المصطلح الفلسفي
وتطوره في الفلسفة الإسلامية

أ.د. عمار طالبي
-جامعة الجزائر-

يمكن القول بأن اللغة العربية في وجه من وجوهها الرئيسية طريق لمعرفة أنفسنا والعالم، وأنها تتغير دلالات أنساقها الرمزية باستمرار، عبر الأجيال المتعاقبة في أمة معيّنة، وأن معاني رموزها أو دلالاتها لا تتم مصادفة، بل تخضع لشروط اجتماعية تاريخية، وتحددها التجربة الجماعية.

ودلت الترجمة ومقارنة اللغات على أن اللغات لا تدرك الواقع بطريقة واحدة، ولا تشتق منه معنى واحدا، كما أن المعاني العامة ترتكز غالبا على الاستعمال اللغوي، وليست مستقلة عن الذوات التي تستعملها، وأما الادعاء بأنها موضوعية واقعية تصوّر الواقع على ما هو عليه، فيمكن الاعتراض عليه إذا أخذ على إطلاقه.

إن نشاط الإنسان الفكري متفاعل مع المجال الثقافي الذي يحيا فيه، وينتمي إليه، والمجال اللغوي الذي يتخذ منه صياغة أفكاره له أثر بالغ في ذلك، ومعنى هذا أن العلاقة بين الفكر واللغة، وثيقة أشد الوثاقة وأقواها، ولا يفهم من هذا أنهما بمثابة وجهي عملة ما كالدينار.

فبالرغم من وجاهة هذا الرأي المعاصر وسداده، فإن اللغة والفكر ليسا ماهيتين مستقلتين إحداهما عن الأخرى كما كان الأمر عند القدماء،

كما لا يمكن القول بأن اللغة ماهية ثابتة في قواعدها وأصولها الوصفية والصوتية والتركيبية، ولا تخضع للتغير والصيرورة التاريخية، الذي نريد تأكيده أنه من الصعب بمكان القول بتطابق اللغة والفكر تطابقا مطلقا باستمرار، والدليل على ذلك أن العقل يستطيع أن يقوم بعدد من العمليات الفكرية في مدى قصير، في حين أن التعبير اللغوي يلزمه وقت أطول لإنتاج عدد محدود من التراكيب، فاللغة تصقل الفكر وتنظمه طبقا لمنطقها وبنائها، والذاكرة الجماعية لمستعملي تلك اللغة والمؤسسات غير اللغوية، ولذلك نجانب الدقة إذا زعمنا أن اللغة والفكر متطابقان تماما، إذ نجد المتكلمين بمختلف اللغات، يقول أحدهم أحيانا: لا أستطيع أن أعبر عن مشاعري، فالفكر عموما ذو طابع استرسالي اتصالي، أما اللغة فذات طابع انفصالي تقطيعي، تجبر الفكر أن يقدِ على قدِها، وتفرض عليه أن يتقولب في قوالبها، وإذا أراد الفكر أن يدخل في تواصل فإنه يضطر إلى اللغة لتنجده في هذا التواصل، بيد أنها لا تقوى على أن تفي بكل تفاصيل الأفكار، ومعنى هذا أنها لا تعبر عن كل وجوه النشاط العقلي، وخاصة اللغة العادية، أو بالإيجاز، فالعلاقة بين الفكر واللغة علاقة صيرورة وحركة مستمرة، من الفكر إلى الكلمة، ومنها إلى الفكر، فمن الضروري القول أيضا بأن هناك فكراً غير لغوي سابقاً لصياغة اللغة، وتوجد فاعلية ذهنية غير لغوية، وليس معنى هذا أنهما منفصلان، بل نؤكد مرة أخرى أن التطابق ليس مطلقا كما أن الانفصال ليس مطلقا.

ولذلك فإن المفاهيم تكمن خلفها عدة عناصر من المجال الثقافي، وأنسجته المتشابكة من اللغة، والاعتقاد، والمذاهب، ورؤى العالم، وما إلى ذلك من المجال العلمي والجمالي أيضا، لأن للفكر علاقة قد تكون غير واضحة بالوجدان، فلا وجود لفكر منطقي محض.

هذا في نقل الفكر أو سبكه في صيغ لغوية من بيئة المفكر اللغوية ذاتها، ومما يتداول في مجتمعه الضيق العلمي، أو الواسع، وهو المجتمع الذي ينتمي إليه، فما بالك إذا كانت المفاهيم مسبوكة في لغة أخرى أو لغات لا ينتمي إليها صانع المفاهيم أو ناقلها.

لهذا نجد أبا سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي(ت368هـ) يقول لمتى بن يونس القنائي: «على أنك تنقل عن السريانية، فما تقول في معان متحوّلة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى لغة أخرى عربية؟»[1]، أجابه متى: «فإن الترجمة حفظت الأغراض، وأدت المعاني، وأخلصت الحقائق»[2]، قال أبو سعيد معبرا عن عدم ثقته في الترجمة: «إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت، وقوّمت وما حرّفت(...) ولا نقصت ولا زادت، ولا قدمت ولا أخرت، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام، ولا بأخص الخاص، ولا بأعم العام، وإن كان هذا لا يكون، وليس في طبائع اللغات، ولا في مقادير المعاني، فكأنك تقول بعد هذا: لا حجة إلا في عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه!»[3].

وبين السيرافي لمتى سرّ هذا كله: «على أن هاهنا سرّا ما علق بك، ولا أسفر لعقلك، وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها (...) فمن أين يجب أن نثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف»[4].

وهذا أمر واضح لا نطيل بشرحه، وإنما نحوت هذا المنحى، وأتيت بهذا النص لأمرين أولها أن نشأة المصطلح الفلسفي في الفلسفة الإسلامية، قامت أول ما قامت على الترجمة من السريانية واليونانية والفارسية، وهنا يكمن قدر من قلق في العبارة الفلسفية، وغموض في النقل الفلسفي، وأعني بذلك ما يتعلق بالمفاهيم ويوضح الاصطلاحات، والأمر الثاني تفطن بعض هؤلاء المسلمين من أهل العربية إلى ما في الترجمة من عيوب، مما يدعو إلى نقص الثقة بها، وبما يؤدي إليه الاعتماد على المنقول من

مشكلات عدة تتصل بخصائص اللغة المنقول منها، وبخصائص اللغة المنقول إليها، وما بينهما من اختلاف يصعب أحيانا التغلب عليه لاستقامة الترجمة ووضوحها.

ومعنى هذا أن وضع المصطلح الفلسفي قام على الترجمة للنصوص الفلسفية اليونانية بالدرجة الأولى أكثر مما قام على الثقافة المتداولة في المجتمع من لغة واعتقاد ومعرفة.

واستمرت هذه الترجمة ابتداء من النصف الثاني من القرن الأول الهجري إلى الرابع تقريبا، على مراحل متدرجة، فكانت المرحلة الأولى مرحلة النقل والنشأة التي اعتراها أحيانا كثرة قلق في التعبير، وركاكة في الأسلوب، وتعقيد في التراكيب، وانحراف في الدلالة في مدرسة حنين بن إسحاق وغيره من المترجمين الفرادى أو الرسميين، ويمثل هذه المرحلة في وضع المصطلح الفلسفي جابر بن حيان(ت200هـ)، والكندي(ت252هـ)، وهذا يمثل التأسيس الأولي الذي يحتاج إلى إصلاح وتعديل وتدقيق.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الإصلاح والتدقيق، وتحديد معاني الألفاظ الفلسفية المستعملة أكثر من غيرها في مؤلفات الفلاسفة، ويمثل هذه المرحلة الخوارزمي[5] محمد بن أحمد بن يوسف(ت387هـ)، وأبو حيان التوحيدي[6](ت403هـ)، ويدخل في هذا كتاب الحروف للفارابي(ت339هـ).

ثم جاءت مرحلة استقرار المصطلح بعد نضجه وإصلاحه، وذلك يتمثل في اللغة الفلسفية التي أخذت طريقها في الذيوع والاستعمال في مؤلفات الفلاسفة، وفي بعض الرسائل والكتب التي ألفت في المصطلح، مثل رسالة ابن سينا في الحدود والرسوم، وكتاب الحدود للغزالي(ت505هـ) الذي هو جزء من كتابه معيار العلم، وكتاب الآمدي(ت631هـ) «المبين في شرح مغاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، وكذلك شروح ابن رشد(ت505هـ) وتلاخيصه، وخاصة تفسيره لمقالة الدال وهي المقالة الخامسة من كتاب ما

بعد الطبيعة لأرسطو شرح في هذا المعجم الفلسفي المختصر، ثلاثين حدا من الحدود اليونانية التي كثر استعمالها فيما بعد في النصوص الفلسفية العربية.

ولكن الذي وضع معجما فلسفيا شاملا لأهم المصطلحات الفلسفية الشائعة في كتب الفلاسفة والمتكلمين، إنما هو الآمدي أبو الحسن علي التغلبي(ت631هـ)، كتبها تبعا للفكر الفلسفي، وبلغ عددها مبلغا لم يبلغه في أي كتاب أو رسالة سبق بها مما هو معروف اليوم اعتمد فيه على كتب الفلاسفة والمتكلمين وخاصة كتاب النجاة لابن سينا فهو سينوي أحيا لغة ابن سينا الفلسفية، كما كتب مؤلفات في علم الكلام وفي الفلسفة وفي أصول الفقه.

وبعد هذا كله جاء طور آخر طور الجمع، والاستيعاب الذي مثله الشريف الجرجاني(ت816هـ) في التعريفات، وحاجي خليفة(1068هـ) في كشف الظنون والتهانوي(ت1154هـ)، وهؤلاء ليسوا فلاسفة وإنما اجتهدوا في جمع ما أمكن جمعه من الألفاظ الاصطلاحية من مختلف المصادر التي نقلت عن الفلاسفة لغتهم، وشمل ذلك المصطلحات في مختلف الفنون والعلوم الإسلامية أيضا، وخاصة التهانوي الذي سمي كتابه: «كشاف اصطلاحات الفنون».

وكما أشار الأستاذ طه عبد الرحمن فإن الترجمة كانت سبب التقليد أكثر مما كانت سبب الإبداع، والاستقلال في الفكر الفلسفي، فكأن الترجمة أصل والفلسفة تابعة، وذلك لأن هذه الترجمة لم تتمكن تمام التمكن باستعمال المجال التداولي العربي الإسلامي، ووصفها بأنها مجتثة لا متمكنة، أي غلب عليها ما سماه بالتداخل المنفصل بدل التداخل المتصل بمجال التداول اللغوي العربي، وبالثقافة الإسلامية في نماذجها الأصلية[7].

فلننظر الآن في أعمال بعض هؤلاء الذين أسسوا اللغة الفلسفية، وكيف حاولوا صنع المصطلح الفلسفي ابتداء من الترجمة.

إن أول نص وصل إلينا في هذا المجال إنما هو كتاب الحدود لجابر بن حيان الذي كانت له صلة وثيقة بالفلسفة اليونانية، فهو يخبرنا عن نفسه أنه ألّف عدة كتب في الحدود: «اعلم أن لنا كتبا في الحدود ذوات أفانين ومتصرفات متباينة بحسب طبقات العلوم التي قصد بها قصدها، وأمّ بها نحوها»[8]، كما يذكر أنه وضع: «كتبا في النفس والطبيعة، والحركة والمتحرك، والحس والمحسوس، والفاعل والمنفعل»، ويشير أنه وضع في كل كتاب منها ما يدل على معنى الحد إن كان يحتاج إلى ذلك، وسرّ معناه إن احتاج إلى الكشف عنه وعن حاله، وأما كتاب الحدود فإنه يذكر فيه: «حدود الأشياء المشكلة المضلة التي لم تعلم حدودها على حقائقها»[9]. إذن فهو يشرح الألفاظ التي فيها إشكال يمكن أن يضلل القارئ الذي لم يطلع على حقائقها.

وبيّن الغرض من الحدّ وهو: «الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ما هو فيه ولا يدخل فيه ما ليس منه»[10].

يقسم ما يسميه بعلم المعاني إلى علم فلسفي وإلى علم إلهي، وأن «حدّ العلم الفلسفي أنه العلم بحقائق الموجودات المعلومة، وحد العلم الإلهي أنه العلم بالعلة الأولى»[11]، ولكنه عاد فحدّها حدا آخر سماه حدّ الفلسفة: أنها العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من أعلى، وأن حدّ العلوم الإلهية أنها علوم ما بعد الطبيعة من النفس الناطقة، والعقل، والعلة الأولى وخواصها»[12].

أورد هذه الحدود تبعا لقسمته للعلوم: «ويكون ما نورده من هذه الحدود على توالي القسمة التي قسمنا هذه العلوم عليها، ليكون ذلك أيسر وأبين وأوضح»13، فهو إذن سلك في تعريف الحدود طريقين: طريقا

تعليميا وطريقا في ذوات الحدود بقطع النظر عن طريق تعليمها «وإذ قد أتينا على حدود العلم بهذه الأشياء من طريق التعليم فلنذكر حدودها أنفسها ليكون الكتاب تاما»[14].

فلنذكر نماذج من تعريفاته:

حد العلم العقلي: «أنه ما غاب عن الحواس وتحلى به العقل الجزئي من أصول العلة الأولي، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلي، والنفس الكلية والجزئية، فيما يتعجل به الفضيلة في عالم الكون، ويتوصل به إلى عالم البقاء»[15].

حد العقل: "أنه الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها، كقبول المرآة لما قابلها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ"[16].

حد الحروف: "أنها الأشكال الدالة بالمواضعة على الأصوات المقطعة، يدل بنظمه على المعاني بالمواطأة عليها"[17].

"إن حد النفس أنها كمال للجسم الذي هو آلة لها في الفعل الصادر عنها، وهذا الحد لها من جهة التركيب، وإنما ذكرناه لأنه مجانس لما ذكره أرسطو طاليس فيها إذ يقول: "إن النفس كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[18].

انتقد جابر بن حيان أرسطو في تعريفه للنفس، ورد على كتابه في النفس: "وقد بينا ما في هذا الحد من الفساد والقبح ونقصان منزلة المعتقد به في ردنا على أرسطو طاليس كتابه "في النفس"، ولكنا نضع الكتب لكل محبي هذه العلوم على اختلاف طبقاتهم ليأخذ منها كل فهيم بمقدار عقله، ومبلغ فهمه، فلهذا ذكرنا هذا الحد في النفس، فأما الحد لها على رأينا فإنها جوهر إلهي محيي للأجسام التي لابستها متضع بملابسته إياها، فانظر يا أخي كم بين الحدين من الفرقان، في الدلالة على جوهر النفس"[19].

حدِ الحس: "وأما حدِ الحس فإنه انطباع صور الأجسام في النفس من طريق الآلات المعدة لقبول تلك الصور وتأديتها إلى النفس بمناسبة كل واحدة من تلك الآلات لما تقبل عنه صورته"[20].

هذا يدل على مدى دقته في التعبير عن الإحساس في ذلك الوقت المبكر، وهو قد ألف كتابا "في الحس والمحسوس" كما أخبرنا عن نفسه.

فهذه الرسالة الصغيرة تمثل أول معجم للألفاظ الفلسفية في تاريخ التراث الفلسفي الوفير[21] لحدِ اليوم، استعمل التعريب بمعنى نقل اللفظ الأجنبي وإجراؤه مجرى العربية في كلمة الهيولى «Hyle» التي استمرت إلى يومنا هذا، ويرى أن تركيب الكلام مطابق للعالم: "تركيب الكلام يلزم أن يكون مساويا لكل ما في العالم من نبات وحيوان وحجر"[22]، وتعود هذه العلاقة كما يعبر بعض الفلاسفة في عصرنا هذا إلى علاقة الكلمات بالأشياء.

وانتقد عبد الأمير الأعسم ما ذهب إليه محمد عبد الهادي أبو ريده[23] من القول بأن رسالة الكندي هي أول رسالة ألفت في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولعله كان على غير علم برسالة جابر بن حيان التي ترجع فيما يبدو إلى النصف الثاني من القرن الأول الهجري.

ويمكن القول بأن الكندي(ت252هـ) زاد للمصطلحات دقة، وتوسعا، وزاد مفردات أخرى، لم يعرفها جابر بن حيان وإن كُنت أعتقد أن الكندي قرأ جابرا واطلع على رسالته، فقد ذكر الكندي في مقدمة رسالته غرضه منها، وأورد عبارة تشبه تماما عبارة جابر: "فهمت ما سألت أن ارسم لك كلاما في الحدود والرسوم، وآتي فيه على ذكر الألفاظ التي يكثر استعمالها في كتب الفلاسفة، فاعلم أيها الأخ المحمود لست آلو جهدا في استكمال ما طلبت، ولكن الإحاطة بحدود الأشياء، ورسومها صعبة المسلك غير مألوفة، وأنا أبسط لك القول في الألفاظ التي يقع الالتباس في معانيها، وهي

التي نقصد قصدها"[24]، وإذا كان عدد الحدود التي عرفها جابر 92 حدا، فإن الكندي بلغ عدد ما عرّفه 109 من الحدود[25]، وجاء الكندي بخمس تعريفات للفلسفة[26] اعتمادا على الترجمات التي تمت في عهده، وخاصة ما ترجم من نصوص أرسطية وأفلاطونية، وبلغ عدد ما عرفه الكندي من الألفاظ التي لم يعرفها جابر 45 حدا، ويبدو أن تزايد الترجمات في عهد الكندي وفر له المواد التي تمكنه من تكوين الحدود تكوينا أدق وأوضح من بعض تعاريف جابر بن حيان، وعرّب بعض المصطلحات التي لم يجد ما يقابلها في العربية، مثل: الهيولي[27] تبعا للترجمة، ولجابر بن حيان وكذلك الأسطقس[28] والفلسفة[29]، أما "فنطاسيا" فقد ترجمها "بالتوهم"[30].

ومن التعريفات الفلسفية التي صاغها الكندي:

العقل: عرفه بأنه جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها[31]، وتعريفه أوجز من تعريف جابر بن حيان.

وعرّف الإبداع بأنه إظهار الأيس عن ليس"[32].

وفرّق بين الفعل والعمل، فالفعل: "تأثير في موضوع قابل للتأثير"[33]، أما العمل فهو: "فعل بفكر"[34].

وعرّف الاختيار بأنه: "إرادة تتقدمها روية مع تمييز"[35]، وحدد الإرادة بأنها: "قوة يقصد بها الشيء دون الشيء"[36]، ومن تعاريفه التي أخذت من الفلسفة الطبيعية اليونانية قبل سقراط تعريفه للمحبّة وهي أنها: "علة اجتماع الأشياء"[37].

وعرّف العلم بأنه: "وجدان الأشياء بحقائقها"[38]، وربما بدت الغرابة في تعريفه للأزلي: "هو الذي لم يكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبدا"[39].

وعرّف الفهم بأنه: "ما يقتضي الإحاطة بالمقصود إليه"[40].

وأما اليقين فهو: "سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان"[41]، ويبدو أن تعريفه للصديق قد انتقل حرفيا تقريبا إلى أبي حيان التوحيدي وهو: "كل إنسان هو أنت إلا انه غيرك، حيواني موجود، واسم على غير مسمى"[42]، وهو تعريف أرسطي واضح[43].

وعرّف الحكمة بأنها: "فضيلة القوة النطقية وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها، واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق"[44]، جمع في هذا التعريف بين المعرفة والعمل.

أما العمل فقد حدده بأنه: "الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل"[45]، وترجم الشجاعة من الفضائل الأفلاطونية بالنجدة، واستعمل عدة اصطلاحات هجرت فيما بعد، ولم تبق مستعملة بعد عهده، مثل الجربزة التي هي الخروج عن الاعتدال، ومثل الدِخل الذي يقابل في اليونانية معنى الرصد والكمون"[46].

وختم عدة تعريفات أوردها في تحديد معنى الفلسفة بالحد الذي يميل إليه على ما يبدو من عبارته، وهو: "فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية إنياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان"[47].

وإذا أتينا إلى جهود الخوارزمي فإن كتابه "مفاتيح العلوم" يمثل موسوعة موجزة للعلوم في عصره وألفاظها الاصطلاحية، ألفه للوزير أبي الحسن عبيد الله بن أحمد العتبي(ت390هـ)، ويبدو أن غرضه لغوي بالدرجة الأولى استفاده من المصطلح الذي وضعه الكندي والفارابي لخدمة الكتاب والأدباء واللغويين، وبين أن أكثر هذه الألفاظ اخترعت وبعضها عرّب من كلام العجم[48]، وذلك إذا لم يتوصل المترجم إلى لفظ يعبر عن ذلك المعنى ولا توصل إلى وضع ما يناسب من اللفظ، والذي يلاحظ

في كتاب مفاتيح العلوم أنه أورد في الكلام على كلمة "منطق" ما يساويها في اللغة اليونانية، وهو: "لوغيا"[49]، وما ترجمه السريان الذين استعملوا لفظة مليوثا[50]، اشتقوها من اللغة الآرامية الحديثة، فيما يرى عبد الأمير الأعسم، وأشار إلى اشتقاق كلمة فلسفة من "فيلاسوفيا" اليونانية[51]، وينقل أحيانا المصطلح اليوناني وبجانبه اللفظ العربي مثل: الارثماطيقي وهو علم العدد والحساب[52]، و"الجومطريا وهو علم الهندسة"[53]، وكلمة هندسة كلمة فارسية، و"الأرسطرنوميا" وهو علم النجوم، وعلم الموسيقى وهو علم اللحون[54]، و"فنطاسيا وهي قوة المخيلة"[55].

أما عناوين أقسام المنطق فقد أوردها كلها باللفظ اليوناني مثل إيساغوجي هو المدخل، وقاطيغورياس يقع على المقولات، واستعمل كلمة الجوهر التي هي فارسية، وكانت قد نقلها بعض المترجمين وهو: عبد الله بن المقفع إلى كلمة عربية وهي "العين": "ويسمي عبد الله بن المقفع الجوهر عينا"[56]، أما لفظ الطبيعة" فقد نقل ما ترجمه إلى السريانية وهو "شمعاكيانا"[57]، ويعبر عنه في العربية "بالسماع الطبيعي"، وعبر "بالنواميس"[58] عما يفيد القوانين في اليونانية، وينقل أحيانا للفظ عدة ترجمات مثل الهيولي فهي المادة، والعنصر، والطينة59، ويقف أحيانا موقف المعارضة من بعض المعاني الفلسفية مثل النفس الكلية، الإنسان الكلي: "وأما أن تكون النفس الكلية لها وجود بالذات كما يقوله كثير من الفلاسفة فلا أصل له"[60]، لأن هذا لا يدخل ضمن نسيج ثقافته الإسلامية، ويعبر عن العلم الإلهي "بعلم الأمور الإلهية"، ويذكر ما يساويه في اليونانية "ثاولوجيا"[61]، كما يعبر عنه بالعلم الإلهي، وكان الكندي قد ترجمه إلى "علم الربوبية".

وذكر لمقولة "الوضع" مرادفا لها وهو النصبة حسب تقديره، كما نجد مقولة "المِلك" قد ترجمت بعدة ألفاظ: (له، ذو، الجدة)[62].

ومنذ الفارابي وجهوده كادت تستقر اللغة الفلسفية في القرن الرابع بفضل استقامة لغته، وقربها من التداول حيث إنه وضع كتابا في "منطق المتكلمين"، وإن كانت صلته بالأسلوب اليوناني أوثق، وحرر اللغة الفلسفية من ركاكة أسلوب المترجمين السريان عموما، وعلى ما أصلح من هذه الترجمات وقرب من السداد في التعبير نسبيا، وكتاب الحروف، وكتاب الألفاظ المستعملة في المنطق وغيرهما شاهد على هذا، وقوّى هذا الأسلوب من الوضوح والسلاسة في التعبير ابن سينا، واخترع مصطلحات جديدة، وقد درست الآنسة غواشون مصطلحه مقارنا بمصطلح أرسطو، وتبيّن أن ثلث هذه المصطلحات لا يوجد عند أرسطو[63].

ويبدو أن ابن سينا ترقى أسلوبه في الكتابة الفلسفية من تآليفه الأولى التي صقلتها تآليفه الأخيرة وخاصة الإشارات والتنبيهات والرسائل الأخرى الصغيرة، وإذا كانت لابن سينا نظرية في الحدود على الطريقة الأرسطية، فإنه تراجع عنها في "منطق المشرقيين"، ولكن رسالته في الحدود هي التي تعبر عن أسلوبه الذي انتهى إليه، لا في نظرية الحدود التي تجاوزها، ولم يلتزم بها، فترك قضية التركيب في التعريف الأرسطي واتخذ طريق الاستقراء فيما ذهب إليه الأعسم[64].

أما ابن حزم فهو الذي سبق إلى التحرر من الألفاظ الاصطلاحية المستعملة في المنطق، واعتمد على اجتهاده وما يراه من طبيعة اللغة العربية، فاستمد ألفاظه من اللغة العادية، وضرب أمثلة من الفقه الذي ألف الناس لغته، كما استمد ابن سينا عدة أمثلة من الطب، وتفرّد ابن حزم بالمصطلح الفلسفي في مواطن كثيرة من كتابه "التقريب لحدِ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية، والأمثلة الفقهية"[65]، ولا يتقيد في هذا الكتاب بقول الأوائل، ومرجعه الرئيس إنما هو اللغة العربية، وأخضع المنطق لمذهبه الظاهري في القياس مثلا، وبيّن أن الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب تعقيد الترجمة، وبُعد لغة المنطق عن اللغة المستعملة[66]

"وليس كل فهم تصلح له العبارة"[67]، ومعنى هذا أن ابن حزم سبق الغزالي في الانتصار إلى المنطق، وفي سهولة العبارة عنه، واستعمال اللغة العامة، وضرب الأمثلة من الفقه أيضا، وتحتاج دراسته إلى المقارنة بينه وبين ابن تيمية، كما يمكن أن يقارن بين لغة الغزالي ولغة ابن سينا في هذا المجال.

وكتب الغزالي في مؤلفه "معيار العلم" جزءا أسماه "كتاب الحدود" في عهد استقر المصطلح الفلسفي فيه، وكان مصدره الأساسي ابن سينا في كتابه النجاة، وبين الغزالي أنه يتعذر الحد على الطريقة الأرسطية بالجنس والفصل أي بالماهية، ومن مقاصده المقصد التربوي "حصول الدربة بكيفية تحرير الحدود (...) والاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة أوردناها في كتاب تهافت الفلاسفة، إذ لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم يفهم ما أرادوه لا يمكن مناظرتهم"[68]، وينبّه على أنه ليس كل ما أورده من الاصطلاحات يؤخذ على أنه حقيقة وإنما هو شرح للكلمة وبيان لها فحسب: "وإنما قدمنا هذه المقدمة لتعلم أن ما نورده من الحدود شرحا لما أراده الفلاسفة بالإطلاق لا لأحكم بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه، فإن ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه"[69]، ويعترض على تعريف الباري تعالى عند الفلاسفة، لأن: "ما ذكروه يشتمل على نفي الصفات ونفي الكثرة فيها، وذلك مما يخالفون فيه"[70]، لأن مذهبه الأشعري لا يتفق مع هذا الوجه من التعريف والشرح، ومع هذا كله فهو الذي أدخل المنطق في مجال الثقافة الإسلامية في أصول الفقه، وجعله منهجا ضروريا للعلم ولذلك سماه "معيار العلم" الذي وسع فيه كتابه "محك النظر"، وأضفى على المنطق مسحة ثقافية لغوية عربية إسلامية، وأثر في الثقافة الإسلامية أكثر مما أثر ابن حزم الذي سبقه إلى هذا الأمر، ولا تشكو لغة الغزالي من القلق الذي شاب تعابير الترجمة وكادت تختفي الألفاظ اليونانية المعرّبة سوى الهيولى والأسطقس[71]، وكان مصدر الغزالي

في ذلك ابن سينا أكثر من غيره، وزاد الغزالي على ابن سينا ترتيب هذه الحدود تبعا لموضوعاتها الإلهية، والطبيعية، والرياضية.

وهكذا انتهت مرحلة الاستقرار التي شارك فيها ابن رشد في شرحه لمقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، وكان أكثر ارتباطا بنصوص أرسطو ومنهجه، فأصلح بعض القلق الذي ساد الترجمات التي اعتمد عليها ليكون النص أقرب إلى ما أراده صاحبه، ولم تتجاوز هذه الحدود التي شرحها ثلاثين مصطلحا.

إلا أن عمل الآمدي(ت631هـ) جاء متوجا لهذه المرحلة فوضع معجمية فلسفية أكثر شمولا جمعت بين المصطلحات الفلسفية والكلامية في رسالة مهمة هي "المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين"، بلغت هذه الحدود 265 حسب إحصاء عبد الأمير الأعسم[72]، وكان مصدره في ذلك أيضا مؤلفات ابن سينا المختلفة وغيرها، وقرأها قراءة واعية واستخلص هذا المعجم في نسق مع الموضوعات الفلسفية أعطى فيها أهمية للمصطلحات المنطقية، وقد نشرت هذه الرسالة في الجزائر في السبعينات، حاولت أن أحققها على أكثر من نسخة مخطوطة، ثم نِشرها وحقّقها عبد الكريم الأعسم في مجموعة من الرسائل التي أوردها في كتابه "المصطلح الفلسفي عند العرب"، إلا أن هذه الرسالة تمتاز بأنها جمعت بين المصطلحات الفلسفية والكلامية، وأول من أشار إلى المتكلمين وطريقتهم الفارابي ثم الخوارزمي مرة واحدة في المفاتيح في لفظة الحس[73]، ثم الغزالي عندما تكلم عن العقل وأورد تعريفه للعقل على مذهب المتكلمين[74]، ثم أشار أيضا في كتابه في الحدود إلى مفهوم الجوهر عند المتكلمين الذي يختلف عن الفلاسفة فيه، فالجوهر عندهم هو المتحيز، وليس هذا هو المقصود من الجوهر في تعريف العقل الفعال، لأن المتكلمين يخالفونهم، فلا وجود لجوهر غير متحيز عندهم إلا الله وحده[75]، وفي سياق آخر قال: "والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، ويسمون

المنقسم جسما لا جوهرا، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عزّ وجلّ، والمشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوي القصور"[76].

أما الآمدي فقد عرّف عدة مصطلحات كلامية تخالف مصطلحات الفلاسفة مثل "الإرادة" التي عرّفها بأنها "معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون زمان"[77]، والقدرة: "عبارة عن معنى يوجب التخصيص بالوجود دون العدم"[78]، والكلام "فإنه يطلق على العبارات المفيدة تارة وعلى معانيها القائمة بالنفس أخرى"[79]، وكذلك مفهوم الحال: "وأما الأحوال فعبارة عن إثبات لوجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم، وقد يمكن أن يعبر عنها لما به الاتفاق والافتراق بين الذوات، وهو بهذا يميز بين مصطلحات الفلاسفة والمتكلمين ضمنا، ولا يصرّح بذلك إلا نادرا، مثل كلامه عن النبوّة التي أشار في تعريفها إلى الفرق بين الفلاسفة والمتكلمين بوضوح: "وأما النبوّة فعند الحكماء هي عبارة عن قوة يتم بها إدراك المعلومات من غير واسطة من تعليم وتعلّم، وهي ما يعبر عنه بالعقل القدسي، وعلى أصول أهل الحق من المتكلمين، فعبارة عن قول الله: "إنك رسولي"[80]، وقصر العلم الإلهي على "العلم الناظر في ذات الإله وصفاته"[81].

وينبغي أن نشير إلى مرحلة أخيرة هي مرحلة الجمع والاستقصاء، تغير فيها الأسلوب فأصبح معجم الحدود مرتبا على الحروف الأبجدية، وإن كانت الموضوعات متنوعة فلسفية، وعلمية، وعلوما إسلامية بمختلف فروعها، فجمعوا هذا التنوع في نطاق وحدة المعرفة في صورة موسوعات صغيرة أو كبيرة، وقامت على البحث في الدلالات، وقد بدأ هذا الطريق المنهجي الخوارزمي وإن لم يرتب الاصطلاحات ألفبائيا.

وفي هذه المرحلة الأخيرة ألّف الشريف الجرجاني(ت816هـ)، رسالته المشهورة بالتعريفات مرتبة ألفبائيا، ثم أبو البقاء الحسيني اللغوي(ت1094هـ) في كتاب الكليّات، والقاضي عبد النبي بن عبد الرسول

الأحمد نكيري الهندي في كتابه "جامع العلوم"، الذي يسمى أيضا "دستور العلماء" ختم تأليفه سنة 1173هـ.

أما الموسوعة الكبيرة فقد ألفها محمد أعلى ابن شيخ علي قاضي محمد حامد الملقب بالتهانوي(1157هـ)، وهي "كشاف اصطلاحات الفنون"، وكذلك حاجي خليفة(ت1077هـ)، في كتابه "كشف الظنون"، إلى أن جاءت النهضة الحديثة ورجعنا مرة أخرى إلى الترجمة، ووضع المصطلحات الجديدة كما فعل جميل صليبا، ومراد وهبة، وإبراهيم مدكور في مجمع اللغة العربية.

وقبل أن أنهي كلمتي هذه أود أن أداعب شيئا ما الأستاذ طه عبد الرحمن الذي ربما بالغ في وصفه بالترجمة، بأنها كانت مجتثة غير متمكنة بما في ذلك الاصطلاحات التي وضعت، وأنها تابعة للترجمة، ولم يشر إلى الجانب الناقد كما قال ابن الهيثم: "ما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل"، وأن "طالب الحق ليس هو الناظر في كتب الأقدمين المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه منهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إسناد المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان"، وجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه، وأحال فكره في متنه وفي جميع حواشيه، وخصمه من جميع جهاته ونواحيه، واتهم أيضا نفسه عند خصامه فما تحامل عليه ولا تسمح فيه"[82]، وسلكوا مسلك النقد والتحفظ للوصول إلى الحق، ولم يقتصروا على الكتب المنقولة، بل درسوها وأضافوا إليها، وليس هذا مجال التوسع في ذلك.

هوامش البحث:

1 - أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، مصر، 1347هـ/1929م، ص72

2 - المصدر نفسه، ص72

3 - المصدر نفسه، ص72

4 - المصدر نفسه، ص76-75

5 - وهو غير أبي عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي صاحب الجبر والمقابلة الرياضي (ت232هـ).

6 - في كتابه المقابسات خاصة في بعض المقابسات منه.

7 - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (في الفول الفلسفي) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999، ج1 ص98، ج2 ص226

8 - جابر حيان، الحدود، تحقيق عبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، ص184

9 - المصدر نفسه، ص205. وأضاف إلى ذلك: «فلنقل في حدود ما يحتاج إلى ذكر حدوده لتعرف حقائقه على الصحة»، ص188

10 - المصدر نفسه، ص185. ويرى: «أن الحد إنما هو مأخوذ من الجنس والفصول الذاتية، وأن كتابه جمع «حقائق ما في هذه الكتب (التي ألفها في الفلسفة) على أبين الوجوه وأوضح الحدود وأوضح الطرق»، ص192

11 - المصدر نفسه، ص195

12 - المصدر نفسه، ص201

13 - المصدر نفسه، ص191

14 - المصدر نفسه، ص199

15 - المصدر نفسه، ص193

16 - المصدر نفسه، ص200

17 - المصدر نفسه، ص200

18 - المصدر نفسه، ص206

19 - المصدر نفسه، ص206

20 - المصدر نفسه، ص207

21 - عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص26

22 - انظر المرجع السابق، ص30 والهامش 40

23 - رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، 1369هـ/1950م، ص164

24 - المرجع نفسه، ص210، وردت في رسالة جابر: التي قصد بها قصدها وأم بها نحوها" المصدر نفسه، ص184، وأنه يقصد تعريف: "حدود الأشياء المشكلة المضلة التي لم تعلم حدودها على حقائقها"، ص205

25 - تبعا لعدِ عبد الأمير الأعسم، ص137.

26 - المصدر نفسه، ص221-219

27 - المصدر نفسه، ص212

28 - المصدر نفسه، ص215

29 - المصدر نفسه، ص219

30 - المصدر نفسه، ص214

31 - المصدر نفسه، ص211

32 - المصدر نفسه، ص212

33 - المصدر نفسه، ص212

34 - المصدر نفسه، ص212

35 - المصدر نفسه، ص213

36 - المصدر نفسه، ص215

37 - المصدر نفسه، ص215

38 - المصدر نفسه، ص215

39 - المصدر نفسه، ص216

40 - المصدر نفسه، ص216

41 - المصدر نفسه، ص218

42 - المصدر نفسه، ص217

43 - النص الوارد في المقابسات: «الصديق أخر هو أنت ويقال: الصديق هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك (...) الحد صحيح والمحدود غير مقصود، ص359

44 - المصدر نفسه، ص224

45 - المصدر نفسه، ص227

46 - المصدر نفسه، ص225-224، ويذكر أبو ريدة أن الكلمة اليونانية: Lokhi و Lokhan

47 - المصدر نفسه، ص221

48 - مفاتيح العلوم، ص2، ونصه: «كان أكثر هذه الأوضاع أسامي وألقابا اخترعت وألفاظا من كلام العرب أعربت».

49 - Logia Logia

50 - Mililutha، انظر المصطلح التقني عند العرب، ص62/240.

51- بين الأعسم أن المفردة اليونانية هي فيلوسرفيا Filosofia لا كما نقلها الخوارزمي، ص230.

52 - المصدر نفسه، ص233

53 - المصدر نفسه، ص233

54 - المصدر نفسه، ص233

55 - المصدر نفسه، ص238

56 - المصدر نفسه، ص243

57 - المصدر نفسه، ص240

58 - ووضع إزاءه كلمة: «السنن»، ص240

59 - المصدر نفسه، ص236

60 - المصدر نفسه، ص235

61 - Theologia

62 - الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص246 في نشرة الأعسم.

63 - غواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في أروبا، ترجمة رمضان لاوند، بيروت 1950، ص70

64 - المصطلح الفلسفي عند العرب، ص82

65 - نشرة أول مرة المرحوم إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت 1959

66 - المصدر نفسه، ص8

67 - المصدر نفسه، ص8

68 - كتاب الحدود، ص216، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم.

69 - المصدر نفسه، ص317

70 - المصدر نفسه، ص318

71 - المصطلح الفلسفي عند العرب، ص103

72 - المصدر نفسه، ص137

73 - المصدر نفسه، ص138

74 - المصدر نفسه، ص320

75 - المصدر نفسه، ص322

76 - المصدرنفسه، ص333

77 - المبين، ص424

78 - المصدرنفسه، ص424

79 - المصدرنفسه، ص424

80 - المصدرنفسه، ص426

81 - المصدرنفسه، ص426

82 - الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، القاهرة 1971، ص3