الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

تخصص:مدارس النقد المعاصر وقضاياه

إعـداد الطـالبـة: نسيمـــــة بـــــرّاق

عنون الأطروحة

النزعة المفهومية في خطاب طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري مقاربة في المفهمة

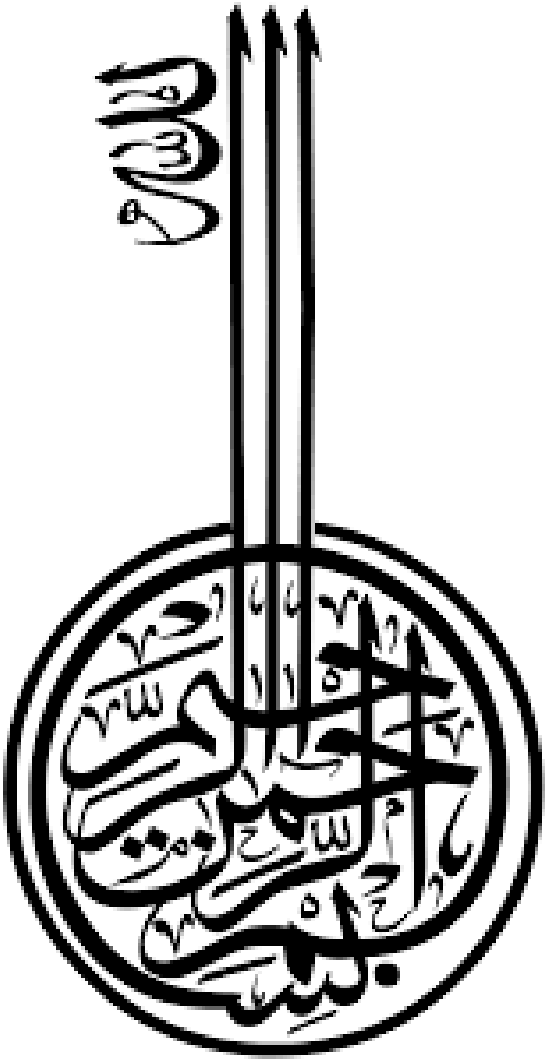
المشرف: أ.د عبد الغني بارة

أعضاء لجنة المناقشة:

• أ.د. الطيّب بودربالة	أستـــــــاذ	جامعة باتنة 1	رئيســـــا
• أ.د. عبد الغني بارة	أستـــــــاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
• د. الرحموني بومنقاش	أستـــــاذ م.أ	جامعة سطيف 2	ممتحنـــــا
• د. بوعلام رزّيق	أستـــــاذ م.أ	جامعة برج بوعريريج	ممتحنـــــا
• د. أحمد لعياضي	أستـــــاذ م.أ	جامعة سطيف 2	ممتحنـــــا
• د. سليم بركان	أستـــــاذ م.أ	جامعة سطيف 2	ممتحنـــــا

2019-2018

جامعة محمد لمين دباغين



شكر وعرفان

للأستاذ الدكتور المشرف عبد الغني بارة على كرم الأخلاق وحسن المعاملة وجميل العطاء

والشكر موصول إلى كل من علّمني وساهم في إنجاز هذا العمل

تحية تقدير واحترام

مَا الفَضْلُ إِلَّا لِأَهْلِ العِلْمِ إِنَّهُمْ عَلَى الهُدَى لِمَن اسْتَهْدى أَدِلاَّءُ

مقـدّمـــــة

يتصدّر سؤال المفهوم كل أسئلة الوجود الإنساني، ويقف عند بوّابة تفكير أيّ حضارة، ويندرج في المرتبة الثانية في هرم المعرفة حسب تصنيف بلوم لمراحل تطورها. ذلك لأن المفهوم يُعدُّ المنطلق الأول في أي تمثُّل ذهني للأفكار ومُنتهى وجودها، ورِهان البحث العلمي لدى كل الشعوب نحو الرقيّ والخلود. وعلى أساسه تُبدَع كل آليات ومناهج المعرفة، فالمفهوم هو مرجعها وأصلها الأول الذي تُولد فيه، والمَلَكة الفطرية التي تنتظم وتختمر فيها كل معارف الحدوس، وتصطلح عليها كل اللغات، فهو نواة الوعي القار في البنية الذهنية للكائن/ الإنسان.

وإلى المفهوم تُعزى أكبر القضايا، مثلما يدخل في أصغر الوحدات والعلاقات بين الموجودات. ولهذه المكانة المهمة التي يعتليها في بناء المعرفة كان الهاجس الذي يلازم النخبة من أهل العلم في كل أبحاثهم، يختبرون من خلاله نظرياتهم وعلومهم، وعلى أساسه يَبنون الإنسان ويشيّدون الحضارة. فنجاحهم علامة على قوة مفاهيمهم وحيويتها وجِدّتها.

وعلى هذا المستوى من الأهمية والخطورة في آنٍ، خُضنا مغامرة البحث في مجاله، التي باشرناها في رسالة الماجستير المعنونة بـ (الجابري بين ناقديه، مقاربة ابستمولوجية في نقد جورج طرابيشي)، والتي انفتحت على سؤال البحث في المفاهيم التي تحكم وتوجِّه التفكير العربي، إدراكا منا لواجب الانخراط في بحث قضايا العقل العربي التي تشغل مساحة واسعة من الاهتمام والتنقيب منذ عهود، ولا تزال كل مرة تطور قراءاتها وآلياتها ومناهج بحثها، استجلاء للغموض الذي يكتنف الخطاب ويحول دون تحقيق التواصل السليم بين المتخاطبين، وتشخيصا للداء الذي يقبع في نسيج الأفكار، وسعيا متواصلا لحل مشكلاتها وتجاوز العوائق الابستيمية التي تحول دون تطور المعرفة ونموها. فأول ما تُصاب به الأمم حينما تتقهقر مفاهيمها.

يندرج هذا البحث في حقل النقد المعرفي أو نقد نقد(Méta-critique)، الذي هو معرفة فوق المعرفة يفحص الآليات التي اعتمدتها في عملية البناء والممارسة، والنتائج أو الغايات التي تهدف إليها، وما تثمره من منافع عامة. من هنا تتبدى جِدَّة موضوع البحث من حيث أن أضخم المشاريع الفكرية التي تناولت التراث العربي بالدراسة، شهدت صراعا حول مسألة المفاهيم/موضوع الأزمة، فكانت تتخيّر

مناهجها ووسائل البحث وتتبارى في ابتكار المفاهيم والاستراتيجيات التي تحمل رؤيتها في كيفية العلاج، نهلا مما تطرحه البحوث العلمية المعاصرة في مختلف مناحيها. يُضاف إلى ذلك أن البحث على مستوى المفهوم يمنحنا تكوينا شاملا، ويوسع في آفاق معرفتنا بحكم أنه يتقاطع مع مختلف العلوم، في الوقت الذي تتفق فيه الدراسات المعاصرة على مبدإ تكاملها في بناء مفاهيمنا وتصحيح مسارها، لتكوين رؤية شاملة وموضوعية عن عالمنا. كانت هذه الأسباب الذاتية والموضوعية التي اخترنا من أجلها البحث في هذا الموضوع.

لا ينشأ الصراع حول أمرٍ ما إلاّ إذا تباينت أوجُه النظر فيه، والواقع أن هذا الصراع اشتدّ وعتا في ثقافتنا العربية، إلى درجة جَرَفَ فيها معه عقولا مفكرة أمثال ابن رشد ونصر حامد أبو زيد، حاولت أن تزعزع أصنام الوهم، وتكشف الستار عما تحجّب من حقائق وتحذّر من دوغمائيات في أنماط التفكير، بعامل السلطة التي تأبى إلا أن تنظر إلى مطامحها الخاصة في التمركز على رأس الوجود، فتجتهد في استغلال نفوذها والتأكيد على ماسبق أن اتخذته سندًا في بناء منظومتها المفاهيمية، كمعرفة منتهية وبديهيات لا يجوز أن نشكّ في حقائقها ولا أن نَمَسّ قداستها. ويغدو الفهم ضعيف الحركة في واقع يرضى بمنطق التناهي والتبعية، لا ينشُد التغيير، يستقيل فيه العقل عن ممارسة مهامه المخوَّل بها في تعقُّل الكون بوجهه المتنوع، والنهضة بحاضر المجتمعات نحو مستقبل أفضل.

هذا المنظور إلى المفهوم لم يرق بالمعرفة، إنما هوى بها إلى الأرض السحيقة، ذلك لأنه وظِّف إيديولوجيا ليس معرفيا. وحينما يخرج عن إطاره العلمي يصبح آفة العقل. وتاريخية المفهوم على حد قول محمَّد مفتاح تُطلعنا على الملابسات العلمية وغير العلمية التي ظهر فيها، وما شمله من تغيُّر وتطوُّر حين الاشتغال به. ولهذا الأمر تحديدا تتّجه اهتمامات الباحثين في هذا الموضوع إلى البحث في تلقي المفهوم وتطبيقه عند نقله من حقل معرفي إلى آخر، ومن إقليم إلى آخر بلغة دولوز، فهي عملية محفوفة بالمخاطر في غياب وعي منهجي يجعل المفهوم يترعرع وفق مكونات جديدة ذاتية وموضوعية. ويغدو السؤال المطروح: كيف ينبغي أن نفهم؟ بؤرة مهيمنة على كل المشاريع الفكرية العربية النقدية المعاصرة.

يُرجِع الجابري أسباب أزمة المفهوم إلى هشاشة الأسس المعرفية التي تستند عليها عملية تحصيل المعرفة، واختلاط المفاهيم حين تبيئتها دون وعي بحدودها، وما ينشأ عنه من ميوعة في التداول،

وغموض في الاستيعاب، وأخطاء في التأسيس. كما ينتقد تقليد نموذج السلف الذي يُبقي المعرفة حبيسة أنساقها التاريخية/لا تاريخية، فلا يُسمِن ولا يُغني من جوع. وبناء على هذا الأساس تكون الحاجة إلى الانتقال من مستوى تلقي المفهوم إلى مستوى إبداعه، طالما أنه مرتبط بالتربة المعرفية والسياقات الاجتماعية، الترجمة وتأويلها. يُقِرّ بهذه الحاجة أيضا طه عبد الرحمان حين يعتبر أن الفيلسوف/المفكر المجتهد ينبغي أن يعتلي أعلى مراتب الاجتهاد وأن يبني مفاهيمه بنفسه ذات الخصوصية الدلالية، لا أن يَجري وراء استعارة مفاهيم الآخر دون سبر أغوارها. وقد حذّر نيتشه قديما من خطورة المفاهيم التي تتمتع بحرية واسعة دون أدنى ريبة في منشئها ودلالاتها، فلا تُنقد ولا يتم التأصيل لها.

فلابد أن يكون لكل فيلسوف متمرِّس نسق مفاهيمي بمثابة الخيط الناظم لتفكيره وطرحه وبحثه. وإذا كان طه عبد الرحمن قد صرّح من خلال كتابه (المفهوم والتأثيل) بالخطوات المنهجية والتقنية التي يتّبعها في تأثيل المفهوم، فإن الجابري لم يصرّح بذلك وفضّل أن يحتفظ بها لقارئ حادس، حيث الحدس آلية انبثاق المعرفة. وهو لا ينظر إلى المفاهيم على أنها قوالب نهائية، بل أدوات عمل ينبغي تكييفها بالطريقة التي تجعلها مُنتِجة، مترحِّلة بذلك من أرضها الأولى مقيمة في أرض جديدة، خاضعة لسلطة السياق، أي الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه بوعي مسؤول.

ولا ريب في أن المسار المفاهيمي الذي يقترحه طه عبد الرحمان يختلف عنه لدى الجابري، فهو ناقده في مشروعه(نقد العقل العربي)، باقتراحه لأدوات مفاهيمية أخرى في قراءة التراث العربي الإسلامي من خلال كتابه(تجديد المنهج في تقويم التراث)، حيث تتعدد المفاهيم وتتباين بتعدد المرجعيات. ويبقى على النقد معاينة المفهوم وهو يترحل، يذوب ويتلاشى هنا، ويولد في أرض أخرى.

تأخذ هذه الدراسة مهمة البحث في مجموعة من الأسئلة يطرحها البحث العلمي: ما المنزلة الابستمولوجية والأنطولوجية التي تتنزّلها المفاهيم داخل نسق فلسفي ما ؟ كيف تعامل كل من الجابري وطه عبد الرحمن مع مفاهيم النظريات الغربية ؟ ما هي الرؤية التي حملتها مفاهيمهما عن العالم؟ ما هو واقع المفاهيم في عالمنا العربي؟ وما هي الإشكاليات التي يواجهها؟ وما هو السبيل الأمثل لحلها؟ ما هي آليات تلقي المفاهيم وإسكانها في الفضاء المعرفي العربي؟ ما درجة حضور الوعي في بناء المفاهيم؟ ومن ثمَّ ما هي شروط إبداع المفهوم؟ فليس كل إعمال للمفاهيم تنظيرا لها، وهل هناك مفاهيم قاعدية تصمد

وتنفتح على التوالد والإبداع؟ ما مدى سلطة السياق في إنتاج المفاهيم؟ خاصة حينما نعاين المشاريع النقدية الكثيرة –على اختلافها– والتي يصعب حصرها في قراءة وتلقي مشروع الجابري (نقد العقل العربي)، وعلى رأسها مشروع جورج طرابيشي(نقد نقد العقل العربي)، وكذا كتاب طه عبد الرحمن(تجديد المنهج في تقويم التراث) ومن بعده مشروعه العلمي في تأثيل المفهوم..وغيرها. جُلُّ هذه المشاريع تعترف لمنقودها بالفضل فيما تفتّقت به عقولهم من مفاهيم جديدة، ومن ثَمَّ هل يمكن أن نفاضل بين المفاهيم التي تكون وليدة السياق أثناء الممارسة والأخرى التي تكون وليدة تخطيط سابق على الممارسة العلمية ؟ وما قيمة المشروع العلمي لطه عبد الرحمن في تأثيل المفهوم في واقع المفاهيم؟.. هل هناك نقاط تقاطع في شروط إنتاج المفهوم بين مفكرين ينتميان إلى الثقافة نفسها؟

هذه بعض الأسئلة التي تراود كل من يقرأ عن موضوع المفاهيم. إنَّ موضوعية النقد العلمي تتطلب بحثا في المفاهيم التي تُنقل من أرض إلى أخرى، ويقول عنها أصحابها إننا أبدعنا فيها، وكيّفناها وفق الموضوع قيد الدراسة بوعي. دراسة المفاهيم، موضوع يطرح نفسه بإلحاح خاصة إذا تعلق الأمر بما يمس الدين، الهوية، واللغة.

يُعنى هذا البحث بفحص هذه الأداة؛ كيفية انبنائها وتكونها في جانبها النظري وكيفية تبلورها بشكل فاعل في جانبها الأنطولوجي، من خلال عمل مفكرين أسهما أيما إسهام في جعل المفهوم يحيا ويتجدد. مقاربتنا في هذا البحث على مستوى المفهوم مفاهيمية من زاويتين: فلسفية عامة تهتم بالنسق الفلسفي للمفهوم، في أصله وتكوُّنه الأول، بصفة متعالية عن السياق اللساني والدلالي للغة. ومقاربة لسانية نصية تهتم بالسياق الذي يرد فيه المصطلح والبعد الوظائفي الذي يؤديه. تتضافر فيها مجموعة من المناهج والاستراتيجيات بحسب ما يلائم مراحل الدراسة، وحيث يتقاطع المفهوم مع مختلف أنواع المعرفة فنحن ننظر إليه من زوايا متعددة، من جانب ابستيمولوجي من حيث أنه دراسة نقدية للأسس العلمية التي ينبني عليها المفهوم، كما تتتبّع نمط اشتغاله وتكوّنه في النصوص، وصفي يهتم بنقل صورة المفهوم كما تبدّت في الكتابات، جنيالوجي يتحرى الأصول الأولى للمصطلحات التي تحمل المفاهيم، تأويلي بوصفه استراتيجية تملأ فجوات مناطق المسكوت عنه في الخطاب، مقارن في الموازنة بين رؤية الجابري وطه في توطين المفهوم وإبداعه.

للنهوض بمهمة البحث هذه صمَّمنا خطة عمل بعنوان الموسومة بعنوان: **"النزعة المفهومية في خطاب طه عبد الرحمن ومُحَمَّد عابد الجابري– مقاربة في المفهمة–"** من ثلاثة فصول، مدخل وخاتمة، حيث يمثِّل المدخل نافذة يطل منها القارئ على موضوع الدراسة(المفهوم)، ويتعرّف على قيمته وأهميته في الأبحاث التنظيرية والتطبيقية وكذا النقدية في العالمين العربي والغربي. بما هو الأداة التي تترجم التصورات والأفكار، مرحلة وسطى تنتقل عبرها المعرفة من شكلها الحدسي إلى المصطلحي، في هذه المرحلة تختمر المعرفة التي يتلقاها الإنسان بناء على القدرة الذهنية التي ميزه بها الخالق عزّ وجلّ على الجمع والربط والتنظيم. فالمفهوم هو ناتج ما تراكم في الذهن من معلومات مختلفة ولكن المنتظمة وفق دلالة يقيدها بمصطلح محدَّد يعبر عنها. ومن ثمة تكون كل سلوكات الإنسان نابعة من فهمه للظواهر كيفما تشكَّل في ذهنه، وبهذا الفهم يقيِّم كل الأحداث والآراء التي يتعايش معها، ولهذا ينبغي أن نهتم بالتكوين السليم والصحيح لهذا الفهم.

أما الفصل الأول فقد خصصناه للبحث في الجانب النظري للمفهوم في أنساق المعرفة: الدلالة والعلاقة، وذلك باستقصاء كل التعريفات والمصطلحات التي رافقت المفهوم في تجلياته المعجمية والدلالية، فالمفهوم يستعصي على التحديد، ويُصطلَح عليه بألفاظ متعددة، لاشتراكه معها في بعض الخصائص، ولهذا تتباين الاصطلاحات وتتعدّد حسب ترجمته من لغة إلى أخرى. في هذا المبحث نحرص على بيان نقاط التقاطع والاختلاف بين مختلف المصطلحات لتحديد خصائص ماهية المفهوم التي تميزه عن سائر الكلمات. نهتم أيضا بمصدر المفهوم وكيفية تكوينه قصديا على مستوى الوعي كما تدرسه النظرية الفينومينولوجية، وكيفية مقاربته مفهوميا حسب آخر ما استحدثه العلم المعاصر من نظريات لها منطلقاتها ومقولاتها في فهم المفهوم وتحليله. ونعرّج على أنواع العلاقات التي تربط بين المفاهيم في سياق خاص، وكذا صلته بغيره من فروع المعرفة، التي تتقاطع معه، فلكل حقل أهداف وغايات يصبو إليها من وراء توظيفه للمفهوم أو الاشتغال عليه أو التنظير له.

ويختص الفصل الثاني باستجلاء قلق المسألة المفهومية في الخطاب المعاصر، بدءا بتعقُّب التاريخ القلِق للمفهوم في الفلسفة الغربية باعتبارها تتصدر البحث في هذا المجال، وباعتبار ثقافتنا العربية حاليا تنهل من مفاهيمها. حيث يمرّ المفهوم بمراحل تخلّق منذ النشأة، ويتقلب بين التجريد والتجريب، بين

الذاتي والواقعي، وبين استقلالية الفهم وعلائقيته. ليصل في سؤال الحاضر مع الفلسفات المعاصرة التي تشهد ثورة على كل أنماط التفكير المنطقي الأرسطي القديم، إلى وجود جديد يتحرر فيه من كل الحدود التي تحدُّ من حريته، ويكون أكثر كثافة وإبداعية وانفتاحا، حيث نستعين بنماذج من التراث الفلسفي ومن واقع الممارسة النقدية المعاصرة، للتدليل على أحوال المفهوم بين القديم والحديث في كلا الثقافتين الغربية والعربية. ثم نخصص في مبحث ثالث الحديث عن مظاهر اضطراب المفهوم في الخطاب العربي المعاصر انطلاقا من تأسيسه المنطقي، وصولا إلى الركود والعجز الذي يشلّ عمليه البناء والتشييد فيه، ومن ثمة التبعية الغربية التي انتهى إليها المفهوم حيث تتعدد مشكلاته وأسئلته. ومن ثمة ينعطف إلى وجهة أخرى بعد أن كان أداة لبناء المعرفة، يتحول إلى شبح يهدِّد وجودها. ولا يخفى على أحد أننا نشهد في زمننا أزمة مفاهيم تتوغل كل حين في جسد الأمة وتنهش مقومات حضارتها. فاضطراب المفهوم يُلاحظ على مستويات متعددة أبرزها الجانب المصطلحي، القيمي، والاستعمالي. نؤثر معالجتها من خلال إشكاليات كبرى؛ إشكالية الترجمة، إشكالية التوطين، وإشكالية الإبداع. في هذه المعالجة نضع أصابعنا على موضع الداء ببيان أسبابه ونتائجه ونجتهد في تقصي المفاهيم المقترحة لعلاجه، حسب ما تطرحه الدراسات المعاصرة من قراءات استشرافية بحثا عن ممكنات جديدة.

ويعالج الفصل الثالث سؤال الإبداع المفهومي بين التأثيل والتوطين، عبارة عن مقاربة في المفهمة Conceptualisation لمشروع مُحَمَّد عابد الجابري وطه عبد الرحمن حول توطين المفهوم وإبداعه، يهتم المبحث الأول في مشروع طه عبد الرحمن، بمعاينة ورشة تأثيل المفاهيم، التي تتَّخذ من فقه الفلسفة تقنية أو إجراء منهجيا لبناء المفهوم، وهو نموذج لغوي تداولي، يعطي أهمية خاصة للمضمر الإشاري في قراءة المفهوم في السياقات التي تخلّق فيها منذ النشأة، والذي همشته الدراسات السابقة لاسيما في ترجمته من لغة إلى أخرى، كما يراعي في تأصيل المفهوم الخصوصية الثقافية واللغوية والسياق التداولي العربي الإسلامي، والذي يروم إسكانه ضمن العلم وليس الفلسفة، حيث ينبني على التكامل بين العلوم في بناء هذا الفقه/الرؤية الطهائية في تناول المفهوم، والتي تصبو للخروج من التبعية والتقليد إلى الإبداع المفهومي العربي الخاص، وفي عنصر ثانٍ نمثِّل بنماذج مؤثَّلة في عمل طه بتحرّي المرجعية المعرفية التصورية المؤسِّسة للمفهوم/ المصطلح، وعنصر ثالث يقيِّم هذا المشروع في إبداع المفاهيم، رؤية شاملة مفاهيمية من قراء مشروع طه متباينة المرجعيات. ويهتم المبحث الثاني بمعاينة إبستمولوجية المفهوم في فكر الجابري، بدءا

بتصور شامل عن منهج الجابري في نقده للعقل العربي، وفي مشروعه حول الدين، رؤية تختلف عن طه في قراءته النقدية للتراث، حيث تتوسل بالمناهج النقدية الحداثية وبكل ما تطرحه الفلسفة المعاصرة من أدوات، وهنا يكيّف هذه العُدَّة المنهجية/المفهومية في النقد وإعادة البناء، وفي عنصر ثالث نقدِّم نماذج مُبدَعة وأخرى مُوَطَّنة، مع استقراء الآلية التي تم بها توطين هذه المفاهيم.

أما الخاتمة فقد خصَّصناها للمقارنة بين المشروعين من نظامين معرفيين مختلفين، على مستوى المنهج وآفاق المفهوم في خطابيهما، وأي المشروعين كان أوفر ثمارا في مجال المفهوم، بين تبيئة المفهوم وتأثيله. مع حوصلة لمجموع النتائج التي نستخلصها من خلال الدراسة النظرية والتطبيقية في هذا الموضوع.

يبقى المفهوم ذلك الكائن المبهم الغامض الذي يحلِّق في كل الفضاءات، ويحتاج دوما لمتابعة البحث عنه. أحد المنْهومَيْن اللذين لا يشبع منهما الإنسان، لا يلبث يستقر في أرض حتى يغادرها محلقا باحثا عن عوالم جديدة يحيا فيها، وهذه هي طبيعته التي تنتزع ذلك الهدوء النفسي من أنفسنا نحن الباحثين المتسمة دوما بالقلق المعرفي.

بناء على هذه القناعة نحسب أن هذا البحث هو محاولة بسيطة تحاول أن تستفيد قدر الإمكان وتفيد من مجموع الدراسات التي أُنجزت في هذا المجال، منها ماهو مصدر أساسي في البحث، ومنها هو مرجع يسعفنا في فهم الأصول ويساعدنا في رسم معالم طريق البحث. وعلى قدر ضخامة مؤلفات هذين المفكرين في الثقافة العربية الإسلامية وتعدُّد القراءات لكليهما يكون الجهد مبذولا، حريصين على تتبع الجهاز المفاهيمي الذي يؤطر نسق تفكير كل منهما، مستقرئين نمط اشتغال المفهوم في خطابيهما، هو جهد نعتبره محمودا جدا في البحث العلمي من جهة أنه ينفتح على كل فروع المعرفة وعلى عدد مهم من الآليات والمناهج والمفاهيم العلمية، لاشك أنها تُنمي فينا ملَكة النقد، وتفتح لنا مدارك الإدراك.

يعود الفضل في هذا المسعى النبيل للأستاذ المشرف عبد الغني بارة الذي يستحق منا أسمى عبارات التقدير والاحترام والثناء، هذا الإنسان الكبير وجودا، العظيم أخلاقا، المتبحِّر علما، لم يبخل علينا بتوجيهاته القيِّمة في كل خطوات البحث ولا بمراجعه، فيسّر لنا كل صعب منذ درسنا عنده في مرحلة الماجستير. جزاه الله عنا كل خير، والشكر موصول لكل أساتذتي الأفاضل وعمّال المكتبة، وزملائنا وكل من ساهم في إنجاز هذا العمل. ولله الحمد أولا وآخرا.

مـدخـــــــــــــل

في مـركـزيّــة المسـألـــــة المـفـهـوميّـــــــة

أولا: المفهوم بين النظرية والممارسة

ثانيا: المفهوم بؤرة تكامل العلوم والمعارف

ندرس المفاهيم les concepts بُغية بناء وتنظيم وعينا بالعالم، الوعي بماضينا وراهننا بقضايانا المعاصرة، واكتساب فهم حقيقي لها ومعرفة امتداداتها وإشكالياتها، ثم السعي إلى حلها وتجاوزها. نحتاج إلى تدارس المفاهيم لأن كثيرها مشوه وله أثره البالغ في توجيه سلوكاتنا، وكثير منها مفاهيم تغطيها الأوهام والمغالطات، وتحتاج إلى إعادة بناء وتحديد من أجل إزالة الغموض واللبس وتصويب الرؤى. ومثلما نعتبر المفاهيم المجال الذي ترتقي من خلاله العقول والحضارات، تبدو من وجهة أخرى المجال الذي تنشأ فيه النزاعات والخلافات وتنشب بسببه الحروب، في حالة التلقي الخاطئ لها. ولذلك لابد من توسيع نظرتنا للعالم وفتح آفاق جديدة في عالم المفهوم، بالانفتاح على تطور العصر، ومن ثمة تحيينه وإبداعه.

فالمفاهيم عصب الفكر و«امتياز العقل»[1]، وتداولها على نحو سليم يسهم في بناء الفكر، حيث تتفاضل العقول بحسب طريقة استيعابها للمفاهيم وحوارها البينذاتي الخلاّق، فالتعامل مع الفكر «يصدر عن منطق آخر، يتجاوز منطق الهوية والمطابقة ويتحرّر من لغة الكليات والمتعاليات، بقدر ما ينفتح على كثافة التجربة واشتغالات الحدس وألاعيب الدلالة. إنه منطق يقترب من الحافة ويقع على المفارقة أو

[1] جيل دولوز، فليكس غتاري، **ماهي الفلسفة؟** ترجمة ومراجعة مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء لبنان، الطبعة الأولى1997، ص15.

يولد المغايرة، بقدر ما ينطق بلغة المحايثة والكثرة أو التحول والطفرة أو الحدث والفرادة»[1]. هذا هو الفضاء الذي يشتغل فيه المفهوم، أين يتكثف، ويتناص مع مختلف عوالم المعرفة، ويتجدد في الآن نفسه.

ومن ثمّة فإن الدراسات في مختلف ميادين المعرفة أَوْلت للمفاهيم اهتماما خاصا، «لما لها من دور علمي ومنهجي في تطور مختلف العلوم والمعارف والفنون. إن البحث في المفاهيم في مجال الدراسات الإنسانية والأدبية من شأنه أن يوقفنا على كثير من الجوانب العلمية والتاريخية التي تكون وراء المفهوم، من حيث كونه المحرك الأساسي للمادة العلمية والمعرفية والفنية، بل والحامل لهذه المادة أيضا(...)تعددت زوايا النظر للمفهوم فهناك من نظر إليه من الناحية الابستمولوجية، وأبحاث أخرى اهتمت بمفاهيم بلاغية، نقدية، منطقية، فلسفية، أدبية.مما يبين الأهمية العلمية للمفهوم في مجال الدراسات الإنسانية والأدبية والفلسفية»[2]. فالثقافة الحية هي التي تناقش الأفكار المحركة للعلوم، والتي تبحث عن مناطق معتمة ومجهولة، تلقي الضوء عليها محاولة بعث ما فيها على نحو جديد، أو اكتشاف قيمة ماهيتها، ولهذا كانت المعرفة متحركة ومفتوحة، تحتاج إلى المجازفة والجرأة في المواجهة والبحث، و«المعرفة العلمية اليوم معرفة مفاهيم أكثر مما هي معرفة أشياء»[3]، كما أن تحصيل أكبر عدد من المفاهيم له دوره الفعال في نمو القدرة المعرفية واتساع مخيلتها الإبداعية.

أولا:المفهوم بين النظرية والممارسة:

تنوعت الطروحات الفكرية التي بحثت في المفهوم، فهناك من اهتم بالجانب النظري فيه وهناك من عرّج على جانبه التطبيقي، وهناك من جمع بين المجالين، فالمفهوم يُعَدُّ«أعلى درجة لتحصيل المعرفة النظرية والعملية لإنجاح الإنسان في هذا الكون، لأن المفهوم منظم للحدس وللإحساس. وقد روي عن كانت<الحدوس، دون مفاهيم، عمياء والمفاهيم، دون حدوس،جوفاء>»[4]. صحيح أن كل معرفة تنطلق من تصميم نظري منظم ومؤطر ومقنَّن ومتفق عليه من طرف الجماعة الثقافية، إلا أن هذه المعرفة لابد أن تكون فاعلة في البيئة التي تنشأ فيها، وإلا ماجدوى البحث فيها وتحصيلها ؟ لابد إذا للمفاهيم

---

[1] علي حرب، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1998، ص5.

[2] مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن، **المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها**، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم87، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الأولى2000، ص9.

[3] عمر الشارني، **المفهوم في موضعه أو العلاقة بين الفلسفة والعلوم**، دار الجنوب، تونس، فيفري1992، ص16.

[4] مُحَمَّد مفتاح، **ما المفهوم؟** ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، تنسيق مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن، ص19.

أن تتنزّل من برجها العاجي لتحايث واقع الحياة الاجتماعية، على حد قول جيل غاستون غرانجي*: «كل مفهوم، مهما كان مجاله التطبيقي سيبدو بالضرورة كنوع من التمثيل لمعايشة رمزية، لكن ليكون تمثيلا مفاهيميا لابد له أن يمنح التفكير تمفصلا عمليا»[1]، والحال أن الدراسات القديمة عُرِفت بمنطق الكليات والتعالي وقوْلَبت عملية الفهم في أطر نظرية جامدة، أضحت مع الزمن عاجزة عن الاستجابة للمعطيات الجديدة التي تَسِم المعرفة في الوقت الراهن، ولهذا تشهد الدراسات المعاصرة ثورة على كل المناهج والمفاهيم التي حكمت التفكير لعقود طويلة. وعلى الرغم من الطرح الجديد الذي اجتاح عملية الفهم، إلا أن بعض الباحثين لا يزالون يحرصون على مراعاة ما يتصل بالمفهوم في إطاره الأول فلا سبيل إلى التغيير والخروج عن الإطار النظري الذي ولد فيه، وكل خروج عنه تلاشٍ وموت خاصة ما تعلق منه بالمفاهيم العلمية، يقول عمر الشارني:«المفهوم ينبت في أرض لا يغادرها، ويحتل موضعا لا يتزحزح عنه، وإلا تعرض إلى خطر التبدد والضياع، أو انقلب إلى شيء مخالف له غريب عنه. لذلك وجب للابتعاد عن هذه الأخطار أن ندرك المعاني في أماكنها، وأن نتناول المفاهيم في مواضعها»[2]، ويرى آخر أن بنية المفهوم وطابعه النظري ينغلق أو ينفتح، يصمد أو يتلاشى، مرتبط بالحقل المعرفي الذي انبثق منه، وقد فصل بين نوعين من المفاهيم؛ المفهوم السياسي أوالاجتماعي؛ الذي عادة ما يكون عُرضة للتبدّد والضياع لأنه يعبِّر عن أوضاع اجتماعية أو بالأحرى إيديولوجية ظرفية، وكذلك يوظَّف في غياب تنظيم تقني لدلالة المفهوم مرجِعًا وممارسة، ويختلف الأمر بالنسبة للمفهوم العلمي أو المنطقي. ويرى الباحث أن المفهوم يفقد تدريجيا خصائصه المكونة لهيكله العام، كلما ابتعد تطبيقه عن مجاله النظري وتوسع نطاق نشاطه[3]. بينما البعض الآخر يرى أن المفهوم يحيا حرا وأن كل قيد يجعله ميتا ويمتص طاقته الإنتاجية،

---

* **جيل غاستون غرانجي Gilles-gaston granger** (1920-2016): فيلسوف وإبستمولوجي فرنسي.

[1] Gilles-gaston granger, **pour la connaissance philosophique**, éditions ODILE JACOB, Paris, janvier 1988, p.152 :«Tout concept, quel qu'en soit le champ d'application se présente nécessairement comme une certaine espèce de représentation d'un vécu dans un système de symboles. Mais pour qu'une représentation soit conceptuelle, il faut qu'elle offre à la pensée une articulation opératoire».

[2] عمر الشارني، المفهوم في موضعه، ص 18.

[3] ينظر: الحسين الزاوي، **ما المفهوم؟ دلالة المفهوم وعوامل تشكله وإبداعه**، ضمن: **الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة** تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس، العدد 102، 103، 1998، ص39.

فيدعون إلى تحريره من تلك القيود ومعاودة البحث فيه، فالبحث في المفهوم حسب دولوز*،«ليس سوى وسيلة جديدة لإعادة النظر في كل ما هو معياري: بدءا من التعريف المنطقي، إلى القانون العلمي، إلى المذهب الفلسفي، إلى القيمة الجمالية والدلالية للمبدع الأدبي والفني، وصولا إلى السياسي والأخلاقي(...)لا يحط المفهوم أبدا على موضعه من أرض الفكر، لا يقاس بالتكثيف الذي يبنيه، ولكن بطريقة الوصول إلى التكثيف، بما يبنيه المفهوم كمفهمة لذاته، عبر مفهمته للأغيار. والمهم في معيارية المبدع هو التقاطه فكر(الحافة)/المحايثة، وليس الحد؛ هو بناء(حافته الخاصة)مع مطلق الإبداع»[1]. فالدراسات المعاصرة في مجال المفهوم تبحث عن السبيل الأمثل لجعله منتجا عبر منطق (فهم المفهوم)، والمعرفة سلسلة من الأخطاء على حد قول غاستون باشلار، وهي دئما عود على بدء، تُراجَع وتعاد صياغتها وتصنيفها أوإنتاجها، على نحو يجعلها تنخرط في حركية الواقع ومستجداته. ومن ثمة لايزال الجدل مستمرا حول وضعية المفهوم النظرية/التطبيقية، باعتباره«كائنا اصطلاحيا شرطيا لحصول الفهم»[2]، وبناء على هذا الأساس يستمد أهميته النظرية والتطبيقية أو الأنطولوجية.

1- الأهمية النظرية للمفهوم:

قضية المفهوم قديمة/معاصرة، فقد كانت جوهر المناقشات التي صاحبت سيرورة المعرفة، منذ أرسطو وشيخه أفلاطون إلى الدراسات المتأخرة كما نراه مثلا لدى دولوز في كتابه(ما هي الفلسفة؟)، ذلك لأن«حياة المفهوم إنما تتمثل في حمل الفكر على النظر والإنتاج»[3]. الأمر الذي طور النظر إليها في شكل نظرية أو نظريات المفاهيم، وعلى الرغم من النقاشات الطويلة والعميقة التي دارت حول المفهوم، إلا أنه يندر أن يوجد كتاب خاص بالمفاهيم حسب موريس ويتز**، من أوائل الباحثين الذين ألفوا في (نظرية المفاهيم) في الفلسفة أواخر الثمانينات في القرن التاسع عشر(1988)، حيث يقول:«ذُهلتُ

---

* **جيل دولوز Gilles Deleuse** (1925- 1995): فيلسوف وناقد أدبي وسينمائي فرنسي، تمثل فلسفة دولوز على غرار فلاسفة ما بعد الحداثة تقليدا مستقلا في التفكير المعاصر، يتجاوز الأفكار الهيجلية والماركسية، وينقد جميع الفلسفات التي سعت إلى إلغاء الاختلاف. ينظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة(الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 2006، ص290.

[1] جيل دولوز، المرجع السابق، ص22.

[2] عمر كوش، **أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2002، ص28.

[3] عمر الشارني، المفهوم في موضعه، ص123.

** **موريس ويتز Morris Weitz** (1916-1981): فيلسوف أمريكي، مختص في فلسفة الفن والجمالية والتحليلية.

لأنني لم أتمكن من العثور على أي كتاب حول تاريخ النظريات الفلسفية للمفاهيم، يوجد بالطبع موسوعة مقالات في المفاهيم، ولكن غير مختصة، وأخرى أكثر إيجازا، أكثر عمومية، مهملة تتضمن ما هو غير دقيق عموما، بسيط يكرر صيغ قديمة مبتذلة، وقواميس غير مساعدة، مُفصَّلة إيتيمولوجيا ومعاجم»[1]. حيث قصد بنظرية المفاهيم في كتابه، كونها القول الصريح أحيانا والضمني أحيانا أخرى؛ يقدم رؤية لكُنْه المفهوم،كما يُعيِّن أدْوارًا على المفهوم أن ينهض بها.

تدعو الحاجة عند الاشتغال على أي خطاب فلسفي إلى ضرورة الاطلاع على تاريخ النظريات الفلسفية للمفاهيم. فحسب موريس ويتز، أن أي فيلسوف يستخدم المفاهيم. وخطابه ينطوي على نظرية في المفاهيم سواء كانت مُعلنَة أو مُضمَرة، وأن علينا الاطلاع على تاريخ هذه النظريات الخاصة بالمفاهيم، ذلك لأنها كانت منذ القديم متعاقبة وراء بعضها ولادةً ومنشأً، ومن ثمة فإن استيعاب تلك المفاهيم حديثة الولادة لا يكون على نحو سليم في غياب الاستيعاب والفهم والإدراك لما كان قبلها[2]. إن البحث عن الجهاز المفاهيمي الذي يحكم نسق فلسفي ما من شأنه أن يبين المنزلة الابستمولوجية والأنطولوجية التي تتنزّلها المفاهيم فيه، وهذه المعرفة الشاملة والمحيطة به تساعد الباحث على استقراء التحول والتطور الذي طرأ على المفهوم، وقد ينفتح على ممكنات جديدة بشأنه مع تقدم أبحاثه هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكون في معزل عن الإشكاليات التي تكتنِف المصطلح قراءة وتأويلا وتوظيفا.«إن نظرية فيلسوف ما في المفاهيم ليست ببساطة أمرا عارضا، أو طارئا في عمله، بل هي أمر أساسي في فلسفته، بالمعنى الذي يجعلها تحدد الظرف العام ومعيار ما يعتبره العبارات الصحيحة والحلول المناسبة للمشاكل التي يطرحها»[3]. ومن ثمة فلا يمكن التغاضي عن هذه القاعدة المؤسِّسة في أي خطاب أو إغفالها، لأنها تشكل مفاتيح لما يتم البحث فيه. يوافق هذا الرأي عمر الشارني بقوله:«المفاهيم ليست اختراعات حرة عفوية تكاد تكون بلا قاعدة ولا علل، بل إنها حتى إذا كانت اختراعات فهي تحدث طبقا لمنطق داخلي، وتبعا لنظام تاريخي، تتدخل فيه عوامل عديدة، منها ما هو نظري ومنها كذلك ما

---

1 Morris Weitz,**Theories of Concepts**, **A history of major philosophical tradition**, Routledge, london and new york,1988,pp. xiii,xiv.

2 See ibid., pp.xvii,256.

3 See ibid. p.xv: «That a philosopher's theory of concepts is not simply incidental to his work but fundamental in his philosophy in that it determines the overall condition or criterion of what he takes to be the correct statements and solutions of his problems».

هو عملي»[1]، وحتى وإن يكن للعلم تاريخ فهذا معناه أن هناك مفاهيم ظهرت وسادت ثم اضمحلت وتلاشت، لتحتل مكانها أخرى بعد أن تكون قد أزاحتها من الوجود، وهو في النهاية جهود الفكر الإنساني لبلورة نماذج تفسير تحظى برضى المجموعة العلمية، وتحقّق ما نُطلِق عليه(النظرية)[2].

وغير بعيد عن هذا السياق، الذي انتهى إليه موريس ويتز بعد بحثه في نظريات الفلاسفة حول المفاهيم، وسواء كانت معلنة أم ضمنية في خطاباتهم بدءا من أفلاطون إلى جيتش، حيث بدت له المفاهيم متوالية من التصورات والأفكار الخاطئة، بوصفها كيانات أو قراءات مغلوطة لمعاني الكلمات أو باعتبارها تجريدات غير مفهومة ولا معقولة. فالمفهوم ينغلق بتلك التحديدات أو الشروط أو المعيار، أي التقاليد القديمة التي وُجِد عليها عند الفلاسفة القدامى، وأصبحت له خصائص قارة ثابتة ونهائية[3]، يدعو على غرار باقي الفلاسفة المعاصرين إلى تجديد النظر في مجال المفهوم وجعلة أكثر انفتاحا وحيوية؛ يشير أيضا الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel foucault(1926-1984) إلى أن عملية بناء المفاهيم صعبة ومعقدة، وقواعد تشييدها لا وجود لها في وعي الأفراد، أو في فضائها العقلي،بل في الخطاب ذاته، يقول:«ليست قواعد تكون المفاهيم، مهما بلغت من عمومية وشمول، وليدة عمليات قام بها الأفراد، ثم أودعت التاريخ ترسبت في سمك العادات الجماعية؛ ليست تلك الخطاطة أو التوسيمة العارية لعمل كله غموض وإبهام، في غضونه برزت مفاهيم، عبر الأوهام والأحكام المسبقة والأخطاء والتقاليد. يكشف الحقل قبل المفاهيمي عن انتظامات وإلزامات خطابية سمحت بإمكان عدد متباين من المفاهيم، وبسيل من الأفكار والمعتقدات والتمثلات التي ننساق نحوها طوعا، كلما أردنا التأريخ للأفكار»[4]. فالسياق النصي تنتظم فيه بنيات صغرى وكبرى تتشكل عبر الخبرة التاريخية التي تمر بها عملية القراءة والكتابة، تتمركز في الذهن، فيما يسمى في علم النفس المعرفي (اللاشعور المعرفيL'inconscient cognitive) كما أطلقه عالم النفس السويسري جان بياجي Jean

[1] عمر الشارني، المفهوم في موضعه، ص17.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص16.

[3] See Morris Weitz, Theories of Concepts, A history of major philosophical tradition, pp.xiii,278.

[4] ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الثالثة 2005، ص59.

Piaget(1896-1980)، وتبقى اللغة هي التي تترجم المفهوم في وجوده الباطني وتنقله إلى وجوده العياني، ومن ثمة يكون السياق مملكة المفهوم أين يولد ويحيا، يَفعَل ويُفعَّل ويُبدَع.

وبناء على الأهمية التي يحتلها المفهوم في حياة الكائن، وللضرورة التي يفرضها خطاب التواصل بين الناس، فقد اهتمت العديد من المدارس المصطلحية في وقت متقدم به، باعتبار أن المصطلح هو الصيغة التي تحمل المفهوم، كما حُدِّدت مقاربات منهجية للمصطلح أو التي يُنظر بها إلى المصطلح، نرى ذلك في الحقل اللساني والفلسفي والاجتماعي-فيما يتم البحث فيه في المباحث اللاحقة- حيث ينتظم المفهوم تراتبيا في تكوين المصطلح وفي عملية اجتراحه أو ترجمته من لغة الى أخرى، وكل ترجمة تخلو من تتبع أثره المعنوي تكون ضربا من السفسطة وتلقى شططا في بنيته الجديدة. ومن بين هذه المؤسسات المتخصصة، المدارس المصطلحية المتأثرة بأعمال المصطلحي النمساوي فيستر*، الذي يعتبر أن المفهوم أساس عمل المصطلحي، ومن الضروري أن يتخذه مادة عمله، ويدرس خواصه ويتفحص بنيته أكثر من المصطلح، و«الأستاذ فيستر وخليفته على رأس مدرسة فيينا يقول مانصه:(وينبغي أن لا يغيب عن الذهن أن أي عمل مصطلحي يجب أن يقوم على المفاهيم ويستند إليها، لا على المصطلحات). ومن بين هذه المدارس أيضا المدرسة السوفييتية، حيث ترى أن المفهوم شكل من أشكال انعكاس العالم في العقل يمكن به معرفة ماهية الظواهر والعمليات، وتعميم صفاتها الجوهرية، وأن المفاهيم تعطي المعنى لكلمات اللغة»[1]. فهناك علاقة تضايف بين المفهوم والمصطلح، لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر وهي علاقة تكاملية في الوقت نفسه، حيث«يقوم المصطلح على تحديد المفهوم الذي يحيل عليه، وكذلك تحديد العلاقات المفهومية داخل البناء المعرفي، إذ من خلاله نوظف المفهوم وبه نؤسس المعرفة العلمية ونصنفها وننظمها في حقولها ونضعها في مجالاتها التواصلية. فلا ميلاد لمصطلح دون تأسيس مفهومه ولا إدراك لمعرفة دون ضبط مصطلحاتها البانية لأنساقها الفكرية والمتصورية التي هي الكفيلة وحدها بتأسيس

---

* **فيستر**:«عالم لساني نمساوي من مدرسة فيينا، مؤسس علم المصطلح الحديث ومؤسس مركز البحث في مدينة فيزلبورغ بالنمسا مجهز بمكتبة كبيرة متخصصة في المصطلحات، أجريت فيه بحوث كثيرة منذ تأسيسه، أهمها بحث أجراه بنفسه بعنوان(التعبير عن عالم الإنسان بالكلمات)، وآخر بعنوان(تصنيف الذوات والمفاهيم). يتبنى اتجاها فلسفيا ينظر إلى المصطلحات بوصفها وسيلة اتصال لصيقة بطبيعة المفاهيم. ودراسة المصطلح تتطلب دراسة للمفاهيم والنظر في العلاقات القائمة بينها. عرض نظريته في أطروحته المقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة برلين عام1931 بعنوان(التقييس الدولي للغة التقنية)». علي القاسمي، **علم المصطلح، أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2008، ص ص271، 274.

[1] علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص329، 330.

مفاهيمها ووضع مصطلحاتها»[1]. وهناك المنظمة الدولية للتقييس المصطلحي(ISO)*«التي اعتبرت أن المصطلح تسمية ومفهوما، ولا تعكس هذه التسمية إلا مفهوما واحدا»[2].

وتجدر الإشارة أيضا إلى عناية الدرس اللساني العربي بمسألة تأسيس المفهوم، في جانبه النظري والتطبيقي، خاصة مع تطور العصر والتداخل اللساني الذي يبدو من خلال الترجمة، التواصل، وتوافد المصطلحات من سياقات ولغات أخرى، خاصة بعد بروز الشبكة المعلوماتية التي تختصر المسافة والزمن في نشر المفاهيم، وما تبعها من مشكلات على مستوى الفهم والتطبيق، لما يتوافد عليها من معارف ومصطلحات[3]، نرى هذه الاجتهادات في عملية تحليل الوحدات المصطلحية من زاوية مفهومية متجسدة في أعمال الباحث المغربي مصطفى فوضيل(متخصص في الدراسات القرآنية والدراسة المصطلحية)، حيث قدم خطة في دراسة للمصطلح انطلاقا من النصوص وضمن أسرته المفهومية، واقترح أيضا خليفة الميساوي(أستاذ اللسانيات والترجمة بجامعة منوبة–تونس) خطة تجمع بين المصطلحية النظرية والتطبيقية، يَرِد التفصيل فيها مع تقدم البحث.ويمكن أن نشير إلى جهود الباحث المغربي حمو النقاري**في دراسة المصطلح العربي من زاوية فلسفية منطقية، تبدو جلية من خلال معجمه(مفاهيم علم الكلام المنهجية)، وهناك إصدار أكاديمي لمجلة دراسات مصطلحية حوت العديد من الدراسات المكثفة والمعمقة حول المصطلح والمفهوم، مجلة حولية محكمة أصدرها معهد الدراسات المصطلحية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس(المغرب)، طبعة 2012، من العدد(1–14)، تأليف الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي، مدير المعهد ورئيس وحدة القرآن والحديث بالدراسات العليا بالمغرب، الدكتور علي

---

[1] خليفة الميساوي، **المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم**، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2013، ص 79.

* (**ISO**): «تترجم إلى الأنجليزية بـ: (International Organization for Standardization IOS) وبالفرنسية: (L'Organisation internationale de normalisation OIN)، والاسم المختزل ISO إيزو مشتق من(ISOS) الإغريقية التي تعني (مساوٍ)، هذه المنظمة العالمية شبكة من هيئات أو معاهد التقييس الوطنية الموجودة في 146 دولة، بحيث تمثل كل دولة بعضو واحد(أي بهيأة واحدة أو معهد واحد)» علي القاسمي، علم المصطلح، ص307.

[2] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص227.

[3] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

** **حمّو النقاري**: أستاذ المنطق بجامعة مُحَمَّد الخامس بالرباط المغرب، يبحث في قضايا المنطق وجملة من المفاهيم المنطقية التي يرتكز عليها الفكر المعاصر في عملية البناء، فيقدم محاولات تأصيلية لتلك المفاهيم المنطقية المركزية، تأخذ بعين الاعتبار المجال التداولي العربي لها، وتفحص طبيعة إجرائيتها وسعتها الدلالية المعتبرة والمهملة معا، الأسس والأصول المنطقية التي يقوم عليها المفهوم؛ مفهومية كانت أم حكمية، من خلال كتابيه: (أبحاث في فلسفة المنطق)، و(روح التفلسف)، وله معجم(مفاهيم علم الكلام المنهجية).

القاسمي العراقي الأصل الذي له باع طويل في مجال علم المصطلح وصناعة المعجم، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة ودمشق، مجلة المناظرة، فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية دارت مداخلاتها حول عالم المفهوم تنظيرا وتطبيقا، أدارها الدكتور طاهر وعزيز، وكان رئيس تحريرها طه عبد الرحمن بالرباط، في أربعة أعداد من(1989-1993)، ومؤسسات أخرى هذه نماذج منها على سبيل التمثيل لا الحصر.

يتابع البحث العربي راهنا عملية فحص المفاهيم خاصة في جانبها العملي التطبيقي، حيث تحتاج المكتبة العربية إلى المزيد من الاجتهادات والبحوث المعمقة فيها، ذلك لأن العقل العربي يشهد أزمة على هذا المستوى، فبقدر ما يكون التأسيس سليما تكون فاعليته في الواقع، وعلى حد رأي برغسون:«لا يمكن أن نؤلف مفاهيم الواقع إلا على أساس واقع المفاهيم»[1]، فبقدر ما تتهيأ الظروف لهذا الانتاج يكون ناميا ومتجددا، وإذا تأملنا«قوة المفاهيم ونفوذ المصطلح في أي ثقافة من الثقافات سوف ندرك لا محالة أن ثمة رابطا موضوعيا بين وضعية المفهوم والمصطلح من جهة ووضعية الثقافة من جهة أخرى. فالمفاهيم والمصطلحات لا تستنبت في أوضاع ثقافية متردية.بل لا مجال لإنتاج المفاهيم والمصطلحات إلا في بيئات ثقافية طليعية ومناخ حضاري حقيقي. إن المصطلحات تجر وراءها حكاية مفاهيم تستمد هي الأخرى اقتدارها ونفوذها من البيئة الحضارية المحيطة»[2]. وبالنظر إلى هذه النتائج ننتقل إلى الحديث في الشق الثاني لهذه الأهمية عن الممارسة العملية للمفهوم.

2- الأهمية الأنطولوجية للمفهوم

تعتبر المفاهيم مصدر إنتاج للثقافة، وعلى أساسها تُبنى وتُشيَّد الحضارات، وترسِّخ وجودها، وبقدر ما تكون مفاهيمها أصيلة وليدة الواقع تختزن تجاربه وتجيب عن إشكالياته، تُدمَج ضمن المعرفة العالِمة التي من شأنها النهوض بالفكر الإنساني، يقول عمر الشارني:«إن الإدراك يقتضي وجود مفاهيم أو معاني عامة ودون مفاهيم تكون المعرفة مستحيلة؛ فنحن كما قال آلان:"نسير نحو الأشياء مسلحين بعلامات"، وإن كل نتاجات الثقافة، من لغة وأسطورة وفلسفة ومعرفة علمية، تندرج على اختلافها في إشكالية عامة واحدة، وتبدو كمجموعة من المحاولات من أجل تحويل العالم السلبي، عالم الانطباع المجرد

---

[1] الحسين الزاوي، ما المفهوم؟ ، ص37.

[2] إدريس هاني، **ماوراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر، مقاربات مفهومية في قضايا المعرفة والنهضة والمستقبل والتسامح**، مؤسسة الانتشار العربي بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2009، ص13.

الذي يبدو، لأول وهلة أن الفكر منحبس فيه، إلى عالم يعبر عنه الفكر»[1]. فالمفهوم في انتقاله من مرحلة المفهوم إلى المصطلح هو انتقال من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، كونه أداة فعل، يتحقق وجوديا من خلال اللغة ثم فعلا من خلال الممارسة. فالمفهوم « فيما هو يكوِّن موضوعه، يتحول إلى كائن يمارس فاعليته وحضوره، عبر النص الذي هو جسده وخارطته(...)والمفهوم فيما هو يفتح أفقه ويكوِّن موضوعه أو يشتغل في حقله وعلى صعيده، إنما يعيد خلق الشيء، بعد إخراجه مخرجا جديدا، هو اشتقاق إمكان جديد، يجعل الشيء بعد تحوله إلى مفهوم، يبرز بوجه جديد أو يجري على مستوى مختلف أو يتكشّف عن بعد غير مشهود أو مألوف»[2]، وهذه المهمّة التي ألحقها علي حرب بالمفهوم ذات وظيفة إبداعية، هي ما يحتاجه الفكر المعاصر لتجاوز أزماته ومعضلاته، ولذلك فالممارسة الفعليه للمفهوم تحتاج إلى قراءة منتجة ومبتكرة لإمكانٍ جديد للتفكير والعمل[3].

وتتفق مجمل الدراسات المعاصرة للمفهوم باعتباره أسلوب وأداة تفكير وفعل على عملية تشغيله، ولكي يكون منتجا لابد أن يوصَل بغيره من المفاهيم ضمن شبكة علائقية داخل السياق النصي، وعلى رأي موريس ويتز–كما سبق أن رأينا– المفهوم يفقد كل نبضه وحيويته إذا بقي داخل حدود المعجم، يؤمن الباحث الطيب بوعزة بهذه القناعة بقوله:«المفهوم كينونة حية، ولا يفقده هذه الحياة إلا عرضه بأسلوب المعاجم والقواميس، التي تقاربه كجسم لغوي، تقطعه وتقلبه صرفيا واشتقاقيا بحثا عن إيتيمولوجيته، ثم تنتقل إلى عرض دلالته الاصطلاحية(...)المفهوم داخل نسيجه الأصلي عبارة عن صيرورة حيث ينمو ويتشكل، وتتكثف فيه ليس فقط دلالات ومعان، بل أيضا حلول لاستفهامات إشكالية ملحوظة ومن ثم لاينبغي فصل المفهوم عن الإشكال»[4]، أي نعم، المفهوم لابد أن ينفتح على أسئلة الواقع، يطرحها أكثر مما يجيب عليها، هنا تكمن قيمته، حيث يولد ويتجدد داخل السياق بالممارسة، ومن ثمة يحرص البحث العلمي على البحث عن السُّبُل المثلى لتوظيف المفهوم توظيفا سليما

---

[1] الطاهر وعزيز، **المفاهيم طبيعتها ووظيفتها**، ضمن: **مجلة المناظرة، مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية**، الرباط، العدد الأول 1989، ص11.

[2] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص6.

[3] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] الطيب بوعزة، **في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهيمية**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب، ص ص3، 4، على الرابط: WWW.Mominoun.com

وذلك من خلال فحص بنيته وتحديد عناصره الأساسية والفرعية، وفهمه فهما جيدا بعيدا عن اللُّبس، فكلما كان الفكر أكثر اطمئنانا لمفاهيمه وأفكاره كلما ساعد ذلك على إدراك التمييز بين المفاهيم، وتخيُّر الموضع المناسب لها[1].

تشغيل المفاهيم ضرورة معرفية ووجودية، فالممارسة العلمية لها،«بقدر ما تؤسسها وترسخها، تعمل على تحديدها وإزالتها. ولكنها لا تستطيع بتاتا أن تخرج عنها، لأنها لا توجد ولا تتقدم إلا بهديها وفي كنف رعايتها»[2]، وباعتبارها أدوات لتغيير الواقع، تكون مؤثرة وفعالة حينما تُوظَّف في خطاب يجد صداه في عقول مستقبليه من أبناء المجتمع، فلا يكون غريبا عنهم حينما يتحدث بلسانهم، وتنعكس هذه المفاهيم في تصرفاتهم وسلوكاتهم. إن«المفهوم الواحد معلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفية التي تقوم عليها أي دراسة ولها أثرها الفاعل في الحياة اليومية»[3]، هذه زاوية نحن ننظر منها لأنطولوجيا المفهوم. وهناك زاوية أخرى تُظهِر أنه يعبِّر عن الواقع ويستبطِن تجاربه ويحدِّد الرؤى التي تحكم الأنساق الثقافية السائدة في المجتمع، فلا يمكن فصله عن اللحظة التاريخية والحضارية التي تعيشها الأمة[4].

وبحكم أن المفاهيم تشيع وتنتشر تزامنا مع تطور الأمم ونهضتها، وتتقهقر أيضا بتراجعها وتخلفها، فهناك من الباحثين من يرى أن تشغيل المفاهيم في واقعنا العربي المعاصر لا يراعي خصوصية الحضارة واللغة والثقافة، وإنما يُطبَّق وفق تقليد غربي في ظل هيمنة الشعوب المتقدمة على المتخلفة. ومن أجل الحفاظ الهوية والخروج من هذه التبعية تُبذَل جهود معتبرة ومحاولات جادة للعودة إلى هذه الذات تصحيحا لمسار فهمها، وتجديدا لنشاطها الفكري على مستوى المفهوم بالدرجة الأولى، فعلاقة التأثير والتأثر متبادلة بينه وبين بالواقع، تُفعِّلها مجموعة من الآليات هي:

أ– مأسسة المفهوم: أي تحويله إلى مؤسسة أو مؤسسات تضطلع بوظائف المفهوم وتداعياته. مأسسة المفهوم تتم وفق أمور أربعة:

---

[1] ينظر: هشام أحمد جعفر، **بناء المفهوم بين التقويض والتشغيل**، ضمن كتاب: طه جابر العلواني، **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، الطبعة الأولى 1998، ص ص175-177.

[2] عمر الشارني، المفهوم في موضعه، ص48.

[3] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية**، ضمن كتاب: بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، طه جابر العلواني، الجزء الأول، ص53.

[4] ينظر: هشام أحمد جعفر، بناء المفهوم بين التقويض والتشغيل، ص171.

* تجسيد الفكرة: فكثير من المؤسسات تنشأ لتجسد المفهوم على أرض الواقع.

* من بين مهام المؤسسة اتخاذ هذا المفهوم شعارا لها، فتُبيِّن أهميته وقيمته، وكلما تغلغل المفهوم في هذه الأرض كلما زادت هذه المؤسسة قوة والعكس صحيح.

* المؤسسة تنظم الجهد الجماعي لخدمة المفهوم.

* المؤسسة تحرِص على استمرارية المفهوم في الزمان والمكان، ولذلك فهي توفر الوسائل اللازمة بترتيب وتخطيط مسبق لدوام فاعليته ونشاطه.

ب– تغير الواقع: الأفكار تكون محايثة للواقع، تتماشى معه، بحيث لا يُفصَل فيها المفهوم عن تغيراته وحركته. ومن ثمة من الضروري تهيئة البيئة الاجتماعية التي ينزل فيها المفهوم بمراعاة الجانب الفكري والقيمي، ليكون منسجما ومتناغما معها. وفي أحيان كثيرة فإن تطبيق المفهوم واقعيا، أي تحويله إلى واقع معاش هو سبيل الإيمان به نظريا خاصة أن النفوس مولعة برؤية الواقع أكثر من تجاوبها مع الأفكار النظرية أو المفاهيم المجردة. والمفهوم في أحيان كثيرة يكون استجابة لواقع موضوعي تَطلَّب استدعاؤه أو بحثه بحثا جديدا، وبقدر تعبير المفهوم عن هذا الواقع وتمثيله له، يتوسع وينتشر، ويحقق تلقٍّ جيد عميق الأثر في نفوس الناس.

يمكن تشغيل المفهوم أيضا بعامل السلطة، فالسلطة من طبيعتها أنها مهيمنة وفاعلة في الواقع ولديها كل إمكانيات التجريب والتنفيذ، فانحياز السلطة لمفاهيم دون أخرى، يجعلها تسود بسيادتها، وقد تتحول إلى شعارات.

وهناك المفاهيم الحاكمة، التي تحكم الرؤية الفلسفية لحضارة معينة، وتشكل الإطار المرجعي وخصائص التصور الذي تنطلق منه حضارة ما في نظرتها للكون والإنسان والحياة. من مثل مفهوم الدين، العلم، الحضارة، القيم...وغيرها. وهذه المفاهيم تفرض وجودها للأسباب التالية:

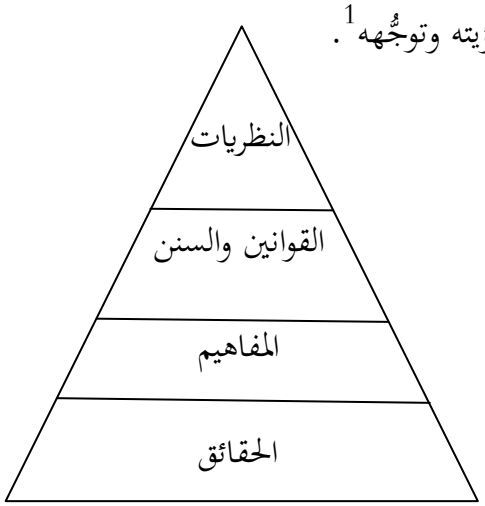
أ– تنبثق منها رؤية لمفاهيم أخرى كثيرة.

ب– تحدد العلاقات بين المفاهيم بعضها ببعض.

ج- توجد بمعية مع مفاهيم أخرى بناء على التساند المفاهيمي.

د- تساعد في اختيار موضوعات الدراسة البحثية.

ولأن المفاهيم الحاكمة هي الأساس في بناء الحضارة. فهي تحتل المرتبة الثانية التي تنطلق منها المعرفة بعد الحقائق في هرم المعرفة، كما تترتب المفاهيم تبعا لمنطومة هرمية، وفي هذا الهرم يخترق النوع أو الأنواع المسيطرة الأنواع الأخرى ويخضعها لرؤيته وتوجُّهه[1].



هرم المعرفة*

فإذا قيّمنا وحلّلنا المرتبة التي تحتلها المفاهيم في هذا الهرم؛ نجدها الخطوات الأولى لتعلم المبادئ والقوانين، واللبنة الأولى في بناء الأفكار والنظريات، تسمح بالتنظيم والربط بين مجموعات الأشياء والأحداث، وتساعد المتعلم على أن يتذكر ما يتعلمه ويفهم طبيعة العلم بعمق، وهذا من شأنه أن يسهل العملية التعلمية التعليمية، حيث أن استيعاب المفهوم يسمح للطالب تطبيقه على عدد من المواقف التعليمية دون الحاجة إلى تعلمه من جديد[2]، ومن ثمة يكون باستطاعته تطوير فهمه إلى درجة أعلى.

والمفاهيم«تجعل الحقائق ذات معنى، كما أنها بقدرتها على الربط والتصنيف تساعد المتعلم على تنمية فكره وتصقله وتعوده قوة الملاحظة والموازنة، حيث يفرق بين التراكيب في العبارات والجمل وتساعد على

[1] ينظر:هشام أحمد جعفر، المرجع السابق، ص171- 175.

* أورده: فتحي حسن ملكاوي، **البناء الفكري، مفهومه ومستوياته وخرائطه**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2015، ص166.

[2] ينظر:حامد عبد السلام زهران، **المفاهيم اللغوية عند الأطفال، أسسها، مهاراتها، تدريسها، تقويمها**، دار المسيرة عمان الأردن، الطبعة الأولى 2007، ص ص 9، 10.

تربية ملكة الحكم واستنباط القواعد من الشواهد والأمثلة»[1]، هكذا تتموضع المفاهيم في عملية نمو المعرفة، حيث حدّد الباحثون الدور الذي يلعبه المفهوم في عملية استيعاب المعلومات وأحداث الواقع والتفاعل معه لدى النشء، كونه«يشكل منهاجا وطريقة في المعرفة، فيه يشق الفكر الطريق إلى الموضوع الواقعي، وهو الذي يرشدنا في دهاليز المعرفة»[2].

وبما أن المفاهيم تشكل حجر الأساس في البناء الفكري لأي نسق معرفي، وجب علينا الاهتمام بها وتوضيحها؛ لأن الفهم يتحقق بها والتواصل السليم بين المتحاورين يتم من خلالها. وقد أكدت جُلّ الفلسفات على هذا الأمر؛ إن«الفرق بين المفهوم الواضح والمفهوم الغامض كالفرق بين خريطة واضحة المعالم لبلد معين يصطحبها المسافر عند سفره، وورقة خطَّ عليها طفل مجموعة خطوط لا تدل على شيء»[3]. ظاهرة الغموض تتعرض لها المفاهيم التي تفتقر للفاعلية في واقع الحضارة، تُطمَس هذه المفاهيم حينما يحدث تحريكها من المركز نحو الهامش، بفعل سلطة مفاهيم تجلُبها ثقافات أخرى تسعى لتثبيت وجودها دون أن ترتكز على خلفية معرفية في البيئة الجديدة، فتتمركز بمفهوم التنمية والتمدّن والتحضّر، لكنها في الحقيقة ذات بُعد إيديولوجي يمكن أن نطلق عليه ظاهرة "الاحتلال المفهومي"[4]، ومثال على ذلك (مفهوم الدين) الذي يقع تشويهه وتكثيفه على نحو مغلوط على غير ماهو عليه، بحمولة إيديولوجية واضحة المرامي. هذا من جهة ومن جهة أخرى يمكن أن يعتري المفهوم غموضٌ في جانبه اللغوي العلمي، أثناء ترجمته أو حينما يتم توظيفه خارج منظومته التكوينية، ودون تهيئة الأرض التي يُستَنبت فيها، الأمر الذي يجعله غير متّسق، ضبابي وغامض[5]. لأن المفهوم يعيش ضمن شبكة علائقية ذات وشائج متعددة وعميقة، فهو«أشبه بوعاء معرفي جامع يحمل من خصائص الكائن الحي أنه ذو هوية كاملة قد تحمل تاريخ ولادته وصيرورته وتطوره الدلالي، وما قد يعترضه أثناء صيرورته من عوامل صحة أو مرض وعمليات شحن وتفريغ»[1]. ومن جهة ثالثة يرى هوسرل أن الغموض من طبيعة المفهوم

---

[1] حامد عبد السلام زهران، المفاهيم اللغوية عند الأطفال، أسسها، مهاراتها، تدريسها، تقويمها، ص10.

[2] الطاهر وعزيز، المرجع السابق، ص22.

[3] صلاح إسماعيل، **توضيح المفاهيم ضرورة معرفية**، ضمن كتاب: بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، طه جابر العلواني، الجزء الأول، ص32.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص33.

[5] Voir : Gilles-gaston granger, pour la connaissance philosophique, p.164.

[1] طه جابر العلواني، طه جابر العلواني، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ص ص7، 8.

الفلسفي، ولا ينبغي اعتباره عيبًا، ذلك لأن المفهوم الفلسفي لا يمكن حَدُّه بضوابط صارمة، ووظائف إجرائية مُطَّردة. وإنما يُطلق الغموض على المفهوم من منظور رياضي، الذي يشتغل بمنطق المعادلة الدقيقة. وأضيف إلى رأي الطاهر وعزيز في بحثه، أن المفهوم في العلوم الإنسانية كلها ليس الفلسفة فحسب ينطلق من اللغة العادية، لكنه في نضجه وتكثُّفه وارتقائه لا يقبل الرجوع إلى الاستعمال العادي[2]. ومن ثمة يتباين مفهوم الغموض بين علم وآخر، وبين سياق وآخر.

وبهذا المنظور أيضا تحمل المفاهيم رؤى المجتمع الذي يطبعها ببصمته الخاصة، وتكون محدِّدة لهوية الأمة التي ينتمي إليها، ويتواصل بها داخل اللسان الواحد، فهي ليست مجرد ألفاظ تجد دلالاتها ومترادفاتها منتشرة في المعاجم والقواميس، بل«هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات كثيرا ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية»[3]. ولا يمكن استيعابها ولا تشغيلها إلا بعد الاطلاع على ذلك التاريخ المعرفي الذي تبلورت عبره، وتشكلت بالصورة اللغوية التي تبدو بها، تلك القراءة بوعي تاريخي تفرض نفسها على كل من يتلقى المفهوم قارئا أو مستكشِفا أو مستثمِرًا.

ولا يمكن أن تُرى المفاهيم إلا كعناصر متراتبة متراكمة في منظومة، لها موقعها في البنية المعرفية ودورها في الامتداد الحضاري للسياق الفكري، و«سواء تراتبت المنظومة المفاهيمية كدرجات سُلّميّة أو كحلقات دائرية متداخلة، فإنها بحكم القاعدة التي تحكم المنظومة هي متفاعلة وربما تكون متكاملة متساندة. وهذه العلاقات بين المفاهيم تفترض ألا ننظر للمفاهيم ككتلة صماء في عملية البناء ونتعامل معها على صعيد واحد وبنفس الطريقة من البناء بل يمكن في هذا السياق الإشارة إلى أكثر من مستوى لتناول المفهوم أو بنائه»[1]. نعم، يُنظر للمفهوم من زوايا متعدِّدة، وينبني على مستويات مختلفة لسانية ومعرفية، وهذه طبيعته التي لا يمكن بحال تجاهلها أو نفيها، وهو ما نؤكد عليه في المبحث الثاني.

ثانيا: المفهوم بؤرة تكامل العلوم والمعارف:

---

[2] ينظر: الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، ص ص19، 20.

[3] المرجع نفسه، ص7.

[1] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **مقدمة أساسية حول عملية بناء المفاهيم**، ضمن كتاب: بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، طه جابر العلواني، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ص27.

إن إبداع المفهوم يتطلب معرفة شاملة وواسعة تكتمل بعد أن يمر الباحث بمراحل تكوينية في شتى مجالات المعرفة، ذلك لأن المفهوم يكون نتاج الذاكرة المعرفية التي اختمرت ونضجت عبر التجارب والدراسات ومداومة القراءة والبحث كمًّا وكيفًا، فطبيعة المفهوم أنه ينشئ علاقات مع مختلف المفاهيم وكل واحد منها يحدِّد جزءا من هويته وماهيته، من هنا كانت العلوم متكاملة ومتمِّمة لبعضها.

تساعد المفاهيم على ربط فروع المعرفة ببعضها سواء تعلق الأمر بالعلمية منها أو الأدبية أو الفنية وفي بؤرتها تتكامل المعارف والعلوم. كما تساعد في تنظيم وتصنيف وترتيب المعلومات فالاستيعاب السليم لمختلف المفاهيم يساعد على امتلاك خبرة غربلة المعارف وتمييز الصحيح من الخاطئ منها، وباعتبارها صورة ذهنية، فهي تتحكم في عملية التوجيه والتنبؤ والتخطيط لأي نشاط؛ «فهناك تقاطع بين شتى المعارف والفنون، وهذا التقاطع يؤدي بالضرورة إلى تداخل بين الأنشطة الفكرية والإبداعية، يصعب على الدارس تجاهلها. فقد أشار طه حسين إلى أن قراءة قصيدة لأبي نواس يحتم الاطلاع على الفكر الاعتزالي وعلى فكر النّظّام بصفة خاصة، وأن الحاجة ماسّة إلى الفلسفة بكل فروعها لقراءة المتنبي وأبي العلاء المعري. وهذه هي الخلاصة نفسها التي توصلت إليها مدارس التأويل بمختلف مشاربها(...)خَلُص بعض الدارسين إلى أن كل نص مكتوب هو عند جاك ديريدا نص أدبي بالمعنى الحديث للمفهوم، وهو ما استقر عليه رأي مدرسة يال التفكيكية الأنجلو أمريكية حين أشاروا إلى اعتماد الاستعارة في النص الأدبي كما في الفلسفة والقانون والسياسة وغيرها»[2]. من هنا تنحدر أهمية المفهوم أيضا، من كونه يجمع حقول المعرفة ويجعلها متكاملة مكملة لبعضها البعض في تحديد صياغته اللغوية، ودلالته الضمنية، وفي تطبيقاته العملية، نلمس ذلك من الزوايا المختلفة التي يُنظر منها إليه. وحتى تؤدي المفاهيم دورها في التواصل السليم بين حقول المعرفة، لابد أن تستنِد على مصطلحات لا تكون معزولة عن نسقها الأسلوبي وآدائها التركيبي[1]، وفي ميدان المعرفة العلمية يرتبط المصطلح بلغة خاصة، هي«لغة تبني خطابا مختصا يتصف بمكوناته المفهومية واللسانية والسياقية، حيث تعكس نظاما متصوريا ومفهوميا ومعجميا مختصا هدفه التواصل بالمعرفة المختصة بين الجماعات العلمية المختصة»[2].

---

[2] حسن مخافي، **المفهوم والمنهج، في القرءات العربية المعاصرة للتراث النقدي**، أفريقيا الشرق المغرب، 2016، ص103.

[1] ينظر:خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص64.

[2] المرجع نفسه، ص65.

يأتي إذًا الجانب اللساني أولى العلوم التي يرتكز عليها المفهوم في تشكُّله وحَمِله للمعارف، فكل العلوم تفكر باللغة، هذه اللغة التي تشكِّل خطورة في انزياحاتها الدلالية، تعتبر أوَّل ما يتم معالجته في بناء المفاهيم، فلا وجود لمفهوم دون علاقة دلالية تربطه بحقل معرفي معين يتم التعبير عنها لغة، فهي تُصاحِبه في كل تمظهراته إلا إذا تم إبدالها بأخرى، وحينما يقع ذلك يبحث النقد المعرفي في مدى قابلية استيعاب المفهوم لهذه الدلالة الجديدة، وفي التبريرات والإقناعات التي تقدمها التوظيفات الجديدة له. ومن ثمّة تكون المفاهيم؛ «هي التي تؤدي دور منظومة الإسناد الرئيسية والمحرك المحوري في كل عملية إنتاج للمعارف عبر نظام اللغة»[3]. وصحيح أن عصر ما بعد الحداثة يدعو إلى الاختلاف، التشظي، التعدُّد، الخروج عن النمطيّة، وإلى الإبداع؛ ونحن نسلِّم بصحة هذا الطرح وبضرورته، إلا أن هذه العمليات تدخل في إطار الكُلِّ، في اندراج الجزء ضمن الكل في علاقة متبادلة، تلك آلية الفهم في دورانه الحلقي، يُدرَك المفهوم في الكل الذي يشكِّله في علاقة مع باقي المفاهيم، بينما الظاهرة المعرفية أو السياق النصي يفهم من خلال مفاهيمه التي تتراتب لتكونه، ولفهم هذه الظاهرة وهذا السياق لابد من استيعاب دلالة كل جزء من بِنيته. ولا تأتي قيمة المفاهيم باعتبارها أدوات معرفية،«من أنها تعكس بأمانة مُعطى سابقا، وإنما بفضل ما تسبغه على الظاهرات من وحدة»[4].

إن التكامل المعرفي مفهوم علمي يُعدُّ من بين آخر ما انتهت إليه الدراسات المعاصرة من مفاهيم في تفحُّص المعرفة فهو مفهوم«يتّصل بمفهوم وحدة المعرفة كَوْن–هذه الأخيرة– تشكِّل الأساس المنطقي لتكاملها»[1]. يحدِّد حسن ملكاوي الفرق بين المصطلحين؛ فيعتبر أن مصطلح "وحدة المعرفة" يستعمل في وصف العلاقة بين العلوم على المستوى الأنطولوجي، فتكون المعالجة ذات وجهة ميتافيزيقية نظرية، بينما يستعمل مصطلح "التكامل المعرفي" لوصف العلاقة بين العلوم على المستوى الابستيمولوجي، وحينها تكون المعالجة من وجهة منهجية عملية وتعليمية. وكلا المستويين يعبر عن هذه اللُّحمَة بين العلوم وذلك الاتصال والترابط، فالكل في النهاية متداخل ومتواصل مع كل شيء آخر، ومُنتمٍ إلى

---

[3] الحسين الزاوي، ما المفهوم؟، ص43.

[4] الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، ص22.

[1] فتحي حسن ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2011، ص29.

الوحدة الكونية[2]. وللإشارة فإن الدارس الذي يضع نُصب عينيه هذا المفهوم(التكامل المعرفي) في معالجة القضايا العلمية أو في العلوم الإنسانية، سوف تتكوّن لدية رؤية شمولية تتوزع على مختلف مناحي البحث، رؤية العالم بكل ما يقتضيه المفهوم من تراكمات معرفية، هذه الرؤية هي التي تسمح بإنتاج القارئ المثالي، وهذه الرؤية عينُها هي التي تتقاطع مع المفهوم في بنائه وإبداعه كما سنرى في فصول البحث.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 30، 59.

الفـصـــــــــل الأول

المفهوم في أنسـاق المعرفـة: الدّلالـة والعلاقـة

أولا: في التعريف الإجرائي للمفهوم واستغراق الماهية

ثانيا: صلة المفهوم بغيره من فروع المعرفة

يواجه المفهوم صعوبة في التحديد، يتقلب أيَّما تقلُّب بين قاموس وآخر، يتعدّد في تعريفاته واصطلاحاته ودلالاته في اللغة الواحدة وترجماته بين لغة وأخرى، فيتداخل حينا مع بعض الكلمات

ويختلف عنها حينا آخر. ذلك بحُكم تقاطعه مع مختلف العلوم بما هو الأساس الذي تنبني عليه كلها، فالمفاهيم«بؤرة للتفكير والتحليل والتنظير في أنواع البحوث»[1]. وكل فرع معرفي يقدم له تعريفا من زاوية اختصاصه، وهذه طبيعة المفهوم، تتنازع معناه المشترك مجالات معرفية متعددة ومتباينة، فحسب الناقد المفهومي مُحَمَّد مفتاح؛ أن«تعريفات المفاهيم وتحديداتها احتلت مكانة متميزة فيما يسمى بالمنطق، وحدث اختلاف بين المناطقة حول ماهيتة وعدد مكوناته، مَرَدُّ ذلك الاختلاف أسباب كثيرة منها الأنطولوجية والابستمولوجية والميتافيزيقية. فالتحديد الجامع المانع عسير الوجود، وإنما ما هو متيسَّر هو التحديد القائم على العلائق والوظائف»[2]. لهذا السبب يشير أحد الباحثين إلى أنه لا يمكن الحديث عن التعريف الحدِّي للمفهوم، «فعندما يُذكر المفهوم شفاها أو كتابة يقترن بتعريف ما يحيل عليه اللفظ بمفردات غير منضبطة أو ما يُعرف بالتعريف الإجرائي، حيث هو التعريف غير المنضبط لغويا، والمقصود منه توضيح المعنى أكثر من ضبط الألفاظ اللغوية المقيِّدة للمعنى، على عكس المصطلح الذي يقترن بتعريف منضبط للمعنى المقصود الإحالة عليه، من خلال مفردات متماسكة منضبطة»[3]. أما الفلاسفة فلا يهتمون كثيرا بتحديده وإنما يشتغلون عليه–كما سبقت الإشارة في مدخل هذا البحث–من أن كل واحد منهم يوظفه في كتاباته، غير أن لا أحد صنَّف مؤلَّفا في نظرياته، في كيفية تبلوره وتطوره، في المنحى الابستيمولوجي الذي سار فيه في الكتابات الفلسفية الأولى وحتى الخطابات المعاصرة، أين نلاحظ دعوة إلى الاهتمام بالجانب التنظيري والإبداعي له، وأيضا ضرورة مراجعة هذا المسار نقدا وفحصا، كما تبدَّى ذلك مثلا في كتابات: دولوز، غرانجي، كاسيرر، وفي الكتابات العربية مُمَثَّلة في: طه عبد الرحمن، مُحَمَّد مفتاح، مُحَمَّد عابد الجابري،....وغيرهم. هذه نماذج لا تزال في حاجة إلى المراجعة والإيضاح، وأخرى محتشمة حامت حول المفهوم قراءة، لكنها لا تطرح إطارا نظريا واضحا، ولا أرضية صُلبة يتّكئ عليها الكاتب أو الناقد المعاصر في تفاعله مع مختلف المفاهيم التي تضمنتها المشاريع الفكرية والنقدية، أو في عملية التنظير والممارسة، وإن طُرحت من جانب منطقي فإن كثيرا من الدراسات ترفضه ثائرة عليه، لاسيما في العلوم

[1] مُحَمَّد مفتاح، ما المفهوم؟ ضمن كتاب: المفاهيم، تكونها وسيرورتها، تنسيق مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن، ص11.

[2] مُحَمَّد مفتاح، **المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى 1999، ص ص6، 7.

[3] عبد الرحمن حللي، **المفاهيم والمصطلحات القرآنية، مقاربة منهجية**، ضمن : **إسلامية المعرفة**، مجلة فكرية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 35، 2004، ص84.

الاجتماعية والإنسانية. ومن ثمة يهتم هذا الفصل بتحديد التقاطعات والاختلافات بين مختلف الاصطلاحات والمفاهيم لتحديد مفهوم المفهوم.

أولا: في التعريف الإجرائي للمفهوم واستغراق الماهية

1- التعريف اللغوي:

ورد في لسان العرب في مادة(فَهِمَ):«الفَهْمُ: مَعْرِفتُك الشيءَ بالقَلْبِ. فَهِمَهُ فَهْمًا وفَهَمًا وفَهَامَةً: عَلِمَهُ؛ وفهمْتُ الشيء: عقَلتُه وعرفتُه»[1]. وفي منجد اللغة والأعلام بالإضافة إلى ما ذكره ابن منظور قال:«الفهم: تصوُّر الشيء وإدراكه»[2]. وفي المعجم الوسيط:«مفهوم: اسم مفعول من (فَهِمَ)، وهو مجموع الصفات والخصائص الموضِّحة لمعنى كُلِّي، جمعه مفاهيم، ويقابله الماصِدق»[3].

أما في القاموس الفرنسي اللغوي ورد في تعريف المفهوم بالشكل التالي:«Concept: تمثيل ذهني مجرد وعام»[4]، كما يحيل عليه مصطلح آخر هو«notion: معرفة مباشرة، مفهوم(Concept)، فكرة(Idée)»[5]. فهو عملية مرتبطة بالذهن استيعابا وتصورا وتمثيلا، غير أن الأمر يتطلب التفصيل في كل المفردات التي تحيل على المفهوم، تقصيا لما يتم الاصطلاح عليه، وهو ما نبحث عنه فيما يلي:

2- التعريف الإجرائي:

في موسوعة لالاند عُرِّف المفهوم Concept بأنه:«الفكرة بوصفها مجردة وعامة»[6]، وفي شرح معنىcompréhension (فهم) نجد:«مجموعة خصائص تنتمي إلى المفهوم، والتي نراها متجسدة في معان مختلفة: أ- يُطلَق على جميع الصفات المشتركة بين أفراد صنف معين: فهم شامل

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، د.ط و د.ت، ص3481.

[2] مجموعة مؤلفين، **المنجد في اللغة والأعلام**، دار المشرق بيروت لبنان، ط 20، ص598.

[3] مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة 2004، ص 704.

[4] Un groupe d'auteurs, **Dictionnaire Hachette**,noms communs et noms propres, classés ensemble, édition Hachette, paris, 2013, p. 355 .

[5] Ibid. p. 1127.

[6] André lalande, **Vocabulaire**, **technique et critique de la philosophie –1–**, librairie félix alcan paris, quatrième édition 1932, p.117.

compréhension totale، ويمكن أيضا أن يُطلق على جميع محمولات القضايا الصحيحة ذات مصطلح معين للموضوع. **ب–** ويُطلق على مجموع الخصائص المكونة لحدّ المفهوم: فهم فاصلcompréhension décisoire، **ج–** ويطلق المفهوم على مجموع الصفات الداخلية في الحدّ، والصفات التي تلزم عنها لزوما منطقيا: فهم ضمني compréhension implicite، **د–** ويطلق على مجموع الصفات التي يدل عليها اللفظ في ذهن فرد معين، أو في أذهان معظم أفراد جماعة تستخدم مصطلحا معينا: فهم ذاتي compréhension subjective ، **هـ–** ومن معاني المفهوم أنه لا يطلق على مجموع الصفات المشتركة بين جميع أفراد الصنف فحسب، بل يطلق كذلك على الصفات الخاصة بقسم من ذلك الصنف على سبيل التناوب. مثال ذلك: أن الحيوان الفقاري يمكن أن يكون لبونا أو طيرا، أو زاحفا أو ضفدعا أو سَمَكًا: فهم فوري مباشر compréhension éminente، فالمفهوم هنا يتضمن إحدى الصفات اِضطرارًا. واللامفهوم Incompréhensible: هو ما لا يُفهم، أي ما تقبله نفسك ولكن لا تفسره، بخلاف اللامعقول فهو ما لا تقبله نفسك ولا تفسره، لأنه مرادف للمتناقض»[1]. فالصفات المشتركة تعتبر شرطا حاضرا في تفرعات المفهوم تماشيا مع شموليته.

ومعجم اللغة الفلسفية لبول فولكييه يوافق بعض ماورد في مختلف المعاجم، فالمفهوم concept حسبه:«ثمرة التصور الذهني، وهو تمثيل ذهني مجرد وعام–وورد كمرادف– لفكرة عامة Idée générale، تصور notion»[2].

أما صاحب الموسوعة الفلسفية العربية فقد فضّل استخدام لفظ(أُفهوم) بدل(مفهوم) لكنه يُبقي على المصطلح المقابل concept في ترجمته، يقول:«الأفهوم وليس المفهوم، لفظ ولّدتُه على وزن أفعول للدلالة على المعنى المراد في الفلسفة بـ concept، والأفهوم كلمة عادية، اسم جنس أو ما ينزل بمنزلته، ويدل على ما يشترك فيه عدة أفراد أو أمور أو علاقات(...)وحتى تصير الفكرة أُفهوما، ينبغي أن تتوفر فيها شروط عدة، أهمها أن يتمتع بالعمومية والدقة معا، وأن يساعد في عملية المعرفة. والمفهوم –من

[1] André lalande, Vocabulaire, technique et critique de la philosophie -1-, pp.116,117.

[2] Paul foulquié, **Dictionnaire de la langue philosophique**, presses universitaire de France, paris, 1er édition 1962, P.112.

وجهة نظر صاحب الموسوعة- ذو معنى عربي محدَّد يقابل الماصدق في المنطق، بالإضافة إلى أن وزن مفعول لا يوحي البتّة بوظيفة الأفهوم ودوره في المعرفة، وينِمُّ عن تجاهل تام لتاريخ المصطلح. فالأفهوم يمتاز بالدقة ويظل محافظا على دلالة واحدة محدَّدة في النص العلمي بكامله»[1]. وقد اختار صاحب الموسوعة هذا المصطلح تجنُّبا للُّبس الذي قد يقع في تداخله مع المصطلحات الأخرى: التصور، الفكرة، المعنى العام. ووجدنا أن مطاع صفدي مترجِم كتاب دولوز(ماهي الفلسفة؟) الذي تضمن حديثا مفصلا عن فلسفة دولوز حول عالم المفهوم، قد استعمل المصطلح نفسه(أفهوم) مخالفا بذلك ما اعتادت الكتب على استعماله(مفهوم). ورأْينا في هذا الاختيار، أن المفهوم اِتَّسم بخصائص تميزه عن باقي المصطلحات، لكل مصطلح دلالة خاصة تجعله يتفرد بالتسمية، وإن كان ثمة تقاطع بينه وبين غيره من المصطلحات، وهو ماسيظهره هذا المبحث.

وإذا كانت المعاجم الفلسفية تنظر إلى المفهوم على أنه وليد الفلسفة، ومن ثمة تقدم تعريفا له من زاويتها، فإن معاجم أخرى ترى له تأسيسا في علم المنطق، وعلم الأصول على غرار صاحب موسوعة كشّاف اصطلاحات االفنون والعلوم، حيث أورد المعنى المنطقي للمفهوم بقوله:«ما حصل في العقل أي من شأنه أن يحصل في العقل سواء حصل بالفعل أو بالقوة، بالذات كالكلي أو بالواسطة كالجزئي، وهذا عند مَن يقول إن صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة، إلا أن ارتسامها فيها بواسطة الآلات أي الحواس. وأما من يقول بأنها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل. المفهوم والمعنى مُتّحدان بالذات، كل منهما هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده، مختلفان باعتبار القصد والحصول. فمن حيث أنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث أنها تحصل في العقل سميت بالمفهوم» [2]. أما الأصوليون فيجعلون المفهوم بخلاف المنطوق، وقد بسّط وذلَّل مُحَمَّد مفتاح التعريف ووضحه بقوله:«أي ما يُفهم من العبارة مكتوبة أو منطوقة، فهناك منطوق وهناك مسكوت عنه. وبناء على هذه القسمة الثنائية اقترحوا قسمة أخرى؛ هي ما يوافق حُكم المسكوت عنه لحكم المنطوق، وهو مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب، وما يُخالف مدلول اللفظ لمحلِّ النطق، وسمَّوه

[1] معن زيادة، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول(الاصطلاحات والمفاهيم)، معهد الإنماء العربي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1986، ص ص 768- 770.

[2] مُحَمَّد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات االفنون والعلوم** الجزء الأول، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1996، ص1617.

مفهوم المخالَفة أو دليل الخطاب. إن النوع الأول هو مطابقة المفهوم للمنطوق، والنوع الثاني يكون فيه المفهوم ناتجا بطريق الالتزام»[1].

دون أن ننسى جهود الدرس اللساني الذي طبع المفاهيم في حقله بسمات خاصة، هي جهود معتبرة نتعرف عليها مع تقدم البحث، يقدم تعريفا من جهته بقوله:«نُطلِق كلمة مفهوم concept على كل تمثيل رمزي ذي طبيعة فعلية بمعنى عام، الخاص بمجموعة أشياء محسوسة ذات خصائص مشتركة- ويحيلنا القاموس للاطلاع على مفردات قريبة له في المعنى أو تدخل ضمن حقله المفهومي- التصور notion، المرجع référent، المدلولsignifié»[2].

ومن ثمة تتّفق التعريفات من جانب لغوي، لساني، منطقي، أصولي، وفلسفي؛ في كون المفهوم يدرك ويُتصور، غير أنها تختلف في نقاط أخرى، وبمصطلحات متعددة، الأمر الذي يتسبب في حدوث سوء الفهم في التوظيف والتبليغ في مختلف السياقات خاصة في الترجمة من لغة لأخرى. ولهذا رأينا في مبحث آخر سعيا حثيثًا لمحاولة ضبط مفهوم المفهوم، هي محاولة اثنين ممن تعمق في هذا المبحث قراءة ونقدا، الأولى ذات وجهة نقدية أدبية مفهومية قدمها لنا مُحَمَّد مفتاح، والثانية فلسفية منطقية لحمو النقاري.

يعرف مُحَمَّد مفتاح المفهوم بقوله:«وحدة صغيرة للتمثل الفكري»[3]، وقد اقترح ترجمة لبعض المصطلحات التي تداولتها الكتب والتي لها علاقة بالمفهوم، وكانت كالتالي:

«Extension، Compréhension: بالماصدق، Intention: بـ(المفهوم) في المنطق.

Notion: التصور، Concept: المفهوم»[4]. على خلاف ما شاع لدى اللسانيين المغاربة، حيث ترجم بعض العرب:Compréhension: بالمفهوم، وConcept: بالتصور، فالترجمة الملائمة من وجهة نظره، يجب أن تراجع شروط إمكان انبثاق المفهوم ومجال توظيفه بالاعتماد على المعاجم التأريخية والمصطلحية الخاصة في تلك اللغات. وحسْبَه؛ أن التصور يسبق المفهوم، والمفهوم نتاج تجريد ونتاج

[1] مُحَمَّد مفتاح، ما المفهوم، ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، تنسيق مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن، ص 12.

[2] Jean Dubois avec Un groupe d'auteurs, **le dictionnaire de linguistique et des sciences du language**, Larousse paris, 1er édition 1994, p. 107.

[3] مُحَمَّد مفتاح، ما المفهوم، مرجع سابق، ص15.

[4] المرجع نفسه، ص 14.

تعميم انطلاقا من الصور أو من الأشياء الخاصة، والتصور قد يكون فرديا أو جماعيا، لكن المفهوم الحق لا يكون إلا جماعيا لأنه يصير مصطلحا لدى مجموعة من الناس في مجال علمي أو تداولي خاص[1].

وحسب الدراسة الحفرية التي قام بها حمو النقاري على مجموعة من المصطلحات، كانت نتائجها كالتالي:

«المقصود الفلسفي من مصطلح notion الفرنسي الناقل لمصطلح notio اللاتيني هو(فعل التعرف) من جهة و(المعرفة الحاصلة دون توسط أو المعرفة المحدوسة) من جهة أخرى. والأصل في مفهوم(notion) اللاتيني فعل(noscere)الذي يعني(التعرف) وفعل(notificare)الذي يعني(التعريف) واسم(notitia) الذي يعني(المعرفة). المقصود الفلسفي من مصطلح notion إذن هو(المعرفة الأولى التي تكون لنا عن شيء من الأشياء) أو هو(رأينا في شيء من الأشياء)، وقد يكون هذا الرأي هو ما يتبادر إلى نظرنا ويبدو لنا أولا قبل أي فحص، فيكون(بادئ الرأي) ما كان ممكنا هو أيضا إلا بفعل التجريد»[2]. فالتصور مفهوم يتعلق بأول ما يتبادر إلى الذهن بمجرد النظر في الأمر، أول ملمح تضعه الذاكرة أو الاستجابة العقلية لما يتم إرساله إلى الذهن عبر السيالة العصبية.

و«المقصود الفلسفي من مصطلح concept الفرنسي الناقل لمصطلح conceptus اللاتيني أنه(أصغر وحدة من وحدات التمثل النظري التي تكون مرجعا تتعلق به عملية الحكم من جهة وتكون من جهة أخرى مشيرة إلى محمول لا يُتَصوَّر وجوده إلا بوجود موضوع يُحمَل عليه ذلك المحمول). والأصل في مفهوم conceptus هو الفعل اللاتينيconcipere المركب من الحرف(cum) الدال على تمامية الفعل ومن الفعل(capere)الدال على(الإمساك)أو(الاحتواء) أو(القبض)؛ وبذلك تكون دلالة الفعلconcipere اللاتيني وفعل concevoir الفرنسي متعينة في تمام الإمساك أو شمول الاحتواء أو كمال القبض أي في التمثل الذي يكون في الغاية من الإحكام؛ ولا يتحقق هذا التمثُّل الذي يكون في الغاية من الإحكام إلا بـ (فعل تفلسفي) يسمى اصطلاحا la conceptualisation»[3]. وبعد أن يبين المراحل التي تعقُبها عملية الفعل التفلسفي يستخلص أن:«المقصود الفلسفي من مصطلح concept هو(المعرفة المستوعبة للمعروف الاستيعاب التام).

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] حمو النقاري، **روح التفلسف**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2017، ص ص 31، 32.

[3] المرجع نفسه، ص ص32، 33.

وبناء على ذلك فالمتفلسف يتفاعل مع الموضوع الذي ينظر فيه بوجه يجرده فيصير عنده هذا الموضوع إما Idée، وإما notion، وإما concept(...)ومن هنا يعود تمثل أمر من الأمور إلى جعله ماثلا أمام النظر بغاية استيعابه ووعيه وفهمه. واستيعاب أمر ما تعرُّف على تعريفه ودلالته(...)هذه الأمور المتعرف عليها هي التي يفيدها مصطلح le concept الذي جرت عادة المعاصرين من العرب بتأدية معناه بلفظة المفهوم، كان مفهوم أمر من الأمور(التمثل المستوعب والواعي والفاهم) له»[1].

3- التعريف الماهَوي:

حينما نتحدث عن الماهية فنحن نقصد بها كُنْهُ الشيء، أصله، جوهره وعمقه، والمكانة التراتُبية التي يحتلها في قائمة الموجودات، والتعريف الماهوي هو الذي يجري فيه التفصيل في الحديث حول حقيقة الشيء والغاية من وجوده. وكل التعريفات التي سبق أن مررنا بها من خلال الموسوعات والمعاجم والقواميس لها أصل في الوضع تعود إليه. فحينما نتحدث حول المفهوم باعتباره<وحدة صغيرة للتمثل الفكري>، على حد قول مُحَمَّد مفتاح وحمو النقاري، ومعاجم أخرى، فتفصيل ذلك؛«أن المفهوم هو الموضوع وما يتكون محمولات عليه؛ ومعنى هذا أنه هو النواة التي يتولد عنها ما يتلوها، فما يتلوها إذن يشترك معها في بعض الصفات»[2]. فهذه النواة تعتبر الأصل الذي تتفرع منه باقي العناصر التكوينية، تتنوع وتتطور لكنها تندرج ضمن أصل جامع لها، يُضفي عليها صفة الوحدة ويعطي لوجودها معنى، «المفاهيم كوحدات مؤسسة للفكر، لا يتم افتراضها فقط(...)دون مفاهيم لا يوجد تفكير، المفاهيم هي الركائز القاعدية لحيواتنا الفكرية»[3].

فإذا لخصنا سيرورة مفهوم المفهوم الابستمولوجية-حسب مُحَمَّد مفتاح-وجدناه انطلق في معجمنا العربي القديم من اعتباره معرفة لا تحصل بالحواس، ولكن بطريق القلب، وهي درجة ثالثة من درجات السيرورة المعرفية، وهذه الدرجات هي الإحساس والإدراك والفهم، حيث الإحساس هو أولى درجات

---

[1] حمو النقاري، روح التفلسف، ص ص34، 35.

[2] مُحَمَّد مفتاح، ما المفهوم؟ ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، تنسيق مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن، ص15.

[3] Claude Panaccio, **Qu'est-ce qu'un concept?**, Chemins Philosophiques, librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2011, p.12:«les concepts, comme unités de base de la pensée, ne sont jamais que postulés(…)Sans concepts, il n'y aurait pas de pensées. Les concepts sont les madriers de base de nos vies mentales».

الوعي وأصله ومقدماته، فحينما ينمو الإحساس درجة يصبح إدراكا، ثم ارتقى هذا التصور الأولي إلى درجة أعلى لدى فلاسفة المسلمين، فقدموا تقسيما ثلاثيا أوله خاص بالحواس، وثانيه بمرحلة وسطى، وثالثه متعلق بمنطقة العقل. ومراتب الإدراك عندهم هي: الحسية، التخيّليّة، التوهّميّة، التّفكريّة، والتّعقليّة، كما ورد لدى ابن سينا وابن رشد.

ثم جاء مؤلفون آخرون، وجمعوا بين المعنى المعجمي والمعنى الفلسفي والاصطلاحي، وكان المفهوم عندهم-كما مررنا في مختلف المعاجم- ماجُعِل بالقوة أو بالفعل أو هو الصورة الذهنية. أما التصور الأصولي للمفهوم، فهو متعلق بمجال الأحكام الشرعية التي تطلق على الأفعال والتروك، وتركز على الجمل والتعابير لا على المفردات، بخلاف المناطقة الذين اهتموا بالمفهوم باعتباره مفردة، وفرقوا بين المفهوم والماصدق. كما قدم المناطقة مفردة أخرى لها صلة وثيقة بالماصدق والمفهوم هي التصور ويقصدون به التخييل، فالتصور درجة من درجات المفهوم لكنها مجردة ليست واقعية. والمفهوم أو التصور بحسب اللفظ الذي كان متداولا لدى القدماء، قد جرى تعريفه بمقوماته الذاتية، وعلى نحو جامع مانع، أي يمنع خروج المقوِّم كما يمنع دخول ما ليس بمقوِّم. هكذا عرِّف المفهوم من الشيء، أي الماهية، كنسق مغلق، لدى الفلاسفة والمناطقة في العصر العربي أو الإسلامي. ولكن لهذا النسق إشكاله ومأزقه؛ عجز المناطقة عن تعريف العنصر الذاتي أي ما يتقوّم به المقوم نفسه. فالنسق المغلق يفضي إلى الجدار المسدود.

في العصر الحديث جرى تجاوز هذا المأزق، بخرق أسوار القضايا وفتح المنطق على التجربة، كما نجد بشكل خاص عند كانط في منطقه المتعالي، حيث«المعرفة عنده إما حدس أو مفهوم، ويتعلق الحدس بالموضوع مباشرة.أما المفهوم فلا يتعلق به إلا بكيفية غير مباشرة، وهو إما تجربي أو خالص، ويسمى المفهوم الخالص، من حيث أن مصدره من الذهن فقط: notion، أما المفهوم المركب من عدة معان: notionsويتجاوز إمكانية التجربة فهو المفهوم العقلي:Idée. ولفظةIdée تنتمي إلى اللغة العادية، بينما concept فهو لفظ تقني فلسفي، ولذا كان ذا معنى مضبوطا وأكثر موضوعية»[1]. هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ «المفهوم حسب كانط هو القبلي الذي على أساسه تبنى جملة الموضوعات وتصاغ

[1] الطاهر وعزيز، المفهوم، ضمن: مجلة المناظرة، العدد الأول، ص ص141، 142.

جملة الأحكام(...) وهذا القبلي لايمكن أن يكون إلا صوريا، ولا يمكن أن يتأسس على قوام، لأنه هو المؤسس لكل التجارب والموضوعات الخارجية، وهو دائما يسبق التجربة ويكون شرطا في إمكانها»[1].

اتصلت الثقافة العربية بثقافات غربية أخرى، شهدت تطورا على مستوى المفهوم مقارنة بما كان متعارفا عليه لدى العرب، حيث يؤرخ للمفهوم بالمعنى الفلسفي الغربي منذ ديكارت 1606، ومن خلال المقاربة بين المفهوم في حقوله المعرفية المتنوعة، يصير بمثابة الجنس الذي تندرج تحته مجموعة من الأفراد، تشترك في جميع الصفات أو في بعضها، وحينها يمكن أن يرقى إلى درجة المقولة التي تحيل إلى مجموعة أشياء في العالم، بجعله يتجاوز التمثلات الذهنية لتلك المجموعة.

وفي الثقافة الغربية بدأ المفهوم باعتباره وحدة صغيرة للتمثل الفكري، رأينا ذلك المعنى مبثوثا في كل المعاجم الأجنبية، ثم تطور النظر والبحث فيه بتطور علم النفس المعرفي، الابستمولوجيا، النظرية الدلالية، وفلسفة اللغة، وصل البحث العلمي إلى الإقرار أن المفهوم لا يحدد بخاصيات جامعة مانعة، وإنما يوصف بشبكة دلالية حيث يحدد المفهوم بعلائقه بالمفاهيم الأخرى التي تشترك وتختلف معه في آن واحد. ومسألة وضع المفهوم وابتكاره قد تجاوزت النمط التقليدي الذي ساد في الزمن القديم إلى ما نسميه حاليا: فلسفة الذهن، علم الأعصاب، علم النفس المعرفي والتجريبي، وعلى العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تستفيد مما وصل إليه البحث العلمي في هذه الحقول المعرفية. فالتعريف الحديث للمفهوم:

أ- يُطلق على مفردات المعجم للغة من اللغات.

ب- وحدة معرفية مُعبَّر عنها بكلمة أو بتعبير.

ج- يُعبَّر به أحيانا عن مفاهيم شديدة العموم.

د- المفهوم له شروط إمكان يولد فيها وينبثق منها فلا يتأخر عنها ولا يتقدم، لكن قد يطرأ تغيير على تصوره إذا ما وُظِّف في سياق آخر غير الذي وُلد فيه.

هـ- توظيف المفهوم يختلف باختلاف التصورات الأنطولوجية والابستمولوجية والبيئة المعرفية.

[1] عبد الرزاق بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2009، ص25.

و- هناك تداخل بين المفهوم والتصور والمقولة، كأنها مفاهيم مترادفة، والحقيقة أن لا ترادف بين المفاهيم في حقل معرفي، ولابد من وجود فروقات وخصائص تميز مفهوما عن آخر[1].

والمفهوم حاليا حسب الدراسات المابعد حداثية يكون هاما، غنيا، خصبا، إذا كان نسيجا معقدا متشابكا من التصورات، فيكون قويا صامدا ومتمتعا بكثافة مفهومية من حيث انفتاحه على قراءات مختلفة، وكل قراءة من شأنها أن تكون مثمرة تضيف إليه، توسع الفهم بفتح المفهوم على اللامفهوم. هذا ما تتيحه الفلسفة المعاصرة بنقدها للعقلانية الكلاسيكية أو الحديثة؛ إنها تزودنا بترسانة مفهومية من أجل قراءة منتجة فعالة تحيل اللامفهوم إلى مفهوم، أي توسّع رقعة الإمكان ومساحة الفهم، إن المفاهيم الهامة والمميزة أشبه بغابة مفهومية، ولذا لا يُقبض عليها، بل يجري الاشتغال عليها وتحويلها[2].

3-1 الماهية، نحو بناء مفاهيمي:

استكمالا لما طرحه مُحَمَّد مفتاح حول الحالات والمعاني التي تبلور عبرها المفهوم، رأيت أنه لابد من تحديد الفروقات بين مختلف المصطلحات التي تتقاطع/تختلف في الآن نفسه حتى تكون الرؤية واضحة وشمولية لكل ما يدخل في الحقل المفهومي للمفهوم.

3-1-1 المفهوم والمقولة:

يكون المفهوم مرادفا للمقولة من وجهة نظرية علم النفس، والمفهوم بموجب هذا الترادف يصبح عبارة عن صياغة للواقع وغير الواقع بعدد محدود من المقولات. ومن ثمة فالمضمون التصوري للمفهوم يتنوع حسب النظريات والأزمنة. المجال الذي يبحث في المفاهيم والصياغة المقولية هو علم النفس المعرفي، يتشابه بما طرحه المنطق القديم في أشياء ويختلف عنه في أخرى، يركّز مثله على الخاصيات التي يتكون منها المفهوم، ولكنه لا يركز على الخاصيات الضرورية والكافية لمجموع مكونات المقولة أو الجنس أو المفهوم، بل يتبنّى النماذج المثلى. وبناء على هذا لا يُحَدَّد المفهوم بخاصيات جامعة، وإنما بشبكة دلالية قائمة على العلاقات بينه وبين غيره من المفاهيم، ولا يوجد انفصال مطلق بين المفاهيم، وإنما

[1] ينظر: مُحَمَّد مفتاح، ما المفهوم؟ ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، تنسيق مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن، ص ص 11- 18.
[2] ينظر: علي حرب، الماهية والعلاقة، ص ص253، 254.

هناك مفاهيم متدرِّجة ومتعالِقة، ولا حدود واضحة بين المفاهيم والأجناس والمقولات والفئات[1]. ويقترح باحث آخر معنى فلسفيا للمفهوم بقوله:«هو تحول المفردة اللغوية إلى مفردة تاريخية، وهو تعريف يؤكد أن المفاهيم مقولات فلسفية، أو هي فرضيات نعبر بها عن أنفسنا وعن الآخرين والحياة. كما يؤكد ارتباط هذه المفاهيم وتبلورها المستمر بالتاريخ، أي بالفعل المادي والروحي للإنسان»[2]. أي نعم؛ المفردة اللغوية بالتوظيف والدُّربَة والممارسة، تحمل في دلالتها تاريخ شعب من الشعوب، فلا يمكن فصلها في معناها الذي تشكلت به وفيه عن السياق التاريخي الذي لفظها.

3-1-2 المفهوم والماصدق:

مصطلح الماصدق أطلقه علم المنطق وفرق بينه وبين المفهوم بالتعريف التالي:

«المفهوم: هو التصور الذهني الذي نتصور به الصفة أو الصفات التي تميز أفراد فئة معينة من أفراد فئة أخرى.أو هو مايثيره اللفظ في العقل من معان وصور ذهنية، أي ما يفهم من اللفظ.

الماصدق:هو مجموعة الأفراد في العالم الخارجي، أو المسميات في الوجود الفعلي، الذي يصدق عليها اللفظ، أو ينطبق عليها المفهوم.

النظر إلى التصورات من حيث المفهوم والماصدق يرتبط بالنظر إليها من حيث اسم الذات واسم المعنى، كما يتصل بها من حيث التعريف والتصنيف، والنظرة الكيفية والكمية، وانقسام القضايا إلى موضوعات ومحمولات.

المفهوم يرتبط بالكيف وباسم المعنى، الاسم المجرد، كما ينشأ عنه التعريف ويكون دائما أو في معظم الحالات بمثابة المحمول الذي نحمل على الموضوع. أما الماصدق فعلى العكس تماما، يرتبط بالكم واسم الذات أو الاسم العام كما ينشأ عنه التصنيف، ويكون دائما أو في معظم الحالات بمثابة الموضوع الذي نحمل عليه المحمولات. ولكل اسم جانبان: جانب الأفراد التي ينطبق عليها، وهو ما يسمى في المنطق باسم الماصدق، جانب الإشارة إلى أفراد أو أشياء يتحقق فيهم أو يصدق عليهم اللفظ،ثم جانب الصفة

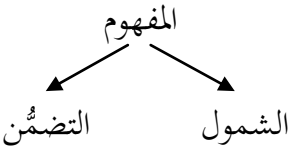
[1] ينظر: محمد مفتاح، ما المفهوم؟ ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ص16.

[2] محمد العلي، **نمو المفاهيم، تساؤلات وآراء في الوجود والقيم**، المركز الثقافي العربي المغرب، النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى 2013، ص ص9، 10.

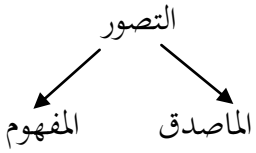
أو مجموعة الصفات التي تُحمَل على هؤلاء الأفراد، أو ما يسمى في المنطق باسم المفهوم. فإذا كان المفهوم هو التصور الذهني لاسم ما، في حين أن الماصدق هو: مجموع الأفراد التي ينطبق عليها هذا التصور، فإن الصلة وثيقة بينهما، فكل منهما له دور في تحديد الآخر، وهي علاقة عكسية في الوقت نفسه، فكلما زاد المفهوم تحديدا قل الماصدق، وكلما نقص المفهوم تحديدا زاد الماصدق»[1].

وقد عرض علي القاسمي مصطلحات أخرى في علم المنطق الحديث لهذين المفهومين بحسب تداولهما التاريخي، فذكر أن الماصدق الذي يصدق على مجموع الأفراد يسمى الشمول، بينما يسمى المفهوم التضمُّن أي تضمُّنه للصفات الجوهرية المرتبطة في ذهن الشخص بذلك المفهوم.أي الصفات المشتركة بين الأفراد الذين ينطبق عليهم ذلك المفهوم. وعن طريق تلك الصفات أو الخصائص الجوهرية لأفراد المفهوم، نستطيع التوصل إلى تعريفه. كما توضحه هاتان الخطاطتان المترادفتان:

مصطلحات المنطق الحديث



مصطلحات المنطق التقليدي



ماكان يسمى قديما التصور يسمى الآن المفهوم، وماكان يسمى قديما الماصدق يسمى حاليا الشمول، وماكان يسمى قديما المفهوم يسمى حاليا التضمن[2].

3-1-3 المفهوم والفكرة :

يوضح هذا الفرق بين الكلمتين المعاجم المختصة، مثل معاجم الفلسفة، حيث المفهوم لدى مختلف الفلاسفة يُبنى في هذا الحقل، يقدم بول فولكييه هذا الفرق بين المفهوم/المصطلح والفكرة بقوله:«بخلاف الفكرة التي تنتمي إلى لغة مشتركة، المفهوم مصطلح تقني فلسفي، ولذلك له معنى أكثر دقة. هو أيضا أكثر موضوعية، في الوقت الذي أقدم فيه فكرتي عن العدالة، مفهوم العدل مستقل عن ذهني، خارج

[1] محمد حسن مهدي بخيت، **علم المنطق، المفاهيم والمصطلحات**، الجزء الأول، التصورات، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، الطبعة الأولى 2013، ص ص164-167.

[2] ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح، ص330.

عنه، في الوقت الذي يكون فيه لكل واحد منا أفكاره الخاصة التي هي أكثر أو أقل خصوصية، أكثر أو أقل شهرة. المفاهيم غير مشخصنة»[1]. للمفهوم علاقة بالذات في فكر هيجل إذ اعتبره موحدا للروح داخل مطلق الذات، بحثا عن انتماءات المفهوم في/وبواسطة الوعي، ثم جاء بعده كانط ليقول بشمولية المفهوم في إطار بحث الفلسفة عن بناء الكليات. واقترن ذلك بفك الارتباط بين المفهوم والفكرة المجردة، وإن كان كانط اعتبر هذه الأخيرة نوعا من المفاهيم[2]. بينما ترى الفلسفة المعاصرة أن المفهوم «ليس ذلك الاصطلاح المنطقي، فإن له ثمة شخصية مفهومية، فهو لا يكتفي بإعطاء ذاته، بل يتدخل في عملية استكناه غيره. ولا أهمية للمفهوم منقطعا عما يُمْفْهِمُهُ.لا يجْهُز كله.ينخرط في تكوين ذاته عبر تكوينه لغيره»[3]. فلا يمكن إعطاء صيغة هيئة مجردة للمفهوم، وإنما يتشكل هذا الأخير من خلال حركية اللغة وحركية الأفكار ومعه الفيلسوف الذي ينخرط في حركيته لا محالة، فليس ثمة وحدة سكونية للمفهوم.وهو ذاتي كلي في آنٍ. غير أن المفهوم من وجهة نظر أخرى، أو بتعبير آخر؛ «إذا ما خرج عن نطاق العلم وحدوده، والتصق بالخطاب المجاور، يتحول إلى فكرة، أي أنه يفقد دقته وابتعاده عن الظرف والذات، فيقترب من الممارسات الاجتماعية كما يبتعد عن الإشارة إلى الحقيقة ليصبح فعّالا ويقترب إلى التأثير فيكون أداة اتصال مؤثرة بعدما كان أداة باردة»[4]. ويمكن أن نحلل وجهة النظر هذه بقولنا؛ أن الممارسة الاجتماعية للمفهوم وإن كانت إيديولوجية الطرح هي التي تجعل المفهوم يكسر القيود الوضعية ويتجاوزها، وبفعاليته في السياق الذي يتحرك فيه يُثمِر وينمو ويتشكل على نحو جديد بأفكار مختلفة أو يشكِّل مفهمة جديدة وتلك هي الوظيفة المنوطة بالمفهوم بامتياز.

3-1-4 المفهوم والتصور :

يمر المفهوم بمرحلة أولى هي ما يطلق عليها التصور أو(المتصور) كما يُعبَّر عنه في بعض الكتب، قبل أن يصبح على ماهو عليه، وحيث دأبت الدراسات اللسانية والمصطلحية على دمج التصور بالمفهوم، أو اعتبارهما شيئا واحدا، فإن هناك فروقا تفصل بينهما. صحيح أن التصور جزء من المفهوم، لكن تعريفات

---

[1] Paul foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, op.cit. pp.112,113.

[2] ينظر:عمر كوش، أقلمة المفاهيم، مرجع سابق، ص ص 29، 30.

[3] جيل دولوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص ص 5، 6.

[4] فتحي التريكي،**نشوء المفهوم والفكرة والمقولة وسيرورتها في مختلف التشكيلات الخطابية**، ضمن كتاب:**تأسيس القضية الإصطلاحية** لمجموعة من المؤلفين: عبد السلام المسدي، فتحي التريكي، عثمان بن طالب، عمار بن يوسف، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، قرطاج تونس، 1989، ص 121.

الفلاسفة القدامى توضح ماهية كل منهما؛ «يعرف أرنست كاسيرر المتصور بأنه فعل إدراكي بالنسبة إلى المتصورات القائمة على التجربة، أما المتصورات القائمة على الفعل الفكري، فهي تخص العلوم المجردة مثل الرياضيات. ولذلك فالمتصور صورة ذهنية لا شكل لها في اللسان عكس المفهوم الذي هو صورة ذهنية يمكن تحويلها إلى مصطلح، ومن ثمة تسميتها لسانيا»[1].

ويرى خليفة الميساوي أن«ما ذهب إليه دي سوسير في مجال اللسانيات من أن العلامة اللسانية شيء مزدوج بين توحيد الرمز اللغوي ومتصوره لا يصلح إلا طبقا للنظرية اللسانية التي تعالج العلاقة بين الدال والمدلول، أما في النظرية المتصورية فلا يمكن أن تجري هذه العلاقة، باعتبار أن الصورة الذهنية لا تتناسب دوما مع العلامة اللسانية لأسباب نفسية وعرفانية، وبذلك تصعب عملية الترجمة وفق مبادئ هذه النظرية، فالمتصور يختلف من لغة إلى أخرى لأنه مرتبط بعملية الإنتاج نفسها عكس المفهوم الذي يمكن تعريفه انطلاقا من مكوناته اللسانية ومن مدونة النصوص الوارد بها»[2]. يوافق هذا الرأي ما ورد في معجم اللسانيات؛ فليس من المناسب وضع تكافؤ ما بين مفهوم ومدلول(وفق التعريف السوسيري) وكذلك بين تصور المصطلح الذي يعكسه والدال، وبالطبع-كنتيجة-لا يمكن أن نعتبر المصطلح(الدال على المفهوم)علامةً (كما تُعرّف لدى سوسير)[3].

يضيف خليفة الميساوي رأي أحد الباحثين في هذا المجال بقوله:«يعتبر ديبكر"أن عدم تطابق المتصور مع المدلول يحتاج إلى إعداد برهنة فعلية وذلك من خلال إجراء مقارنة اللغات وتحليل الحقول المتصورية وتأثيرات الإبهام التي يولدها الرمز". فتشكل عملية التطابق والتناسب بين المتصور والمفهوم أمرا إشكاليا في النظرية المصطلحية تتشعب فيه العلاقات، إذ من خلال التصورات نبني تفكيرنا وندرك عالم الأشياء وبواسطة التصورات نفكر في العلاقات القائمة بين التصورات ذاتها بالبحث في الأسس المنطقية لتكوين المتصور. ولذلك فالمنطلقات مختلفة بين المتصور والمفهوم، ويمكن معالجة قضية المتصور ومدى تناسبه مع المفهوم بالاعتماد على النظرية القصدية»[1]. والتصور يشير بالعربية إلى العملية الذهنية وناتجها، في حين أن المفهوم يقتصر على الناتج الحاصل في الذهن من تلك العملية[2].

---

[1] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، مرجع سابق، ص ص53، 54.

[2] المرجع نفسه، ص54.

[3] Voir: Jean Dubois avec Un groupe d'auteurs, le dictionnaire de linguistique et des sciences du language, op. cit. p.330.

[1] خليفة الميساوي المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، مرجع سابق، ص54.

[2] ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح، ص327.

3-1-5 بين الدلالية والمفهومية :

وتتخذ أنواع المعاجم نظاما خاصا في سرد المعاني والدلالات بحسب السياق العلمي الذي يحدِّده تخصص المعجم، وفي وقتنا الحالي«لمعرفة دلالة الألفاظ يستعمل اللغويون علم الدلالةSémantique في حين يستخدم المصطلحيون علم المفهوم conceptologie، وتتفق كل من الدلالية وعلم المفهوم في الغاية ولكنهما تختلفان في المنهجية، فبينما يرى اللغويون أن معنى الكلمة يحدده السياق يرى المصطلحيون أن معنى المصطلح يحدده خصائص المفهوم الذي يعبر عنه في علاقته مع بقية المفاهيم في المنظومة المفهومية للحقل العلمي الذي ينتمي إليه. ومن ثمة يكون الترتيب الألفبائي للمفردات في المعاجم العامة يختلف عنه في المعاجم الخاصة،حيث يرتب المصطلحيون المصطلحات حسب الميادين التخصصية داخل الحقل المعرفي الواحد وطبقا للتواصل الموضوعي بينها، وترتب المصطلحات أيضا داخل كل ميدان حسب العلاقات بين المفاهيم التي ينبغي ترتيبها من العام إلى الخاص، أي من المفهوم ذي الشمول الأكبر والتضمن الأصغر إلى المفهوم ذي الشمول الأصغر والتضمن الأكبر»[3]. وفي هذا المقام نتحدث بطبيعة الحال عن المفهوم/المصطلح في صياغته العلمية المتواضع عليها، وبهذه الطريقة يمكننا التمييز بين الكلمة والمفهوم.

3-1-6 المفهوم والمصطلح :

إن كان تحديد الفرق بين المفهوم والمصطلح والعلاقة بينهما أمر يُقِرُّ به جميع اللسانيين ومعظم الباحثين في شتى فروع المعرفة، فإن الاضطراب في تحديد هذا الفرق أمر لا ينفونه، وخارج الإطار التنظيري للمفهوم والمصطلح يتم تداولهما بمعنى واحد تقريبا[4].

أولى الفروقات التي رأيناها في بداية هذا المبحث، أنه يمكن تعريف المفهوم إجرائيا ليس حدِّيا، بخلاف المصطلح الذي يتواضع عليه اللغويون والمختصون، فيكون مضبوطا من ناحية اللفظ والدلالة، ومن ثمة فالمصطلح ينبُذ الترادف والتشتُّت والانفتاح في تعريفه فهو حدِّيٌّ، والمفهوم يتجاوز في الاستعمال المعنى المنطقي المرتبط بالتصور ليدل على اللفظ الدال على المعنى من غير انضباط لغوي

[3] المرجع نفسه، ص324.

[4] ينظر: عبد الرحمن حللي، مرجع سابق، ص84.

يؤطر ذلك المعنى، فعندما نستعمل مفردات مثل: الثقافة، الحضارة، الديمقراطية...فإنها مفاهيم تدل على معان يصعب ضبطها بألفاظ معينة لذلك يجد الباحث لكل منها مئات التعريفات المختلفة رغم الاتفاق بينها على قواسم مشتركة ترتبط باللفظ، وقد يأتي يوم وتنحصر دلالة هذه المفردات/المفاهيم وتنضبط بألفاظ معينة فتغدو مصطلحا، فالمفهوم قد يتحول إلى مصطلح وذلك بالتطور التاريخي للاستخدام أو الضبط المؤسَّسي لدلالته، كما يمكن للمصطلح أن يتحول إلى مفهوم وذلك عبر توسع دلالته، عندما يهمل كمصطلح ويتسع استخدامه لمعنى أعمّ[1].

يوافق هذا الرأي الباحثة سعاد كوريم في مقالها حول ماهية المفهوم والمصطلح، حيث تعرض دراسة مفصلة تميز فيها بين المصطلحين، وتوضح مهام كل من الدراسة المصطلحية والدراسة المفهومية واللغوية. فالمفهوم ذلك الكائن المتعدِّد المختلف ولكنه الحاضر المشِيد لكونيّة الفهم. وأكثر المسالك التي يتداخل معها: المنطق والمصطلح لأنه يتبلور من خلالهما، لكنه يتفرَّد ماهَوِيًّا بما يلي:

أ- يتعذر التأطير الكامل لمعنى المفهوم، إذ غالبا ما يعرَّف بمفردات غير منضبطة تقبل الزيادة والنقصان، ونظرا لكونه يحيل على معان عدة يستعصي حصرها في لفظ محدد، ومن هذا الباب تتعدد تعاريف مفهوم ما، وإن كانت تلتقي في نقاط مشتركة هي الإطار العام الذي يحيل عليه ذلك المفهوم.

ب- يقع المفهوم في منزلة وسطى بين المصطلح واللفظ اللغوي لأنه يحيل على مجال دلالي عام دون أن تنحصر دلالته في معنى معين، ومع ذلك يرفض الترادف والاشتراك أيضا لدقة دلالته على مجاله. والعلاقة بين اللفظ والمفهوم والمصطلح علاقة تناسبية يراعي فيها الانتقال التدريجي من اللفظ إلى المفهوم إلى المصطلح، وهناك علاقة عموم وخصوص أيضا، من حيث كونها أعرافا لغوية يحدث بها التواصل، محافظة عبر تنقلها التدريجي على سمة دلالية مشتركة بينها. فكل حد مصطلح وكل مصطلح مفهوم، وليس كل مفهوم مصطلحا ولا كل مصطلح حدًّا.

ج- المفهوم يتأثر بالسياق الذي ينوجد فيه لخفة ضبطه الدلالي، بينما يخفف التفرد الدلالي الذي ينعم به من وطأة ذلك التأثير.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص ص85، 86.

بينما يمتاز المصطلح بخاصيتين عن المفهوم هما: الاتفاق والنضج، فاتفاق الجماعة اللغوية على معنى معين خاص ومخصوص يحمله المفهوم، يجعل هذا الأخير يتبلور في شكل مصطلح. أما النضج فهو عبارة عن انتقال المصطلح من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، في صيغة لسانية متعارف ومصطلح عليها تحظى بالتداول والانتشار، وتؤدي دورها في نقل الدلالة إلى الأذهان. وتمنع هاتين الخاصيتين للمصطلح إمكانية تداخل دلالات أخرى مع الدلالة المتفق عليها بحيث يعبر المصطلح الواحد عن مفهوم واحد ووحيد. وبغياب النضج نكون أمام لفظ لغوي مجرد عن أي حمولة مفهومية أو مصطلحية، وعندما يحضر النضج حضورا غير تام فإن اللفظ يتحول إلى مفهوم. فإذا بلغ النضج تمامه نكون أمام مصطلح حسب ما يبينه هذا الشكل: اللفظ ← المفهوم ← المصطلح.

ومن ثمة ألحّت الباحثة التي تقدمت بهذه الفروقات، على ضرورة وجود دراسة مستقلة وخاصة بالمفهوم تختلف عن الدراسة المصطلحية والمنطقية، فحين تهتم الدراسة بالماهية والبحث في حدود الشيء لتأكيد وجوده الذاتي نكون أمام الحدّ المنطقي للمفهوم، وحين يتتبّع البحث التغيرات التي تحدث في المفهوم بناء على استعماله نكون أمام دراسة مصطلحية، وحين نهتم بدلالة المفهوم دون الغوص في حقيقة الماهية نكون بصدد دراسة مفهومية[1].

ومن ملامح ومعالم الدراسة المفهومية، أن تتَّخذ شكل دراسة دلالية للفظ الحامل للمفهوم وأن تتَّخذ الدراسة مداخل عدة بحسب بنية اللفظ وطبيعة المفهوم بمستوييه الإفرادي والتركيبي، فمن المداخل ما يميز بين المفاهيم بمقتضى علاقاتها وارتباطاتها بغرض تحديد القرابة الدلالية بين المدلولات، فيكون الاشتغال بأدوات من مثل الشبكة المفهومية والحقول الدلالية، ومن المداخل ما يهتم بتاريخ المفهوم وأصله، ومنها ما يتتبع التطور الدلالي، وهناك المدخل الوظيفي الذي يتتبع التأثيرات التي ينتجها المفهوم..وغيرها. وتشير الباحثة إلى ضرورة تكثير المداخل ما أمكن، لغرض استقصاء أكبر عدد ممكن من المعلومات الدلالية عن لفظ المفهوم، حتى يمكننا تحديد وظيفته وبناء رؤيتنا عليه، ونظرا للطبيعة المرنة للمفهوم فهو يتطلب مداخل دون أخرى، ومن ثَمَّ فإن الشكل الذي تتّخذه الدراسة المفهومية يختلف

[1] ينظر: سعاد كوريم، **الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية ومنهجية**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد 60، ربيع 1431هـ/ 2010م، ص ص40-55.

من مفهوم إلى آخر، فلا يوجد نموذج نمطي يُحتذى به في دراسة كل المفاهيم، على خلاف الدراسة المصطلحية التي تنبني على نموذج وخطوات ثابتة مع كل المصطلحات، فالمفهوم أحوج إلى دراسة تقتفي أثره حيثما اتجه وكيفما اتجه، إلى دراسة تطول أو تقصر وتزيد مداخلها أو تنقص، وتتسع مشمولاتها أو تضيق وفقا لاحتياجات كل مفهوم على حدة.

وترمي الدراسة المفهومية إلى بناء المجال المعرفي الذي تندرج ضمنه المفاهيم المدروسة، مع تحديد أبعاد ذلك البناء، وانتظام المفاهيم داخله بصفة تراتبية مع المحمولات التي تحملها. ومن نتائج الدراسة المفهومية، توجيه طريقة تناول موضوعات المفاهيم والقضايا التي تعبر عنها والإشكاليات التي تفرزها، على نحو خال من الخطإ، فوظيفتها لا تنحصر في الوصف والتحليل فحسب وإنما تكون منهج دراسة المفهوم بكل ما يحمله من خصائص، ولبنة أساس ترتكز عليها باقي الدراسات[1].

أُنشئت إذًا منظمات ومدارس تدرس المصطلح في مراحل تشكله، وقد أشرنا في المدخل إلى منظمة التقييس المصطلحي ISO بجنيف والمتأثرة بأعمال يوجين وفيستر، تبنّت من خلالهما هذه المنظمة تعريفا للمفهوم، في توصيتها رقم704 في أبريل1968، كالتالي:(تمثيل ذهني يُستخدم لتصنيف أفراد العالم الخارجي أو الداخلي عن طريق التجريد بصورة اعتباطية)، ثم عدّل السوفييت هذا التعريف بحكم أنه عقلي لا يرتبط بالعلوم التجريبية، وقدموا تعريفا آخر هو:(مجموع الأحكام على شيء ما، محورها تلك الأحكام التي تعكس خصائص الشيء الجوهرية)، بعدها نُقِد هذا التعريف حول الغموض الذي داخَل المفهوم بسبب كلمة(الأحكام)، والتي لها دلالة معرفية ذهنية لغوية تبتعد عن العقلانية. وبسبب اختلاف وجهات النظر أعادت المنظمة صياغة تعريف جديد برقم 1087 بالشكل التالي:(المفهوم وحدة فكرية يعبَّر عنها بمصطلح أو رمز حرفي أو أي رمز آخر). وفي بداية الثمانينات عُهِد إلى المصطلحيين الكنديين بمهمة مراجعة التوصية آنفة الذكر، فتقدموا بتعديل لتعريف المفهوم ليكون نصه مايلي:(المفهوم تمثيل فكري لشيء ما (محسوس أو مجرد)أو لصنف من الأشياء لها سمات مشتركة ويعبَّر عنه بمصطلح أو رمز)[1].

[1] ينظر: سعاد كوريم، الدراسة المفهومية: مقاربة تصورية ومنهجية، ص ص56-64.

[1] ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح، 327، 328.

3-1-7 المفهوم والحدس:

ترجم عمر الشارني اجتهاد كانط في توضيح الفروق بين مختلف المصطلحات من خلال كتابه (نقد العقل المحض)، وهذا فرق آخر بين المفهوم والحدس، حيث« يمثِّل إدراك الذات الموضوعي لموضوعها عِلمًا، وهو إما حدس وإما مفهوم. ويرتبط الحدس مباشرة بالموضوع، وهو فردي. أما المفهوم فهو يرتبط بالموضوع ارتباطا غير مباشر عن طريق علامة يمكن أن تكون مشتركة بين كثير من الأشياء»[2].

3-2- الماهية ودورها في عملية بناء المعرفة:

لا شك أن هناك مهام ينهض بها المفهوم، باعتباره كائنا شرطيا لحصول الفهم وتحقيق التواصل بين المتخاطبين وتبادل المعارف بينهم، وهذه أولى الوظائف التي تندرج ضمن طبيعته، وتحقق وجوده، وإلى المفهوم تُعزى أكبر القضايا مثلما يدخل في أصغر الأدوات التي تربط بين كلمة وأخرى. فالمفاهيم«توظف باعتبارها أدوات للتواصل، وباعتبارها أيضا مكتسبات معرفية جاءت وليدة البحث في مختلف الظواهر التي اهتم بها الإنسان»[3].

يفرق علم المنطق بين نوعين من المفهوم؛ المحسوس واللامحسوس، وعلى أساس ماهية كل منهما يمكن فهم الدور الذي يؤديه المفهوم في بناء المعرفة، فـ«المحسوس: الذي يمثل أفرادا* أو أعيانا** لها خصائص يمكن إدراكها بالحواس، واللامحسوس:اللفظي الذي يمثل أشياء ذات خصائص لا يمكن إدراكها بالحواس الظاهرة.وكما يمثل المفهوم عينا مفردة واحدة، فإنه قد يمثل عن طريق التجريد مجموعة من ذوات أو أشياء مفردة تشترك في صفات معينة. ويعني التجريد عملية ذهنية يسير فيها الذهن من الجزئيات والأفراد إلى الكليات والأصناف. ولا يقتصر دور المفاهيم على تمثيل الذوات أو الأشياء المعبَّر عنها بالأسماء، وإنما تقوم كذلك بتمثيل السمات أو الصفات المعبَّر عنها بالنعوت، والأفعال المعبر عنها

---

[2] عمر الشارني، المفهوم في موضعه، مرجع سابق، ص28.

[3] سعيد يقطين، **النص والتواصل مدخل إلى النص الإلكتروني**، ضمن كتاب: المفاهيم وأشكال التواصل، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ص76.

* «**الفرد** في المنطق: هو الموجود الواحد الذي لا ينقسم، أو ما لا يمكن تسمية أجزائه باسم الكل. ويقابله الجنس الذي ينقسم إلى عدة أنواع، ويمكن أن يقال على أنواعه.

** **العين**: هو ما قام بنفسه جوهرا كان أو جسما، أو هو ما يدرَك بإحدى الحواس، ولذلك نُسب إلى العين، ويقابله المعنى.وقيل إن الشيء المفرد إما موجود في الأعيان أو في الأذهان». علي القاسمي، علم المصطلح ص326.

بالأفعال، والأماكن والأوضاع والعلاقات المعبر عنها بالظروف وحروف الجر وأدوات الربط والوصل. وقد يحصل المفهوم من اجتماع عدد من المفاهيم الأخرى بصرف النظر عن الواقع. وفي هذه الحالة يشكل المفهوم الجديد إما موضوعا أو محمولا فقط في أية قضية منطقية»[1].

ومن ثم تتباين وتتعدد دلالات مفهوم ما بمعيّة الوظيفة التي يشغلها داخل حقل معرفي معين، حسب ما يلي:

«أ-الجهاز المفهومي: يرتبط أي مفهوم بجهاز معين يوضع في نطاقه. وفي هذه الحالة يتخذ المفهوم دلالته بحسب المجال النظري أو العلمي المحدد الذي ينتمي إليه.

ب-الخلفية النظرية: تتعين الخلفية المعرفية للجهاز المفهومي وفق المقاصد التي يرمي أي مجال معرفي إلى تحقيقها. وبذلك تتخذ المفاهيم صورا ودلالات مختلفة باختلاف الخلفية المعرفية التي يتصل بها المفهوم.

ج-المقاصد التربوية والتواصلية: ترتبط هذه المقاصد وتتحدد بناء على انتمائها إلى الجهاز المفهومي والخلفية المعرفية الخاصة لأن أي استعمال له مقاصد محددة ينشُدها وغايات يسعى إلى تحقيقها.

إن أي تغييب لأي من هذه المعايير حين ننظر في المفهوم، معناه إفراغ له من محتواه، وبذلك يتم التعامل به بلا حمولات خاصة، أي بلا تاريخ. وحين يتحقق ذلك نكون أمام التواصل المعاق الذي لا يساهم في جعل التواصل ممكنا بصدد المفهوم مادام طرفا التواصل(المرسل-المتلقي) أو أحدهما لا يضع في الاعتبار كل محددات المفهوم ومسوغاته»[2]. وباختلاف زاوية النظر يختلف فهم الدور، فالمفهوم حسب فلسفة مابعد الحداثة «غائم ومُبهم(...)ودائم الانزياح على مسطح محايثة.إنه قصدي(إحالي)* أو تعديلي(يغير اتجاهاته)، ليس لأن له شروطا مرجعية، بل لأنه مركب من تغيرات، غير قابلة للانفصال، تمر في مناطق من اللاتمايزية، وتغير دائما من حدودها. فالمفهوم ليس له مرجع أبدا(...)بل له تكثّف محدَّد بمركباته الداخلية(...)الحدث باعتباره معنى خالصا يجتاز المركبات بصورة فورية. المفهوم شكل أو قوة، وهو ليس

[1] علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص328، 329.

[2] سعيد يقطين، النص والتواصل مدخل إلى النص الإلكتروني، مرجع سابق، ص78.

* «**إحالي(قصدي) Intentionel**: يعني أن يتخذ مضمونه من خارج الوعي.تذكيرا بالموضوعة(الثورية)التي تميزت بها فينومينولوجيا هوسرل(كل وعي هو وعي بشيء خارجي).فالمفهوم شكلاني، بمعنى كانطي، لكنه يتجه دائما نحو الخارج ليمتلىء بمضامين ناقصة دائما، لا تكتمل». جيل دولوز فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ص153(الهامش).

أبدا وظيفة بأي معنى ممكن. وباختصار لا وجود لمفهوم إلا ويغدو فلسفيا فوق مسطح المحايثة**؛ أما الوظائف العلمية أو القضايا المنطقية، فليست بمفاهيم»[1]، وإذا كان له دور فينحصر في إثبات نفسه وهو لا يعمل إلا على إثبات ذاته[2]. وإن كنا نوافق دولوز في كون المفهوم كائن مبهم وغامض، إلا أن دوره يحققه باعتباره مرحلة وسطى تنقلنا من الصورة الذهنية إلى التحقق الواقعي في شكل مصطلح، فالمفهوم يمثل عالم الفهم المتحرك الذي تشترك فيه الذوات تفهُّما وتأمُّلا، وهي عملية ذات حركيّة دائمة، لا تلبث تقدم لنا الجديد كل حين، هذا الوجود بالقوة عامل يسعى إلى التّبدّي الخارجي من خلال اللغة، فكل قضية وكل ظاهرة علمية لابد أن تمر بمرحلة مخاض وتصور ثم مفهوم قبل أن تخرج إلى السطح. ولاشك أن هذه المفاهيم تتظافر متفاعلة متشابكة، وهي في تحوُّلها المستمر لتشكل معرفة جديدة.

4- مصدر المفهوم وخصائصه:

حينما نبحث عن مصدر المفهوم انطلاقة وتكوُّنًا، نجده ينحصر في ثلاثة مناحي: **الأول**: تاريخي وهو الغالب، إذ يلعب التاريخ الخاص بسياق معين في انتخاب بعض مفردات لغته لتكون علامات ومنارات مفتاحية يُفهم من خلالها ذلك السياق، وفي هذا النوع من المصطلحات يكون التداول والاستخدام هو المحدِّد الرئيسي لدلالة المصطلح. المصدر **الثاني**: الشخصي، تداولي يحدِّد المفردات التي تنتمي إلى الجهاز المفهومي للكاتب، حيث نراه يركز على مفردات معينة تتكرر في خطاباته بدلالات معينة يمنحها لها وسواء كانت مفردات من وضعه أو جاءت بطريق الاشتقاق أو النحت، تحدِّد معنى النص والنظام المعرفي الذي يندرج فيه تفكيره، ومن هنا دلالة المصطلح تتحدَّد وتشيع من خلال الاستعمال. و**الثالث**: هو المصدر النصي ذو الخصوصية اللغوية، والذي يتضمن مفردات تشكل البؤرة المهيمنة على دلالته ومن ثمة تكون مفاتيح لفهمه[1].

** **المسطَّح le plan**: يعني في خطاب دولوز «الحيز من المحايثة الذي يشكل مادة للمفهوم(الدولوزي) وقاعدة لبروزه، الفراغ، الأفق». جيل دولوز فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ص ص32(الهامش)، 55.

[1] المرجع نفسه، ص153.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص150.

[1] ينظر: عبد الرحمن حللي، المفاهيم والمصطلحات القرآنية، مقاربة منهجية، مرجع سابق، ص ص 86، 87.

حسب الدراسة التي قام بها مُحَمَّد مفتاح، فإن «وجهة النظر العقلانية ترى أن المفهوم شمولي وضروري ومستقل، ومن وجهة نظر التجرباني فإن المفهوم مرتبط بشيء ما في وقت ما، ومن ثمة فإنه نسبي قابل للتحوير والتبديل والإلغاء..وأما العقلاني التجريبي فيقِرُّ بوجود مصدرين للمفاهيم؛ أحدهما الإنسان في كليته، وثانيهما السياق في شموليته. هذان المصدران هما اللذان يزوِّدان الكائن البشري بكلمات الخطاب اليومي وبمفاهيمه التي يوظفها الباحث في بداية صياغاته النظرية»[2]. ويشير أيضا إلى خطورة المفاهيم المنبثِقة من مصدر غربي والمستندة إلى مناخ ثقافي مغاير لما يتم فعل الكتابة فيه، وفي هذه الحالة يستلزم الأمر الفحص الدقيق لهذه المفاهيم، في مدى خدمتها للموضوع المتحدَّث فيه، بل في مدى فاعليتها في مصدرها الأول الذي انبثقت منه، يقول:«المفاهيم مهما كان نوعها منبثقة عن المناخ الثقافي السائد. المؤرخ أو المحلل المغربي يوظف مفاهيم انبثقت في غير ثقافته، وإذا اعتبرت تلك المفاهيم تأريخية نسبية فإنه حينئذ يستخدم آليات لتخريب ذاكرته الثقافية والحضارية. غير أن فعله يصير مُستَساغا إذا ما استند إلى مفاهيم تعكس القوانين الطبيعية والإنسانية ووظفها بذكاء وحصافة رأي»[3].

يُبنى المفهوم على أنقاض ما يُحطَّم، في الأنساق الثقافية والنظريات، حيث يُعاد بعثه من جديد على نحوٍ يجعله مشترك/مختلف عما كان عليه قبل تحوُّله. وتسهم الفلسفة بذلك في التقاط المفاهيم أو في السطو عليها–على رأي أحد الباحثين– لتُبدِعها من جديد وتمتلكها، فالفلسفة هي الأرض التي يحيا فيها المفهوم، يتحرر من خلالها من كل قيوده التي كانت تحدُّه في صيغته العلمية في أرضه الأولى، ومن ثمة يكتسب أبعادا جديدة، حينما يلتحم بالخطاب الفلسفي الذي يمنحه الثراء والكثافة[1]، ويتحول إلى مفهوم فلسفي.فإذا قارنا بينهما وجدنا الفرق هو التالي:

«المفهوم الفلسفي لا يضاعف المفهوم العلمي ولايردِّد ما يقوله. بل هو يقول ما يقوله ويزيد عليه، أي أنه يضيف إليه ما يقوله مفهوم آخر مشابه له ومنتم إلى ميدان مجاور. فالمفهوم الفلسفي مفهوم محيط بمعنى أنه يحيط بالمفاهيم العلمية المتشابهة والمتماسة والمختلفة»[2]. أما المفهوم العلمي؛«لا يتحدد بالمفاهيم

---

[2] مُحَمَّد مفتاح، المفاهيم معالم، ص8.

[3] المرجع نفسه، ص117.

[1] ينظر: عمر الشارني، المفهوم في موضعه، مرجع سابق، ص34.

[2] المرجع نفسه، ص112.

إنما بوظائف أو قضايا. والمفهوم عندما يغدو قضية، يخسر جميع الخصائص التي كان يملكها كمفهوم فلسفي»[3].

وإذ يتحرَّر المفهوم في نطاق الفلسفة من معاني الحد والقضية والوظيفة، فهو يغدو دولوزيا، يتكثف بالحدث الذي لا يلبث يتكاثر ويتشظى، فالمفهوم حسْبَه قِوامُه الكثرة*. يعتبِر علي حرب «أن التعدد والكثرة أو الاختلاف، هو مبنى الواقع العيني أو الذهني، بينما منطق التحويل يجري تصوره على مستوى شكل التفكير في الواقع، حيث المفهوم من وجهة نظره مركب دلالي كثيف ذو فاعلية تحويلية، سواء من حيث علاقته بذاته أو من حيث علاقته بغيره مما ليس بمفهوم. بهذا المعنى تصبح هوية المفهوم هي قدرته على أن يتحول في مجرى تحويله لما يمكن فهمه. من هنا فإن المفهوم يعاد تكوينه ويتعدّل قوامه بقدر ما ينخرط في قراءة الحدث وصوغ الواقع، تماما كما أن الواقع لا يعود كما هو عليه، بعد خضوعه للفاعلية المفهومية ذات الأثر التحويلي أو التوليدي. ذلك أن كل مفهوم خلاّق إنما يخلق واقعا، تتغير معه جغرافية المعنى أو سياسة الأفكار»[1]. ولهذا تعتبِر الفلسفات أن مَهمَّة خلق المفاهيم وإبداعها لصيقة بالفلسفة كما بدا ذلك لدى دولوز وغرانجي.

أما عن خصائص المفهوم فيُنظر إليها على مستويات عدة منطقية وفلسفية واستعمالا، فمن خصائص المفهوم أنه«ذو طابع نظري ومجرد(...)وما يميز المفاهيم إلى جانب وظيفتها التقنية الدقيقة والمضبوطة، هو تناقضها والتباسها في بعض الأحيان إضافة إلى بعض أدوارها التضليلية، وتعارض دلالاتها ومعانيها باختلاف التوظيفات الفلسفية التي تكون المفاهيم عرضة لها طيلة وجودها النظري. بعد

[3] جيل دولوز فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ص ص129، 147.

* يشرح علي حرب العلاقة بين المفهوم والكثرة Multiplicité بقوله:«ربط المفهوم بالكثرة والتكثر يحيل إلى دولوز ومنطقه الذي هو منطق للفرادة والكثرة بصورة خاصة. ولا عجب في جمع الفرادة والكثرة، ذلك أن ما يحدث إنما يتعلق بكثرات لا تنفك عن التفرد والتولد، بقدر ما يتعلق بفرادات لا تنفك عن التكاثر أو التكثر. بهذا المعنى لكل فرادة حدثيتها تماما كما أن لكل كثرة محايثتها. من هنا يتحدث دولوز عن أحداث فريدة بقدر ما يتحدث عن فرادات حَدَثية أو كثرات متفردة. وهذا شأن المفهوم نفسه: إنه فرادة بقدر ما هو كثرة. وهو يقول الحدث بقدر ما هو حدث. لذلك كله فالمبدأ في منطق دولوز، سواء تعلق الأمر بمنطق المعنى أم بمنطق الحس، ليس الواحد بل الكثير والمتعدد، أي ما لا ينفك يتكثر ويتغير، من غير ما رجوع إلى مرجع واحد تمارس باسمه إمبريالية المعنى. بهذا المعنى كل عمليات التوحيد والتذويت والتجريد والعقلنة، التي تجري في الذهن، إنما توجد داخل الكثرات المحايثة والمتغيرة التي تنتمي إليها وليس خارجها». علي حرب، الماهية والعلاقة، ص56، الهامش.

[1] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص58، الهامش.

ذلك تحول النظر إلى المفهوم في نشوئه الأول إلى منحيين: الأول يعتبر التجريد مجرد استخلاص للعلامات المشتركة في الشيء، والاتجاه الثاني يعتمد على الارتقاء من الفردي إلى الكلي»[2].

فعلى سبيل المثال يسعى الفيلسوف أرنست كاسيرر Ernst Cassirer* إلى دمج الخاص في العام، ويعتبره نمط كل تفكير ومفهوم في كل العلوم حيث يقول:«كل مفهوم يريد أن يكون، انطلاقا من وظيفته المنطقية، <توحيدا للمتعدِّد>، علاقة بين الفردي والعام. إذا فصلنا أحد هذين العاملين، سندمِّر التوليف الذي يهدف كل مفهوم باعتباره كذلك إلى تحقيقه»[3].

أما علي القاسمي في مجال المصطلح اللساني فيعني بخصائص المفهوم؛ «تلك العناصر التي تساعد على تحديد صفة الشيء المفرد الذي يمثله ذلك المفهوم. وتشكل الخصائص بدورها مفاهيم مستقلة. وتستخدم هذه الخصائص لمقارنة المفاهيم بعضها ببعض، وتصنيفها، وصياغة تعريفاتها، وبالتالي وضع المصطلحات التي تعبر عنها بدقة. وتساعد الخصائص كذلك على تمييز المفهوم عن غيره من المفاهيم المجاورة له التي تشترك معه في بعض السمات الدلالية مثل مفهومي(كرسي)و(أريكة). وتستعمل الخصائص كذلك في بناء المنظومات المفهومية، وفي هذه الحال يطلق عليها اسم الخصائص التصنيفية*. ويتم اختيارها في ضوء بنية وطبيعة الحقل العلمي الذي تنتمي إليه المفاهيم المراد تصنيفها»[1]. ومن ثمة يُعنى المصطلحي بتصنيف خصائص المفهوم تصنيفا حقيقيا وتحكميا في الوقت نفسه، ويقسم خصائص المفهوم إلى صنفين هما:

---

[2] الحسين الزاوي، ما المفهوم؟ مرجع سابق، ص33.

* **أرنست كاسيرر Ernst Cassirer (1874–1945)**: فيلسوف ألماني ومؤرخ، ينتمي إلى مدرسة ماربورج في الفلسفة الكانطية الجديدة. اشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في ق20. من بين أعماله: فلسفة الأشكال الرمزية، ومنطق العلوم الثقافية، عالج من خلالهما إشكالية المفهوم ودرس الخصائص والمبادئ التي يبنى عليها المفهوم خاصة من جانبه المنطقي، وأسّس منطق العلوم الثقافية، حيث كان من الفلاسفة الموسوعيين أمثال هيجل، فقد طرق كل أبواب الثقافة في عصره. ينظر:جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص505.

[3] Ernst Cassirer, **Logique des sciences de la culture**,Traduit de L'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Joël Gaubert, les editions du Cerf,Paris 1991, p.157:«Chaque concept veut être, suivant sa fonction logique, une<unification du multiple>, une relation entre l'individuel et le général. Si on isole l'un de ces facteurs, on détruit la<synthesis> que chaque concept en tant que tel vise à realiser».

* «**تصنيف الخصائص**: التصنيف هو تقسيم الأشياء أو الصفات أو المعاني وترتيبها في نظام خاص يسهّل تمييز بعضها من بعض، ويبين صلة بعضها ببعض، وذلك بالاستناد إلى مميزاتها الذاتية الثابتة وهنا يسمى التصنيف **حقيقيا**، أو بالاستناد إلى أمور اعتبارية وظاهرية تتعلق بها، وفي هذه الحالة يسمى التصنيف **تحكُّميًّا**، كتصنيف الكتب حسب أسماء مؤلفيها. ويشترط في التصنيف الجيد أن يكون الصنف الواحد جامعا لكل ما يمكن أن يوضع فيه وأن لايوضع الشيء الواحد في أكثر من صنف واحد». علي القاسمي، علم المصطلح، ص331، وينظر كذلك: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، دط 1982، ص ص279- 280.

[1] علي القاسمي، علم المصطلح، ص331.

«أ-الخصائص الجوهرية: هي الصفات المتقوِّمة بذاتها غير المفتقرة لغيرها والمتعيِّنة بماهيتها، وبعبارة أخرى، الخصائص الذاتية الدائمة الثابتة اللازمة للفرد، وأهمها خصائص الشكل(مسمار لولبي)،الحجم(نهر طويل)، المادة(طاولة خشبية)، اللون(الأشعة فوق البنفسجية)،الطعم(حامض النتريك)،الحرارة(5 تحت الصفر)، البرودة(المحيط المتجمد)...إلخ.

ب-الخصائص العَرَضية: وهي السمات الخارجة عن ذات المفهوم ولاتقوم بنفسها(طارئة) مثل خصائص الغرض كالوظيفة(ساعة منبهة)، الاستعمال(أنبوبة اختبار)، الموضع (عجلة خلفية)، ومثل خصائص الأصل كطريقة الصنع(حرير صناعي)، والمخترع أو المكتشف(الهندسة الإقليدية)، وبلد المنشأ(سيف يماني)، والمنتِج(سيارة مرسيدس)..إلخ، ومن حيث بنيتها يمكن أن تقسَّم الخصائص إلى: خصائص بسيطة، وهي التي تشير إلى صفة واحدة(دائري)، وخصائص مركبة من صفتين أو أكثر(سريع الذوبان).ويمكن أن تكون اثنتان أو أكثر من الخصائص مترادفة، بمعنى أن تلك الخصائص مختلفة في سماتها، ولكن يمكن إحلال إحداهما محل الأخرى في مصطلح من المصطلحات دون أن يتغير المعنى الكلي لذلك المصطلح كقولنا:(متساوي الأضلاع)، أو (متساوي الزوايا)المترادفتين بالنسبة للمثلث. وعندما يقف المصطلحي على خصائص متعددة للمفهوم الواحد،فهو يفضل الخصائص الجوهرية على الخصائص العَرَضية لأن الخصائص الجوهرية يسهل التأكد منها. وفي العَرَضية يقدم خصائص الغرض على خصائص الأصل لكونها أكثر التصاقا بالمفهوم»[1]. هذا هو تقسيم علي القاسمي لخصائص المفهوم العلمي، بتنوع الماهيات والصفات. و«كلما تعدَّدت خصائص المفهوم ضاقت إحالته ومال إلى التفرد، والعكس صحيح. أما حيز الأشياء التي يحيل عليها المفهوم فيسمى الماصدق(الامتداد= extension)»[2]، كما رأينا في الفرق بين المفهوم والماصدق.

هذا من زاوية لسانية، أما من زاوية فلسفية معاصرة، فإن الفلسفة تقدم منظورا يختلف عنها في أمور ويشابهها في البعض الآخر، ذلك لأن الفلسفة هنا تستدرج المفهوم إلى حقلها، حقل العلوم الإنسانية، فتنظر إلى قيمته الوجودية والقيمية، أكثر من شكله المادي، ومن ثمة يرتكز تحديدها وإبداعها على

[1] علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص331، 332.

[2] مُحَمَّد خطابي، **المصطلح والمفهوم والمعجم، دراسة تحليلية نقدية في المعاجم الأدبية العربية الحديثة(1974– 1996)**، دار كنوز المعرفة عمان الأردن، الطبعة الأولى2016، ، ص55.

المفاهيم الطيّعة التي تقبل التشكيل وتكون منفتحة على الممكنات التي تختزنها في ماهيتها، والتي تربطها بعلائق لانهائية مع مختلف المفاهيم الأخرى، تلك المفاهيم التي تتوالد تكون أكثر قوة وصمودا، مع تطور المعرفة. أي نعم، تعالج الفلسفة المفهوم العلمي ولكن الرؤية التي تُضفيها عليه تُلبِسه دلالات ووجودا جديدا، يمكن أن يُدرَج بها ضمن العلوم الإنسانية. فالخصائص التي تحدِّدها فلسفة مابعد الحداثة للمفهوم عديدة، وما هو من طبيعة المفهوم وخصائصه ما يأتي:

1- لا يحيل كل مفهوم إلى مفاهيم أخرى داخل تاريخه فحسب، وإنما داخل صيرورته واقتراناته الحاضرة كذلك. فيتوفر كل مفهوم على مركبات يمكن أن تؤخذ هي بدورها كمفاهيم. وتسير المفاهيم نحو اللامتناهي.

2- مكونات المفهوم متمايزة، غير متجانسة، وغير منفصلة، فهي ما يحدِّد قوام المفهوم الداخلي، ذلك لأن كل مركب متميز يقدم تغطية جزئية، أو ناحية تجاور أو عتبة لا تمايز مع مركب آخر.

3- سيعتبر كل مفهوم إذا بمثابة نقطة التقاء، وتركيز، أو تراكم لمركّباتها الخاصة. وكل مركب خط مكثَّف تتشظى عبره المفاهيم وهي تعْبُره.

4- المفهوم لا جسماني، حتى وإن كان يتجسد ويتحقق في الأجسام. فهو لا يختلط مع الوضع المادي للأشياء التي تجسِّده. يتميز بالكثافة وبها ينمو ويتطور، هو ليس ماهية أو شيئا، بل حدثا، وهو مطلق ونسبي في آن؛ نسبي بالنسبة لمركباته الخاصة، وللمفاهيم الأخرى، وللمشكلات التي يفترض أن يحلها، لكنه مطلق بفعل التكثيف الذي يحقِّقه، وبفعل الشروط التي يحدِّدها للمشكلة. إنه مطلق من حيث هو كُلٌّ، لكنه نسبي من حيث هو تجزيئي. إنه لا متناه بفعل تحليقه أو سرعته، لكنه متناه بفعل حركته التي ترسم محيط مركباته. إن نسبية المفهوم وإطلاقيته هي مثل تعليميته وأنطولوجيته، وهي مثل إبداعه وطرحه الذاتي، ومثل مثاليته وواقعيته، إنه واقعي دون أن يكون متحقِّقا، وهو مثالي دون أن يكون مجرَّدا...فلا يمكن رسم تحديد واضح المعالم له، يتفَلَّتُ من كل حدٍّ يقيِّد حريته، فإذا تحدَّد فإنما يكون بقوامه، أي

قوامه الداخلي والخارجي، ولكن دون أن تكون له إحالة: إنه ذاتي الإحالة، إنه يطرح نفسه بنفسه ويطرح موضوعه، في الوقت ذاته الذي يكون فيه مُبدَعا. وهذه سمات المفهوم الفلسفي الدولوزي[1].

5- ليس للمفهوم معنى حينما يكون منعزلا، بل يأخذه في سياق يرتبط فيه بعلاقات مع مفاهيم أخرى، لغرض حَلِّ مشكلة ما. و«يتمتع الأفهوم(المقصود المفهوم وهذه ترجمة للكاتب) بالضرورة على خلاف الرأي، الذي هو تعسفي واعتباطي. وهو سياسي بامتياز. لذا ليس الأفهوم رأيا عاديا ولا رأيا أصليا»[2]، إنما يكون موجودا بالقوة، يقترِن ويجاوِر كينونة الإنسان، فينمو بمصاحبتها، ويتحكم ويوجِّه سلوكها.

6- كما يرى دولوز أن«الأفهوم ليس قضية علمية ولا منطقية، ليس خبرا عن العالم، ولا عن ما بعد العالم. وليس الأفهوم استدلاليا، استنتاجيا تحت أي نوع من أنواع الاستدلال: الاستقراء، الاستنباط،...إلخ. الأفهوم إبداعي إنشائي، يجب أن نبدعه، وليس أن نستدل عليه أو نستنتجه. يقع الاستدلال عادة في مقابل الحدس. في الاستدلال نصل إلى النتيجة بتوسُّط، أما في الحدس فنصل إليها مباشرة»[3]، المفهوم يُحدَس.

7- لا يمكن الحكم على المفهوم بالصدق أو بالكذب، «فكل أفهوم له حقيقته الخاصة به، عندما نقوِّمه وفقا لعلاقته مع أقرانه من الأفاهيم التي تُبنى على مسطح محايثة واحد»[1]. وأهم ما يحدِّد قيمته هو هذه العلائق التي تجعله منسجما داخل محيط مفاهيم أخرى، بحيث تشكِّل كُلاًّ متّسِقا ذا دلالة معينة .

8- المفهوم كثرة مركَّب من مكوِّنات ومحدَّد بها، فهو ليس بسيطا، مكوناته محدودة ونهائية، غير أنه يتفرع نحو مفاهيم أخرى مركبة بشكل مخالف على ما هي عليه، بحيث تجيب عن مشكلات قابلة للترابط، وتساهم في إبداع مشترك. فالمفهوم من سمته الانضمام والتعالق، فإذا انضم إلى شبكة مفاهيمية متعايشة معا يطرح مشكلة جديدة وهنا يكمن سر وجوده ومعناه[2].

5- تكوين المفهوم:

[1] ينظر: جيل دولوز فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ص ص 42-45.

[2] جمال نعيم، **جيل دولوز وتجديد الفلسفة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت(لبنان)، الطبعة الأولى 2010، ص409.

[3] المرجع نفسه، ص425.

[1] جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص481.

[2] ينظر: جيل دولوز فليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص ص 39، 41.

كل مفهوم مكون من مكونات، قد تصبح بدورها مفاهيم، وتحيل المفاهيم إلى مفاهيم أخرى عبر تبلورها في التاريخ أو من خلال الصيرورة، ولكل مفهوم تماسك داخلي يبدو من خلال ارتباط مكوناته ولا قابليتها للانفصال، رغم كونها متمايزة ومتغايرة، وتماسك خارجي يبدو من خلال علاقة المفهوم بغيره من المفاهيم، وتترتّب مكونات المفهوم متتالية متجاورة مع بعضها[3]. كما يمر المفهوم بمراحل تخلُّق وتشكُّل، عكفت النظرية الفينومينولوجية على وصفها وتتبعها، باعتبار أن التخلّق يرتبط بالوعي والإدراك الذهني محور الاهتمام الفينومينولوجي الظاهراتي، وهذا ما سيتضح فيما يأتي:

5-1- منظومة المكونات ونمط اشتغالها:

إنَّ المفهوم «بنية تتفرع إلى عناصر أساسية وأخرى مكمِّلة لها، وقد تشتق منها أحيانا، والعناصر الأساسية تتمتع بأسبقية منطقية في بنية المفهوم إذ أنها لا تشتق من غيرها، وتشبه هذه العناصر المصادرات أو البديهيات في الأنساق الرياضية والمنطقية، وتتمتع بدرجة أكبر من التجريد إذا ما قورنت بغيرها من عناصر المفهوم. وترتبط العناصر الإضافية بالمفهوم بعلاقة الإضافة»[4].

يمكن معرفة هذه العناصر الأساسية المكونة للمفهوم من خلال النظرية الفينومينولوجية المتعالية، التي تبحث في الجانب القصدي في منطق المفهوم وتكوُّنه، فتهتم «بكيفية تولّد المعنى في الوعي المحض، ثم كيفية تقويمه قصديا وإسناده موضوعا قصديا، ثم تحديد بنيته الكلية وضبط سماته المتصورية وعناصره المفهومية. في إطار البحث عن كيفية تكون المفهوم وتأسيسه فكريا ومصطلحيا يعتمد أحد الباحثين على الفينومينولوجيا باعتبارها منهجا يُعنى بدراسة الظواهر، وبذلك نظر إلى المصطلح على أساس أنه ظاهرة فينومينولوجية يمكن مقاربته من منطق فينومينولوجيا الإدراك من جانب وصفي للمكونات المعنوية الذهنية والمعرفية، ومن خلال الفينومينولوجيا التكوينية يبحث في كيفية تكوين ماهية المصطلح المفهومية.

---

[3] ينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص ص 420، 421.

[4] صلاح إسماعيل عبد الحق، **توضيح المفاهيم ضرورة معرفية**، ضمن كتاب: بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، طه جابر العلواني، الجزء الأول، ص48.

حيث تربط بين هذه القضايا علاقات قصدية متمايزة ومتضايفة* تقوم على ضبط العلاقة بين النوسيس والنواما**. التي تعبر عن القيمة العرفانية للمعنى بين المتصور والمفهوم والمصطلح»[1].

فلا شك في أن العلاقة بين التصور،المفهوم والمصطلح وثيقة ومتشابكة: التصور χ المفهوم χ المصطلح. ومن ثمّة هناك فضاءات تتقاطع فيها هذه المفاهيم ضمن البنية الذهنية التي يتبلور فيها كل منها، حيث تهتم الماهية القصدية «بتحليل خصائص مكونات عملية الوعي الصرف لماهية المتصور، دون الاهتمام بالمضمون التمثيلي أو اللجوء إلى استحضار أي نوع من العلاقات الرابطة بين الوعي القصدي والموضوع القصدي التي تُبنى على الإدراك، باعتبار أن قصدية الوعي تمثل الأساس ونقطة المنطلق وقصدية الموضوع تشكل الغاية والمنتهى. والمصطلح ظاهرة تصورية إدراكية تنتقل عبر الوعي إلى ظاهرة قصدية، ثم تنتقل عبر الدلالة إلى ظاهرة مفهومية، فتصاغ عبر اللغة ظاهرة معجمية مصطلحية. ويتحكم المتصور بالمفهوم لأنه هو الذي يوفر النواة الأولى التي لولا وجودها لما أمكن للقصدية أن تشتغل. ويقوّم الوعي المتعالي بالاعتماد على المتصور،كيفية توليد المصطلح وإعطائه المعنى القصدي المناسب. وتتكون ماهية المصطلح قصديا من وجهين مزدوجين هما النوسيس والنواما. فالقصدية واحدة ومُثنّاة*. ويعتبر هذا التوازي والتفارق ضروريا لضبط هوية كل قصدية وكيفية اشتغالها داخل بنية الوعي والإدراك، ولذلك فإن العلاقة بين النوسيس والنواما هي علاقة ترابط جزئي وليست علاقة تماهي كلي، فكل واحد منهما يشتغل بصفة مفارقة للآخر، ولكنها متضايفة معه، ولذلك يبرز العنصر القصدي

---

* **التضايف:** «علاقة بين تصورين أو حَدَّين لاغنى لأحدهما في التصور عن الآخر، فلا يمكن تصور الابن دون أب، ولا يمكن تصور الحياة دون الموت، وهناك دائما أساس للإضافة، فبالنسبة للأب الأبوة، وبالنسبة للابن البنوة. وقد يكون المتضايفان باسم واحد كالتضايف بين الشريك والشريك.وأساس الإضافة بينهما الشركة. ويعنى المنطق الرمزي الحديث بعلاقة الإضافة عناية كبرى لم تلقها في المنطق الصوري القديم، وذلك لأن المنطق الرمزي منطق علاقات مثل:علاقة التماثل، اللاتماثل، التعدي، عدم التعدي». محمّد عزيز نظمي، **المنطق الصوري والرياضي،دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة**، المكتب العربي الحديث، الاسكندرية 2002، ص ص64، 65.

** **النوسيس:** «هو الذكاء وهو فعل التفكير في الفينومينولوجيا وهو الفعل الواعي في الذهن وحسب هوسرل هو فعل التفكير نفسه.

النواما: هو بامتياز المضاف القصدي وغير الواقعي، ووجوده يتمثل في العلاقة القصدية التي بمقتضاها يتوجه الوعي نحو الموضوع الواقعي.فالنواما لا ينتمي إذن انتماء واقعيا لأية منطقة من منطقتي الوجود اللتين كان ميزهما الرد الفينومينولوجي لدى فصله الوعي عن الواقع...النواما بوصفه موضوعية الموضوع أو المعنى هو الموضوع في كيفية ظهوره وانعطائه لدى الوعي».ينظر: يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج فينومينولوجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي، تونس 2008، ص ص289- 290.نقلا عن خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص203(الهامش).

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* «تُقال على النواما أو الموضوع القصدي بوصفه المقصود، كما تقال كذلك على الوعي أو النوسيس الذي هو قصدي بوصفه القاصد، وتقال أيضا على علاقة القصد الواصلة بين الوعي والموضوعية». يوسف بن أحمد، مرجع سابق، ص291. نقلا عن: خليفة الميساوي، مرجع سابق، ص205.

الذي هو المصطلح في هذه الحالة موضوعا قصديا لطبيعة الوعي المنبثق عن النوسيس أو النواما، ولذلك فماهية المصطلح القصدية لا تقبل الفصل بصورة كلية بين قصدية النوسيس وقصدية النواما»[1]. هذا الرد الفينومينولجي حيث كان الفصل بداية بين الوعي وموضوعه ثم عاد الوصل بينهما لاستحالة الفصل كما هو موضح في مجال القصدية هنا.

فإذا تحدثنا عن المفهوم أمكننا أن نقول بعبارة أخرى أنه لا يمكن أن يشتغل بمعزل عن المصطلح، بل وجوده في الوعي القصدي يتطلب بالضرورة موضوعا قصديا يُترجمه المصطلح في شكل لساني، ومن ثمة يندرج الإدراك ضمن بنية كلية «تقوم بدور ثابت في التمييز بين المتصور** الإدراكي المتعالي المقوم لعملية الإنتاج والمعنى الموضوعي القصدي الذي ينحو نحو الوجود المصطلحي في اللغة. وتعتمد البنية الكلية للمصطلح على تحليل الظاهرة الفينومينولوجية بمستوييها المتصوري الإدراكي والدلالي المعجمي، فيأتي مفهوم المصطلح جامعا للصورتين الذهنية والمادية اللسانية. فالقصدية باعتبارها بنية الوعي الأساسية تتجلى كبنية مركبة تتفرق إلى أطراف أربعة: الهيولى والنوسيس والصورة(مورفي) والنواما. والبنية التي يشكلها الطرفان تسمى التضايف: تضايف النوسيس والنواما، وتضايف الهيولى والصورة الذي ينتمي طرفاه للنوسيس لا غير باعتبارهما مركبين واقعيين له، بينما لا يكون النواما مُتضمَّنًا البتّة في النوسيس، كما الهيولى والصورة، بل المضاف القصدي الذي يختلف عن الأطراف الثلاثة الأخرى ويتوازى معها. واعتبارا لهذا التمايز والتفارق من جهة والتضايف من جهة ثانية تجد القصدية ماهيتها وبنيتها الكلية التي هي هنا بنية المصطلح في صورته الكلية»[1].

فهذه العناصر تأخذ وجودها وتؤدي وظيفتها ضمن ضربين من الوعي متفاعلة مع بعضها؛ الوعي القصدي* والوعي الدلالي** اللذان يشكلان مجتمعان في النهاية البنية الذهنية للمفهوم/المصطلح، حيث

---

[1] المرجع نفسه، ص ص204، 205.

** يوظِّف صاحب المرجع مصطلح(المتصور) ويقصد به التصور، وهو هنا يستعمل المفردة باعتبارها اسم مفعول، أي ما يقع في الذهن من تصورات، تتم بها عملية البناء. بينما أستعمل في بحثي هذا مصطلح(التصور) باعتباره مصدرا ويقابل في الاستعمال الأجنبي(notion) للدلالة على مرحلة ما قبل المفهوم (فعل التصور)، وكما أشارت إليه مختلف المعاجم توظيفا ودلالة.

[1] خليفة الميساوي، مرجع سابق، ص206.

* **الوعي القصدي**:«يملك كل وعي قصدي معيشا قصديا يتحقق في الواقع عبر الوعي الدلالي، ويتضمن المعيش القصدي للمصطلح مكونات دلالية واقعية واعية تتمثل في وجود طبقتين محكومتين بالوعي القصدي، تمثل الأولى النواة أو الهيولى، وتمثل الثانية الصورة القصدية. فتعنى الهيولى بالمكونات السيمية للمعطى الدلالي الوجودي للمصطلح وكيفية تحققه في اللغة وتعنى القصدية بإعطاء المعنى المضاف للهيولى باعتبار أن النوسيس

يمنح الأول التصور وجوده الفينومينولوجي، أما الثاني فيمنح المفهوم وجوده اللغوي الطبيعي. هذان المسلكان يشتغلان بصفة متوازية لضبط النواة الفكرية الأساسية لتشكُّل المعرفة العلمية المصطلحية. فهما متكاملان تتعالق ماهيتاهما القصدية والدلالية، فيعيشان لحظات تراكم فكري يترابط فيها الدلالي بالتصوري لحظة إنتاج المفهوم، ومن ثمة يكون المفهوم هو المعيش الذي يعيشه الوعي الدلالي في لحظته الراهنة التي تنبثق منها عملية إنتاج المصطلح، ويبقى المفهوم يحيا في الوعي الدلالي إلى حين تحوله إلى مصطلح لساني[1].

فإذا عرّفنا المفهوم بداية على أنه تمثيل ذهني، فتكون ترجمة العملية فعلِيًّا بالشكل التالي:

هو الذي يضفي الوظائف القصدية على المعطيات الهيولانية أو المادية، فيصور المادة ليجعل منها معيشا قصديا ويدرج فيها عنصر القصدية. فالوعي القصدي مسؤول عن جملة من الإجراءات المنطقية التي تجعل الهيولى متصورا إدراكيا يقدر الوعي على البحث في أصله ومعناه، بنظرة الوعي المحض الذي بمقتضاه يكون العقل صارما مع ذاته في تحديد ماهيات الأشياء،كما يدركها هو وليس كما يقدمها المنطق الطبيعي في العالم.والوعي القصدي يكتفي بالحكم على تكوين عناصره القصدية التي تدرك بالوعي المحض وحده الذي يستند في حكمه إلى التقويم المتعالي ويعطي المصطلح أصله ومعناه العرفاني. ويسمح التقويم المتعالي للمتصور المصطلحي أن يسكن داخل منطقة الوعي المحض حتى يتمكن من بحث أسسه ومكونات عناصره القصدية التي ستكون فاعلة في ضبط محتواه الدلالي العرفاني، وتوجه موضوعه القصدي نحو وجوده الفعلي في الدلالة حيث يتأسس مفهومه ويتحدد معناه.والوعي القصدي المحض هو أساس التكوين الحدسي والإدراكي لأي متصور ذهني واع». المرجع نفسه، ص ص208- 210. فالقصدية تعتبر المخ والسيالة التي تنتقل عبرها الدلالات وتحقق وتعطي لكل عنصر قيمة ووجودا واقعيا.

** **الوعي الدلالي**:«يستمد الوعي الدلالي وجوده من الوعي القصدي باعتباره يمثل مرحلة سابقة لوجوده من الناحية المنطقية، إذ بتشكل الوعي القصدي يتشكل الوعي الدلالي،هذه المرحلة التراتبية تنبني على الوعي بكيفية الانتقال من الماهية إلى المتصور انتقالا تتميز فيه الحدود عن طريق إدراك الفوارق الدقيقة بين مرحلتي التكوين الحدسي والإدراكي. فالفرق بين الماهية القصدية والماهية الدلالية يتمثل في الفرق بين المتصور باعتباره مصدر الهوية المركزية التي تشكل المعنى الأنطولوجي للمصطلح وبين المفهوم في كيفية تشكله دلاليا في صلب اللغة. فالعلاقة القصدية التي تربط المتصور بالمفهوم وإخراجه من دائرة الممكن المتأمّل إلى دائرة الإمكان المعيشي القصدي الدلالي هي التي تقودنا إلى إدراك الوعي الدلالي، وتمكننا من تحديد مكوناته المفهومية التي تشكل المحتوى الدلالي للمصطلح. ولذلك فعملية إخراج المفهوم من المتصور تتطلب وجود وعي دلالي يحدد ماهية العناصر المكونة لكل مرحلة من مراحل التشكل المتصوري والمفهومي مع إدراك الفروق بينهما إ لأن دائرة المتصور أوسع من دائرة المفهوم.فالمتصور قد يحيل على عدة مفاهيم متقاربة الوجود الدلالي، فمتصور الإنسان مثلا يولّد مفهوم الرجل ومفهوم المرأة، وهذان المفهومان يولدان قيما مفهومية إنسانية واجتماعية تدرك بواسطة الوعي الدلالي للمصطلح.يشتغل الوعي الدلالي اشتغالا مبنيا على حركة الانتقال من المعيش الضمني الذي تتكفل به القصدية المتعالية إلى المعيش القصدي الذي يتكفل به الوعي الدلالي الراهن، ولذلك فالمفهوم يعبر عن لحظة راهنة يشحن فيها المصطلح بشحنة عرفانية دلالية يدركها العقل فيخرجها في شكل مصطلح يعبر عن هذا المفهوم. فالوعي الدلالي يُعنى بالانفتاح على المفهوم، فتتحول الماهية من معيش قصدي مطلق يحدد المتصورات إلى ماهية تحدد مفهوم المصطلح الخاص الذي يحيل على مضمون دلالي له مرجع في الوجود الفكري الذي يربطه بواقعه اللساني الطبيعي».المرجع نفسه، ص ص210، 211. هكذا يكتمل كل من: المتصور، المفهوم، المصطلح بالآخر اتصالا وتعبيرا وتحقيقا، على الرغم من تمايز كل منها عن الآخر بخصائص ذاتية، غير أنه يتماهى مع البقية وهو يتفاعل أو يدلِّل على وجوده ضمن وحدة مكتملة بينه وبين باقي المفاهيم المترجمة له.

[1] ينظر: خليفة ميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص 208، 211، 212.

«تشتغل البنية الذهنية لتكوين مضمون المصطلح القصدي بطبقتيه الحدسية والعقلية عن طريق العلاقات المترابطة بين مكوناتهما، إذ تقدم الحالات القصدية الحدسية السمات الأساسية الأولى لتكوّن الجينات المضمونية التي ستوجِّه الحالات القصدية العقلية إلى ضبط المتصور الذهني، كما يدركه العقل ويقوّمه الوعي حينما يعيشه قصديا، ويوجهه نحو المعنى المقصود، فتكتمل جوانب الصورة الذهنية الحدسية والإدراكية، ويشحن المتصور بهذه السمات التكوينية، ويأخذ مساره القصدي نحو الوجود في المفهوم واللغة. ويذهب جاكندوف إلى أنه يوجد مستوى واحد من التمثيل الذهني هو البنية التصورية وفيها تكون المعلومات اللغوية والحسية والحركية متساوقة. ويرتبط المفهوم بالمتصور ارتباطا قصديا ترتيبيا، يكون فيه العقل واعيا بعملية الانتقال الذهني من مرحلة إنتاج المتصور إلى مرحلة إنتاج المفهوم، ثم إلى مرحلة تكوين المصطلح، ويمكّن الوعي من إنشاء عملية التقويم المتعالية، وهو ما يجعل الصورة الذهنية مُدركة وممثَّلة في العقل بأثرها العرفاني وتوجُّهها القصدي»[2].

5-2- كيفية تراتب المعاني في تشكيل المفهوم/المصطلح:

بما أنَّ المعنى يعتبر الموضوع القصدي الذي يدور عليه مدار البحث والإدراك والتبليغ، فهو الآخر يتشكل عبر مراحل يتَّخذ في كل واحدة منها تسمية خاصة تبَعًا للفضاء الذي يتكون فيه. وقد اصطلح المنظِّرون على مجموعة من المعاني لها أثرها ووجودها في تكوين مفهوم المصطلح من لحظة ميلاده الذهنية إلى تسميته المعجمية ومجال استعماله، تماشيا مع هذه المراحل: المرحلة الحدسية، المرحلة التصورية، المرحلة المفهومية الدلالية، المرحلة المصطلحية المعجمية، والمرحلة السياقية الخاصة.

5-2-1 المعنى الحدسي: الحدس آلية تفكير تعمل بصفة مباشرة ليس بواسطة، وهو القدرة الفائقة التجريد التي تتولد منها التصورات وتُبدَع، وحيث يُدرَك المعنى الحدسي بالحدس، فالمصطلح من هذا المنظور علامة ظاهرة لمعنى حدسي مُبطَّن يعيشه الإنسان بشعوره، ثم يحوِّله إلى تصور فكري بعقله، ولذلك تقوم علاقة المصطلح بالمعنى الحدسي على استبطان الذات المفكرة لنفسها قبل أن تتحول إلى فكرة ذات وجود تصوري في الذهن وفي العقل ثم في المعارف والمفاهيم. فالحدس هو منطلق الإبداع

[2] المرجع نفسه، ص ص206- 208.

وإدراك المعنى قبل أن يتحول إلى تصور ذهني، ثم يصبح مفهوما فمحتوى دلاليا مقيدا باستعمال مخصوص.

5-2-2 المعنى التصوري: يُدرَك المعنى التصوري بالقصدية بحكم العلاقة القوية بينهما، والتصور يسبق المفهوم والمصطلح وجوديا، ويكون محتوى قَضوِيًّا* له، كما يحدِّد المهام التي سيضطلع بها في الملفوظ. يتأسس المعنى التصوري-كما سبقت الإشارة- على"النواما"<باعتباره مفهوما رئيسيا في النظرية الهوسرلية، إذ هو"كيان مفهومي" وهو تعميم مفهوم الدلالة على دائرة كل الأفعال. فالدلالة لا تُطبَّق في البحوث المنطقية إلا في حدود الدائرة اللسانية وفي المقابل انطلاقا من"الأفكار الموجِّهة" يطبق هذا التصور على كل الأفعال بما فيها الإدراك مثلا، هذه الأفعال مدمجة في اللغة أو غير مدمجة. وعلى إثر هذا تكون العلاقة بين الدلالة والمرجع لتعبير لساني ما لا تمثل إلا حالة خاصة من علاقة النواما بالموضوع. وهي العلاقة التي تأسست عليها نظرية القصدية. فالمعنى النوامائي يمكن التعبير عنه في اللغة وفي الدلالة اللسانية باعتباره متصورا يتناسب مع تمثيل ذهني يتجسد في مفهوم مرتبط بمحتوى دلالي معين ويجري تطبيقه في المظهر اللساني في اللغة الخاصة>.

5-2-3 المعنى المفهومي: يُدرك المعنى المفهومي بالتمثيل الذهني، حيث يتأسس المنطق المفهومي على المنطق القضوي حسب فاندرفكن، كما أن المعنى المفهومي مرتبط ارتباطا وثيقا بالمعنى التصوري، بحكم العلاقة المنطقية التي تجمع بين خصائص كل منهما، فالتصور لَبِنة أولى في بناء المفهوم وتكونه. ومن ثمة يبني المعنى المفهومي محتواه على مكونات المعنى التصوري ويحلل المفهوم إلى سيمات مفهومية حتى يدرك محتواه الدلالي الكلي، وهذا الإدراك للمعنى المفهومي مرتبط أيضا بمعرفة وضبط العلاقة العمودية الرابطة بين التصور والمفهوم من جهة، وبضبط العلاقة الأفقية الرابطة بين المفهوم والمفاهيم المجاورة له في الحقل الدلالي من جهة ثانية. وهي مهمة علم الدلالة التصورية القائم على البعد الذهني والعرفاني في تحديده للمعنى.

* **المحتوى القضوي**: مصطلح استخدمه أوستين، والمقصود به أن لكل كلام معنى قضويا أي نسبة إلى قضية تعود إلى مرجع أو خبر. يكثر هذا في الوعد الذي يقطعه المتكلم على نفسه أمام مخاطبه. المحتوى القضوي إذن هو المعنى الأصلي للقضية الموجود في الذهن باعتباره مرجعا أو خبرا للكلام المنجَز.

5-2-4 المعنى المصطلحي: يدرك المعنى المصطلحي بواسطة التعريف الدلالي الذي اصطُلح عليه في المعجم، ويتأسس على معرفة العلاقة الرابطة بين مستوى التمثيل الذهني والدلالة المعجمية، حيث يقدم تحليل العناصر الممثلة في الذهن تفسيرا مناسبا لتكوّن البنية المعجمية المصطلحية وتحديد معناها المفهومي، فتتكون القضية المتميزة للمعنى المصطلحي من موضوع دلالي(معرفة)، ومرجع(قضية)، وخصوصية تنبئ بالمرجع التصوري الذي يدفع بواضع المصطلح إلى ضبط معنى مصطلحي(دلالة لسانية) يتناسب والقضية الذهنية التي يتميز بها عن سائر المصطلحات في الحقل الدلالي الخاص به. وتلك هي الدلالة القضوية التي تؤدي دور الحامل لقيمة الحقيقة. وهكذا يُبنى المعنى المصطلحي من خلال ترجمة العناصر التصورية الممثلة للمحتوى المفهومي في شكل معجمي يعبر عنه، كما يُسهم كل عنصر مفهومي في تشكيل المادة المصطلحية التي تعبر عن هوية المصطلح المعنوية.

5-2-5 المعنى السياقي: يمكن إدراكه بالمكونات السياقية، فالمصطلح لا يخلو من عناصر سياقية تحدد هويته المفهومية داخل سياقات استعماله ومجالات اختصاصه. فالوصف المعجمي لا يعبر عن مفهوم المصطلح بصفة معزولة إلا إذا حددنا معناه السياقي، ولكل سياق دلالة خاصة مغايرة لسياقات أخرى تبعا للحقل العلمي الذي يوظف فيه المصطلح، ويلعب السياق أيضا دورا مهما في الحدِّ من تأرجح دلالة بعض المصطلحات على الرغم من محافظة المصطلح على الأثر المعنوي الذي يحدِّده في التصور الذهني كلما انتقل من المصطلح من سياق علمي إلى آخر. فالمعنى السياقي يستمد وجوده من مجال التخصص، ولكنه لا يغفل عن لحظة التصور الأولى. هكذا يبقى المصطلح محافظا على بعض السمات المفهومية لكن البعض الآخر يكون عرضة للتغيير والإضافة، وفي هذه التغيرات التي تطرأ عليه لابد من النظر إليه على أساس أنه تمظهر جديد في السياق الذي أسهم في توليده وإبداعه، بدلالات جديدة [1].

6- المقاربة المفهومية للمفهوم:

باعتبار أن المفهوم ذلك المعنى المجرد الباطني الذي يستعصي على التحديد، فقد تطلبت طبيعته تضافر الجهود واشتغال مجموعة من النظريات لمقاربته على نحو يختلف منهجيا عن باقي المعارف في

[1] ينظر: خليفة الميساوي، ، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ، ص ص220- 222

العلوم الطبيعية أو الإنسانية. فقد بلغ الوعي درجة من النضج إلى استحداث مقاربة مفهومية للمفهوم في شكل نظريات لها مقولاتها ومنطلقاتها في فهم المفهوم وتحليله. وإن كانت هذه النظريات يعوزها التطبيق الفعلي على أرض المفهوم، فتحتاج إلى استيعاب هذه النظريات في منشئها الأول ثم ترجمتها إلى لغتنا على نحو سليم يتوافق وطبيعة وخصوصية المفاهيم فيها، ومجالها التداولي. وباعتبار أن المفهوم يتكون عبر مراحل تؤسس كيانه بشكل قبلي وبعدي، فإن الدراسات النظرية تدرّجت كذلك في مقاربتها له حسب هذه المراحل لأنها مكملة لبعضها البعض. وأولى هذه النظريات:

1-6 النظرية التصورية: في حقل الدرس الفلسفي تُعنى بالتصور، بالنظام الفكري الذي يَبني التصورات، فالتصور عنصر فكري وتكوين ذهني يمثل موضوعا فكريا ذاتيا. ويتكون من مجموعة خصائص مشتركة تصنف الأشياء تصنيفا ذاتيا. وتساعدنا باعتبارها تصورات على بناء تفكيرنا وتواصلنا بالعالم. فالنظرية التصورية تبحث في الخصائص الذهنية والمعرفية، وفي كيفية بناء الفكر التصوري الذي يقوم عليه المعنى التصوري قبل أن يصبح مفهوما يدرك بالمعنى الدلالي ضمن مجموعة من الخصائص المفهومية والعلائقية التي تمكننا من ضبط محتوى المفهوم في علاقته مع باقي المفاهيم داخل حقل معرفي معين. وفي هذا الإطار التقابلي والعلائقي بين التصور/المفهوم يقدم إيف جنتييوم تعريفه التالي:"إننا نضع المفهوم، وهو عبارة عن محتوى قابل للوصف بواسطة تعريف معجمي في مقابل المتصور، وهو محتوى يتم تحديده بالكامل بواسطة تعريف لازم". فالنظريات المصطلحية بالتكامل مع النظرية المتصورية تهتم بطبيعة المتصور وبالعلاقات بين مختلف التصورات؛ طبيعتها واشتغالها داخل نظام فكري ذي طبيعة منطقية وأنطولوجية. ويُعطى التصور في مرحلة البناء معنى تصوريا مجردا، قد تكون له علاقة بالواقع المعيش وقد لا تكون له هذه العلاقة فيبنيها عن طريق التجريد. فالنظرية التصورية تأسست على ركيزتين تتمثلان في تكوين التصور وكيفية انتظامه داخل شبكة من العلاقات. هذه الشبكة التي تتولد وتتوالد فيها شبكة من التصورات والمفاهيم والمصطلحات، تتفاعل فيما بينها لتنتج دلالة الخطاب العلمي في حقل من الحقول المعرفية[1].

[1] ينظر: خليفة الميساوي، ، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص51- 53.

2-6 النظرية المفهومية: تدرس هذه النظرية المفاهيم باعتبارها عناصر تنتمي إلى حقل متصوري معين، وتحدِّد هوية كل مفهوم بعد تصنيفه وضبط علاقته بالمفاهيم المجاورة له في حقل تخصصه، حيث يلعب التصنيف القائم على أسس موضوعية ومنطقية دوره في تحديد طبيعة النظام المفهومي لعلم من العلوم، ومن ثمة تقييم مدى التناسب المفهومي بين المفهوم والمصطلح، هذا التصنيف يقوم على خطط محددة بخطوات وإجراءات، ستتضح في سطور هذا المبحث. فالمفهوم يتشكل بإدراك تنظيم الخصائص الموضوعية التي يتمثلها المصطلحي في ذهنه فيعطيها صورة مجردة، بعدها تتشكل علاقات مفهومية داخل النسق المعرفي الذي يحتضن الشبكة المفهومية للعلم المعني، ولذلك فالنظرية المفهومية تعتني بضبط المفهوم وفق منظومته المعرفية التي تحيل على تسميته المصطلحية، وتمكن من تعريفه تعريفا مفهوميا، وحسب"**ساجر**"فإن المصطلحيَّ يصف المفاهيم بطرق ثلاث هي:

* تحديد المفاهيم في حد ذاتها.

* تحديد المفاهيم وفق العلاقات الرابطة بينها وكما يعبر عنها في البناء المعرفي وتتحقق وجوديا في أشكالها اللسانية.

* وصف المفاهيم حسب الشكل اللساني المناسب سواء كان ذلك مصطلحا أو جملة أو تعبيرا حتى نتمكن من معرفته في اللغة الواحدة[2].

هذه المراحل يُنظر إليها كمنهج للنظرية المفهومية في تناولها للمفاهيم بطريقة منطقية متراتبة، حيث تمثل **المرحلة الأولى** فيها البناء الداخلي للمحتوى المفهومي المجرد، متمثل في سيمات تبني الخصائص المفهومية للمفهوم باعتباره وحدة ذهنية مجردة تمثل صورة لتصور ما. ويتمثل المصطلحي هذه المرحلة بصورة ذاتية، فهي قائمة على الإدراك والتمثل المعرفي للمفهوم. وتعد هذه المرحلة في النظرية المفهومية الحلقة الواصلة بين المفهوم والتصور، فهي المرحلة التي تلي التصور وتسبق المصطلح في الوجود الفكري والتمثيل اللساني.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص54، 55.

في **المرحلة الثانية** يتم تحديد المفهوم من حيث هو شبكة من العلاقات المفاهيمية تشترك في البعد التصوري، ولذلك فدراسة المفهوم من هذا الجانب تبنى بضبط قيمته داخل هذه الشبكة العلائقية في حقل مفهومي يتميز فيه بخصائص مشتركة مع باقي المفاهيم ويختلف عنها في الآن نفسه بسيمات ذاتية. ويركز في نظرية المفاهيم على أنواع العلاقات خاصة التراتبية منها، فيحدث أن يكون هناك مفهوم محوري أساسي ومفاهيم متفرعة عنه تستمد شرعية وجودها منه، فالمفاهيم الفرعية تتضمن كل خصائص المفهوم الأعلى إضافة إلى خاصية مميزة واحدة على الأقل. فتتولد هذه المفاهيم الفرعية عن محتوى مفهومي شامل للعملية المفهومية المدركة وجودا عقليا والممثلة تصوريا في الفكر، ثم تتفرع إلى مفاهيم أخرى تجمعها شبكة من العلاقات الدلالية تربط المفهوم بحقله المفهومي ومجال استخدامه المعرفي والعلمي، فتتجاوب هذه العلاقات مع النظام المفهومي الأصلي.

وتمثل **المرحلة الثالثة** الحلقة الرابطة بين النظرية المفهومية والنظرية المصطلحية، فالوصف المفهومي يمكّن من إيجاد التسمية المناسبة له، و"لما كان المفهوم هو ما يحصل من معنى اللفظ في العقل، فإن الدراسة المفهومية بمعناها العام هي مجموع المعاني المفهومية من الألفاظ مصنفة وموضوعة في نسق مفهومي معين، ولذلك شكلت الدراسة المفهومية أحد أركان الدراسة المصطلحية بل وخلاصتها وزبدتها". وتبحث هذه المرحلة من خلال الدلالة والمعنى المفهومي والمصطلحي عن الألفاظ المناسبة التي تصلح لأن تحمل هذه الدلالة دون غيرها لأن المصطلح يعبر عن معنى واحد ووحيد. ومن ثمة يُثار السؤال حول ظواهر تعدد المعنى والترادف والمجانسة المتجذرة في طبيعة العلامة اللغوية، سواء في خطابنا العربي أو الغربي، وفي خطابنا أكثر بحكم عامل الترجمة المضاف. فديبكر يرى أن هذا النوع من العلاقات مبنيٌّ على الاحتمالات، وعادة ما يطرح هذا الأمر قضية الملاءمة بين التصور والمفهوم وبين المفهوم والمصطلح. وقد رد ساجر Sager هذه الملاءمة إلى مجموعة من العلاقات، وهي التالية:

* علاقات نوعية تُبنى على علاقات التراتبية كما سبق الذكر، إذ هناك مفهوم محوري ومفاهيم متفرعة عنه.

* علاقات جزئية تساهم في معرفة العلاقة بين المفاهيم التي تتألف من أكثر من جزء واحد في تحديد أجزائها المكونة.

* علاقات متعددة التكافؤ تهتم بموقع المفهوم في منظومة المفاهيم وتقديم الاحتمالات التبادلية الممكنة.

* علاقات معقدة وغالبا ما تكون فيها المفاهيم مترابطة داخليا بطريقة معقدة لا تسمح بانتزاعها مباشرة عن طريق بُناها النوعية أو الجزئية.

دراسة العلاقات ليس بالأمر الهين خاصة إذا تعلق الأمر بالمفهوم، والمفهوم بتنوع خصوصياته اللغوية، فعادة ما نحتاج إلى علم المنطق في تبديد الغموض الذي يحيط بهذه العلاقات، والتي تشكل شبكة مفهومية تربط بين مجموع المفاهيم وتُبين طبيعتها. هذه العلاقات محكومة بضرب من التراتب والتكافؤ والبساطة والتعقد. وتسعى النظرية المفهومية إلى ضبط هذه العلاقات سواء تعلقت بالبنية المفهومية الداخلية للمفهوم، وهو لا يزال فكرة أو صورة ذهنية، أو تعلق الأمر بتسميته اللسانية المصطلحية [1].

تحليل المصطلحات من زاوية مفهومية تناولتها مجموعة من الخطط حسب الأبحاث اللسانية أبرزها:

6-2-1 خطة ساجر جيان كارلوس*:حيث تُعنى نظرية المفاهيم المصطلحية عنده بثلاث مهمات أساسية:

«* إحصاء مجموعات المفاهيم كوحدات مجردة في البناء المعرفي.

* إحصاء مجموعات الكليات اللغوية المترابطة وذات العلاقة بالمفاهيم المعينة والمَبْنْيَنَة استنادا إلى المفاهيم المدركة.

* ربط الصلة بين المفاهيم والمصطلحات القائمة عادة على التعريفات» [1].

---

[1] ينظر: خليفة الميساوي، ، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ، ص ص55 - 57 .

* **ساجر جيان كارلوس (Sager(J.C**: أحد المصطلحيين ألف كتابا حول المصطلح بعنوان:
A practical course in terminology processing.John Benjamins, publishing Company(1990).
خصص فصلا يهتم فيه بنظرية المفاهيم، وهو أكثر المصطلحيين الغرب الذين اهتموا بالمفهوم في مجال المصطلح إلى جانب نظيره النمساوي فيستر، حسب تصفُّحنا للخطط التي تناولت المفهوم/المصطلح ووضعت خطوات في إحصائه وتصنيفه.

[1] ج. ساجر، **نظرية المفاهيم في علم المصطلحات**، ترجمة جواد حسني سماعنة، ضمن: مجلة اللسان العربي، مجلة تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب الرباط، العدد 47، 1998، ص187.

6-2-2 خطة مصطفى فوضيل:«تهتم هذه الخطة بدراسة المصطلح انطلاقا من النصوص، وتقترح ما يلي:

* دراسة المصطلح في جميع النصوص التي ورد بها.

* دراسة المصطلح ضمن أسرته المفهومية.

* التصنيف المفهومي.

* التصنيف الاشتقاقي.

6-2-3 خطة خليفة ميساوي: (اقترح الباحث التونسي في مجال اللسانيات والترجمة خطة شاملة تجمع بين المصطلحية النظرية والتطبيقية، وتشمل ما يلي):

ضبط المتصور، ضبط المفهوم، ضبط التعريف، ضبط التقييس، تحديد المجال العلمي، تحديد المجال الوظيفي، تحديد التخصص التطبيقي»[2].

هذا وحدَّد الكاتب خليفة ميساوي المقاربات التي تتناول المفهوم/المصطلح في ثلاثة أنواع هي:

المقاربة الفلسفية، المقاربة اللسانية النصية، والمقاربة الاجتماعية.

6-2-3-1 المقاربة الفلسفية العامة: للمصطلح دراسة علمية دقيقة، تقوم على النسق الفلسفي للمفهوم، وتبحث فيه من منحيين: العلاقات المنطقية والأنطولوجية الكامنة وراء تأسيسه فكريا، وتصنيفه ضمن شبكة من المفاهيم المصطلَح عليها بلفظ علمي تقني خاص. فهي مقاربة تتناول المفهوم في أصله وتكوُّنه الأول، بصفة متعالية عن السياق اللساني والدلالي للغة، ويرى ميساوي في هذه الحالة، أن تحديد المعاني المصطلحية يكون خارجا عن دائرة السياق اللساني والبراغماتي، بل هي مستقرة التعريف وموحدة المفاهيم. وكل مصطلح يقابل مفهوما خاصا به في الاستعمال.

6-2-3-2 المقاربة اللسانية النصية: تهتم بالسياق الذي يرد فيه المصطلح والبعد الوظائفي الذي يؤديه، حيث يتناسب المصطلح مع مفهومه داخل السياق النصي هذا من جهة، ومن ناحية أخرى

[2] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص 43، 44.

يستلزم السياق مصطلحا يحمل مفهوما يتوافق والمفاهيم الموجودة فيه، تحاشيا للغموض المفهومي الذي ينشأ عن طريق الاشتراك اللفظي. وتبعا لهذا الأمر، فقط جمعت هذه المقاربة بين المعالجة المفهومية والمعالجة اللسانية للمصطلح، من خلال ضبط العلاقات التركيبية والمفهومية وتفسير كيفية انتظامها داخل النص، بُغية وضع قواعد سليمة للتمييز بين المصطلح والكلمة العامة وضبط الحدود والخصائص البنيوية والوظيفية لكل منهما. وتُمكِّن المقاربة النصية من ضبط كل السياقات التي يرد فيها المصطلح بُغية السيطرة على تحديد مفهومه الصحيح.

6-2-3-4 المقاربة اللسانية الاجتماعية: تهتم هذه المقاربة بالدراسة الميدانية للمصطلحات، وتفحص استخدامها كلٌّ في حقله الخاص، وفي وضعية تواصلية معينة تُحدَّد من خلالها خصائص الاستعمال ومستعملوها، حيث تسمح بالكشف عن المعايير العلمية المهنية والعادات والسياقات الاجتماعية، التي تفرض على المستعملين كيفية الوضع. ومن ثمة نرى أن هذه المقاربة تجمع أيضا بين الجانب اللساني والاجتماعي في دراسة المصطلحات ومفاهيمها، حيث الاستعمال يكشف أيضا عن العلاقات التي تربط بين المصطلح وصاحب الخطاب، وبين المصطلح والميادين المعرفية المجاورة لتخصُّصه أو القريبة منه. وهذه المقاربة تهدف إلى جعل المصطلح ينفتح على باقي المجالات فهما وانتشارا وتوظيفا[1].

وتتفق هذه المقاربات مع رأي آخر عرض القواعد الدلالية التي تحكم التعامل السليم والناجع والدقيق مع المفاهيم عدَّدها فيما يلي:

«* معرفة المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عن المفاهيم، فمن جهة يتم من خلاله ثبت الدلالة الحقيقية للمفهوم، ومن ناحية أخرى يكشف عن التحرف الدلالي الذي قد يتعرض له المفهوم.

* معرفة السيرة الدلالية للمفهوم: بدءا من وضعه الأول ووصولا إلى الدلالات التي حملها عبر التاريخ.

* تحليل البنية الدلالية للمفاهيم: من خلال التمييز بين العناصر الأساسية والعناصر الفرعية فيها.

* الإحاطة بالمفهوم في مرجعة الأول اللغوي والحضاري، ومعرفة المترجم للغة والبيئة الثقافية التي ينقل إليها المفهوم حتى لا يقدم مفاهيم ملتبسة.

* الاعتراف بالخصوصية الحضارية والسمات اللغوية والمنطقية للغة التي تصاغ فيها المفاهيم»[1].

[1] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ، ص ص48-51.

[1] صلاح إسماعيل عبد الحق، توضيح المفاهيم ضرورة معرفية، ضمن كتاب: بناء المفاهيم، مرجع سابق، ص ص 50، 51.

تأتي هذه القواعد في الصدارة في معرفة المفهوم قبل دراسته، ويمكن أن ندعِّمها بمجموعة من الشروط لابد أن تتوفر فيه حتى يتميز عن سائر الكلمات أو حتى ترتقي الكلمة إلى مصاف المفهوم، مررنا ببعضها في وصف المفهوم، نذكر منها:

* **الكلية:** ونقصد بها الشمولية، أي انطباق المفهوم على مجموعة موجودات تجمع بينها خصائص مشتركة، وتندرج بها ضمن هذا المفهوم. حيث يدل الكلي على الجزئي في علاقة متبادلة.

* **التجانس النسقي:** والمقصود به أن يكون للمفهوم بناء فكري، يتكون من وحدات مترابطة ومتجانسة مع بعضها، تشكل تصورا نظريا متَّسقا منطقيا، ويمكن أن يُصنَّف ضمن منظومة مفاهيمية لها مقولاتها وتقدم رؤية شاملة للعالم.

* **القدرة التفسيرية والتحليلية:** ومعنى ذلك أن يؤدي المفهوم دوره في تبليغ المعارف، وتفسير الإشكاليات المطروحة وتحليلها ببيان أسبابها وماتنطوي عليه من عقبات ابستيمولوجية، وأن يكون قادرا على تقديم الحلول والبدائل المناسبة لتجاوزها، كما أن المفهوم مرتبط دائما بطرح إشكالية القلق المعرفي والوجودي الذي به ينمو ويُبدع، لأنه يحمل فكر الكائن وهو يتطور عبر التاريخ.

ثانيا: صلة المفهوم بغيره من فروع المعرفة

لا مِراء أن المفهوم مركز أساس في دائرة جُلِّ العلوم التي عرفها تاريخ العلم، ولا ريب أنه الشريان الذي يرويها بالحياة فهو مُتنفَّسها ومُنتهى وجودها، وهو النواة الأولى في بناء المعرفة. فبديهي إذن أن تربطه علاقات بسائر أنماط التفكير ومجالاته، ليس فقط تلك التي تهتم بالبنية التكوينية له، وإنما حتى التي تبحث في العلوم الطبيعية.

وبالنظر إلى خاصية المفهوم الكلية الشاملة التي تحقق وجوده، يمكننا اعتبار أنه الإطار الكلي الشامل الذي يضم كل العلوم على تعدُّدها وتنوعها، يربطه بها صفات مشتركة توجد في ماهيته وماهية كل فرع فيها. فالمفهوم ينطلق من التصور ودال على منظومة الفهم التي تتكون في الذهن، وهي خاصية تجتمع فيها كل أنواع الفهم البشري. لهذا يعتبر الفهم كلي وشامل متحقق في العقل الذي يعتبر قسمة عادلة بين الناس. والمفهوم هو الجسر الذي يربط أيضا بين العلوم، رغم الخصوصية التي يحظى بها كل

مفهوم داخل حقله المعرفي. ففي مِحْرابه تتكامل العلوم وتتطور، «يشير باشلار إلى العلاقة ما بين الفكر والعلوم والفلسفة بقوله أن المعرفة العلمية تنظم الفكر، وأن العلم ينظم الفلسفة ذاتها. إذ يقدم الفكر العلمي أساسا لتصنيف الفلسفات»[1]. فرياح الفكر التي تجوب بالمفهوم تُراكِم عليه من أتربة المعرفة عبر كل مناخ يمر به، فيؤثر به ويتأثر وتلك وظيفته المنوط بها، أن يحمل المعرفة إلى كل الأراضي ويخصِب بها كل الحقول الفكرية.

وحينما ننظر إلى المفهوم يجدر بنا اعتباره «جزءا من كل وجودي، والبحث فيه دون النظر إلى الوسط الذي يوجد فيه والمسار الفكري الذي أفرزه، يحوّله إلى كلٍّ منغلق على نفسه، وتمسي عناصره هي أجزاء هذا الكل، في حين أن واقع الحال هو أن المفهوم يرتبط بمفاهيم مجاورة له في الوجود وتشترك معه في بعض عناصره»[2]. فالعلاقة تكون بين مكوناته ضمن بنيته الداخلية، وبينه وبين المفاهيم التي تندرج ضمن حقله الدلالي الذي يوجد فيه، وكذلك بينه وبين مايجاوره من خارج النص. فهو دائم التجدد والتحول ومنفتح على الغريب وغير المألوف، بمكنات وطاقة ذاتية لا تنفد، فأي تمثل فكري يكون نواته ومفصل الصناعة النظرية فيه، و«كل نظرية علمية جديدة تحتفظ بنواة صلبة للمعرفة التي توفرها النظرية السابقة عنها، وتضيف إليها. فالعلم يتقدم عن طريق تعويض النظريات القديمة بجديدة. إذ النواة الصلبة تثبت في مجال تجريبي محدد؛ ومتى ثبتت بالتجريب المدقق فإنها تظل قابلة للنقل والتكييف مع إبدال جديد في طور التكوين»[3].

تنوع استعمال المفاهيم في شتى المعارف والاختصاصات فمنها ما يتقاطع معه ويبحث في ماهيته وهي الأكثر عمقا والأطول تفصيلا، ومنها ما يوظفه لغاية تمثل الأفكار العلمية والإشكاليات، وحسب ما بحث فيه المنظرون للمفهوم وجدوا له توظيفا في الفلسفة العامة، وفي الإبستمولوجيا العامة والخاصة، وفي علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي[1]، والمنطق واللغة، وغيرها من العلوم.

1- صلته باللغة:

[1] الحسين الزاوي، ما المفهوم؟ ، مرجع سابق، ص34.

[2] علي القاسمي، علم المصطلح، ص334.

[3] بناصر البعزّاتي، **مفهوم الإبدال(البردايم)**، ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، تنسيق مُحَّد مفتاح وأحمد بوحسن، ص53.

[1] مُحَّد مفتاح، المفاهيم معالم، ص5.

اللغة هي ذلك الوسيط الأنطولوجي الذي يعطي الفهم طابعه الملموس، وهي على حد قول الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو: ذلك الثالث الذي لا يمكن رفعه بين الأنا والعالم، أو بين الذات والغير، أو بين الفكر والواقع[2].

فاللغة تشكل جسر التواصل بين مختلف الشعوب والوعاء الذي تتشكل وتتكون فيه المفاهيم. قديما كان التواصل يمر عبر الخطاب الشفوي ثم برز الخطاب المكتوب بما يتوفر عليه من امتيازات تجعله يحتل المركز في توثيق المعلومات والحفاظ عليها. إن اللغة تمر عبر قنوات ابتكرها الإنسان من أجل تسريع عملية الإبلاغ والقراءة واختصار الزمن والمسافات. وهي خاضعة للتطوير شأنها شأن اللغة،«تراجع مكوناتها باستمرار من أجل مزيد من الضبط والقدرة على التعامل الفعال»[3]. ومن ثمة تم الانتقال من الخطاب المكتوب إلى الخطاب المطبوع الذي صُمِّم بلغة مُقعَّدة وجب احترام تركيباتها ومكوناتها من علامات الوقف وغيرها، و«الخطاب المكتوب الذي لا يحترم مجموع القواعد التركيبية للغة قد يُقصى من شبكة العملية التواصلية»[4]، ذلك لأن الهدف الأسمى للغة هو تحقيق التواصل بمفاهيم وآليات متعارَف ومتواضع عليها. هكذا منذ بدء الخلق كان الإنسان يطور آليات التفكير ومناهجه، ووسائل التعبير وطرقه، و«لو بحثنا داخل أنظمة المعرفة التي أفنى الإنسان قرون تواجده في بلورتها وتشييدها، لأمكننا أن نلاحظ، أن صيغ بنائه لأفكاره كانت دوما رهينة بمدى قدرته على اكتشاف أنماط جديدة للتعبير عن تجليات الواقع. وترجمة عناصره إلى لغته المكتوبة. لقد كان المفهوم هو نقطة إبداعه المحورية، من خلاله بدأت المعرفة في التشكل وبه تصل الآن إلى إنتاج أكثر تجسيداتها تجريدا وتكثيفا»[1]. وللغة الفضل في نقله من حالته الباطنية إلى الحسية.

إنَّ «مسألة اللغة والمصطلح هي المسألة الأولى في الخطاب العلمي. فالضرورة الأولى لنشوء العلم تتمثل قبل كل شيء في إحداث نسق من المفاهيم تستجيب لحقل مقاييس العلوميّة la

[2] Voir: Gianni Vattimo, **éthique de l'interprétation**, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, éditions La Découverte,paris, 1991, p218.

[3] بناصر البعزاتي، **التواصل:المفاهيم والقنوات**، ضمن كتاب: المفاهيم وأشكال التواصل، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ص24.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[1] الحسين الزاوي، ما المفهوم؟، مرجع سابق، ص46.

(scientificité)، وجان دسنتي J.T.Desanti يُقِرُّ بذلك»[2]. حيث تطور الوعي بضرورة تحديد المفاهيم وإبداعها، وتحديد المصطلحات العلمية التقنية المناسبة للتعبير عن مفاهيم الخطاب العلمي.

انطلاقا من هذا التصور كانت العلاقة وثيقة بين المفهوم والمصطلح، فكل منهما يتبلور ويتعين بالآخر. فالمفهوم يسمى بمصطلح يجسده واقعيا وينتشر به ويحفظه من التلاشي عن طريق الاستعمال، كما يُشرَّع المصطلح من خلال المفهوم الذي يعبر عنه. فالمصطلحات«رموز لغوية تمثل المفاهيم. ونظرا إلى أن هذه أسبق في الوجود من تلك وجب أن تصاغ المصطلحات بعد ميلاد المفاهيم. والحق أن تسمية المفهوم يمكن أن تعتبر خطوة أولى في مسير توطيد وجوده، كينونة مفيدة وقابلة للاستعمال من الناحية الاجتماعية»[3]. هذه العلاقة المتبادلة بينهما يهتم بها علم المصطلح أو المصطلحية، فهي«تربط بينهما ولا تُعنى بأنساق مفهومية مطلقة، وإنما بأنساق ما خُلقت إلا لتحقيق غرض محدد هو التواصل»[4]. وهي«علم يجمع بين عدة علوم أخرى أبرزها المنطق واللسانيات والفلسفة»[5]، وفي هذا النطاق يدور البحث في عالم المفهوم. ومن ثمة فإن هناك علاقات تربط المفاهيم بعضها ببعض ضمن بنية معرفية واحدة وَجَبَ الاهتمام بها هي:«علاقة الجنس: حيث يبنى نظام تراتبي من الجنس الأعلى إلى المفهومات الأدنى التابعة له، علاقة الكل-الجزء: وبها نشير إلى الصلات بين المفاهيم المكونة من أكثر من جزء، وإلى مكونات الأجزاء من جهة ثانية، علاقات مرنة: من اللازم ونحن نتأمل موقع مفهوم ما في نسق مفهومي، تقدير إسناداته البديلة الممكنة(...)حيث يوضع مفهوم ما في أكثر من تراتبية واحدة داخل الحقل الفرعي الواحد»[1]. فالنسق المفهومي نظام من العلاقات، تحدِّد دلالة المصطلح ومفهومه.

فكل تعريف للمفهوم/المصطلح لابد أن يبدأ بتصنيفه اللغوي ثم يتدرَّج إلى تحديدات أخرى، فمن خواصه مثلا ما سبق أن مررنا به أنه:

«* يُطلق على مفردات المعجم للغة من اللغات.

---

[2] فتحي التريكي، نشوء المفهوم والفكرة والمقولة وسيرورتها في مختلف التشكيلات الخطابية، مرجع سابق، ص117.

[3] محمد خطابي، المصطلح والمفهوم والمعجم، مرجع سابق، ص51.

[4] المرجع نفسه، ص57.

[5] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص44.

[1] محمد خطابي، المصطلح والمفهوم والمعجم، ص ص 57- 59.

* أنه يُقصد به وحدة معرفية مُعبَّر عنها بكلمة أو بتعبير، تحتوي على مجموعة من الأشياء أو الأحداث أو العلائق..وهذه المجموعة تمتلك عناصر أو خصائص مشتركة.

* يعبر بالمفهوم أحيانا عن مفاهيم شديدة العموم مثل الواقع، والعلوم المعرفية، والحرية..، ذلك أن هذه المفاهيم تعالجها نظريات مختلفة ومناهج متعددة.

* أن هناك تداخلا واضحا بينه وبين مفاهيم أخرى مثل التصور والمقولة وكأنها مفاهيم مترادفة، ولكن الحقيقة هي أن لا ترادف بين المفاهيم في مجال بعينه، ولذلك لابد من إيجاد خصائص مميزة بين المفاهيم مثل درجات التجريد والتعميم ومجال التطبيق. ومن أمثلة ذلك نذكر:

تعدد الأسماء المندرجة في حقل المطر مثلا:المطر، النو، سحاب، النزو(مطر خفيف يطول زمن نزوله)، غياق(مطر ينزل مدة قصيرة) في التعبير الدارجي وحتى في التعبير الفصيح، يدل على تنوع الظاهرة، وهو ما يفرض حتما تعددا في الدلالة، إذ كل مصطلح من المصطلحات- وإن كان يشترك مع غيره في الانتماء إلى حقل دلالي واحد-يتميز عنه بخصوصية دلالية تجعله منفرد الدلالة»[2].

اللغة بيت الوجود على حد قول هيدغرHeidegger، فكل فكرة لا تنبثق إلى الوجود إلا من خلال اللغة، وكل إبداع للمفهوم لابد أن يستند إلى مصطلح يعبر عنه. وحسب طه عبد الرحمن، هناك علاقة بين المفهوم الفلسفي ووضعه المستعمل، وذلك عبر أصعدة ثلاث:علاقة باللغة التي تشكَّل بها المفهوم، والمعقولية، والعلاقة بمجال الاستعمال أو مايسميه التداول، وكل ترجمة للمصطلح لابد أن تراعي الجانب التداولي له لغة وعقيدة ومعرفة، وأن تحرص على الإبداع في نقلها للنصوص[1].

إنتاج المفاهيم في منأى عن التباس الدلالة وانزياحها بضبطها ضبطا دقيقا من قبل الفلسفة، يرجع إلى استشعارها خطورة اللغة وما ينجَرُّ عنها من مشاكل يطرحها المفهوم في غير موضعه المناسب، فاختلاط المقاصد والمعاني يؤدي إلى سوء الفهم.«الإنتاج المفاهيمي ينبع من ضرورة راجعة إلى طبيعة اللغة التي فكرت فيها وبها الفلسفة(...)فحرصت على ضبطها وأنقذت معناها من الالتباس وحولتها إلى

---

[2] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص146.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل 2**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، الطبعة الرابعة 2014، ص120.

مفاهيم. ومن ثم إن الحديث عن ضرورة المفهوم يحيل على الموقف الفلسفي من اللغة، على حد قول هوسرل: إن اللغة الشائعة لغة عائمة ملتبسة، لغة قلّما تحرص على تطابق حدودها، ولذا ينبغي عند استخدام هذه الوسائل التعبيرية أن نحرص على إعطاء المعاني أساسا جديدا تقوم عليه»[2]. الاهتمام باللغة كان دائما له وجود في الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة منذ أفلاطون وأرسطو إلى عصرنا الحالي كما نراه ممثلا في فلسفة اللغة، وهذا من أبرز اختصاصات الفلسفة، بالمحاذاة مع موقف نقدي من الالتباس والانزياح الدلالي واضطراب الدلالة بين الدال والمدلول، بغية ضبطها من خلال إنتاج المفاهيم. ثم تبدَّل منحى التفكير فأصبح التعدد والتعارض الدلالي الذي يَسِمُ ألفاظ اللغة هو معطى أخذ يُعاد إليه الاعتبار مع الفلسفة المعاصرة، التي تنادي بضرورة تجديد الخطاب الفلسفي وأنظمته في التفكير والكتابة وتؤكد على حضور المفهوم فيه[3].

إنَّ الاشتغال بمجال المفهوم له أثره البالغ على إكساب اللغة، وتوظيفها بمهارة انطلاقا من الصلة المتينة التي تربطه بالمصطلح والبحث في شروط وضعه ونحته. فكلما تحرّى واضع المفهوم الدقة في صياغة المصطلح وراعى القوانين والقوالب اللغوية فيه، كلما أكسبه قوة اللغة ومن ثمة منح الحياة والولادة للغة مصطلحية جديدة تحظى بالقبول والانتشار والتوسع والإضافة.

2- صلته بالمنطـق

المفهوم على حد قول مُحَمَّد مفتاح أعلى درجة لتحصيل المعرفة النظرية والعملية لإنجاح الإنسان في هذا الكون، لأن المفهوم منظم للحدس وللإحساس. يعالج المنطق المفاهيم وكيفية تكونها في الوحدات الذهنية كما يدرس العلاقات بينها، «المفهوم عند المناطقة ما يمكن حصوله في الذهن»[1].

وتبدو علاقة المفهوم بالمنطق واضحة من خلال استعمالاته في هذا الحقل، فالتعريف الذي تقدمه الدراسات المنطقية:(الفهم هو تصور المعنى من لفظ المتكلم)، (المفهوم:نفس المعنى بما هو، أي نفس

[2] الطيب بوعزة، في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهيمية، مرجع سابق، ص4.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص5.

[1] علي القاسمي، علم المصطلح، ص321.

الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء[2]) يحمل نزعة منطقية، هو تعريف تقدمه كتب المنطق في شرح مفاهيمه، وأكثر ما تبدو من خلال ثنائية المفهوم/ الماصدق.

ويمكن التعبير عن علاقات المفهوم بغيره من المفاهيم ضمن حقله التداولي بمخططات ورسوم بيانية متنوعة كالجداول، والهرم، والدوائر المتداخلة، والتشجيرات المتفرعة، و«ينبغي أن يتّسم الرسم البياني بالوضوح، وأن يبيّن نوعية العلاقات ومعايير التصنيف بشكل جلي شفاف بحيث يمكّن الباحث أو القارئ من فهمه، كما ينبغي أن يكون الرسم البياني للمنظومة المفهومية مرنا قابلا للتوسيع في المستقبل لإضافة مفاهيم قد تظهر في مُقبِل الأيام وتنتمي إلى المنظومة المفهومية ذاتها»[3].

2-1 الرموز المستعملة للعلاقات المنطقية والوجودية:

«تواضعت المنظمة الدولية للتقييس على استخدام رموز موحَّدة للدلالة على العلاقات المنطقية والوجودية وهذه الرموز هي:

= مرادف، ≠ معنى مختلف، ≈ معنى متشابه، χ تقاطع، ≻—≺ تطابق الموضوع جزئيا مع موضوع آخر، ≻ أكبر من، ≺ أصغر من، ≻— كل، —≺ جزء، // مفهوم منسَّق، //– موضوع منسَّق ،\ ميلان منطقي، ⌊ ميلان جزئي، Y وصل، ←تتالٍ أو عليّة»[4].

2-2 العلاقات المنطقية:

2-2-1 العلاقات المنطقية بين مفهومين:

تسمى"العلاقات الجنسية"أو"علاقات التشابه"، لأن أساس العلاقات المنطقية هو التشابه في خصائص الجنس، أي التشابه والاشتراك بين المفاهيم من حيث خصائصها الجوهرية. وهي أربعة أنواع:

2-2-1-1 علاقة تبعية منطقية(علاقة عمودية): التبعية علاقة تضمُّن يندرج بموجبها الحد الأدنى في الحد الأعلى. وتطلق التبعية في المنطق على علاقة النوع بالجنس، بمعنى أن صفات النوع خاضعة لصفات

---

[2] رائد الحيدري، **المقرر في شرح منطق المظفر**، التصورات الجزء الأول، طبع الأميرة للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2008،ط1، ص102.

[3] علي القاسمي، علم المصطلح، ص334.

[4] المرجع نفسه، ص ص 334، 335.

الجنس ومندرجة فيها، تنشأ في حالة توفر(المفهوم1النوع) على جميع خصائص(المفهوم2 الجنس)إضافة إلى خاصية واحدة أخرى على الأقل. أي أننا نجد في التبعية المنطقية أن خصائص مفهوم(الجنس) تقل بخاصية أو أكثر عن خصائص مفهوم(النوع). وباستعمال الرموز نقول: المفهوم1<المفهوم2.

2-2-1-2 علاقة تقاطع منطقي: يُعد المفهومان متقاطعين إذا كان لهما خصائص متماثلة جزئيا، أي إذا كان بعض خصائص(المفهوم1) مطابقة لخصائص (المفهوم2). ونرمز للتقاطع بالرمزx: مثال: التعليمxالتدريب.

2-2-1-3 علاقة تناسق منطقي(علاقة أفقية): ويعني التنسيق في المنطق علاقة بين مفهومين أو عدة مفاهيم مصنفة في مرتبة واحدة كمرتبة النوعية في الجنس الواحد من جهة العموم والخصوص، أو مرتبة الجزئية في الكل الواحد. فعندما يشتمل المفهومان على الخصائص ذاتها مع خاصية مختلفة في كل منهما نقول إن العلاقة القائمة بينهما علاقة تناسق منطقي، وبعبارة أخرى، إنهما نوعان ينتميان إلى جنس واحد.

ونرمز للتناسق بالرمز// المفهوم1//المفهوم2 مثال: ميناء جوي//ميناء بحري

2-2-1-4 علاقة ميلان منطقي: تنشأ علاقة الميلان المنطقي بين مفهومين عندما يشكلان نوعين لجنس واحد، ولكن لاتربط بينهما علاقة تبعية منطقية ولا علاقة تناسق منطقي، ونرمز للميلان بالرمز\ المفهوم1\المفهوم2، مثال: منطاد\مركبة فضائيّة.

2-2-2 العلاقات المنطقية بين ثلاثة مفاهيم أو أكثر:

عندما تجري المقارنة بين ثلاثة مفاهيم أو أكثر متشابهة، يمكن أن تتمخّض هذه المقارنة عن إحدى نتيجتين:

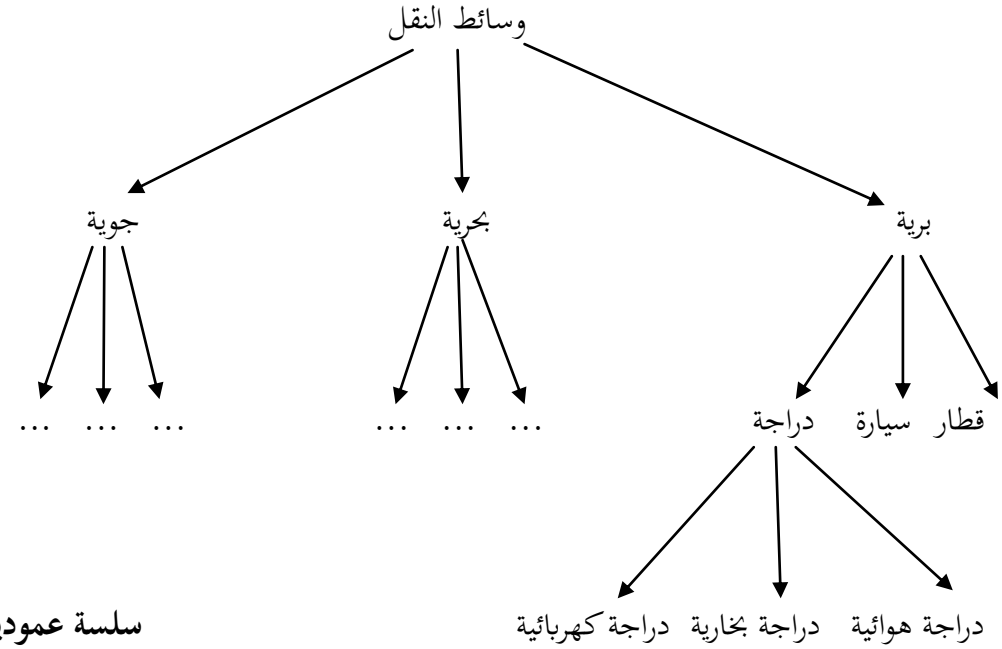
* **سلسلة عمودية منطقية**:تحصل هذه السلسلة عندما ترتبط المفاهيم التي تمت مقارنتها بعلاقة تبعيّة منطقية على الشكل التالي: المفهوم1 المفهوم2(<المفهوم1) المفهوم3(<المفهوم2) مثال:

واسطة نقل سفينة سفينة شراعيّة

* **سلسلة أفقية منطقيّة:** تحصل هذه السلسلة عندما ترتبط المفاهيم التي تمت مقارنتها بعلاقة تناسق منطقي على الشكل التالي: المفهوم1 المفهوم2 المفهوم3

سيارة باخرة طائرة

ويمكن وضع رسم بياني لمنظومة وسائط النقل، تتمثل في العلاقات المنطقية بتسلسلها العمودي والأفقي:



سلسة عمودية منطقية[1]

هذه العلاقات المنطقية التي يعتمدها المصطلحي في تصنيف المفاهيم، تقوم على مبدأ التشابه وليس التساوي.

2-3 العلاقات الوجودية بين المفاهيم: يبحث علم الوجود*في علم الموجود من حيث هو موجود في ذاته، حيث الوعي هو وعي دائم بشيء ما، مستقلا عن أحواله وظواهره. وفي أبحاث علم المصطلح تشكل العلاقات الوجودية بين المفاهيم نوعا من العلاقات غير المباشرة فهي تقوم بين الأعيان المنضوية تحت مفهوم واحد. وتتميز هذه العلاقات بتجاوز تلك الأعيان في المكان، أو الزمان، أو العليّة(رابطة العلة والمعلول أوالسبب والنتيجة). ومن هذه العلاقات الوجودية ما يأتي:

[1] ينظر:علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص335-338.

* **علم الوجود**: أحد المباحث الرئيسية الثلاثة للفلسفة: نظرية المعرفة(الابستمولوجيا) وعلم الوجود(الأنطولوجيا) ونظرية القيم(الأكسيولوجيا).ينظر: إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، 1983، ص127. وكذلك: علي القاسمي، علم المصطلح، ص339.

*العلاقة الزمنية(السلف–الخلف)

* العلاقة السببيّة(السبب–النتيجة)

* العلاقة العضوية(المنتِج–المنتَج)

* العلاقة الإنتاجية(المادة–المنتَج)

* العلاقة التواصلية(المرسِل–المتلقِّي)

* العلاقة الآليّة(الآلة –الاستخدام)

* العلاقة الوظيفيّة(الحوار–التفاهم)

وتنبني العلاقات الوجودية بين المفاهيم على التجاور في المكان، أو التتالي في الزمان أو المكان وأهم أنواع العلاقات الوجودية هي العلاقات الجزيئيّة وعلاقات التتالي.

2–3–1 العلاقات الجزيئية

2–3–1–1 العلاقات الجزيئيّة بين مفهومين:

نعني بالعلاقات الجزيئية العلاقات بين الكل وأجزائه، بحيث تمكننا هذه العلاقات من تمييز الكل عن الجزء، وتقسيم أجزائه وترتيبها، وتقوم على إحدى صور أربعة هي: علاقة تبعية جزيئيّة، أو علاقة تقاطع جزيئيّ، أو علاقة تناسق جزيئيّ، أو علاقة ميلان جزيئيّ.

2–3–1–1–1 علاقة تبعية جزيئية(علاقة جزيئية عمودية): وهي علاقة بين عينَين من الأعيان يتألفان من نفس الأجزاء لكن أحدهما يتوفر على جزء إضافي آخر. وهنا تسمى هذه العلاقة بعلاقة تبعية أو علاقة الكل بالجزء. ويرمز إلى علاقة التبعية الجزيئية بالرمز (≻—)

مثال: الكل ≻— الجزء جسم (الإنسان) ≻— جذع

2–3–1–1–2 علاقة تقاطع جزيئيّ: حينما نعثر على شيئين مشتركين في الأجزاء التي يتركبان منها، نحكم على وجود علاقة تقاطع جزيئيّة بين المفهومين اللذين يمثّلانهما على أن يكون الاشتراك جزئيا.

ونرمز إلى هذه العلاقة بالرمز(>—<) مثال: المفهوم 1 >—< المفهوم2 الكيمياء >—< الأحياء = الكيمياء الحيوية.

2-3-1-1-3 علاقة تناسق جزيئيّ(علاقة جزيئيّة أفقيّة): وهي علاقة أفقية يقوم التناسق فيها بين عينَين أو شيئين يمثّلان جزأين من كلٍّ مشترك، ويرمز إلى التناسق الجزيئيّ بالرمز (//-)

مثال: المفهوم1 //- المفهوم2 الجذع //- الذراع(حيث يتناسق الجذع مع الذراع تحت الكل وهو الجسم)

2-3-1-1-4 علاقة ميلان جزيئيّ: إذا لم تكن هنالك تبعية أو تناسق بين جزأين تابعين لكل واحد، فإن العلاقة بينهما علاقة ميلان جزيئيّ، ويُرمز إلى الميلان الجزيئيّ بالرمز(**لـ**)

مثال:المفهوم1 **لـ** المفهوم2 الأنف **لـ** المقلة(بينهما علاقة ميلان جزيئيّ، والكل هو الرأس)

2-3-1-2 العلاقات الجزيئيّة بين ثلاثة مفاهيم أو أكثر:

عند مقارنة ثلاثة مفاهيم أو أكثر في نطاق العلاقات الجزيئيّة القائمة بينهما نجد أن هذه العلاقة لا تخرج عن احتمالات ثلاثة: علاقة تبعية فقط، أو علاقة تناسق فقط، أو العلاقتين آنفتي الذكر في الوقت نفسه.

2-3-1-2-1 سلسلة عمودية جزيئية: في حالة التبعية، تشكل المفاهيم الثلاثة سلسلة عمودية جزيئية:

المفهوم1 المفهوم2(—< المفهوم1) المفهوم3(—< المفهوم2)

مثال: الجسم الصدر القلب

2-3-1-2-2 سلسلة أفقية جزيئيّة: وفي حالة التناسق، تشكل المفاهيم الثلاثة سلسلة أفقية جزيئيّة.

المفهوم1 المفهوم2 المفهوم3

مثال: الذراع الجذع الساق

2-3-1-3-2 وصل جزيئيّ: عندما يتم ربط أفراد مختلفة لتكون كُلاً جديدا تسمى هذه العملية بالتكامل. ويؤدي التكامل إلى الانتقال من حالة مشتّتة إلى مؤتلفة كما ينشأ عنه تضامن بين العناصر أو الوحدات المتكاملة، والوصل الجزيئيّ لا يربط بين المفاهيم وإنما بين الأشياء المفردة التي تمثّلها تلك المفاهيم. وأكثر ما نحتاج هذا النوع من العلاقات في الربط بين المفاهيم المتباينة في العلوم، لغرض استحداث أخرى جديدة، من ثمة وضع مصطلحات جديدة لها.

الفرد1 Y الفرد2 Y الفرد3

مثال1: ورقة Y ورقة Y ورقة... = دفتر

مثال2: آجرة Y آجرة Y آجرة = حائط

وتتمتع علاقة الوصل بأهمية خاصة في عملية توليد المصطلحات، ذلك لأن عدد المفاهيم في الوجود لا متناه، في حين أن المواد اللغوية محدودة متناهية. ولهذا يلجأ المصطلحي أحيانا إلى وصل المواد اللغوية القائمة لتوليد مادة مستحدثة للتعبير عن المفاهيم الجديدة. مثال: حيوان بريّ Y حيوان مائي= حيوان برمائي.

2-3-2 علاقة التّتـالي:

تسمى علاقة تتالي بحكم تتابع المفاهيم فيما بينها في الزمان أو في المكان، ويتميز بعضها عن بعض على نحو معين بترتيبها في نسق طبيعي أو اصطناعي. وعلاقات التتالي في الزمان تختلف عن العلاقات المنطقية(الجنس-النوع)وعن العلاقات الوجودية الجزيئية(الكل-الجزء)من حيث صعوبة عكس الترتيب فيها. ففي العلاقتين الأخريين، نستطيع أن ننتقل من الجزء إلى الكل وبالعكس، أو أن ننتقل من الجنس إلى النوع ومن النوع إلى الجنس. ولكن في علاقات التتالي الزمنية، نسير عادة، من المرحلة الزمنية الأولى إلى المرحلة التي تليها وإلى المرحلة الثالثة، ولانسير بالعكس. ولهذا نرمز إلى التتالي بالرمز ←

المفهوم1 ← المفهوم2 ← المفهوم3

مثال: الهلال ← البدر ← القمر

الطفل ← الفتى ← الرجل

2-3-3 علاقة العليّـة*:

يستفيد المصطلحيون من نظرية العلل هذه في دراساتهم للمفاهيم والعلاقات القائمة بينها في منظومة مفهومية، مثل العلاقات القائمة بين المراحل المختلفة في إنتاج البضائع ابتداء من المادة الأولية وانتهاء بالناتج المصنَّع، وعلاقة الأشكال المختلفة التي تتّخذها المادة في تحويلها، وعلاقة التناسل، وعلاقة تعاقب الملوك أو الرؤساء على السلطة وغيرها من العلاقات السببيّة.

ويرمز للعلاقة العليّة بالرمز ←

المفهوم1 ← المفهوم2 أمثلة: الخشب ← الطاولة الماء ← البخار[1]

هذه هي العلاقات التي تربط المفاهيم بعضها ببعض، والتي اقترحها علم المنطق، حيث تلقى قبولا وتصديقا في العقل الواعي للمخيلة الذهنية والآلية العقلية. وقد عرضها علي القاسمي بشكل مفصل في كتابه(علم المصطلح)، حاولت اختصارها دون إخلال بالمعاني والشروحات الأصلية التي أوردها. وهي علاقات مهمة جدا تساعد على دراسة المفاهيم وتمييزها وتصنيفها وتحديد دلالاتها، إلى جانب ما عرضه خليفة ميساوي من نظريات ومقاربات تهتم بمفهوم المفهوم وما يحيط به داخل حقله الدلالي والسياقي من مكونات أخرى.

وهناك من الباحثين من حدَّد زوايا نظر خاصة بالمفهوم، يتعين على المنطقي النظر إليه من خلالها هي:

* **العِلّة**: هي السبب الذي يؤدي إلى نتيجة، أو ما يؤثر في غيره ويقابل المعلول. آثر الفلاسفة لفظ(علة)، واستعمل الغزالي لفظ(سبب). ويُراد بالعلة دلالات مختلفة حسب أرسطو هي:علة فاعلة كالنجار الذي يصنع الكرسي، مادية: خشب الكرسي، وصورية: وهي هيئة الكرسي، وغائية: هي الجلوس عليه. أما عند المحدثين اقتصر الأمر على العلة الفاعلة وتسمى السبب، وما يترتب عليه مسبب، عقلا أو واقعا، والمقدمات الصادقة سبب صدق النتيجة، وهذا هو المعنى العلمي السائد اليوم.ينظر: ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص ص122، 123.

[1] ينظر: علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص 339-343.

أ– تحديد صفات المفهوم الجوهرية المتعلقة بأفراد يصدُق عليهم التصور، شرط أن تدخل في تعريف هؤلاء الأفراد وإلا خرجوا من دائرة ماصدق التصور. هذه الصفات اللازمة يسميها المناطقة الصفات الاصطلاحية.

ب– النظر إلى التصور الذي يكون مرجع المفهوم في ماهيته الأصلية إذا طرأ عليها تبدُّل بالإضافة أو النقصان أو التغيُّر التام؛ بسبب اختلافه من ثقافة إلى أخرى، أو بتقدُّم المعرفة في مجاله. فإذا تبدَّل في حدوده الأصلية، فيتعين على الدارس تعديل تعريفه تبعا للفهم الجديد الذي اكتسبه، وهذا يستلزم مفهوما جديدا بطبيعة الحال.

ج– كثيرا ما ترتبط الإيديولوجيا بالمفهوم، الأمر الذي يجعل الموضوعية المطلقة فيه مستعصية، ومن ثمة تكون الممارسات التي تلحقه، تبحث في كل مرة عن هذه الموضوعية بعيدا عن كل أحكام مسبقة، بهدف تحقيق النفع على الوجه الأمثل والأكثر مصداقية [2].

وهناك من يرى أن المفهوم ليس مجرد اصطلاح منطقي وإنما يتجاوزه، على رأي الباحثة سعاد كوريم، وجيل دولوز في كتابه(ماهي الفلسفة؟)، حيث يعتبره دولوز حدث، أما بالنسبة لسعاد كوريم في مقالها: (الدراسة المفهومية، مقاربة تصورية ومنهجية) فهي ترى أن المفهوم ننظر إليه من زوايا متعددة ليس منطقية فحسب.

فالمفهوم حسب دولوز مرتبط بالممكن وبالفعل، ليس له حدود كما يضعها المنطق،«لا مجال للحديث عن مصداق الأفهوم، لأن الأفهوم يختص بالعوالم الممكنة. ولا ينطبق الأفهوم على أي شيء، لأنه فعل فكري محض، وإن كان يتجسد أو يتحقق في الأشياء وفي حالات الأشياء. إنه يعبر عن الافتراضي، الذي يختلف عن الراهن وعن المحتمل أيضا(...) الأفهوم حدث، ليس الأفهوم مفهوما لمصداق ما. إنه لا جسماني. وهو يختلف عن الشيء الذي يتفعّل فيه(...)وليس محمولا يحمل على الأشياء. لذا نعبر عنه عبر الفعل» [1].

[2] مُحَمَّد عزيز نظمي، المنطق الصوري والرياضي، مرجع سابق، ص66.

[1] جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص ص422، 423.

تصور المنطق للمفهوم حسب دولوز مغاير تماما لما عرضه المناطقة القدامى في مصنفاتهم، لأنه لا يعتبِر المفهوم قضية منطقية كما هو الشأن في باقي العلوم الطبيعية، بل هو قائم بذاته متحرِّر من كل ملاحق حملية تُناط به، حيث يقول:«إذا لم ننظر إلى الأفهوم من زاوية تماسكه الداخلي والخارجي، إذا لم ننظر إليه من زاوية ذاتية مرجعه، إذا لم ننظر إليه من زاوية طرحه الذاتي وشروطه الجوانية، فإن الأفهوم عندئذ يظهر كقضية لا معنى لها. وهذا هو التصور الطفولي والساذج الذي يتبناه المنطق عن الفلسفة.إنه يعتبرها مجرد قضايا خالية من المعنى ولا قيمة لها(...)له حقيقته الخاصة إذا عاملناه كأفهوم مرتبط بمسألة فلسفية، نجدها على مسطح المحايثة»[2].

ويعتبر دولوز أن المنطق القديم هو مقتل المفهوم حينما أغلق عليه في وصفه الصوري، فالمفهوم «ليس مجرد مبدإ خارجي أو إطار قبلي أو معيار شكلاني، وإنما هو قراءة للحدث تصبح هي ذاتها حدثا، بقدر ما تفتح مجالا ممكنا. من هنا قوة المفهوم وكثافته، فيما يتعدى نمط البرهنة وشكل الاستدلال(...)فالمنطق يميل بأحكامه الجازمة واستدلالاته الصورية إلى قفل الكلام، في حين أن القول الفلسفي يقوم على فتح النوافذ أمام الفكر. ومثال على ذلك الكوجيتو الديكارتي، فلو تعاملنا معه بمنطق صوري، لحكمنا عليه إما بالصدق أو الكذب، ولكن الكوجيتو أوسع وأغنى وأعقد من أن يختزل إلى مجرد قضية استدلالية، إنه قول له كثافته والتباساته، ما يجعله حقلا لقراءات مختلفة، أي إمكانا للتفكير لا يتوقف وتلك هي أهميته فيما وراء صوريته المنطقية»[1].فهل يمكن الاستغناء عن المنطق؟ أم أن مفهوم المنطق للمفهوم لابد أن يتجدد؟

3-صلتـه بالفلسفـــة

لا شك أن للمفهوم علاقة وطيدة بالفلسفة، فعلى صرحها تُشيَّد الأفكار والنظريات، والفلاسفة منذ القديم ساهموا في تعريف المفهوم، وكان لهم باع طويل في تاريخه منذ القديم إلى العصر الراهن. وقد احتكرت الفلسفة لنفسها مهمة خلق المفاهيم وإبداعها، حسب ما مرَّ بنا في العديد من الكتب، ومن بينها كتاب دولوز(ما هي الفلسفة؟). تسطو الفلسفة أيضا على مفاهيم العلوم الطبيعية والدقيقة

[2] المرجع نفسه، ص425.

[1] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص ص 37، 38.

فتجددها وتنبتها وفق رؤيتها الخاصة، حيث تُكثِّف من دلالاتها وتجعلها قابلة للفاعلية في سياقات أخرى أين تنمو وتمارس حقها الوجودي اللامتناهي. فالفلسفة تثور على كل القوانين والأطر التي تُسيِّج المفهوم، لتخرجه من حالته الجامدة المتحجِّرة إلى حالة الحركة والانبثاق والانفتاح.

المفهوم شمولي في مباحث الفلسفة العامة، حيث يدور البحث فيها عن مجموعة من القضايا من بينها ماهية المفهوم ومصدره، ومن حيث ماهيته هو«وحدة صغيرة للتمثل الفكري»[2]. وقد «بُنيت المفاهيم الكلية عن طريق الاستقراء الكلي والتعريف الذي ابتكره سقراط وأدخله إلى عالم المثل أفلاطون وطوره أرسطو»[3].

فالفلسفة العامة تستند إلى التصور المنطقي للمفهوم من حيث الدلالة والمصدر الذي تجاذبته نظريتان: النظرية العقلانية والنظرية التجريبية والاسمية. فالأولى ترى أن المفاهيم عامة، ومستقلة وضرورية لأنها فطريات(ديكارت) أي أنها صيغ أولية أو مقولات عند(كانت)، والتجريبية الاسمية ترى أن المفاهيم حسية ظرفية أو مجرد كليات لغوية لا وجود لها في الواقع، وبهذا حصل الفصل بين النظرية منها التي تحيل على مظاهر غير ملاحظة في الواقع المدروس، والتجريبية التي تخضع كل شيء للملاحظة. هذه القسمة الثنائية تجاوزها البحث المعاصر في مجال **الإبستمولوجيا العامة**، وخرجت للوجود وجهة نظر مختلفة، قدمت تصورا مغايرا للواقع من خلال فلسفة التحليل اللغوي والنظرية الدلالية، يتمثل في أن المفهوم هو ما يحمل عليه، وما يحمل عليه يحدده لأنه يشترك معه، وهو تعيين مشترك للخصائص وللعلائق وللكيانات المتشابهة، وهو محيل على واقع[1].

إبستمولوجيًّا يُبنى المفهوم على التصور الذي يكون عرضة للتغيير، حتى يتوافق مع مفهومه الذي يمثله للتعبير عن المواضيع المعرفية الجديدة وتفسيرها. إن«توظيف المفهوم يختلف باختلاف التصورات الأنطولوجية والابستمولوجية والبيئة المعرفية؛ ومن ثمة كانت المفاهيم الترتيبية والمفاهيم التشبيهية أو المقارنة، فالمفاهيم الترتيبية التصنيفية تتسم بخواص المشابهة والأسبقية والاحتواء والتبعية كما هو الشأن في كل مقاربة تراتبية مثل الشجرة الفورفورية والشبكة الدلالية، أما المفاهيم التشبيهية أو المقارنة فتستند على

[2] محمد مفتاح، ما المفهوم؟ ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ص15.

[3] عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل ، ص18.

[1] ينظر: محمد مفتاح، ما المفهوم؟ ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، ص ص 15، 16.

التدريج والمقايسة. وهناك علاقة بين المفاهيم، فلا نظرية دون مفاهيم متعالقة، ولا يمكن أن تكون هناك نظرية بمفاهيم متنافرة، أو مترادفة كل الترادف»[2]. هكذا تتقاطع الفلسفة وبعض مباحثها ابستمولوجيا مع بناء المفهوم وتكوينه.

4- صلتـه بعلـم النفـس

يصير المفهوم مرادفا للمقولة؛ أقوى التجريدات الذهنية التي يصل إليها المفهوم الفلسفي، من وجهة نظرية علم النفس المعرفي، الذي يبحث في المفاهيم والصياغة المقولية.

ويعيد علم النفس المعرفي النظر في طبيعة المفهوم بحكم تقاطعه مع المنطق في بعض الطروحات وانفصاله عنه في أمور أخرى، كما يعيد علم النفس التجريبي النظر في مصدر المفهوم من جهة ثانية، حيث أصبحت عملية إدراكه ووضعه حسب تصنيف مُحَّد مفتاح وأبحاثه، تندرج ضمن فلسفة الذهن وعلم الأعصاب وتطورات علم النفس بفرعيه المعرفي والتجريبي. الأمر الذي يجعل المتخصصين فقط في هذه العلوم هم الأقدر على التحليل والتركيب فيه، أما المتخصص في العلوم الإنسانية والاجتماعية فبإمكانه الاقتباس والاستيحاء والمقايسة فحسب[1]. ومن ثمة يتوجب على المفكر في العلوم الإنسانية والاجتماعية الإحاطة العلمية بالمفهوم من جميع مجالاته. وقد لاحظنا بعض المفكرين ممن أنتجوا مشاريع فكرية كبرى وعميقة، قد استفادوا مما قدمه علم النفس المعرفي من مفاهيم ساعدتهم على دراسة قضايا فكرية لاسيما ما تعلق منها بالتراث، وأضافوا إليه مفاهيم جديدة، على سبيل المثال نذكر مشروع (نقد نقد العقل العربي) للمفكر والباحث في علم النفس جورج طرابيشي*.

ومثلما يوظف علم النفس المعرفي في قضايا فكرية كبرى، ويُعتنى بالمفهوم فيه من جانب علمي، يحتل أيضا مكانة متميزة في مباحث علم النفس التربوي الذي يُعنى بعملية اكتساب الطفل للمفاهيم المختلفة بوضع منهجيات وخطط يتبعها المعلِّمون في تبليغ المفاهيم وترسيخها، بطريقة منظمة كجزء من

---

[2] المرجع نفسه، ص18.

[1] ينظر: مُحَّد مفتاح، ما المفهوم؟ ضمن كتاب: المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، ص ص16، 17.

* حيث طوّر جورج طرابيشي ثلاث نظريات في علم النفس وجمع بينها ليجد تفسيرا وتبريرا علميا لحالة التناقض التي طبعت أعمال المفكر المصري حسن حنفي في قراءته للتراث. واستنتج بعدها أن هذه الحالة نفسية ذات قوة داخلية مولِّدة لفعل الإبداع، فهي ليست سلبية بقدر ما كانت إيجابية أضافت للفكر العربي. وقد عالجتُ هذا التحليل النفسي في رسالتي للماجستير الموسومة بـ (الجابري بين ناقديه، مقاربة ابستمولوجية فبي نقد جورج طرابيشي أنموذجا) يمكن العودة إليها للاطلاع ص129(الهامش).

العملية التعليمية في المدرسة، كما يهتم هذا الفرع المعرفي بعملية تدريب النشء على أخلاق عامة خارج محيط المدرسة أو في البيت**.«يتكون المفهوم في ذهن الفرد من خلال عمليات ذهنية ثلاثة هي:التعميم، التخصيص، التجريد. ويحقق المفهوم وجوده المادي عندما نعبر عنه بلفظ أو رمز. وتستند هذه الخطوات المنهجية إلى ما حدده الفيلسوف الألماني(كانت) من أن خطوات تكوين المفاهيم تستند إلى أنشطة ذهنية ثلاثة هي: مقارنة الأشياء لإدراك أوجه التشابه والتباين بينهما، والتأمل لإدراك الخصائص المسؤولة عن ذلك التشابه أو التباين، والتجريد لتحديد الخصائص الجوهرية التي تكون المفهوم قيد البحث.

5- صلته برؤية العـــــالم:

رؤية العالم كمفهوم؛ مجموعة مفاهيم متجانسة تسمح لنا بصياغة تصور كوني عام للعالم، وفهم لأكبر عدد ممكن من عناصر خبراتنا وتجاربنا. ومصطلح (رؤية العالم vision du monde) بدأ في الفلسفة الألمانية بلفظ(فلتن شاونغ) Weltanschauung أو تصور العالم*، وبلوره العالم الألسني وليام فون همبولت**، فهو يرى«أن اللغة تساعد على خلق تصور العالم الخارجي، لأن هذا العالم لا

** ينظر: حامد عبد السلام زهران، **المفاهيم اللغوية عند الأطفال، أسسها، مهاراتها، تدريسها، تقويمها**. وكذلك:

Rachel Desrosiers-Sabbath, **Comment Enseigner les concepts, vers un système de modèles d'enseignement**,Presses de l'université du Québec,1984.

* ترجمة شوقي الزين من خلال كتابه: **الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2014، ص432.

** **وليام فون همبولت Humboldt Wilhelm Von**(1767-1835): فيلسوف وناقد أدبي ألماني، له دراسات في فلسفة اللغة من خلال مقدمة لكتاب موسومة بـ(بنية اللغة)، فرض همبولت نفسه كواحد من المبتكرين للألسنية الحديثة من خلال نشره لكتابيه(رسالة في أشكال القواعد اللغوية عامة واللغة الصينية خاصة) و(أبحاث حول سكان إسبانيا البدائيين بالاعتماد على اللغة الباسكية)، كان رائدا لدلتاي وكاسيرر، وتصور أن كل ثقافة ذات ابتكار جماعي تتيح للفرد إنشاء داخليته الخاصة. تتلخص نظريته في أن للغة شكل داخلي خاص بها مستقل عن العالم، يحدد إدراك العالم لدى المتكلم وينظمه. من أقواله:(خصوصيات لغة ما مرآة الأمة التي تتكلم بها). ويقوم تصوره على فلسفة مثالية تعتقد بإمكانية اللغة/الفكر في خلق العالم المادي، هذا البعد المثالي يدمجه همبولت في إطار اجتماعي تاريخي، انطلاقا من أطروحة سابقة لسلفه هيردر والمتمثلة في أن معرفة العالم تتم من خلال اللغة وحدها. ينظر: مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة، ص ص52، 53. وأيضا: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 718.

يمكن معرفته إلا بواسطة اللغة، وفي غيابها فإن وجوده لن يكون سوى تراكم أو سديم. إن اللغة هي التي تجعل من هذا العالم الموجود في ذاته عالما لنا نحن. إن اللغة تحول العالم من عالم موضوعي إلى عالم مختلف ندركه بواسطة الفكر. فاللغة ليست معطى متناهيا ولا جامدا، وإنما هي حركة وصيرورة وطاقة. يقول همبولت:(إن اللغة في ذاتها ليست بناء تاما ولكنها نشاط في مرحلة الإنجاز ولذلك فإن تعريفها لن يكون إلا تكوينيا)»[1]. ورؤية العالم حسب همبولت«طريقة في إدراك العالم الذي ينظمه الفكر بواسطة اللغة، وكل لغة تقترح تمثُّلا ألسنيا للعالم. التفاعل و"التبادل الاجتماعي" هما موطن فهم هذه العلاقة بالعالم»[2]. فهي علاقة لغوية بامتياز، لأن الكائن اللغوي يعبر عن الصور التي ينشئها في خياله بالكلمات والأصوات، ولهذا كانت اللغة على حد قول شوقي الزين"مؤسسة رمزية تأسيسية للعالم وتشكيلية لصورته".

ويرى همبولت أن التعدد في اللغات هو دلالة على التعدد في التصورات للعالم، فاللغة تفتح لنا إمكان الإدراك بما أنها تترجم أفكارنا، وهي حاملة لرؤيا حول العالم، لأنها تنْعتُ وتصف هذا العالم بالوسائل الإشارية وتتحدث عن هذا العالم بالمعطيات السيمنطيقية(الدلالية) والمجازية(الرمز)، والدليل على ذلك أن تداول اللغة في الحياة اليومية بين الناس، ليست تبادل أصوات وإنما أفكار عن العالم المعيش، تبادل صورة معينة عن العالم[1]. إن«الحديث عن المتصور الذهني لتوليد المصطلح يقودنا إلى الحديث عن علاقة اللغة بالفكر، فهما شيئان متلازمان في تصور المفاهيم وتصنيف الظواهر الفكرية واللسانية التي تنعكس في مستوى إنتاج اللغة والكلام»[2]. وقديما طرح عالم الاجتماع ابن خلدون«قضية علاقة الفكر باللغة، وفي رأيه أن الفكر ميزة إنسانية عامة يتمتع بها الإنسان، فهي التي تكوِّن ملكته اللسانية انطلاقا من قدرته على التفكير في قضايا الوجود الإنساني، ملكة متعلقة بالبعد الذهني»[3].

---

[1] مصطفى غلفان، **في اللسانيات العامة، تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها**، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2010، ص52.

[2] آن – ماري شابرول– سيرتيني، رؤية العالم لدى وليام هومبولت،تاريخ مفهوم ألسني،ص90. نقلا عن: شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص442.

[1] ينظر: شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، ص ص441، 442.

[2] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص131.

[3] المرجع نفسه، ص159.

والخطاب العلمي يتطلب لغة علمية خاصة لها دور فعال في تحقيق التواصل بين أفراد أمة أو حضارة، من خلال توعية مستخدمها بثلاثة عناصر مكمِّلة لبعضها: الأشياء، خصائصها، وبأشكال الممارسات ومهارات تداولها. بحيث يكون فاعلا متفاعلا بمعيَّة معها، ويكون قادرا على إنشاء مفاهيم لها علاقة بمناخها الثقافي العام[4]، معبّرة عنه متمثِّلة إيّاه، فالمفهوم على حد قول منظِّري علم اللسان في عالمنا العربي:«أساس الرؤية، والرؤية نظّارة الإبصار التي تُريك الأشياء كما هي:بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية، أو تريكها على غير ما هي:مُصغَّرة أو مُكبَّرة، مُحدَّبة أو مُقعَّرة، مُشوَّهة النسق والخلقة، أو مُلونة بألوان كالحمرة والزرقة...»[5].

لهذا السبب كان مدار التركيز على المفهوم المناسب لتبليغ رؤيتنا للعالم بشكل سليم، خال من المغالطات، وإنشاء مفاهيم تحمل رؤية صادقة عن واقعنا اصطلاحيا ومفاهيميا، لأن«ثقافة الإنسان وركام معارفه المختلفة وطبيعة رؤيته للواقع هي التي تحدد معنى المفاهيم أثناء استعمالها. ومن ثمة فإن تبيئة المفاهيم ليس بالأمر الهين، في نقلها من نظام معرفي إلى آخر يبعُد عنه في المسافة الزمنية، هي تشويه وتلفيق له، يقول كلود جيرمان:(إذا كانت الحدود ما بين المفاهيم مختلفة خلال مائة سنة من الفارق، فالمسألة لا يمكن أن تكون متعلقة بإلصاق هذه النظرة الجديدة للعالم بمعجم الألفاظ Lexique ذاته، فهذا الأخير لكونه بقي جزئيا دون تبدل، فإن تغيرات العلاقات الحميمة ما بين المفاهيم داخل حقل مفاهيمي، لا يبدو أنها تفسَّر إلا من خلال تغير في موقف الإنسان تجاه الواقع بمعنى ما، وفي النهاية من خلال ثقافة الإنسان)»[1]. فالرؤية إلى العالم أولى المعالم التي تحدِّد فكرا ما، ومن خلالها نستوعب السياق العام والوظيفي وكذا المعرفي الذي يطرح من خلاله أفكاره.

وللإشارة أن أي رؤية للعالم يرتبط انتشارها وتوسعها بقدر احتوائها على مفاهيم مهيمنة على نمط تفكير المجتمعات، بحيث تحقق الاتفاق والرضى المرتبط بالعادات الاجتماعية والدينية والفلسفية وكذا القيميّة فيها. ومن ثمة يمكن إذاعة المفهوم إلى رقعة واسعة في محيط التداول بعامل السلطة، ذات المصدر

---

[4] ينظر:فتحي التريكي، نشوء المفهوم والفكرة والمقولة وسيرورتها في مختلف التشكيلات الخطابية، مرجع سابق، ص120.

[5] الشاهد البوشيخي، **نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية**، ضمن **دراسات مصطلحية**، مجلة حولية محكمة يصدرها معهد الدراسات المصطلحية، فاس المغرب، العدد الثاني، 2002، ص67.

[1] الحسين الزاوي، ما المفهوم؟ ، ص43.

الفلسفي أو الديني أو السياسي، الذي يحدد ملامح حضارتها، بحيث تشكِّل تصوراتها ومفاهيمها التي تنحاز إليها إطارها المرجعي الذي تستند إليه.

6- صلتـه بالنقــد والأدب

يعتبر النقد آلية عقلية مفهومية تتم بها غربلة المعارف التي تتراكم في ميادين المعرفة، والتي تحتاج إلى المراجعة المستمرة والتصحيح من أجل كشف الغموض وإزالة اللبس عن بعض القضايا التي تشكل عقبات في سيرورة المعرفة ونموها. يعود الفضل الكبير للنقد بجميع تخصصاته أدبيا كان أم معرفيا أم ابستمولوجيا فلسفيا، في النهوض بالحضارات وتشييد الأفكار وتمييز الموضوعي منها عن الذاتي، والمعرفي عن الإيديولوجي. ويبقى النقد يساوق المعرفة طالما بحثت عن وجود جديد، يدلِّل عليها أو ينفيها ودونه لا يمكن أن تحقِّق ذاتها. ولاريب أن النقد في حد ذاته ينمو بنمو هذه المعرفة، ويُبدَع من خلالها باعتباره أحد المفاهيم التراتبية التي تأبى التلاشي والاندثار.

تدعو الدراسات المعاصرة في كل مناحيها إلى ضرورة النقد من أجل إبداع المعارف وتجديدها، على حد قول باشلار فيما معناه، أن المعرفة عبارة عن أخطاء، نسبية وليست منتهية، ومنفتحة على الفكر بكثافة ممكناته. فكل مفهوم «هو محاولة لتجاوز نقائص ظهرت في مفهوم سابق، ببروز ظاهرة أو فئة من الظواهر التي لا تصدّقه. ومن الواضح أن هذه الظواهر الجديدة إنما هي التي يكشف عنها البحث. وقد تكشف عنها الصدفة أحيانا، وتبقى في كل الأحوال مرتبطة بنقد المفهوم وضبطه بمشمولاته»[1].

فالدراسات النقدية للمفهوم هي التي فسحت المجال لإثارة إشكالية المفهوم؛ معناه، تبيئته، إبداعه، باعتباره الأرضية الأولى التي تحمل ثقافة حضارة ما. و«من طبيعة التعقل العلمي البحث المسترسل والنقد الداخلي للأفكار السائدة، دون تطور قطعي لا في اتجاه التشبُّث ولا في اتجاه الرفض»[2]. فكل رؤية نقدية لابد أن تكون علمية ولها نظرتها الخاصة إلى الظواهر التي درستها، لا تتميّع مع الأحكام المسبقة كما لا تكون أصولية رافضة لكل منظور حداثي ولا غنوصية، تستخدم المفاهيم استخداما إيديولوجيا. يقول جيل دولوز:«النقد مجرد معاينة للمفهوم في حال التلاشي، فاقدا مكوناته أو مكتسبا أخرى من

[1] عمر الشارني، المفهوم في موضعه، ص48.

[2] بناصر البعزاتي، مفهوم الإبدال(البرديم)، مرجع سابق، ص52.

شأنها أن تغيره، وذلك حينما يغوص في وسط جديد. لكن أولئك الذين ينتقدون دون أن يبدعوا، أولئك الذين يكتفون بالدفاع عن المتلاشي دون الاهتداء إلى ما يمنحه قوى استعادة الحياة، هؤلاء هم بمثابة الجرح النازف في الفلسفة»[3]. وهذا رأي من منطلق أن الفلسفة تبدع المفاهيم وتصبو دوما إلى بنائها.

من منظور كانغليم تنحصر الفلسفة في خدمة المفهوم، أي عليها أن تنوع فهمه وامتداده وأن تحيطه بالشمول، وأن تنقله خارج ميدان ولادته وأن تجعل منه أنموذجا صوريا. وهي مهمة لصيقة بأخرى تندرج ضمن الميزات الأساسية للخطاب الفلسفي والمتمثلة في منطق النقد والدحض، فالنقد كما هو معروف عصب أو(إكسير) الحياة في الفكر يحفِّزه دائما على الحياة والتجديد. والخطاب الفلسفي نقد مستمر لأوضاع الفكر قصد تنشيط العقل وإعادة بنائه وإعادة تأسيس مبادئ المعرفة الإنسانية[4].

دون أن ننسى ميزة الأدب باعتباره فن القول بامتياز، لما يحمله من خصائص يتفرد بها عن سائر الكلام، كالمجاز والبديع، فقد وُظِّف بخصائصه هذه في الخطابات الفلسفية. وإن دَلَّ هذا الأمر على شيء فإنما يدل على أن خصائصه تُعدُّ طبيعة في اللغة ومكوِّنا فيها، تتبعه في كل حالاته الاصطلاحية الجديدة، ومن ثمة تدخل في خصائص المفهوم الذي يعبر عنه المصطلح. فإذا تحدثنا مثلا عن العلامة اللغوية، فهي في الأدب «ما يحملنا على التفكير، هي موضوع لقاء، وتحديدا إن اللقاء العارض هو الضامن لضرورة التفكير. إن الخلق والإبداع يلازم الفكر متى كان ثمة علامة تعرض لنا. والعلامة تجبر على التفكير لأنها تمارس عنفا يقتلع الفرد من سباته التلقائي والطبيعي. إن التفكير دائما: تأويل، أي شرح وترجمة وبلورة، وتحليل وتفكيك»[1].

ومثلما تحتاج الفلسفة للأدب يحتاجها بدوره من جهة فضاء المحايثة فلسفيا–على رأي دولوز–الذي ينبثق فيه المفهوم وينمو، حيث«تكتمل صورة الفكر بالربط بين مفهوم الإبداع ومفهوم الأسلوب. فالمفكرون والمبدعون هم قبل كل شيء ذوو أساليب جيدة؛ فوكو لاينتز وغيرهما. أسلوب الإبداع هو إنتاج لغة داخل لغة، وأسلوب الإبداع هو الاضطلاع بالنظام وبالفوضى معا. فهو ما يمكِّن اللغة من

[3] جيل دولوز فليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ص50.

[4] ينظر: فتحي التريكي، نشوء المفهوم والفكرة والمقولة وسيرورتها في مختلف التشكيلات الخطابية، ص ص136،137.

[1] خميّس بوعلي، **جيل دولوز، صورة الفيلسوف**، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2014، ص304.

إنتاج التنوع بشدها إلى نقاط خارجية وبالنظر إليها من جهة متاعبها ووهنها. وهو ما يسمح بإقامة توتر بين الجمل ليجعل القارئ يشعر بوجود وميض وتناغم بين كلمة وأخرى، فكأن الكلمات تتبادل الإشارات والعلامات بينها. المطلوب أسلوبيا إنتاج نظام آخر داخل النظام البلاغي»[2].فكل العلوم متكاملة ومتممة لبعضها البعض، بحكم الاشتراك في بعض الخصائص، فكل منها يحيل على الآخر.

والنقد المعرفي، أو نقد النقد يجمع كل هذه العلوم، أو يتخمَّر فيها، ويقدم الأداة الملائمة للكشف عما تحجَّر في التفكير، أو فكِّ ما انغلق في عقولنا، وذلك باقتحام المناطق التي كان يرذلها العقل ويستبعدها من مجال البحث والسؤال، هو اختراق لمناطق الممنوع أو المسكوت عنه أو الممتنع على التفكير[3]. قصد تجاوز حالة الجمود التي قبع فيها المفهوم، حيث الجمود توقف عن النمو ولا مواكبة لحاجات العصر، كما أن الاستعمال الخاطئ له سبب رئيسي في المشكلات والأزمات التي تنتشر في الثقافة العربية، والتي تُطرح حاليا على طاولة المناقشة في معظم الملتقيات والكتابات الحداثية المعاصرة. وهذا ما سنعالجه في الفصل الثاني من هذا البحث.

[2] المرجع نفسه، ص306.

[3] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص252.

الفصـــــــل الثّـــــــاني

قلق المسألة المفهومية في الخطاب العربي المعاصر

أولا: قلق المسألة المفهومية: مدخل تاريخي

ثانيا: من قلق التاريخ إلى سؤال الحاضر

ثالثا: المفاهيم وإشكالياتها في الخطاب العربي المعاصر

لعلّ المتأمِّل في المنحى الابيستمولوجي الذي تبلور عبره المفهوم بمختلف طروحاته الفكرية، يستشعر وجود اضطراب دائم، وقلق معرفي وجودي يحوم حوله، منذ أن انبرى الكائن الإنساني يبحث في فهم الوجود، ويقلِّب فهمه بين التجريد والتجريب، بين الذاتي والواقعي، وبين استقلالية الفهم وعلائقيته. باحثا في كل مرة عن إطار نظري جديد يرفُد رؤيته للعالم ويشرِّعها.

لقد شهد المفهوم جدلا وشططا واسعا في العالمين الغربي والعربي على النحو الذي عرفته نظريات النقد والمعرفة فيهما حول:الحقيقة/الغائبة، مصدر المعنى وعلاقته بالمؤلف والمتلقي، سلطة السياق النصي والتاريخي، دور اللغة في بناء أفكارنا وتبليغ مقاصدنا، المناهج المثلى في قراءة النصوص ومدى فاعليتها... وغيرها من القضايا التي يعُجُّ بها النقد الأدبي والمعرفي على حد سواء.

ولا ريب أن هذا القلق المعرفي الذي يطبع فهم الإنسان هو أشبه ما يكون بالذرة/العنصر الأول في بنية أي جسم في الطبيعة، تمتاز بالحركية الدائمة التي تنبع من داخلها بين عنصريها، طاقة تحفظ وجودها. هو كذلك، الوقود الذي يُبقي على جذوة الإبداع مشتعلة، باعتبارها مكنونات الكائن/العاقل ويغذي آلية التفكير لتجدِّد مفاهيمنا، إذا وفقط أضاف إليها من ينبوع الفكر مساحات إمكان جديدة اعتمادا على معرفة قبلية مُكتسبة ومتداوَلة، إما بالنفي أو بالإثبات أو بالتصحيح. فلا معرفة تنطلق من فراغ، إنما تسند إلى مبدأ "أولوية سوء الفهم Préséance de la mécompréhension"من منظور فلسفة التأويل باعتباره عاملا ضروريا يحثُّنا على البحث عن فهم صحيح[1]، أو من منظور الابستمولوجيا الباشلارية التي تعتبر أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم، حيث لا تكتمل المعرفة إلا باكتمال الوعي بها، والذي يبقى في حالة نشاط دائم التجدد، هي متراكمة تزداد كثافة وتنوعا كلما تقدم البحث في مضمار مفاهيمها.

غير أن هذا القلق المعرفي إذا كان يحمل في جُبّته غموض المفاهيم واختلاطها بين الثقافات، أو بين حقل معرفي وآخر، وحتى داخل الثقافة الواحدة، اِنزاح إلى مفهوم آخر يفضي إلى إشكاليات وأزمات تعيق المعرفة، على غرار ما هو واقع في الثقافة العربية الإسلامية اليوم، التي تشكو التقهقر والعجز، بدءا من اللغة بما هي أداة التعبير التي يتحقق بها التواصل، وتتوثق بها المفاهيم، أولى مقومات الحضارة. فاللغة

[1] ينظر:عبد الغاني بارة، **الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي**، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2008، ص178.

العربية لا يُحتفى بها في واقعنا المعاش لا استعمالا، ولا اجتراحا للمصطلحات التي أضحت ضرورة ملِحَّة في خِضمّ التبعية الغربية التي نغرق فيها يوما بعد يوم، وكأن لغتنا جف ضرعها عن إمدادنا بألفاظ جديدة تستوعب تطورات الحياة في عصرنا الحالي..؟! وصولا إلى الركود الذي يعرفه البحث العلمي في مختلف مناحيه، فأزمة المفاهيم متفشّية داخل كل حقل معرفي.

يستلزم المفهوم وهو في ترحاله الدائم مساءلة ابستملوجية أركيولوجية تكشف عن أصوله الجنيالوجية حتى نتمكن من معاينته وتحيينه وفق آخر ما وصلت إليه الدراسات المعاصرة في مجاله، ومن ثم المقارنة في استعماله المعاصر بين وضعيته العلمية وبين وضعيات أخرى، لا تعدو أن تكون سوى توظيف إيديولوجي أو مغالطات معرفية، فما هو تاريخ المفهوم؟ وما هي الإشكاليات التي طُرحت على مستواه في الخطاب العربي المعاصر؟

أولا: قلق المسألة المفهومية: مدخل تاريخي

للمفهوم جذور أولى تبدأ من الفلسفة باعتبارها أم العلوم في القرون الأولى، فقد زامنت حيرة فهم الوجود الإنسانَ منذ البدايات الأولى لتشكل وعيه بالعالم. وقد انحصرت مهمة الفلسفة حينها في النظر في الطبيعة، ومع تقدم مباحثها مالت إلى أن تصبح جدلا أي علما بالمفاهيم، حول العلاقات التي تنشأ بينها في الطبيعة ومدى معقوليتها. جاء السفسطائيون* وخلطوا بين المفهوم واللفظ،حيث يكون اللفظ دليلا على وجود المعنى يتحقق به ويُنفى بنفيه، فلا تراتب بين المفاهيم ولاعلاقات تربط بينها. أما سقراط** في سعيه لتكوين المعاني، يكتشف ما بين المفاهيم من علاقات، ويقيم التواصل بين الأفكار،

---

* عن **السفسطائي** يقول لنا **أفلاطون** منتقدا لفكره:«إننا لا نصل إلى نسق المعرفة وتلاقي المفاهيم ما دمنا لا نرى في الوجود واللاوجود لحظتين مشروعتين وضروريتين معا. وإن اللاوجود الذي يتضمنه المفهوم يعطي للفكر نظرة جديدة إلى كنه العالم». الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مرجع سابق، ص14. فالمفاهيم تتراتب لا تتعارض.

** **سقراط Socrate(470–399 ق.م)**: فيلسوف يوناني، معروف بمحاوراته التي دافع عنها أفلاطون في محاوراته أيضا، حُكِم عليه بالموت إعداما بحجة أنه كان يسعى إلى زعزعة التقاليد التي كانت تتنافى ومنطقه في تأمل الكون، والتي كانت من وضع السوفسطائيين، عُدَّ سقراط من قبل كانط في زمن لاحق(مثال العقل)، وبطل من أبطال الإنسانية حسب هيجل،و(مسخًا) من قبل نيتشه ،لأنه لم يعرف غريزة الحياة يوما بدليل أنه لم يكن يخاف الموت، فهو مات كعقل خالص وليس كإنسان حي. أما عن منهج سقراط في تكوين المفاهيم الكلية والمجردة، والمستقلة عن الفرد، هو الاستقراء، حيث يتناول مجموعة من الأفعال، محدِّدا الصفة المشتركة بينها، ثم يضعها في فئة واحدة. فإذا كانت المدرسة السوفسطائية تؤسِّس نمط معرفتها على معطيات الإدراك الحسي، فإن سقراط يؤسس المعرفة من خلال المفاهيم، والتي تتأسس بدورها على كليات العقل، ومن ثمة انتزاعها من الذاتية وردِّها إلى الحقيقة الموضوعية العقلية التي تشترك فيها الكائنات العقلية الصادقة. فالمفاهيم ليست أشياء بل أفكارا. ينظر:جورج طرابيشي،

وهكذا أعاد للفكر المنطقي حيويته. كما اعتبر أفلاطون* الوجود في أول الأمر مشكلا، فلم ينظر في البداية إلى كيفية انتظام الوجود وتركيبه وبنيته، بقدر ما كان يتساءل عن مفهومه ودلالة هذا المفهوم[1].

إن النظرية التقليدية في نشأة المفاهيم تقوم على خاصية التجريد،«الذي ينحصر في تفكيك الموضوع إلى خصائصه المنعزلة، والمقارنة بينها في موضوعات مختلفة ثم إبراز الخاصيات المشتركة أو المتشابهة. ذلك أننا عندما نجيل نظرنا في سلسلة من التصورات الحسية(...)فلا نحتفظ إلا بالأجزاء التي تشغل بؤرة انتباهنا. وهكذا يتولد المفهوم من حيث أنه مجموع ما تقع ملاحظته. ولا ينبغي أن نفهم التجريد وكأنه اختيار وعملية استخلاص فحسب، فلا يكفي أن نلغي أجزاء الحسي لكي نصل إلى المجرد، إن التجريد ارتقاء بالفردي إلى الكلي(...) فالفكر يدخل الوحدة على الأشياء بواسطة عمل تلقائي حسب معاييره، في كل مفهوم تسود إرادة توحيد المعرفة»[2]. فهذا المفهوم بالمعنى المنطقي قائم على الكلية، حيث وضع أرسطو** خمس كليات:(الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام) هي بمثابة قانون العقل Logos، مبادئ للتصورات يقع التمييز بها بين ماهيات الأشياء والأفكار بحيث تتمايز ولا تتداخل فيما بينها.

معجم الفلاسفة،ص365. وكذلك: عبد الرزاق بلعقروز، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح**، تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2010، ص26.

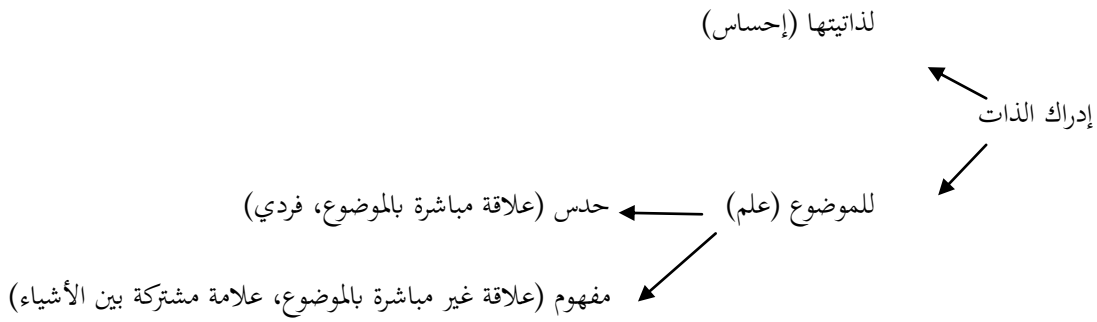
* **أفلاطون platon(427– 347 ق.م)**: أعظم فلاسفة اليونان في العصور القديمة، من عائلة أرستقراطية، كان تلميذ سقراط علمه معنى أن الفضيلة معرفة ، وأن الرذيلة جهل، ومن تعليمه هذا اقترح جمهوريته المثالية في المدينة الفاضلة، التي تتسم بالعدل والأخلاق على نحو لم تعرفه مدينة أثينا من قبل زمن السوفسطائيين. وجه سقراط فهم أفلاطون أيضا وفق في ما يلي: لا يجب أن ترتبط المفاهيم إلا بما هو دائم وثابت، فإما أن تنتمي المعرفة إلى الكينونة وحينئذ تكون حقيقية، وإن انتمت إلى الصيرورة فتكون حينئذ متغيرة وخاطئة. وفي هذا الرأي نفيٌ لفاعلية الواقع وحركيته في بناء المعرفة. وهذا تفكير أستاذه الذي كان غاضبا على الواقع الحسي الذي عاشه، ولهذا يُعدُّ مبدأ الفضيلة في نظره واجبا أخلاقيا وأساس العلم والمعرفة. فالمفاهيم قاعدة الفكر،لها حقيقتها الخاصة، والمفاهيم جواهر، فهي مبدأ ذاتها وعلة ذاتها، لا تحتاج إلى أساس تقوم عليه. وهي كليه، تتسم بالثبات وسط التعدد، وغير فانية. امتدت الفلسفة الأفلاطونية في أنساق كل الفلسفات التي تلتها، وأضحت تتكلم لغة المفهوم المطلق. فمعظم المفاهيم الأساسية التي ظهرت تخلّقت في فلسفة أفلاطون. ينظر:جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة،ص ص71–76. وكذلك: عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، ص ص27، 28.

[1] ينظر: الطاهر وعزيز، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مرجع سابق،، ص ص 12، 13.

[2] المرجع نفسه، ص ص13، 14.

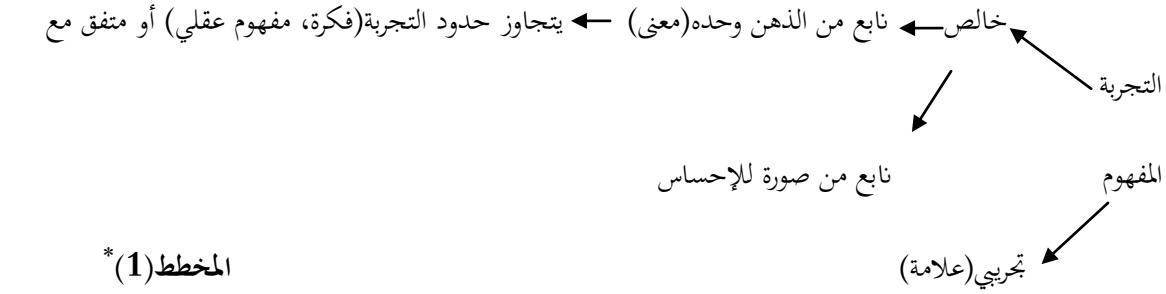
** **أرسطو Aristote(384– 322ق.م)**: أعظم نوابغ النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني، تلميذ أفلاطون، هذان هما الفيلسوفان اللذان حظيا بقدر من الشهرة والذيوع، لقبه أفلاطون بالنوس أي العقل، اشتهر بكتابه (الأورغانون أو الآلة)، مؤسس علم المنطق الذي تأسست على أساسه مفاهيم كثيرة وعلوم مختلفة. ينظر:جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة،ص ص52– 57.

الجدل بين الفكرة والمفهوم كانت أولى مباحث التاريخ الفلسفي، فكانت موضِع خصومة بين أفلاطون وتلميذه أرسطو. فالفكرة مصطلح بدأ مع أفلاطون، «يمكن التمثيل لها بكيان خارج عنا موجود في الواقع وجودا أزليا كنموذج أو مثال لكل الأشياء من نفس الجنس التي توجد بالحس، أما المفهوم فهو ما تبنيه عقولنا وتستخلصه من مقارنة الأشياء المحسوسة بعضها ببعض، وجمع خصائصها في تصور موحَّد، والمفهوم مصطلح أطلقه أرسطو. يؤكد أرسطو بصفة خاصة على العملية المتمثلة في تكرار أحاسيس متشابهة لكي ينتج عنها (معنى) أو(مدلول) هو بمثابة الصورة التي تحفظ في الذاكرة (أو في المخيلة)»[1].وقد بيَّنا الفرق بينهما في المباحث الفصل الأول في تفصيلنا حول ماهية المفهوم*،حيث الفكرة تنتمي إلى لغة مشتركة، بينما المفهوم مصطلح تقني فلسفي مستقل عن الذهن شمولي ليس خاصا. وللمفهوم علاقة بالذات حسب هيجل، إذ اعتبره موحدا للروح داخل مطلق الذات، بحثا عن انتماء للمفهوم في الوعي. يقول كانط بشمولية المفهوم، في إطار بحث الفلسفة عن بناء الكليات، وفكَّ الارتباط بين المفهوم والفكرة المجردة، وإن كانت الفكرة عنده نوع من المفاهيم. كما فرَّق بين المفهوم والحدس، وميَّز المفهوم باعتباره هو القبلي الصوري الذي على أساسه تُبنى جملة الموضوعات والأحكام، متقوِّم بذاته ومؤسِّس لكل التجارب، وشرط في إمكانها، كما يُبيِّنه هذا المخطط:



[1] عمر الشارني، المفهوم في موضعه، ص26.

* ينظر الفصل الأول من هذا البحث، ص ص 32، 38.



المخطط(1)*

حيث يُعتبر كانط أبرز الفلاسفة الذين قدموا تفسيرا وتوضيحا لحدود كل من هذه المصطلحات: الفكرة، المفهوم، الحدس. غير أن الكانطية قوبلت بالنقد مع تطور النظر في دور المفهوم، فحسب ما يبدو أن المعرفة تنحصر في الذات، وترتبط بحدود المفهوم«التي تبدو وكأنها تطوّقه من جانبين:من أدنى بالأحاسيس المضطربة أو المرتَّبة ترتيبا أوّليا في الحدس والتي لا تمثِّل بعدُ معرفة، ومن أعلى من خلال الفكر أو المفاهيم التي لا محتوى لها والتي هي تجاوز للمعرفة. هذه الحدود التي جعلت الفلسفة الكانطية تبدو لنهاية القرن الثامن عشر أنها تجربة فاشلة»[1]. فالمفاهيم الصورية التي لا تُصبَغ بهموم الواقع ولا تنبثق منه، تبدو بعيدة عنه وغير قادرة على الإجابة عن إشكالياته بحكم انعزالها عنه في عالم خاص فوقي غير محايث.

الأمر الذي واجهه هيجل بالنقد، والمقولة التي تلخص موقفه هي:"إن الخوف من الخطإ هو الخطأ ذاته"، فالحدود التي يرسمها كانط للمعرفة لا يمكن أن تجزم بسلامتها من الخطأ، فالمعرفة لا يمكن حدها ولا يمكن أن تخلو من الخطإ، بل الخطأ هو الأساس الذي تقوم عليه. وكل معرفة محدودة فهي نسبية، لأنها برهنت عن هذه النسبية في واقعها. فإرساء القطيعة مع الواقع جعله غير واضح وغير مفهوم وغير مُدرك الماهية في الذهن لامعلوم ولامعقول، بل مجرد معرفة سطحية تكتفي بما يظهر للعيان فقط على نحو ما نراه في الفلسفة الظاهراتية. فالكانطية تبدو في نظر هيجل تراجعا خطيرا عن كل المكتسبات التي مانفك العقل يقتلعها على درب الصراع الجدلي مع اللامعقول، مع المتناهي، مع المحدود. ولقد تُوِّجت الفلسفات المتلاحقة منذ اليونانيين إلى شيلنج، مرورا بأفلاطون وديكارت وسبينوزا ولايبنتز، تُوِّجت المسيرة باستخلاصها في كل مرحلة لدرس واحد حتى وإن تعددت أشكال ذلك الدرس، وهو أن العالم

* هذه التفصيلات حول دلالة المفهوم وتصنيفاته عند كانط، وكذا الفرق بينه وبين باقي المصطلحات التي تقترب منه في المعنى، أوردها عمر الشارني في كتابه (المفهوم في موضعه)، ص28، ولخصناها بهذا المخطط.

[1] المرجع نفسه، ص30.

معلوم لأنه قابل في ذاته للعلم. نستطيع أن نعرف الأشياء وأن نكوِّن علما حقيقيا بها، لأنها مبنية على الحقائق وقائمة في ذواتها، إن الجانب الخفي في الأشياء، والذي يمكن أن يمثل ماهياتها، والذي تكون الأشياء من خلاله قابلة للمعرفة، هو الذي يسميه هيجل (المفهوم). هذا ومن وجهة نظر هيجل، فإن المفهوم هو تطابق كلي بين الماهية والوجود، والحياة هي اتحاد المفهوم اتحادا مباشرا بواقعه، والمفهوم ليس فينا، ليس في وعينا بل هو في الأشياء، هو مستقل عنا، له حياته الخاصة، ثم هو الذي ينظم وعينا، وهو الذي يخرج هذا الوعي من بؤسه، كوعي بالحدود والنهاية والمتناهيات، وبالتفتت والتمزق، إلى وعي متفتق مع ذاته أي مع العقل. فالمفهوم يمثل المرحلة التي انتقل فيها الفكر من الذاتية إلى الموضوعية إلى استقلاله عن الذات إلى تشكيل ذلك الوعي. أصبح المفهوم كائنا، يعمل بصفة مستقلة وتبعا لمقاييسه وقوانينه الخاصة، والمعرفة العلمية هي حاليا عمل المفاهيم وصراع متواصل داخلها، وإنتاج لبعضها الآخر حسب منطقها الداخلي، وهو ما تؤيده الفلسفات الوضعية والدراسات الابستمولوجية الحديثة والمعاصرة[1].

كما بيَّن دولوز فشل بعض الوظائف التي يعتمد عليها المنطق في بناء المفهوم من خلال آلية المماثلة بقوله:«المماثلة أحد الوظائف الرئيسية الثلاث التي يلجأ إليها الفكر في بناء المفهوم كما بين كانط، إلى جانب الحدس الذي يأتي بمادة التصور، والمتخيلة التي تغنيه بملاءمة الصور الحدسية من أجل تكوين وحدة الدلالة. وهو يعني التعرف إلى صورة حاضرة بذكراها الماضية، أو بما يشبهها، فيرجع بذلك إلى عمل الذاكرة. لكن المنطق دعاه التفكير بالمماثلة par analogic. وقد جرت العادة على إضعاف أهمية هذا النوع من المعارف»[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هيجل يُعدُّ أسطع نموذج طوَّر المفهوم بمعناه الكلي والتجريدي والشمولي إلى مرتبة المطلق، فكان دوما يتكلم باسم الروح المطلق والتاريخ الكلي، وكان السؤال المركزي والمهيمن في هذا النظام المعرفي التاريخي بخاصة مع كانط هو:ماذا أعرف؟ حيث المعرفة تهتم فيه بتعيين

[1] ينظر: عمر الشارني، المفهوم في موضعه، ص ص30-32.

[2] جيل دولوز فليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ص148 (الهامش).

الأشياء وضبط مفاهيمها، وتعيين النموذج/المثال الذي يجسد هذا النسق المعرفي الكلي، والذي يمتاز بالتنوع والتعدد [1].

منطلق تاريخ المفهوم إذًا منطقيٌّ يقوم على خاصيتي التجريد والتعميم، حيث كانت الوحدة المبدأ الذي قام عليه المفهوم طيلة عقود من التفاعل الجدلي بين الفلسفات حول طبيعة المفاهيم، وإن كانت هناك اختلافات جزئية بينها،«اختلط دائما مع/أو تجسد في أقنوم الهوية.كما لو أن المفهوم تطبيق لمبدإ الهوية. بحيث يمكن على ضوء المفهوم تفسير كل ما عداه. مبدأ رد الكثرة إلى الوحدة كان جهد العقل ورمزه منذ البدء، ويأتي المفهوم عن هذا الفيلسوف أو ذاك ليقدم تعريفا آخر أو مختلفا للوحدة. وهكذا ينمو المذهب من تطبيق هذا المفهوم(مفهوم الوحدة) على مختلف الأسئلة الفلسفية التقليدية منها. فالمذهب مصطلح يفيد الرد إلى وحدة التفسير التي تركز على مفهوم شامل تشتق منه مراتب وسلاسل أخرى من المفاهيم. ولذلك قيل أن لكل مذهب عُملة معينة من المفاهيم ينبغي أن ترجع إلى عروة واحدة في النهاية»[2].

ثم برزت إلى الوجود فلسفات تقدم تصورا معاصرا للمفهوم، ثائرة على نمط التفكير التقليدي السائد. حيث تحوَّل المفهوم بموجبها إلى وضعية مشكلة يُعاد النظر فيها، يبدو ذلك جليا مع نيتشه*، الذي رفض طغيان العقلانية وراح يتأمل الأفكار الموغِلة في صوريتها وتجريديتها على أنها علامة على فقر

---

[1] ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، ص36، 37.

[2] جيل دولوز فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ص9.

* «**نيتشه، فريدريش وليام**(**Nietzche,Friedrich Wilhelm**): فيلسوف ألماني، ولد في روكن ببروسيا في 15 تشرين الأول 1844، ومات في فايمار في 25 آب1900. عُرِف بفيلسوف إرادة القوة، ذلك لأنه قاوم في حياته كل أشكال المرض والمعاناة النفسية والعقلية، كان مؤمنا بأن السعادة تتحقق بتجاوز المحن، فمن الفائدة أن نعيش نكسات حقيقية. الوصول إلى هدف سام ذي قيمة يتطلب بذل جهد استثنائي. قال عنه دارسوه:

(هذا هو نيتشه وإنسانه الأعلى، الذي هو قوة متكبرة يسوقها هذيانها المتعجرف إلى القول بعبودية الجنس البشري وهوانه. لصالح من؟ لصالح الإنسان الأعلى). أندريه سواريس.

(من الممكن أن نجد لدى نيتشه بصدد كل حكم نقيضه، فلكأن له في الأشياء طرًّا رأيين، وقد أمكن لمعظم الأطراف أن تختبيء خلف سلطته: الملحدون، المؤمنون، المحافظون، الاشتراكيون، الثوريون...).كارل ياسبرز.

(كان يَغَار من المسيح إلى حد الجنون).أندريه جيد. (اعترض على المسيحية لأنها هي السبب لما أسماه أخلاق العبيد، وهي عنده منحلة ومفعمة بالعناصر المفسدة العفنة).برتراند راسل.

(مؤسس اللاعقلانية في المرحلة الامبريالية، وربما الأكثر وعيا للمشكلة المركزية والظاهرة الأساسية لتاريخ برجوازية عصره: الانحطاط) جورج لوكاتش». ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ص677-680.

الحياة فيها، حيث تبدو جامدة مجرد مومياء أفكار وأصنام لا فاعلية لها. ومن ثمة أعاد وصل الحياة بها من خلال المذهب الحيوي الذي جمع عدة فلاسفة أمثال:(جان ماري غويو وبرجسون في فرنسا، ونيتشه في ألمانيا)، والذي يعطي الأهمية للجانب الغريزي في الإنسان إلى جانب العقل، فاستبدل السؤال ماذا أعرف؟ بكيف أحيا؟ واستبدل المطلق النظري، العقلي أو اللاهوتي أو المثالي، بمطلق جديد أكثر ملاءمة وأشد واقعية وخصوبة هو الحياة، حيث المعرفة تتحول إلى منهج فعل يحقق التغيير في الذات والعالم من حولها في آن. أعاد نيتشه وصل المفهوم بإرادة القوة المنتجة له، بشبكة من الاستعارات والتشبيهات من خلال اللغة. ثم أبدى موقفه من اللغة التي رآها أداة تعميم وتوحيد، تُلغي الفروقات الجزئية بين الأشياء، فتطمس تنوع الأشياء وثراءها، فهي تقوم على وحدة العلامة في مجال التواصل بين المتخاطبين، ومن ثمة أصبحت في تقدير نيتشه تُثبِّت بواسطة مفاهيمها الصيرورة، على غير ما نبصره في عالم يطبعه التغير والتحول كل حين. فاللغة غير قادرة على التعبير عنه مثلما تتوهم ذلك، فهي تُجمِّد نهر الصيرورة، ولا تعدو أن تكون سوى نتاج استعارات وشروط حيوية.

وكان نيتشه يرى أن اللغة تقف وراء كل تَجلٍّ للأفكار، وتلعب دورها بخاصيتها البلاغية الشعرية في توجيه التفكير نحو جهة يحدِّدها صاحب الخطاب، فتساءل عمّن يقف وراء اللغة، راغبا في إزاحة الستار عن السلطة التي بموجبها تروّج لنا أفكارها، وتفرض الأسماء على الأشياء. فقد انتقد مفهوم المعرفة القديم القائم على تطابق الحقيقة بين الدال والمدلول، حيث المعرفة تُخلق أثناء الممارسة العملية في سياق الخطاب التفاعلي بين المتخاطبين، وبحسب ما يتضمنه من قرائن دلالية قادرة على ابتكار حقائق جديدة كل حين. ومن ثمة وجب تفكيك العلامة اللغوية التي تستبطن وهم المعرفة من خلال التسليم المطلق بالمعاني التي أوكلت بها، وهذا التفكيك يحطم أوهام الميتافيزيقا التي قوامها الإيمان بسرمدية المفاهيم والعلامات.

ويأتي طه عبد الرحمن لينقد مفهوم نيتشه للاستعارة، حيث رأى أن مفهومه لها يمكن أن يوصف بالاستعارة الجامدة أو المجرَّدة أو المعمَّمة، ولذلك لا يمكن أن يسُدَّ مسدَّها في الدلالة على المقصود

منها، بالوجه الذي نظر به إليها، على غير ما وُضِعت له، وعلى غير إدراك واضح وصحيح لمدلولها، وآلية عملها[1].

كما أعاد دولوز قراءة تاريخ الفلسفة، وقدم رؤيته الخاصة حول مبدإ الاختلاف، بناء للعقل الاختلافي الذي جسّد نهاية المنظور التقليدي. فالمفهوم عنده«يفتح الكلي ولايستوعبه، ويقتطع من اللامتناهي بما هو متناه إلى حد الكثافة اللامتناهية، المفهوم لا يأتي بالكلي، ولكن كل أهميته، أنه إشارة إلى اللامفهوم، واللامتحقق عينه، داخله، وعلى حوافيه كذلك.كما أن الفلسفة في هذا العصر لا تستطيع أن تقدم نفسها إلا عبر الأغيار»[2]. والمفهوم عنده ليس كلي شامل إلا في إطار الإشكاليات التي يتعرّض لها[3]، ويبدو أن المفهوم دائما في حالة حركة، وهوية تتبدل من محل لآخر،و«ليس نمذجيا معياريا paradigmatique؛ بل هو تركيبي-توليفي syntagmatique؛ ليس إسقاطيا، ولكنه توصيلي؛ ليس تراتبيا، لكنه تجاوري»[4]، فهو محايث مع كل حركة فكرية، متشظٍّ، حامل في كل مرة رؤية جديدة عن العالم.

وفضاء المفاهيم في فلسفته مختلف، نحن لا نتأملها من مسافة وإنما نشتغل عليها، «فإذا كان الإغريق قد حضي بالأرض التي تُبنى عليها المفاهيم، فإن مفاهيمه بقيت مُعلَّقة في أعلى فضائه يتأملها عن بُعد، أما الغرب فإنه قد يحصِّل المفاهيم، ولكنه لا يزال يجهل الأرض-المسطح التي سيحُطُّ بها فوقها، فدولوز أراد إعادة النظر في المسلَّمة حول احتكارية وراثة الإغريق التي يدّعيها الغرب في انفراده بإبداعية المفهمة. لأن المفهوم حسبه لم يحقق شرطه الجيو-فلسفي بعد. فهو يقول: نحن نتأرضن ثانية(نحط رحالنا) عند الإغريق، ولكن بالنسبة لما لم يكونوا يتملّكونه، وما لم يكونوا عليه بعد، بالرغم من أننا نجعلهم يعيدون تأرضنهم عندنا»[5].

يقدم دولوز نقدا لمجموعة من المفاهيم، من بينها مفهوم اليوتوبيا فيقول:«ليست اليوتوبيا مفهوما جيدا، حتى عندما تعاكس التاريخ. فإنها ترجع إليه كذلك وتتسجل فيه كمثل أعلى أو كمحرك. غير أن

[1] ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، ص ص28، 36- 43.
[2] جيل دولوز فليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ص8.
[3] المرجع نفسه، ص11.
[4] المرجع نفسه، ص13.
[5] المرجع نفسه، ص ص 15، 16.

الصيرورة هي المفهوم. قد تولد فيه، وتتساقط فيه، ولكنها لا تكونه. ليس لديها من بداية أو نهاية، ولكنها مجرد وسط له. قد تغدو جغرافية أكثر منها تاريخية»[1]، فو يهتم بأرضنة المفهوم، أي أرض يصلح أن نحط برحالنا ومفاهيمنا فيها حتى تكون مثمرة، أي أرض يصلح أن ننخرط فيها بمفاهيمنا بحيث نؤسس لثقافات حية مغايرة لكل نموذج نمطي مستهلك، تتفتق وتنمو نحو صيرورة لا متناهية.

إن الجديد الذي يقدمه دولوز في عالم المفهوم هو ما أسماه(التجريبية المتعالية)، تعيد النظر في تاريخ المفهمة Conceptualisation. على مختلف المستويات في الفكر والعلم والفن والتاريخ. هذه التجريبية الجديدة لا تهتم بالبحث عن وظيفة المفهوم العلمية، ولا بضبط التغيرات وصياغة ثوابت قانونية، بقدر ما تسعى إلى مقاربة هذا التغيير[2]. فمع دولوز تنقلب حدود المفهوم كما حددها اليونان قديما، فهو يفضل العَرَض بدل الضرورة، أي الطارئ كما تعبر به فلسفة ما بعد الحداثة، والبيئة بدل الأصل، حيث الأصل الأول مجهول، والصيرورة بدل التاريخ، والجغرافيا بدل التأريخ، حيث الجغرافيا تعتبر خارطة طريق الفكر، والنعمة بدل الطبيعة[3]، وحيث يطبعُ المفهومَ في منطقه الكثافة، التجاور والمحايثة، الغرابة، الانفتاح، الفوضى، الفردية،..إلخ، على نحو ما تقوله فلسفة نيتشه العدمية، وبما يوحي بانقلابه على كل معايير العصر الكلاسيكي.

يأتي جيل غاستون غرانجي في الفلسفة المعاصرة منبِّدا برؤية دولوز التعسُّفية التي تُلغي كل وظيفة علمية للمفهوم ولا تعترف بها وتُنكِر الصلة بين المفهوم والمعرفة العلمية. في حين يرى غرانجي أن«كل حديث عن وجود المفاهيم خارج دائرة المعرفة العلمية غير ممكن، فالتمثل العلمي للأشياء قد اتخذ من النشاط المفهومي أداة له»[4]. وحيث تبقى القراءة العلمية للمفهوم ضرورة أولى في بنائه، وهو ما نراه في الابستمولوجيا المعاصرة. كما تجدر الإشارة هنا أيضا إلى المفكر أرنست كاسيرر الذي أرسى منطقا وظيفيا للمفهوم، يحدث فيه قطيعة مع ما يمكن تسميته بالمنطق الجوهري المرتبط بالفكر التقليدي بشقيه التجريبي والنظري. وقد عمل على بلورة إشكالية المفاهيم بوجهها المعاصر من خلال كتابيه(فلسفة

[1] جيل دولوز فليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ص17.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 19، 20.
[3] ينظر: جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص464.
[4] عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، ص51.

الأشكال الرمزية ومنطق العلوم الثقافية) كما حاول وضع النظرية الأصليه للمفهوم العلمي، بإرسائه لمنطق العلوم الثقافية.

أما برجسون فهو أكثر الفلاسفة الذين لا يُولُون المفهوم قيمة، فقد انتقد المفهوم وأشار إلى سلبياته. فحينما يتلقى الإنسان المعرفة مجزّأة ثم يجمعها في شكل مفاهيم كلية، فهذا التقطيع من وجهة نظره يُفقِد العالم حقيقته، ويُغطِّي على بعض أجزائه. وهو في ذلك لا يقف من المفهوم موقف الرافض له، وإنما موقف المندِّد بالبعد الميتافيزيقي الثاوي خلف فلسفات المفهوم.

إنَّ البديل الذي يقدمه برجسون هو تخطّي المعرفة للحواجز المفهومية التي تحول دون الاتصال المباشر بالعالم عاريا من كل إيديولوجيا أو تشويه، ويتم ذلك عن طريق الحدس بما هو آلية فطرية تتجاوز المنطق كما عرفناه في الفلسفة الغربية، لكنها ضمن بنية الفاهمة البشرية، تربط الذهن مباشرة بموضوعه، وتمدُّنا بمعرفة أكثر عمقا ودقة عن أشياء العالم في تكوينها الداخلي الحقيقي، أما عن المفاهيم فهو يُبرز كيفية تشكُّلها تاريخيا وبيولوجيا انطلاقا من الكائن الحي في نشوئه الأول، فيُبيِّن مصدر تخلُّق المفهوم في العادة لدى الإنسان، وفي نظام الطبيعة. الأمر الذي يضعنا أمام سؤال محيِّر: هل أنَّ الطبيعة حاملة في ذاتها لشيء أو لنمط من التفكير، بحيث يمكن القول أنها تعي ذاتها وتتفهَّمُها؟ وإلى أي مدى يمكن التسليم بهذه القاعدة في مجال المفهوم:لا يمكن أن نؤلف مفاهيم للواقع إلا على أساس واقع المفاهيم؟ [1].

يمكن التعقيب عن وجهة النظر هذه بقولنا أن الحدس آلية خُلِق بها الإنسان بالفطرة، فلا يمكن نفيها في تكوينه، وهي أولى العناصر البنائية التي تدخل في تكوين المفهوم، فالإنسان ما هو في النهاية إلا كائنا فاهما على حد قول الشاعر: لِسَانُ الفَتَى نِصْفٌ وَنِصفٌ فُؤَادُهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ صُورَةَ اللَّحْمِ وَالدَّمِ

ويصبح وجوده غير ذي جدوى، إذا نفى عن كينونته هذه الوظيفة التي بُعِث لأجلها، فهْم العالم وتفهُّمه ومفهمته، على حد قول سيّد الخلق مُحَمَّدﷺ:«أَلاَ لاَ خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَقُّهٌ، وَلاَ عِلْمَ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُّمٌ، وَلاَ قِرَاءَةً لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ». رواه الدارمي [2].

[1] ينظر: الطيب بوعزة، في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهيمية، ص ص 5، 6. وأيضا: عمر الشارني، مرجع سابق، ص ص24، 25.

[2] علي القاسمي، **معجم الاستشهادات المؤسّع**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2008، ص514.

ولا يمكن نفي أنطولوجية المفهوم أيضا في بناء المعرفة، فهو مرحلة ثالثة تنتقل فيها المعرفة الحدسية إلى حالة التنظيم والاستيعاب. وحيث ينشأ المفهوم في البنية الذهنية العميقة للإنسان، فهو يحمل معه لا محالة شكل هذه البنية، ذلك أن الإنسان كائن تاريخي يقف داخل التاريخ، يتكلم من خلاله وفيه- على حد قول غادامير- بكل ما يحمله هذا التاريخ من معارف، وكل ما يمكن أن نضيفه إلى رأي برجسون هنا؛ أن المفهوم يُنظر إليه من زوايا متعددة، وكل زاوية تحدِّد جانبا من المعرفة لا يكتمل إلا بالنظر إليه من باقي الزوايا، ثم تُصحَّح هذه المعرفة في علاقة مع الواقع الذي توجد فيه، أمَّا أنَّ الطبيعة تحمل في ذاتها نمطا من التفكير فهذا ليس معقولا، وإنما ترتبط بالأشياء كما توجد فيها ارتباطا ماديا فحسب، والكائن العاقل هو الذي يُبدي لنا هذه الأشياء تتحرك وتعبِّر عن نفسها بمعان مختلفة، فما هي إلا مجرَّد إسقاطات لفهمه وفق ما يريده من غايات. وأمَّا إذا كان المقصود بالطبيعة الإنسان باعتباره جزءا منها، فتكون وجهة نظره صائبة تماما باعتباره كائنا متحوِّلا خاضعا وواقعَه لإكراهات التاريخ كل حين من بيئة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر.

كانت انطلاقتنا في هذا المبحث حول قلق المفهوم من البيئة الغربية بحكم تصدُّرها البحث فيه أولا، ولأن بعض فلاسفة وباحثي العرب قد تأثروا بما قدمته الفلسفة الغربية ثانيا، ثم إنَّ المعرفة متبادلة بين الشعوب فلابد من الاستقصاء فيها من كل البيئات.

فإذا انتقلنا للتنقيب عن وضعية المفهوم في الثقافة العربية الإسلامية، وجدنا اهتماما معتبرا من قِبل الفلاسفة العرب القدامى بالمصطلحات وتقنية إنشاء المفاهيم، يبدو ذلك جليا من خلال المصنَّفات التي وضعت نذكر منها:رسالة ألفها الكندي(ت252هـ) بعنوان(في حدود الأشياء ورسومها)، وألف الخوارزمي (ت387هـ) كتاب(مفاتيح العلوم) جمع فيه مصطلحات عصره من فلسفية وكلامية وشرعية، وكتب الشريف الجرجاني (ت816هـ) رسالته (التعريفات)، وأخرج أبو البقاء الحسيني الكفوي(ت1094هـ) كتاب (الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، كما قدم التهانوي مُحَمَّد علي بن شيخ علي قاضي مُحَمَّد الفاروقي(ت1745هـ) كتاب(كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم) وغيرها من المؤلفات، فلكل كتاب رؤية خاصة في وضع المصطلحات وترجمتها وكذا دلالاتها، وبعضهم

كان يأخذ في الاعتبار المجال التداولي السياقي للكلمات لغة وعقيدة ومعرفة قبل الاصطلاح على مفاهيمها[1].

انطلق المفهوم حسب ما تم البحث فيه في الفصل الأول، في معجمنا العربي القديم، من اعتباره معرفة لا تحصل بالحواس، ولكن بطريق القلب، فالمعرفة تتدرَّج من الإحساس إلى الإدراك ثم الفهم، حيث الإحساس هو أولى درجات الوعي وأصله ومقدماته، ثم تطور تصور الفهم إلى درجة أعلى لدى فلاسفة المسلمين، فقدموا تقسيما ثلاثيا أوله خاص بالحواس، وثانيه بمرحلة وسطى، وثالثه متعلق بمنطقة العقل. ومراتب الإدراك عندهم هي: الحسية، التخيّليّة، التوهّميّة، التّفكريّة، والتّعقليّة، كما ورد لدى ابن سينا وابن رشد، فالمعرفة تبدأ حسية ثم تتحول إلى معقولة عبر مراحل. ثم جاء مؤلفون آخرون، وجمعوا بين المعنى المعجمي والمعنى الفلسفي والاصطلاحي، وكان المفهوم عندهم ماجُعِل بالقوة أو بالفعل أو هو الصورة الذهنية.

والمفهوم في المنطق العربي القديم كما لاحظنا هو الكُلِّي، وهو مجموع الصفات والخصائص الموضِّحة لمعنى كُلِّي، ويقابله الماصِدق، أي مجموع الأفراد والأشياء التي تنطبق عليها صفات المفهوم، والعلاقة بينهما عكسية فكلما زاد المفهوم قلَّ الماصدق والعكس صحيح. قدّم المناطقة مفردة أخرى لها صلة وثيقة بالماصدق والمفهوم هي التصور ويقصدون به التخييل، فالتصور درجة من درجات المفهوم لكنها مجردة ليست واقعية.

والمفهوم أو التصور بحسب اللفظ الذي كان متداولا لدى القدماء، قد جرى تعريفه بمقوماته الذاتية، وعلى نحو جامع مانع، أي يمنع خروج المقوِّم كما يمنع دخول ما ليس بمقوِّم، فهو ذاتي الإحالة كنسق مغلق عاجز عن التعريف بما يقوِّم نفسه، فالنسق المغلق يفضي إلى الجدار المسدود. هذا هو الإشكال الذي واجهه التصور المنطقي للمفهوم، وحيث نُظِر إليه من جانب الوظائف العلمية التي يؤديها أو نوعا من القضايا المنطقية، اعتبرها الفلاسفة المعاصرون أنها خروج عن المفهوم ، فالمفهوم ليس قضية منطقية.

ولا تزال المباحث المعاصرة تنظر إلى المفهوم وفق شروط محددة فلابد أن يتصف بالكلية لأنه نتاج تجريد ونتاج تعميم انطلاقا من الصور أو من الأشياء الخاصة، جماعي لأنه يصير مصطلحا لدى مجموعة

[1] ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، ص ص19، 20.

من الناس في مجال علمي أو تداولي خاص، ولابد أن يحقق التجانس النسقي في بنائه في إطار تصور نظري متسق في تكوينه. وأن تكون له القدرة على التفسير والتحليل، فيكون وجوده مرتبطا بهذه الوظيفة.

يُعَدُّ مُحَمَّد مفتاح أنموذجا في عالمنا العربي، تبنّى هذه النظرة إلى المفهوم بطريقة تجمع بين القديم والحديث، فهو«يرفض القطيعة المطلقة التي تجعل الانتقال من حقبة إلى أخرى مقيدا بتغيير السلطة أو ما ماثلها، وبنى تصنيفه على مفاهيم: النواة، والثابت والمركز الذي يتشعب ليبقى منتظما»[1].

يرى مفتاح أن التماثل سمة تطبع آليات الذهن البشري، لتشابه بنياته، ومن ثمة كان يبحث عن مفاهيم كلية تجمع فروعا مختلفة، بحيث تشكل مع بعضها وحدة متكاملة أو منظومة مفاهيمية ذات نسق موحد، وهذه الكليات يفسِّر من خلالها حركية الأجزاء، ويحدِّد الدور الذي يؤديه كل جزء فيها. وهو في هذا الأمر لا يخرج عن الإطار المنطقي الأرسطي الشامل الكلي والتجريدي. فالكون خُلِق وفق نظام متسق ومنسجم تتباين عناصره فيما بينها لكنها متفاعلة ومترابطة بواسطة علاقات. وفي تحليل الخطاب تشكِّل كلية الأجزاء نظاما واحدا أو نظرية واحدة تمتلك كفاية تفسيرية له. مفهوم النسق إذاً مؤطر لكتاباته. فإذا تحدث عن الثقافة العربية الإسلامية، فهو يعتبر أن البلاغة، علم الأصول، علم الكلام، الشعر، التصوف، النحو، والتاريخ أجناس مستقلة في غير المقاربة النسقية، أما تكوينها الضمني فهو قائم على تداخل البُنى والوظائف. وهو يتبنى هذا المفهوم في صورته الدينامية، ليس الجامد المغلق العاجز عن حل الإشكاليات وتبرير طريقة اجتماع المتناقضات في بنية واحدة.

يُدلِّل على هذا النسق الموحد والمتظام والمنسق والمنسجم المصطلحات التي اختارها لمفاهيمه مثل: التناص، التشاكل، التفاعل، التكييف، المقولة. تشترك فيما بينها في علاقة التداخل والترابط بين المكونات لتشكل بناء واحدا. وأكثر المفاهيم التي تتكرر في كتاباته، مفهوم التشاكل والتماثل. في مفهوم التشاكل يندرج التفاعل، والتناص، التوازي، والمقصدية، وهي مفاهيم يُبيِّن من خلالها انسجام الظواهر والنصوص وتماثل رؤى الكون. كما يؤسس مفهوم التماثل لفلسفة الاختلاف في صيرورة لا متناهية داخل نسيج واحد. وعمل مفتاح يقوم على مفهوم النموذج، حيث يمثل النموذج البلاغي تعايش

[1] عبد اللطيف محفوظ، جمال بندحمان، **مُحَمَّد مفتاح المشروع النقدي المفتوح**، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2009، ص25.

العلوم، وفي النموذج التاريخي تتعالق الأنساق، وفي النموذج الاجتماعي والسياسي تتعايش الهويات، أما النموذج الفلسفي يمثِّل تكامل النظم. هكذا يُصنِّف مفتاح الأشياء والأفكار بناءً على مفهوم الجنس والنوع[1].

يستقي مفتاح مفاهيمه من اللسانيات، السيميائيات، التداوليات، وعلم النفس المعرفي، آخر ما تقدمه الدراسات المعاصرة في مجال المفهوم، وتوظيفه لهذه المناهج والمعارف خاضع للتكييف وفق رؤيته، التي يرى من خلالها تكامل العلوم في بناء المفهوم ومقاربته. وما يلاحظ على مفتاح في مقاربته هذه، أنه يرسم حدودا للمفهوم على النحو الذي بدا عليه في الفلسفات القديمة، فحينما نلاحظ تصنيفاته للمفاهيم تبدو على حدٍّ من الصرامة المنهجية بحيث توجِّه تفكير القارئ وجهة يحدِّدها المؤلف منذ البداية. فهو يرى أن التشابه أسبق في الوجود عن كل اختلاف، وحيث انطلق من هذه القناعة فإن وصوله ينتهي إليها، ويغطي على كل الممكنات التي قد تخرج عن النسق الذي فرضه عليها. وثانيا أن مفتاح في تنظيره للمفهوم هو تابع للثقافة الغربية بكل ما تطرحه من مناهج معاصرة، قد تحمِل الجِدَّة في أساليب التناول، ولكن ليس أكيدا أنها تتوافق تمام التوافق مع سياق الثقافة العربية. ولهذا يبقى مشروع مُحَمَّد مفتاح في التنظير للمفهوم مطروحا للمناقشة والفحص.

فإذا قارنا بين المفهوم في الثقافة الغربية والعربية في بدايات تشكله الأولى وجدنا أن كلا الثقافتين تنظران إليه على أساس أنه الكلي والشمولي والمجرد، تتفقان في هذا المعنى، كما يقوم المفهوم على نظام النسق الواحد الذي يضم مجموع أفراد تندرج فيه وتحقق التكامل والترابط فيما بينها.

وعلى غرار الفلسفة الغربية التي شهدت ثورة الحداثة، بما حملته في طروحاتها من انقلاب جذري على كل الأطر القديمة والمسلمات التي سادت زمنا معتبرا في كل أنساق المعرفة، انتقلت هذه المفاهيم الجديدة إلى الثقافة العربية. فهذا علي حرب من خلال كتابه(الماهية والعلاقة، نحو عقل تأويلي) ينقد فيه مفهوم المنطق للمفهوم، ويرفض فيه كل ما من شأنه أن يحول دون حرية القول بوضعه قوانين وأطر، تُفرض على كل من يخوض مجال فهم الحياة بكل تمظهراتها. فهو يراه منطقا اختزاليا بقدر ما يبحث عن الضروري والكلي والمتعالي، فهو يقوم على نفي الحدث وتغييب الموجود، إنه سعي العقل المنطقي إلى

[1] ينظر: عبد اللطيف محفوظ، جمال بندحمان، مُحَمَّد مفتاح المشروع النقدي المفتوح، ص ص 21- 32.

منظومة شكلانية تحاول أن تبحث عن تبرير لمفاهيمها، من خلال آليات المماثلة وتقنيات الاستقراء والاستدلال، فهو سعي للتمركز بحصر التفكير ضمن هذه الآليات. وحيث يقوم المنطق على البرهان بها، فهو يعتبر على حد قول دولوز مقتل المفهوم، ذلك أن المفهوم ليس معيارا شكلانيا، وإنما هو قراءة للحدث التي تتحول بحد ذاتها إلى حدث بقدر ما تفتح مجالا ممكنا، فقوة المفهوم في كثافته التي تتعدى نمط البرهنة وشكل الاستدلال، ومثال الكوجيتو الديكارتي أَبْيَنَ الأمثلة التي تدلِّل على ذلك. فالمنطق الصوري ينظر إليه من جهة الصدق والكذب، لكنه في الحقيقة أوسع من يُختَزل في مجرد قضية استدلالية، يقول علي حرب:«ليس صدفة أن الفكر في الفضاء العربي والإسلامي قد جمد وتراجع بقدر ما جرى إتقان الآلات المنطقية على يد المناطقة المتأخرين. فإنه عندما يتحول الفكر إلى قوانين صارمة أو أحكام صرفة يتوقف عن النمو والازدهار»[1].

يرفض علي حرب كليات أرسطو المنطقية، ويرى أن النسق الصوري المغلق ماهو إلا حجب للاختلاف والتنوع، والمطابقة في التصور هو إطباق على حرية التفكير، والكلية هي طمس لفرادة الحدث، والصدق في الحكم محكوم عليه بالدور، والتماسك في القول يتشتّت عبر فجوات النصوص المضمرة في الخطابات، والضرورة في النتيجة مآلها خواء المعنى[2]. وللخروج من هذا التقنين الصارم وجب إبداله بمفاهيم أخرى ذات الكثافة المفهومية، التي تعتمد على آليات أخرى كالحدس، تفريع الدلالات بتنويع القراءات وفتحها على كل الممكنات، بلغة مفهومية تكون محايثة للحدث في تحوله وانبثاقه الدائم، حيث تتنوع بتعدد الذوات، هذا التكثيف الذي يمنحها الصمود والامتداد والتجدُّد. لا يكفُّ القارئ عن إبداع مفاهيمه بقدر ما يطوِّعها وفق وضعيات جديدة.

مقاربة علي حرب هذه تخلّقت ضمن منطق جديد قرأ منطق الأول/أرسطو بمنطق التحويل، الذي يفكِّك كل المفاهيم المتوارثة ويحرِّك مركز الدلالة والبناء فيها بشكل علائقي مختلف، من مكونات إلى أخرى حيث تُبنى في الأرض الأخرى/الهامش بمنظور جديد، أو هو اجتثاث لها من أرض المنطق لإعادة زرعها في أرض الفلسفة. هو تحويل للموضوع بقدر ما هو تكوين للمفهوم أو هو تحويل للواقع بقدر ما هو توليد للغة.

[1] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص38.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص38.

وإن كانت هذه المقاربة ذاتية التسمية إلا أنها تشترك في الرؤية مع جيل دولوز، كما مررنا بها في الأسطر القبلية القليلة، الذي حاول أن ينسج ثوبا جديدا للمفهوم يتفرد بألوانه المبعثرة وبشكله الغريب على غير المعايير التي اعتدنا أن نلبس بها أثوابنا في وجودنا الأول. هذا الذوق الجديد ربما يحتاج إلى أن يتكون أكثر في أذهاننا، ويتأرضن حتى يرسِّخ هويته. ذلك أن هناك بعض المآخذ عليه، رآها أهل النقد عيبا فيه.

أولها أن علي حرب لم يهتم كفاية بالجانب اللغوي الذي يكوِّن المفهوم/المصطلح من منظوره، والفرق بينه وبين باقي الكلمات القريبة منه على النحو الذي فصلنا فيه في المباحث السابقة حسب ما قعّدته الدراسات الأولى، فكان همُّه هو التحرر من كل ما يُمليه ذلك المنطق القديم من أفكار وتصنيفات وآليات ومفاهيم. فلغته يعوزها التنظير والتدليل على مفاهيمها. لأن أي بحث أكاديمي لابد أن يراعي هذا الجانب المهم في التبليغ/اللغة، وإلا كان الغموض حليف كلامه.

وثانيا أن تسليمه بفكرة أن الفلسفة هي الحقل الوحيد الذي يتقلد شرف إبداع المفاهيم وأنه المهمة الأساسية والوحيدة لها، فهذا مالا يمكن أن نتفق معه فيه. لأن كثيرا من العلوم غير الفلسفة أبدعت مفاهيمها العلمية، وأن الفلاسفة القدامى كانوا إلى جانب الفلسفة علماء في مختلف فروع المعرفة، فلكل منها حقله الخاص، فكان ابن رشد مثلا الفيلسوف، الطبيب، الفقيه، القاضي، الفلكي والفيزيائي، هكذا كانوا يتكونون في مختلف فروع المعرفة، فلو أن الفلسفة تتفرد بإبداع كل مفاهيم المعرفة لما احتاج هذا الفيلسوف إلى باقي العلوم. وليس كل إعمال للمفاهيم تنظيرا لها، بينما يمكننا أن نخلق المفاهيم دون أن نتفلسف. والأمثلة كثيرة في تاريخ العلم، يمكن أن نتحدث عن الخوارزمي، ابن الهيثم، وغيرهم ممن أبدع في مجاله العلمي دون أن يكون فيلسوفا. فمقاربة علي حرب منادى بها لكنها لا تقوم على أرضية نظرية واضحة المعالم في إبداع المفهوم على النحو الذي بدا في عمل القدامى.

أما طه عبد الرحمن فقد وضع مشروعا في تأثيل المفهوم، مراجعة وتفصيلا في مكوناته وطرق وضعه سنتعرض لها في الفصل الثالث من هذا البحث. ويُعدُّ طه أيضا من بين الذين رفضوا المنطق القديم، فقد نقد مفاهيم فلاسفة العرب ووصفها بالعقم، لأنها تأسست على اعتقادات وجب هدمها منها:

* التوهم بأن الفلسفة الغربية ومفاهيمها ذات طبيعية عبارية محضة، مثلما هي لغة العلم الرياضي الدقيقة.

* اعتقادهم أن العقل مصدر الحقيقة وحده، مُكتفٍ بذاته، بينما ما يقوله الخيال لا قيمة له.

وهكذا نظروا إلى نصوص اليونانيين بهذا المنظار، حيث الجمع بين خطاب العبارة وخطاب الخيال، كالجمع بين المعقول واللامعقول، لاسيما في النصوص التي تحمل المجاز في مضمونها وتتعرض للترجمة من لغة إلى أخرى[1]. يقول طه:«ولما نظروا إلى هذه النصوص على أنها عبارية محضة، فقد تعاملوا معها تعامل الذي ينبغي أن يأخذ بكلية مضامينها على وجه واحد، فلا يحذف شيئا منها، ولا يفاضل بين عناصرها؛ والصواب أن الواجب في العبارة أن نأخذ بمضمونها المشترك حيثما وجد ونجتهد في نقله على ما هو عليه، ولا نصير إلى تركه إلا بدليل يثبت بطلانه، بينما الواجب في الإشارة أن نترك مضمونها الخاص ونستبدل مكانه مضمونا يلائم المجال التداولي للمتلقي، ولا نصير إلى الأخذ به إلا بدليل يثبت ملاءمته لهذا المجال»[2].

كما يعتبر طه أن صفتي التجريد والتعميم رسّختها فلسفات الثبات، تفصل المفهوم عن المحسوس، «ومعلوم أن المحسوس الذي يفترض أن يكون له اقتران بالمفهوم الفلسفي يشمل أساسا عناصر ثلاثة أحدها: الأفراد المشخصة التي تندرج تحته، والثاني: اللفظ الخاص الذي يدل عليه، والثالث: الاستعمال المقامي الذي يجعل واضعه مختصا به دون سواه»[3]. وفي مقابل الكلية والتجريد اقترح طه مصطلح (الانفهام التداولي) ، قاصدا بذلك حصول الفهم من خلال عنصرين/شرطين هما:

* اقتران المفهوم بلفظ يمكِّن واضعه من فعل الإفهام، والمتلقي من الفهم.

* اقترانه بسياق استعمالي خاص بالمجال التداولي له.

[1] ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، ص ص31-33.

[2] طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2002، ص90.

[3] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-2-، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص120.

فهذه نظرة تعارض ما جاء في المنطق القديم، من أن المفهوم في مسألة تعلقه باللفظ لا يتعدى تعلق الجوهر بالعرض، وأن انتساب المعرفة للعارف هو انتساب مباشر، في حين أن المعرفة واحدة والعارفين كثيرون[1] .

وما أضافه طه من خلال مشروعه أنه أعطى أهمية للجانب الإشاري البلاغي الذي يتضمنه المفهوم في الخطاب، الذي لا يُبرهن عليه عقليا وإنما يدرك ذوقيا، «فأن نفهم الشيء أو النص ليس فقط أن نقتني بشأنه معارف وعلوم وإنما أن نمارس نوعا من الفن وجمالية في الاستعمال أي تقنية في المقاربة هي في جوهرها حدوس وأذواق وليس مجرد تصورات وإدراكات. المشكل الرئيسي هو كيف أتعامل مع النص وليس كيف أدرك النص بناء على معارف أمتلكها؟ بتعبير آخر، المستويات الوجودية التي يقيم فيها الوعي الإنساني تتطلب ابتكارات فردية وإمكانات ورؤى وليست مجرد طرق استعمال أو برامج جاهزة»[2]. هذه رؤية تقدَّمَ بها هيدغر في قراءة وفهم النصوص، تكون أكثر عمقا وانفتاحا على وحداته التعبيرية، «إذ يُفترض أن نتعامل مع الموجود/ النص/ الظاهرة، برؤية إبداعية فنية أو أن ننظر من زاوية جديدة مخالفة للزوايا التي تمّ التطرّق إليه منها سابقا، كشفا لما يختزنه النص من مناطق مسكوت عنها، يستقرئها الذوق والحدس، هوما يميّز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية/ الدقيقة، تلك مَلَكة تميّز القارئ/ الفنان، من شأنها أن ترتفع به إلى مصاف معرفة متميزة، وتُبقيه مُنتِجا، لكن على غير الأورغانون الذي يحصره ويقيّده بمتودولوجيا صارمة وجافة»[3].

قلق المفهوم إذن بدأ بإشكال المنطق الذي سعى لتأطيره بحثا عن معرفة موضوعية للوجود خالية من السفسطة والذاتية، ذلك لأن المنطق هو الآلية التي يفكر بها الكائن في علاقته بما يحيط به من طلاسم الوجود، ولهذا تحديدا جرى تقليب هذا المنطق بين الصورية والفاعلية تصحيحا لمسار تشكله ونموه. ثم تحول الاهتمام إلى كيفية انبثاق المعنى والدلالات التي من شأنها أن توسع القراءة والفهم أي انتقل الاهتمام من فهم الوجود إلى الذات الفاهمة باعتبارها الكائن العاقل الوحيد الذي يخلق عوالم الوجود

---

[1] ينظر: ينظر: عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، ص33، 34.

[2] محمّد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 59.

[3] نسيمة براق، **الجابري بين ناقديه، مقاربة ابستمولوجية في نقد جورج طرابيشي أنموذجا**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير 2013، ص54.

ويواظب دائما على جعلها أكثر رُقيًّا وحياة، ولهذا كان البحث عن أشكال هذا الفهم وأيها يمكِّنه من اعتلاء مراتب الوجود؟

وحتى يحقق الإنسان هذا الطموح أكد بقناعة مفادها أن مفاهيمه تكون طريقه نحو الخلود بقدر ما تكون مُبدَعة وممتدة، ذلك الإبداع الخاص الفردي غير المشترك. هذا هو السؤال الذي لا يزال يُطرح في الثقافة الغربية حاليا:كيف نُبدع المفهوم؟ إلى جانب النماذج التي مررنا بها ونحن نناقش مراحل تطوره.

أما خطابنا العربي المعاصر فيبدو أنه منشغل بهذه الأسئلة: ما السبيل لاستيعاب المفاهيم الغربية في محاضنها؟ وكيف نوطِّنها في دراسة نصوصنا؟ ما هي السُّبل المثلى لترجمة هذه المفاهيم؟ وهل تكون الترجمة مخلصة في نقل المفاهيم كما وُلِدت في أرضها الأولى؟ لماذا الانشغال بمفاهيم الغرب؟ ولِمَ لا نبدع مفاهيمنا الخاصة بلغتنا من ثقافتنا العربية؟ أم أن الوسائل اللازمة لذلك تفتقرها هذه الثقافة الآن وقد تراجعت مسافات من الزمن؟ لِمَ الركود يلازم مفهومنا على غير ثقافة الآخر؟ وأين تكمن الإشكالية تحديدا ؟ ماهي نقاط الضعف التي تحول دون إبداع المفهوم وتطوره؟ وكيف السبيل إلى تجاوزها ؟....وعن ماذا يُنْبِئ مجموع هذه الأسئلة مجتمعة يا ترى...؟!

ثانيا: من قلق التاريخ إلى سؤال الحاضر

يُنْبِئ مجموع الأسئلة عن وجود أزمة في المفهوم. جميل أن تقوم ثقافة أمة ما على فلسفة السؤال، فالسؤال ينطوي على حب المعرفة والاستكشاف، وعلى فيض من سعي حثيث إلى تبديد ضبابية الرؤية، فالسؤال مهد الأفكار والنظريات، ومنطق السؤال استراتيجية ترقى بحياة الكائن في محاولة فهمه لأسرار الوجود، فهو يُثري الفهم بحثاً لكنه لا يُغلقه، وتبقى دائما الأفكار تكشف عن نفسها لغةً، لكنها لا تستوفي وجودها تساؤلاً.

لكن السؤال في هذا المقام يحمل دلالة أخرى غير هذه التي تتألق بها المعرفة، السؤال هنا يحمل اضطراب المفهوم، وغموضه، ويتوارى معه الجواب أو يتم إرجاؤه كل حين. فكثير من الأسئلة تطرح في خطابنا المعاصر حول المفهوم على مستويات مختلفة، حاملة حيرة المثقفين والباحثين عن سبيل للخروج من هذه الأزمة.

ما سبب ركود المفهوم في حضارتنا ؟

هذه أولى أسئلة المنشغلين بدراسة الفكر العربي، حيث يرى أحدهم «أن معظم المفاهيم المؤثرة في طريقة تفكيرنا وسلوكنا، في ثقافتنا بصورة عامة، هي مفاهيم راكدة. إنّ الهزات التي تصيب أي مجتمع، تدفعه بالضرورة إلى إعادة النظر في مفاهيمه. وعلى الرغم من الأحداث المزلزِلة التي مرّت وتمرّ بعالمنا العربي..لم يتحرك هذا المجتمع، وحتى كثير من نخبه إلى مراجعة هذه المفاهيم..وهنا يأتي السؤال: لِمَ هذا الركود في مفاهيمنا؟»[1]. ولا ينحصر السؤال لدى هذا الباحث فقط، وإنما لدى كل المهمومين بما آل إليه الوطن العربي من مشاكل وأزمات، وما نراه اليوم من مشاريع في نقد العقل العربي، خير دليل على اجتهاد العقل النقدي لكشف مكامن الداء وفضح أسبابه وطرق تفشّيه في جسد الثقافة العربية الإسلامية. ونقطة الانطلاقة كانت السؤال.

1- على مستوى اللغة

توقف نمو المفاهيم حسب مُحَمَّد العلي ظاهرة تاريخية، ويرجع سببها إلى عامل اللغة، بل هي مقدمة للعديد من الأسباب فهو يرى أن اللغة العربية يقينية، هذه الصفة التي تتكشّف عن زوايا سلبية كثيرة منها:

1-1 عدم تحوُّل المفردة اللغوية إلى مفهوم: مثل مفردة الحرية، العدالة التي شهدت تطورا في اللغات الأخرى بينما بقيت في لغتنا حبيسة القاموس لم تخرج عن معناها الذي وُضِعت له، فهي مفاهيم لغوية لا تاريخية.

1-2 تجاهل الأسباب: اللغة اليقينية لا يؤسسها السؤال والحفر عن أحداث الماضي الاجتماعي والفكري، وتفتقر إلى الفكر النقدي الذي يساهم في التجديد والخلق.

1-3 سيطرة التقليد: القدماء اعتبروا أن اللغة ثابتة وسياقها واحد، ومن هنا ترسخت اليقينية وأصبحت اللغة لا إرادية لا واعية أي لغة تقليد..وهذا ما تنفيه الدراسات الحديثة، لأن من سمات اللغة التطور

[1] مُحَمَّد العلي، نمو المفاهيم، ص12.

فهذه الصفات التي حَدَّدت قبلا اللغة هي آنية ويمكن الاستغناء عنها وتجاوزها. وحينما نوظف اللغة باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان، فهذا سبب قوي في ركود مفاهيمها والتوقف عن مواكبة تطور الحياة[1].

وهذا علي حرب كما مررنا به في المبحث الأول يرجع جمود الفكر في الفضاء العربي والإسلامي إلى انتهاج آليات المناطقة القدامى في التفكير، والتي اعتبرها مجرد قوانين صارمة تحدّ من حريته.

2- على مستوى القيمة

لا تخلو حضارة إنسانية من القيمة، باعتبارها أهم المفاهيم الجوهرية التي تُبنى عليها أساليب التفكير، وبناء على هذا الأساس يختل المفهوم باختلال القيم وتبدُّلها وهذه نتائج بعض انحيازاته:

2-1 تداخل المفاهيم والقيم: إن القيمة يقين ثابت، بينما المفهوم يقين مرحلي، لهذا فالناس لا يختلفون على القيمة، لأنها حاجة عامة، أما إذا دخل المفهوم إليها، فإن طريق المجتمعات إليها يكون مختلفا حسب اختلافهم في السلم الحضاري. القيمة بمثابة الجذر، والمفهوم هو الفروع المختلفة لهذا الجذر،كما هو حال الجذر في القاموس والمفاهيم والمصطلحات التي تستند إليه وتحمل معان ودلالات مختلفة ومتعددة.

2-2 تناقض القيم: للقيم أثرها البالغ في التركيبة الفكرية الثقافية والاجتماعية لمجتمع ما، وفي حالة تبدُّلها واختلالها ينتج ما يسميه الاجتماعيون الصراع القيمي، ويُعَنوَن به تغير سلم القيم عند الأفراد والمجتمعات. كان هذا الصراع خفيا في الماضي، أما الآن فقد أصبح شديدا، بعد تفاعل الحضارات مع بعضها، بحيث أصبح نمو المفاهيم السريع في بعضها يجرف بعضها الآخر. والعالم العربي يعيش الثقافة الثالثة، ثقافة مجتمع تلقى الحداثة من دون أن يشارك في صنعها، من دون أن يختارها، الأمر الذي يجعل أفراده مشَتَّتي الانتماء والاتجاه بين مندمج فيها من غير استيعاب واضح لما تحمله من قيم وأفكار وبين رافض لها، وهو ما نراه اليوم في واقع العالم العربي. ويُرجع الكاتب أسباب التناقض إلى ما يأتي:

[1] ينظر: محمّد العلي، نمو المفاهيم، ص ص 12- 14.

* الظروف الاقتصادية والمعرفية: فالقيم أقوى المفاهيم التي تعبر عن سلوك الحضارات وثقافاتها، وأسلوب تفكير أفرادها تتحكم فيه عوامل مختلفة؛ مستواها العلمي، انحيازها لقيم دون أخرى، وتغير النظم الاقتصادية من بيئة لأخرى.

* ما وراء المعرفة: ويعني به أن المهمة الأساسية للتفكير الناقد هو استخلاص النظرة الضمنية التي تقف وراء تفكير جماعة معينة، وفي ثقافتنا يلاحظ الكاتب سيطرة الذهنية التجزيئية في رؤيتنا للعالم، ما يدل على أن نسق القيم عندنا ليس منتظما، إنه فسيفساء تختلط فيه قيم العصر الجاهلي بقيم العصر الحاضر.

* مرض الحضارة: الذي يتجسد في طغيان الجانب المادي على حساب الجانب الروحي، وفي تراجع هذا الأخير تصبح هذه القيم جامدة فاقدة لفاعليتها مندثرة.

* بنية المعرفة: البنية المعرفية في كل مجتمع تقوم على كثافة وتنوع المعرفة، التي تعتبر نسبية ليست مطلقة، وعلى الالتزام بمبدإ القيمة في المعرفة، وأيضا الحدس الذي يحكم البنية المعرفية للحضارات الشرقية في خلاف مع الحضارة الغربية حيث العلم هو الجذر الأساس فيها.

لا تشكل القيم موضع اختلاف بين الناس على عكس المفاهيم التي تكون محل صراع وأزمات بين الأمم، فالإيمان مثلا، من بين القيم الكبرى عند الناس جميعا لكن المفاهيم الموصلة له تتغير من جماعة لأخرى[1].

لماذا نخشى سوء الفهم؟ وما سبب اضطراب المفهوم في خطابنا العربي المعاصر؟

يُطرح هذا السؤال على مستويين هما:

1- على مستوى بنية المفهوم

الأسئلة المطروحة اليوم في البحث العلمي العربي هي أسئلة ابستمولوجية تتصل أساسا بتأسيس المفهوم وصناعة المصطلح. حيث يمثل المفهوم بنية ذهنية تصورية، مرحلة تسبق المصطلح في الوجود، وترتبط بدلالات يحدِّدها المصطلحي ويضبطها لسانيا بمصطلحات من المعجم اللساني للنظام المعرفي

[1] ينظر: محمّد العلي، نمو المفاهيم، ص ص 14- 18.

الذي يندرج فيه، وكذا حسب قواعد اللسان الذي يعبَّر به عنها. ويُشترط في هذا البناء التماسك الداخلي للمصطلح والتناسب المفهومي بينهما، فتكون البنية الذهنية ملائمة لنظام الاستعمال. وفي غياب هذه الملاءمة يختل المعنى ويضطرب المفهوم. فتتعدد المصطلحات لمفهوم واحد حسب زاوية ضبط معناه[1].

والمفهوم عند العرب يشكو عوائق التأسيس من جانبين: جانب يتصل ببنية العقل العربي التي لم يصل فيها إلى الفكر القصدي المتعالي الباني للمتصورات ونقلها إلى مفاهيم، حتى تنشأ المعرفة العلمية على أسس سليمة. وقسم يتصل ببناء المعرفة في مؤسساتنا العربية التي لم تتمكن بعدُ من ضبط آلياتها وشروطها وسُبل الحصول عليها وتقعيدها وتحديد النظام الذي تقوم عليه، فبقيت تجتر تراثها القديم محاولة البحث فيه عن إجابات لأسئلة العلم الراهنة أو تنقل نقلا من العلوم الغربية دون فهم حقيقي في أغلب الأحيان لشروط تأسيس المفاهيم الغربية في أصولها المعرفية والتصورية، وهذا ما انعكس في الترجمات الخاطئة التي شوهت العلم المنقول. هذا الاحتكاك بالثقافة الغربية دون سعي لتكوين تصور واضح وفهم سليم للمفهوم في أصوله الأولى جعل المصطلح العربي يتسم بالفوضى دلالة وترجمة[2].

2- على مستوى المصطلح

ويرى إدريس هاني، يرى أن أزمة المفاهيم سببها هشاشة المصطلح وتراجع المعرفة في بيئتنا العربية، فالكثير من المثقفين لا سيما من لهم خبرة بتفاوت القدرة التعبيرية بين اللغات وخصوصياتها البلاغية، ينبِّه لخطر التحريف الذي يَطال المفاهيم والمصطلحات في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة. فالفضاء العربي يستقبل المصطلحات عبر ترجمة تعوزها الاحترافية والخبرة، وما يُلمح في مختلف الخطابات أن المصطلح المترجم يُذكر ومعه معادله الأصل خشية سوء الفهم. ففي الوقت الذي حضيت فيه المصطلحات بالتداول شبه العمومي في الواقع الغربي، في العالم العربي تسيرها سلطة نخبة النخبة، فهي فقط من يمتلك مفاتيحها.

[1] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص109، 110.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص18.

لقد انقسم المتلقي العربي أمام موجة الاصطلاح الدخيل والمستورد إلى موقفين؛ قسم أدرك أهمية الاصطلاح والمفاهيم في إنماء المعرفة وتطور العلوم، فتبناها من دون أدنى ضابطة منهجية وشروط. مع تمييع التداول الاصطلاحي وتسطيحه باعتباره ألفاظا وليس مفاهيم. وقسم آخر لم ير في ذلك من فائدة سوى أنها رياضة لفظية جوفاء لا تقدم ولا تؤخر في مجال المعرفة والعلم. وحسب الكاتب فإن المصطلح بات يشكل سلطة معرفية انزاحت به عن مدلولاته الابستمولوجية، إلى أخرى ذات وجهة إيديولوجية تخدم مفهوم السلطة أكثر مما تخدم جانبه المعرفي، فكان مقبولا بوجهه الجديد لدى فئة ومرفوضا من قبل فئة أخرى[1].

سبب آخر أدى إلى اضطراب المفهوم، يتعلق بمعيار التقييس*، المبدأ الأساسي في وضع المصطلح وتوليده وتنميطه** وتوحيده، فهو المبدأ الضامن لتوحيد*** المصطلحات وتأسيس مفاهيمها تأسيسا صحيحا وفق المعايير العلمية الدولية. عمل تقوم به مؤسسات مختصة. وحسب أحد الباحثين فإن المصطلح العربي، ومنه المصطلح اللساني، لم يحظ بهذا المبدإ الأساسي في صناعته، مماجعله يتصف بالتعدد بدل الوحدة للمفهوم الواحد[2].

ليس هذا فحسب، فتوقف المصطلح عن النمو، أحدث أزمة على مستوى التعبير، فالمفاهيم التي حملها لنا تطور الحياة لم تجد مقابلا مصطلحيا تُطرح من خلاله، «إن التطور السريع في المعارف الإنسانية أدى إلى صعوبة إيجاد مصطلحات كافية شافية، إذ لا يوجد تطابق ولا تناسب بين عدد

---

[1] ينظر: إدريس هاني، ماوراء المفاهيم، مرجع سابق، ص ص13-16.

* **التقييس:**«أو المعْيَرة، يعنى بإرساء واعتماد المعايير أو المقاييس أو الأنماط أو الأسس أو المبادئ أو المواصفات التي ينبغي أن تصنع بموجبها الأشياء، أو تضبط بحسبها الأحجام، أو توضع على غرارها الأشكال، أو تصاغ وفقها المصطلحات. وتشبه عملية التقييس عملية وضع القوانين الواجب اتباعها.

** **التنميط:** صنع الأشياء أو وضع المصطلحات الجديدة للتعبير عن المفاهيم المستحدثة وفق الأنماط أو المقاييس أو المعايير المتفق عليها في عملية التقييس.

*** **التوحيد:** هو اعتماد شيء واحد أو موضوع واحد من بين عدة أشياء أو موضوعات. وفي علم المصطلح يعني التوحيد إما توحيد المعايير والمبادئ والمنهجيات التي تصاغ في ضوئها المصطلحات، وإما انتقاء مصطلح واحد من بين عدة مترادفات للتعبير عن مفهوم معين، ليحل محل المصطلحات العديدة المترادفة المستعملة في التعبير عن ذلك المفهوم. ومن خصائص المصطلح الموحد بناؤه على مبادئ التنميط التالية: الاطراد: ويعني رواج المصطلح لدى المستعملين والمتخصصين،يُسر التداول:حيث يكون اللفظ سهلا ييسر التخاطب والتواصل،الملاءمة: فلابد أن يلائم المصطلح المترجَم المصطلح الأجنبي، الحوافز: أي ما يحفز المستعمِل على اختيار المصطلح بسهولة كبساطة الصيغة، سهولة الاشتقاق منه، تركيبه الصرفي الواضح، قِصره، خلوه من الغرابة والنحت المعقد». علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص305، 312، 313.

[2] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص74، 75.

المفاهيم العلمية المتنامية وعدد المصطلحات التي تعبر عنها. فعدد الجذور في أية لغة لا يتجاوز الآلاف على حين يبلغ عدد المفاهيم الموجودة الملايين وهي في ازدياد ونمو مضطردين. ولهذا كله تلجأ اللغات إلى التعبير عن المفاهيم الجديدة بالمجاز والاشتراك اللفظي وغيرهما من الوسائل الصرفية والدلالية. وقد يقود ذلك إلى ارتباك واضطراب على المستويين الوطني والدولي، خاصة أن تصنيف المفاهيم وطريقة التعبير عنها يختلفان من لغة إلى أخرى، ما يؤدي إلى صعوبة تبادل المعلومات وتنميتها. ولهذا كذلك كان لابد من توحيد المبادئ التي تتحكم في إيجاد المفاهيم أو تغييرها وفي وضع المصطلحات المقابلة لها وتعديلها»[1]. وهذا ما يحذر منه باحث آخر بقوله: «أهم الأمراض التي تعتري المفاهيم الميوعة ثم الغموض: فالميوعة تنشأ عن تساهل الأمة في مفاهيمها فقد تستعير اسما أو مصطلحا من نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم على توهم التماثل والتشابه لتتداوله مع مفاهيمها كمفهوم مرادف مساو أو بديل أو مترجم، وتتناسى خصوصياتها»[2].

ويرى علي القاسمي أن إدراك المفاهيم والماهيات على حقيقتها؛ مرتبط بمعرفته للحقائق الجوهرية والعَرَضية للأشياء بدقة، وإدراكه للعلاقات المنطقية والوجودية بينها موضوعا ومحمولا. أما إذا تعرّض الإنسان للخطإ بسبب ما يطرأ على حواسه من مرض وإرهاق وتعب أو ما يخالط فكره من تحزّب وتعصّب، فإنه قد لا يدرك حقيقة تلك الأشياء كما هي. ومن ناحية أخرى يتداخل المفهوم مع هويات وثقافات متعددة، فينشأ له تصور مختلف من بيئة إلى أخرى، فالمفاهيم في ذهن الإنسان لا تبقى صورة مجردة صافية لجوهر الأشياء في الوجود، وإنما تتلوّن وتتشكل بالموروث الثقافي للإنسان وما تضيفه الأسماء المعبِّرة عن تلك المفاهيم من إيحاءات هامشية. فالكلمات تكتسب بالاستعمال وبمرور الزمن قوة تضاهي قوة الأشياء، بل وتفوقها. وحتى إذا كان المفهوم يمثِّل ذاتا محسوسة واحدة في الوجود، فإن الثقافات المختلفة تكوِّن عنها تصوُّرات مختلفة. مثال على ذلك (ذات البقرة) في مختلف الثقافات وتباين النظر إليها من اعتبارها كائنا يدخل في سلسلة الأنعام التي تُسخّر لصالح الإنسان، عنصر في البيئة يؤدي دورا محددا، لكنها في ثقافات أخرى يُنظر إليها باعتبارها ذلك الكائن المقدس الذي تُرجى رحمته ويُطلب رضاه، فهي تحلُّ مكان الله. ومن ناحية ثالثة، فإن تكوين المفاهيم يعتمد على تقطيع الوجود إلى

[1] علي القاسمي، علم المصطلح، ص261.

[2] طه جابر العلواني، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ص8.

مكونات محددة، يستخلص الفكر خصائصها الجوهرية ويكوِّن مفاهيم تمثِّلها. ولكن تقطيع الوجود ليس واحدا لدى جميع البشر، بل يختلف من مجموعة بشرية إلى أخرى، ويختلف معه مجموع المفاهيم التي تقابل هذا النوع من التصور دون آخر. فعلى الرغم من أن الطيف الشمسي واحد، فإن تقسيمه إلى ألوان متباينة، يختلف من ثقافة إلى أخرى من حيث عدد الألوان ونطاق كل لون منها[1].

وهناك من أرجع مظاهر الأزمة الفكرية إلى التاريخ القديم، هناك وقع الخطأ العلمي حينما تسللت إلى ساحتنا الفكرية مفاهيم "الجوهر" و"العرض" و"الهيولى" و"العلة" مفاهيم بائدة مضطربة، من خلال ترجمة تراث الأمم الغابرة في العصر العباسي الأول، ثم تطورت مع الزمن إلى إشكاليات كبرى أتت على الأخضر واليابس. فاختلاط المفاهيم أحدث خللا عميق الأثر في البنية الذهنية للعقل العربي، وحيث تراكم هذا الخلط وانتشر إلى رقعة واسعة أصبح اكتشاف علته عسيرا وعلاجه أعسر، مما أفضى بالعقل العربي إلى حالة التمزق والاستلاب، ومن ثمة لم يحقق تراكما معرفيا بل نكوصا إلى الوراء[2]، وكثير من المفاهيم الوافدة أو المجلوبة تخالطها الإيديولوجيات، الأمر الذي نتج عنه ضياع الهوية وافتقارها للغايات والأهداف من ممارساتها، فهي تراجع تراثها إما متحاملة عليه أو مشوهة له بعيدا عن الموضوعية، أو عاجزة عن استيعاب ماوفد إليها في حاضرها فلا هي عارفة بجذور مفاهيمه ولا هي قادرة على الانخراط فيه.

ما هو واقع المفاهيم في منظومتنا المعرفية؟

1- على المستوى الأنطولوجي

يقول يوسف بن عدي:«إن تشخيص الخطاب هو الوقوف عند تهافته وتناقضاته ما بين المفهوم والواقع»[3]. والحقيقة أن مفاهيمنا لا تنبثق من واقعنا، ولا تحظى بالاهتمام والإبداع، سرنا على نهج الغرب قرونا من الزمن، حدث فيها اختلاط واسع بين المفاهيم، إلى حدٍّ بدأنا فيه نفقد مقومات هويتنا. لقد أُهمل المفهوم، وأصبح في عِداد المهمَلات، لأن العرب لم يستفيدوا من مصطلحاتهم التراثية في

[1] ينظر: علي القاسمي، مرجع سابق، ص344.

[2] ينظر: طه جابر العلواني، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ص 10.

[3] يوسف بن عدي، **أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى2010، ص153.

التعامل مع المفاهيم الحديثة[1]، المفكر أو المصطلحي لايعتمد على ما خلّفه التراث من معاجم القدامى في بناء الجديد، «فالمفهوم يموت إذا هُمِّش وتوقف عن التداول، ما يقرر حياة المصطلح هو الاستعمال وليس الوضع، فالوضع بمثابة الولادة، وليس كل مولود يكتب له الحياة أو العيش، لأن العيش يقرره تعامل المجتمع مع المولود الجديد وتعهده بالرعاية والعناية»[2].وعملية توليد المفهوم تعتمد على تراكم المعرفة ليس على القطيعة معها.

ومن الأسباب التي كانت وراء إهمال المصطلح ذكر علي القاسمي:«أ.حالة الاستعجال التي فاجأت رواد النهضة الفكرية العربية وسط ذلك السيل الجارف من المفاهيم الحضارية والعلمية والتقنية، لم تسمح لهم بالبحث في التراث العربي مكتوبا ومنطوقا، عن المصطلحات التي تعبر عن تلك المفاهيم. **ب**. إهمال تلك المصطلحات التراثية وبقائها حبيسة الأرشيف الذي غطى عليه زمن الحداثة وإنقاص قيمتها المعرفية، وتوقفها عن النمو بسبب هجران الباحثين لها. **ج**. ومن جهة ثانية مصادر تلك المصطلحات لم تكن في متناول أيديهم موجودة في كتب التراث التي لم تطبع ولم تنشر، وخاصة التراث العلمي ، فإن جله لم يحظ بالتحقيق والنشر. **د**. وأحيانا نجد أن المصطلح التراثي لم يكن كله سليم الوضع، شائع الاستعمال، خاليا من الشوائب والعيوب، فقد وجدت في المصطلحات التراثية مصطلحات دخيلة أو معربة مثل (الميتافيزيقا وسطيقا)، وعدل عنها الباحثون وأبدلوها بـ (علم الجمال وما وراء الطبيعة). **هـ**. ثم إن التقدم العلمي في المائة سنة المنصرمة فاق بابتكاراته ومخترعاته كما وكيفا جميع المنجزات العلمية للقرون الماضية. وجاء بمفاهيم لا عهد للإنسانية بها من قبل»[3].

2- على مستوى الاستعمال

توضيح المفاهيم ضرورة معرفية، وهي عملية لا تقتصر على تحديد الدلالات المتعلقة بها، بل تمتد لتشمل الكشف عما تتعرض له في حالة تخلف الأمة وظهور الصراعات تحت وطأة الغزو الثقافي للحضارة الغالبة على الحضارة المغلوبة، في هذه الحالة يتم تشويه دلالات المفاهيم الأصلية أول الأمر، ثم تُفرغ شيئا فشيئا من مضمونها ليُعاد مَلؤُها بدلالات أخرى تؤدي أغراضا مستهدفة. هذه الظاهرة تسمى الاحتلال

[1] ينظر:علي القاسمي، علم المصطلح، ص216.
[2] المرجع نفسه، ص217.
[3] المرجع نفسه، ص ص 217، 218.

المفهومي، وهناك ظاهرة أخرى يكشف عنها توضيح المفاهيم بالمعنى الذي نريده، وهو ما يسمى بالحراك المفهومي، تتبادل فيه بعض المفاهيم المراكز بحيث يصبح المفهوم الفرعي مفهوما أصليا يحتل مركز الاهتمام، بناء على سلّم التفاضل لأهداف استعمارية أو نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية السيئة التي تمر بها الحضارة في حالة ضعفها. والمفهوم الحقيقي هو الذي يصمد طويلا هو الذي تكون له قدرة على التفسير والتنبؤ والتحليل بالإضافة إلى بساطته[1].

ويوضح ذات الباحث سببلين يتبدّل من خلالهما معنى المفهوم هما: **الأول**: طبيعي عائد لسببين هما: ظهور الحاجات الجديدة، تضطر واضعي المصطلحات إلى إلحاق معان جديدة بأسماء قديمة، كلفظ (السيارة) مثلا للدلالة على وسيلة نقل حديثة بالإضافة إلى معناها الأول(القافلة)، أو بسبب عوامل نفسية واجتماعية كعامل الحظر أو التحريم؛ إذ تمنع اللغات استعمال بعض الكلمات ذات الدلالات البغيضة أو التي توحي بشيء مكروه، فيتم تعويضها بكلمات أخرى وتدخل الكلمة المستبعدة في إطار اللاّمِساس، والكلمة المفضلة تدخل في نطاق التلطُّف، والتلطف يؤدي إلى التغيير في المعنى. ومثال على ذلك تفضيلنا استعمال(حامل) مكان (حُبلى).

والثاني: غير طبيعي وهو التحريف، لأغراض فكرية ومعرفية عند من يمارسه، ومن أسباب تحريف معنى المفهوم الغرض الإيديولوجي حيث يجرَّد المفهوم من معناه الأصلي ليلحق به دلالات غير قابلة لأن يصدُق عليها مثل (مفهوم الله) الذي شهد تحويرات وإضافات غير قابلة لا تُحمَل على المفهوم. فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيا هو الحب وعند المكبوت هو الإشباع، أي أنه في معظم الحالات[2] «صرخة المضطهدين»[3]، ومن ثم يُدفع بالمفهوم نحو انحطاط الدلالة وتضييق المعنى.

غير أن هناك من يرفض أن يُقيَّد المفهوم بوظيفة معينة، وقد مررنا بهذه الوضعية في المبحث الأول، «إنَّ خلط المفهوم بالوظيفة هدّام من أوجه عدة بالنسبة للمفهوم الفلسفي. فهو يجعل من العلم المفهوم

[1] ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق، توضيح المفاهيم ضرورة معرفية، مرجع سابق، ص ص33، 44.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص45-47 .

[3] ينظر: حسن حنفي، **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 1992، ص ص 127، 128.

الممتاز، الذي يعبَّر عنه في القضية العلمية(المنظور الأول). والخلط يستبدل المفهوم الفلسفي بمفهوم منطقي، الذي يُعبَّر عنه في القضايا الواقعية(المنظور الثاني). وهو يترك للمفهوم الفلسفي خصة مُختَزَلة أو مشوَّهة، تجعله يضيع في مجال الرأي(المنظور الثالث) مغامرا بصداقته لحكمة عالية أو علم دقيق. ولكن المفهوم ليس له مكان في أي من هذه الأنساق الخطابية الثلاثة»[1].

هذه بعض الأسئلة التي صادفتني وراودتني في قراءة مجموع الكتب التي تبحث في مجال المفهوم، وهناك أسئلة غيرها تتجدد مع تطور البحث فيه. هذه الأسئلة الفرعية تندرج ضمن إشكاليات كبرى لا بأس أن نفصِّل فيها في المبحث الثالث.

[1] جيل دولوز فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص160.

ثالثا المفاهيم وإشكالياتها في الخطاب العربي المعاصر:

المفهوم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الحضارات سواء أنظرنا إليه في جانبه النظري/التصوري أو التطبيقي/التداولي، فعادة ما تشوبه صفة الاضطراب، إذ يطرح انتقال المفهوم عديد الإشكاليات وتتباين طرائق الارتحال بين الأقاليم الحضارية؛ حيث تتأرضن وتتوطن وتُجدِّد السكن، وهذا يتمّ عبر ممكنات التمثل والتأسيس في التربة المعرفية الجديدة، مشكِّلا إبداعا في بيئته المنتقل إليها، والتي تعْبر من خلال الترجمة تأويلا وفهما. حيث تتعدد بتعدد السياقات واختلاف اللّغات والخبرات البشرية، وانطلاقا من القراءة وإعادة القراءة يتجدد المفهوم. ومحاولة منا لحصر إشكاليات المفاهيم نستعرض مظاهرها فيما يأتي:

1- إشكالية ترجمة المفاهيم:

لما كنا أمة مستهلكة غير صانعة للمعرفة وغير منتجة للمفاهيم، فإنّ عملية الارتحال تتم من العالم المصنّع إلى عالمنا المستهلِك عبر قناة الترجمة، ولننطلق من السؤال الأبدي؛ هل الترجمة هي كتابة ثانية للنص المترجم الأصل؟ أم أن الترجمة تبقى حرفية محافظة بذلك على الأصل؟ هذا الأصل الذي يقع محل جدال بين حفاظه على معنى واحد وبين انفتاحه على تعدد المعاني بتعدد القراءات، «ولئن كان هنالك ثمة معنى جوهريا في لغة الأصل، فإنه لا يمكن نقله بواسطة الترجمة، نظرا لاستحالة فصله عن مكوناته اللغوية وصوره بل وحرفيته أيضا. لذلك تظهر الترجمة الاختلافية الفروق والأعراض والآثار في هذا المعنى بحيث تولد اللغة بواسطة قوة دلالتها الخاصة بها، بعيدا عن نظام الميتافيزيقا وتمركزاتها، وبذلك تتسع الآفاق أمام المترجم كي يمارس المزيد من التفكير»[1]. فالمفكر ينخرط مندمجا في واقعه الحدثي، يقرأ الأحداث منتجا للحدث، ومعيدا صياغة التراكمات، يستعرضها عبر فكره، لا يختزل صورها، ومن ثمة يصوغ العالم بلغة مفاهيمية، ويعمل على تغييره لا تفسيره ، لذا «كل صياغة مفهومية فذة، تغير شروط المعرفة بقدر ما توسع إمكانات الفهم»[2]، فلا يبقى المفكر والمشتغل بالمفاهيم حبيس أطر ثقافية محدودة أو كوة الهوية الضيقة، بل يفكر من خلالها منفتحا على إمكانيات وآفاق جديدة للفهم .

[1] عمر كوش، أقلمة المفاهيم، ص121.

[2] علي حرب، الماهية والعلاقة ،ص 92 .

وبناء عليه فإنّ «من يكتب بلغات الثقافات الغربية لا يجد صعوبة كبيرة في التعبير عن أفكاره ومقاصده لأنه يستعمل مفردات ومفاهيم ومصطلحات متواطأ عليها في تلك الثقافات، ولكن الصعوبات يصادفها من يريد أن يكتب بلغة عربية مبينة ودقيقة؛ فالكاتب مضطر إلى الركون إلى ترجمات تختلف درجاتها في الدقة وفي الأمانة، وإما أن يصير كاتبا ومترجما في آن وهو ليس مختصا في الترجمة. إن الترجمة تثير إشكالات متعددة تعرض لها بعض الباحثين باقتدار وحصافة رأي»[1] .فشتان بين اللغة العربية التي اتسمت في العصر العباسي بالبيان والدقة واللّغة العربية المعاصرة، التي يفضل عليها الباحثون اللّغة الأجنبية لعرض أطروحاتهم ، ويحضرنا في هذا المقام أنموذج العروي وأركون .

هذا عن ترجمة النصوص الفلسفية والأدبية، في ضوء غياب مركزية الكلمة/العقل Logocentrisme فما بالنا بنقل المفاهيم ككينونة إجرائية ووحدة معرفية مكوّنة للمنهج ومؤطرة لرؤية النظرية. وبذلك من الصعوبة بمكان ترجمة المفاهيم دون أنساقها المعرفية، ولا يمكن أن نُغفل ما كُتِب ضمن هذا المنحى، تحديدا إسهامات بنعبد العالي في كتابه (في الترجمة) لما يقول:«إن النصوص الكبرى، بما هي كذلك تتمتع بنوع من الحركية ومن الرغبة في الخروج عن ذاتها، وتبديل موطنها وتغيير ملبسها وتحويل لغتها. عند هذه النصوص رغبة لا متناهية في الهجرة، في هاته النصوص تكشف اللغة عما تنطوي عليه من إمكانيات مستقبلية وعن تطلعاتها للخروج عن ذاتها، ونستطيع أن نقول إن الترجمة(تستغل) هذه الحركية، وتستثمر هذا التطلع أو لنقل فقط إنما توظفه»[2].

إنّ ما ينبغي الحرص على التنويه به من خلال ما تقدّم، أنّ النصوص الكبرى تملك في جيناتها؛ مؤهِّلات للانعتاق من المحلية إلى العالمية والإنسانية، عبر الرغبة في الارتحال والهجرة إلى مواطن أخرى مغايرة، تتيحها إمكانات التأويل. فالترجمة خيانة للنص الأصلي، وهي إعادة كتابة له، خاصة إذا تعلق الأمر بنصوص في العلوم الإنسانية، وهكذا تتطلب الترجمة قارئا حصيفا ومتلقيا عالما بأسرار اللغات يحسن التصرف في طريقة الإبلاغ وترجمة الأفكار التي لا تلبث تولد في مكان حتى تنتقل إلى آخر. وفي غياب هذا القارئ الفعّال يغدو الخطاب غامضا ملتبسا، لا يقوى على الإبلاغ يشوبه الاضطراب والخلط فيتّسم بالغربة عن موطنه الأصلي والغرابة في البيئة التي وفد إليها.

---

[1] مُحَمَّد مفتاح، ما المفهوم؟ مرجع سابق، ص ص 14، 15.

[2] مُحَمَّد مستقيم، **مفاهيم أركونية، المشروع النقدي للعقل الإسلامي**، الشركة الجزائرية السورية، الجزائر، الطبعة الأولى 2013، ص27.

وقد يحتاج الأمر إلى مزيد من الإيضاح ،ولذلك نسوق هذا المثال؛ الذي عرضه عبد السلام بنعبد العالي في كتابه (في الترجمة)؛ أن الفكر الألماني لم يعد يحيا إلا في الترجمات الفرنسية، بهذا المعنى تنقلب مهمة الترجمة ويعلو شأنها، فتصبح هي ما ينفخ الحياة في النصوص وينقلها من ثقافة إلى أخرى ومن لغة إلى أخرى. إن مهمة المترجم هي أن يسمح للنص بأن ينقل من ثقافة إلى أخرى، وأن يمكنه من أن يبقى ويدوم، ولا معنى للنقل إن لم يكن انتقالا، ولا للبقاء إن لم يكن تحولا وتجددا، ولا للتجدد إن لم يكن نموا وتكاثرا»[1].

تتحقق هذه الغايات إذا وفقط كانت الترجمة تحترم القواعد والخصوصية اللغوية لثقافة معينة، فتصبح إبداعا وإضافة، أما إذا كانت تمارس سطوتها على النصوص بشكل تعسفي، تخلق الكثير من الإشكالات وتتسبب حتى في معضلات كبرى في الثقافة المنقول إليها. من ثمة بقدر ما يكون لها من الإيجابية، لها سلبياتها في ترجمة المفهوم، فإما أن تنميه وتُكسِبه حياة جديدة في الإقليم الذي استضافه، أو تخنقه وتحُدُّ من طاقته فيكون عائقا ابستيميا في نمو الحضارات.

ولا مندوحة من التأكيد على «أهمية الترجمة الملائمة، يجب أن تتعرف على شروط إمكان انبثاق المفهوم ومجال توظيفه باعتماد على المعاجم التأريخية والمصطلحية الخاصة في مختلف اللغات»[2]، فكلّ المتخصصين بمختلف الحقول المعرفية، يفتقدون المعجم التأريخي العربي المتخصص؛ الذي يتتبع تطور وسيرورة المفهوم، ولاسيما والعالم أصبح يشهد الحقول العابرة للتخصصات. «إذ كثير من الترجمات تضلل القارئ وتوهمه بالمفهوم الصحيح، ولكنها تمثل ضربا من المغالطة والعدول عن المعنى الأصلي الصحيح، وهو ما أدى إلى نشر الأخطاء المعرفية في اللسان العربي وضخه بمفاهيم ومصطلحات خاطئة التصور غير مدركة للصواب»[3]، ويظهر ذلك لما يراجع الباحث مفهوما في لغته الأصلية، فيجد ما قاله المترجم مناقضا، إن لم نقل خاطئا بالجملة. إذ يفتقد المصطلحي المشتغل بالمفاهيم القراءة النسقية التي تستوعب المفهوم في محضنه التاريخي، ويكتفي باجتزاء المفهوم وبتره عن شبكته المفاهيمية. فـ«لا مفهوم يبقى على ماهو عليه بعد ترجمته، لأن الترجمة أيا كانت دقتها وأمانتها، هي أيضا نوع من القراءة التحويلية، يعاد

[1] عبد السلام بنعبد العالي، **في الترجمة، مزدوج اللغة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب 2006، ص31.

[2] محمّد مفتاح، ما المفهوم؟ مرجع سابق، ص14.

[3] حسن مخافي، **المفهوم والمنهج، في القراءات العربية المعاصرة للتراث النقدي**، أفريقيا الشرق المغرب 2016، ص ص 27، 28.

عبرها خلق النص من جديد، بإعادة تشكيل المعاني وتركيب المفاهيم أو تركيب الأقوال(...)ذلك لأن لكل لغة جسدها الذي لا يمكن اختزاله إلى قضية منطقية أو إلى جملة نحوية أو إلى صيغة بلاغية. من هنا استحالة الوصول إلى ترجمات مطابقة مع نصها الأصلي، تشهد على ذلك ترجمات الكوجيتو الديكارتي إلى اللغة العربية(أنا أفكر إذن أنا موجود)، باختلاف صيغها وتعدد نماذجها»[1].

غير أنّ الاجتزاء والاختزال أصبح سمة الترجمة العربية، فلا يترجم المتخصص المفهوم ويكشف عن ارتحالاته وفق الرؤية الغربية، وإنّما يتوقف المترجم العربي عند مقال أو كتاب، مغفلا السياق المعرفي/الابستيمي الذي ورد فيه؛ أي المرجعيات المعرفية التي شكلته، ويقطف ما تصله يده، دون الرؤية الشمولية التي تتبع المفهوم منذ الولادة في المحضن المحدد إلى توظيفاته المتعددة، ناهيك عن الحفر الإتيمولوجي. ومن أكبر المغالطات التي يقع فيها المصطلحي المقارب للمفاهيم هو المطابقة التأصيلية، لما ورد عند أسلافنا، من مفاهيم ومصطلحات، وهذا ما يشكل اللبس المفهومي بين دلالات تراثية لها إفرازاتها وسياقاتها، وأخرى ذات ظلال معاصرة تنبع من سياقات مختلفة عنها .

وعلى أي حال، من المفروض أن «ترتكز ترجمة المصطلح على ترجمة المتصورات والمفاهيم لا على ترجمة الدلالات والتسميات، فهي نقل للمتصور في ثوب لغوي جديد للتعبير عن مفهوم في لباس مصطلحي جديد مقيد بالحقل العلمي ومتصل بالتواصل المعرفي بين أصحاب الاختصاص»[2].

نستطيع أن نخلص مما تقدّم أنّ نقل المفاهيم للغة العربية ،لا يعدو إيجاد مقابلات لغوية جوفاء ومفرغة من تصوراتها، تستحضر القالب اللّغوي كمفردة، وما يحسن الإشارة إليه في هذا المقام وضع مراحل في ترجمة المصطلح كما اقترحها الميساوي:

أ– مرحلة تحديد التصور:

يلجأ المصطلحي في نقل المفهوم من لغة إلى لغة إلى رصد التكافؤ، بين شبكة من العلاقات الصرفية والدلالية والتركيبية في اللغة الأصل واللغة الهدف، وقبل الشكل الخارجي للمصطلح والبحث عن السلامة اللّغوية والصحة اللسانية، ينبغي التوقف عند صياغة مفهومية سليمة، فيُنصح بترجمة المتصورات

[1] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص49.

[2] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص75- 78.

ثم صياغتها في مفاهيم ومصطلحات داخل اللغة الهدف، وهو أمر يتطلب معرفة الأطر الابستيمولوجية التي تَولَّد فيها المصطلح في بيئته الأصلية، ثم كيف سيولد في بيئة جديدة بعد الترجمة، فالترجمة المتصورية تغنينا عن المشاكل الصرفية والتركيبية في المصطلح. فالباحث لا يترجم العلامات اللسانية، بل يقوم على إدراك المتصور وفهم المقاصد، ومن ثمة إعادة إنتاجها في صياغة جديدة.

وتحرص الترجمة المصطلحية على إيجاد نوع من التطابق بين المتصور والمفهوم والمصطلح، فتقوم هذه الترجمة على الجمع بين نظام التصورات ونظام اللغة، يسمح بانتقال المصطلحات من لغة إلى أخرى. ولكن يبقى الأمر نسبيا لأن التصورات تسكن كل العقول ولا تسكن كل اللغات، وهذا مايطرح مشكل الترجمة. وكل ما تستطيع اللغات فعله هو أن تعيد وبدرجات متفاوتة في الدقة إنتاج العلاقات المنطقية القائمة بين التصورات وتختلف فيما بينها في ذلك كثيرا[1].

ب– مرحلة ضبط المفهوم:

تتطلب هذه المرحلة تحليل المفهوم وضبط سيماته المفهومية بدقة حتى يتمكن المترجم من الإلمام بها قبل الترجمة، ويعتمد المصطلحي على بحث التعادل المفهومي في اللغتين الأصل والهدف، وإذا غابت المعادلة المفهومية في اللغتين فإن ذلك راجع إلى وجود مفهومين للمصطلح ينبغي التمييز بينهما، ومن ثمة عملية رصد التكوين المفهومي للمصطلح في سياق إنتاجه وسياق استعماله أفضل طريقة في الترجمة المفهومية التي تستند إلى ضبط المتصورات أولا، ثم تحديد المفاهيم انطلاقا من هذا الضبط. وهذه العملية تقوم على الحفر وتتبع أصول المفهوم في بعده التصوري العميق،حتى يتسنى إيجاد المقابل المناسب.

ج– مرحلة ترجمة المصطلح:

وبوسعنا في نهاية الأمر أن نشير إلى اختيار المصطلح المناسب وفق الشروط السابقة مع علاقته بالإمكانيات اللسانية(المعجمية)، التي تسمح بها اللغة الهدف من اشتقاق ونحت وتوليد وتركيب...إلخ، لإخراج المصطلح ملائما لخصوصية اللغة الهدف. فالترجمة الحرفية لا تناسب المدلول المقصود فلابد أن تركز الترجمة المناسبة والمتوافقة مع المفهوم الأصل على التصور المفهومي. «فالمترجم لا يترجم لكي يفهم

[1] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص75.

بل يفهم لكي يترجم»[1]، ومن ثمة يقدم ترجمة مفهومية داخل سياق اللغة المنقول إليها يراعي فيها المترجم قوانين تلك اللغة وأصولها اللسانية. وتأسيسا على ذلك فإنّ«التصور النظري والمنهاجي يوجِب حين ترجمة مفهوم من المفاهيم إمعان النظر، قبل الترجمة، والتأمل في الأبعاد والنتائج المؤدية إليها في الثقافة الخاصة حتى يمكن أن يتلاءم ما يترجم أو يقترض (أويعرَّب) مع تلك الثقافة، ويجد سندا له فيه حتى يشيع وينتشر ويؤدي وظائفه الثقافية والعلمية والوصفية والتأويلية والعملية»[2].

وأيا ما كان الاقتراح الذي نرتضيه لنقل المفهوم والخلافات الناشبة بين الباحثين لتعدد وجهات النظر؛ لأنّ الأمر يتعلق باللّغة، ومن شروط القراءة التأويلية الفهم ولا فهم في الترجمة بغير إفهام، وهو ذات تصور هيدغر الذي يعتبر اللغة عمل الفهم[3].

إنّ الناظر بعين المتفحص المدقق إلى «تطور مفهوم المصطلح في لسانه الأصلي أدى إلى عدم استقراره، مما جعل المفهوم يختلف من دارس إلى آخر، فأثر على عملية الترجمة، واضطراب ناشئ عن اختلاف وجهات نظر الدارسين، فكان تكوين المصطلح في اللسان العربي مختلفا ومضطربا حسب تكوين المترجمين والمصطلحيين واختلاف مدارسهم، فأدى اختلاف تكوين المفهوم في اللسانيات الغربية إلى اختلاف ميلاده في اللسانيات العربية»[4].

ويقودنا هذا الحديث إلى أنّ الأزمة المفهومية المصطحية، ليست وليدة النقل والاستقبال العربي فقط، ولكنها متجذرة هناك في أرض النشأة، بسبب السيرورة التاريخية للمفهوم، الذي يتبلور ككرة ثلج من باحث إلى آخر، ناهيك عن تناميه وانتشاره وتشظيه داخل عديد الاختصاصات.

بيد أنّ ما ينبغي التنبيه عليه في هذا الإطار، أنّ المفهوم يقع في إكراه معرفي جوهري يتعلق بتأويل المصطلح الناجم عن الفهم بدءا من الوحدات الدلالية الصغرى المكونة لبنيته المفهومية ووصولا إلى إعادة

---

[1] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص86.

[2] محمد مفتاح، المفاهيم معالم، ص 15.

[3] ينظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة الكتور جورج كتوره دار أويا، طرابلس-الجماهرية العظمى، ط1، 2007، ص ص248،229.

[4] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص110.

بنائه في شكل لساني جديد يناسب ما وضع لأجله. ذلك لأن التأويل ينحو به نحو التعدد وهو ما يخالف العرف اللساني والفكري الذي يؤسس للمفهوم الواحد[1].

وما يطمح له المصطلحي المشتغل على المفاهيم المعاصرة هو عقد الوشائج و خلق أسباب التلاقح بين الغربيين والعرب يثمر ثمرات تعود بالنفع على الفكر الناقل والمستعير، بين المضيف والمستضيف، فينتفع بها الكائن الحي المنقول والناقل والمستعير والمستعار منه [2].

2- إشكالية توطين المفاهيم:

من الصعوبة بمكان رصد حركة المفاهيم، في ضوء الانفجار المعرفي المتسارع، ذلك أنّ المفهوم لا ينتقل إلى الثقافة العربية مثلا، ويعْبر إلى متلقيه ببراءة وحياد، وإنّما يختلف من بيئة إلى أخرى حاملا شوائبه التاريخية، كما أن دلالات المفاهيم ليست على مستوى واحد من التصور لدى الجميع، إذ «المفهوم حمولة اجتماعية فكرية ذوقية معقدة للغاية»[3]. حيث تُظهِر الممارسة المفاهيمية والتداول المعرفي للشبكة المفاهيمية عدم الاستقرار وتوثب المفاهيم؛ لدخولها عبر بوابة الخيال والحدس؛ الذي يفرزه الذوق والتصورات الخاصة، وهذا ما يكشف عن فكرة جوهرية مفادها أنّ الدراسات المنطقية مفاهيم اعتبارية تتباين بصورة كبيرة عن المفاهيم الماهوية، ويعمل المجتمع بمختلف مؤسساته على تخليقها موظفا الذوق والخيال، ومن ثمة تبدو أنّها متغيرة وليست ثابتة[4]. وذلك لاتصالها بالخصوصية الثقافية كالدين والحمولات الاجتماعية والتاريخية والنفسية، إذ تتعدد المفاهيم بتعدد رؤى العالم، «لأن مجالها الصراع بكل ما يحمل من شمولية في المعنى والمبنى، صراع الأفكار وصراع مصالح وصراع وجود..هي مفاهيم ذات الصلة بالدين، والحضارة والفكر السياسي أين يحتدم الصراع الإيديولوجي»[5].

فالشروط التداولية هي التي تُسهم في تحول المفاهيم وانتقالها، من بيئة إلى أخرى، وما يحقق الانتقال السلس هو الوعي بمعطيات الابستيمولوجيا ومختلف مستويات الفهم لاستقبال المفاهيم الوافدة، وهذا ما

---

[1] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص111-113.

[2] ينظر:حمو النقاري، **أبحاث في فلسفة المنطق**، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2013، ص20.

[3] غالب حسن الشابندر، **العقل، قراءات في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة**، الجزء الأول، شركة العارف للمطبوعات، بيروت لبنان،الطبعة الأولى 2014، ص307.

[4] ينظر: المرجع نفسه،ص306.

[5] المرجع نفسه ،ص308.

تكرسه أشكال الرقابة والدفاع الذاتي لحفظ الهوية والخصوصية الثقافية، إذ «تأخذ هذه الرقابة أشكالا، أهمها: امتلاك الوعي النقدي بما يجب وبما لا يجب، بحيث يظهر الانتقال في صورة توسعة أو خلط أوتعديل أو توفيق أو اختزال»[1].

وغني عن القول، غير محتاج إلى كثير بيان أنّ انتقال المفاهيم يتحدد بالنظر إلى جملة من المعطيات منها: عامل الزمن، كالفجوة الحضارية بين الشمال والجنوب، بالإضافة إلى الحاجات والإكراهات الثقافية، ناهيك عن المرجعيات بما هي خلفية مؤطرة للمفاهيم الوافدة، فتعدلها بما يتناسب مع ميكانزمات التقبل. «ومن ثم، فإن الحديث عن انتقال مفهوم مثل(نقد النقد) يضعنا أمام إشكاليات وأسئلة مثل: هل ظهور هذا المفهوم أتى نتيجة انتقال من الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية؟ هل جاء نتيجة انتقال من معرفة فلسفية، أي من الابستمولوجية إلى النقد الأدبي في الثقافة الغربية، ومن هنا إلى الثقافة العربية؟ هل جاء نتيجة نشاط نقدي داخل الثقافة العربية دفع إلى خلق معرفة بعدية بهذا النشاط؟»[2].

وتبقى لهذه الأسئلة مشروعيتها، لأنّه من التعقيد البالغ رصد وتتبع الأفكار وقنوات سيرها، لأنّها تعرج في مسارات متشابكة، لا تخذ المسار الخطي المتصل.

وقد تلجأ الثقافة المستقبلة إلى حيل لتخفي المفاهيم حتى لا يحدث التصادم والرفض الكلي لها، ويتم التغيير القيمي بالتدريج، فحين«يحصل تلاقح المعارف عن طريق تنقل المفاهيم والخبرات بالدرجة الأولى، تنتقل مع المفاهيم تقاليد وممارسات وأذواق من الصعب التنبؤ بمداها وأثرها على سير الأفكار والمواقف، ويتخذ التلاقح عدة سبل: اقتباس، تأليف، استعارة، تمثيل، ترجمة، غزو ، تجارة، رحلة، ولكل منها آلياته وعقباته ونتائجه المعرفية والإيديولوجية»[3]. وعليه يشتمل النصّ السابق على طريقين لانتقال المفاهيم وارتحالها، طريق سلمي يخلو من العنف، يتمثل في الاقتباس والاستعارة،...وطريق آخر يقوم على العنف والإكراه وهو ما يفرزه منطق القوة من غزو وحرب وهيمنة اقتصادية تجارية .

---

[1] غالب حسن الشابندر، العقل، قراءات في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة، ص308.

[2] مُحَمَّد الدغمومي، انتقال المفاهيم: نقد النقد، ضمن كتاب: **انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم76، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى 1999، ص ص45- 47.

[3] بنّاصر البعزاتي، مفهوم (الجدل) بين الخصوبة والتعسف، ضمن كتاب: انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن،ص 113.

وتجدر الإشارة إلى أنّ« المفاهيم وهي تنتقل من ميدان إلى ميدان، وبين خطابات لا تنتمي بالضرورة إلى حقل معرفي واحد، تكتب لها حياة جديدة من خلال اكتسابها مضامين جديدة ومن خلال المساهمة بواسطتها في إنتاج معارف جديدة(...) المفاهيم لا تفنى ولاتندثر نهائيا، بل تنتقل وتتحول وتتجدد»[1]، لكنها تصبح سبب أزمات ومشاكل حينما لا تحط برحالها في أرض تتواءم مع خصوصياتها، ومن ثمة عدم تلقيها بالشكل المناسب ينجر عنه موت المفهوم وتلاشيه أو غموضه.

ويبدو لنا أنّ للسيرورة التاريخية القيمة الكبرى في المقاربة المفاهيمية، غير أنّه من اللطف والخفاء الكشف عن طبقاتها المترسبة داخل الثقافة الواحدة، فما بالنا إذا كان الحديث عن التعدد اللغوي والجغرافي والإيديولوجي، «فالمصطلح كوني ببنيته المفهومية ومحلي خاص بسياقه اللساني الذي يستخدم فيه»[2]، لما يُعاد إنتاجه وتوظيفه في بيئة مختلفة عن بيئة انبثاقه الأوّلي. وبالجملة ف«عملية انتقال المفاهيم وهجرتها، عملية معقدة المراحل تؤول فيها المفاهيم وتتغير، وتستلزم شروطا ملائمة. عملية محفوفة بالمخاطر، إن لم تتم عملية أقلمتها بشكل خلاق يجعلها تنمو وتترعرع معرفيا وفق مكونات ومركبات جديدة، ذاتية وموضوعية، داخل نسيج التمثل والتأسيس والاستثمار في الإقليم الجديد. لأن المفهوم كما يقول دولوز يحتاج إلى جسد حسي لا شعوري، تبتكره الفلسفة وتخلق سمات وجودية له، أو إمكانيات حياة»[3]. وما يمكن أن نستنبطه من هذا القول،كما سبق وأن أكدنا أنّ هجرة المفاهيم هي بعث وولادة جديدة وحياة أخرى، تشبه ما يُؤمن به الهنود من تناسخ الأرواح، ذلك أنّ المفهوم يصبح كونيا بصورة وجسد آخر. فيبقى يلاحق طيف ماضيه دون أن يتصل به ويساكن جسدا/فضاء آخر ،وهذا التمثل هو الاستثمار الأمثل الذي يدخل مركبات البيئة الجديدة وكأنّه أصيل لم يغادر ولم ينتقل عبر إديولوجيات وتأويلات ولغات متعددة.

[1] عبد الرزاق الدواي، مفهوم اللاشعور، نماذج من انتقالاته في الفكر المعاصر، ضمن كتاب: انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن،ص158.

[2] محمد خطابي، المصطلح والمفهوم والمعجم، ص 54.

[3] عمر كوش، أقلمة المفاهيم، ص ص45، 46.

3- إشكالية إبداع المفاهيم :

لقد أصبحت المصطلحات اليوم أدوات في الصراع الحضاري والفكري بين الأمم، والرواج غالباً لمصطلحات الأمم الغالبة خاصة مع خمول الأمم الأخرى علمياً بالمفهوم الخلدوني "إن غلبة اللغة بغلبة أهلها، وإن منزلتها بين اللغات صورة لمنزلة دولتها بين الأمم"، «أمام الخلط الهجين والتمييع الذي تتعرض له المصطلحات في كثير من الكتابات العربية المعاصرة التي وقفت موقفا سلبيا من التحقيق في ماهية المصطلح ودلالاته وسياقات تداوله، ومن جهة أخرى من إبداع المفاهيم واستعارة الأجود منها لرفد ثقافتنا بالجديد ومنحها مزيدا من الحيوية، هو موقف يؤدي إلى موت الصنائع وإعاقة اللغة الصناعية التي هي قوام التواصل والتجديد في المجتمعات العلمية. فمقاييس تقدم المجتمعات تتحدد فيما ينتجه المجتمع العلمي من نماذج معرفية ومفاهيم واصطلاحات»[1]. ففي الأمم المستهلكة للمصطلحات يشعر كل فرد من أبنائها بضعف في تخصصه، وإذا شعر بذلك خشي أن يفكر أو يبتكر، لأنه يرى غيره أقدر منه على الإبداع والابتكار، فالمعرفة تخلق الثقة، وكلما وثـــق المـــرء بنفسه اعتـزَّ بها، وأقدم على عمل ما يريد دون تردّد.

فيرى أحد الباحثين أن «المناط في عربية اللسان هو إضفاء الوزن العربي على العبارة»[2]، فما يجعل اللفظ مقبولا في المجال التداولي العربي مجيئه وفق صيغ وأوزان العربية، فالكاتب يدلل على ذلك بألفاظ من القرآن مثل: استبرق، سندس، زرابي، ذات الأصل الفارسي وغيره، ولكنها دخلت في السياق القرآني بأوزان عربية، فذلك أمر طبيعي داخل حقل اللغة باعتبارها قابلة للتطور، فاللغة هي التراكيب والأوزان، وهذا ما نجده في اللهجات المحلية التي تستقبل الدخيل وتكيفه بطريقة تلقائية، غير أن بقاء بعض المفردات غريبة عن الوزن العربي مرده -حسب الكاتب- إلى إتقان المجتمع العلمي للغات الأجنبية وتداولها في سياق ازدواجية اللسان، فهو يحرص على التركيز في المضمون والمفهوم من الاصطلاح، أكثر من الوقوف على أصوله الاشتقاقية لاسيما حينما تتكثف المفاهيم وتخضع لصيرورات تركيبية تضفي

[1] ينظر:إدريس هاني، ماوراء المفاهيم، ص16.

[2] المرجع نفسه، ص19.

عليها مزيدا من المعنى، والبحث في هذا الأمر مطلوب حينما يكون هناك بحث في تاريخ المفهوم وليس في دلالات المصطلح الابستمولوجية شديدة التحول[1].

ومن هنا أجمع بعض الباحثين أن اللغة العربية تعاني من مجموعة مشكلات تتسبب في عسر توحيد المصطلحات العلمية والتقنية منها. ويمكن أن نلخص هذه المشكلات فيما يلي:

أ– ظاهرة ازدواجية اللغة، وقد عرّف اللغوي الأمريكي المستعرِب جارلس فرغسون الازدواجية بأنها:«وضع مستقر نسبيا توجد فيه، بالإضافة إلى اللهجات الرئيسية للغة (التي قد تشتمل على لهجة واحدة أو لهجات إقليمية متعددة)، لغة تختلف عنها، وهي مقننة بشكل متقن (إذ غالبا ما تكون قواعدها أكثر تعقيدا من قواعد اللهجات)، وهذه اللغة بمثابة نوع راق، تستخدم وسيلة للتعبير عن أدب محترم...ويتم تعلم هذه اللغة عن طريق التربية الرسمية، ولكن لا يستخدمها أي قطاع من الجماعة في أحاديته الاعتيادية». وعلى الرغم من اتخاذ اللغة الفصحى وسيلة لتدوين تراث الأمة حيث تتوحد من خلالها المصطلحات بين مختلف اللهجات، فقد لا يعثر المعجمي على المقابل بالفصحى لأحد المصطلحات فيضطر إلى توظيف مقابل حسب لهجته الإقليمية. وقد لا يكون هذا المقابل مفهوما باللهجات الأخرى، لأن الكلمات العامية لا تتمتع بالثبات الدلالي النسبي الذي تتميز به نظيراتها الفصيحة، حيث تختلف مدلولاتها من مكان إلى آخر»[2]، ومن ثمة تشظي المفاهيم وبعثرتها. والأمر نفسه نجده في اللهجات الفصحى، التي تتباين في بعض الجوانب الصوتية واللفظية، غير أن هذه الفروق طفيفة مقارنة باللهجات العامية. فهذه الازدواجية تؤثر سلبا على عملية الفهم خاصة في الجانب العلمي.

ب– ثراء العربية بالمترادفات: هذه ميزة تمتاز بها اللغة العربية نظرا لطول عمرها وامتدادها في التاريخ، فهي نعمة ونقمة، فإلى جانب تيسيرها لعملية التفريق بين المفاهيم المتقاربة، تتحول إلى نقمة حينما يوضع عدد منها مقابلا للمفهوم العلمي التقني الواحد، إذ أن ذلك سيؤدي إلى اختلاف الاستعمال وتعدده.

ج– المشكلات الناتجة عن لغة المصدر: بعض صعوبات وضع المصطلحات العلمية ليس ناتجا عن العربية بل عن اللغات الأجنبية التي كثيرا ما تستقي منها لغتنا المصطلحات العلمية والتقنية:

---

[1] ينظر: إدريس هاني، ماوراء المفاهيم، ص19.

[2] علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص 195،196.

* فحينما نستخدم لغتين أجنبيتين مختلفتين تعطي كل منها مصطلحا خاصا بها للمفهوم الواحد، ونحن نلجأ إلى اقتراض المصطلح مرة بالأنجليزية وأخرى بالفرنسية مثلا، سننتهي إلى ازدواجية المصطلح للمفهوم الواحد.

*عندما يوجد مصطلحان من فصيلة اشتقاقية واحدة باللغة الأنجليزية، ويترجمان إلى العربية، فإننا قد نحصل على مصطلحين عربيين ينتميان إلى فصيلة اشتقاقية واحدة كذلك. بينما إذا ترجمنا أحد المصطلحين من الأنجليزية والآخر من الفرنسية، فإننا نحصل على مصطلحين ينتميان إلى فصيلتين اشتقاقيتين مختلفتين.

*حتى لو اقتصر علماء العرب على لغة مصدر واحدة، فإن ازدواجية المصطلح الواحد في اللغة العربية قد تنجم عن ازدواجية المصطلح في لغة المصدر، كاستعمال العلماء الأمريكيين مثلا مصطلحا غير الذي يستعمله زملاؤهم البريطانيون للدلالة على المفهوم الواحد. ومن ثمة فإن استعمال المترجمين لكتابين أحدهما بريطاني والثاني أمريكي في موضوع واحد كمصدر للمصطلحات، سينجم عنه مقابلين عربيين مختلفين للمفهوم الواحد.

*يشكل الترادف والاشتراك اللفظي في لغة المصدر صعوبة أخرى من صعوبات نقل المصطلحات العلمية والتقنية إلى اللغة العربية. ففي حالة المترادفات، قد لا يدرك المترجم أن اللفظين مترادفان، أو أن اللفظين المترادفين يترجمهما مترجمان مختلفان. ومن هنا تحدث الازدواجية في المصطلح العربي. ومن ناحية أخرى، فإن الاشتراك اللفظي في لغة المصدر قد يؤدي إلى ترجمة المصطلح الواحد بمقابلين عربيين مختلفين، حيث يأخذ كل مترجم بمعنى معين من معاني اللفظ المشترك، خاصة إذا لم يكن المترجمون على علم بالمعنى المراد.

د– المشكلات التنظيمية: من مشكلات توحيد المصطلحات العلمية في الوطن العربي يمكن أن نأخذ بعين الاعتبار تعدد واضعي المصطلحات وغياب التنسيق بينهم، إن ما ينشر في بلد عربي قد لا يصل إلى بلد عربي آخر ولا يوزع فيه، فقد أصبحت ازدواجية المصطلحات العربية مسألة لا مهرب منها، فالمصطلح الذي يترجم في مصر من الإنجليزية قد يترجم مرة أخرى في العراق، ومرة ثالثة من الفرنسية في المغرب، وهكذا تظهر ثلاثة مصطلحات أو أكثر للمفهوم العلمي الواحد. إغفال التراث العلمي العربي

الذي حوى مصطلحات ذات الأصل العربي والاستعانة بما تقدمه لنا المعاجم الحديثة، تهميش آراء الجمهور للمصطلح الموضوع في مدى تقبلهم واستعمالهم له إما لجهلهم له أو لعدم اطلاعهم عليه[1].

هذه مجمل المشكلات التي استخلصها علي القاسمي من خلال بحثه الطويل في مجال المصطلح/المفهوم، والتي تتعلق بالعربية أكثر من اللغات الأخرى، ولهذا السبب فإن أكثر المشاكل التي يعاني منها المفهوم في خطابنا تأتي من جانب اصطلاحي. على الرغم من السعي الحثيث لدى بعض المفكرين منذ القديم، ممن اهتم بقضية التناسب بين المفهوم والمصطلح في جانبه الدلالي، عبر عدة مراحل هي:

* المرحلة التي مثلها كاتز وفودور1963، والتي اعتبرت أن التمثيل الدلالي مرتبط بالبنية النظمية وقواعد الإسقاط، من البنية الذهنية التصورية إلى البنية اللسانية التواصلية.

*تحول الأمر عند جاكندوف1983 من التمثيل الدلالي إلى البنية الدلالية مضيفا قاعدة جديدة لا تتصل بها، هي قاعدة سلامة التكوين التي تتأسس على جرد الأوليات الدلالية والمبادئ اللازمة لتأليفها في الحد الأدنى.

وقد اعتمد جاكندوف مجموعة من الشروط لتناسب المفهوم مع المصطلح، وهي التالية:

التعبيرية، الكونية، التأليفية، الإكراه النحوي، الإكراه العرفاني. وهي شروط تمثل قواعد تناسب بين المفهوم والمصطلح على أساسين اثنين: أساس يتعلق بالبنية المفهومية وأساس يتعلق بالبنية اللسانية وما تحمله من دلالات تعبير عن سلامة المفهوم وتكوينه المصطلحي، فالمصطلح كوني ببنيته المفهومية ومحلي خاص بسياقه اللساني الذي يستخدم فيه، ولذلك فالشكل اللساني للمصطلح يكون ترجمة للدلالات التي تسبق وجود المصطلح من الناحية المعرفية.

ولا يخضع المصطلح للترادف أو الاشتراك اللفظي، بل يستمد علاقة الائتلاف مع غيره من المصطلحات القريبة منه عن طريق تتبع آثاره المفهومية في مجالات تخصصه أو الانتقال إلى تخصص آخر، وذلك بالرجوع إلى النواة الأولى ثم انتقل إلى ميدان آخر سواء حافظ على لباسه المعجمي أو لم يحافظ.

[1] ينظر:علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص194-203.

لا يمكن للمصطلح أن يضبط دلاليا دون السيطرة على السمات التكوينية الدلالية العميقة في التفكير التصوري المعرفي، وفق قواعد معجمية لسانية، فتتناسب قواعد التكوين الدلالي مع قواعد التكوين اللساني على أساس المطابقة بين الشكل والمضمون.

ويرى كابنهود أن عيب علم المصطلحات النظري يكمن في أنه يغفل الجانب المرجعي السياقي إذ لا يبدو المفهوم بمثابة واقع لغة وثقافة بقدر ما يبدو ثمرة عملية ذهنية صرف. دون أن نغفل جانب السياق المفهومي أو الشبكة المفهومية، وكذا السياق اللساني، والعلاقات التي تربط بين المتصور والمفهوم من جهة وبين المفهوم والمصطلح من جهة أخرى[1].

فالمصطلحات من حيث هي مفاهيم مفردة أو عبارات مركبة استقر معناها بالاستخدام تكتسب وجودها الشرعي في بيئتها بمقدار التحديد الذي توسم به فيجعلها تعابير خاصة وضيقة في دلالتها على الفكرة الواحدة، فيتحقق لها وضوحها ومن ثم اطّرادها وقد«يخضع للتمدد الدلالي، فيكتسب معنى أوسع مما اكتسبه في مجال تخصصه، وخاصة إذا كان ينزع إلى أن يتحول إلى كلمة عادية عبر كثرة حقول استعماله، فتتحول الدلالة المفهومية إلى دلالة عادية، فيغادر المصطلح حقله الدلالي الخاص إلى الرصيد المعجمي العام»[2].

ولهذا بلغت أهمية المصطلح الذروة نظرا لوظيفته اللسانية في الكشف عن مدى عبقرية اللغة واتساع معجميتها، والوظيفة التواصلية، إذ أن اللغة الاصطلاحية نخبوية لا مبّرر لها لوضعها قيد الاستعمال مع عامة الناس الذين لا يملكون سبيلاً، والوظيفة المعرفية لكون المصطلح لغة العلم والمعرفة.

وفي النظرية الدلالية « نميز –بواسطة تحليل المكونات السيمية للمصطلح–بين البنية التصورية الذهنية التي تعبر عن المفهوم الشامل للمصطلح في حقل من الحقول المعرفية الخاصة والبنية الدلالية التي تعبر عن مكونات سيمية مباشرة تتحدد بها الشحنة المعرفية التي يشحن بها مفهوم المصطلح عند الاستعمال»[3]. أي التمييز بين مكونات المصطلح، بتحديد المحتوى الدلالي الأصلي أو الموسع .

---

[1] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص57-59.

[2] المرجع نفسه، ص60.

[3] المرجع نفسه ، ص ص60 ،61.

يتكون مفهوم المصطلح بتحديد علاقته بالشبكة المصطلحية التي تبني حقله الدلالي ومجاله المفهومي، إضافة إلى محتواه الدلالي الخاص. ويعتمد فيستر على ثلاثة أنواع من العلاقات المكونة لتصور المصطلح وتكوينه، وهي:

«علاقة التحديد وعلاقة الوصل وعلاقة الفصل.ففي حالة التحديد يتم توسيع المقصد الخاص بإضافة خصيصة تعد هي الأخرى تصورا، وينشأ عن هذا ولادة مصطلح تابع.مثال{مركبة+أرض}={مركبة أرضية}، وفي حالة الوصل مثال{تاجر^مضارب}={تاجر مضارب}، وفي حالة الفصل تتحدد ماصدقات التصورات وينتج عن ذلك تصور هو الجنس المشترك التالي للتصورات مثال{رجلvامراة}=إنسان". وتؤدي هذه العلاقات التكوينية إلى فهم حدود المصطلح الدلالية، سواء كان ذلك بالمحافظة على محتواه الأصلي أو بالتوسع الدلالي أو بالتقلص الدلالي. إن التصور الذي يبنى على أساس المرجعية المعرفية لكل لغة يقتضي من واضع المصطلح الدقة في ضبط السيمة المناسبة للمرجعية المعرفية لكل لغة»[1].

فانطلاقا من التصور إلى المفهوم كانت معالجة المصطلح في طريقة صناعته محل اهتمام مختلف نظريات المعرفة، كما سبقت الإشارة، ومنها بينها أيضا النظرية الاجتماعية التواصلية؛ فـ«لقد أضافت هذه النظرية إلى جانب ما اعتمده فيستر في دراسة المصطلح على أساس المنطق والأنطولوجيا واللسانيات والتوثيق، عموما نظريات أخرى مثل العرفانية واللسانيات الاجتماعية والإعلامية والبراغماتية والاتنومصطلحية. فإذا كانت النظريات الأخرى وخاصة النظرية العامة قد اعتمدت على معالجة المصطلح معالجة معزولة عن سياق استعماله باعتباره وحدة ذهنية انطولوجية ، فإن النظرية الاجتماعية التواصلية تبحث في المفهوم والتسمية انطلاقا من المدونة العلمية وسياقات استعمالها »[2]. فيخضع كل مصطلح إلى ضبط العناصر الخلافية وتحديد الخصائص التوافقية بفحص المتغيرات الاستعمالية من سياق إلى آخر وتحدد السمات التمييزية بين مصطلح وآخر. وبهذا تسهل هذه العملية الفهم والتواصل بين الأطراف المعنية، إذ المفهوم في هذه الحالة عملية تواصلية متطورة ومتبدلة وفق سياق الإنتاج وسياق الاستعمال.

[1] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص61،62.

[2] المرجع نفسه ، ص ص63،64.

وتجدر الإشارة إلى تلك القوانين التي تؤخذ كمرجع في وضع وتوليد المصطلح، وقد ضبطها علماء العربية كالتالي: الاشتقاق بأنواعه: الصغير والكبير والأكبر، النحت، المجاز، التركيب، التعريب، الترجمة. وهناك من نقد آلية المجاز لأن المجاز لا يتساوق والمفهوم الذي يشير إلى دلالة واحدة متواضع ومصطلح عليها من قبل الجماعة على عكس ما يرمي إليه المجاز من تعدد الدلالة. فالمصطلح يصنع ويشحن بالمفهوم الذي هو أساس لمتصور علمي مسبق يبتكره الباحث في سياق نظرية أو نشأة علم خاص[1].

فلا مراء إذا من أنّ صناعة المصطلح من المسائل المهمة في التأسيس للمنهج وضمن هذا المعطى، أفضى التّعامل مع المصطلحات يستند إلى مجموعة من الآليات، و وسائل صناعة المصطلح قد أوردها العلماء العرب مرتبة على حسب أهميتها في اللغة العربية: الاشتقاق، النحت، التعريب، الترجمة، أما آلية المجاز في صناعة المصطلح، فقد تم إسقاطها نظرا لكون المجاز مقوّما من مقومات اللغة الإبداعية، بينما اللغة التقنية العلمية لا تقبل هذا. ومن العوائق التي تقف أمام تأسيس المفهوم المصطلحي العربي نذكر:

* اختلاف مصادر التكوين العلمي والمعرفي للسانيين العرب وتوزعهم بين ثقافات فرنسية وإنجليزية وألمانية.

* التفاوت النظري والمنهجي بين المستوى العلمي للسانيين العرب.

* التطور المستمر للبحث اللساني العالمي وظهور المزيد من المفاهيم وهو ما يعني ضرورة توفير مصطلحات لسانية عربية جديدة.

* وجود تراث مصطلحي نحوي ولغوي عربي ينهل منه إما لسد حاجيات الطلب المتزايد وإما لالتباس الأمور على أصحابها.

* سيادة النزعة الفردية–التي تتحول إلى نزعة قطرية– في وضع المصطلح العربي المتخصص وعدم الاكتراث برأي ولو كان صائبا. فالعوائق تعود إلى مسائل معرفية ومنهجية، فالمعرفية تكمن في عدم إدراك جوهر المفهوم، إذ عادة ما يكون مرتبطا باللغات الأجنبية وبعلومها، وهو ما يجعل المفهوم الأصلي يتشتت فينتج عنه ميلاد عدد من المصطلحات ، فيلد المصطلح العربي المترجم مشوها في معناه وضعيفا في آدائه، وتمثل الترجمات المختلفة للمصطلح اللساني عائقا ابستيمولوجيا أمام تأسيس المفهوم الموحد بين

[1] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص72، 74.

اللسانيين العرب والمؤسسات الجامعية. فنجد المفهوم نفسه موزعا مشرقا ومغربا بطرق مختلفة لا تتصل بمصادر المصطلح في أصله الغربي[1].

وهذا ناتج عن تعدد مشارب الترجمة من لغات مختلفة، تضاف إليه المصطلحات الوافدة من التراث بمفاهيم قديمة تريد إعادة شحنها. الأمر الذي يخلق ازدواجية الرؤيا في تأسيس علم مصطلح عربي نابع من التراث العربي الإسلامي ووافد من الثقافة الغربية، جعلت واضع المصطلح العربي ممزقا في المتصور والمفهوم، فقضية ترجمة المصطلح النقدي الغربي إلى اللغة العربية، وكيف أن عدم الاتفاق على منهج ترجمي مضبوط قد أوقع فوضى كبيرة في الاستعمال وصعّب من عملية التواصل بين المشرق والمغرب.
وأصبح هذا النظر ببعديه التراثي والحداثي مشكلا قائم الذات أمام تأسيس هذا العلم برؤية عربية خالصة، فكان هذا التشتت ولا يزال مصدرا لضعف المصطلحية العربية، ومن ثمة ضعف المعرفة العلمية بصفة عامة.

ويرجع عبد القادر الفاسي الفهري هذا الضعف إلى غياب تمثل نظري للقضية المصطلحية وإلى عفوية المنهجيات المقترحة لضبط الاصطلاح باعتبار أن المشكل المصطلحي هو مشكل مراسي بالأساس، فالمؤسسات المكلفة بإعداد المصطلح لا تعتمد على اللجان المختصة فعليا، وإنما كثير ممن يشتغلون بها لا يمتون إلى علم المصطلح واللسانيات بصلة، فأغلبهم صاحب تكوين قديم غير ملم بالنظريات الحديثة، وليست له معرفة باللغات الأخرى، وليس له تكوين في الترجمة والمصطلحية، وهي شروط ضرورية لنشأة علم المصطلح وضبطه.

بالإضافة إلى أسباب أخرى تكون سببا في عدم تأسيس المفهوم المناسب للمصطلح في الدراسات العربية على نحو سليم:

* غياب المعاجم المختصة القائمة على التعريف المصطلحي والتقييس.
* غياب البنوك المصطلحية الفاعلة.
* عدم تهيئة اللغة العربية ومواكبتها لتطور العلوم.
* ضعف القرارات الصادرة من المؤسسات المعنية بالمصطلح وباللغة العربية عامة.
* عدم التنسيق بين المؤسسات المعنية ومراكز البحث العلمي ومؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي.

[1] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص 80.

* ضعف الترجمات وكثرة أخطائها التي شاعت بين القراء والباحثين، فالترجمة تعدّ إرباكا، ناهيك عدم تحديد الأساس المعرفي المعتمد في ترجمة المصطلحات، أو ما هو مبرر لإعادة ترجمة المترجم إذا انعدمت الرؤية الجديدة .

* غياب الموضوعية في تعيين المشرفين على المؤسسات المعنية[1].

أما من زاوية فلسفية فيرى دولوز أنه لا يوجد متصور بسيط ، فهو في كل الحالات مركب من مكونات متعددة يتعرف بها جوهره، وهو على الأقل ثنائي أو ثلاثي التكوين أو أكثر لكنه كل يقبل التجزئة ويرتبط كل متصور أو مفهوم بمسألة معينة لا يستقيم معناه إلا بوجودها. «ويتولد المفهوم من تمثل هذه المكونات وإدراكها في نظامها العلائقي الذي يجمعها كلا متكاملا، فندرك من خلالها تكوّن المفهوم ونحللها فنفككها إلى أجزاء فنفهم جوهره فنستطيع عندها أن ننتج المفهوم ونتمثله في إنتاج علمه الخاص به»[2].

إن عملية إبداع المفهوم تعتمد على معرفة متعددة الجوانب، «فالمفهوم تقع دراسته في نطاق علم المنطق وعلم الوجود، ومرتبط في الوقت نفسه بعلم المصطلح»[3]، حيث يتطلب توليده معرفة بطرائق الاشتقاق والنحت والتركيب فيقول علي القاسمي: «أن المصطلح الجيد له شرطان:

أ-ينبغي تمثيل كل مفهوم أو شيء علمي بمصطلح مستقل.

ب-عدم تمثيل المفهوم أو الشيء العلمي الواحد بأكثر من مصطلح واحد»[4].

ونجد أنّ الشاهد البوشيخي يقترح منهجية شاملة للاستفادة من التراث العربي المخطوط في توليد المصطلحات العلمية. انطلاقا من الخطوات التالية: «أ-**الفهرسة**: وضع معجم مفهرس للمخطوطات المطبوعة، وآخر للمخطوطات التي لم تطبع.**التصوير**: تصوير جميع المخطوطات التي يشتمل عليها المعجم المفهرس. **التخزين**: حفظ ما صور من مخطوطات بأحدث تكنولوجيا المعلومات وتوفيرها حاسوبيا. **التصنيف**: أي تصنيف المخطوطات المصورة موضوعيا وزمانيا ومكانيا.**التوثيق**: التثبت من

[1] ينظر: خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص ص 81 ،82.

[2] المرجع نفسه، ص131.

[3] علي القاسمي، علم المصطلح، ص9.

[4] المرجع نفسه ، ص193.

صحة المخطوط ونسبته إلى مؤلفه. **التحقيق**: التأكد من صحة المتن اللغوي للمخطوط. **التكشيف**: إعداد كشافات لمحتويات المخطوطات.**النشر**: نشر المخطوطات ورقيا وإلكترونيا.

وللإعداد العلمي الشامل للمصطلحات التراثية، نتبع الخطوات الآتية: **الفهرسة**: إعداد معجم مفهرس للمصطلحات في كل تخصص من تخصصات التراث. **التصنيف**: تقسيم المصطلحات حسب مجالها العلمي. **التعريف**: تعريف المصطلحات غير المعرفة، لغويا واصطلاحيا.**التخزين**:حفظ المصطلحات المعرفة بالحاسوب. **النشر**: إصدار المصطلحات المعرفة ورقيا وإلكترونيا للاستفادة منها في توليد المصطلحات العلمية الجديدة»[1].

فهذه الخطة تنفع الباحث في توليد مصطلحات علمية انطلاقا من كتاب تراثي، كما يمكن اعتماد هذه الخطة في(علم المصطلح التاريخي) الذي يدرس تطور المفاهيم العلمية والمصطلحات التي تعبر عنها العصور المختلفة.

عملية بناء المفاهيم معقدة تتطلب خطوات عدة بحث فيها فريق من الباحثين وهي:

«أ-تحديد المفهوم وتصنيفه.

ب-تحديد المقاصد والأهداف التي تتم من أجلها عملية البناء.

ج-البحث هن هوية المفهوم في إطاره المرجعي ومن ثم تتبع تاريخه وتطوره.وإمكانية انفتاحه على التطور والإضافة.

د-البحث في الوضعية الراهنة للمفهوم، سواء في بنيته المعرفية أو في البنية المعرفية الناقلة إن كان من المفاهيم الرحالة. فالمفاهيم الرحالة تأخذ معها ثلاثة عناصر: الإنسان، المكان ، الزمان.

هـ-الخطوات السابقة تعتبر محطات لبناء موقف تجاه المفهوم، تجاه اللفظ، المعنى، اللفظ والمعنى، أثر تركيب المفهوم وبساطته على الموقف من المفهوم،والأهمية في البنية المعرفية، الوزن في المنظومة المفاهيمية،

و-بناء على هذا الموقف تكون عملية المراجعة والنقد.

ز-وفي ضوء الموقف المفاهيمي وعمليات المراجعة والنقد، تبدأ عملية إعادة البناء وفق إجراءات محددة وقواعد وغايات دقيقة.

[1] علي القاسمي، علم المصطلح، ص ص 214، 215.

ح-هذه العمليات التي نتفحص المفهوم من خلالها سواء كان مفهوما جديدا أو مفهوما وافدا من حضارة أخرى، ضرورية ولازمة لأنها تبني عقل الأمة.

ط-عملية بناء المفهوم أو إعادة بنائه تتطلب إنشاء علم ضمن أصول الفقه الحضاري يمكن الإشارة إليها بأكثر من مسمى(هندسة المفاهيم)،(العمارة المفاهيمية)، يتضمن الإشارة إلى نماذج من المصادر، كيفية استخدامها، والتعامل معها، وسائل البناء، وحدات البناء، كيفيات البناء، الموضع من العمارة المفاهيمية،..وغيرها. وهذا ما سنراه في عمل طه عبد الرحمن في هذا البحث.

ي-عناصر الهندسة المفاهيمية تجعلنا نتدرج في عملية البناء وفق قواعد الضرورات المفاهيمية، والحاجيات المفاهيمية والمفاهيم التحسينية، تبعا لسلم الأولويات المفاهيمي وتصاعده وتراتبه، وبين المفهوم المحور والمفهوم الفرع وغيرها من مستويات العمارة المفاهيمية.

ك- الإفادة من المفاهيم الغربية مداخلها متعددة وليس من الضروري أخذها كما هي»[1].

وعلى أرض الفلسفة أيضا تبدع المفاهيم فـ «الفيلسوف صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم(...)إن الفلسفة بتدقيق أكبر، هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم»[2]. والفلسفة توظف حدسها وآلياتها في إبداع المفاهيم. «يقتضي إبداع المفاهيم عملية انتزاع من المكان واستقرار في مكان جديد. خلق فضاء مفاهيمي هو فضاء محايثة. ذلك أن المفهوم ليس موضوعا بل مكانا(أي جغرافيا)(...) تمنحه هذه الصفة شكلا ماضيا وحاضرا وربما مستقبليّا. فالفيلسوف اليوم مطالب بتشييد مثل هذا الفضاء للسماح لنا وله بالتفكير»[3].

يقر الجابري بمهمة الفلسفة في العصر الراهن بقوله: «الظرف الراهن يجعل مهمة الفلسفة مركزة على المفاهيم، على إعادة بنائها وابتكار الجديد منها(...)أجل مهمة الفلسفة مطالبة اليوم، ومنذ بداية التسعينات من هذا القرن بالاشتغال بالمفاهيم(...)خلق المفاهيم، غير أن الخلق في نظر الفلسفة نفسها لا يكون من عدم، وإنما يكون من شيء ما، إن الأمر يتعلق في الحقيقة بإعادة بعث الحياة في مفاهيم سابقة أو إعادة بناء مفاهيم سائدة بعد فحصها ونقدها.. أيضا تحليل ونقد مفاهيم طارئة يقذف بها إلى

[1] ينظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، مقدمات أساسية حول عملية بناء المفاهيم، ضمن كتاب: بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، طه جابر العلواني، الجزء الأول، ص ص28-30.

[2] جيل دولوز فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ص30.

[3] خميّس بوعلي، جيل دولوز، صورة الفيلسوف، ص253.

الساحة الفكر السياسي الراهن، فكر الوقت، المؤقت دون شك»[1]. وهذا ما حاوله من خلال دراسته للتراث العربي الإسلامي، واطلاعه على مفاهيم العقل الغربي، موظفا بذلك نباهته الفكرية في التبيئة والتحيين.

ولكي نجعل المفهوم أكثر إبداعية وانفتاحا، وأكثر تجددا ونموا يقترح علينا علي حرب نمطا من القراءة، يتجاوز الإطار الذي بُني وفقه النص بقوله:«لا نقرأ الفلاسفة، ولا المناطقة أيضا، بمنطق المطابقة والصدق، لا نقرأهم بمنطقهم الذي يؤول إلى نفي إنجازاتهم، بتبيان عدم تماسكهم وفقدانهم لمصداقيتهم، وإنما نقرأهم بمنطق الحدث والعلاقة والتحول والتوليد، بحيث نتعامل مع نصوصهم بوصفها بيئات فكرية أو عوالم مفهومية أو مساحات معرفية هي من الغنى والكثافة، مايجعلها محلا لقراءات لا تنفك تختلف وتتباين وتتجدد، بقدر ماتحدث تغييرا في العلاقة بالمعرفة والحقيقة، أو بالمعنى والنص، أو بالذات والفكر. وهذا شأن العمل الفكري الهام: إنه يتعدى مقولات المنطق وقواعد النحو وصيغ البلاغة، على نحو يتيح لنا أن نقرأ فيه دوما ما لم يقرأ من قبل»[2].

هذه بعض الخطط والحلول المقترحة للخروج من الإشكاليات التي يطرحها المفهوم في شكله الاصطلاحي الذي يتعالق بجانب الترجمة، وكيفية التوطين، وآلية الإبداع. وتبقى هذه الاجتهادات حبرا على ورق مالم تطبَّق على أرض المفهوم ممارسة، حتى يتم غربلة أكفأ الآليات التي تسمو به إلى حيث يكون منتجا، وسبيلا لتجاوز الأزمات الناجمة عن تقهقره.

[1] مُحَمَّد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص ص10، 11.

[2] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص42.

الفصـــــــل الثّـــــــالث

سؤال الإبداع المفهومي بين التأثيل والتوطين

أولا: ورشة تأثيل المفاهيم عند طه عبد الرحمن.

ثانيا: ابستمولوجية المفهوم في فكر الجابري.

وسط هذا الواقع الذي يسوده الاضطراب واللاستقرار، يقف المفهوم متسائلا عن هويته ومصيره، هل هو ابن شرعي لهذه الأرض أم أنه مُتبَنّى؟ وإذا كان أصله مجهولا..؟! هل يمكن أن يولد من جديد ويكتسب شرعية وجوده لدى الناس؟ وهذه لعمري أخطر أسئلة الوجود إشكالا وتعاظما، وإنّ مهمة الإجابة عنها جسيمة لا ينهض بها إلا اللَّوْذَعيّ.

لقد انبثقت إلى الوجود مشاريع فكرية نقدية جريئة خاضت مَهمَّة نقد الذات، وراحت تراجع تراثها وتنبُش في تربته، باحثة مُستقصِية في جذورها عن أصلها الأول متفحِّصة الأسس التي نبتت فيها، فهل تصمُد هذه الأسس لعواصف التاريخ أم أنها هشَّة وجَب اقتلاعها وإبدالها؟ لقد طرحت هذه المشاريع قضية مراجعة مفاهيمنا تأسيسا وتوظيفا، ومعالجة الإشكاليات التي ارتبطت بها تعاقُبيا عبر التاريخ، وحتى تنهض بذاتها اقترحت فلسفة جديدة في بناء المفاهيم من داخل الثقافة ليس من خارجها، فهل تمكنت هذه المشاريع من شق الطريق الأمثل لهذه الغاية؟

هذا ما سينظر فيه هذا الفصل من خلال محاولتين جادتين في مجال المفهوم ومن زاويتين متباينتين، تحتاجان إلى تبيُّن كيفية اشتغال المفهوم في جغرافية البناء والتأصيل للمفهوم في كتاباتهما، في الوقت الذي افتقدت فيه مكتبة الفكر منذ القديم إلى مؤلفات خاصة بالمفاهيم على الرغم من النقاش الذي دار حولها بين المشتغلين عليها. ولم تُصَنَّف مؤلفات حول الجهاز المفاهيمي الذي يؤطر هذه المشاريع في أنظمتها المعرفية، والتي توصف بالشمول والاتساق الذي يُلاحَظ على مستوى مؤلفات متعددة، ؛ الأمر الذي يتطلب الاهتمام به ووضعه قيد البحث والإنجاز، فلا تزال مثل هذه المؤلفات المخصوصة نادرة في كتابتنا العربية وقليل منها في الكتابة الغربية. هذه المؤلفات التي تتناول المصطلح/ المفهوم لدى مفكر أو فيلسوف ما، تُسهِّل عملية استيعاب خطابه بعد التعرف على النظام المعرفي الذي يندرج فيه تفكيره، فالمفهوم يعيش وسط نظام من العلاقات مع مفاهيم أخرى ضمن وحدة معرفية محدَّدة ابستمولوجيا وذات نظام إشاري، رمزي، ودلالي خاص. وفي غياب هذه المؤلفات المخصوصة، رأينا شططا في التفكير والقول، فانعدم التواصل على مستوى المفهوم، نظرا للاستيعاب الخاطئ له، الكل يخبط خبط عشواء، فتحول كثير من الخطابات إلى طلاسم وشفرات غامضة أمام كل من يطرُقها. وكما أشار موريس ويتز في كتابه(نظريات المفاهيم)، أن أي فيلسوف جاد ينبغي أن تكون له نظرية في المفاهيم، أكانت مضمرة أم معلنة، فوراء كل نسق فلسفي تثوي نظرية في المفاهيم أحيانا لا تعطى وتستوجب البحث عنها.

أولا: ورشة تأثيل المفاهيم عند طه عبد الرحمن:

ألّف طه عبد الرحمن* كتاب فقه الفلسفة سعيًا لتحرير القول الفلسفي والمفهوم العربي من التبعية الغربية، التي صارت تقليدا سار عليه جيل من الفلاسفة والباحثين العرب. هذا السلوك في إنتاج المعرفة اعتبره طه شذوذا، فيستنكر الحال الذي آلت إليه الفلسفة زمن المقلدين بقوله:«فمن يتبع طريقا في التفلسف، أسبابه عند غيره، لا يُبدع، وإنما يبتدع، وكل ابتداع شذوذ»[1]. لقد استقى طه مفاهيمه من عمق التراث العربي الإسلامي، في الوقت الذي اغتربت فيه الفلسفة العربية عن تاريخها قولا وتمثُّلا، لاسيما بعد قراءته لمشروع الجابري، ونقده له في المنهج والمفاهيم التي قرأ بها التراث، والتي جانَبَ فيها

* **طه عبد الرّحمن:** «فيلسوف مغربي ولد في 1944 بالجديدة، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق. يعدُّ أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينات من القرن العشرين. تلقى طه دراسته الابتدائية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة مُحَمَّد الخامس بمدينة الرباط، حيث حصل على الإجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه دولة عام 1985 عن أطروحته رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه. درّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة مُحَمَّد الخامس بالرباط منذ 1970 إلى حين تقاعده عام 2005. وهو عضو في" الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية" وممثلها في المغرب، وعضو في "المركز الأوروبي للحجاج"، وهو رئيس "منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب". حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006، كما حصل على جائزة مُحَمَّد السادس للفكر والدراسات الإسلامية في 13 يناير 2014م. زيادة عن العربية، الفرنسية، والإنجليزية يتقن طه عبد الرحمن الألمانية واللاتينية واليونانية القديمة، وذلك لقراءة النصوص الفلسفية بلغتها الأصلية. تتميز مدرسته الفلسفية بالجمع بين التحليل المنطقي والتشقيق اللغوي والارتكاز على إمدادات التجربة الصوفية، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي ومستندة إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى نظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق، الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه التداولي والأخلاقي. أعماله عديدة هي: منطق الفلسفة، اللغة والفلسفة–رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود(بالفرنسية) 1979، رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه(بالفرنسية) 1985، المنطق والنحو الصوري 1985، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987، العمل الديني وتجديد العقل 1989، تجديد المنهج في تقويم التراث(ط1، 1984 وط2، 2001)، فقه الفلسفة: (1–الفلسفة والترجمة 1996، 2– القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل 1999)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي 1998، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية 2000، حوارات من أجل المستقبل 2000، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري 2005، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية 2006، الحداثة والمقاومة 2007، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم 2012، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية 2012، الحوار أفقا للفكر 2013، بؤس الدهرانية، في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين 2014، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد 2015، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق 2016، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر 2016، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني 2017». مقال على الرابط: https://ar.m.wikipedia.org

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة –1–** ،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الرابعة 2013، ص23.

الصواب–حسب رأيه– في كثير من أحكامه. فالمفهوم في مشروعه يشتغل على نمط مختلف بوجه جديد، يجنِّد فيه طه كل جهده لإرساء ما يمكن أن نطلق عليه نظرية في علم المفهوم.

1– فقه الفلسفة كإجراء منهجي لصناعة المفاهيم:

1–1 تعريف المصطلح وتحديد الرؤية:

المقصود بمصطلح (فقه الفلسفة) كما عرفه طه في كتابه الأول من مشروعه العلمي حول الترجمة والفلسفة، أنه«العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف»[1]، ولا علاقة للفظ(فقه) بأحكام الشرع، بل هو إجراء منهجي وطريقة علمية اقترحها طه في بناء المفاهيم، حيث تحمل خصوصية االثقافة التي أنتجتها. يلتزم هذا الإجراء المنهجي بمبدإ أساس، هو رفع التقليد عن القول الفلسفي، فلا يعترف بمقولة الانخراط في الحداثة العالمية، اقتناعا منه أن كل حداثة لابد أن تنطلق من الذات من الداخل ومن تصوراتنا الخاصة.

أهم ملمح في طرح طه من خلال فقه الفلسفة هو اعتبار أن القول الفلسفي/المفهوم مزدوج التكوين؛ من العبارة والجانب الإشاري الدلالي الإحالي، كما هو بيِّنٌ في قول طه:«القول الفلسفي الواحد فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة وأن عبارته تتوسل بإشارته»[2]. والحال أن الدراسات السابقة للفلسفة اليونانية المترجمة إلى العربية، لم تأخذ في الاعتبار الجانب الإشاري في نصها ونظرت إليه على أنه خطاب عبارة محضة بما هي مضمون الخطاب. فكانت هذه الدراسات قاصرة عن فهم النصوص، لم تتمكن من اكتشاف أهم ما ينهض به الإبداع في مجال المفهوم. ومن ثمة ركّز طه في منهجه هذا على الجانب الإشاري، حيث يُعدُّ السبيل للخروج عن التقليد الذي أبقى نصوصنا حبيسة الغموض، فلا هي فقهت ما درسته ولا تمكنت من الإضافة إليه، ولا إبداع مفاهيمها الخاصة.يقول طه:«إن الخروج عن هذا التقليد لا يكون إلا بتعقّب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة –1–، ص26.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، القول الفلسفي –2–**، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الرابعة 2014، ص14.

والكشف عن آثارها في عبارته، حتى إذا علم المتفلسف بهذه المظاهر والآثار، لزمه صرفها واستبدال ما يضاهيها عنده مكانها»[1].

مراجعة طه للقول الفلسفي في مظانه الأولى ثم في قولنا العربي جعله يقسم القول إلى ثلاثة أقسام: اللفظ والجملة، والنص. بحيث يقابل اللفظ الفلسفي←المفهوم، ويقابل الجملة الفلسفية← التعريف، ويقابل النص الفلسفي← الدليل.

ومن ثمة حدد نوع الإشارة التي تختص بها هذه الرتب، وميّز بين: إشارة المفهوم(إضمار) خصصها باسم القوام التأثيلي* للمفهوم الفلسفي، وإشارة التعريف اشتباه سماها باسم القوام التمثيلي للتعريف الفلسفي، وأما إشارة الدليل فهي مجاز وأطلق على الإشارة المجازية اسم القوام التخييلي للدليل الفلسفي.

والمفهوم في مشروع طه موصول بالزمان، لكن «لا يخترقه كما يخترق كل ما يمضي عليه، فيتقادم ويبلى ثم يفنى، وإنما يقيم فيه كما يقيم المعنى في اللفظ أو تحوُّزا كما يقيم المتحيز في حيزه، وهذا الزمان مرتبط بالإشارية، فالإضمار المقارِن للمفهوم يُدخل فيه الزمان الماضي، إذ لا يُضمَر إلا ما مضى الإخبار به وسبق العلم به، فصار متعارفا مشتركا لا يُحتاج فيه إلى تصريح، ولذلك سُمي تأثيلا»[2]، فالتأثيل مرتبط بالتعارف على المصطلح وعلى الاشتراك فيه، أما ما هو غير معروف وغامض لابد أن يُعالج بمعية الزمن الذي أنتجه للوقوف على كل ملابساته. والأمر نفسه بالنسبة للتعريف والدليل، حيث «يحمل مفهومه أثرا من ماضيه، ويحمل تعريفه عينا من حاضره، ويحمل دليله أفقا من مستقبله»[3]، هكذا ينظر إلى الزمن بهذه الاصطلاحات ارتباطا وجوديا. وهذا هو سبيل المفهوم نحو التجديد والإبداع لا يخرج عنه في فقه طه، وسبيله أيضا نحو الحرية أيضا، فالتأثيل طبقا للمجال التداولي، من وجهة نظر طه، يمكِّن المشتغِل على المفهوم من التفطن لأساليب الانزياح التي قد يتعرّض لها المصطلح، ومن ثمة تأصيله يكشف عن أصله الأول ويمكننا بسهولة من اكتشاف موضع اللبس والانزياح .

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2-، ص14.

* يقصد بمصطلح التأثيل هنا التأصيل، غير أنه اختار الأول بدل الثاني بحكم أن التأثيل يتضمن في معناه التأصيل مع الكثافة والزيادة.

[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2-، ص15.

[3] المرجع نفسه، ص16.

اهتم أيضا طه بالترجمة باعتبارها قناة تحمل لنا المفاهيم من لغة إلى أخرى، والترجمة معروف عنها أنها قد تتسبب في مشاكل كثيرة تتعلق بالفهم. وقد حدد طه ثلاث طرق لترجمة النص الفلسفي هي:

أ– الترجمة التحصيلية: والتي تتمسك بحرفية اللفظ، وهذه ترجمة تورِث الأخطاء في المعنى والتركيب، وتؤدي إلى عسر الفهم.

ب– الترجمة التوصيلية: والتي تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ، ومن مساوئها أنها توقع صاحبها في تهويل بعض المضامين بما يجعل المتلقي عاجزا عن استيعابها.

ج– الترجمة التأصيلية: وهذه تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ، بحيث يسعى صاحبها إلى إفادة المتلقي بخلاصة المضمون بأسلوب واضح دون الذهاب به إلى تأويلات متعددة. كما تسمح للمتلقي بأن يندمج في النص متفاعلا معه.

وأفضل هذه الترجمات حسب طه هي التأصيلية من حيث أنها تفتح المجال للإبداع على مستوى عال[1].

1–2 أركان التأثيل المفهومي:

بيت تأثيل المفهوم في مشروع طه يقف على أركان، بحيث يختل المفهوم باختلال أحد هذه الأركان وهي:

1–2–1– للمفهوم مكونان رئيسيان هما: العبارة والإشارة، تربط بينهما صلة متينة ولا يمكن أن يندمج أحدهما في الآخر، فكل مفهوم يتمتع باستقلاله الخاص. وعبارية المفهوم عند طه هي مدلوله الاصطلاحي، في مقابل إشاريته مدلوله غير الاصطلاحي الذي يتركز عليه فقه تأثيل المفاهيم، وهو ما يسميه طه (المدلول التأثيلي)، وهو جملة من العناصر الصرفية والدلالية التي تصاحب المعنى الاصطلاحي للمفهوم من غير أن تدخل فيه كمقوم ذاتي، مثل المدلول اللغوي والصيغة ومضمونها والتقابلات والتلازمات والاستعمالات داخل الحقل الذي يُتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم[2]. ومن ثم كانت هذه الخاصية للمفهوم موضع مقارنة بين القول العلمي والأدبي، ومن خلالها انتقد طه بعض المفاهيم

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة –1–، ص ص 299– 398.

[2] ينظر: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1 2002، ص ص 91، 92.

الفلسفية التي تفتقد للقوام التأثيلي، لأنها نظرت إلى جانب العبارة فقط في التحليل. دون الانتباه إلى الجانب الإشاري، هذا الجانب المهمش الذي يعطي في مجاله التداولي تصورات جديدة تغني الخطاب.

1-2-2- القول الفلسفي بياني النزعة، بحيث يعبر البيان العباري بخلاف البيان الإشاري، ويرجح طه أحد البيانين بحسب رتبته، فإن كان قولا فلسفيا علميا رجحت العبارة، وإن كان قولا فلسفيا أدبيا رجحت الإشارة، وإن كان فلسفيا طبيعيا فلا رجحان. فإما أن يكون مقبولا أو مردودا بحسب تفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي في المجال التداولي.

1-2-3- تأثيل المفاهيم ينبني على الإشارة في علاقة مع المجال التداولي الذي يعطي للعبارة قواما تأثيليا، ويتم التأثيل على مستوى المضمون ومستوى البنية، وارتباط المفهوم باللفظ عند طه يورث خاصية الانفهام التداولي. ولما كان التأثيل يقوم على الإشارة، فقد حدد طه المبادئ التي يقوم عليها القول الإشاري ممثلة في الإشارات: **الإضمارية**؛ وهي الإشارات الحاصلة من وجه يُختَصر فيه القول في سياق تداولي متعارف عليه بين المرسل والمتلقي، **الاشتباهية**؛ وهي الحاصلة من التشابهات في معاني القول لاعتبارات دلالية وزمانية ترتبط بالمجال التداولي، والإشارات **المجازية**؛ وهي المعاني المستنبطة من القول المبنية على علاقات جديدة قائمة على الاشتراك في الأصل التداولي. والإضمار هو الذي يقوم عليه تأثيل المفهوم، ومنه يرتبط الجانب الاصطلاحي حسب المجال التداولي. التأثيل في طرحِ طه نوعان: مضموني وبنيوي. التأثيل المضموني ثلاثة أقسام، يرتبط بالصياغة اللفظية وسياقاتها ومقاماتها في الاستعمال طبقا للمجال التداولي لها، كما يرتبط بالسمات المعنوية القريبة والبعيدة التي تُبنى عليها اصطلاحات المفاهيم، وكذا السمات السياقية والمقامية التي تكون أرض المفهوم، ومن خلالها يمكن أن نوسع دائرة تطبيقه بوجه مُتَعقّل. أما التأثيل البنيوي فيرتبط بالإمكانات الاستدلالية التي يختزنها المفهوم في شكله البنيوي، والتي يمكن الوصول إليها من خلال تنويع علاقات المفهوم بغيره من المفاهيم في السياق التداولي للفيلسوف. ويتم ذلك عن طريق التّشقيق؛ جملة الإشارات المضمرة المستخلَصة من الصيغ الصرفية دائما بشرط التداول اللغوي، ولكن التي تتكثّف دلالة. وعن طريق المقابلة، بما هي استيفاء للمضمرات غير المباشرة للمدلول الاصطلاحي للمفهوم، واللازمة عن توسط نظائره أضدادا أو أمثالا، فالبنية الأعم التي ينضبط بها المِثل هي عينُها التي ينضبط بها الضد. وعن طريق الاحتقال، الذي

تُنتَج فيه المفاهيم بعلاقات استدلالية مضمرة تشتغل داخل حقل مفهومي يحظى بالتداول المعرفي بين الجماعة الثقافية. وقد لاحظ طه أن غياب التأثيل عن التجربة الفلسفية العربية، سبب لها آفات الاجتثاث والجمود والتقليد والتحيز[1].

1-3 آليات التأثيل المفهومي:

حرص طه على تنويع هذه الآليات ويمكن حصرها فيما يأتي: الآلية الأخلاقية السلوكية، الآلية الاحتقالية(التي تزود المصطلح بقدرة التواشج مع مصطلحات أخرى من خلال نظام العلاقات في إطار مفهوم كلي)، آلية الإبدال، آلية الحذف، آلية الإضافة، آلية القلب، آلية التصفيف، آلية التبليغ.

ويشيد كثيرا طه بآلية المقابلة التي تعتبر قانونا خطابيا شموليا أصليا والتي تستعمل في إطار المعارضة بين شيئين، وقد تستعمل باعتبارها آلية لغوية منطقية في تشقيق الأقوال وصناعة المفاهيم واختبار المضامين[2]

هذا الإجراء المنهجي محدد بصرامة، حيث يضع فيه طه احتمالات الاعتراض عليه، وكيفيات الإجابة، نظام صارم ونسق منغلق على نفسه.

2- نماذج مبدعة ابتداء وأخرى أعيد إبداعها:

بعد قراءة طه عبد الرحمن لمشروع مُحَمَّد عابد الجابري(نقد العقل العربي)، واطلاعه على مشاريع أخرى في قراءة التراث العربي الإسلامي، راعه ما رآه من قطيعة وتجزيء وتبعيض لجسد الثقافة العربية، ومن تهميش لكل ما حواه من جهود المفكرين الأوائل، فلم تكن النظرة إليه موضوعية بل يشوبها كثير من الأخطاء والسفسطة، جرّاء اختباره بأدوات منهجية مستقاة من ثقافة الغرب لها سياقها الخاص وخصوصيتها اللغوية والتداولية.

وليرُدَّ الاعتبار لهذا التراث الذي يُحسبُ له أنه وصل إلى مجد التميز والإبداع أيام كانت الحضارة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها وملتقى أهل الفكر والعلم من شعوب مختلفة، راح يبدع نظرية في دراسة التراث سماها(النظرية التكاملية)، تهتم بإبداع رؤية جديدة به في منهجية التعامل مع نصوص

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2-، ص ص129- 161.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 149، 247.

التراث، تمتاز بجهاز مفاهيمي/مصطلحي خاص به لم نعتد على قراءته في مختلف الدراسات الفكرية القديمة أو المعاصرة، هذه المفاهيم التي استقاها من قلب التراث العربي الإسلامي وأضاف إليها من لسانه الذي طوّره في مدرسة فلسفة اللغة التي كان يهتم فيها مع طلبته باستحداث المصطلحات من داخل سياق اللغة العربية الفصحى، لغة المعجم المتداول ولكن بكثير من الاجتهاد في اقتباس ألفاظ جديدة لا تخرج عن إطار قوالب الصرف وقواعد النحو كما وضعها أبو الأسود الدؤلي والخليل بن أحمد الفراهيدي وغيرهما من علماء اللغة الأوائل. هذه النظرية التكاملية تمتاز أيضا بنسقها المنغلق على نفسه والمحصَّن من كل دخيل عليها من ثقافة أخرى، فإذا كان لابد أن يدخل إلى هذه المنظومة المفاهيمية تفكُّرا وتوطينا، وجب إذاً مراعاة المجال التداولي الذي يكون الخيط الناظم لجميع مكوناتها. ومن ثمة فإن النماذج التي أبدعها في المفهوم لا تخرج عن إطار هذه النظرية التكاملية، بل تندرج فيها كلها وتشدُّ بكل خيوط عناصرها إلى مركز أو تصور واحد هو بمثابة القانون الذي يحدد وظيفة كل عنصر منها ودلالته. فهي نظرية معيارية تؤطر المفاهيم التي يشتغل بها في قراءة التراث، لأن الخروج عن هذا القانون يسمح للدخيل أن يعبث بالمصطلح ومعناه، ويُحدِث اضطرابا في المفاهيم على غرار ماهو واقع في الخطاب العربي المعاصر. فمشاكل الغموض واختلاط المفاهيم حسب طه موجودة في الخطاب الحداثي والمعاصر ليس في خطاب السلف القديم، الرعيل الأول الذي اجتهد في عصره في وضع مفاهيمه والتقنين لها. فهو وقف موقف المدافع عن التراث، ليس متهجِّما وإنما متفكِّرا متدبِّرا فيه، على غير ماهو المفهوم في خطاب الجابري، الذي يُرجع مشاكله وأزمته إلى زمن التأسيس الأول والذي سنراه في المبحث الثاني من هذا الفصل. ومن ثمة فنحن سنعرض للمفهوم الذي أبدعه طه لاستنباط ما حواه من جديد.

2-1 مفهوم النظرية التكاملية للتراث:

2-1-1 تعريف المفهوم*:

لدى طه عبد الرحمن قناعة كاملة بأن التراث «كل متكامل، لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره»[1]، هذا البناء المتكامل المعرفة لا يمكن وصفه ولا دراسته إلا بآليات منهجية

* هذا المفهوم أورده أحمد كروم في(التراث عند طه عبد الرحمن)، وأنا اجتهدت في استخلاصه من قراءته بما يخدم مجال المفهوم.

[1] طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2011، ص30 .

تأصيلية لغوية ومنطقية، تولَّد منها هذا التراث، أي أنه استند إلى أساليب التبليغ العربي في خصوصية لغتها وإلى معاني العقيدة الإسلامية في شموليتها، وإلى مضامين المعرفة العربية الإسلامية في موسوعيتها.

وبحكم أن التراث تشكل في هذا الفضاء الواسع من المعرفة، كان لابد من النظر إليه في كليته، لأن الاقتطاع من نصوصه، ما يعجبنا منه نأخذه وما لايعجبنا نتركه هو عبث بمعانيه ووحدته على رأي طه، والقطيعة معه قطع للأمة بتاريخها، وإجحاف في حق المعرفة التي عادة ما تكون مبنية على أساس التواصل والتكامل.

2-1-2 نقد التقليد:

انتقد طه التقليد حينما رأى الكم الهائل من المفاهيم التي تتوافد على المجتمع العربي، حيث يجد نفسه مُجبرا على التعاطي معها دون استيعابها وفهمها ولا العمل بها، وكان هذا سببا في اضطراب المفهوم وغموضه لديه، يقول:«الواقع أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه»[1].

وانقسم الناس فئتان كما سماهما طه: فئة مقلِّدة المتقدمين، وهذا النوع يقوم بإسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة كأن يسقطوا مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية، أو مفهوم الأمة على مفهوم الدولة، أو مفهوم الربا على مفهوم الفائدة، متوسلين بخطاب له صبغة عملية توجيهية، وهكذا يسقطون في شرك الوعظ المباشر، ثم يعودون بعد ذلك إلى رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة وينتهون إلى محو خصوصية المفاهيم المنقولة، أي ما ينقل من المجالات التداولية الأخرى من غير التداول الإسلامي. أما الفئة الثانية فهي فئة مقلِّدة المتأخرين الذين يسقطون المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة، كأن يسقطوا مفهوم "العلمانية" على مفهوم "العلم بالدنيا"، ومفهوم "القطيعة" على مفهوم الجَبِّ، ومفهوم "الحرب الدينية" على مفهوم "الفتح"، وفي هذا يتوسلون بخطاب يريدون أن تكون له صيغة عقلية استدلالية، لكنهم يتعثرون على غير ما يظنون في القيام

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2006، ص11.

بشروطها، ويصيرون على التدريج إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة، ويمحون بذلك خصوصية المأصولة[1]. فهؤلاء المقلِّدين يجهلون الأسس التي بُنيت عليها تلك المفاهيم، وكذا الغاية التي من أجلها وُضعت، ولهذا يتقلبون في تحديد وظيفتها، فلا هم أبدعوا ابتداء ولا اجتهدوا في التأصيل لها. وهذه دعوة من طه إلى ضرورة الوعي بالحقل الدلالي الذي تندرج فيه المصطلحات حتى يتجنبوا الفوضى. هذا من جهة ومن جهة أخرى تحرير العقل من التبعية هو حفظ له من الاغتراب واستلاب الهوية. ولمواجهة عامل التقليد اقترح طه طريقتين يوجه بها المشتغل على المفهوم؛ أولاها: «كل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته»[2]، والثانية: «كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساده»[3]. أما بالنسبة للقاعدة الأولى، فالمراد بها ضرورة تحري الأدلة التي تثبت صحة المنقول بالاستدلال، وهو مايسميه طه بـ "النقد الإثباتي"، فهذا النوع من النقد يدفع عنه آفة الإسقاط التي قد يقع فيها المتأخرون من المقلدين العاجزين عن نقد ما يرد عليهم من الخارج، أما بالنسبة للقاعدة الثانية، تعتبر المأصول صحيحا ما لم تنتف صحته بالدليل الذي يبطله، ويسميه طه بـ "النقد الإبطالي"، وهذا النقد يجنّب المتقدمين من المقلدين آفة الإسقاط الذين لا قدرة لهم على نقد ما يدور في مجالهم التداولي، وبالمقابل القدرة على النقد تخلق فيهم طاقة الإبداع بإنتاج المفاهيم المناسبة. ومن ثمة تكون مهارة النقد ضرورة في اختبار الأداة وتكييفها وفق الهدف المراد. يقول طه:«إن إسلام العقل إلى الآخر أشد تغلغلا في "العبودية الطوعية" من إسلام الجسم إليه؛ فمن سعى بيده في استبعاد جسمه، يبقى حرا عقله؛ أما من سعى بيده في استبعاد عقله، فهيهات أن يبقى حرا جسمه، لقد ظل هؤلاء المقلدة طريقهم من البدء إذ سلكوا في طلبهم لحداثة الفكر طريق التقليد العبودي؛ والحال أن الحداثة متى كانت بحسب قولهم أنوارا تحيي العقول، فإنها على خلاف فعلهم لا توجد إلا بوجود الإبداع المستقل ووجود الاستقلال المبدع»[4]. ولما كانت الحداثة ترتبط بفعل الإبداع، كان واجبا على العقل أن ينهض بهذه المهمة بوعي، لا أن ينحو سبيل التقليد.

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ص 11، 12.

[2] المرجع نفسه، ص 13.

[3] المرجع نفسه، ص 14.

[4] طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت الطبعة الأولى 2014، ص 135.

إنَّ روح الحداثة حسب طه ليست احتكارا على العقل الغربي، وإنما هي مقدرة تتوزع على العقل الإنساني في كل أرض وزمان[1] شرط أن تتوفر على وعي مسؤول يدرك ضرورة استحداث مقولاتنا الخاصة التي لها مبادئها التي تنطلق منها وأهدافها المسطرة التي تحدِّدها كغاية والمرتبطة بالجانب القيمي. والحداثة في مشروع طه تنبني على ثلاثة مبادئ رئيسية أولها: مبدأ الرُّشد الذي يحيل على ثنائية "الاستقلال والإبداع"، ومبدأ النقد المتضمَّن الذي يحيل على الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، من خلال عقلنة الظواهر طبقا لمعايير العقل، ومن خلال التفصيل والتفريق، أي نقل الأشياء من التجانس إلى صفة التغاير، ومبدأ الشمول الذي يقتضي أن الحداثة هي الانتقال من حال الخصوص إلى الشمول من خلال التوسع والتعميم [2].

كما انتقد طه طريقة تقويم التراث بآليات غريبة عنه، حيث يُجزَّأ التراث ثم تُطبَّق عليه آليات غريبة عنه، لا تلتزم الأمانة في معالجة مضمونه، وبهذا الصدد أشار طه إلى مشروع الجابري في نقده اللعقل العربي، حيث رأى أنه اقتبس من مجالات غربية ثقافية مختلفة، واعتمد آليات تعتبر فوقية على التراث، عقلانية تجريدية كآلية القطيعة المعرفية من باشلار، وآلية التنسيق الاستنتاجي، والتأسيس وإعادة التأسيس، آلية التفكيك، آلية الترتيب وإعادة الترتيب... وغيرها، وآليات فكرانية تتصف بالتسييس، كآلية التوظيف، والدمج، والتصارع، وآلية التبرير السياسي والتاريخي والمادي، وآلية الاستعارة التي زودت الجابري بألفاظ تدخل في الحقل المفهومي للسياسة مثل: المصالحة، التحالف..وغيرها[3]. آليات استهلاكية، مفصولة عن أسباب إنتاجه. كما اعتمد على مفاهيم تدعو إلى الفصل بين علوم التراث كمفهوم الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، ومفهوم العلمانية للفصل بين الروح والعلم. وحسبه كما يقول طه أنه عمل بمبادئ التجزيئية التفاضلية في قراءته، الأمر الذي أضر بمبدأ القيمة في فروعه العلمية، القيمة الخلقية والواقع، تداخل القيمة الروحية والعلم. واعتبره طه قصورا في الآليات التي احتكم إليها في دراسته[4]. من ثمة يقلب طه هذه المعادلة وفق مسلمة الترابط بين فقه الآليات ومضامين التراث، والتي تنص على عدم إمكانية الفصل بينهما، وعلى عدم تقدم المضامين على آلياتها، ومن ثمة فإن معرفة

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص31.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 24- 29.
[3] ينظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ،الطبعة الرابعة 2012 ص 34.
[4] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 35- 39.

هذه المضامين يعتمد على اكتشاف آلياته التي بُني بها،«فكل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علما بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء المستويات المضمونية»[1]. ويصف طه عمل الجابري بأنه يمتاز بالتهافت المنهجي، لكونه يتجلى بهذه المظاهر:

أ- يخلّ بالمبدإ النقدي الذي يدعو إليه، بحيث بادر إلى نقد التراث قبل امتحان كفاية الآليات الاستهلاكية المسيَّسة التي توسل بها في نقده.

ب- مشروعه قدم نقد التراث على نقد الأدوات، ولو كان العكس لتبيَّن أن النص عموما، والتراثي خصوصا، هو أقرب إلى التأنيس منه إلى التسييس-حيث يقصد بالتأنيس الجانب الأخلاقي والروحي- والواجب إعطاء أهمية لهذا الجانب في النص. والتراث عند طه هو وحدة تأنيسية تحمل قيما إنسانية، يقول:«إن تسليط الآليات الفكرانية التسييسية على التراث الآخذ بأسباب التأنيس كان لابد أن يؤدي إلى تفريق نصوصه بعضها عن بعض وتفضيل بعضها عن بعض»[2].

وتعليقنا على فهم طه لعمل الجابري، يعتمد على فهمه وإحاطته بكل الآليات التي قرأ بها الجابري التراث، حتى لا تخفى عليه بعض المقاصد التي يرمي إليها. يُضاف إلى ذلك أن الجابري تناول في الجزأين الأول والثاني(تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) الجانب النظري لعقل الفكر العربي بوصفه أداة لإنتاج المعرفة، فتعلّق الأمر بالجهاز المفاهيمي المعرفي الخاص المجرد، وفي الجزأين الثالث والرابع(العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، والعقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية) درس العقل العملي، أو العلم المدني باعتبار أن السياسة والأخلاق حقلا معرفيا ينتمي إلى مجال الإرادة وليس إلى مجال العقل، كما مورِست وتُمارَس وكما ينبغي أن تكون[3]. ولهذا السبب يعتبر أن الآلية التي يتناولها بالدرس تندرج ضمن بنية العقل ليس

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص23.

[2] المرجع نفسه، ص27.

[3] ينظر: مُحَمَّد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**،سلسلة نقد العقل العربي4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس2001، ص20.

في جانب الأخلاق، والجابري نقد الآليات التي قرأ بها الدارسون التراث قبل ولوجه له، ومثال ذلك آلية القياس التي رآها سببا في تعاظم مشكل المفهوم في قراءاتنا، ومن جانب ثانٍ النص هو الذي يختار منهجه وآلياته التي يُقرأ بها، بينما التي تشكل بها وقام عليها فإنما تُستشَفُّ من القراءة ليس قبلها. وفي هذا المضمار يُحيِّن الجابري معارف التراث، بدراستها بآخر ما اهتدى إليه الفكر الإنساني من وسائل وآليات جديدة تكتشف مكنوناته أكثر من الآليات القديمة التي سبق وأن قُرئ بها. ولهذا بقيت معرفة التراث مُختَزلة في تلك الآليات الأولى التي عجزت عن نقل حقيقته إلى القراء، وهكذا بقيت قراءاته تتكرر عند كل دارس خاض فيه دون أن يقدم أي جديد. هذا ويتّسم عمل الجابري بالعقلانية التي تتخذ من العقل أداة لغربلة المعارف التي شكلت التراث العربي الإسلامي بعيدا عن الذاتية.

2-1-3 أسس النظرية التكاملية:

وعلى أساس الجانب النقدي ننتقل على استنباط الأسس النظرية للتقويم التكاملي للتراث:

2-1-3-1- تنبني النظرية التكاملية للتراث على مبدإ الإبداع الموصول وليس الإبداع المفصول.

2-1-3-2- وضع استراتيجيتين للباحث الذي يعزم على دراسة التراث هما :

* العمل على زحزحة التقليد المعاصر في تقويم التراث ببَتْر كل ماهو دخيل عليه.

* استقصاء نصوص التراث والبحث في كل جوانبها عن الآليات التي شكلته، ومن ثمة تؤخذ هذه الآليات وسيلة لنقد هذه المضامين.

2-1-3-3- التسليم بأن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وكل مضمون مبني على طريقة مخصوصة تحدّد أدواته، وكيفية تشكله، وهذا يتطلب الإحاطة بها وفهمها. ثم تتبع كيفية اشتغال هذه الآليات في النصوص، حيث تنقل هذه الآليات من حقل معرفي لآخر، وتكون فعالة في إنتاج المعرفة[1].

2-1-3-3- بناء على ما تقدم فإن طه عبد الرحمن في التقويم التكاملي للتراث يقدم توجهين معارضين هما:

[1] ينظر: طه، تجديد المنهج، ص23.

* **التوجه الآلي**: يقرر هذا التوجه أن الوسائل الإنتاجية التي تولدت وتكاثرت بها مضامين التراث متنوعة ومتفاوتة المراتب بين الآليات المادية والوسائل التسديدية التأنيسية من جهة، ومن جهة أخرى الآليات الصورية مثل الوسائل اللغوية والمنطقية. تميز هذا الاتجاه الآلي بوظائف ثلاث هي: **أ–** خدمة التراث والنهوض بمبادئه الأصلية، **ب–** العمل على تطبيق الآليات الإجرائية في واقع الممارسة، **ج–** المنهجية التي تكمن في التزام التناظر الجماعي، حيث العلوم عرفت التفاعل عن طريق المناظرة، أو الاستدلالات التناظرية، وأن المعرفة التراثية منهجية تتحدد بطرق الناظر وطرق المناظر مع غلبة طرق التناظر[1]، ومن ثم يكون المقصود من هذا التوجه الآلي الاشتغال الصحيح بمضامين التراث، ودراسة الآليات المادية والصورية الأصلية.

* **التوجه الشمولي**: المقصود به أن التراث كل متكامل متناسق، فلا يجوز تهميشه ولا تجزيؤه، بل التزام الموضوعية في دراسته.

2–1–4– شروط النظرية التكاملية:

تتمثل في ركنين مترابطين: ركن الشروط، ويشتمل على شرط الاستنباط، التقدم، المناسبة. وركن الأصول، يشتمل على أصل التداخل، أصل التداول، أصل التقريب. بحيث يكون كل شرط من هذه الشروط السابقة يحدد أصلا من أصول التراث التي تنبني عليها النظرية التكاملية عند طه، إذا وفقط أُخِذ بعين الاعتبار.

2–1–5– أصول التراث في النظرية التكاملية:

هذه الأصول تمثل ما وقع عليه الاعتراض من طرف طه عبد الرحمن، تنديدا بسلبية النظرة التجزيئية التي لم تأخذ في الاعتبار هذه الأصول، والتي برهن من خلالها أن التراث وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره، حيث اجتهد في إقرار هذه الحقيقة بتفصيل لا نظير له وحددها في أصول ثلاثة هي:

أ– أصل التداول: ويمثل مظهرا من مظاهر الإنتاج في التراث عقيدة أو لغة أو معرفة.

[1] ينظر: طه، تجديد المنهج، ص ص 83- 87.

ب– أصل التداخل: والمقصود به التداخل بين المعارف، حيث يقع الاهتمام على إنشاء المعارف ونقلها ونقدها، وبحث وسائلها.

ج– أصل التقريب: ويتمثل في تحوير المنقول من الغير مادة وشكلا بما يناسب السياق التداولي للتراث، ويكون قابلا لتغيير مضمونه.

2–1–5–1 أصل التداول:

نفصل في هذا الأصل نظرا للأهمية التي يشغلها في هذه النظرية أكثر من أصول أخرى، والذي يعد أهم ما أبدعه طه عبد الرحمن في مجال المفهوم ، وميز مشروعه.

مفهوم التداول في هذه النظرية عبارة عن:«البقاء على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، فيكون تواصلا وتفاعلا، والمتعدي نفعه إلى الآجل، فيكون تخلقا وتقربا»[1] . والمقصود أن هذا الأصل يحدد التواصل بين مختلف السياقات الثقافية بشروط محددة:

أ– التداول وشرط الاستنباط: يرى طه أن الإخلال بشرط الاستنباط ، هو من الأسباب التي أوقعت أصحاب النظرة التفاضلية في المفاضلة بين نصوصه وتجزيئها، بسبب الاعتماد على المنهجية المستنسخة التي لا ترضى بالاستنباط من التراث بل تستنسخ من تراثات أخرى غير إسلامية وغير عربية، وهذا ضرب من الخروج عن أصل التداول الاسلامي، أو الانتقال إلى مجال تداولي آخر، يقول طه:«إذا نحن اجتهدنا في استنباط هذه المنهجية من هذا التراث، بدل استنساخها من تراثات غيره، توصلنا إلى الأصل الأول الذي يتميز به التراث الإسلامي العربي، وهو أصل التداول»[2]، وقدم طه مصطلح "مجال التداول"، ويقصد به التجربة التراثية التي هي محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث، مكون من جزأين: المجال/موضع الدوران، الذي يشترك مع مفهوم التداول في معنى الحركة، ويضاف إليه على أساس تحديد مكان وزمان هذه الحركة، أما مصطلح التداول فيعني ما تناقله الناس وأداروه فيما بينهم[3].

---

[1] طه عبد الرحمان، **سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع بيروت لبنان، ط 1، 2015، ص 62.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر: طه، تجديد المنهج، ص 244.

ولهذا المصطلح ثمرات وفائدة عظيمة في الدرس اللغوي، وفي الدراسات المعرفية لتقويم التراث، يتصوره طه عبد الرحمن على أنه مفهوم يتوجه إلى تحرير المثقف من اغتراب مزدوج: اغتراب عن مجاله التداولي، واغترابه عن تمثل خصوصية الفكر الغربي، ومن خلاله عمل على تخليص العقل العربي الاسلامي من قوالب الفكر الغربي، وهذا من شأنه أن يقدم رؤية موضوعية[1].

ب– عناصر المجال التداولي في الممارسة التراثية:

حددها في ثلاثة أركان: العقيدة، اللغة، المعرفة، وحدد خاصيتين حتى يصح إدراجها في إطار المجال التداولي هي: خاصية الاستعمال، خاصية الاستكمال، كما حدد قواعد لهذه الأركان يتوجب الالتزام بها وخاصة أنها تمثل مكونات رئيسية في هذا المصطلح.

هذه النظرية التكاملية معيارية، وهي مفهوم محدد ومؤطر بقواعد وشروط، لا يجمل بنا تجاوزها وإلا خرجنا عن مجال التداول كما حدده طه والذي يمكن أن يوقعنا في مغالطات واضطرابات ينجر إليها المفهوم فيصبح غير ذي فائدة.

هذا عن مفهوم النظرية التكاملية التي أبدعها طه في قراءة التراث، وكل أنواع المفاهيم التي تتناول موضوعات مختلفة في كتبه، لا تخرج عن هذا الإطار النظري، محاولا تأصيلها داخل التراث العربي الإسلامي. ونذكر مثالا على ذلك فيما يأتي:

2–2 مفهوم التأثيل:

هو مفهوم نابع من عمق التراث اللغوي والعربي، ويرتبط معناه بمدلول الشجرة، فالتأثيل لغة هو:«أَثَلَةُ كل شيء: أصله، وأَثَلَ يأْثِلُ أثولا وتأَثّل: تأصّل. وأَثّل ماله: أصّله. وأَثّل الله ماله: زَكّاه»[2]. فالتأثيل يفيد التأصيل في الأرض عن طريق الثبات، والأثل شجر عظيم عوده صلب ذو جودة عالية، طويل العمر. ومن ثمة فالشجر هو الذي يمتلك خاصية التعمير في الأرض، ولكل أرض نوع من الأشجار تنبت فيها، وتكون أصلا فيها. يقول تعالى: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص75.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة (أثل)، ص28.

طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا»[1]. فالتأثيل يفيد معنى الأصالة والديمومة والاستقامة والجودة والثبات.

وللإشارة فإن هناك من اعتبر التأثيل مغالطة منطقية، و«تعود تسمية هذه المغالطة (etymological fallacy) إلى جون ليونز John Lyons ، ويعني بها خطأ التأثيليين حين يحاجون بأن كلمة ما تعود إلى أصل يوناني أو لاتيني أو عربي..إلخ ولذا فإن معناها ينبغي أن يكون مطابقا لما كانت عليه في الأصل. ويبدو زيف هذه الحجة في أن الافتراض الضمني بوجود "صلة حقيقية" أو "مناسبَة" في الأصل بين المبنَى والمعنى، وهو ما تستند إليه هذه الحجة، هو شيء لا يمكن التحقق منه»[2]. كانت هذه أهم المسائل التي أثارها الإغريق وتركت بصمتها على الدراسات اللغوية على امتداد طرحها، والتي تطورت إلى جدل واسع بين كون اللغة طبيعية توقيفية وإلهاما أو اصطلاحية تواضعية، وكان لهذا الجدل امتداده إلى العرب الذين جوّزوا الاحتمالين[3]. ويبدو أن طه قد أغفل هذا المفكر في سياق حديثه عن المعترضين على مبدإ التأثيل، غير أننا استنتجنا الرد عليه من خلال مناقشته لباحث فرنسي آخر هو جان بولهان، يأتي هذا الرد في السطور الموالية بعد التفصيل في هذا الاعتراض.

ناقش الباحث هذا الأمر أيضا بعرضه لرأي أفلاطون الفيلسوف القديم الذي تناول بالدرس منطق التأثيليين، وبيّن اعتقادهم بوجود علاقة طبيعية غير اصطلاحية بين الدال والمدلول، ومن ثمة يكون البحث عن ماضي الكلمة والكشف عن معناها الحقيقي هو الكشف عن حقيقة من حقائق الطبيعة، أو الكشف عن ماهية الشيء الذي تدل عليه الكلمة. نظرة مادية تختزل الشيء في معنى واحد ثابت. وهذا ما يفعله بعض الباحثين حينما يربطون المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي، غير أن المعنى الاصطلاحي يختلف أحيانا كل الاختلاف عنى المعنى اللغوي. يُضاف إلى هذا الجانب المجازي، فقد اعترض ابن القيم الجوزية وابن تيمية على استخدام أنصار المجاز للمنهج التاريخي الذي يبحث في تاريخ الكلمة، وذلك لصعوبة التثبّت من أصل اللفظ وأيها أسبق في الوجود المعنى الحقيقي أم المجازي. ومن ثمة اختلاط المعنى اللغوي بالاصطلاحي يفضي إلى ما سماه الباحث بابتذال المصطلح العلمي، حينما

---

[1] سورة إبراهيم، آ24.

[2] عادل مصطفى، **المغالطات المنطقية، فصول في المنطق غير الصوري**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2013، ص 292.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 293، 294.

تسعى المغالطة التأثيلية إلى فهم المصطلح الفني التقني بمعناه اللغوي الساذج والبدائي[1]، وفي هذا المقام يقول:«إن اللفظ اللغوي العادي حين يوضع بين هلالين ويتحول إلى مصطلح علمي فإنه يفارق داره وينسى ماضيه، ويكتسي معنى جديدا قد لا يكون له بمعناه اللغوي الدارج أي علاقة»[2]. ونشير في هذا المقام على أن المفهوم/المصطلح يمتلك دلالة واحدة ووحيدة، بل إن هذه الدلالة الاصطلاحية تتواجد من أجله فقط، فلا يقبل الاشتراك، وهذا ما سبق أن مررنا به في الجانب النظري.

ويقِرّ الباحث أن التأثيل منهج مستخدم اعتمد عليه كثير من اللغويين في القرن التاسع عشر، وقد تطور ليقوم على دعائم منهجية وأسس أمتن مما كان عليه من قبل، ويُعدُّ فرعا من اللسانيات التاريخية الدياكرونية، مع إقرار اللسانيين في هذه الحقبة التاريخية أن معظم كلمات المعجم في أي لغة لا يمكن أن تُعزى إلى أصولها. كما تراجع المنهج التاريخي أمام طرح ديسوسير الذي فصل وميّز بين الدراسات التزامنية السانكرونية الوصفية وبين الدراسات التاريخية التعاقبية الدياكرونية، وأكد على مبدإ اعتباطية العلامة اللغوية؛ أن لا علاقة بين الشيء واسمه، بل تجمع بين مفهوم وصورة سمعية، حيث الصورة السمعية لا ترتبط بجانب فيزيائي مادي، وإنما هي بصمة نفسية لهذا الصوت[3]، وهذا ما يفسر تبدُّل التسميات والكلمات من لغة إلى أخرى. ومن ثمة استبعد ديسوسير الدراسة التاريخية وأشار إلى أهمية الدراسة الوصفية التي تتتبّع الكلمات في سائر تمظهراتها والتي تتغير من زمن لآخر ومن مكان لآخر ومن شخص لآخر. ويرد طه عبد الرحمن على هذه الإشكالية بقوله:«الواقع أن التأريخ، وإن كان ينسى ويخطئ، فليس كله باطلا، ولا يمكن أن نقوِّله كل ما نشتهي؛ وكذلك التأثيل، فإن وُجِد فيه الخاطئ والمشبوه، فليس كله فاسدا، ولا يمكن أن نؤثِّل بكل ما نشاء؛ كما أنه ليس المطلوب في التأريخ والتأثيل أن تكون أحكامهما بالقطع، وإنما يكفي فيها الترجيح، ولا يضر ذلك صبغتهما المعرفية في شيء، مَثَلهما في ذلك مثل باقي العلوم الإنسانية؛ ثم ما المانع من أن يتطور الدرس التأثيلي بما يخرجه من بعض التخمينات المرسَلَة إلى مجال الافتراضات المحقَّقة كما تطور الدرس النحوي! فإنَّ تقلُّب دلالات الألفاظ وتراكمها بعضها فوق بعض أمران لا ينازع فيهما إلا مُكابِر، ويبقى علينا أن نظفر بما يوصلنا إلى

[1] ينظر: عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، فصول في المنطق غير الصوري، ص ص 294، 295، 299.
[2] المرجع نفسه، ص299.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص295.

القوانين التي تضبط هاتين الظاهرتين الدلاليتين»[1]. ومن ثمة يكون مفهوم التأثيل لدى طه قد اتخذ دلالات وضوابط منطقية جديدة تجسِّد فهمه الخاص لهذه الآلية.

يبقى التأثيل من وجهة نظر طه عبد الرحمن ينطلق من النص الشرعي، النص الأصل الأول الذي لا يعرف التحريف، وداخل اللغة العربية التي تختلف عن اللغات الأخرى في آليتها وخصائصها التعبيرية، التي لا تتمتع بها باقي اللغات، ومن ثمة يكون التأثيل بناء على ما تواضع عليه أهل هذه اللغة في وجودها الأول وتداولوه، يُضاف إليها بعض الجوانب الإشارية لتنفتح على الدلالات الممكنة التي تختزنها في إطار مفاهيمي، وهذا ينطبق على بعض المفردات ليست كلها وفي بعض اللغات ليست كلها بحسب تحقق الشروط التي تجعلها قابلة للتأثيل. فطه عبد الرحمن يؤمن بوجود الاشتراك بين المعنى اللغوي والاصطلاحي على خلاف باقي الباحثين في هذا المضمار.

ويطرح باحثا آخر سؤالا في آلية التأثيل من خلال قراءته لعمل طه في سياق عرضه إبداع القول الفلسفي عن طريق الترجمة فيقول: «يبقى السؤال؛ هل منطلق التفلسف يجب أن يكون بالضرورة هو الترجمة؟ ألا يمكن للتفلسف أن يتّخذ من التأمل المجرد في الظاهرات والأشياء والأحداث؟ إذا كان الهدف من التفلسف هو الإبداع، ألا يمكن الإبداع من داخل البنية والنسق دون الارتهان للفلسفة اليونانية أو الألمانية أو غيرها؟»[2] فلا شك أن كل مفهوم ينهض على ما سبقه من المفاهيم، وأن المعرفة كانت عالمية النزعة، ويبقى الفهم يتطور من خلال التراكم، غير أن إبداعه مشروط بالإضافة النوعية، وتجاوز النماذج النمطية، حيث يتبدى في طرح جديد على غير مثال.

أما عن المفاهيم التي نقلت من ثقافة أخرى على الرغم من مقاطعته للمفاهيم الغربية في خطابه بحسب نظرته للتراث نذكر مايلي:

---

[1] طه، فقه الفلسفة-2- ، ص 167.

[2] لحسن تالحوت، فقه الفلسفة والقول الفلسفي عند طه عبد الرحمن، من الترجمة إلى التأثيل، **ضمن: دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل في التأسيس لنموذج معرفي بديل**، أعمال المنتدى الفكري السادس، منظمة التجديد الطلابي، جامعة مُحَمَّد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز فاس-المغرب- 7- 9 ماي 2012، ط1 2013، ص254.

2-3 مفهوم القطيعة الابستمولوجية:

هذا مفهوم استقاه المفكرون العرب من العالم الفرنسي باشلار، والمقصود به إحداث قطيعة مع معرفة سابقة من أجل إنتاج أخرى جديدة، تعرفها سوزان باشلار بقولها:«ليس المقصود بـ"القطيعة الابستمولوجية" ظهور مفاهيم ونظريات، وإشكاليات جديدة وحسب، بل إنها تعني أكثر من ذلك، إنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد. إن ما قبل، وما بعد، يشكلان عالمين من الأفكار، كل منهما غريب عن الآخر»[1]. فإذا كان للمفهوم في حقله الغربي غاية معينة وأسباب لتطبيقه على حقل العلوم، حيث يعبر عن مرحلة انتقالية في تاريخ العلم، فإنه في تراثنا العربي تنشأ حوله الصراعات.

وظف الجابري هذا المفهوم في دراسة التراث في دعوة للتخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي «التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث. والمقصود بذلك المعارف والفهوم السائدة التي شكلت عوائق ابستمولوجية لتطور المعرفة، والتي نتجت عن آلية قياس الغائب على الشاهد والفرع على الأصل في النحو والفقه وعلم الكلام، في صورته الآلية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا. والتي تعمل على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني والمعرفي والإديولوجي»[2]. والحقيقة أن الجابري قلّد الفكر الغربي في هذا المفهوم، حيث أراد قراءة جديدة للأصول بآليات جديدة بغية الخروج من التبعية للفهم التراثي ومن ثم القطيعة معه، أي القطيعة مع تاريخ التراث، ولكن يجدر بنا أن نقول رأيا موضوعيا في توظيف هذا المفهوم عند الجابري، والذي يتمثل في أن الجابري لم يحدث قطيعة نهائية مع كل ما تراكم في التراث من معارف، ولكنه فحص بعض المفاهيم التي تكون قادرة على الاستمرار في واقعنا والتي تكون قابلة للانتاج من جديد، ومثال على ذلك ما تركه ابن رشد في مجال الفلسفة.

أما طه عبد الرحمن فهو كان يرفض القطيعة مع التراث رفضا مطلقا، ويعتبرها نزعة تجزيئية تفاضلية، كما نعتها في عمل الجابري، يسمي طه هذا المفهوم في مشروعه الفصل أو القطيعة بالدِّيانية، حيث تتعدد صورها بتعدد الفصول، وجاء وصفه دقيقا في تدبير المصطلحات التي ترتبط بهذا النوع من

---

[1] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2006، ص43.

[2] محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط6 1993، ص 21.

الفصل، " العَلمانية" صورة للدِّيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين، وهكذا بالنسبة للمجالات الأخرى[1]. إن انعكاسات هذه الفصول الدِّيانية على الدين ليست ذات لون واحد ولا وزن واحد، وإنما تختلف باختلاف أشكال هذه الفصول، فانفصال القانون عن الدين ليس كانفصال العلم عنه، ولا انفصال السياسة كانفصال الفن، وأن أشد هذه الفصول خطرا وأبلغها أثرا هو الفصل المحوري (فصل الأخلاق عن الدين).

ولما أصبح توظيف هذا المفهوم لا يراعي السبب الذي وُضع به أولا، رأى طه أنه يمكن أن ينعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلا عن صلة الدين بالإيمان وهذا ما فتح الطريق أمام بعض المعاصرين الذين يدعون أحوالا شعورية وأنماطا سلوكية غير مسبوقة، تصادم الوجدان قدر مصادمتها للعقل مثل: الاتصاف بـ:(أخلاقية بلا ألوهية)، والتمتع بـ (روحانيات بلا إله)، أو بـ(روحانيات بلا دين)، أو بـ(الدين بلا دين)، أو حتى بـ(الكون أمام الإله ومع الإله بغير الإله)، وقد أطلق طه على هذه الصور البارزة من الديانية اسما متميزا سماه بـ(الدهرانية)[2].

وهكذا تحول مفهوم القطيعة الابستمولوجية من كونه تحديث للعقل أو تجديده، إلى دخوله في مجال الديانية عند طه، التي تضاد العلمانية. كما أن هذا المفهوم في كتابات طه يمكن أن نرجعه إلى القطيعة مع التقليد، والتأسيس على مفاهيم الغرب.

3- قيمة مشروع تأثيل المفاهيم عند طه عبد الرحمن

هناك من الباحثين والقراء ممن اطلع على مشروع طه عبد الرحمن بالدراسة، وأثنى على عمله الجاد، فهذا حمو النقاري تلميذه في مدرسة المنطق يقول:«المفكر طه عبد الرحمن أحد الفلاسفة المسلمين العرب المعاصرين الذين تجلى فيهم، التزاوج الطبيعي بين التبعية النسبية الأصلية والتبعية النسبية الفرعية، فمن جهة تبعيته النسبية الأصلية هو مفكر مسلم عربي. ومن جهة تبعيته النسبية الفرعية، فمحطات مسار تكونه العلمي شهد للمجهود الكبير والاجتهاد المضني اللذين بذلهما في استيعاب الفكر الفلسفي والفكر المنهجي والمنطقي الغربيين. وبتبعيته النسبية الأصلية وتبعيته النسبية الفرعية جاء الإنتاج النظري لطه عبد الرحمن متّسما بالإبداع والتجديد الذي يمثل ثمرات ممارسة نظرية مخالفة للمعهود في التفلسف

[1] طه، بؤس الدهرانية، ص 11.
[2] المرجع نفسه، ص12، 13.

الإسلامي العربي»[1]. فهذا تلميذه يعترف له بالفضل فيما قدمه للثقافة العربية، تنظيرا جديدا يجمع بين الأصالة والإبداع. وهو سبيل للتفلسف على غير طريق التقليد.

كما اتفقت كثير من الدراسات حول أعمال طه في المنتدى الفكري السادس الذي جرى تفعيله بجامعة سيدي مُحَمَّد بن عبد الله بالمغرب على كون طه عبد الرحمن «نموذج الفيلسوف عميق الفكرة كثير التأمل، يحتفظ بمسافة أمام القضايا التي يتكلم فيها الناس. نموذج الفيلسوف في نحت مفاهيمه الخاصة والاستفادة من الطبيعة الخصبة للغة العربية في ذلك النحت، نموذج في الإبداع حيث يظهر الموقف الواضح من موضوع التقليد(...)لقد أعاد هذا الفيلسوف الكبير الثقة في أنفسنا بأننا يمكننا أن ننتج فكرا نعتز به كما ينتجه الآخرون»[2]. ودارت أعمال الندوة حول إنتاج طه بين كونه ناقد ومنقودا، بين تلقيه لمفاهيم الغرب وتأثيله مفاهيم عربية من عمق التراث العربي،«فلم يكن طه في مشروعه الفكري عدميا شأن التفكيكيين، بل كان تفكيكيا بنائيا غائيا وقاصدا في عمله ولا هادما، بل إنشائيا مبدعا، ومحاورا ذكيا عصاه في ذلك الحجة والبرهان العقلي والأخلاقي واللغوي والواقعي(الغربي والعربي). مشروع يسعى إلى تحويل الإنسان العربي من معتقِد بهذه المفاهيم إلى منتقِد لها ومساهم في بناء اليقظة الإسلامية المعاصرة مسنودة بروح فكرية وعلمية عالية ومتحققة بشرائط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة»[3]. كما يرى خالد حاجي أن طه ساهم في توسيع الفضاء الفلسفي الحداثي، وخاض بجرأة في مواضيع تشهد إشكاليات قديمة في الفلسفة والعلم، وهو ذو كفاءة مكّنته من التحكم في الخطاب الحداثي، واستثماره في إبراز الحقائق الدينية بطريقة يسهُل معها فهم هذه الحقائق، على ضوء ما أُستُجِدّ من إشكاليات في الفضاء الحضاري العالمي. ومن مزايا المفاهيم التي أثّلها أنها ترسم معالم فلسفة عربية

[1] حمو النقاري، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، الطبعة الأولى 2014، الملخص.

[2] عبد الفتاح فهدي، كلمة مؤسسة المهدي بن عبود للبحوث والدراسات والإعلام، ضمن: دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ص 18، 19 .

[3] عبد الله أخواص، بناء المفاهيم والمصطلحات بين الخصوصية والكونية في فكر طه عبد الرحمن، ضمن المرجع نفسه، ص134.

إسلامية جديدة تنزل من السؤال حول كيفية الالتحاق بالغرب منزلة أدنى، وترفع السؤال إلى كيفية المساهمة في إخراج الحضارة الإنسانية من مآزق الحداثة إلى مرتبة أعلى[1].

وهناك قول آخر حول طرح طه لقضية المجال التداولي، اعتبرها فتحا جديدا للقلوب على فلسفتنا العربية، فهي دعوة لحب الفلسفة من قلب أرضها، يقول:«لن يتحقق طموح الإبداع في الفلسفة العربية إلا إذا أنصت الفيلسوف العربي إلى دقات قلب مجاله التداولي الخاص، فينشئ فلسفة متميزة ومعبرة بصدق عن القضايا والإشكالات، وحاملة للقيم والحقائق التي تختلج في وجدان وعقل الإنسان العربي المسلم»[2]. وهو عمل جريء «بلغ من الجرأة مبلغا كبيرا ومشهودا، لما جاء فيه من رؤى لم يجرؤ الكثير من المفكرين العرب المعاصرين على طرحها ولا تبنّيها في زمن بلغت فيه الهيمنة الغربية أقصى حدودها»[3]، ولاسيما في مجال المفهوم.

أما فيما يخص المآخذ التي طرحها قراء مشروع طه، فنبدؤها برأي علي حرب حول إبداع المفهوم، حيث اعتبر منهج طه الصارم في البناء والتشييد لا يفلح في إنبات المفهوم ويجعله يتخلّق، بل يحُدّ من حريته، ذلك لأن«الإبداع لا يمارَس بعقلية التأسيس والتأصيل، بل يُفهم بمفردات الاختراق والاجتراح واللعب والمغامرة والخلق والتشكيل»[4]. فطه قد أحدث بِدعة أكثر مما مارس إبداعا بمنطق العقل الفقهي، الذي يصف المغاير للاعتقادات السائدة بالبدعة، وعلى هذا النحو تعامل مع كوجيتو ديكارت(أنا أفكر إذا أنا موجود) حينما عمد إلى تأصيله في المجال التداولي للغتنا؛ فعلي حرب اعتبر أن هذا المفهوم المنقول والمترجم بصيغة(أُنظر تجد) هو مَحوٌ لمغايرته فتحول المفهوم من إبداع فلسفي إلى بدعة في فقة الفلسفة. واعتبر أن التفلسف هو مغادرة لمنطق العلم، وتجاوز لمنطق القاعدة والمعيار والوظيفة إلى سؤال الوجود وبيئة الفكر وعالم المفهوم. بهذا المعنى يكون التفلسف ترجمة وتأليفا، لا تماهيا لغة أو معرفة أو عقيدة مع

---

[1] ينظر: خالد حاجي، **من مضايق الحداثة، فضاء الإبداع الإسلامي والعربي**، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى 2005، ص ص 170، 174.

[2] محمّد الشبه، **عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن**، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2016، الملخص.

[3] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، جداول للنشر والتوزيع الكويت، الطبعة الأولى 2011، ص251.

[4] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 163.

نموذج مسبق أو أصل ثابت، بل لكي نتغير عما نحن عليه، بما نخلق من أفق جديد في اللغات والصعُد والمجالات بمنطق الفرادة والمغايرة، أما بالمنطق الآخر فهو لم ينجح في افتتاح أفق فلسفي[1].

وهذا رأي آخر لمحمد همام يرى فيه أن تزويد المفهوم الفلسفي المنقول من لغة إلى أخرى بإشارية جديدة- حسب طرح طه- قد يُحدِث أحيانا اضطرابا وخلطا، وتناقضا في المفهوم ذاته بحسب كل مترجم أو فيلسوف أو مستعمل بعامة، وذلك لاختلاف الرؤى المعرفية وتحيزها، وما نلحظه في العلاقة مع التراث بدرجات متفاوتة من حيث القبول والاستيعاب لمضامينه والانخراط في مجاله التداولي[2]. وفي هذه الحالة يمكن أن نعتبر هذا السلوك إسقاطا تعسفيا على المفهوم الذي قد يُحمِّله ما لا يحتمل، ومن ثمة تتطلب هذه الإجرائية نخبة خاصة من المنظرين المتمرِّسين على اللغات العالمين بسياقاتها وأحوالها فالأمر لا يُتاح لأيٍّ كان من المشتغلين بقراءة المفهوم وتوظيفه، المفهوم يعتبر أعلى درجة في التحصيل العلمي، تستوجب الإحاطة أيضا بمختلف المعارف والعلوم نظرا لتقاطعه معها كلها كما فصلنا في الجانب النظري له.

وهناك من اعتبر أن قراءة طه للجابري إيديولوجية، أراد من خلالها إعادة الاعتبار للعرفان الذي حاول الجابري إزاحته من إطار العقلانية والذي كان سببا في تخلف وتراجع العقل العربي، وبالرغم من تنديده بالنظرة التجزيئية التي سقط فيها الجابري حينما قسّم العقل العربي إلى برهان وبيان وعرفان، فقد قدم تصنيفا مماثِلا ولكن بمصطلحات أخرى تحمل المضامين نفسها: العقل المجرد يقابل← البرهان، والعقل المؤيد← العرفان، والعقل المسدد← البيان[3]. والحقيقة أن الجابري بعمله هذا يؤمن بأن التصنيف خاصية في عمل الفيلسوف، ومن جهة ثانية تعتبر مرحلة في عمله الاستدلالي البرهاني الذي ينطلق فيه من الكل ليجزِّئه ويحلِّله بالغوص في أدق التفاصيل التي تمتاز بها الظاهرة المدروسة، فيغربِل منها ماهو غير صالح للبناء أو كان حجر عثرة فيه، ليصل في الأخير إلى تركيب جديد يصبو إلى وحدة مختلفة عما كانت عليه، وهذا هو المنهج الذي طبقه في سائر قراءاته أو يمكن القول عنه أنه آلية عقلية تمرَّن عليها ذهنه بعد حصوله على تكوين طويل شمل مختلف فروع المعرفة وخاصة العلوم الدقيقة منها،

[1] ينظر: علي حرب، الماهية والعلاقة، ص 164.

[2] ينظر: محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجا**، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى 2013، ص184.

[3] ينظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4، 2009، ص ص 17، 58، 121.

فأصبحت تُطبَّق آليا في مجمل أعماله. هي آلية منطقية مارسها طه أيضا في تحليله للتراث العربي على الرغم من نقده لها، وهذا ما استنتجه الباحث عبد النبي الحري من خلال المقارنة بين المفكرين، وأضاف:«لقد اتخذ طه عبد الرحمن من مفهومه الضيّق للمجال التداولي، مِقصلة قمعت كل انفتاح معرفي رشدي على الإنتاج الفلسفي اليوناني، بما هو إنتاج إنساني كوني ومشترك بين كل الشعوب والأمم، كما استنتج ذلك الباحث المغربي إبراهيم مشروح، الذي لازم طه ملازمة زمنية وفكرية طويلة، وكان من أشد المدافعين عن أطروحاته، لكنه أدرك محدودية هذه الأطروحات خلال بحثه عن رؤية فكرية تعارفية مفتوحة تتجاوز موانع الانفتاح في المشروع الطاهوي»[1]. فنهوض الوعي مشروط بالانفتاح على الآخر تحليلا ومناقشة، لأن الفكر الإنساني مشترك بين أفراده، ومن ثم لا يمكن لجماعة منه أن تنفرد بنفسها في جزيرة منعزلة عن البقية قاطعة كل أواصر التواصل بينها.

تأثيل مفاهيمنا وإبداعها داخل الحضارة العربية الإسلامية ضرورة من أولى الضرورات، ولابد من حصول الانفهام التداولي حولها، هذا أهم ما يطرحه البحث المعاصر في مجال التداولية. ليست كل المفاهيم التي نتواصل بها ذات منشإ عربي، بل منقولة من لسان غربي ونحن نوظفها بألفاظها التي جاءت بها، خاصة ما تعلق منها بالفروع العلمية المختلفة، ومن الصعوبة بمكان إبدالها بأخرى داخل السياق العربي، ذلك لأن البيئة العربية حاليا تشهد تقهقرا في العلوم التكنولوجية وتفتقر إلى المصطلحات التقنية، ومن ثمة تحرير قولنا من سياقات غربية أخرى يتطلب توفير الظروف المناسبة لذلك، حيث تدرس كل العلوم بلغتنا لغة واحدة، فهذا المجال التداولي يحيا إذا كنا نستثمر لغتنا في التعليم والتحدث بها في حياتنا اليومية خارج المؤسسات الأكاديمية، وتوظيفها في كل العلوم.

يبقى مشروع طه عبد الرحمن(فقه الفلسفة) ينتظر التطبيق على أرض الواقع حتى يُتوَّج بالنجاح والفائدة، فهو سمى مشروعه بهذا المصطلح قاصدا بذلك السعي إلى ترشيده بالعمل الجاد، فلابد أن يعتني به المشتغلون بالفلسفة وباقي العلوم الأخرى حتى يثمر في البحوث العلمية.

[1] عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشديّة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014، ص 177.

ثانيا: ابستمولوجيـة المفهـوم في فكـر الجابـــري:

لا شك أن لكل مفكر تكوينا علميا انطلق منه وشكّل فهمه، ولا شك أن المرجعيات المعرفية لها دور في تحديد النسق الثقافي/النظام المعرفي الذي ينتمي إليه، ومن ثمة كان المفهوم في مشروع الجابري* إبستمولوجي التأسيس، مبني على النقد ويتلون بألوان المعرفة من مختلف فروعها، شرط أن يستند إلى البرهان العقلي المنطقي، وكل ما هو خارج دائرة المعقولية لا يُعتدُّ به.

---

* ولد مُحَمَّد عابد الجابري غرة شوال 1354 هـ بمدينة فجيج الواقعة في شرق المغرب، وتتألف فجيج من سبعة قصور – أي تجمعات سكنية – من بينها قلعة زناكة التي ولد فيها الجابري بعد أن انفصلت والدته عن والده، فنشأ نشأته الأولى عند أخواله وكان يلقى عناية فائقة من أهله سواء من جهة أبيه أو أمه. وكان جده لأمه يحرص على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن وبعض الأدعية، وما لبث أن ألحقه بالكتاب فتعلم القراءة والكتابة وحفظ ما يقرب من ثلث القرآن، وما إن أتم السابعة حتى انتقل لكتاب آخر، وتزوجت أمه من شيخ الكتاب فتلقى الجابري تعليمه على يد زوج والدته لفترة قصيرة، ثم ألحقه عمه بالمدرسة الفرنسية فقضى عامين بالمستوى الأول يدرس بالفرنسية.بدت أمارات التفوق على الجابري حين برع في الحساب كما كان يجيد القراءة في كتاب التلاوة الفرنسية، وكان الانتساب للمدرسة الفرنسية ينطوي على نوع من العقوق للوطن والدين فكان الآباء يخفون أبناءهم ولا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الفرنسية.أتيحت للجابري فرصة الالتقاء بالحاج مُحَمَّد فرج وهو من رجال السلفية النهضوية بالمغرب الذين جمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي، وكان مُحَمَّد فرج إماما بمسجد زناكة الجامع، فكان الجابري وهو لا يتجاوز العاشرة يواظب على حضور دروسه بعد صلاة العصر، وفي هذه الأثناء راودت شيخه فكرة إنشاء مدرسة وطنية حرة بفجيج، وبالفعل حصل على رخصة من وزارة المعارف لإنشاء مدرسة "النهضة المحمدية" كمدرسة وطنية لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها، بل يشرف عليها رجال الحركة الوطنية حيث جعلوا منها مدارس عصرية معربة لتصبح بديلا للتعليم الفرنسي بالمغرب، فالتحق الجابري بالمدرسة وتخرج منها سنة 1368 هـ / 1949م بعد أن حصل على الابتدائية.حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967، ودكتوراه دولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط. شغل منصب أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط.حاز عدة جوائز منها: (جائزة بغداد للثقافة العربية اليونيسكو، يونيو1988، جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، مؤسسة MBI تحت رعاية اليونسكو في 14-11-2005، جائزة ابن رشد للفكر الحر أكتوبر/تشرين الأول 2008).توفي الجابري يوم الاثنين 3ماي2010، في الدار البيضاء بعد معاناة طويلة من المرض .

من أعماله: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي(1980)، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي (1971)، سلسلة "نقد العقل العربي"، صدر له في آذار 2010: تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)، بنية العقل العربي (نقد العقل العربي 2)، العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي 3)، العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4). مدخل إلى القرآن الكريم، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، معرفة القرآن الحكيم أو التفسير الواضح حسب أسباب النزول في ثلاث أجزاء،"أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب" (1973)، "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" (1977)، "المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي" (1982)، "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" (1986)، "وحدة المغرب العربي" (1987)، "التراث والحداثة، دراسات ومناقشات"(1991)، "الخطاب العربي المعاصر" (1994)، "وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"(1992) ،"المسألة الثقافية" (1994)،"الديمقراطية وحقوق الإنسان"(1994)،"مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب"(1995)،"المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" (1995)،"الدين والدولة وتطبيق الشريعة" (1996)،"المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية"(1996)، الكتاب الثالث من سلسلة "مواقف" والمعنون بـ"في غمار السياسة فكراً وممارسة"عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت. ينظر: مُحَمَّد– عابد– الجابري، مقال على الرابط: Ar.vikipedia.org/wiki/

1- المنهج والرؤية في الطرح الجابري:

حتى نفهم الجابري لابد من قراءة كل ما ألّفه حول التراث وقضايا الأمة العربية. ذلك لأن مجمل كتبه على تنوع موضوعاتها متتابعة ومكمِّلة لبعضها البعض، وغالبا ما تنتهي بأسئلة مفتوحة يحيل بها على ما يُستجدّ من أفكار في كتب لاحقة يجيب فيها عن تلك الأسئلة أو يواصل الحفر في مناطق أخرى مُعتَّمة، هكذا قرأ الجابري فكر ابن خلدون، وقد استلزمت قراءته الموسوعية للتراث التعريج على كل فروع الثقافة العربية الإسلامية لأنها كلٌّ متكامل موحَّد يجمع بعضه بعضا بوشائج لا يمكن التغاضي عنها، ولهذا تتطلب دراسة تراث حقبة معينة أو فكر ما النظر إليه في كليته نظرة كلية ليست تجزيئية، وتحليل قضية ما يكون في ضوء الكل الذي تنتمي إليه لارتباطها بقضايا أخرى، معالجة بنيوية تأخذ في الحسبان البنيات الصغرى ضمن بنية كبرى. كانت هذه ضرورة منهجية اقترحها في قراءة النص، وبهذا الصدد نشير إلى القراءات الإيديولوجية، من مثل قراءة جورج طرابيشي التي كانت في جوانب كثيرة منها إيديولوجية أكثر من كونها علمية، وقد اعتبرها علي حرب نفي للنفي أو نفي متبادل[1]، وفي موضع آخر اعتبرها يحي بن الوليد قراءة فيها كثير من التجريح وليست نقدا علميا أكاديميا كما هي تقاليد خطاب النخبة. فهذه القراءات تناولت نص الجابري من زاوية واحدة وبقيت قاصرة عن فهمه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فالنقد العلمي الواعي من منظوره لابد أن يفحص الفعل العقلي والأساس المعرفي الذي ينبني عليه الإنتاج النظري للمعرفة، دون هذه النظرة نبقى نجتر التراث بالآليات نفسها فيما يسمى مكرور القول، يقول:«إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد إيديولوجي للإيديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا»[2]. كما يُفرّق ويفصِل بين الحقل المعرفي في الدراسة لفكر معين الذي يشمل المفاهيم، التصورات، المنطلقات، المنهج، والرؤية. والمضمون الإيديولوجي الذي يحمله الفكر، أي الوظيفة الإيديولوجية السياسية والاجتماعية التي يصبَغها المفكِّر على المادة المعرفية، وهذا إجراء منهجي مُلاحَظٌ في خطابه[3].

---

[1] ينظر: علي حرب، الماهية والعلاقة، ص178.

[2] مُحَمَّد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص16.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص29.

يركز الجابري أيضا على عنصر التاريخ، فيعتبر أن المعرفة نتاج لحظتها التاريخية بكل ظروفها وسياقاتها ومن ثَمَّة يدرس المعرفة دراسة تزامنية وصفية ويُحَيِّنها، أي يجعلها معاصرة لنا فيدرسها بمفاهيم وأدوات منهجية حداثية تجعلها قابلة للاستيعاب والإضافة. والقراءة بوعي تاريخي تتحرر من سيطرة النموذج وتتعالى عليه وترتبط بالتغيير، إعادة التشريع، التعديل، التصحيح، وتطوير مسار الفهم. نلمس هذا الوعي في اقتراحه حل المشاكل التي بقيت عالقة في رواسب الماضي، لنتمكن من النهوض بأوطاننا، يقول الجابري:«ما من قضية في قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا وكان الماضي حاضرا فيها كطرف منافس. وبعبارة أخرى ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن ‹الماضي› يشكل في الوعي العربي الحديث والمعاصر عنصرا محوريا ورئيسيا في إشكاليته(...)إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي معطى واقعي لابد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه(...)لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي، إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر. وإذن فالمعركة يجب أن تكون نقدية، ويجب البدء برفع الضباب عن رؤية الماضي كي تتضح رؤية الحاضر والمستقبل»[1].

يدعو الجابري أيضا إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، أي القراءات التي قدمها علم الكلام، علم الأصول، والفقه،.. وغيرها. ويعني بذلك القطيعة مع تلك الفهوم السائدة الدوغمائية كما نعتها، والتي قدسها العقل العربي وأضحت أصولا يستعان بها مُغفلين بذلك النص الشرعي والذي يكون أحق وأولى بالتقديس والبحث، فالمفروض هو القيام بقراءات أخرى بطروحات جديدة في باقي مجالات المعرفة النظرية منها والعملية. وكذا إبدال الأدوات الذهنية والمفاهيم التي يمارس بها العقل نشاطه بأخرى قصد توسيع الفهم. وفي هذا المقام يُفرِد الجابري حديثا مهما في تناوله لمشكلة الموضوعية الغائبة عن هذه القراءات والتي تغدو أبعد عن التحقق كلما ازداد الإصرار على اتباع الطريقة نفسها بعيدا عن نقد الذات. تُطرح هذه المشكلة على صعيد تلقّي النص، العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع ومن الموضوع إلى الذات، لا سيما إذا تعلق الأمر بالتراث، فكثيرا ما تكون هذه الذات محتواة ومندمجة في تراثها الذي شكّل نسق تفكيرها، تفكر بواسطة مفرداته ومفاهيمه، ولا تخضعه للمراجعة والنقد. حاليا نرى في كثير من البحوث العلمية أن أصحابها يبحثون في الماضي عن أجوبة لأسئلة الحاضر، بل يحمِّلون النص ما لا يحتمله من معانٍ، ومن ثمّة يرى الجابري أنه يتعيّن علينا العمل بآخر ما وصل إليه علم

[1] مُحَمَّد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط5، مارس1994، ص206.

اللسان:«يجب تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، لا كمفردات مستقلة بمعناها)، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك(المسبقات والرغبات) بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»[1]. أي نعم، انتقلت الدراسات المعاصرة من النظر إلى الأشياء باعتبارها جواهر مرتبطة بدلالة معينة إلى النظر في العلاقات التي تقوم بينها، فالمعنى يُستنبط من العلاقات التي تجمع بينها، وعلى أساسه تتراتب.

عملية الفصل هذه تكون خيطا ناظما في قراءة الجابري للتراث، فصل الذات عن الموضوع يخلِّصها من هيمنة التراث عليها وفصل الموضوع عنها بوضعه في سياقه التاريخي الذي يجعله مستقلا بهويته، ثم الكشف عن المضمون الإيديولوجي للفكر المدروس يجعله معاصرا لنفسه تبعا للحقبة التاريخية التي برز فيها وتبعا للإشكالية التي يتمحور فيها تفكيره وتشد بخيوط كل أفكاره. إن ربط النص بسياقه التاريخي بكل أبعاده الإيديولوجية والثقافية والسياسية والاجتماعية يمكِّننا من الكشف عن الإمكان التاريخي الذي يتضمنه النص أيضا، والمقصود بذلك المسكوت عنه في النص ما كان في إمكانه أن يقوله وسكت عنه بسبب إكراهات السلطة، ثم أن هذه الرقابة المجتمعية لأغراض إيديولوجية تمنع وتخنق بعض الاجتهادات البنّاءة من الظهور.

يكون هذا الكشف عن طريق الحدس الذي يعيد وصل القارىء بالمقروء، ذلك الحدس الذي يُطِلُّ على استشرافات الذات المقروءة على انشغالاتها وإشكاليتها وينخرط معها، والوعي بالممكنات التي كانت تبحث عنها في المستقبل، الأمر الذي يجعلها ممتدة للحاضر متصلة به مستمرة معه.

هذا، ومن بين الإشكاليات الأخرى التي تؤرِّق فكر الجابري مشكلة تبيئة المفهوم، المنطلق الأساس والجسر الذي يحقق التواصل بين الأمم، ويفعِّل الحوار والتثاقف بينها، فنجاح هذه العملية مرتبط باتفاق الجماعة على دلالات مُجمل المفاهيم التي تم الاصطلاح عليها وعلى نمط اشتغالها في حقل معين، حتى نضمن التلقي السليم لها، وفي غياب المؤضَعَة السليمة لها يحدث ما نسميه (سوء الفهم)، الذي يكون سبب المشكلات المطروحة. كان الجابري وهو يخوض في مختلف المفاهيم التي تشتغل بها تلك النظم

[1] الجابري، نحن والتراث، ص23.

المعرفية يصدر عن الموقف نفسه في كل كتاباته، حيث يشير إلى قضية المفهوم الذي يُنقل من تربة إلى أخرى ومن بيئة إلى أخرى بطريقة لا تتوافق ولا تستقيم مع محدِّدات الثقافة التي نُقِل إليها، ويقول أن مجمل المشاكل التي تحدث سببها عدم تبيئة المفهوم وأقلمته بالشكل الذي يلائم ما جيء به لأجله، فهو يرى أنّ«التأثيرات الخارجية لا يكون لها مفعول إلا مع وجود استعداد داخلي، مسبق. ومع ذلك فالمنقول، حتى في هذه الحالة، سيظل غريبا شاذا، يثير المشاكل ويتسبب في احتكاكات واصطدامات داخل المنقول إليه، ما لم تَتِم تبيئة هذا الأخير تبيئة تامة ملائمة ناجحة»[1]. وكمثال على ذلك آلية (قياس الغائب على الشاهد) التي اعتمدها الفقهاء كمنهج في فهم وتوضيح بعض القضايا الغامضة في النص الديني التي لم يصدر فيها الحكم بشكل مباشر وصريح، حيث طُبِّقت في بعض القراءات بشكل عشوائي في تجاوز لشروط هذه الآلية التي وُضعت بها أوّلاً، ومن ثمّة نجم عنها خطأ في الأحكام وعدم استيعاب صحيح للمفاهيم.

هذه هي رؤية الجابري العامة ومنهجه في البحث نراها مبثوثة في كل مؤلفاته، وتلك هي المشاكل التي طرحت على الساحة الثقافية وكانت متعلقة بفروع المعرفة جلها لأنها مترابطة ومكملة لبعضها البعض[2].

يقارب الجابري النص مفاهيميا مقاربة لسانية نصية، فهو ينظر إلى المفهوم في دوره الوظيفي الذي يضطلع به داخل السياق النصي، ومن ثَمَّة ينحت المصطلح المناسب لآداء هذا الغرض،«إن المصطلح مادة لسانية تحمل مفهوما لا يتواجد إلا من خلال سياقات النص الملائمة لوجوده المفهومي، وفي ذلك يتجنب الغموض الذي قد ينشأ عن الاشتراك اللفظي»[3]، فالمصطلح يكتسب مفهوما جديدا في كل مرة يتواجد فيها في سياق مغاير مختلف، ولهذا السبب تحديدا نجد مفاهيم الجابري لا تتكرر كثيرا فهي تَرِد في سياق واحد في أغلبها، وأغلب المفاهيم تُذكر مرة واحدة حسب مقولة(لكل مقام مقال)، لاسيما منها المفاهيم العلمية، حيث «يسمح السياق للمتكلم أن ينتج مصطلحا معينا ليؤدي معنى معينا في وضعية

---

[1] محمّد عابد الجابري، **مواقف، إضاءات وشهادات، سلسلة كتب صغيرة شهرية"من ملفات الذاكرة"**، الكتاب الثامن والعشرون، الطبعة الأولى، يونيو 2004، ص7 .

[2] نسيمة براق، سؤال الدين في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، ضمن: **فلسفة الدين، المفاهيم والإشكالات والاتجاهات**، أحمد الشريف بوساحة وآخرون، إشراف وتقديم عبد الرزاق بلعقروز، منتدى معارف بيروت، الطبعة الأولى 2018، ص ص94- 98.

[3] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، مرجع سابق، ص49.

مخصوصة، وقد لا يسمح له بتلفظ معين في الوضعية نفسها، ولذلك يؤدي سياق تكوين المصطلح دورا رئيسيا في إنتاجه وتأويله، فلا وجود لمعنى خارج دائرة السياق التي أنتج فيها، إذ يبني كل مصطلح نظامه الاصطلاحي من خلالها. فالمصطلح نظام معرفي يتقيد بالسياق اللساني الذي أنتج فيه وسلوك اجتماعي يتقيد بالوضعية التي ينجز فيها»[1]. وهذا رأي أحد اللسانيين الذين بحثوا في الجانب اللساني للمفهوم، تأسيسا وتكوينا.

وفي سياق المقاربة النصية هذه، يرى ميشال فوكو أن قواعد تشييد المفاهيم وبنائها لا يحكمها عقل الفرد الواحد إنما يتحكم فيها الخطاب، فالخطاب يحتل النصيب الأكبر في جعل المفهوم يولد وينبثق ويتجدد، ومن ثمة كما رأينا في عمل الجابري، أن لا مفهوم يولد قبل انوجاده في السياق النصي فولادته تتزامن حين التعاطي مع الخطاب والكتابة بطريقة حدسية مباشرة ليس بطريقة قبلية وبناء على مخطط مسبق وإجراءات تنظيرية قبل الممارسة. وحينما ينتج المفهوم داخل السياق،«تبدو الأمور من هذه الزاوية كما لو كان المفهوم قد تشكل قبل أن يتم الإفصاح عنه، بل حتى قبل البحث عن موطنه المعرفي وعن الأدوات الضرورية لبلورته نظريا. ويبدو المفهوم من هنا كما لو كان مطلبا نظريا يعمل في فكر صاحبه، ويوجهه وجهة معينة. بل لعله وجد قبل وجود صاحبه في نسيج المفاهيم المتراكمة من قبل على خشبة تاريخ المعرفة العلمية»[2]. وهذا ما يعترف به الجابري بقوله:«إن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه، والمفهوم يفرض نفسه حين الممارسة لا قبلها. أما المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في ذهن الباحث فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلاّ عندما يكون قد انتهى من توظيفه، ولو ضمن رؤية حدسية خاطفة»[3]. ولهذا السبب لا نجد المفهوم في خطاب الجابري يموضع وفق طريقة إجرائية، وإنما يُستشفّ عن طريق المفهمة كما تتبّعها جُل الذين تناولوا كتاباته بالقراءة والنقد.

[1] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، مرجع سابق، ص151.

[2] عمر الشارني، المفهوم في موضعه، مرجع سابق، ص58.

[3] مُحَمَّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص 14.

2- نقد المفهوم وإعادة بنائه:

لا ينقد الجابري المفهوم في مصدره الغربي الأول، كيف وُلد وتخلّق، ولا يقدم رؤية فلسفية متعالية عن سياق الاستعمال كما رأينا في تبلور المسار الابستمولوجي للمفهوم عند فلاسفة آخرين، سعوا إلى الإضافة من جانب نظري إلى كينونة المفهوم، تعديلا وطرحا يتغير من مفكر لآخر. وإنما ينقده في مجاله العملي فحسب، كيف يكون أداة لتصحيح بعض الرؤى عن واقعنا، وهو مرتبط بواقعه من جانب آخر بسياقه التاريخي الذي أنتجه. هذه القراءة النقدية أنتجت مفاهيم جديدة أثارت جدلا واسعا بين القراء والمفكرين، ومن ثمة كانت منطلقا نهضت على أساسه مشاريع كثيرة في بناء المفهوم، ومن بينها مشروع طه عبد الرحمن(فقه الفلسفة)، وفيما يلي من سطور نتحدث عن بعض ما نقده الجابري والبديل الذي قدمه له.

فإذا تساءلنا عن اختصاص الجابري الفلسفي، قلنا أنه يندرج ضمن فلسفة العلوم. أما عن اتجاهه الفلسفي العام، فهو ينتصر لمنطق أرسطو العقلاني الذي يتبع طريق البرهان، ولا يؤمن بأي منطق آخر خارج عن البرهان العقلي، وينقد العرفان الذي يتّخذ من الجانب الروحي عقلا آخر يوازي منطق العقل ويجاوره.

غير أن هناك من ينتقد أورغانون أرسطو في بناء المعرفة، فهذا علي حرب يرى أن«منطق التحليلات البرهانية لدى أرسطو ينبني على الحدس، مما يعني أننا نبرهن على أشياء بأشياء أخرى لا يمكن البرهنة عليها. وذلك هو الإشكال المنطقي الأول في المنطق الصوري، أي الشكلي: انتفاء الدليل القاطع مادام الاستدلال يؤول بالبرهان إلى الحدس»[1]. فهل طور الجابري آلية الحدس بالشكل الذي يجعلها قابلة للاستعمال في إطار البرهان؟ وهل يمكن أن نستغني عن الحدس في بناء المفهوم؟ أما عن السؤال الأول فهذا ما نبحثه في المبحث الثالث، أما عن الثاني فالأمر محسوم، ذلك أن الحدس أولى الآليات والمَلَكات التي يُبنى عليها الفهم في البنية الذهنية التصورية للإنسان، فالمفاهيم دون حدوس جوفاء.

هكذا كانت قراءة الجابري علمية لا مكان للخيال والنفس فيها. ومجموع ما يصدر عن هذه الأخيرة يعتبره لامعقولا، لا يعترف به وينفيه، وينقده لدى كل المفكرين والفلاسفة الذين تناول مؤلفاتهم

[1] علي حرب، الماهية والعلاقة، ص29.

بالدراسة، وعثر فيها على رابط يربطهم بنظام العرفان/ من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبُّب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم...الخ أمثال ابن سينا، الغزالي، وغيرهم. لا يعترف الجابري بالحوار والتواصل في إطار خطاب الثقافة العالمة مع من هم خارج النظام المعرفي الذي يتكلم من داخله بجهازه المفاهيمي الذي يحدِّد عمله العلمي وحقله الدلالي .

إنَّ الدراسة النقدية من منظوره أساس كل نهضة، هذه النهضة مشروطة بتجديد الوسائل والمناهج والآليات التي اعتدنا توظيفها في قراءة نصوصنا داخل الثقافة العربية الإسلامية. وبحكم أن النصوص لم تتغير مضامينها على مستوى الرؤية، وبقيت تجترّ نفسها، فكّر الجابري في الأداة أو الوسيلة التي نقرأ بها، أو التي تكتب النص من جديد، والتي تنقلنا من المنجَز التراثي إلى حاضر الإنجاز. وبعبارة أخرى استعار المفهوم من ثقافة أخرى وحاول تبيئته بما يتوافق والنص الذي يُنقل إليه، هذا السلوك يمكِّنه من الكشف عما كان مسكوتا عنه في فجوات النص، ومن دخول مناطق أخرى كانت مستغلقة، قراءة تشخيصية تقف عند تهافت الخطاب وتناقضه، لتتبيَّن مشاكله الداخلية التي هي علامة على العقل الذي أنتجه. ومن جهة ثانية يُكيِّف المفهوم حسب رؤيته للنص، ويكون فاعلا منتِجا إذا توافق تماما في السياق الاستعمالي، وبرهن عن رؤيته فيه. فهو لا يلتزم بالحدود التي وُلد بها المفهوم في مظانه الأولى، وإنما يتصرف فيها بحرية، يقول:«سيلاحظ القارىء أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو«قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو(...)، ولا نشك في أن القارىء المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية، ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها(...) أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي

فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول»[1]. وهو ما تبحث عنه الدراسات المعاصرة، في كيفية جعل المفهوم يتوسع، بالبحث عن إمكانات استدلالية جديدة تجعله مثمرا ومنتِجا.

ونحن ننظر إلى هذا النمط من التفاعل مع المفهوم من زاويتين؛ فمن جهة يمكن أن يقول النص من زاوية نظر جديدة ما لم يقله في سياق آخر، أي أنه يغني النص بقدر ما يفتح ممكناته، ومن جهة ثانية قد يكون المفهوم دليلا على رؤية يسعى صاحبها إلى فرضها على النص المقروء، لغايات محدَّدة. رؤيته هذه يمكن أن نلمحها في محطات نقدية مختلفة من قراءة التراث. بدءا من آلية(قياس الشاهد على الغائب)، التي تعتبر من أكثر أنماط التفكير التي انعكست سلبا على الإنتاج الثقافي في حضارتنا والتي كانت تحكم نظام البيان حسب تصنيف الجابري، ذلك لأنها وُظِّفت بغير حدودها ودون وعي بالنتائج المترتبة عن هذا الخلط في الاستيعاب والتوظيف. ووصولا أيضا إلى بَنْيَنَة الثقافة العربية داخل أنساق مغلقة من خلال المنهج البنيوي في الدراسة التي قام بها في(بنية العقل العربي)، وكأنه يروم تسييجها في إطار بنيات مغلقة تستعصي على أي حل إلا وفق ما يراه مناسبا لها، مع أن الثقافة العربية الإسلامية في حقيقتها متكاملة ومتداخلة بين العرفان والبيان والبرهان، وقد اعتبرها البعض عبارة عن أحكام مسبقة.

يتبنى الجابري النقد الابستمولوجي لطريقة التفكير، بُغية تجاوز مجموعة من الإشكالات الكبرى التي تعيق سيرورة المعرفة، أوبمثابة المنهج الذي يشخِّص المعضلة ويطرح البديل. ومن بين هذه الإشكالات نذكر:

نقد آلية القياس ونقد التجويز ونقد العرفان ونقد فكرة العادة ونقد فكرة إنكار الطبائع وإمكان الكرامات والخوارق، هو يتبنى طرح ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، الذين قدموا بديلا عقلانيا بتبَنِّي منهج أرسطو البرهاني والإقرار بمبدأ السببية مع تضمين مشاريعهم مفاهيم الاستقراء والاستنتاج والكليات والمقاصد [2].

وهو ينقد العقل العربي في نظرته المعيارية القيمية إلى الأشياء، نظرة اختزالية تختصر الشيء في قيمته، في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص داخل مجتمع أو ثقافة ما. نظرة من الخارج ليس من ماهية

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص14.

[2] ينظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي(2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6 2000، ص 564 .

الشيء[1]. الأمر الذي يجعلها ليست موضوعية، بل غير آمنة في نقل الحقائق كما هي. فالموضوعية من منظوره تعتمد على التحليل والتركيب والإقناع.

دعا الجابري إلى إعادة كتابة التاريخ العربي بوعي تاريخي يقوم على النظام ليس على الفوضى، على الاتصال ليس على الانفصال، حيث تتداخل الأزمنة الثقافية في هذا الوعي، ينتقل فيه المثقف من المعقول إلى اللامعقول ومن اليسار إلى اليمين، ويُبدِّل توجهه بين مذاهب مختلفة، حيث تختلط المفاهيم والقناعات ويتخبط أصحابها بين التراث والتقليد الغربي، تاريخ الاختلاف والتعدد والطائفية والصراعات، لا ينبني على الاتصال والترتيب والنظام بل على القطائع والقفز من حقبة لأخرى، يقول:«إن تصحيح الوعي العربي بتاريخه يتطلب"إعادة الأمور إلى نصابها"داخل هذا التاريخ نفسه، ومن جملة الأمور التي يجب إعادة النظر فيها، تلك التصورات اللاتاريخية التي كيّفت وتكيّف الوعي العربي الراهن والتي تجعل من تاريخه تاريخ أجزاء لا تاريخ كل»[2].

صفة الانفصال التي طبعت العقل العربي يُرجعها الجابري ابستيميا في البنية العميقة، إلى نظرة بيانية تجزيئية تؤطر العقل العربي، حيث«تصور أهل البيان الزمان مؤلفا من أجزاء صغيرة منفصلة متعاقبة لا تقبل القسمة، فهو إذن يقوم على الانفصال وليس على الاتصال. ومن هنا قولهم:"العَرض لا يبقى زمانين"، أي أن لكل عرض زمنا أي لحظة يحدث فيها ويزول هو وزمنه، وهكذا فكما تتجدد الأعراض باستمرار تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك. وربطوا بين الزمن والمتزمن فيه، مثلما ربطوا بين المكان والمتمكن فيه، فهم لا يتصورون المكان ولا الزمان مستقلين عن محتوياتهما. إن نظرة المؤرخ في الحقل المعرفي البياني لابد أن تكون مبنية على الانفصال» [3]. وقد اعتبرها الجابري نزعة ذَرِّيّة غيّبت مفهوم الكلي، الأمر الذي جعل العقل العربي يعجز عن جمع شتاته أو أن يلتمس الوحدة في الظواهر التي يمر بها، على غير ما يقوله المنطق الأرسطي في المفاهيم الخمس التي وضعها، والتي تسمح للعقل بالتحليل والجمع ومن ثمة يختلف عن المنطق عندنا في الثقافة العربية. ولهذا حاول الجابري في مشروعه هذا نقد هذه التجزيئية وهذه البعثرة والاضطراب في طريقة فهم الحياة.

---

[1] ينظر: مُحَمَّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي(1)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002، ص31.

[2] المرجع نفسه، ص35 .

[3] مُحَمَّد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ص191، 192 .

إعادة كتابة التاريخ تعني أيضا التحرر من سلطة النماذج المعرفية التي تحتكر المعرفة، فالنموذج المعرفي يؤدي دور المشرّع للمعرفة والتي تبقى تنسخ نفسها من زمن لآخر. في حين أن المعرفة متعددة ومتغيرة بين الذوات، والتحرر من هذا التفكير الجاهز والمؤطر معناه فتح المجال للفكر لأن يبدع ويتطور.

كما ينقد الجابري اللغة المجازية في الخطاب العلمي بقوله: «المحسنات البديعية بمختلف أنواعها، محسنات تقوم بمهمة ابستمولوجية هي تعويض الفراغ وإخفاء التناقض على صعيد المعنى. إنَّ النغمة الموسيقية المرافقة للخطاب المسجوع توجِّه السامع إلى نظام الكلمات وتصرفه بالتالي عن نظام الأفكار مما يجعله في حالة إغفاء عقلي تسمح لـ(المعنى) -إذا كان ثمّة معنى- بالانسياب إلى لا وعيه دون رقابة عقلية فيقبله دون نقاش»[1]، وفي هذا المقام، هناك من يوافق الجابري، وهناك من ينقده. فجورج طرابيشي في رده عليه يرى أن هذا الأمر هو إجحاف في حق اللغة العربية، التي تتميز بالثراء والتنوع وهذه صفة إيجابية فيها يقول:«إنَّ موسيقية العربية(...)ليست إلاّ مظهرا من مظاهر نظاميتها، والنظامية هي المظهر الأول للعقلانية من حيث إنَّ العقل محبّ للنظام لدرجة التماهي وإيّاه»[2]. ويستشهد بقول جيرار لوكونت في كتابه(قواعد اللغة العربي) بأن«اللغة العربية بنية تمتاز بنظامية مورفولوجية ونحوية مدهشة، شبه هندسية، وبالتالي عظيمة الإغراء للعقول الديكارتية»[3].

ربما يقصد الجابري بالقول أن القارئ وهو يتفحَّص الخطاب، لابد أن يكون متيقِّظ العقل، وأن يحسن تفهُّم بيان اللغة العربية، وأن يتمكّن من الولوج إلى عمق العبارة المجازية، ويُحسِن التصرف فيها بفهم دلالاتها على النحو الصحيح، لأن خطأ تفسير المجاز يقود إلى خطإ الفهم، على أن لا يطغى المجاز على نظام الأفكار. وباعتبار أن المفهوم لا يتساوق والمجاز نظرا لخاصية أحادية المعنى التي تطبعه، يدعِّم أحد الباحثين في مجال المصطلح هذا الرأي بقوله:«إننا نعترض على اتباع المجاز في توليد المصطلح لأنه نابع من لغة خاصة لا تحتمل المجاز وباعتباره لا يعبر إلا عن مفهوم واحد في سياق استعمالي مخصوص. ولذلك فالمجاز شأن لغوي عام تختص به الكلمات في وضعية تواصليه معينة تنفلت من لحظة الحقيقة لتدل على لحظة تواصلية منفلتة من المعنى المعجمي المطلق ولتعبر عن سياق معنوي مخصوص بوضعية

---

[1] الجابري، بنية العقل العربي، ص 108.

[2] جورج طرابيشي، **إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي(2)**، دار الساقي،بيروت-لبنان، ط1، 1998، ص ص 239، 240.

[3] المرجع نفسه، ص 240.

تخاطبية مخصوصة»[1]. على غير ما نراه لدى طه عبد الرحمن في شروط تأثيله للمفهوم، حيث طبيعة اللغة تحتِّم على المشتغل بها أخذ الاعتبار في النظر إليها من جانب عباري وإشاري، وأن التأثيل قائم على الجانب الإشاري للعبارة، فالإشارة المجازية تعتبر معانٍ مستنبطة من القول مبنية على علاقات جديدة قائمة على الاشتراك في الأصل والتداول-كما سبق أن مر بنا في أركان تأثيل المفهوم عند طه- كما أشار إلى دور الاستعارة الذي يتبدى في مختلف الخطابات، ليست العربية فحسب، وإنما في مختلف اللغات، حيث تشكِّل خاصية في القول الفلسفي لا يمكن الاستغناء عنها[2]. ولا شك أن هذه مهمّة صعبة على من ينهض بالخطاب العلمي على هذين الوجهين. هكذا كانت لغة القرآن الكريم علمية في خطابها، بديعة في أسلوبها، بليغة في دلالاتها، ثرية في مفاهيمها.

هذه بعض الثوابت الأساسية التي تحكم منطق المفهوم في التفكير العربي عند الجابري، وقد سعى إلى كشف الستار عنها، وبيّن نقاط ضعفها، وانعاكاساتها على البنية التصورية في ذهن العربي، واعتبر عملية زعزعة الثوابت ضرورة منهجية لتجاوز مشكلاتها.

3- نماذج مبدعة وأخرى مؤقلمة:

دراسة الجابري النقدية تميزها بصمته الخاصة في تعامله مع المفاهيم ذات المنشإ الغربي، التي أعاد إبداعها وفق منظور جديد يمكن أن تدخل في إطار النحت، حيث يبقى المفهوم يحافظ على بعض خصائصه الأولى التي ولد بها في الثقافة الغربية، بينما يفقد بعضها الآخر في السياق الجابري، وهذه نماذج من المفاهيم التي أبدعها وأخرى أعاد توطينها:

3-1 الوعي التاريخي Conscience historique:

عبارة مصطلحية نحتها المؤوّلون حول مصطلح الفهم Compréhension لكونه الفكرة المركزية في فن التأويل ومهمته بالدرجة الأولى، فكل تأويل هو بحث عن الفهم. يُقِرّ هانس جورج غادامير Hans Georg Gadamer (1900-2002م) أن:«بنية الفهم واقعياً تتجسّد في كونها

[1] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، مرجع سابق، ص72.

[2] ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2، ص ص 172- 176.

انتماء للتراث»[1]، وجدير بالذكر أن«الماضي لا يسير وراء الوجود ويتبعه فقط، بل يسبقه في كل حين»[2]، ذلك لأننا–حسب غادامير– كائنات تراثية تاريخية مُتَجَذّرَة في التاريخ، وتكمن فاعلية التاريخ في كونه مؤسسا لفهمنا ونمط تفكيرنا تراكمياّ عبر التراث والخبرة المكتسبة، فهو«المشكِّلُ والمكوّنُ والموجِّهُ لتاريخية فهم الذات وذاتية الفهم» [3]، فمن الصعب على المرء أن يتخلّص من آفاق عقله وتراثه، فيعمل هذا التراث كبنية قبلية تُلِحُّ على وجودها حاضرا، وتؤسس القاعدة الرئيسية للفهم البعدي. هكذا، يُصَحَّحُ الفهم أو يُؤَكَّدُ للوصول إلى ما يسمى الانسجام La cohérence، و«عندما ينعدم الانسجام فإننا نتكلم عن إخفاق الفهم»[4]. ويتحقق بانصهار الآفاق، أفق الانتظار Horizon en attente مع أفق التراث l'horizon du Tradition عبر الحوار الخلاّق والفاعل بين الذّات المتَجذرة في التاريخ والذّات المتناهية في الزمانية والتراث، كما سبق الذّكر، حوار بين الماضي والحاضر، يقول غادامير:«الفهم هو إجراء وساطة بين الحاضر والماضي وتطوير في الذّات كل السلسلة المرتبطة بالمنظورات التي يحضر عبرها الماضي ويتوجه إلينا» [5]. و«تلقّي حقيقة التراث معناه تطبيق لقضاياه ومسائله على اللحظة الراهنة، لكن وفق العقل النقدي والوعي التاريخي» [6]. وقراءته تكون بهذا الاتجاه: من الحاضر← الماضي بأفق معاصر.

فعالمية التأويل حسب غادامير كما قرأها شوقي الزين تأخذ في الاعتبار أن الوعي يتواجد في العالم كمشاريع غير مكتملة في الفهم، والتراث«هو مرعى الوعي التاريخي يجوب هذا الأخير أقاليمه على سبيل الإثراء والتثوير. يرتبط الوعي بذاته عبر عنصر التراث. التراث هو المادة التاريخية، يشكّل بفضلها الوعي قوالبه النظرية وتصوّراته المعرفية وسلوكاته الوجودية(...)ويمدّه بالطاقات المناسبة في شكل أحكام وتصورات قبلية يصحِّحُ بها ممارساته الحاضرة ويحرّر عبرها انتظاراته المستقبلية للمعنى»[7].

---

[1] Hans-Georg Gadamer , **le problème de la conscience historique**, Edition établie par pierre Fruchon, traces écrites, Paris, Editions du seuil,1996, p.74.

[2] Martin Heidegger, **Being and time**, Harper and Row, Newyork,1962, p.20.

[3] هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف**، ترجمة محمّد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2006، ص21.

[4] المرجع نفسه، ص41.

[5] المرجع نفسه، ص58.

[6] المرجع نفسه، ص22.

[7] محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص76.

الوعي التاريخي إذا، أسلوب في التفكير يعامل الفكرة، بوصفها نتاج لحظتها التاريخية، ومشروطة بأفق تلك اللحظة وأحلامها وإخفاقاتها، يعلِّمنا أن كل مجتمع له خلفيته التاريخية التي تعبر عن خبرته وتراكمات تجاربه ومثله ورموزه، تلك الخلفية التي لابد من وعيها واستثمارها في كل فعل يستهدف النهوض بالمجتمع. والتاريخ يحدّد مجمل رحلة الجنس البشري عبر الزمن، لهذا يُعطي غادامير هذه الأولوية والمركزية للتاريخ التي لا يمكن بحالٍ تهميشها. ومن هنا تتبدى أهمية قراءة التراث بوعي تاريخي نظرا لعلاقة التأثير والتأثر المتبادلة بينهما، نادت بها معظم الدراسات العربية المعاصرة على غرار أقطاب الفلسفة الغربية بدءا بالجابري مرورا بعبد الله العروي وحسن حنفي...وغيرهم، هذا النمط من القراءة الذي يُحيِّن المعرفة تحاورا ونقدا يعتبر عبءا على الإنسان المعاصر الذي يكون مشروطا بالقيام بدورات تأويلية متتبِّعا المفهوم في تطوره، الفهم فيها دوران لولبي حفري، حيث يمتد من جانب إلى العمق/الماضي، وتتسع حلقاته من جانب آخر شيئا فشيئا إلى الأفق الحاضر تماشيا مع حركة القارئ المؤول. يقول غادامير:«الوعي التاريخي الذي يميز إنسان اليوم هو امتياز، وقد يكون أيضاً عبءاً لم يُفرض أبدا على أيٍّ من الأجيال السابقة. الوعي التاريخي الذي نمتلكه حاليا عن التاريخ يختلف عن الطريقة التي بدا بها في ماضي شعب أو عصر معين. نفهم بوعي تاريخي امتياز الإنسان المعاصر، هذا الذي يمتلك وعيا تاما بتاريخية كل حاضر، وبنسبية كل الآراء، ويتضح باستمرار أن الأخذ بالوعي التاريخي ليس ببعيد الأثر عن النشاط الفكري المعاصر»[1].

هو نمط في الوجود ودليل العمل التاريخي كما حدده شوقي الزين، متغيِّر، عبء ومسؤولية الكائن وهمّه، حيث هو الموجود الوحيد الذي يشغله سؤال الوجود. والتراث الذي يكون هوّيتنا، ويحدد انتماءنا، هو الذي يحمل هذا العبء للإنسان المعاصر، من حيث أنه مُطالب في معرفته لذاته، بالتحاور مع أفقه التراثي، بما يحمله هذا الأفق من مفاهيم و تراكمات معرفية/إيديولوجية. فكلما كَبُرت المسافة الزمنية، كلما زاد عبء هذه المسؤولية، خاصة إذا طرح إشكالات تعاظمت، فهل يتمكن من سبر أغوارها وحلِّها؟...هو«عبء المسؤولية عما يتجاوزك زمانيا ومكانيا»[2]، ماضيا ومستقبلا، حيث الماضي مرتبط بالتصحيح الآني في الحاضر، والمستقبل، في محاولة سبق معرفي استشرافاً للخير، فالمستقبل يبقى

---

[1] Hans-Georg Gadamer, op.cit.,P.23.

[2] ماهر عبد المحسن حسن، جادامر، **مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية**، دار التنوير، 2009، ص204.

نقلا عن: مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص ص 254- 255 .

ذلك المجهول/الآخر المترصِّد لهناء الكائن وراحته، وبهذا المعنى يكون الوعي التاريخي امتياز الإنسان المعاصر في إطار ارتقائه بالفهم. وقد جاء ردا على كل ما هو وضعي من شأنه أن يحدّ من حرية التفكير، ناقدا من خلاله غادامير فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey(1833-1911م)، وفريدريك شلايرمخر Fredrich Schleiermacher(1768-1834م)، في محاولتهما تطبيق آراء العالم الفيزيائي هارمان هيلمهولتز، الذي حاول إيجاد أرضية مشتركة بين علوم الفكر وعلوم الطبيعة. فإذا كانت علوم الطبيعة تستند إلى الاستقراء المنطقي والتجربة، فإن العلوم الإنسانية/علوم الفكر والروح، تستند إلى الاستقراء الفني، بوصفه حساسية أو شعوراً جوانيّاً، ومهارة فكرية تعتمد على الذوق والحدس، أكثر مما تعتمد على العقل[1]. جاءت فلسفته لتعيد الاعتبار لهذا الجانب المهم في تركيبة الإنسان، هذا بالإضافة إلى السياق التاريخي كبنية أنطولوجية فاعلة وحافظة لوجود الكائن-فنحن نقف داخل التاريخ- أمام صرامة النموذج الوضعي، الذي يدّعي البداهة، ويهمل سؤال التّناهي.

وقراءة الجابري معاصرة واعية بما تقترحه من خطوات منهجية بمعنيين: جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ومعاصرا لنا كمتلقين على صعيد الفهم والمعقولية[2]. يلتزم التصور العلمي في أرقى مراتبه دون أن يجعل منه الحقيقة المطلقة، فهو ينطلق بمنظور معاصر في التحاور مع مجمل القراءات السلفية التراثية، يقول:«إن ترك التقليد يكتسي هنا معنى خاصا، إنه: إلغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، والحذر في ذات الوقت، من السقوط فريسة للفكر الغربي...أما التجديد فيعني بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، إنطلاقا من الأصول المباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا وانطلاقتنا»[3]، والأمر نفسه ينطبق على الفروع المعرفية الأخرى غير التيار الديني.

القارىء العربي المعاصر من منظور الجابري مؤطَّر بتراثه مُثقل بحاضره، فالتراث يحتويه ويمده بمفاهيم جاهزة بعيدة عن النقد، يمدّه برؤاه واستشرافاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكُّر، يقرأ التراث متذكِّرا لا مكتشِفا ولا مستفهِما، وباعتبار أن هذه الذات جزء من التراث والتراث جزء منها، فلابد من فصله عنها لتقديم قراءة موضوعية له بربطه بتاريخه، وذلك بإخضاعه إلى عملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوِّله

[1] ينظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص67 .
[2] ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص ص11، 12.
[3] المرجع نفسه، ص ص12، 13.

بالفعل إلى موضوع لها، من خلال الدراسة البنيوية، التحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي، وفصلها عنه من أجل استرجاع فاعليتها في البناء على نحو جديد، ثم إعادة وصله بها كي تضفي عليه ممكنات جديدة، هي لا مقول الخطاب تكشف عنها بطريق حدس Intuition استشرافي هو الحدس الرياضي. وفي هذا الفصل ثم الوصل يحدث الجابري قطيعة ابستمولوجية Rupture épistémique مع كل فهم مسبق للتراث خاصة منه ما تسبب في إشكاليات وأزمات تشظت وانتشرت على نطاق واسع. فهو يريد بهذه القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، أن ننتقل من احتواء التراث لنا إلى احتوائنا له ومن كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث[1]. وهذه هي النقطة المفصلية التي يختلف فيها عن غادامير في طرحه الفينومنولوجي لظاهرة الفهم. فإذا كان غادامير يرى أن التراث متطور متجدد بوعي تاريخي لكنه حاضر في كل دورة تأويلية جديدة أو بالأحرى، إذا كان ذلك الحكم المسبق يحضر باعتباره عنصرا في بنية الفهم، فإن الجابري يريد أن يحرره من تلك البنية. فهل يمكن أن نحرر الذهن من اللبنات التي تكونه؟ ...إن الجابري وظف المفهوم في سياق يختلف عن السياق الغربي، والتراث في الثقافة العربية الإسلامية غيره في الثقافة الغربية.

نشير أيضا إلى بعض الانزياحات في توظيفه للمفهوم، حيث يُقِرُّ الجابري بكل معرفة تنبثق من حدس رياضي خلافا للحدس الفينومنولوجي لأنه يراه حدسا ذوقيا وجدانيا، وهو يريد أن يحرر المعرفة من كل طابع ذاتي وجداني، بالتالي يميل إلى عقلنة مختلف العمليات الذهنية، تعتمد على البرهان والمنطق أكثر مما تعتمد على المعرفة القلبية. على خلاف غادامير الذي ينحو طريق مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976م) في الإنصات إلى ما يقوله التراث بسماع شاعري وتعاطف وجداني معه وبحث حثيث عن حقائقه، ذلك ما نسميه الحدس الفني أو الذوقي.

نضيف أمرا آخر يتعلق بالأحكام المسبقة Les préjugés ولكن بمعنى ثان، حيث يلاحظ أن الجابري يطلق الأحكام خلافا لما يعتبره غادامير من أن‹جدليّة السؤال والجواب قائمة على تعليق الحكم وإرجاء القرار› بلغة شوقي الزين، فالسؤال يُثري الفهم بحثاً لكنه لا يُغلقه،«فالأسئلة تظهر دائما

[1] ينظر: محمّد عابد الجابري، نحن والتراث، ص ص 21، 22.

الإمكانيات غير المحددة التي ينطوي عليها شيء ما»[1]. يُطرح السؤال عن إصدار الجابري للأحكام، غير أن مشروعه متفتق على البحث والنقد وعميق بمفاهيمه ورؤاه. ربما كان لهذا السلوك تبريره في إطار توظيفه للقطيعة الابستيمولوجية، فهو يبحث عن الاتصال من وراء الانفصال، ذلك هو الخيط الناظم لكل ما طرحه من مفاهيم ونقد واستشراف، هادفا من ورائه إلى تصحيح الوعي العربي بتاريخه، يقول:«إن تصحيح الوعي العربي بتاريخه يتطلب"إعادة الأمور إلى نصابها"داخل هذا التاريخ نفسه، ومن جملة الأمور التي يجب إعادة النظر فيها، تلك التصورات اللاتاريخية التي كيّفت وتكيّف الوعي العربي الراهن والتي تجعل من تاريخه تاريخ أجزاء لا تاريخ كل، ولعل أكثر"أجزاء"تاريخنا تضررا بسبب هذه التصورات، الفلسفة الإسلامية العربية التي مازال"تاريخها" يكتب خارج التاريخ الذي تنتمي إليه، وساهمت في صنعه. إن الفلسفة العربية الإسلامية التي عالجناها من قبل ككل وكوحدة أي كفكر يعالج إشكالية واحدة، كانت هي نفسها جزءا من كل وعنصرا في وحدة. وليس هذا الكل وهذه الوحدة شيئا آخر غير المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى بكل مكوناته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية»[2]، وهذا هو تحديدا ما يسميه غادامير اغتراب الوعي عن تاريخه،«فالتراث المكتوب، عندما يؤوَّل، يُستعاد من الاغتراب الذي يجد نفسه فيه إلى حاضر المحادثة الحيّ، الذي يتحقق أساسا في السؤال والجواب»[3]، والتاريخ الثقافي العربي في تقييم الجابري يرتبط في وعي العربي بالمكان أكثر من الزمان، بتاريخ الكوفة والبصرة والقيروان وقرطبة...إلخ، تاريخ جزر ثقافية منفضلة في الزمان انفصالها في المكان، فالثقافة في الوعي العربي لا تنبني على التعاقب ولا على التزامن ومن ثمَّ فوعينا التاريخي يقوم على التراكم وليس على التعاقب، على الفوضى وليس على النظام[4]، ولهذا يشير إلى أهمية قراءة التراث بوعي تاريخي بقوله:«يجب أن نتسلح بالرؤية التاريخية، بالوعي التاريخي. إن التراث جزء من التاريخ فهو جزء من الصيرورة التاريخية»[5].

---

[1] هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة الكتور جورج كتوره دار أويا، طرابلس-الجماهرية العظمى، ط1، 2007، ص497.

[2] الجابري، نحن والتراث، ص35 .

[3] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص490.

[4] ينظر: مُحَمَّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص47.

[5] مُحَمَّد عابد الجابري، نحن والتراث، ص49 .

وفي سياق حديثنا عن الوعي، يحاول الجابري الولوج إلى البنية الداخلية للعقل العربي بالنظر إليه كميكانيزم في أثناء تشريحه له من خلال كتابه(بنية العقل العربي)، يتوسل بمفاهيم من علم النفس المعرفي ويضيف إليها، وننتقل حينئذ للحديث عن:

2-3 اللاشعور المعرفي L'inconscient cognitive:

مفهوم استوحاه من عالم النفس جان بياجي Jean Piaget(1896– 1980م) في دراسته لبنية عقل الفرد الواحد من البشر. وهو«مجموع البنيات تجهلها الذات ما عدا عبر نتائجها. ولهذا، فإن الأنا يكون واعيا بمضمون تفكيره دون أن تكون البنيات والعمليات التي تقوده إلى التفكير بهذه الطريقة أو تلك موضع وعي»[1]. يأخذ بياجي من نظرية فرويد في التحليل النفسي تصورها الدينامي عن الحياة النفسية، ويحاول أن يوسِّع في مفهوم اللاشعور، بحيث يجعله يشمل نظرية التحليل النفسي بالإضافة إلى علم نفس الوظائف المعرفية. فإذا استخدم فرويد اللاشعور في دراسة ميكانيزمات الحياة الوجدانية، فإن بياجي يستخدمه في دراسة ميكانيزمات المعرفة المتحكِّمة في الآراء والاعتقادات، تظلُّ لاشعورية إلى أن يصبح تحليلها ممكنًا. هذا، واللاشعور المعرفي يتضمن كبْتًا معرفِيًّا، وعلى عكس الكبت الوجداني – المتعلق بالمشاعر والرغبات التي لا تتوافق مع معايير الحياة الاجتماعية، فيتمُّ إبعادها عن الوعي بكيفية لاشعورية– يتضمن ما يمكن للذات أن تفعله لا أن تفكر فيه. واستعادة الوعي بالماضي تكون دائما إعادة تنظيم وإدماج له. يكون اللاشعور المعرفي في شكل خطاطة حسية حركية فقط دينامية نفسية وليس تمثُّلا. وهو خاص بالفكر العلمي، فمهمة الابستمولوجي يمكن أن تكون التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية، تحليل نفسي موضوعه لاشعور الباحث العلمي، وهدفه اكتشاف جملة العوائق التي تعوق عملية المعرفة، ومثلما يختص اللاشعور المعرفي بالفكر العلمي الذي يدرس بنياته، فهو قائم أيضا في الشخص الراشد غير المتخصص في العلوم، وكذلك في التفكير العفوي للطفل في مراحل تكوُّنه. وتستند دراسة ميكانيزماته على المنهج العلمي التجريبي القائم على الملاحظة الدقيقة للوقائع[2]، حيث قامت باحثة كندية بالبحث في العلاقة بين المراحل الفرويدية ومراحل النمو المعرفي التي ذكرها بياجي، على عيّنة

[1] مُحَمَّد وقيدي، **الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي**، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 2007، ص352.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص343- 356.

تتكون من اثنين وثمانين طفلا، واستطاعت من خلال دراستها لمراحل النمو أن تميز بين عشْر مراتب داخل المراحل التي ذكرها هو، وهناك توافق بين مرحلتين من التطور تحدث عنهما بياجي وفرويد، ما يعني أن المفهوم أُتِّخِذ كأداة إجرائية لدراسة مراحل النمو المعرفي للطفل[1]. على أن مجهود بياجي في ابتكاره لهذا المفهوم يُنتظر أن يُتوَّج في الدراسات على مستوى أكبر، وهو ما فعله الجابري، حيث اعتمده في استخلاص المفاهيم والتصورات التي تحدد نظرة الإنسان العربي إلى الكون والتاريخ. فالجابري يدرس اللاشعور المعرفي الخاص بالثقافة العربية والمثقف العربي، ينقله من مستوى الفرد إلى الجماعة الثقافية أي«جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي–أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية– إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ»[2]؛ من هذا المفهوم الإجرائي(اللاشعور المعرفي)، يقدم الجابري **مفهوم الزمن الثقافي**، ويقرر أنه أشبه بزمن اللاشعور، لا يعترف بالمسافات الزمانية والمكانية، على غير الزمن الطبيعي الاجتماعي؛ وبما أن اللاشعور المعرفي واللاشعور السيكولوجي مفهومان متوائمان، فإن زمنيهما هما كذلك. في الزمن الثقافي تتعايش مراحل ثقافية مختلفة، مثلما تتعايش في اللاشعور رغبات ومكبوتات تعود إلى مراحل مختلفة من عمر الإنسان، ويحدث أحيانا أن تتناقض بعض المفاهيم والمعتقدات القديمة مع مفاهيم جديدة، الأمر الذي ينتج عنه صراع المفاهيم، وقد يخمد هذا الصراع في شكل تعايش توفيقي أو تلفيقي، ما ينعكس على السلوك المعرفي للمثقف، فتراه إما سويا أو منفصما أو يضاعف من خلط المفاهيم عِوض أن يقدم ما هو هادف علمي، وفي جميع الحالات يعيش زمنا ثقافيا واحدا لا تَقدُّم فيه، لأن الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم، فلا يزال مطروحا للحوار والمناقشة. وهو ما ينجر عنه تعثر حركة هذه الثقافة، فتعيش حالة التناقض والإشكال والتوتر بين القديم والحديث وأحيانا الاجترار، ما عبّر عنه إبراهيم بن سيار النظّام، المتكلم المعتزلي، بحركة الاعتماد، حركة الشيء في الموضع نفسه، كحركة التوتر الكامنة في الجسم المعَدِّ للإطلاق، لكن دون أن ينتقل إلى مستوى آخر. فالزمن الثقافي في ثقافتنا العربية، يُوصف بأنه« زمن متداخل متموّج يمتد على

[1] ينظر: مُحَمَّد وقيدي، الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي، ص357 .

[2] الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص 40، 41.

شكل لولبي، الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر، وبالتالي في نفس البنية العقلية»[1]. هكذا حلل الجابري من منطق العقل الأزمة المعرفية التي يتخبط فيها المثقف العربي.

3-3 مفهوم الحدْس:

المفهوم عند الجابري غيره عند طه عبد الرحمن، ذلك أن طه يحدد إجراء منهجيا(فقه الفلسفة) في إنتاج المفهوم وابتكاره وما على المشتغل به إلا أن يتبع الخطوات المقرَّرة في المشروع. بينما الأمر مختلف عند الجابري، فهو يترك أمر اكتشاف كيفية تخلّق المفهوم لقارئ حادس: يقول:«إن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه، والمفهوم يفرض نفسه حين الممارسة لا قبلها. أما المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في ذهن الباحث فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلاّ عندما يكون قد انتهى من توظيفه، ولو ضمن رؤية حدسية خاطفة»[2]. فهو لا يصرّح بمنهجية إبداعه أو توطينه المفهوم، وهذا أصعب بكثير بالنظر إلى التكوين العلمي للجابري المتباين المرجعيات، وربما يدخل هذا في إطار المسكوت عنه، حتى يحفز القارئ على البحث في مرجعياته التي انطلق منها، كما فعل جورج طرابيشي ووصل إلى مفاهيم أخرى جديد في رده على الجابري(نقد نقد العقل العربي). ومن ثمة فنحن بحثنا في مرجعيات الجابري محاولين استقصاء مفهوم الحدس في خطابه.

يُعرَّف الحدْس بأنه:«معرفةُ حقيقةٍ بيّنةٍ، مهما تكن طبيعتها، تُستعمل مبدأً ومرتكزا للاستدلال النظري، وتدور حول الأشياء وحول علاقاتها أيضا(...) نظرة مباشرة وفورية لموضوع فكري ماثل الآن أمام الفكر ومُدرَك في واقعه الفردي(...) إنه الشعور بالتنسيق العقلاني اللاواعي للأحوال الصوفية (...) بمعنى البحث عن الوحدة الروحية المباشرة والمنفعلة أكثر من المعرفة العقلية الواعية لذاتها»[3]. ويشير الباحث سفيان زدادقة ويوافق رأي بعض الباحثين على أن مصطلح الحدس لم يتداوله الصوفية ولا خصومهم للتعبير عن المعرفة الصوفية، مع أنه كان شائعا ومتداولا في المصطلح العربي، وكان اصطلاحهم المفضل الدال على معنى التوفيق الإلهي في المعرفة هو الفتح والكشف والإلهام. وقد استعمل ابن سينا

---

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، ص41.

[2] محمّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص14.

[3] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 2001، ص ص 701 -708.

مصطلح الحدس ليدل به على معرفة تتم دفعة واحدة لا تحتاج إلى التفكير وإعمال الذهن[1]. ويعرفه كذلك الجرجاني بأنه:«سرعة انتقال الذهن من المبادىء إلى المطالب، ويقابله الفكر وهو أدنى مراتب الكشف»[2].

لقد تباينت التعاريف لكلمة(الحدْس) بين كونه معرفة علمية وكونه إلهاما، غير أن معظمها تُجمِع على أنه ملكة عقلية لا يمكن للتفكير الاستغناء عنها في نشاطه، قال بوانكاريه:«بالمنطق يقوم البرهان، وبالحدس يقوم الابتكار..فالملكة التي تعلمنا الرؤية إنما هي الحدْس»[3].

ومن المعروف أن الحدس هو منهج برغسون في اكتساب المعرفة، حيث اعتبره «نظاما فلسفيا يعبر عن نسق فكري باطني يمكن أن يتجلى في المتصورات والتعابير اللغوية، وبالتالي فكل الأشياء تحمل معان حدسية في ذاتها تمثل لمرحلة تكونها الأولى. ويمكن أن نطبق هذا المنهج على استقراء المعنى الحدسي الذي ينشأ منه تكوّن المصطلح في لحظة ميلاده الأولى، ولذلك فالمعرفة الحدسية تمثل مرحلة مهمة في تكوين المعارف الأخرى المتصورية والمفهومية والدلالية اللسانية باعتبارها الأساس الذي يُبنى عليه وجود المصطلح»[4]. وهذا ما مررنا به في مراحل تكون المفهوم.

هذا المنهج يُشيد به دولوز ويعتبره اكتشافا فذا من طرف برغسون، يقول: «أن تكون كل فلسفة متعلقة بحدس، لا تنفك مفاهيمه عن التطور بحسب اختلافات في الشدة، فإن هذا المنطق العظيم الذي جاء به ليبنتز أو برغسون، يغدو مبررا حقا إذا أخذنا بالاعتبار الحدس كتغليف للحركات اللامتناهية للفكر، التي تجتاز بلا انقطاع مسطحا معينا من المحايثة(...)فالفهم الحدسي يتغير وفق الشكل الذي يرسم فيه المسطح. فعند ديكارت يتعلق الأمر بفهم ذاتي وضمني مفترض من قبل الأنا أفكر كمفهوم أول، وعند أفلاطون، كانت الصورة الممكنة لشيء ما جرى التفكير به سابقا هي التي تضاعف وترافق مفهوما راهنا. ويشير هيدغر إلى نوع من (فهم قبل-أنطولوجي للكينونة)، فهم (قبل مفهومي) يبدو أنه يتضمن إدراك مادة الكينونة في علاقتها مع جهوز الفكر»[5]. ولا ينفك دولوز يدافع عنه، فهو سلاحه

---

[1] ينظر:سفيان زدادقة، **الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص140.

[2] علي مُحَمَّد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، لبنان، 1985، ص86.

[3] أندريه لالاند، مرجع سابق، ص705.

[4] خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ص221.

[5] جيل دولوز فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ص59.

في مصارعة الوهم وتصحيح الفهم الخاطئ الناتج عن ضروب الاستعمال، ويُعتمد عليه في تحديد الفلسفة نظاما مطلق الدقة، حيث«يجد في هذا المنهج المعتمد نوعا من النشاط الذي يفترض تعددا في المعاني ويتطلب رؤى متنوعة وغير قابلة للاختزال. ليس الحدس عاطفة، ولا إلهاما ولا انجذابا مشوشا، بل هو منهج معدّ، وحتى أحد مناهج الفلسفة الأكثر إعدادا، له قواعده الصارمة(قاعدة تطرح الإشكاليات والمسائل عبر نقد الزائفة منها. وقاعدة مفاضلة تتبع التقطيعات أو التقاطعات. وقاعدة أخيرة مزمّنة. تفهم الأفكار من أفق الديمومة والزمان. منهج الحدس ينفتح على الاختلاف. إذ يعيّن الكثرة والتنوع، سواء الكمي أو الكيفي»[1]. وإذا كان الأمر كذلك؛ يتنوع المفهوم ويتعدد وينفتح في مملكة الحدس، فإن الجابري يتخذه هو الآخر منهجا عقليا في فلسفته، لكن الجابري لا يوظف الحدس هنا باعتباره منهجا برغسونيا وإنما يتجه به وجهة مغايرة. حيث«الأفاهيم اشتدادات*، في حين أن مسطحات المحايثة هي حدوس. إذا كان مسطح المحايثة عبارة عن خطوط مبيانية، عن اتجاهات أو توجهات مطلقة، وعن حدوس، فإن الأفاهيم عبارة عن خطوط مشتدة، عن اشتدادات تعبر بدرجات متفاوتة عن هذه التوجهات المطلقة، عن هذه الحدوس، أو بالأحرى عن الحدس الأساسي للفيلسوف»[2]. وللجابري حدسه الخاص في هذا المفهوم.

يعتمد الجابري على منطق التحليل البرهاني كما عهدناه في كل كتبه، غير«أن علم البرهان ليس كل العلم، وأن الحدس يجب أن يحتفظ بدوره المكمِّل، بل إني أميل إلى القول بأن الحدس هو الثقل الذي يحفظ التوازن أو أنه التِّرياق الذي يقتل السّمّ، إنه لكذلك بالنسبة إلى المنطق»[3]. وصحيح أننا نعتمد في تحليلاتنا للظواهر على المنطق، لكن يبقى التحليل يحتاج إلى الحدس الذي تتركب فيه المعطيات لنصل إلى نتيجة جديدة، يقول الجابري: «إن التحليل المحض يضع في تصرفنا مجموعة من الطرق مضمونة الصلاحية، خالية من الأخطاء، يمكن استعمالها والسير فيها بثقة، ولكن أي من هذه الطرق يؤدي بنا

---

[1] خميّس بوعلي، جيل دولوز، صورة الفيلسوف، ص ص46، 47.

* «يدل **المشتد** هنا على التغير في المستوى أو الدرجة في هذا التغير أو ذاك.كما يدل على التفاوت والتباين في الأفهوم.كل فلسفة كبيرة تعبر بدرجات ومستويات متفاوتة، من خلال أفاهيمها، عن الحدس الأساسي لديها». جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ص422.هذا ما نلاحظه في خطاب الجابري، حيث تبدو مفاهيمه على درجة كبيرة من التباين عن أصلها الأول، ومن ثم مفاهيمه تعبر عن فلسفته الخاصة ورؤيته الذاتية للقضايا التي طرحها على طاولة النقد للمناقشة وهي رؤية تحمل حدسها الخاص بها.

[2] جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة مرجع سابق، ص440.

[3] محمّد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص190.

سريعا إلى الهدف؟ ومن يدلنا على الطريق الذي يجب سلوكه؟ إنه لابد لنا من قدرة ذهنية أخرى تمكننا من رؤية الهدف البعيد، وليست هذه القدرة أو الملكة شيئا آخر غير الحدس»[1].

إن الحدس الذي يؤمن به الجابري هو الحدس الرياضي، حيث هو ثلاثة أنواع هي: «هناك أولا، الحدس الذي يعتمد الحواس والمخيلة، وهناك ثانيا، التعميم بالاستقراء المستنسخ من طرق البحث في العلوم التجريبية، وهناك حدس العدد المحض الذي يمكن أن يتأسس عليه الاستدلال الرياضي الحقيقي، الذي يتوافق مع هذه المعادلة: إذا كانت نظرية ما صحيحة بالنسبة إلى العدد **1**، وإذا برهنا على أنها صحيحة بالنسبة إلى: **ن+1**، مع افتراض أنها صحيحة بالنسبة إلى **ن**، فإنها ستكون صحيحة بالنسبة إلى جميع الأعداد الصحيحة»[2].وهو يفضل النوع الثاني منها، على أساس أنه يقوم على التركيب، فمن خلال المنطق نحلل الأحداث تحليلا تشريحيا، ومن خلال الحدس يحدث التركيب وصولا إلى الجديد الذي يفضل عن غيره، ولكنه القائم على البرهان والاستدلال العقلي، ويتوخى قدر الإمكان الصرامة المنطقية. فالحدس كما يراه ويشتغل عليه الجابري في فلسفة العلوم يختلف عما رأيناه عند برغسون، من حيث أنه يوظف الآليات التي يمتلكها العقل في الاستقراء والفهم. وهكذا يبدو الجابري في دراسته للتراث يحلل الظواهر والنظم الفكرية إلى أدق تفاصيلها ثم يبحث فيها بمنطق المعادلة التي ذكرنا قبل قليل، ليصل إلى استنتاج جديد عن القضايا التي يشتغل عليها. نعم إنه يُعلمِن كل آليات العقل بغض النظر عن الجانب الروحي أو الذي لا نتمكن من البرهان عليه. **وآليته في هذه الدراسة** هي التي تقوم على التحليل المنطقي البرهاني، والتركيب الحدسي، فيما نسميه الحدس الرياضي الاستشرافي، يقول الجابري: «اختراق اللغة والمنطق لا يتم إلا بالحدس، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها. الذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها...إن هذا يعني أن الحدس الذي نتحدث عنه هنا ليس الحدس الصوفي ولا الحدس البرغسوني أو الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي، بل نقصد حدسا خاصا هو إلى الحدس الرياضي أقرب، إنه رؤية مباشرة ريادية استكشافية تستكشف

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ص191.
[2] المرجع نفسه، ص ص188، 189.

الطريق وتسبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة، يتم عبر المعطيات الموضوعية التي استخلصت خلال اللحظة الأولى من المنهج»[1]. ومثل هذه الآلية لا يمكن تحديد خطواتها لأنها تعتمد على فهم المعطيات في علاقتها ببعضها البعض، حيث يكون التركيب بينها كنتائج مستخلصة بطريقة حدسية. هكذا كانت مفاهيم الجابري حدسية النظرة تولد في سياق خاص ولا تتكرر في سياقات أخرى، خاصة إذا تعلق الأمر بالعلوم الدقيقة.

فإذا عرّجنا على فهم الجابري للقرآن القريم وقراءته له، رأيناه يبدِّل منهجه، وفي قراءته للقرآن الكريم لا يستعير من مناهج الغرب أو من مفاهيمهم وإنما يقرأ القرآن بلفظه ويستنبط معانيه من داخله وبمفاهيمه، وهذه بعض المفاهيم التي استخلصتها من خلال مشروعه حول الدين[2]:

3-4 مفهوم المعهود:

يعتبر معهود العرب الإطار المرجعي الذي يحتكم إليه الفقهاء والمفسرون وعلماء الدين في قراءة القرآن الكريم، هو أداة معرفية لا غنى عنها في تناول الخطاب، والمقصود به معهود العرب وعاداتهم على مستوى اللغة(التعبير)، وعلى مستوى شؤون الحياة الاجتماعية. فالقرآن الكريم جاء بلسان عربي إلى الأمة العربية ونُزِّل وفق معهودهم في الممارسة والفهم في حياتهم حتى يفهموه.«هذا المصطلح صيغة لغوية منطقية تكثِّف معاني كثيرة في لفظ واحد، مما يجعل منها أداة معرفية، أي مفردة من مفردات الأصول المعرفية»[3]. هذا المعهود أو المألوف أو المعتاد له شروط وجب احترامها من أجل ضبط المعنى وتدقيقه، «فالمعهود الاجتماعي في زمان ومكان معينين هو الذي يفصل في مصداقية نازلة أو حكم، كما أنه هو الذي يحدد مدى مصداقية رواية من الروايات، سواء كان المروي حديثا أو كان خبرا عاديا. وإذا تغير المعهود بتغير الزمان أو المكان أو كليهما تغير معه النظر، أعني الفهم والحكم»[4]. لقد صرح الجابري أن دراسة التاريخ العربي ومعهوده من خلال تناوله للتراث في مشروعه (نقد العقل العربي) أفاده في قراءة القرآن الحكيم بل هو ضرورة تفرض نفسها على القارىء لمختلف النصوص وخاصة النص الشرعي منها

[1] الجابري، نحن والتراث، ص 25 .

[2] ينظر: نسيمة براق، سؤال الدين في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، ضمن: فلسفة الدين، المفاهيم والإشكالات والاتجاهات، مرجع سابق، ص ص 109، 110.

[3] محمد عابد الجابري، **مواقف**، الكتاب الواحد والثلاثون، الطبعة الأولى، سبتمبر 2004، ص28 .

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ليقدم قراءة موضوعية،يقول:«الأمر المؤكد عندي هو أنني أطرق بابا آخر، وأنني الآن-بعد الخلاص من أجزاء(نقد العقل العربي)الأربعة-أجد نفسي أقدر على التعامل مع مفاتيح هذا الباب مني لو فعلت ذلك قبل»[1]. كما يلزم احترام الوضع التاريخي للمعرفة، أي مراعاة الظروف التاريخية التي وجدت فيها كل معرفة وكانت سببا في وجودها. وهذا يقودنا إلى الحديث عن مفهوم آخر في مبحث فهم القرآن الحكيم.

3-5 مفهوم أسباب النزول

مصطلح(أسباب النزول) مركزي أيضا في النشاط الفقهي الإسلامي، مفهوم يندرج ضمن علوم القرآن التي تضم جملة المعارف والعلوم المساعدة في فهمه، والمعرفة بأسباب نزول الآيات الكريمة ضرورة أيضا لأن القرآن نزل منجما مفرقا بحسب المناسبات خلال 23 سنة، فلكل آية ظرف وسياق تاريخي كان سببا في نزولها، هذا ما يُجمِع عليه علماء الدين، وإن اختلفت الروايات في هذه الأسباب. وتتجلى أهمية المعرفة بأسباب النزول في مجال التشريع في بيان القصد من تشريع الحكم، وفي التمييز بين العام والخاص والناسخ والمنسوخ[2]. وكذا من أجل توظيف الآيات في الاستشهاد وغيره توظيفا مناسبا على نحو سليم. ومن ثَمَّ فقد نقد الجابري القراءات الأولى التي اعتمدت ترتيب المصحف في سرد قصص القرآن، وقدّم بديلا عنها مُمَثَّلا في قراءته حسب أسباب النزول، الأمر الذي ساعده في تتبُّع مسار تكوُّن القرآن تساوقا مع السيرة النبوية، وبيَّن من خلالها وظيفة القصص القرآني كسلاح في يد النبي الكريم في مواجهة خصوم الدعوة المحمدية، على خلاف بقية القراءات التي اتخذت من القصص القرآني أحداثا تاريخية، اتخذوا مرجعية لها ما عُرف بالإسرائيليات بدل النظر إليها على أنها أحداث قرآنية لها أسباب نزول خاصة بها ومقاصد مخصوصة أيضا[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، أكتوبر 2006، ص13.

[2] ينظر: الجابري، مواقف، الكتاب الواحد والثلاثون، ص18.

[3] الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص16.

3-6 المنهج/ المفهوم

وسط كل الطروحات النقدية التي تَقدَّم بها قراء الجابري عن المنهج الذي اتبعه في قراءة النصوص التراثية يقول الجابري:«والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تُطرَح أولا وقبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم»[1]. لقد قوبل مشروعه بكثير من الانتقادات خاصة في منهجه، لكن المنهج يتحول في خطابه وجودا آخر ويوظَّف حسب ما يقتضيه السياق. يُعدُّ الجابري مفكر المنهج، فهو الذي يسمح له بتحديد الوجهة التي يحفر فيها في مختلف الخطابات، وبناء على آلية الاستقراء والاستدلال يصنِّف المعطيات في بنية جديدة ويدرسها على نحو خاص، لقد اعترف الجابري بلسانه أن التصنيف من مهمة الفلسفة، هذا ما يقوم به الفيلسوف، وإن كانت هذه الطريقة تتضمن معنى الصرامة والمعيارية للفكر والثقافة الإنسانيين في الوقت الذي نقد فيه هذا الجانب المعياري.

والمنهج عنده آداتي براغماتي، لا يمارس أي هيمنة على خطابه وإنما يبدِّل حدوده وفق رؤيته الخاصة. وتوظيفه للمناهج الحداثية في قراءة التراث كان له دوره في تفجير طاقات التفكير لدى المفكرين والقراء العرب، فكان مشروعه حافلا بالمفاهيم وحافزا للإبداع فيه.

كل مفكر يدرك جانبا من الحقيقة، ويغفل عن أخرى، ولهذا يبقى عقل الإنسان نسبي يكمله آخر من زاوية نظر أخرى. إن أكثر ما كان يستهوي الجابري هو وجود عدد كبير من القراء لمشروعه. حيث تبقى القراءة هي المنتج الأول والفاعل للمعرفة وربما هذا هو سر عظمة مشروعه الذي تفتق عن عدد كبير جدا من القراء يتنوعون بين مؤيد له، وبين معارض، بين ناقد، وبين صاحب مشروع علمي جديد. ومن جهة أخرى سعت هذه القراءات المتعددة كمًّا وكيفًا، والتي لا تلبث تتوقف عن التزايد كل حين إلى الكشف عن المسكوت الذي تضمنته لغة الجابري، لغة علمية معبرة غير أنها تخفي في سياقها أكثر مما تقوله، على نحو ما وجده هو ذاته في قراءته لمفكرين آخرين. فالانفتاح على الآخر لا يكون منهجيا وعلميا فقط وإنما تأويليا أيضا لكل السياقات التي اجتمعت من أجل إرساء فكر ما. وفي هذا تشغيل لآلية الحدس أهم الآليات في إبداع المعارف. هذا ما اعترف به بعض المفكرين أمثال ناقده جورج طرابيشي حينما صرّح أن دخوله لمشروع الجابري تفحصا وقراءة هو غيره عند خروجه منه.

[1] الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص14.

الخاتمـــة

الخـــاتمـــــــة

إن الخطاب شد وجذب مهما اختلفت هويته وتباينت قضاياه، صراع دائم على أرض المفاهيم، أو هو سعي الذات لاسترداد هويتها التي غيبتها التبعية الغربية تارة والإديولوجيات تارة أخرى.

حينما نقارن بين مشروع مُحَمَّد عابد الجابري (نقد العقل العربي)، ومشروع طه عبد الرحمن (فقه الفلسفة) على مستوى المفهوم، نجده مختلفا عند كليهما. حيث يبدو عند الجابري ذو صبغة علمية دقيقة، يشتغل بمنطق الصرامة والدقة، فهو العقلاني الذي لا يعترف إلا بقدرة العقل فقط على حل مشاكل الحاضر، فجاءت مفاهيمه علمية عقلانية هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصطبغ عند طه بصبغة دينية أقرب إلى العلوم الإنسانية منها إلى فروع المعرفة الأخرى. ذلك لأن المرجعية المعرفية التي تقف وراء المفهوم في صورته الأولى تنحدر من فلسفة العلوم، بينما يقف المنطق وفلسفة اللغة ذات المنشإ الديني وراء المفهوم في صورته الثانية، ونحن نعرف أن للمنطق سلطته في بناء صروح النظريات وتشييد الأطر والقوانين. فهل يمكن أن يَصدُق فِقه طه على مختلف المفاهيم التي نتداولها في أنواع المعرفة؟

فإذا كان طه يؤمن بالنسق المغلق الذي يحفظ هوية الأمة من كل دخيل، فينشئ نظرية محددة بشروطها، بمبادئها ونتائجها وخطواتها الإجرائية، فإن الجابري ينفتح على كل الثقافات دون أن يكشف عن الطريق التي ألهمته في إبداع المفهوم، فهو ذو حس نقدي ليس تنظيري كما هو الشأن عند طه، لأنه يعتبر أن المفهوم نتاج اللحظة، نتاج السياق، ولا يمكن أن نؤطر له لأنه يفرض نفسه من داخل البنية الذهنية العميقة التي يثوي فيها والتي تَشكَّل فيها من خلال التكوين المعرفي الذي حظِي به صاحبه، وهكذا نراه بحدس رياضي استشرافي تمكن من نحت مفاهيم مبدعة من أخرى تضاهيها قوة واستدلالا، حيث تنبني على الجانب الدلالي في نقلها من حقل معرفي لآخر ومن بيئة لأخرى، ومن ثم كان مشروعه مُلهِما لعقول عديدة في إنشاء مفاهيم وصلت إلى حجم مشاريع، ومنها على سبيل المثال مشروع طه عبد الرحمن ومشروع جورج طرابيشي. وهذا لايعني أننا نهمش مشروع فقه الفلسفة، ذلك لأن صاحبه أبلى فيه بلاء حسنا ساعيا لتخليص المفهوم من عامل التقليد، وحافظا له من مظاهر الاضطراب التي تقلب فيها زمنا طويلا ولا يزال، من خلال ضبطه بقواعد وشروط. ومن ثم إذا قلنا أن الجابري كان قد اشتغل على المفهوم بحدس رياضي فهذه كانت آليته العقلية التي طوّرها، وتبقى مستعصية على آخرين

غير متاحة لدى المشتغلين في حقل المفهوم. ومن ثم تعتبر محاولة شخصية متعلقة بشخص الجابري فحسب، فهو لم يكن يهمه أن ينظِّر للمفهوم بقدر ما سعى إلى الكشف عن الإشكاليات التي تكتنف الخطاب العربي المعاصر، أسبابها، ورؤيته كبديل يقترحه لحلِّها. وإذا كانت أزمة المفهوم تكمُن في الأسس المعرفية التي بُنيت عليها الحضارة العربية الإسلامية في مشروع الجابري، فإنها في مشروع طه تكمن في الخطاب العربي المعاصر ليس في التراث.

وهذه مجموعة من النتائج التي استخلصناها في هذه الرحلة الطويلة التي جُبنا فيها فروع المعرفة من خلال هذين المشروعين:

- ✓ لطه عبد الرحمن جهاز مصطلحي خاص به لا نجده عند أي مفكر اشتغل على المفهوم، جهاز نابع من عمق التراث العربي الإسلامي، ولا يخرج عن نطاق المعجم العربي إلا عن طريق التأثيل، وهذا عمل حميد يُحسَب له.
- ✓ إن عملية توطين المفهوم تحتاج إلى معرفة باللغات وسياقاتها الثقافية معرفة شاملة وواسعة تتنوع وتتخلّق عبر فروع علمية متعددة، خاصة إذا تعلق الأمر بالترجمة، فلا بد أن يمتلك المترجم حسّا ذو نباهة عالية وإدراكا بمواطن استعمال المصطلحات. هي عملية غاية في الصعوبة لا نميل إليها كل الميل، وإنما ندعو إلى إنشاء مفاهيمنا بلغتنا تجنبا للمشاكل التي تحوم حولها. وسواء جاء المفهوم عن طريق التوطين أو عن طريق التأثيل فهو في حالة إبداع.
- ✓ يرتبط المفهوم بالإشكالية ولا ينهض دونها، فكلما انبثقت إلى الوجود إشكاليات جديدة كلما سايرها نموا، فالمفهوم/ الإشكالية جوهر الكائن الإنساني في الأرض أو هو همه في الوجود، فكل بحث عن فهم جديد ينبثق عن إشكاليات تُطرح.
- ✓ لا آفاق للمفهوم دون لغة مفهومية تتخلّق معه وتحمله إلى الوجود. ويدعو البحث إلى ضرورة إنشاء مخابر تهتم بالجهاز المفاهيمي لأصحاب المشاريع الكبرى التي بذلوا فيها أيما جهد، في هذه المخابر تُدرس مصطلحاتهم، ثم تُصنَّف في مؤلفات تساعد على تبديد الغموض أو سوء الفهم لدى من يجد صعوبة في استيعابها من القراء والباحثين.

- ✓ ينفتح المفهوم على الآخر مهما اختلفت لغته وتقاليده الثقافية من هنا يكتسب كونيته، فالمفهوم يحيا ويتكثّف بقدر ما يكون حرًّا، يتجاوز الإطار والقانون وهذه هي طبيعته مهما حاولنا تحديده والتنظير له. والإبداع لا يكون نوعيا إلا إذا تمكن من خلق عوالم مفهومية تتيح بناء الأنساق وصوغ النماذج.
- ✓ وهكذا كان المفهوم خطاب الجابري أكثر ثراء بفضل ما تفتّق به من قراءات ودراسات علمية حامت حول مفاهيمه تدبُّرا وتحليلا وإضافة، فلم تخرج هذه المشاريع إلى الوجود لولا طرحه الفكري الجريء في قراءة التراث، فإن دلَّ هذا على شيء فإنما يدل على سلطة السياق التي تستدعي المفهوم حين الممارسة لا قبلها، بعيدا عن كل تخطيط وإجراء مسبق.
- ✓ هاتان محاولتان في بناء المفهوم انطلقتا من تكوين مكثف، مكّنهما من إبداع طرق وآليات جديدة، ويُعزى الفضل في ذلك للمنطق الحر الذي حاول تجاوز الأطر. فالجابري تجاوز التقليد من خلال قراءته الجريئة وتوطينه لمفاهيم بعيدة عن أرضه، أما طه فقد حاول تصحيح مغالطة التأثيل بجعله منهجا له قوانينه واستدلالاته ذات بصمة خاصة.

جامعة محمد لمين دباغين

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم: برواية ورش عن نافع.

أولا المصادر:

مُحَمَّد عابد الجابري:

1. نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993.
2. تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي(1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002.
3. بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي(2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6 2000.
4. العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل العربي(3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس2001.
5. العقل السياسي العربي، نقد العقل العربي محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي(4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط4، 2000.

طه عبد الرحمن:

6. فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة-1-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1995.
7. فقه الفلسفة-2-، القول الفلسفي:كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 1999.
8. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1 2002.
9. حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2011.
10. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ،الطبعة الرابعة 2012.

ثانيا المراجع:

1. المراجع العربية:

11. أحمد الشريف بوساحة وآخرون، إشراف وتقديم عبد الرزاق بلعقروز، فلسفة الدين، المفاهيم والإشكالات والاتجاهات، منتدى معارف بيروت، الطبعة الأولى 2018.

12. إدريس هاني، ماوراء المفاهيم، من شواغل الفكر العربي المعاصر، مقاربات مفهومية في قضايا المعرفة والنهضة والمستقبل والتسامح، مؤسسة الانتشار العربي بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 2009.
13. بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع الكويت، الطبعة الأولى 2011.
14. جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت(لبنان)، الطبعة الأولى 2010.
15. جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، نقد نقد العقل العربي(2)، دار الساقي،بيروت-لبنان، ط1، 1998.
16. جيل دولوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ترجمة ومراجعة مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء لبنان، الطبعة الأولى1997.
17. حامد عبد السلام زهران، المفاهيم اللغوية عند الأطفال، أسسها، مهاراتها، تدريسها، تقويمها، دار المسيرة عمان الأردن، الطبعة الأولى 2007.
18. حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 1992.
19. حسن مخافي، المفهوم والمنهج، في القرءات العربية المعاصرة للتراث النقدي، أفريقيا الشرق المغرب، 2016.
20. حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2013.
21. حمو النقاري، روح التفلسف، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2017.
22. حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، الطبعة الأولى 2014.
23. خالد حاجي، من مضايق الحداثة، فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى 2005.
24. خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2013.

25. خميّس بوعلي، جيل دولوز، صورة الفيلسوف، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2014.

26. رائد الحيدري، المقرر في شرح منطق المظفر، التصورات الجزء الأول، طبع الأميرة للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2008.

27. سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

28. طه جابر العلواني، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، الطبعة الأولى 1998.

29. طه عبد الرحمان، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع بيروت لبنان، ط 1 ، 2015.

30. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت الطبعة الأولى 2014.

31. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2006.

32. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4 2009.

33. عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومُحَمَّد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشديّة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014.

34. عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2009.

35. عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2010.

36. عبد السلام بنعبد العالي، في الترجمة، مزدوج اللغة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب 2006.

37. عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2008.

38. عبد اللطيف محفوظ، جمال بندحمان، مُحَمَّد مفتاح المشروع النقدي المفتوح، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2009.

39. علي القاسمي، علم المصطلح، أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2008.

40. علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1998.

41. عمر الشارني، المفهوم في موضعه أو العلاقة بين الفلسفة والعلوم، دار الجنوب، تونس، فيفري1992.

42. عمر كوش، أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2002.

43. غالب حسن الشابندر، في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة الجزء الأول، شركة العارف للمطبوعات، بيروت لبنان،الطبعة الأولى 2014.

44. فتحي حسن ملكاوي، البناء الفكري، مفهومه ومستوياته وخرائطه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2015.

45. فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2011.

46. ماهر عبد المحسن حسن، جادامر، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية، دار التنوير، 2009.

47. مُحَمَّد الدغمومي، انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن، سلسلة ندوات ومناظرات رقم76، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى 1999.

48. مُحَمَّد الشبه، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2016.

49. مُحَمَّد العلي، نمو المفاهيم، تساؤلات وآراء في الوجود والقيم، المركز الثقافي العربي المغرب، النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى 2013.

50. مُحَمَّد حسن مهدي بخيت، علم المنطق، المفاهيم والمصطلحات، الجزء الأول، التصورات، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، الطبعة الأولى 2013.

51. مُحَمَّد خطابي، المصطلح والمفهوم والمعجم، دراسة تحليلية نقدية في المعاجم الأدبية العربية الحديثة(1974– 1996)، دار كنوز المعرفة عمان الأردن، الطبعة الأولى2016.

52. مُحَمَّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

53. مُحَمَّد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2014.

54. مُحَمَّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط5، مارس1994.

55. مُحَمَّد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

56. مُحَمَّد عابد الجابري، مواقف، إضاءات وشهادات، سلسلة كتب صغيرة شهرية"من ملفات الذاكرة"، الكتاب الثامن والعشرون، الطبعة الأولى، يونيو 2004. والكتاب الواحد والثلاثون، الطبعة الأولى، سبتمبر 2004.

57. مُحَمَّد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 2006.

58. مُحَمَّد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، أكتوبر 2006.

59. مُحَمَّد عزيز نظمي، المنطق الصوري والرياضي،دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة، المكتب العربي الحديث، الاسكندرية 2002.

60. مُحَمَّد مستقيم، مفاهيم أركونية، المشروع النقدي للعقل الإسلامي، الشركة الجزائرية السورية، الجزائر، الطبعة الأولى 2013.

61. مُحَمَّد مفتاح وأحمد بوحسن، المفاهيم تكوُّنها وسيرورتها، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم87، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الأولى2000.

62. مُحَمَّد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى 1999.

63. مُحَمَّد وقيدي، الابستمولوجيا التكوينية عند جان بياجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 2007.

64. مجموعة من المؤلفين:عبد السلام المسدي، فتحي التريكي، عثمان بن طالب، عمار بن يوسف، تأسيس القضية الإصطلاحية، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، قرطاج تونس، 1989.

65. مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة، تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2010.

66. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الثالثة 2005.

67. مُحَمَّد همام، جدل الفلسفة العربية بين مُحَمَّد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجا، المركز الثقافي العربي المغرب، الطبعة الأولى 2013.

68. نسيمة براق، الجابري بين ناقديه، مقاربة ابستمولوجية في نقد جورج طرابيشي أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير 2013.

69. هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة الكتور جورج كتوره دار أويا، طرابلس-الجماهرية العظمى، ط1، 2007.

70. هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة مُحَمَّد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2006.

71. يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج فينومينولوجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي، تونس 2008.

72. يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى2010.

2. المراجع بالفرنسية:

73. Gilles-gaston granger, pour la connaissance philosophique, éditions ODILE JACOB, Paris, janvier 1988.

74. Hans-Georg Gadamer , le problème de la conscience historique, Edition établie par pierre Fruchon, traces écrites, Paris, Editions du seuil,1996.

75. Claude Panaccio, Qu'est-ce qu'un concept?, Chemins Philosophiques, librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2011.

76. Ernst Cassirer, Logique des sciences de la culture,Traduit de L'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Joël Gaubert, les editions du Cerf,Paris 1991.

77. Gianni Vattimo, éthique de l'interprétation, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, éditions La Découverte,paris, 1991.

78. Rachel Desrosiers-Sabbath, Comment Enseigner les concepts, vers un système de modèles d'enseignement,Presses de l'université du Québec,1984.

3. المراجع بالإنجليزية:

79. Morris Weitz,Theories of Concepts, A history of major philosophical tradition, Routledge, london and new york,1988.

80.Martin Heidegger, Being and time, Harper and Row, Newyork,1962.

4. المعاجم العربية والموسوعات:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د.ط و د.ت

2. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة، 1983.

3. مجموعة مؤلفين، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق بيروت لبنان.

4. مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة 2004.

5. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول(الاصطلاحات والمفاهيم)، معهد الإنماء العربي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1986.

6. مُحَمَّد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات االفنون والعلوم الجزء الأول، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1996.

7. علي القاسمي، معجم الاستشهادات المَوَسّع، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2008.

8. علي مُحَمَّد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، لبنان، 1985.

9. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، دط 1982.

10. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 2001.

5.المعاجم بالفرنسية:

11. Un groupe d'auteurs, Dictionnaire Hachette,noms communs et noms propres, classés ensemble, édition Hachette, paris, 2013.

12. André lalande, Vocabulaire, technique et critique de la philosophie -1-, librairie félix alcan paris, quatrième édition 1932.

13. Paul foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, presses universitaire de France, paris, 1er édition 1962.

14. Jean Dubois avec Un groupe d'auteurs, le dictionnaire de linguistique et des sciences du language, Larousse paris, 1er édition 1994.

6. المجلات:

1. مجلة المناظرة، مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية، الرباط، العدد الأول 1989.
2. إسلامية المعرفة، مجلة فكرية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 35، 2004، و العدد 60، ربيع 1431هـ/ 2010م.
3. مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس، العدد 102 ،103، 1998.
4. مجلة دراسات مصطلحية، حولية محكمة يصدرها معهد الدراسات المصطلحية، فاس المغرب، العدد الثاني، 2002.
5. مجلة اللسان العربي، مجلة تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب الرباط، العدد 47، 1998.
6. منظمة التجديد الطلابي، دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل في التأسيس لنموذج معرفي بديل، أعمال المنتدى الفكري السادس، جامعة مُحَمَّد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز فاس-المغرب- 7- 9 ماي 2012، ط1 2013.

7.مقالات على روابط إلكترونية

1. الطيب بوعزة، في مفهوم المفهوم ومحددات المقاربة المفاهيمية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب.WWW.Mominoun.com
2. مقال عن سيرة مُحَمَّد عابد الجابري. Ar.vikipedia.org/wiki/
3. مقال عن سيرة طه عبد الرحمن. https://ar.m.wikipedia.org

Les préjugés	الأحكام المسبقة
Horizon en attente	أفــق الانتــظار
Horizon du tradition	أفــق التراث
Extention	الإمتداد
cohérence	الانسجــام
Préséance de la mécompréhension	أولوية سوء الفهم
syntagmatique	تركيب توليفي
Notion	تصور
Intuition	الحدس
sémantique	الدلالية
vision du monde	رؤية العالم
Idée générale	فكرة عامة
compréhension	فهم
compréhension subjective	فهم ذاتي
compréhension totale	فهم شامل
compréhension implicite	فهم ضمني
Compréhension décisoire	فهم فاصل
compréhension éminente	فهم فوري ومباشر
Rupture épistémique	قطيعة ابستمولوجية
rupture épistémique	القطيعة الإبستمولوجية
L'inconscient cognitive	اللاشعور المعرفي
Incompréhensible	اللامفهوم
Intention	الماصدق
Signifié	المدلول
Référent	المرجع

Le terme	المصطلح
Conceptualisation	المفهمة
concept	المفهوم
Conceptologie	المفهومية
Par analogic	المماثلة
Paradigmatique	نموذج معياري
Conscience historique	الوعي التاريخي

المحتويـــــــــــــات

مقدمة.....

مدخل: في مركزية المسألة المفهومية

أولا: المفهوم بين النظرية والممارسة..... 10

1– الأهمية النظرية للمفهوم..... 12

2– الأهمية الأنطولوجية للمفهوم..... 17

ثانيا: المفهوم بؤرة تكامل العلوم والمعارف..... 24

الفصل الأول: المفهوم في أنساق المعرفة: الدلالة والعلاقة.

أولا: في التعريف الإجرائي للمفهوم واستغراق الماهية..... 29

1– التعريف اللغوي..... 29

2– التعريف الإجرائي..... 29

3– التعريف الماهَوي..... 34

3–1– الماهية، نحو بناء مفاهيمي..... 37

3–2–الماهية ودورها في عملية بناء المعرفة..... 46

4– مصدر المفهوم وخصائصه..... 49

5– تكوين المفهوم..... 55

5–1– منظومة المكونات ونمط اشتغالها..... 55

5–2– كيفية تراتب المعاني في تشكيل المفهوم/المصطلح..... 59

6–المقاربة المفهومية للمفهوم..... 62

ثانيا: صلة المفهوم بغيره من فروع المعرفة..... 68

1– صلته باللغة..... 70

2– صلته بالمنطق..... 74

3– صلته بالفلسفة..... 83

4– صلته بعلم النفس..... 84

5- صلته برؤية العالم..... 86
6- صلته بالنقد والأدب..... 88

الفصل الثاني: قلق المسألة المفهومية في الخطاب العربي المعاصر

أولا: قلق المسألة المفهومية: مدخل تاريخي..... 93
ثانيا: من قلق التاريخ إلى سؤال الحاضر..... 111
ثالثا: المفاهيم وإشكالياتها في الخطاب العربي المعاصر..... 122
1- إشكالية ترجمة المفاهيم..... 122
2- إشكالية توطين المفاهيم..... 128
3- إشكالية إبداع المفاهيم..... 131

الفصل الثالث: سؤال الإبداع المفهومي بين التأثيل والتوطين

أولا: ورشة تأثيل المفاهيم عند طه عبد الرحمن..... 145
1- فقه الفلسفة كإجراء منهجي لصناعة المفاهيم..... 146
2- نماذج مبدعة ابتداء وأخرى أعيد إبداعها..... 150
3-قيمة مشروع تأثيل المفاهيم عند طه عبد الرحمن..... 164
ثانيا: ابستمولوجية المفهوم في فكر الجابري..... 169
1- المنهج والرؤية في الطرح الجابري..... 170
2- نقد المفهوم وإعادة بنائه..... 175
3- نماذج مبدعة وأخرى مؤقلمة..... 180
الخاتمة..... 196

ملخص البحث:

يولي هذا البحث عناية خاصة بالمفهوم، باعتباره المنطلق الأول في أي تمثّل ذهني للأفكار، ورهان البحث العلمي نحو التطور والإبداع. فيهتم باستقصاء المسار الإبستمولوجي الذي تبلور عبره المفهوم في النظريات الغربية والعربية، ثم يفحص الوضع المضطرب الذي آل إليه في خطابنا العربي المعاصر، أزمة تمتد إلى كل فروع المعرفة.

وسعيا لحل هذه الأزمة، يقف البحث مقاربا مفهوميا محاولتين جادتين في هذا المجال بين توطين المفهوم وتأثيله، الأولى لمحمد عابد الجابري في (نقد العقل العربي)، والثانية لطه عبد الرحمن في (فقه الفلسفة).

Résumé:

Cette recherche s'occupe particulièrement du concept, lequel est considéré comme le premier point de départ dans toute représentation des idées, et le pari de la recherche scientifique vers le développement et la créativité ; elle s'accentue sur la poursuite du cursus épistémologique, à travers lequel, le concept dans les théories occidentales et arabes s'est concrétisé ; puis, elle examine l'état perturbé du concept dans notre discours arabe contemporain, une crise qui s'étende vers toutes les branches de connaissance .

Dans l'espoir de trouver une solution pour cette crise, cette recherche est une approche conceptuelle entre deux tentatives sérieuses dans ce domaine, entre l'adaptation du concept et son enracinement, la première de Mohamed Abed AL DJABIRI dans (Critique de la Raison Arabe) et la deuxième de TAHA Abderrahmane (Jurisprudence de la Philosophie.