales théories conductrices, qui sont respectivement : la théorie littérale, et la théorie du sens.

La première était considérée comme plus convenable aux textes philosophiques et techniques, le second reste préféré dans les textes littéraires.

Les œuvres traduites par les anciens traducteurs tel que Matta Ibn Younes a démontré la véracité de cette conclusion.

Les questions théoriques n'étaient point abordées par les auteurs de l'époque, quelques exceptions faites des débats passagers entre les chercheurs, à savoir, Metta et Assirafi, dont l'histoire est conservée dans le livre Almoukabassat, d'Abou Hayyne Attawhidi.

La traduction n'était jamais à l'abri des problèmes majestueux qui menaient les traducteurs et les traductologues aux débats, voire aux controverses, problèmes qui, pris ultérieurement pour thèmes, ont suscité beaucoup de recherches qui ont eu pour tâche de répondre aux préoccupations linguistiques et logiques liées à la traduction.

Un texte à traduire comprend deux niveaux de conception :

-Concevoir l'idée, soit à travers la représentation, ou, de s'assujettir aux impressions reçues de l'extérieure.

-saisir le réel, à partir d'un texte donné, et le traitement de sa structure morphologique, tout en observant les règles établies à cet effet.

Ses deux niveaux sont l'objet de divergence entre les grandes écoles classiques et contemporaines.

Les philosophes de référence ont attribué la majorité de divergences et polémiques aux mots, et aux combinaisons qui en résultent. Cela est l'un de soucis qui ont motivé l'élaboration du (Vocabulaire technique et critique de la philosophie).

André Lalande avait pour but de mettre en vigueur, non seulement les notions de concepts utilisés en philosophie, mais d'en mettre à point les définitions exactes.

Ce qui précède peut aider à mettre la lumière sur le contenu de l'œuvre que je préface, et à décrire ses objectifs, qui se reposent sur deux socles : une partie liée à la philosophie et à la distinction entre ses sphères conceptuelles et intellectuelles, et une autre : celle qui se rapporte à la traduction en tant que pratique et au résultat ultime de cette pratique, qui est le texte final.

Cette thèse s'intitule de *-الترجمة الفلسفية بين اللفظ والسياق-* (la traduction philosophique entre terme -vocal- et contexte), le terme est considéré comme étant la partie statique, et le contexte qui manifeste la sphère où se produisent les dénnotations et les connotations potentielles.

J'ai divisé la recherche en quatre chapitres :

Le premier chapitre qui s'intitule de *الفلسفة من الوجود إلى المعنى* (la philosophie, de l'existence au sens), a été consacré à la philosophie et à sa dénotation par définition, ses diverses courants, ses maîtres et son histoire, en abordant d'autres sujets en connexion avec le sens, comme la quiddité et la substance. Toutes ces éléments servent de pierre d'ongle dans la formulation de concepts, ou peu s'en faut. L'ordre que suivent l'existence, la quiddité et la substance se manifeste, philosophiquement, aussi bien sur le plan conceptuel que sur le plan sémantique ; c'est la raison qui justifie l'élaboration de ces éléments et les mettre en valeur.

La sémantique en tant que science qui traite du mot et leur signification avait sa part dans ce chapitre, vue les interférences et parfois les confusions entre les mots appartenant au même champs sémantiques, tels sens, signification, dénotation, connotation.

Ensuite, j'ai évoqué le sujet du contexte et ses impacts sur l'interprétation du texte, et quels sont les genres susceptibles à être influencés par le contexte...

Un texte philosophique -au sens primordial- est loin d'être objet d'une étude contextuelle, c'est la conclusion dégagée suite à une analyse approfondie.

La vérité, ayant touché à l'attitude générale du récepteur et son état spirituel, avait occupé une place importante dans ce chapitre.

Le deuxième chapitre, intitulé de (الفلسفة الغربية وتحولات المعنى) (la philosophie occidentale et métamorphose de sens) était destiné à l'étude de changements et transformations portés sur les sens, et les fondements philosophiques et sociologiques qui était à l'origine de ce phénomène crucial et ses conséquences morbides sur la traduction philosophique et sur la philosophie elle-même.

Une pensée philosophique dominante est devenue, sous l'influences du progrès technologique moderne, substitutive à la philosophie, en la traitant come discours semblable à la littérature soumis à l'interprétation, et par là, aux méthodes qui se conforment aux situations contextuelles, et aux dogmes de chaque penseur.

Les méthodes appliquées dans la philosophie avaient une bonne place. J'ai évoqué maintes tendances depuis Platon jusqu'à la philosophie moderne et contemporaine, tout en se limitant aux points distinguant l'une de l'autre de susdites méthodologies, sans pour autant en plonger dans les subtilités, ou en suivre le fil chronologique.

Le troisième chapitre (الترجمة وقضاياها) (la traduction et ses problèmes) s'est intéressé de la traduction et la traductologie, le texte littéraire et le texte le texte philosophique et leurs caractéristiques philosophique et logique, et les nuances subtiles qui pourraient les différencier.

Le texte philosophique appartient à un ensemble de catégories différentes de celles englobants le texte littéraire, ce qui exige une étude et une traduction particulières à chaque genre.

A cet égard, une approche de traduction philosophique est proposée, appelée (**Approche d'investigation**), qui se repose sur la recherche scrupuleuse à tout azimuth pour rendre impeccablement la traduction du texte source. Les traductions prototypes des grands maîtres était le jalon de chemin qui m'a guidé dans ma démarche, et l'inspireurs qui insufflait à mon esprit le désir de prendre la peine et entamer cette approche.

Les critiques de quelques passages traduits par Khalil Ahmed Khalil a permis de vérifier la validité de la méthode adoptée et mis en doute, en

contré partie, les entreprises qui tendent à négligent la spécificité du texte philosophique en le traitant de manière vague, comme étant un texte littéraire...

Cette approche a permis, à la lumière des critiques, de prouver ce que j'ai avancé et défendu comme hypothèse, et les mettre en relief à travers une vision obvie et évidente.

Le quatrième chapitre intitulé (لaland والرجوع إلى العقل) (Lalande, le retour à la raison) a pris en charge de mettre en lumière le corpus (**le vocabulaire technique et critique de la philosophie**) et son auteur, André Lalande, sa doctrine et les fondements de sa pensée...en passant en revue le traducteur Khalil Ahmed Khalil, sa biographie, sa formation et son style...

Le dernier point, qui est d'importance pratique, avait de se pencher sur quelques terme et textes en les analysant à la lumière de l'approche proposée et en les critiquant à partir de l'attirail de cette même approche.

L'effort était couronné par les résultats dégagés à l'issue d'un parcours dans des diverses questions abordées en cette thèse.

Je ne m'allègue rien de perfection dans un domaine dont chaque thème partiel est en lui-même une question indépendante et épineuse. Puisse l'effort fait aboutir aux résultats souhaités et me donne l'espoir de poursuivre mes recherches dans le même sens.

Mes remerciements à l'encadreur, Ben Youcef Djedid, pour sa bienveillance et sa bonhomie, en deux reprises, celle-ci et celle-là, durant la préparation de ma thèse magistrale.

مراجع الدراسة

1- مدونة الدراسة

- موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً: أحمد عويدات، الطبعة 2008، عويدات للنشر والطباعة، بيروت.

- **Vocabulaire technique et critique de la philosophie, André LALANDE, 3e édition "Quadrige" ;2010, 3e tirage :2016, février, Presse Universitaire de France, 75014, PARIS.**

2- مراجع باللغة العربية

- إبراهيم مصطفى إبراهيم: نقد المذاهب المعاصرة، ط2، (د.ت)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.
- ابن الأثر، مجد الدين أبو السعادات: النهاية في غريب الحديث، اعتنى به زايد صبري أبو علفة، ط3، 2008، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن.
- ابن القيم: بدائع الفوائد، تحقيق صالح اللحام، وخلدون خالد، ط1، 1426هـ-2005م، دار ابن حزم، بيروت، والدار العثمانية، عمان، الأردن.
- ابن تيمية: الردّ على المنطقيين، ضبط وتقديم الدكتور رفيق العجم، ط1، 1993، دار الكتاب المدرسي، بيروت.
- ابن تيمية: نقض المنطق، حققه محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان الصنيع، وصححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، 1370هـ، القاهرة.
- ابن حزم: التقريب لحدّ المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الجزء الرابع، المجلد الثاني، تحقيق إحسان عباس، ط2، 2007، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- ابن حزم: التوقيف على شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط2، 2007، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ط1400هـ-1980، دار الفكر، بيروت.
- ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق مورييس بويجس، Maurice Bouyges، ط1، 1983، دار المشرق، بيروت.

- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له الدكتور عثمان أمين، ط 1377هـ، طهران، إيران.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط 3، (د.ت) دار المعارف، القاهرة
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ط 3، 1985، دار المعارف، القاهرة.
- ابن سينا: التعليقات، تحقيق الدكتور عبد الرحمان بدوي، ط 2017، دار بيبليون، باريس.
- ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم د. محسن مجيد العبيدي، ط 2، 2011، دار الفرق، دمشق.
- ابن سينا: الشفاء، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور، تحقيق الأب جورج قنواتي، وسعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة.
- ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي، وسعيد زايد، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، (د.ت)
- ابن سينا: الشفاء، السماع الطبيعى، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، القاهرة، (د.ت).
- ابن سينا: الشفاء، المنطق، تصدير طه حسين، مراجعة إبراهيم بيومي مدكور، تحقيق جورج قنواتي، محمود الخضير، فؤاد الإهواني، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، القاهرة، (د.ت).
- ابن سينا: عيون الحكمة، بشرح الرازي، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 1433هـ-2012م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، حقق نصوصه وخرج أحاديثه الدكتور عبد الرحمان عميرة، ط 1، 1412هـ-1992م، دار الجليل، بيروت.
- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه ابن الخطيب، ط 1، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، (د.ت).
- ابن يعيش: شرح المفصل للزمخشري، قدم له ووضع حواشيه الدكتور إميل بديع يعقوب، ط 1422هـ-2001م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أبو البركات البغدادي: المعبر في الحكمة، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 2015، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- أبو النور زهير: أصول الفقه، ط 1425هـ-2004م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- أبو حيان التوحيدى: المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوي، ط 2، 1992، دار سعاد الصباح، الكويت، عن طبعة مصرية قديمة، القاهرة.

- أبو عبد الله الأصبهاني: الكاشف عن المحصول، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، قدم له محمد عبد الرحمن مندور، ط1، 1419هـ-1998م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- إتيان جيلسون Etienne Gilson: وحدة التجربة الفلسفية، ترجمة طارق عسيلي، ط1، 1438هـ-2017م، المركز الإسلامي للدراسات الإسلامية، بيروت.
- أحمد فؤاد الأهواني: جون ديوي، ط3، 1987، دار المعارف، القاهرة.
- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ط2009، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- أحمد فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، 1413هـ-1993م، دار الجليل، بيروت.
- أحمد فؤاد كامل: جورج مور، دحض المثالية، ودفاع عن الإدراك الفطري، مع دراسة تفصيلية عن فلسفته، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1976، القاهرة.
- أحمد مختار عمر: الدلالة، ط7، 1430هـ-2009م، عالم الكتب القاهرة.
- إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة محمد عناني، ط1، 2006، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة
- إدوين غينتسلر: في نظرية الترجمة، اتجاهات معاصرة، ترجمة د. سعد عبد العزيز صلوح، مراجعة محمد بدوي، ط1، 2007، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- أرسطو: الكون والفساد، ص139، ترجمة أحمد لطفي السيد - ترجمة عن الفرنسية-، ط1، 2018، آفاق لنشر والتوزيع، القاهرة.
- أرسطو: المنطق، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ط1، 1980، دار القلم، بيروت.
- أرسطو: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة فتواقي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، 2011، القاهرة.
- إريخ غريلو: فلسفة اللغة، ترجمة وتقديم عفيف عثمان، ط11439هـ-2018م، دار المعارف الحكيمة، بيروت.
- الأسترابادي شريعتمدار: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ط1، 1424هـ، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامي، طهران، إيران.
- ألفرد جولس آير: الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة ودراسة بهاء درويش، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط1، 2006، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- أمبارو أرتورو أمبير: الترجمة ونظرياتها، ترجمة علي إبراهيم المنوفي، ط1، 2007، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- الأمدي: أبعاد الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، ط1، 1423هـ-2002م، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

- الأمدى: اصطلاحات الفلاسفة، تحقيق عمار طالبي، ط 1، 1983، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2، 2016، دار الطليعة، بيروت.
- أندريه ليفيفر André Lefevre: الترجمة، التاريخ، الثقافة، ترجمة أحمد مؤمن، ط 1، 2011، الألفية، قسنطينة، الجزائر.
- أنطون أرنولد، وبيير نيكول: المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قيني، ط 1، 2007، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- أوغدن وريتشاردز Ogden & Richards: معنى المعنى، ترجمة كيان أحمد يحيى، مع مقدمة لأميرتو إيكو، ط 1، 2015، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت.
- إتيان جيلسون Etienne Gilson: اللسانيات والترجمة، ترجمة قاسم المقداد، ط 1، 1438هـ-2017م، دار نينوى، دمشق.
- آير، ألفريد جولس: الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة ودراسة بهاء درويش، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، 2006، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- إيريك فروم: ثورة الأمل، ترجمة ذوقان قرقوط، ط 1، 1973، دار الآداب، بيروت.
- باسكال: خواطر، ترجمه إلى العربية إدوارد البستاني، المقدمة، ط 1، 1972، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت.
- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول والثاني ترجمهما زكي نجيب محمود، مع مراجعة أحمد أمين للكتاب الأول، والكتاب الثالث ترجمه، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. ط 2012، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- برتراند رسل: تحليل الفكر، نقله إلى العربية فاروق الحميد، ط 1، 2018، دار الفرق، دمشق.
- برتراند رسل: ما وراء المعنى والحقيقة، ترجمة محمد قدرى عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة، ط 1، 2005، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- برغسون: التطور الخالق، ترجمة محمد محود قاسم، ط 1984، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- برغسون: المدخل إلى الميتافيزيقيا، ترجمة محمد علي أبوريان، ضمن كتاب: الفلسفة ومباحثها، ط 2005، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
- برنارد دلفاجيو: فلسفة القرن العشرين، ترجمه من الهولندية إلى الإنكليزية، ن. د. سميث، ونقله إلى العربية عن الإنكليزية، د. محمد مدين، ط 1، 2018، نيويورك للنشر والتوزيع، القاهرة.
- البصائر النصيرية في علم المنطق، لزين الدين بن عمر بن سهلان الساوي، تحقيق وتعليق محمد عبده، ط 1، 1426هـ-2005م، مكتبة الثقافة الدينية، (مصورة عن طبعة قديمة)، القاهرة.
- بوخينسكي: مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة محمود حمدي زقزوق، ط 3، 1416هـ-1996م، دار الفكر العربي، القاهرة.

- بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، ط 1413هـ-1992م، عالم المعرفة الكويت.
- بول جانيه، جبريل سيبي (Paul Janet et Gabriel Seaille): مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحي هويدي، مراجعة محمد مصطفى حلمي، تقديم الطبعة، محمد مدين، ط 2015، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي، مع شرحه كشف المراد للحلي، ط 2، 1426هـ-2005، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، للقطب الرازي، الشرح لنجم الدين القزويني، وعليه حاشية الشريف الجرجاني، ط1، (د.ت.)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
- التحصيل من المحصول، للأرموي، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، ط 2، 1432هـ-2011م، دار الرسالة العالمية، بيروت.
- ترسيبي بويل Tracy Bowell، وجاري كمب Gary Kemp: التفكير النقدي، ترجمة عصام زكريا جميل، ط 1، 2015م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- التعريفات للجرجاني: ص 39، ط 1985، مكتبة لبنان ناشرون.
- التعريفات للجرجاني، تحقيق عادل أنور خضر، ط1، 1428هـ-2007م، دار المعرفة، بيروت.
- التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط 2، 2007، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف أكمل الدين البابرتي، تحقيق الدكتور عبد السلام صبحي حامد، ط 1426هـ-2005م، دار الأوقاف، الكويت.
- تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، بذيّل المحصل للرازي، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- توضيح منطق المظفر، بقلم عمار محمد الساعدي، ط1، 1437هـ-2016م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ط5، 1967، دار النهضة العربية، القاهرة.
- التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، تحقيق محمد رضوان الداية، ط 1، 1990، إعادة 1423هـ-2002م، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- تيسير شيخ الأرض: الفحص عن أساس التفكير الفلسفي، طبعة 1993، منشورات اتحاد الكتاب، دمشق.
- تيسير شيخ الأرض: دراسات فلسفية، محاولة ثورة في الفلسفة، ط1، 1973، دار الأنوار، بيروت.
- ثيودور أويزمان: تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، ط 2، 1979، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت.

- الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، تقديم أحمد فؤاد باشا، وعبد الحكيم راضي، ط 2004، شاركت في إصداره هيئات عديدة بمصر، وتنفيذ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- جعفر آل ياسين: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دراسة في التراث، ط 3، 1983، دار الأندلس، بيروت.
- جعفر السبحاني: نظرية المعرفة، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، ط 1، 1411هـ-1990م، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- جمال الدين الإسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، لمحمد بخيت المطيعي، عالم الكتب (د.ت.)، بيروت.
- جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، ط 1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- جورج زيناتي: الفلسفة في مسارها، ط 2، 2013، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
- جورج زيناتي: رحلات في الفلسفة الغربية، ط 1، 1413هـ-1993م، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- جورج لايكوف ومارك لونسون: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط 1، 1996، دار توبقال، المغرب.
- جورج مور: دحض المثالية، ودفاع عن الإدراك الفطري، ترجمة وتقديم ودراسة أحمد فؤاد كامل، ط 1، 1976، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.
- جورج مونا: المسائل النظرية في الترجمة، ترجمة عبد اللطيف زيتوني، ط 1، 2013، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، والشركة العالمية للنشر لونغمان، القاهرة.
- جون إليس: ضد التفكيك، ترجمة وتقديم حسام نبال، ط 1، 2012، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- جون ديوي: إعادة البناء في الفلسفة، **reconstruction in philosophy**، ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، ط 1، 2010، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- جون ليونز John Lyons: نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة وتعليق حلمي خليل، ط 1، 2016، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
- جون هارمان راندل: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، تقديم محمد حسين هيكل، ط 2013، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- جون هيل: فلسفة العقل، ترجمة عادل مصطفى، ط 1، 2017، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- جونيفاف روديس لويس Geneviève Rodis-Lewis: ديكرات والعقلانية، ترجمة عبدو الحلو، ط 3، 1982،

- الجويني: البرهان، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، ط 4، 1418هـ-1997م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.
- جين إتشسن-Jean Aitchison: اللسانيات، ترجمة وتعليق عبد الكريم محمد جبل، ط 1، 2016، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت.
- حاشية العطار على شرح الخبصي في المنطق، ط 1380هـ-1960، دار إحياء الكتب العربية، أعادت نشره المكتبة الأزهرية للتراث، 1417هـ-1997م، القاهرة.
- الحاشية على تهذيب المنطق، (التهذيب للتفتازاني، والحاشية لعبد الله بن شهاب الدين الحسين الأزدي)، ط 1، 1431هـ-2010م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
- حربي عباس عطيتو: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ط 2013، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
- حسن ظاظا: اللسان والإنسان، ط 2، 1410هـ-1990م، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت.
- حسون السراي، مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة، ط 1، 1430هـ-2009م، دار الهادي، بيروت.
- حلمي خليل: دراسات في اللسانيات التطبيقية، ط 2005، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
- حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، معجم تحليلي عربي، ط 1، 2018، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.
- حنا الفاخوري، و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ط 2، 1982، دار الجيل، بيروت.
- حنة آرنت Hanna Arendt: حياة العقل، ترجمة نادرة السنوسي، ط 1، 2018، دار الروافد، بيروت، ودار ابن النديم، الجزائر.
- خالد الحديدي: فلسفة علم تصنيف الكتب كمدخل لفلسفة العلوم، وما بعدها، ط 1، 1969م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- خالدة حامد: عصر الهرمنيوطيقا، أبحاث في التأويل، (إعداد وترجمة وتقديم)، ط 2014، منشورات الجمل، بغداد، العراق.
- دستور العلماء، لعبد النبي أحمد النكري، تحقيق ناصر محمدي محمد جاد، ط 1، 1432هـ-2011م، دار اليقين، القاهرة..
- دوستوفسكي: الإخوة كارامازوف، ترجمة سامي الدروبي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ترجمة نادر ديب، ط 1، 2005، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- دوين غينتسلر: في نظرية الترجمة، اتجاهات معاصرة، ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح، مراجعة محمد بدوي، ط 1، 2007، المنظمة العربية، للترجمة، بيروت.

- دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ط 1984، بيروت.
- ديفيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ط 1، 1428هـ-2007م، الدار العربية للعلوم، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر.
- ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974، القاهرة.
- ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، مراجعة مصطفى حلمي، ط 3، 1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه جميل صليبا، ط 2، 1970، سلسلة الروائع الإنسانية، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت.
- رابوبورت: مبادئ إلى الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، ط 1979 دار الكتاب العربي، بيروت..
- الرازي: أساس التقديس، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ط 1، 1432هـ-2011م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- الرازي: المباحث المشرقية، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 1433هـ-2012م، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة.
- الرازي: المحصل، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، تحقيق دكتور حسين أتاى، ط 1، 1411هـ-1991م، مكتبة دار التراث، القاهرة.
- الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر العلواني، ط 3، 1418هـ-1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط سنة 1434هـ-2013م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- الرازي: شرح عيون الحكمة لابن سينا، تحقيق محمد عثمان، ط 1، 1433هـ-2012م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، وما بعدها، تحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، ط 1، 1424هـ-2004م، دار الجليل، بيروت.
- الرازي، خضر بن محمد، والإيجي: شرح الغرة في المنطق، حققه وقدم له وأعدّه الدكتور ألير نصري نادر، ط 1983، دار المشرق، بيروت.
- راندل كولينز: علم اجتماع الفلسفات، ترجمة فريق جسور للترجمة، مراجعة خليفة الميساوي، ط 1، 2019، جسور للترجمة والنشر، بيروت.
- رانكلين ل. باومر: الفكر الأوربي الحديث، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، ط 1987-1989، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- راوية عبد المنعم عباس: المذهب الحسي عند كوندياك، ط 1996، دار النهضة العربية، بيروت.

- رجاء وحيد دويدي: المصطلح العلمي في اللغة العربية، ط1 1431هـ-2010م، دار الفكر، دمشق.
- رسائل إخوان الصفا، طبعة 2008، دار صادر، بيروت.
- رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب (ابن حيان-الكندي-الخوارزمي-ابن سينا-الغزالي)، حققها وقدم لها الدكتور عبد الأمير الأعسم، ط1، 1413هـ-1993م، دار المناهل، بيروت.
- رضا المظفر: أصول الفقه، ط3، 1408هـ، مؤسسة إسماعيليان، قم، إيران.
- روبرت دي بوغراندي: النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان، ط2، 1428هـ-2007م، عالم الكتب، القاهرة.
- روجي بول دروا: فقه الفلسفة، نقله إلى العربية فاروق الحميد، ط1، أكتوبر 2014، دار الفرقد، دمشق.
- روجيه غارودي: كيف صنعنا القرن العشرين، ترجمة ليل حافظ، ط2، 1420هـ-2001م، دار الشروق، القاهرة.
- روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، ط1، 2018، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة.
- رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، 1601-1977، ترجمة أحمد الشيباني، ط3، 1411هـ-1994م، دار القارئ العربي، القاهرة.
- ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جتكر، الطبعة العربية الأولى، 1431هـ-2010م، العبيكان وكلمة، السعودية، وأبو ظبي.
- الزركشي، برهان الدين: البحر المحيط للزركشي، تحرير عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة عمر سليمان الأشقر، ط2، 1413هـ-1992م، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.
- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة. (د.ت.ط)
- زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة. (د.ت.ط)
- زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، ط3، 1961، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ط3، 1402هـ-1982م، دار الشروق، القاهرة.
- زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا، ط3، 1408هـ-1987، دار الشروق، القاهرة، بيروت.
- زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- الزمخشري: أساس البلاغة، ط1404هـ-1984م، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.
- الزمخشري: الفائق في غريب الحديث، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ط3، 1399هـ-1979م، دار الفكر، بيروت.
- سامي الدروبي: علم الطبائع، المدرسة الفرنسية، ط1، 1961، دار المعارف بمصر، القاهرة.

- سعد البازعي: إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995،
- سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ط 2، 1431هـ-2003م، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة.
- سيلفان أورو: فلسفة اللغة، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط 1، 2010، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
- السيوطي: المزهري في علوم اللغة، شرحه وضبطه محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، وأبو الفضل إبراهيم، (د.ت.)، دار الجيل، ودار الفكر بيروت.
- شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق الدكتور عبد الرحمان عميرة، تصدير صالح موسى شرف، ط 2، 1419هـ-1998م، عالم الكتب، بيروت.
- شرح المنظومة للسبزواري، غرر الفوائد وشرحها، علق عليه حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق مسعود طالب، ط 1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
- شرح المواقف للإيجي، الشرح للشيخ الجرجاني، مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي، ضبط محمود عمر الدمياطي، ط 2، 1433هـ-2012م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شرح بداية الحكمة للطباطبائي، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، ط 1، 1436هـ-2015م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
- شرح حكمة العين، لنجم الدين القزويني، تأليف شمس الدين مبارك شاه، مع حاشية الشريف الجرجاني، تحقيق محمد عثمان، ط 1434هـ-2013م، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- شرح نهاية الحكمة للطباطبائي، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، ط 1، 1436هـ-2015م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
- شمس الدين السهروردي: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية (في الفلسفة والمنطق)، تحقيق محمد نجيب كوركون، ط 2، 1428هـ-2007م،
- صادق الساعدي: نافذة على الفلسفة، ط 2، 1324، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، إيران.
- صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تقديم رضا المظفر، (د.ت.) دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- صدر الدين الشيرازي: الشواهد الربوبية، تصحيح وتحقيق وتقديم دكتور مصطفى محقق داماد، إشراف الأستاذ سيد محمد خامنئيه، طهران، إيران.
- صدر الدين الشيرازي: المبدأ والمعاد، تصحيح وتحقيق محمد ذبيحي، وجعفر شاه نظري، ط 1381، طهران، إيران.
- صدر الدين الشيرازي: إيقاظ النائم، تصحيح وتحقيق مع مقدمة وتعليقات، دكتور محمد خوانساري، طهران، إيران.

- صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، ط 2002، أفريقيا الشرق، المغرب، وبيروت.
- طاش كبري زاده: الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، اعتنى به محمد زاهد جول، ط 1، 2009، منشورات الجمل، بغداد.
- الطباطبائي: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ط 2، 1408هـ-1988، دار التعارف، بيروت.
- الطباطبائي: البرهان في المنطق، تحقيق وتعليق غالب الكعبي، ط 1، 1428هـ، 2007م، إيران.
- الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، تحقيق الشيخ ايام باقر سلمان، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الطباطبائي: بداية الحكمة، صححه وعلق عليه عباس علي السبزواري، ط 20، 1423، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران.
- طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، 1، الفلسفة والترجمة، ط 4، 2013، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط 1، 1424هـ-2003م، دار النهضة العربية، بيروت.
- عبد الجبار الرفاعي: مبادئ الفلسفة الإسلامية، ط 2، 1466هـ-2005م، دار الهادي، بيروت.
- عبد الحميد الصالح: مبادئ الفلسفة، ط 2011، منشورات جامعة دمشق، سوريا.
- عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ط 3، 1973، دار الثقافة، بيروت.
- عبد الرحمان بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ط 1، 2010، مركز عبد الرحمان بدوي للإبداع، القاهرة.
- عبد الرحمان بدوي: الزمان الوجودي، ط 3، 1973، دار الثقافة، بيروت.
- عبد الرحمان بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، ط 2، 1979، وكالة المطبوعات، الكويت.
- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ط 1، 1984، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- عبد الرحمان مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، طبعة 2007، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، باريس.
- عبد السلام بن عبد العالي: في الترجمة De la traduction، ترجمه من الفرنسية إلى العربية، كمال التومي، قدم له وراجع الترجمة عبد الفتاح كيليطو، ط 1، 2006، دار توبقال للنشر، المغرب.
- عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط 3، 2000، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموجزة)، ط 4، 2008، دار الشروق، القاهرة.
- عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه، أعده محمد أبو الخير السيد، ط 1، 1433هـ-2012م، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت.
- عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945، القاهرة.

- علي زيعور: أوغسطينوس، مع مقدمة في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ط 1، 1403هـ-1983م، دار اقرأ، بيروت.
- علي عبد المعطي محمد: مقدمات في الفلسفة، ط 1405هـ-1985م، دار النهضة العربية، بيروت.
- عماد حاتم: أساطير اليونان، ط 3، 1429هـ-2008م، دار الشرق العربي، بيروت، وحلب، سورية.
- عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، إلى أيام ابن خلدون، ط 4، 1983، دار العلم للملايين، بيروت.
- الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط 10، 2017، دار المعارف، القاهرة.
- الغزالي: المستصفى من علم الأصول، حققه وعلق عليه الدكتور محمد تامر، ط 1432هـ-2011م، دار الحديث، القاهرة.
- الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، قدّم له وعلّق عليه الدكتور علي بوملحم، ط 1، 1993، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- الغزالي: معيار العلم، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط 3، 2018، دار المعارف، القاهرة.
- الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط 1، 1382هـ، شمس تبريز، طهران، إيران، (مصورة عن طبعة دار المعارف، بالقاهرة).
- الغزالي: ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، ط 2، 2003، دار المعارف، القاهرة.
- غلام حسين إبراهيم ديناني: القواعد العامة في الفلسفة الإسلامية، تعريب عبد الرحمان العلوي، ط 1، 1428هـ-2007م، دار الهادي، بيروت.
- غلام حسين إبراهيم ديناني: حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، تعريب عبد الرحمان العلوي، ط 1، 1422هـ-2001م، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، نشوؤها وتطورها، ترجمة نبيل أبو صعب، ط 1، 2014، دار الفرق، دمشق.
- غوستاف لوبون: حياة الحقائق، ترجمة عادل زعير، ط 1، 1368هـ-1949م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- غوستاف يونغ: التنقيب في أغوار النفس، ترجمة نهاد خياطة، ط 1، 1416هـ-1996م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- الفارابي: التعليقات، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور جعفر آل ياسين، ط 1، 1408هـ-1988م، دار المناهل، بيروت.
- الفارابي: رسالتان فلسفيتان، حققه وقدّم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، ط 1، 1407هـ-1987م، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- الفارابي: كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، قدّم له وعلق عليه، ألبر نصري نادر، ط 4، جانفي 1985م، دار المشرق، بيروت.

- الفارابي: كتاب الحروف المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، ط 2، دار المشرق، بيروت.
- الفارابي: كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، ط 3، 2004، دار المشرق، بيروت.
- الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور جعفر آل ياسين، ط 2، 1403هـ-1983م، دار الأندلس، بيروت.
- فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجسي محمود، ط 1، 1968، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- فرانسوا ريكاناتي: المعنى الحرفي، ترجمة د. أحمد كروم، مراجعة عز العرب الحكيم بناني، ط 1، 2018، دار الكتاب المتحدة، بيروت.
- فرانسيس بيكون: الأورغانون الجديد أو الوسيلة الجديدة لاكتساب المعرفة، تحرير ليزا غاردن ومايكل سيلفرثون، نقله إلى العربية منذر محمود محمد، ط 1، 2016، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- فرانكلين ل. باومر: الفكر الأوربي الحديث، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، ط 1989، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- فرانكلين ل. باومر: الفكر الأوربي الحديث، الجزء الأول، القرن السابع عشر، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.
- فرج محمد صوان: الترجمة، الأسس النظرية والممارسة، ط 1، 2019، دار الوافد الثقافية - ناشرون، بيروت، وابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر.
- فرج محمد صوان: الترجمة المتخصصة، ط 1، 2019، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ودار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت.
- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، 2009، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، 2002، المشروع القومي للترجمة، القاهرة.
- الفلسفة الغربية برؤية الشيخ مرتضى مطهري، إعداد علي دجاكام، ترجمة أسعد مندي الكعبي، ط 1، 1438هـ-2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.
- فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، طبعة 1977، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- فؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط 1، 1413هـ-1993م، دار الجيل، بيروت.
- فيكتور فركس: الإنسان التقني، تعريب إميل خليل بيدس، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د.ت.).

- فيليب ويلرايت: هيراقليط، ترجمة عبده الراجحي، مراجعة علي سامي النشار، ط 1، 2016، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- قاموس علم اللغة، محمود سليمان ياقوت، ط 1432هـ-2011م، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.
- كارل يسبرس: عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، ط 2017، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت.
- الكاشف عن المحصول في علم الأصول، لابن عباد الأصبهاني، تحقيق وتعليق ودراسة، عادل عبد الموجود، وعلي معوض، قدم له الدكتور محمد عبد الرحمان مندور، ط 1، 1419هـ-1998م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- كتاب أرسطو طاليس في الشعر، نقل بشر بن متى بن يونس القنّائي من السرياني إلى العربي، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية الدكتور شكري محمد عياد، ط 1386هـ-1967م، دار الكتاب العربي، القاهرة.
- كتاب الحياة، الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، ط 6، 1995م، القاهرة.
- كتاب المواقف لعصّد الدين الإيجي، بشرح الشريف الجرجاني، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور عبد الرحمان عميرة، ط 1، 1417هـ-1997م، دار الجيل، بيروت.
- كرين بريتنون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (د.ت.).
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية جورج زيناقي، ط 1، 1996، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، وضع حواشيه عبد الله محمود، ط 1، 1418هـ-1997م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- كلود برنار: مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ترجمة يوسف مراد، وحمد الله سلطان، تقديم فيصل يونس، ط 1، 2005، المركز القومي للترجمة، عن طبعة بولاق، 1944، القاهرة.
- كلود جرمان، وريمون لو بلان، Claude Germain, Raymond Le Blanc: علم الدلالة، ترجمة الدكتورة نور الهدى لوشن، ط 4، 2011، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة.
- الكليات، لأبي البقاء، تحقيق وإعداد د. عدنان درويش، ومحمد المصري، ط 2، 1419هـ-1998م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- كيان حازم أحمد يحي: اللغة بين الدلالة والتضليل، ط 1، يونيو 2015، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

- لالاند: محاضرات في الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزياد ويوسف كرم، مراجعة الدكتور طه حسين، ط 1، 2015، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- لودير: الترجمة النموذج التأويلي، ترجمة فايزة القاسم، ط 1، 2012، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- لودير، ودانيا سيليسكوفيتش: التأويل سلباً إلى الترجمة، ترجمة فايزة القاسم، مراجعة حسن حمزة، ط 1، 2009، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- لورانس فينوتي Lawrence Venuti: اختفاء المترجم، ترجمة سمير طلبة، مراجعة دكتور محمد عناني، ط 1، 2009م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- ليستز: المونادولوجيا، ترجمة ألبير نصري نادر، ط 1956، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت.
- ليويند ستيانوفيتش باخوداروف: اللغة والترجمة، ترجمة تحسين رزاق عزيز، ط 1، 2018، دار الرافد الثقافية، بيروت، وابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر.
- ماتيو غيدير: مقدمة إلى الترجمة (علم الترجمة)، تفكرات في ماضي الترجمة وحاضرها ومستقبلها، ترجمة قاسم المقداد، ط 1، 1436هـ-5015م، دار نينوى، دمشق.
- ماجد فحري: أرسطو، ط 4، 1986، دار المشرق، بيروت.
- ماري -كلود لوم Marie-Claude L'Homme: علم المصطلح، مبادئ وتقنيات، ترجمة ريبا بركة، ط 1، 2012م، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم، الميثودولوجيا (علم المناهج)، ط 1، 1997، دار النهضة العربية، بيروت.
- ماهر عبد القادر محمد علي: مشكلات الفلسفة، ط 1405هـ-1985م، دار النهضة العربية، بيروت.
- محاضرات في أصول الفقه، شرح الحلقة الثانية، تأليف عبد الجبار الرفاعي، ط 1، 1421هـ-2000م، دار الكتاب الإسلامي، بغداد؟
- محمد آل شبير الخاقاني: نقد المذهب التجريبي، ط 1249هـ-2008م، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى والثانية، مع المعالم الجديدة، ط 1410هـ-1989م، دار التعارف، بيروت.
- محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ط 3، 1430هـ-2009م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- محمد تقي المدرسي: المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه، ط 2، 1401هـ-1981م، دار الجيل، بيروت.
- محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ط 2004، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.

- محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، مراجعة وتصدير د محمد فتحي عبد الله، ط1، 2008، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر.
- محمد جواد مغنية: فلسفات إسلامية، ط6، 1993، دار الهلال، ودار الجواد، بيروت.
- محمد حسن المرتضى اللنكرودي: جواهر الأصول، ط1، 1418هـ، طهران، إيران.
- محمد خاقاني، بيّنات، ط1، 1420هـ-1999م، دار الهادي، بيروت.
- محمد شيّا: مناهج التفكير وقواعد البحث، ط2، 1429هـ-2008م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- محمد صادق الروحاني: زبدة الأصول، ط4، 1432هـ، إيران.
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط الثالثة عشرة، 2017، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ط2، 1983، دار المعارف، القاهرة.
- محمد عزام: مدخل إلى فلسفة العلوم، أبحاث في الأستمولوجيا المعاصرة، ط1، 1994، دار طلاس للدراسة والنشر والتوزيع، دمشق.
- محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقيا لهنري برغسون، ط2005، دار المعرفة لجامعة، القاهرة.
- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ط2، 2014، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة من طاليس إلى أفلاطون، ط2، 2014، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- محمد علي أبو ريان: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، ط1، 2016، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- محمد علي أبور يان: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، 2015، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- محمد علي حسين الحسني: أستمولوجيا التأويل، ط1، 2016، الرافدين، بيروت، و OPUS Publishers CANADA.
- محمد عناني: الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق، ط3، 2004، الشركة المصرية العالمية، لونغمان، القاهرة.
- محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، ط3، 2006، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة.

- محمد عناني: نظرية الترجمة الحديثة، مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة، ط 1، 2003، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي، ط 1970، دار النهضة العربية، بيروت.
- محمد محمد مدين: الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط 1، 2019، نيويورك للنشر، القاهرة.
- محمد مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ط 1418هـ-1998م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- محمد مهدي النراقي: في الوجود والماهية، دراسة وتحقيق وتعليق حسن مجيد العبيدي، ط 1427هـ-2007م، دار نينوى، دمشق.
- محمد مهران: برتراند رسل، ط 1976، دار المعارف، القاهرة.
- محمود حمدي زقروق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ضمن مؤلفاته الكاملة، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ط 1، 4014، دار الكتاب المدرسي، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت.
- محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، (د.ت.)، مكتبة غريب، القاهرة.
- محمود فهمي زيدان: فلسفة اللغة، ط 10405هـ-1985م، دار النهضة العربية، بيروت.
- محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ط 1، 2004، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- محمود فهمي زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ط 1، 1989، دار النهضة العربية، بيروت.
- مرتضى مطهري: دروس فلسفية في شرح المنظومة (منظومة السبزواري في الفلسفة)، ترجمة مالك مصطفى وهب العاملي، ط 1، 1422هـ-2002م، دار الهادي، بيروت.
- مشير باسيل عون: الفسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ط 1، 2004، دار المشرق، بيروت.
- مصطفى سويف: الأسس النفسية للإبداع الفني، في الشعر خاصة، ط 4، 1981، دار المعارف، القاهرة.
- مصطفى لبيب عبد الغني: دراسات تطبيقية في الترجمة، ط 1، 2010، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- مصطلحات الدلالة العربية، تأليف الدكتور جاسم محمد عبد العبود، ط 1، 2007-1428هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المعجم الأصولي، محمد علي صنقور، ط 3، 1428هـ-2007م، منشورات الطيار، بيروت.
- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دكتور عبد المنعم الحفني، ط 3، 2000، مكتبة مدبولي، القاهرة.

- المعجم الفلسفي: مراد وهبة، تاريخ النشر 1998، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1403هـ-1983م، القاهرة.
- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط 1982، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت.
- معجم المصطلحات الأرسطية، تأليف الدكتور محمد جمال الكيالي، طبعة 2019، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.
- معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي عربي، تأليف عبده الحلو، ط 1، 1414هـ-1994م، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- معجم لونغمان لتعليم اللغات وعلم اللغة التطبيقي، إنجليزي إنجليزي عربي، تأليف سي ريتشارد، جون بلات، هايدي بلات، المستشار سي. إن. كاندلين، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، رشدي أحمد طعيمة، تحرير وجدي رزق غالي، ط 1، 2007، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة.
- مفاتيح العلوم للخوارزمي، تحقيق عبد الأمير الأعسم، ط 1، 1428هـ-2008م، دار المناهل، بيروت.
- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق محمد خليل عيتاني، ط 7، 1435هـ-2014م، دار المعرفة، بيروت.
- الفصل في شرح المحصل، لنجم الدين القزويني الكاتب، تحقيق عبد الجبار أبو سنيّة، ومحمد أكرم أبو غوش، تقديم عبد اللطيف فودة، ط 1، 1439هـ-2018م، الأصلين للدراسات والنشر، وكلام للإعلام، الكويت.
- المقرر في شرح منطق المظفر، شرح السيد رائد الحيدري، ط 2، 1426هـ-2005م، دار المحجة البيضاء، بيروت.
- منطق الفارابي (ثلاثة أجزاء بإصدارات مختلفة)، تحقيق وتقديم وتعليق، رفيق العجم، طبعة 1985، و1986، دار المشرق، بيروت.
- مهدي فضل الله: فلسفة ديكرت ومنهجه، نظرة تحليلية ونقدية، ط 2، مايو 1986، دار الطليعة، بيروت.
- مورتون وايت: فلاسفة القرن العشرين، عصر التحليل، ترجمة أديب يوسف شيش، ط 1، 2010، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر.
- موريس ميرلوبونتي: تقريظ الفلسفة، ترجمة قزحيا خوري، ط 1، 1983، منشورات عويدات، بيروت.

- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، بإشراف روزنتال، ويودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم، وجورج طرابيشي، ط 9، 2011، دار الطليعة، بيروت.
- ميجان الرويجي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ط 2، 2000م، المركز الثقافي العرب، الدار البيضاء، المغرب
- ناصيف نصار: الإيديولوجية على المحك، فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها، ط 1، 1994، دار الطليعة، بيروت.
- نبيل أيوب: نص القارئ المختلف وسيمياء الخطاب النقدي، ط 1، 2011، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، أعدها للنشر الطاهر وعزيز، وكمال عبد اللطيف، ط 2، 1997، دار توبقال، المغرب.
- نجيب بلدي: ديكارت، ط 2، 1968، دار المعارف، القاهرة.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوض، قرظه عبد الفتاح أبو سنة، ط 4، 1425هـ-2005م، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.
- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول لجمال الدين الإسوي، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، ط 1، 1420هـ-1999م، دار ابن حزم، بيروت.
- نيومارك (بيتر): الجامع في الترجمة، ترجمة حسن غزالة، ط 1، 2006، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- هادي فضل الله: مقدمات في علم المنطق، ط 2، 1436هـ-2015م، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العملية، ترجمة فؤاد زكريا، ط 1، 1968، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، (د.ت)، مكتبة مصر، القاهرة.
- هنري برغسون: التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- هنري بييجوان وفيليب توارن: المعنى في علم المصطلحات، ترجمة ريتا خاطر، ط 1، 2009، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- هوميروس: الإلياذة، ترجمة دريني خشبة، ط 6، 2011، دار العودة، بيروت.
- هوميروس: الأوديسة، ترجمة دريني خشبة، ط 2016، دار العودة، بيروت.
- هيلمسليف: مداخل لنظرية اللغة، ترجمة يوسف إسكندر، مراجعة حسن ناظم، ط 1، 2018، الناشر جامعة الكوفة.

- ول ديورانت: **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، ط 2010، دار الجيل، بيروت والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس.
- ول ديورانت: **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط 1، 1966، مؤسسة المعارف، بيروت.
- ول ديورانت: **مباحث الفلسفة**، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تقديم الدكتور إبراهيم مذكور، ط 3، 2018، سلسلة ميراث الترجمة، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 1984، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- وليم جيمس إيرل: **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي، ط 1، 2011، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- وليم كلي رايت، (William Kelly Wright) : **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، 2016، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، القاهرة، تونس.
- يحي هويدي: **باركلي**، ط 2، 2017، دار المعارف، القاهرة
- يحي هويدي: **قصة الفلسفة الغربية**، ط 2016، دار المعارف، القاهرة.
- يعقوب فام: **البراغماتزم**، ط 2، 1985، دار الحداثة، بيروت.
- يوسف كرم: **العقل والوجود**، ط 1، 2017، آفاق للنشر، القاهرة.
- يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط 4، 1966، دار المعارف، القاهرة.
- يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مراجعة وتقديم هلا رشيد أمون، طبعة دار القلم (د.ت.)، بيروت.

3- مراجع باللغة الأجنبية

- Abd al wahab khallaf: **Les fondement des du droit musulman**, traduit de l'arabe par Claude Dabbak, et autres, édition Al Qalam, 1997, Paris.
- André Comte Sponville : **Dictionnaire philosophique**, 4e édition, Presse universitaire français, Paris, 2001.
- André Cresson : **La philosophie française**, 3^e édition 1951, presse universitaire de France, Paris.
- André Martinet : **Éléments de linguistiques générale**, 4e édition, Armand Colin, Paris.
- Claude Bernard : **Introduction à la médecine expérimentale**, édition 1865, Librairie de l'académie impériale de médecine, Paris. (Copie en pdf téléchargée par internet)
- D. Parodi : **en quête d'une philosophie**, 2e édition, 1949, Presse Universitaire de France, Paris.
- David Crystal: **Linguistic**, Penguin Books, 1971, England.
- Descartes : **Discours de la méthode**, édition Librairie Larousse, 1972, Paris, avec une Notice biographique, une Notice philosophique, des remarques lexicologiques, des Notes explicatives, une Documentation thématique, des Jugements... ; par André Robinet.

- Descartes : **règles pour la direction de l'esprit**, édition librairie générale française, 2002, Paris.
- Descartes: **Key philosophical writing-Discourse on the method**, translated by Elizabeth S. Haldane, and G. R. Ross, Edited and with an Introduction by Enrique Chavez-Arviso, Wordsworth Editions Limited, 1997, London.
- **Dictionary of literary terms and literary theory**, J. A. Cuddon, revised by C. Preston, fourth edition, 1999, Penguin Books London.
- Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage Jean Dubois, Mathée Giacomo, Jean-Baptiste Marcellesi, Jean-Pierre Mével, 1^e édition, 1994, Larousse, Paris.
- **Dictionnaire de philosophie** : Noëlla Baraquin, Anne Beaudart, Jean Dugue, Jaqueline Laffitte, François Ribes, Joël Wilfert, 3^e édition, 2007, Armand Colin, Paris.
- Georges Mounin : **La Sémantique**, édition Seghers, Paris 1972.
- **Grand Larousse de la philosophie**, sous la direction de Michel Blay, édition Larousse, 2003, Paris.
- Grevisse : **Le bon usage, grammaire langue française**, 15^e édition, 2011, édition De Boek Université, Paris.
- Henri Van Hoof : **traduire l'anglais-théorie et pratique**, 1989, Duculot, Paris.
- Jaque Picard et George Pascal : cours de philosophie, logique et morale, édition Bordas, Paris, 1949.
- Juliane House: **Translation**, Oxford university press, first publishing 2009.
- La philosophie, sous la direction de André Akoun, C.E.P.L, 1977, Paris.
- **Le livre de définitions**, al Jurjani, traduction, introduction et annotation par Maurice Gloton, édition Al Bouraq, 2005, Beirut.
- Leibnitz : **La Monadologie**, 1956, Beirut.
- Lothar Kelkel et René Schérer : **Husserl**, 1^e édition, 1964, Presse Universitaire de Paris, Paris.
- Michael OUSTINOFF : **La traduction**, Presse Universitaire de France 2003, et Point Delta 2014.
- Noam Chomsky : **Structure syntaxique**, préfacé, traduit de l'anglais par Michel Bradeau, édition du Seuil, 1969, Paris.
- Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov : **Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**, Éditions du Seuil, 1972, Paris.
- Paul Foulquié : **la pensée et l'action**, Édition de l'école, 1962, Paris.
- Paul Foulquié : **Métaphysique**, 12^e édition (revue et corrigée), 1955, Les éditions de l'école, Paris.
- Paul Foulquié : **Précis de philosophie**, 3^e édition, édition école et collège, Paris.
- Paulin Malapert : **Leçons de philosophie**, 10^e édition, 1928, Librairie Hatier, Paris.
- Roger Lefevre : **la bataille du Cogito**, 1^e édition, 1960, Presse Universitaire de Paris, Paris.
- Russel : **Problèmes de philosophie**, édition Payot ; 1965, Paris.
- Vinay et Darbenlet : **Stylistique comparée du français et de l'anglais**, (pdf), édition 1972, Dédier, Paris.

- معاجم لغوية أحادية وثنائية اللغة

- تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، اعتنى به ووضع حواشيه عبد المنعم إبراهيم، وكريم سيد محمود، ط 1، 1428هـ-2007م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الصَّحاح للجوهري، اعتنى به خليل مأمون شيخا، ط 2، 1228هـ-2007م، دار المعرفة، بيروت.

- القاموس المحيط، للفيروزآبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد خير عرقسوسي، ط 3، 1430هـ-2009م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الكامل الأكبر، قاموس اللغة العربية الكلاسيكية والمعاصرة والحديثة، عربي-فرنسي، تأليف يوسف محمد رضا، الطبعة الأولى، 2017، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- الكامل الأكبر، قاموس اللغة الفرنسية الكلاسيكية والمعاصرة والحديثة، فرنسي-عربي، تأليف يوسف محمد رضا، ط 1، 2013، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- لسان العرب، ط 3، 2004، دار صادر، بيروت.
- المخصص، لابن سيده، تحقيق عبد الرحمان هنداوي، ط 1، 1426هـ-2005م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المرجع، قاموس معاصر عربي فرنسي، جوزف نعيم حجار، طبعة جديدة 2010، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
- معجم عبد النور المفصل، عربي- فرنسي، الطبعة العاشرة، مايو 2006، دار العلم للملايين، بيروت.
- معجم عبد النور المفصل، فرنسي-عربي، تأليف جبور عبد النور، وأ.ك. جبور عبد النور، ط 10، 2008، دار العلم للملايين، بيروت.
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق راجعه وعلق عليه، أنس محمد الشامي، ط 1429هـ-2008م، دار الحديث، القاهرة.
- المنجد، للهنائي، الشهير بكراع، تحقيق أحمد مختار عمر، وضاحي عبد الباقي، ط 2، 2000م، عالم الكتب، القاهرة.

- Auguste Charbonneau : **Dictionnaire arabe-français**, Dar AlBouraq, 1425-2004, Beirut, Paris.
- **Dictionnaire Quillet de la langue française**. Librairie Aristide Quillet, PARIS. 1975.
- **Grand Larousse encyclopédique**, édition prestige, librairie Larousse, 1970, Paris.
- Kazimirski : **Dictionnaire arabe-français**, adition 1425 -2004, Dar Albourak, Beirut, Paris.
- **Le Nouveau Littré**, édition Grenier, 2008, Paris.
- **Le Nouveau Petit Robert**, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alin Rey, nouvelle édition millésime, 2009, édition Robert, Paris.
- Le petit Larousse illustré 2012 édition Larousse, 2011, Paris.
- **Le Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française**, 2dition, société du Nouveau Littré, Robert, 1975,1976,1983, Paris.
- Littré : **Dictionnaire de la langue française**, (6 tomes), édité par Encyclopeaedia Britannica Inc. Chicago, USA, 1991.
- **Longman, dictionary of contemporary english**, fifth edition 2009, fifth printing 2011, Pearson Education Limited, London
- **Macmillan english dictionary**, 2nd edition 2007, Macmillan Education, London.
- **Oxford advanced learned dictionary**, 7th edition, 2010m Oxford University Press London.
- **Supplément aux dictionnaires arabes**, par R. Dozy. Librairie du Liban, 1991, reproduction de l'édition originale de 1881, Leyde, E. J.Brill.

فهرس المحتويات

أ مقدمة البحث.

الفصل الأول

الفلسفة من الوجود إلى المعنى

1 ①. في المعنى الفلسفي

1 1.1 • من أين تؤخذ المبادئ

4 2.1 • العلم ومسائله

7 3.1 • النظر Raisonement

10 4.1 • الفلسفة ومعانيها

14 4.1 • أ معنى الفلسفة قديما

15 4.1 • ب أقسام الفلسفة اليونانية

16 4.1 • ت في العصور الوسطى

16 4.1 • ث الفلسفة في مدارس الفكر الفلسفي المعاصر

25 4.1 • ج. راهن الفلسفة والانتقال إلى التفلسف

27 4.1 • ح الاختلاف في المواقف الفلسفية

30 4.1 • خ. الفلسفة والمطلقية أو اليقينية

31 4.1 • د. الفلسفة والمنطق

33 4.1 • ذ. الفلسفة والتاريخ

35 4.1 • ر. الفلسفة والنص

36 4.1 • ز. تداخل الفلسفة بالعلوم

38 4.1 • س. التجربة الفلسفية وصلتها بالخيال

39 4.1 • ش. الفلسفة وفكرة الخصوصية

39 4.1 • ص. خصائص الحقيقة الفلسفية

42 4.1 • ض. موضوع الفلسفة

- 43 ②. الوجود وبدايته
- 47 1.2. مفهوم الوجود مشترك معنوي
- 48 2.2. الاشتراك المعنوي للوجود وأثره في الوحدة الموضوعية للأشياء
- 49 3.2. حمل الوجود
- 50 4.2. الوجود الذهني
- 53 5.2. نظريات الوجود الذهني
- 53 5.2. أ. النظرية الأولى
- 54 أدلة الوجود الذهني
- 57 5.2. ب. النظرية الثانية
- 58 5.2. ت. النظرية الثالثة
- 59 6.2. صلة المعنى بالوجود
- 60 ③. الماهية وصياغة التصور
- 60 1.3. كيف تتحصل المعاني والتصورات والمفاهيم؟
- 61 2.3. الماهية **Quiddité** والمعنى
- 65 3.3. تقسيمات الماهية
- 67 ④. مقولة الجوهر والمعنى
- 69 1.4. تعذر الوقوف على حقائق الأشياء
- 70 2.4. معنى الجوهر
- 71 3.4. الجوهر عند ابن سينا
- 74 4.4. قيمة البحث في الجوهر
- 76 5.4. اللغة عند دي سوسير بين الشكل والجوهر
- 77 ⑤. طبيعة الحقيقة
- 78 1.5. أ. النظرية البراغماتية الذرائعية
- 79 1.5. ب. النظرية الوضعية

- 1.5. ت. النظرية النسبية..... 80
- 1.5. ث. نظرية المطابقة..... 81
- 6. الفلسفة والدلالة..... 81
- 1.6. أ. معنى الكلمة..... 82
- 1.6. ب. حقيقة الوضع..... 85
- 1.6. ت. الوضع شخصي ونوعي..... 91
- 2.6. أ. الدلالة وإرادة المتكلم..... 92
- 2.6. ب. الدلالة والدلالة الإلزامية..... 93
- 2.6. ت. شروط الدلالة الالتزامية..... 94
- 2.6. ث. عصر الدلالة وانحسار المعنى..... 96
- 2.6. ج. المدلول والمفهوم (التصور)..... 99
- 3.6. مذهب هوسرل في الدلالة..... 101
- 4.6. العلامات الدالة على المعنى..... 102
- 5.6. دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، الخطاب والفلسفة..... 104
- 6.6. أ. الحقل الدلالي والتعدد الدلالي..... 105
- 6.6. ب. أنواع الحقول الدلالية..... 107
- 7.6. أسس فلسفية في مفهوم المعنى..... 107
- 7.6. أ. فلسفة تشومسكي اللغوية..... 111
- 7.6. ب. رسل: Russel..... 112
- 8.6. الوحدة الدلالية..... 116

الفصل الثاني

الفلسفات الغربية وتحولات المعنى

- 1. فلسفات ومناهج..... 118
- 1.1. من الموقف إلى النظرية..... 118
- 2.1. المذهب الفلسفي..... 122

122	 2.1.أ. تحقيق المذهب الفلسفي
124	 3.1 • مناهج البحث الفلسفي
126	 1.3.1 • المنهج الفرضي الجدلي
129	 2.3.1 • منهج التمثيل الغائي
131	 2.3.1.أ.أ.أ. الفضيلة الخلقية
131	 2.3.1.ب.ب. ثانيا: الفضيلة النظرية
134	 3.3.1 • منهج الشك واليقين
138	 3.3.1.أ.أ. الشك المنهجي والحدس
139	 3.3.1.ب.ب. الحدس الديكارتي أم البدهة؟
140	 3.3.1.ت.ت. قواعد المنهج الديكارتي
143	 4.3.1 • منهج الظواهر ⁰
149	 4.3.1.أ.أ. أطوار فلسفة هوسرل
151	 5.3.1 • منهج التحليل (جورج مور)
153	 5.3.1.أ.أ. السمات العامة لفلسفته
154	 5.3.1.ب.ب. التحليل وأنواعه
155	 (أ) التحليل هو انتباه إلى معنى التصور Inspection
155	 (ب) التحليل تقسيم Division
155	 (ج) التحليل تمييز Distinction
156	 6.3.1 • منهج التحليل عند رسل ⁰
158	 6.3.1.أ.أ. طبيعة الألفاظ عند رسل
159	 6.3.1.ب.ب. خطوات منهج التحليل
161	 6.3.1.ث.ث. خلاصة منهج التحليل
162	 6.3.1.ج.ج. مآخذ على رسل
163	 ② التحول في المعنى

- 1.2. الفكر في تفاعله مع الأحداث 163
- 2.2. عقدة الوسيط وهيمنة القراءة التأويلية 169
- 3.2. البحث عن القصد 173
- 3.2.أ. التأويل بحث عن المصداق لا التصور أو المفهوم 176
- 4.2. واقعية الوجود والتشكيك فيها 178
- 4.2.أ. الوجود الواقعي للمعنى 182
- 4.2.ب. الوحدة والكثرة في الوجود 183
- 4.2.ت. بطلان نظرية كثرة الوجود 185
- 5.2. الانتقال من الدياكروني إلى السينكروني 186
- 6.2. البنية الاستعارية للوجود والمعنى 189
- 7.2. من الكينونة إلى الصيرورة 189
- 8.2. الإيديولوجية وتوجيه الفكر 195

الفصل الثالث الترجمة في أبعادها

- ① الترجمة وقضاياها 204
- 1.1. طرق الترجمة الفلسفية 204
- 2.1. النص، وضوح المعنى وظهور المقصد 207
- 2.1.أ. النص عند المعاصرين 212
- 3.1. مشكلة المعنى في الترجمة الفلسفية 214
- 3.1.2. أ. البعد اللغوي 219
- 3.1.2. ب. البعد النصي 219
- 3.1.2. ت. البعد المعرفي 220
- ② الترجمة الأدبية والترجمة الفلسفية 220
- 1.2.أ. مدى الحرية في الأدبية والتقيّد في الفلسفية 220
- 1.2.ب. الترجمة الأدبية سياقية 221

- 1.2.1. ت. صدارة المفهوم في الترجمة الفلسفية 225
- 1.2.1. ث. الاندراج تحت المقولات 227
- 2.2. ميتافيزيقيا الترجمة 230
- 2.2. أ. حدود الميتافيزيقيا في الترجمة الفلسفية 234
- 3.2. الترجمة من الكولونيالية إلى المأسسة 237
- 4.2. الترجمة الاستشرافية 238
- 4.2. أ. الترجمة الكولونيالية 239
- 4.2. ب. علاقة الكولونيالية أو الإمبراطورية بالترجمة 241
- 4.2. ت. الترجمة ما بعد الكولونيالية 241
- 4.2. ث. الترجمة عبر تباينات القوة 243
- 3 نظريات الترجمة ومقارباتها 243
- 1.3. مفهوم النظرية 244
- 2.3. أشهر النظريات 246
- 2.3. أ. النظرية التأويلية: 246
- 2.3. ب. نظرية الفعل الترجمي: 249
- 2.3. ت. نظرية الهدف، أو الغاية: skopos 249
- 2.3. ث. النظرية التقويمية: 250
- 3.3. مقاربات الترجمة 251
- المقاربة اللسانية 254
- المقاربة الأسلوبية المقارنة 255
- 3.3. أ. المقاربة اللسانية النظرية 255
- 3.3. ب. المقاربة اللسانية التطبيقية 256
- 3.3. ت. المقاربة التأويلية (الهيرمونيائية) 256
- 3.3. ج. المقاربة الإيديولوجية: 257

- 3.3. ح. المقاربة النصية: 257
- 3.3. خ. المقاربة السيميائية: 257
- 4.3. تقنيات الترجمة وطرائقها 258
- 5.3. ترجمة الفلسفة هل هي ممكنة؟ 261
- 4 المقاربة الاستقصائية في الترجمة الفلسفية 263
- 1.4. معالم المقاربة الاستقصائية 263
- 1.4. أ. معنى الاستقصاء 270
- 5 ترجمة المصطلح الفلسفي 281
- 1.5. المصطلح وتكوينه: 281
- 1.5. أ. المفهوم: Concept 287
- 1.5. ب. انتقال الفكر الغربي إلى التصديقات الخارجية أو العينية 290
- 1.5. ت. نظرية السياق وصلتها بالفلسفة 291
- 1.5. ث. الدلالة والسياق 294
- 1.5. ج. من اللغة إلى الخطاب 295
- 6 عقبات في طريق الترجمة الفلسفية 296
- 1.6. مثيرات الغلط في الحدود 297
- 1.6. أ. المثار الأول الجنس وهي من وجوه: 298
- 1.6. ب. المثار الثاني ما هو مشترك وهو على وجوه: 298
- 2.6. الإجمال وعيوب الترجمة 299
- 3.6. الاشتراك وآثاره 302
- 4.6. القضايا ومشكلاتها 304
- 4.6. أ. القضية في المنطق 304
- 5.6. القياس والغلط والمغالطة 307
- 6.6. الخيال وتركيب المعاني 309

- 7.6. الوظيفتان الرمزية والانفعالية للغة 311
- 7.6. أ. الأنا العاطفي والأنا العقلي 312

الفصل الرابع لالاند والرجوع إلى العقل

- ① لالاند المسار 314
- 1.1. العقل عند لالاند 315
- 1.1. أ. مصدر العقل 318
- 1.1. ب. فكرة العلة 318
- 1.1. ت. السبب الكافي في النظام النفسي أو الخلقي 319
- 1.1. ث. نفسية الأحكام التقويمية La psychologie des jugements de valeurs ... 321
- ② المعجم، المنهج والمحتوى 323
- 1.2. الموقف الفلسفي في المعجم 329
- 2.2. لالاند وطرح المشكلات الفلسفية 331
- 3.2. المفاهيم التي تناولها لالاند في موسوعته 332
- 1.3.2. أقسام المعقولات 333
- 1.3.2. أ. المعقولات الأولية 333
- 1.3.2. ب. المعقولات الثانية الفلسفية 334
- 1.3.2. ت. المعقولات الثانية المنطقية 334
- 1.3.2. ث. الكليات 338
- 4.2. القضايا في موسوعة لالاند 340
- 5.2. الوجود في نفس الأمر 341
- 6.2. هل استعمل لالاند القسمة المنطقية؟ 341
- ③ المترجم: خليل أحمد خليل 343
- التساوي في الدلالة فلسفيًا 346
- ④ تطبيقات على بعض المصطلحات والعبارات المترجمة 348

348	Altération •
348	الترجمة •
348	تبدل، تغير •
348	الملاحظة •
349	Ame •
349	الترجمة •
349	نفس •
349	الملاحظة •
350	Cause •
351	الترجمة •
351	علة، سبب •
351	الملاحظة •
351	Cause finale •
351	الترجمة •
351	علة أخيرة •
352	الملاحظة •
353	Certitude •
353	الترجمة •
353	يقين •
356	Chose •
356	الترجمة •
356	شيء •
357	الملاحظة •
358	Concept •
358	الترجمة •
358	مفهوم •

359	• الملاحظة
360	• Conclusion
360	• الترجمة
360	• لزوم، نتيجة
360	• الملاحظة
361	• Connaissance
362	• الترجمة
362	• معرفة
362	• الملاحظة
363	• Contingence
363	• الترجمة
363	• عرض
364	• الملاحظة
366	• Déduction
366	• الترجمة
366	• استنتاج
367	• الملاحظة
368	• Definition:
368	• الترجمة
368	• حد، تحديد، تعريف
368	• الملاحظة
369	• Dieu
369	• الترجمة
369	• الله
370	• الملاحظة
372	• Essence

373	• الترجمة.
373	• جوهر
373	• الملاحظة
378	• Évidence
378	• الترجمة.
378	• بيئة
379	• Existence
379	• الترجمة.
379	• وجود
381	• Idée
382	• الترجمة.
382	• فكرة
382	• الملاحظة
385	• Intellection
386	• الترجمة.
386	• تعقل
386	• الملاحظة
386	• Métaphysique
387	• الترجمة.
387	• ميتافيزياء (ميتافيزيقا)
388	• الملاحظة
389	• Ontologie
389	• الترجمة.
389	• أيسية، علم الأيس ess، الكون ككون.
390	• Mouvement
390	• الترجمة.

390	• حركة
391	• Perception
392	• الترجمة
392	• إدراك
392	• الملاحظة
394	• Possible
394	• الترجمة
394	• ممكن، (محتمل، مرجح)
395	• الملاحظة
396	• Prédicat :
396	• الترجمة
396	• محمول
396	• الملاحظة
397	• تحميل، حمل
397	• Prédication
397	• الترجمة
397	• الملاحظة
398	• Puissance
398	• الترجمة
398	• قوة، (قدرة، طاقة)
399	• الملاحظة
400	• Quiddité
400	• الترجمة
400	• الماهية
401	• الملاحظة
402	• Raison

403	• الترجمة.....
403	• عقل (ملكة، سبب، علة).....
404	• الملاحظة.....
407	• Raisonement.....
408	• الترجمة.....
408	• استدلال عقلي، معادلة.....
408	• الملاحظة.....
410	• Substance.....
411	• الترجمة.....
411	• جوهر فرد (مادة جوهرية).....
411	• الترجمة.....
411	• الترجمة.....
412	• الملاحظة.....
414	• Sujet.....
414	• الترجمة.....
414	• ذات، فاعل، موضوع، شخص، رعية.....
414	• الملاحظة.....
415	• Vrai.....
416	• الترجمة.....
416	• صحيح، حقيقي.....
416	• الملاحظة.....
418	• خاتمة ونتائج.....
421	• Résumé de la thèse.....
427	• مراجع الدراسة.....
449	• فهرس المحتويات.....

