

## جهود الفلاسفة العرب في تأسيس المصطلح الفلسفي العربي

أد / ناصر هاشم محمد

أستاذ المنطق وفلسفة العلوم

كلية الآداب- جامعة أسيوط

تاريخ الارسال: 11 / 07 / 2022 تاريخ النشر : 15 / 09 / 2022

الملخص

لاتزال معاني ودلالات المصطلحات الفلسفية عند فلاسفة العرب محل نقاش وجدل عميق لا ينتهي، أن تراثنا العلمي والفلسفي لا يزال فاعلا ومؤثرا في الحركة العلمية والفلسفية القديمة والمعاصرة ، إن لغة الاصطلاح التي نحتها الفلاسفة واللغويين العرب، جمعت بين العمق الفلسفي والمنهجية والتطور العلمي، مما يجعلها فريدة، ومتميزه، وباقية على مر السنين ، جاء المصطلح الفلسفي والعلمي عند العرب مباينا ومخالفا لنظيره الأرسطي مخالفة واضحة ، تتوافق وتنسجم مع المعتقد والثقافة واللغة العربية ، أن علم المصطلح هو علم عربي أصيل ، فاللغة العربية حوت بداخلها كل المعاني الإنسانية ، لقد أعطى الاشتقاق اللغة العربية القدرة على خلق ونحت مصطلح لكل معنى، واسم لكل شئ ، ولقد جمع العرب بين اللغة العلمية واللغة الفلسفية واللغة الدينية ، وهو ما أدى إلى إزدهار الحضارة العربية ، وهذا التنوع جعلها لغة قادرة على استيعاب كل مستجدات العلم والفكر على السواء.

الكلمات المفتاحية للبحث

المصطلح الفلسفي -مرحلة النشأة والتأسيس- مرحلة النضج- حركة الترجمة- اللغة الفلسفية -

اللغة العلمية -ابن سينا- الفارابي- الكندي -الجوهر- الرازي - رسالة الحدود والرسوم- التعريف- ابن رشد

## Abstract

The meaning and Connation of philosophical Terms among Arab, philosophers Still a Subject of deep debate and it may not end, because with the passage of time we find our Scientific and philosophical heritage is still active and influential in the Contemporary Scientific and philosophical movement the idiomatic

Language carved by Arab philosophers and linguists Combined philosophical depth, methodology and Scientific development, making it unique, distinct and enduring over the years.

The philosophical and scientific term came to the Arabs in Contrast to its Aristotelian, a clear contradiction that is consistent and consistent with the Islamic belief, Culture and the Arabic linguist, we philosophers. A meaning and a name for everything, witch made it able to keep pace with Scientific and intellectual development.

### جهود الفلاسفة العرب في تأسيس المصطلح الفلسفي العربي:

إن من الخطأ كل الخطأ الاعتقاد بأن حاجات عصرنا الحاضر تحتم علينا أن لا نفتش عن ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر لغة ومعنى، إنه من الضروري والمهم الكشف عن معاني ودلالات المصطلحات فلاسفة الاسلام ، وإخراجها للنور لإبراز قيمة تراثنا العلمي والفلسفي، وبيان أنها لاتزال فاعلة ، وأنها تسير جنبا إلى جنب مع مصطلحات الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، فالجزء الأكبر في سوء فهم تراثنا الإسلامي إنما يرجع للالتباس وسوء الفهم الذي وقع ويقع فيه الباحثين في التعامل مع المصطلحات الفلسفية والعلمية عند المسلمين القدماء، فقد كان لفلاسفتنا العرب لغتهم الاصطلاحية التي ازدهرت إبان الحضارة العربية خلال خمسة قرون، ونحن في أمس الحاجة اليوم إلى درسها بما يتساق مع طبيعة جمعها وتحقيق نصوصها، لكي تكون دليلا لاساليب التعبير الفلسفي في أيدي الباحثين من محبي الفلسفة وطلابها، فمعرفة المصطلحات مقدمة لا مفر منها لإدراك الحقائق، والتأكد من صحة المسائل، وتأطير الأفكار، وأساس فهم أفكار الفلاسفة والإفادة منها لإرساء العلوم وإثراء المعرفة، لقد أقبل اللغويون والفلاسفة العرب القدماء والفلاسفة المسلمون على دراسة المصطلحات ، وبيان خصائصها إحساسا منهم أنه لا يمكن أن يتحدث عن العلم بغير جهازه المصطلحي ، ولأن كثيرا من الاختلافات المذهبية منشؤها خلط في استعمال الحدود وغموض في الألفاظ والمصطلحات مما يؤدي إلى سوء تفاهم بين المفكرين .

من الأسباب القوية التي دفعتهم لدراسة المصطلح أن المتن الأرسطي مثل المرجعية الأساسية في نشأة المعجم الفلسفي والمنطقي العربي، وصياغة مرجعية اصطلاحية عميقة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ما عدا بعض الاستثناءات هنا وهناك ، غير أن ما بين البدء بالترجمة في أواخر القرن الثاني الهجري والإنتهاء من التفسير أواخر القرن السادس (عصر وفاة ابن رشد ) شهدت المصطلحات الفلسفية والمنطقية الأرسطية ، سواء في النقول أو في التفاسير ، عدة تغييرات دلالية واستبدلات اصطلاحية ومراجعات مفهومية وتشابكات استعمالية بين ما هو يوناني وسرياني وفهلوي دخيل وبين ما هو عربي أصيل .

والمصطلح هو الوسيلة الرئيسة لتكوين المعارف ، وتنظيمها، وتطويرها ، وهو عصب الفكر، القديم أو المعاصر.

والبحث الفلسفي منذ بدايات الفكر الإسلامي لكي يكون مقبولا ومفهوما ، فلا بد أن تكون ألفاظه شائعة متداولة في تلك البيئة الثقافية من ناحية ، وأن تكون معاني تلك الألفاظ مألوفة ومتوافقة إلى حد ما مع ما يمتلكونه من تراث لغوي وثقافي من ناحية أخرى، لذا كان الفلاسفة المسلمين يستغرقون في شرح معاني الألفاظ الفلسفية على مستوى استخدامها اللغوي، كما شرعوا في شرح معاني تلك المصطلحات فلسفيا، وقدموا تحديداً منطقية للأدوات والمفاهيم النحوية، ونهوا إلى الفرق بين المصطلحات النحوية والمنطقية (1).

ولما كانت اللغة الاصطلاحية الفلسفية تتصف بالصعوبة ، وذلك نابع من طبيعة الفلسفة ذاتها واختلاف مصطلحاتها نابع أيضا من اختلاف نشأة المذاهب الفلسفية المتضاربة ، واختلاف رؤى ووجهات نظر الفلاسفة حول القضايا والموضوعات التي يطرحونها ولذلك نجد الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" في كتابه " " القواعد لتوجيه العقل" : إنه لو تم الاتفاق بين الفلاسفة على معاني الكلمات ، فإن كل اختلافهم تقريبا سوف تنتهي. وترجع إشكالية المصطلح الفلسفي عند العرب إلى أن المصطلح اليوناني المترجم إلى العربية قديما اتسم بالصورة القلقة وغير

التداولية، وهو ما أدى إلى قلق في التفكير وإلى انحراف في القول والعبارة الفيلسوفين أو سواء الفيلسوف بكلمة ، وبعض الترجمة عن الفكر، وكان من أسباب قلق المصطلح الفلسفي تبعية الفلسفة العربية للترجمة على عدة صعد ،: الألفاظ والصيغ والمضامين " فكل فكر وراءه الترجمة ، لا يمكن إلا أن يكون تابعا لها بوجه من الوجوه ، إما صورة أو مضمونا ...بعضا أو كلا ، ومع مرور الوقت باتت هذه التبعية اتباعية ، لم يحفظ معها الفلسفة العربية خصوصيتها التواصلية وتمايزها اللساني ، فالعبارة الفلسفية كانت دائما ركيكة وقلقة ، والعبارة إذا لم تستقم لا يستقيم الفكر معها (2)

ومن الأسباب الأخرى لنشأة القلق والركاكة من تقليد بناء العبارة اليونانية أو السريانية ، مثلا يقول الفارابي " الإنسان موجود عادل " وهذا التركيب الثلاثي هو من خصائص العبارة اليونانية ، وأما العبارة العربية ، فتقوم على تركيب ثنائي هو المسند والمسند إليه (3) جبرار الجهمي : مقدمة موسوعية المصطلحات الفلسفية ص، وينبغي أن تكون الصياغة الصحيحة لعبارة الفارابي هي : الإنسان عادل ، وقد أرجع الفارابي وابن سينا السبب في قلق المصطلح الفلسفي عند العرب إلى ضيق اللغة العربية عن استيعاب المعاني الفلسفية الوافدة ، في حين كان ابن حزم يرى أن السبب هو الشح بالعلم والظن به من قبل المترجمين ، وتقصيرهم عن تبليغه وفق قواعد مجال التداول (4)

ويرى الدكتور " طه عبد الرحمن " أن هذا تصور فاسد لأن المترجمين العرب وضعوا تصورا فاسدا لعلاقتين جوهريتين في اختيار الألفاظ الفلسفية ، علاقة اللفظ بالمعنى ، وعلاقة الفلسفة بهذا المعنى ، ظن هؤلاء أن " الألفاظ مهما تعددت وتنوعت ألسنتها فالمعنى واحد بحيث يستبدل بعضها مكان بعض " (5) ، لأن المعنى عندهم عقلي كلي ولا يقترن بألفاظ لغة مخصوصة ، وظنوا أيضا أن المعنى الفلسفي الواحد موحد بحيث يأخذ به أمم كثيرة....من غير تفاوت " ، فلا ضير أن تتوارد عليه ألفاظ مصطلحة متعددة ومتفاوتة في مدلولاتها اللغوية"

ونستطيع الاستدلال على هوية المصطلح الفلسفي عند العرب من خلال المصنفات التي اعتبرها الباحثون في هذا الحقل أمهات المعاجم التي تعكس طبيعته وشموليته ، فقد بدأ مع جابر ابن حيان، والكندي، والفارابي في بداياتها أو إبان تطورها فحسب ، وعند الأمدى، والجرجاني ، وابن سينا، والخوارزمي ، والغزالي، والرازي في خواتمها

وقد عرف العالم الإسلامي العربي من اللغات الفكرية "اللغة الفلسفية" و "اللغة الكلامية" و "اللغة الصوفية" و "اللغة الأصولية" و "اللغة التفسيرية"؛ ومن هذه اللغات التقنية ما كانت استجابته لشروط مستوى أقوى من استجابته لشروط مستوى آخر أو أقوى من استجابة لغة أخرى للمستوى نفسه.

وإذا كان بعض الفلاسفة قد استقامت لغتهم على مقتضى التداول العربي، فإن مرد ذلك إلى احتكاكهم بالنص القرآني أو ببعض اللغات الفكرية الأخرى التي احتكت به، وتختلف عندهم درجة هذه الاستقامة باختلاف درجة هذا الاستمداد.

ومن هنا يمكن تفسير اختلاف مستويات اللغة الفكرية لابن رشد، إذ يكون أقدر على التبليغ العربي عند مناقشة المتكلمين أو الموازنة بين الفلسفة والشريعة منه عند عرض المسائل الميتافيزيقية الأرسطية.

إن علم المصطلح : هو علم تتعدد تعريفاته وخصائصه فهو أولاً: هو العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والفلسفية وغيرها ، وما يقابلها من ألفاظ لغوية تعبر عن حقيقتها وماهيتها ، أنه علم معقد يشترك فيه جملة من علوم اللغة والمنطق وعلم الوجود وعلم المعلوماتية ، وحقول التخصص العلمي والأدبي والفني كل على حده أحياناً وبالاشتراك فيما بينها أحياناً أخرى . . وكل ذلك الاشتراك يخدم تنظيم العلاقة بين المفاهيم العلمية ، والمصطلحات الأدبية ، وبين المصطلحات اللغوية التي تعبر عنها(6)

ثانياً : يبحث هذا العلم في العلاقات بين المفاهيم المتداخلة في وضع المصطلحات المصنفة التي تعبر عنها في علم من العلوم ، ويبحث أيضاً في المصطلحات اللغوية

والعلاقات القائمة بينها ، ووسائل وضعها، وأنظمة تمثيلها في بنية علم من العلوم وبهذا المعنى يكون علم المصطلح فرعاً خاصاً من فروع الألفاظ أو المفردات Le Semasiology . وبهذا أيضاً يصبح مثار اهتمام علماء اللغة وفلاسفتها على السواء .

ثالثاً : يبحث هذا العلم في الطرق العامة المؤدية إلى خلق اللغة العلمية والتقنية بصرف النظر عن التطبيقات في لغة طبيعة بذاتها ، وتصبح المصطلحية بذلك علماً مشتركاً بين علم اللغة والمنطق والوجود والموضوعات المتخصصة وكذلك علم المعرفة Epistemology والتصنيف كل هذه العلوم تتناول في جانب من جوانبها التنظيم الشكلي للعلاقة المعقدة بين المفهوم والمصطلح<sup>(7)</sup>

وإذا نظرنا لعلم المصطلح من وجهة النظر العامة نجد أنه يتناول المبادئ العامة التي تحكم وضع المصطلحات طبقاً للعلاقات القائمة بين المفاهيم العلمية وتعالج المشكلات المشتركة بين جميع اللغات تقريباً وفي حقول المعرفة كافة ، في حين تقتصر النظريات الخاصة في علم المصطلح على دراسة المشكلات المتعلقة بمصطلحات حقل واحد من حقول المعرفة ، ومن أهم موضوعات البحث في النظرية العامة لعلم مصطلح العلم هو طبيعة المفاهيم وتكوينها وخصائصها ، والعلاقات فيما بينها وطبيعة العلاقات بين المفهوم والشئ المخصوص ، وتعريفات المفهوم وكيفية تخصيص المصطلح للمفهوم والعكس بالعكس والمصطلحات ووضعها<sup>(8)</sup> .

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

مراحل تطور المصطلح الفلسفي عند العرب

لقد مر المصطلح الفلسفي عند العرب بأربعة مراحل أساسية هي :

المرحلة الأولى : مرحلة النشوء والتكوين واتسمت هذه المرحلة بتلاقح المنقول مع الأصل - مع توليد مصطلح مخرج على طريق اللسان العربي في وضع اللفظ

واشتقاقه وتحمل عباً هذه المرحلة المترجمون " جابر بن حيان " و "أبو يعقوب الكندي" والفارابي ، وقد واجهوا المشكلة من خلال جملة تعاريف وتحديدات وتحليلات لغوية لمختلف المصطلحات الفلسفية ، خاصة أن اللفظة الفلسفية في اللغة العربية كان لها . لغويا . معنى أو أكثر خاص بالعربية لم تعهده في معظم الأحيان المضامين المعنوية اليونانية ، مما جعل للفظ الواحد ثلاثة أبعاد<sup>(9)</sup> ويتمثل الأول في المعنى اليوناني والثاني في المعنى العربي ، والثالث مزيجاً من الاثنين بعد أن طغى عليه الطابع اللغوي فترة طويلة ، ولكنه طور بعد ذلك وكانت هذه هي حال محل مصطلح نشأ في ظل الترجمات والبدايات الأولى لدمج الفلسفة في بنية العقلية العربية ، فهو إما أن يجمع بين المعنى اللغوي اليوناني والعربية ، وإما أن يجمع بين المعنيين والمعنى الديني الإسلامي، مما أسفر عن ظهور طائفة من الألفاظ الفلسفية الجديدة ، وكانت محاولات فلاسفة هذه المرحلة تسعى إلى تثبيت اللفظ الفلسفي - العربي ، وهي لقد اتصفت هذه المرحلة بنقل اللغة من حالتها العامية المعنوية إلى حالة التفكير المنظم وكان من نتائجها تداخل المنطق ، والفلسفة بالنحو، والكلام ، والفقهاء<sup>(10)</sup>

المرحلة الثانية : وهي مرحلة تثبيت المصطلح الفلسفي ودمجه في صلب عادة استعمال اللسان له ، وفيها برزت اللغة للفلسفية مبلورة في جملة نحوية منطقية لها بنيتها الموازية رصفا لتلك المعهودة في النحو ، مثل إبدال العلاقة بين المسند والمسند إليه بعلاقة بين محمول وموضوع ، واستطرادا وضع القضية العملية مكان الجملة الخبرية . والاهتمام بالشروح الوافية لمعاني المصطلح العلمي والفلسفي في العربية ، والتعريف بما قام به المترجمون عند نقلهم المصطلح من اليونانية والسريانية ، وتفسير المعاني العامية وصلتها بالمعاني العلمية والفلسفية ، ويمثل هذه المرحلة الفارابي وابن سينا والخوارزمي والغزالي ، والتوحيدي والآمدي (622هـ) والرازي إلخ وبرزت فيها استقلالية اللغة الفلسفية ، وتبلور الألفاظ ومعانيها من خلال تركيب الجمل وبخاصة في علم المنطق وما بعد الطبيعة<sup>(11)</sup>

المرحلة الثالثة: مرحلة نضوج المصطلح واكتماله حيث تنامي إلى جانب مرادفاته في سائر العلوم فتأثر بها وطورها بدوره ، وهي ظاهرة طغت على مجموعة من ألفاظ الفلسفة كمصطلح العقل - النفس - الحدس - الإمكان،..... الخ وسائر المصطلحات التي كان لها امتدادات وتداخلات في علوم كثيرة ، فكان لا بد من استلال المعنى الفلسفي للمصطلح ومقارنة مضامينه ومدلولاته ، وبعد أن تتضح المعاني في إطار الذهن والتصور يقوم الفيلسوف بتخير الألفاظ الملائمة للتعبير عنها ، وقد يكون ثمة فقط لفظ صالح للدلالة الجديدة ، وقد لا يصلح هذا اللفظ إلا بمعالجة لغوية ، وقد لا يوجد مثل هذا اللفظ أبداً، كل ذلك يضع الفيلسوف أمام خطوات عمل البحث عن اللفظ المؤدى والمعبر ، وقد اعتمد الفلاسفة والمترجمون في مراحل المصطلح الفلسفي المتعددة التي ذكرناها على هذه الخطوات لكن مع شئ من التخبط عند بعضهم ، أو التجاوز من خطوة إلى أخرى تالية دون مبرر.

1-التكريس : قد يصادف أن الدلالة اللغوية الأصلية بين اللفظ والمعنى متناسبة مع الدلالة الفلسفية المطلوبة ، فيقف الفيلسوف عند حدود الدلالة الأصلية ، ويثبتها ، ويكرسها معتمدا عليها في الإبانة عن الدلالة الفلسفية (12)

2-التحوير والمجاز : تأتي هذه الخطوة حينما يستأنس الفيلسوف إلى لفظ عربي ، لكنه يستعمله في دلالة فلسفية جديدة ، غريبة عن المعنى الأصلي مثل لفظ " جوهر " ولفظ "علة " وتصبح دلالاته الجديدة حقيقة في التداول الفلسفي ، وأحيانا التداول العام ، وأما الدلالة اللغوية الأصلية ، فتسمى مجازية أو كالمجازية ، تحتاج إلى قرينة صارفة ، ولتدل عليها ، وهو بذلك يختلف عن التكريس في استغنائه عن الدلالة الأصلية ، ويمتاز عن التعريب في حرصه على تكوين المصطلح بلفظ عربي ، وقد أطلق بعض الباحثين على هذه الخطوة تسمية " التوليد " محمداً بأنها " إعطاء الكلمات العربية القديمة معاني مستحدثة بالإضافة إلى معانيها القديمة " (13)

3-الاشتقاق : ويقوم على توليد بعض الألفاظ من بعض ، وقد يكون الألفاظ المتولدة منها عربية ومعربة ، ووالاشتقاق هو أكثر الخيارات توفرا على الخلافة والإبداع وعلى انتاج مكونات الجهاز التعبيري الفلسفي ، وفي القرن العشرين كان هيدجر يرى أن الاشتقاق وتقليب تصاريف الكلمات الفلسفية ذات الدلالات المجردة ، يساعدنا على معرفة المعاني المتعددة التي مرت بها الكلمة على توالي الأزمنة ، وعلى تفاوت السياقات التي استعملت فيها (14)

4-التعريب: ربما لا يتوافر اللفظ العربي، لكي يوظف في الدلالة الجديدة ، لأن المعنى قد يكون جديدا وافدا من فلسفة ناطقة بلغة أخرى ، فيكون المأل عند بعضهم " نقل اللفظة الأجنبية كما هي " ، وقد يطرد هذا الحال مع اللغة العربية خاصة ، لأنها كانت في البداية لغة معان محسوسة ، لم تألف بعد المعاني المجردة ، إنها أزمة تعبيرية عاشها بقوة فلاسفة العرب كالكندي وأوائل المترجمين والنقلة ، فلجأ هؤلاء إلى التعريب اللفظي بكثرة ، لكن الألفاظ المعربة أخذت بالتناقض فيما بعد شيئا فشيئا (15)

غير أن خيار التعريب لم يكن مباحا على نحو الترسل ، وكيفما اتفق إن النقلة لم يلجؤوا إلى التعريب إلا في حال الضرورة ، والضرورة عندهم هي فقد اللفظ العربي الأنسب ، حرصا وإحياء للأصيل وقتلا للدخيل ، وشرطوا " أن ينزل اللفظ المعرب على أوزان العربية " (16)

المرحلة الرابعة: وهي مرحلة شمولية المصطلح الفلسفي وانخراطه نهائيا في العرف اللغوي ، لاسيما عند الخاصة ، على الرغم مما رافق هذه المرحلة من عودة بعض العلماء إلى التمسك بالأصولية اللغوية والفكرية ، ونبذ كل دخيل ، على طريق ابن تيمية ، ونقضه لمنطق الفلاسفة ومفرداتهم التي لا تعبر في زعمه عن عبقرية اللسان العربي والدين الاسلامي (17).

وإذا تحدثنا عن اسهامات الفلاسفة العرب الذين مثلوا المراحل الأربعة السابقة تأسيس المصطلح الفلسفي حسب الترتيب التاريخي لهم

## أبو يعقوب الكندي (261هـ)

أبو يعقوب يوسف يعقوب ابن اسحاق الكندي (عاش بين 800-870 ميلادية) أول فيلسوف مُعترف به في التراث العربي والإسلامي وقد عمل الكندي مع مجموعة من المترجمين الذين نقلوا إلى العربية، أعمال أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والسوفسطائيين وأعمال اليونان في العلوم والرياضيات.

وترتكز العديد من رسائل الكندي بشكل كبير على تلك الترجمات، والتي يأتي من ضمنها النسخ العربية لأعمال أفلوطين وبروكليس. أثولوجيا أرسطو وكتاب كان فكر الكندي ذاته مخضبا بالأفلاطونية الجديدة على الرغم من أن مرجعه الرئيسي على الأمور الفلسفية هو أرسطو وتتضمن رسائل الكندي الفلسفية رسالة في الفلسفة الأولى، التي يحاج فيها أن الكون ليس بأزلي وأن الرب واحد ببساطة. كما كتب أعمالا عدة عن مواضيع فلسفية شتى، خاصة في علم النفس (بما فيها في العقل الشهيرة) والكونيات. فضلا على عمل الكندي في الرياضيات والعلوم متشعب، وعُرف في التراث العربي واللاتيني بكتاباتة عن علم الفلك.

ألف الكندي رسالة في حدود الأشياء . ورسومها واحتوت هذه الرسالة على المضامين الفلسفية والمنطقية والإلهية والنفسية ، واهتم الكندي فيها بتحديد معنى المطالب العلمية الأربعة هل ، وما ، أي ، ولم ، واهتم كذلك بتحديد معاني الكليات الخمس مجتمعة تحت مقولة الجوهر ومقابلها العرض ، كما اهتم بتحديد الوحدة بواسطة مقابلها الكثرة أو بواسطة التحديد بالسلب أو بالتقسيم أو بالتحليل والتأليف (18).

كما قام الكندي بتخريج الألفاظ والمصطلحات الفلسفية وحاول توليد الألفاظ وتحديثها استعمال ألفاظ متداولة يستعينها اللسان العربي ، ونقل مضمونها اللغوي العام إلى مدلول فلسفي خاص مثل لفظ " مصطلح - صورة - قنية - جوهر - عرض - نوع - شخص -عنصر " ، بعض الألفاظ وتعريفها واستعارتها مجازاً ، وقد استعملها الكندي ومن قبله المترجمون لافتقادهم المرادف أحيانا أو شمولية

اللفظ لأكثر من معنى أحياناً أخرى مثل لفظ "قأطوغورياس" ولفظ "أنالوطيقا الأولى" أنه العكس من الرأس و"أنالوطيقا الثانية" أنه الإيضاح و"طوبيقا" مواضع القول.

ويرى الكندي أن المصطلح ينشأ داخليا من تحويل أدوات الاستفهام إلى مصطلحات مثل تحويل "هل- ما- أى- لم- كى- " تصبح العلل الأربعة معظم المصطلحات في رسالة الهلية ، المائية ، الأيية- اللمية- قبل أن تصبح المادية والصورية والفاعلة والغائية .وهذا ما جعل البعض ينتقد الكندي ويرى أسلوبه كان ضعيفا ودون المستوى لأنه استعمل ألفاظا غير مألوفة تؤدي إلى تداخل مصطلحات المنطق والطبيعيات والإلهيات .

شمل المصطلح الفلسفي عند الكندي كل أقسام الحكمة - المنطق- الطبيعيات- الإلهيات - النظرية والعملية - الأخلاق والتصوف، مثل المحبة والعشق والرضا وبعضها رياضية مثل الجذر والضرب والقسمة ، وبعضها موسيقى مثل الإيقاع أو نفسى مثل التوهم أو منطقى مثل " كل و جميع" وأسماء علوم مثل الطب والفلك ، والغالب عليها الفلسفة ثم المنطق ثم الإنسانيات ثم الرياضيات ثم العلوم ، وأقل المصطلحات في السياسة والاجتماع باستثناء تعريف الصديق - ويظهر البعد النفسى في تحديد العلم.

إن ما قدمه الكندي من نحوت واشتقاقات جديدة للألفاظ والحدود يؤكد على أصالة وابداع الجهاز المفاهيمى لديه .

تتجلى رغبته في دمج الأفكار اليونانية بثقافته بأشكال عدة عبر في حدود الأشياء ورسومها، وفي رسالته قائمة بالمصطلحات الفلسفية التقنية مع التعريفات. ؛ كذلك ، قائمة بالمصطلحات الفلسفية التقنية مع التعريفات ، وعلى الرغم من أن أصالته شكك بها ، فإنه من المؤكد على الأقل بأن حلقة الكندي هي من أخرجته. تتوافق غالب المصطلحات المعرّفة مع المصطلحات اليونانية التقنية، وبالتالي بناء مصطلحات فلسفية عربية يُقصد بها أن تكون مكافئة لتلك لليونانيين. ومن

المدهش أن، ومن البدايات الأولى في التراث العربي الفلسفي، كان ثمة حاجة مُدركة للغة تقنية مُستحدثة لتوصيل الأفكار الفلسفية بوضعية مختلفة (وبالتأكيد ترجمة اليوناني إلى العربي). ستغدو حتما بعض المصطلحات الموضوعية في حدود الأشياء ورسومها، بالتأكيد ليس كلها، معيارا في التراث الفلسفي اللاحق -إن الكندي يعد أول من مفكر عربي خاض في الموضوعات العلمية والفلسفية وعالجها باللغة العربية، فبعد إطلاعه على آراء (الأوائل) السابقين، أراد أن يعرف أبناء قومه مذاهب لم يتعودوا عليها، ويتناول موضوعات جديدة بالنسبة لهم. وقد واجهت هذا المسعى الكثير من العقبات، أهمها ما يتعلق بإيجاد المصطلحات الفلسفية، ومن هنا جاء اهتمامه الكبير بالتحديد والتعريف والدقة في استعمال الألفاظ، فكتب رسالة خاصة ، في حدود الأشياء ورسومها ، يمكن اعتبارها أول قاموس وصل إلينا عالج فيه الكندي مشكلة المصطلح فلجأ إلى التعريب أحيانا، وإلى الوضع والنحت أحيانا أخرى، وإلى إحياء كلمات عربية قديمة نادرة ، وإلى توسيع الدلالة اللفظية (20)

لقد كان لرسالة الكندي في الحدود تأثيرها الكبير على من جاءوا بعده في المشرق الإسلامي ، كابن سينا والتوحيدي فيما جمعه من تعريفات ذكرها في المقابسات، ولذلك اعتبرت رسالة الكندي في الحدود أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب كما يذهب إلى ذلك أبو ريذة في كتابه رسائل الكندي، غير أن بعض المفكرين يرفضون ما ذهب إليه أبو ريذة ومنهم عبد الأمير الأعسم في كتابه "المصطلح الفلسفي عند العرب"، لأن رسالة الكندي في الحدود والرسوم في حقيقتها ما هي إلا مرحلة تالية متطورة لوضع المصطلحات بعد جابر، ومنه فالعمل الذي قام به الكندي في نظره إنما يمثل مرحلة التأسيس للمصطلح استكمالاً لجهود السابقين عليه خاصة جابر بن حيان، وإذا بحثنا عن مصدر هذه المصطلحات والتعريفات التي ذكرها الكندي لوجدنا أن معظمها يعود إلى الفلسفة اليونانية، أما عن عدد الحدود التي ذكرها الكندي في رسالته فهي مئة وتسعة مصطلحا، منها خمسة

وأربعون مصطلحا لم يعرفها جابر لا في الحدود ولا في اللغة الفلسفية التي عبر عن تلك الحدود بالمصطلحات بعد جابر، وهو ما يبين أن رسالة الكندي جاءت أكثر تأثيرا من رسالة جابر، بحيث ألا تمثل مرحلة نشوء المصطلح فحسب كما هو عند جابر بن حيان، بل تتعداها إلى مرحلة تكوين المصطلحات. ومن بين المصطلحات والحدود التي تحدث عنها الكندي في رسالته مصطلح الجوهر الذي يعرفه بقوله: «الجوهر هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لا تتغير ذاتيته»، إضافة إلى تعريفه لحد اليقين بقوله: «اليقين، هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان.»

لقد أراد الكندي دمج الأفكار اليونانية بثقافته بأشكال عدة عبر عنها في رسالته " في حدود الأشياء ورسومها

وقد اسعفته قوته اللغوية في تأليف مفردات واستخدام مصطلحات كانت قادرة على تمرير الفكرة من دون الوقوع في الشرك، فهو اهتم بتدقيق المصطلحات، وتوضيح التعابير الغامضة وتعريف المفردات ليؤسس بعدها تلك الخطوة التمهيدية لمعالجة وتعريف المفردات ليؤسس بعدها تلك الخطوة التمهيدية لمعالجة قضايا الوجود بالدليل العقلي ثم اخضاعها للأصول الشرعية حيث واجه المترجمون وأوائل الشارحين مشكلة المصطلح الفلسفي بأن نقلوه نقلا آليا لأفتقادهم إلى المرادفات التي تتطابق ومعناه فنجد الكندي يستعمل لفظ كاطيغوريا - باري أرمنياس - أنالوطيقا"، ونستطيع القول بأن مرحلة النشوء والتكوين والتي تحمل عبئها المترجمون وجابر بن حيان والكندي قد واجهوا المشكلة من خلال جملة تعاريف وتحديدات أو تحليلات لغوية لمختلف المصطلحات الفلسفية في اللغة العربية كان لها -لغويا - معنى أو أكثر خاص بالعربية لم تعهده في معظم أحيان المضامين المعنوية اليونانية، مما جعل للفظ الواحد ثلاثة أبعاد (21)

يتمثل الأول في المعنى اليوناني - والثاني في المعنى العربي، والثالث مزيجا من الأثنين بعد أن طغى عليه الطابع اللغوي فترة طويلة ولكنه طور بعد ذلك، وكانت هذه هي حال كل مصطلح نشأ في ظل الترجمات والبدايات الأولى لدمج الفلسفة في

بنية العقلية العربية ، فهو إما يجمع بين المعنى اللغوي اليوناني والعربي ، وإما يجمع بين المعنيين والمعنى الديني الإسلامي ، مما أسفر عن ظهور طائفة من الألفاظ الفلسفية الجديدة . وكانت محاولات فلاسفة هذه المرحلة تسعى إلى تثبيت اللفظ الفلسفي - العربي وهي مرحلة اتصفت بنقل اللغة من حالتها العامية المعنوية إلى حالة التفكير المنظم (22)

أبو نصر الفارابي (339هـ)

كانت الترجمة في عصر الفارابي أكثر نضجا ووضوحا ، خاصة فيما يتعلق بالعلوم الفلسفية ، انطلاقا من دورها في عملية التواصل الثقافي بين الحضارات ، وانتشار مجالس المناظرات والجدل والحوار التي كان لها عظيم الأثر في الاهتمام بالفلسفة اليونانية على وجه التحديد ، فقد أدرك الفارابي ضرورة نقل المعاني الفلسفية في الصناعات المختلفة إلى اللغة العربية ، في ذلك العصر الذهبي الذي ازدهرت فيه الحياة الثقافية عند العرب ، وبمختلف العلوم بفضل الانفتاح على مؤلفات وكتب الأمم الأخرى عن طريق الترجمة ، ونقل تلك المؤلفات من لغاتها إلى اللغة العربية (23)

حاول الفارابي الربط بين المنطق واللغة فيما يتعلق بالألفاظ ويضع الشروط التي ينبغي أن تكون عليها الألفاظ ، وكيفية اختبارها والقوانين المنطقية التي يجب الإلتزام بها عند تركيب أبنية جديدة أثناء عملية ربط الألفاظ بعضها ببعض الأخر ، والتميز في اللغة بين ما هو أولى وما هو ثانوي ، ثم إعادة بناء اللغة وبناء استدلال يحقق الاشتقاقية ويوفر الدقة ويزيل عنها اللبس والغموض والتناقض ، وفي ذلك يقول الفارابي " فإنها أي المعقولات من حيث هي مدلول عليها بألفاظ ، ومن حيث هي كلية ، ومن حيث هي محمولة وموضوعة ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض ، ومن حيث هي مسئول عنها ، ومن حيث تؤخذ أجوبة في السؤال عنها هي منطقية فيأخذها وينظر في أصناف ، تركيب بعضها إلى بعض من حيث تلحقها هذه التي ذكرت " (24)

ويعد كتاب الحروف للفارابي من أهم الكتب التي ربطت من خلاله الفارابي بين الفلسفة الإسلامية واللغة ، وطرح من خلاله مجموعة من الموضوعات اللغوية وعالجها بمنظوره وثقافته الفلسفية التي ساهمت بدورها في رفد اللغة بمجموعة من المصطلحات الفلسفية التي تم توظيفها للتعبير عن محاور لغوية مختلفة .

ويحاول الفارابي في هذا الكتاب تحديد طرق نقل المعاني الفلسفية من لغة إلى أخرى ، ويجيب عن سؤال كيف ينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية عند التعليم ؟ ويرسم بذلك نقاط الاتباع والإبداع الفلسفي بين العرب والأغريق فيقول في هذا الصدد " ينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية إما غير مدلول عليها بلفظ أصلا بل من حيث هي معقولة فقط، وإما أن أخذت مدلولاً عليها بالألفاظ وإنما ينبغي أن تؤخذ مدلولاً عليها بألفاظ أي أمة اتفقت والاحتفاظ فيها عندما ينطق بها وقت التعليم لشيء بالمعاني العامة التي منها نقلت ألفاظها... فلذلك رأى قوم أن لا يعبروا عنها بألفاظ أشباهها بل رأوا أن الأفضل هو أن تجعل لها أسماء مخترعة لم تكن من قبل ذلك مستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلا مركبة من حروفهم على عاداتهم في أشكال ألفاظهم " (25)

كما أن الفارابي لم يلتزم بالترجمة الحرفية للمصطلح اليوناني كما فعل المترجمون وإنما نراه في كتابه " الألفاظ المستعملة في المنطق " لا يقف على اللفظ اليوناني بعد استعارته فحسب، إنما قام برفده بترجمته في اللغة العربية ، ومن ذلك حديثه عن أجزاء صناعة المنطق بقوله : ( المقولات ) وهي المعقولات المفردة - وباري أرمنياس ( العبارة ) و"أنالوطيقا الأولى " ومعناه التحليلات بالعكس - و"أنالوطيقا الثانية " وهي تشتمل على تبين أمور البراهين وعلى التي بها تلتئم البراهين ، وعلى ما هي مضافة إلى البراهين، و" طوبيقا " ومعناه ( المواضع ) - ويعنى بها الأمكنة التي بهل يتطرق في كل مسألة إلى انتزاع الحجج في إثباتها وإبطالها ، و" سوفسطيقا " وهي ( المغالطات ) التي قصد مستعملوها أن يظن بها علما أو فلسفة من غير أن يكونوا كذلك

(سوفسطس): حكمة مموهة " ريطوريقا" : الخطبيات والبلاغيات و " أبويطيقا" ( الشعریات) (26)

وتقع عملية اختراع أسماء جديدة لم تكن موجودة من قبل عند الفارابي ضمن محورين رئيسيين :

الأول: اختراع أسماء جديدة لم تكن موجودة من قبل ، وهذا مثل لفظ ( المنطق) والذي يعبر عنه باليونانية (لوغيا) -(logia)والذي لم يستعمله أرسطو للدلالة على المنطق ، وإنما دل به على العلم الذي تضمنه العملية الكلامية ، وقد اخترع العرب لفظ المنطق للدلالة نفسها (27)

الثاني : اعتماد مبدأ المشابهة في استعارة بعض الاسماء ، مع الاقتراض للغوى إذا دعت الحاجة إليه ، فمن مبدأ المشابهة نذكر ترجمة الفارابي لمقولة الكم التي قال فيها أرسطو : " وأما الكم فمنه منفصل ومنه متصل ، والمنفصل أثنان : العدد والقول – والمتصل خمسة الخط والبسيط والجسم وما يشتمل على الاجسام ويضيف بها- وهو الزمان والمكان " (28) ، ومن نقل اللفظ بتغيير بنيته ليسهل النطق بها (الفلسفة) فهي مصطلح معرب مشتق من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا : وتعنى (محبة الحكمة) ، واشتقت منها لفظة الفلسفة بما يتلائم والذوق العربي (29)

ويحدد الفارابي ثلاث طرق لنقل واختراع المصطلحات الفلسفية :

الأولى : وهو الأشتراك في المعاني بحيث ينظر في المعاني العامية للأمة المنقول إليها ، ويؤخذ أكثرها شيها بالمعاني المنقول فيطلق عليه ، ومثاله مصطلح الجوهر.

الثانية: أن يخرع ألفاظ جديدة في حال عدم وجود لفظ عند الأمة المنقول إليها يكون ملائما لمعنى المصطلح المراد ترجمته فيخرع لفظ جديد من لفظين أو أكثر ومثاله : الماهية ، الهوية ، (30)

لقد تعامل الفارابي مع المصطلح الفلسفي وعرضه انطلاقا من إدراكه بأن لكل فئة مستواها وأسلوبها في الفهم للمصطلحات والتحدث بها واستعمالها لها ، فالعامية وهم الجمهور هم الأكثرية في كل مجتمع يفهمون المصطلح على طريقة تبدو عمومية

، وتميل إلى البساطة وتبتعد عن التعقيدات الفكرية - في حين أن الخواص - وهم الفلاسفة - لهم منطلقاتهم ولغتهم التي يعبرون بها عن أفكارهم وإدراكهم لما تعنيه المصطلحات وطريقة استعمالها .

كان الفارابي في عرضه للمصطلح الفلسفي يقف على تركيبه اللغوي وبنائه الماورائي المنطقي ، فكان تحليله له يقوم على منهجية النحاة والفلاسفة (31) لقد مثل الفارابي مرحلة نشوء المصطلح الفلسفي بالاستناد إلى التعريب والترجمة، مع محاولة نقل الألفاظ من معناها العام إلى المعنى الخاص ، وقد كان هذا الجهد تعبيراً عن نضج اللغة الفلسفية في الترجمات اليونانية

إلى العربية وبخاصة كتب أرسطو ، ثم تبعه ابن سينا والغزالي ، وهذان الأخيران مثلاً مرحلة استقرار المصطلح العلمي وشيوعه في المحافل المتخصصة .

والخلاصة لم تنطلق جهود الفارابي من فراغ بل كانت مؤسسة على خلفيات معرفية منها اللساني ومنها الفلسفي ومنها المنهجي ، لذلك نجده يستنير بكل ما أنجزه الآخرون كالكندي من الفلاسفة وعلماء المعجمات والنحويين، وكان الفارابي يرى بضرورة نقل العقل العربي من مرحلة التجريد الأولى التي توضع في الألفاظ بهدف إقامة التواصل إلى مرحلة ثانية أكثر جاهزية في الكشف عن العلاقة بين الألفاظ والأقاويل من الناحية المنطقية (32)

أبو علي بن سينا (450هـ)

كان ابن سينا من الذين تعاملوا مع اللفظ ومعانيه واصطلاحه ، وكان يرى أن التعريف ليس من الأمور السهلة التناول والتحديد فيقول " إن التعريف كالأمر المتعذر ، فقد تميزت النظرية في تراث العرب بتبني المعاني أكثر من الاهتمام بالألفاظ فحسب" (33)

يعتبر الباحثون رسالة ابن سينا في الحدود والرسوم مشروع نظريته في التعريف التي سييسطها في " الشفاء " ثم يلخصها في " النجاه " ، وأخيراً يجدد فيها في " منطق المشركيين" ، وترى الفرنسية مدام جواشون التي قامت بتحقيق هذه الرسالة أن

قيمة هذه الرسالة تكمن في اللغة الفلسفية عند ابن سينا ، بعد استقرار المصطلحات الفلسفية ، مقارنة بلغة أرسطوطاليس ، وأن معجمية ابن سينا أوسع في مؤداها من نظائرها عند أرسطوطاليس وتقول في هذا المجال: " وقد سمح غنى النصوص الفعلية للغة العربية في هذا النحو بقيام تحديدات كثيرة للمعجمية اليونانية ، ولا شك أنني كونت هذه الفكرة بعد أن درست معجمية أرسطو<sup>(34)</sup> وتدخل محاولة ابن سينا ضمن جهوده المنطقية بعامة وإن كان بعض الباحثين\* لا يعتبرها من المصنفات المنطقية لابن سينا ، وقد جاءت محاولة ابن سينا بعد استقرار المصطلحات الفلسفية مقارنة بلغة أرسطوطاليس .

وقد أقر ابن سينا بصعوبة هذه المهمة أي التأليف في الحدود التي لم يسبق وأن عالجها من قبل، كون النظر في الحدود كما يرى موضوع متعذر على البشر وقد لا يعطيه حقه وهو ما يتضح في قوله في مقدمة رسالة الحدود: « فإن أصدقائي سألوني أن أملي عليهم حدود أشياء يطالبوني بتحديدتها فاستعفيت من ذلك علما بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا أو رسما... وأنا الآن مساعدهم على ملتسمهم، ومعترف بقصوري عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني . » إذا تفحصنا محتويات رسالة الحدود وما تضمنتها

وما يثبت تأثر ابن سينا وتأييده للمصطلح المنطقي هو استخدامه وتوظيفه لمصطلحات أرسطو المنطقية، سواء تعلق الأمر بمبحث الحدود كمصطلح المفرد والمركب حيث يعرفهما بقوله: « واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا... والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا.

ويستخدم ابن سينا مصطلح لفظ مركب ، واسم مركب ، والمركب هو الذي قد يوجه له جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود ، وبالجملة دلالة بالذات بالذات، مثل قولنا " الانسان" كتاب من قولنا " الانسان كاتب"<sup>(35)</sup>

والتركيب عند ابن سينا هو ضم معنى إلى معنى آخر، وهذا، وهذا يتفق مع التركيب بالمعنى الحديث، والمعنى ينشأ نتيجة إسناد أو ربط بين التصورات في المعنى يسمى "القضية"، والتركيب هو تصوير للواقعة أو الموقف الذي تمثله أو هي حالة الأشياء التي ترمز إليها العبارة والإسناد اللغوي ما هو إلا علاقة إرتباط بين موضوع ومحمول، وهذا الارتباط يقدم لنا تصويرا ووصفا للواقعة التي تصورها العبارة لغويا، إن التأليف عند ابن سينا معنى الضم بين الكلمات لتركيب الجملة، فالفكرة الذهنية هي التي تتحكم في تشكيل الكلمات بعد أن صارت المفردات دوال متواضعة على استعماله، وكان ابن سينا كسائر المناطق يهتم باللفظ الكلي دون الجزئي، لأن الأخير غير متناه، ويرتبط الكلي بجزئياته ويحمل عليها حمل مواطأة، وهو ما عبر عنه قائلا: "إنا نشتغل بالنظر في الألفاظ الجزئية ومعانيها، فإنها غير متناهية فتحصر أولا لو كانت متناهية كان علمنا بها من حيث هي جزئية يفيدنا كما لا حكما، أو يبلغنا غاية حكمية، كما تعلم هذا من موضع العلم به، بل الذي يهمننا النظر في مثله هو معرفة اللفظ الكلي، وأنت تعلم أن اللفظ الكلي إنما يصير كليا بأن له نسبة ما، أما بالوجود وأما بصحة التوهم، إلى الجزئيات يحمل عليها ابن سينا، والكليات هي الأفكار أو المعاني العامة التي في أذهاننا حين نستعمل فكرة واحدة نعقل بها أشياء كثيرة جزئية بينها علاقة معينة وحين نحيط بجميع الأشياء التي تمثلها لنا هذه الفكرة تحت اسم واحد وهي التي تصدق على الأنواع والأفراد

(36)

إلى جانب مصطلح الكليات الخمس وهي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام" الذي يحدده ويحصره كما فعل أرسطو.

الوليد ابن رشد\_595هـ)

يشرح ابن رشد نشأة المصطلح الفلسفي، ناقلا القضايا الميتافيزيقية العامة إلى قضايا لغوية، ابتداء من تحليل الألفاظ كما هو الحال في علم الأصول في تحليل معاني الألفاظ وأنواعها: المعنى الاشتقائي والمعنى العرفي والمعنى الشرعي الاصطلاحي، فمصطلح القنية الذي ظهر منذ الكندي من الاقتناء عند المترجمين

في نص أرسطو - كذلك مصطلح الأيس " الذي ظهر منذ الكندي ومازال موجودا عند ابن رشد في النص المترجم ، تم اختفاؤه في الشرح وظهور الأشياء بدلا عنه ، ويمكن استعمال قواعد النحو العربي بشرح ألفاظ المنطق- فالمنطق لغة - واللغة نحو مثل شرح " له" في المنطق بلام الكمية في النحو العربي ، وبقت بعض المصطلحات معربة مثل " أسطوخيا" بتعريب صوتي وحرقي الأسطقس بتعريب صوتي جمعا ومفردا ، السوفسطائي ، "السوفيطقي " مما يوحي بنقل الاسلوب العربي من كثرة التكرار ، والبعض صعب نطقه مثل الأسطقسية ونادر الاستعمال ، كما ترك ابن رشد أيضا بعض الأمثلة اليونانية دون استبدالها بالعربية كما فعل في تلخيص الخطابة وترك بعض الأسماء والأماكن اليونانية دون استبدالها وتركها المترجم اليوناني غير مفهومة.(37)

كما كان ابن رشد يشير إلى عادة اليونانيين في الاستعمال ويقارن بينها وبين الاستعمال العربي.

ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل حاول في مواضع مخصوصة أن يرق بتلخيصه إلى مستوى التعريب التداولي، فيستبدل في الأمثلة بأسماء الأعلام اليونانية أسماء عربية، بل أن يُقرب مضامين بعضها تقريبا إسلاميا، كأن يجعل من "أطلس" الإله اليوناني "ملكا"، وفي موضع آخر يُؤول اسم الجنس: "الإله"، بمعنى "الفلك".

ولعملية الشرح عنده وجهان متعارضان ومتكاملان: أحدهما استئصالي والثاني تأصيلي.

أ- الوجه الاستئصالي للشرح: لقد جعل ابن رشد من أهداف شرحه هدم البناء الفلسفي الذي شيده فلاسفة الإسلام المتقدمين من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي والذي تميز بكونه اجتهاداً صريحاً في ملائمة الفلسفة اليونانية مع مقتضيات التداول الإسلامي.

ومن مظاهر هذا الهدم في سياق نظرية المقولات، نذكر نقده للتفرقة التي أقامها هؤلاء بين "الماهية" و "الوجود"، إذ اعتبروا الوجود غير مقوم لماهية الأشياء التي من الممكن تعقلها بدونها، وبالتالي جعلوا منه عرضاً زائداً يضاف إلى ماهية "ممكّن الوجود بذاته"، كل ذلك لإثبات مبدأ الخلق الإسلامي حتى ولو في صورة الفيض كما ذهبوا إلى ذلك.

ب- الوجه التأصيلي للشرح، يقوم ابن رشد باستنطاق النصوص الأرسطية، مستهدفاً الكشف عن أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته؛ ومما انتهى إليه أن "الموجود" يدل على مقولات عشر، وهي: "الجوهرو" "الكم" و "الكيف" و "الإضافة" و "الأين" و "المتى" و "الوضع" و "له" و "أن يفعل" و "أن ينفعل"، وأنه لا "يقال عليها" باشتراك، لأنه لو كانت متفقة الاسم ومختلفة المعنى، لامتنع قيام علم بالموجود، كما أنه لا "يقال عليها" بتواطؤ، لأنه، متى حصل الاتفاق في الاسم والمعنى، تصبح المقولات جنساً واحداً أو أنواعاً لجنس واحد، وهذا ينقصه واقع اختلاف العلوم، وإنما "يقال" "الموجود" على المقولات بتشكيك، أي يدل عليها دلالة الأجناس المختلفة على الشيء الواحد والأول والتي تنسب إليه نسبة تقديم وتأخير.

وقد استعمل ابن رشد لهاتين الغايتين: الاستئصالية والتأصيلية، كل الوسائل الشرحية التي توفرت له؛ فقد قارن نصوص أرسطو فيما بينها، كما قارن مختلف الترجمات لها، واعتمد الشروح المتعددة لفلاسفة المدرسة الهيلينية نحو "الاسكندر الأفرودي" و "تامسطيوس" و "سمبليقوس" و "فورفوريوس"، ولفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن باجة وابن طفيل؛ واستفاد من أساليب الشرح والتفسير لكل من المدرسة الهيلينية ومدرسة بغداد والمدرسة الإسلامية مع مفسري القرآن وخاصة في ترتيب أصولهم.

ولا نستغرب بعد هذا أن يحيط ابن رشد بمعاني أرسطو ويقدر على استرجاعها على وجهها الصحيح حتى ولو أخل بها نص الترجمة، وأن يمحو منها آثار تصرف فلاسفة الإسلام والمتكلمين.

كما تُترجم بعض المصطلحات اليونانية بمصطلحات إسلامية، كذلك تُترجم بعض المصطلحات الإسلامية بمصطلحات يونانية، جدلاً متبادلاً بين اللفظ والمعنى في كلّ من اللغتين اليونانية والعربية؛ مثال ذلك تعريف مصطلحات الملائكية والإنسانية والبهيمية وهي مصطلحات إسلامية، تحديد الملائكية بالحياة أو النطق والإنسانية بالحياة والنطق والموت، والبهيمية بالحياة والموت؛ فالحياة جامع بين المصطلحات الثلاثة، والنطق جامع بين الملائكية والإنسانية، والموت جامع بين الإنسانية والبهيمية؛ فالإنسان هو الذي يتصف بثلاث صفات تجمعها بين الملائكية والبهيمية..

لقد استنطق ابن رشد نصوص أرسطو، وترجمها ترجمة جديدة استئصالاً وتأصيلاً، انطلق بنيتة التغلب على " قلق العبارة"، لتصير النظريات الأرسطية معربة ومفهومة، ويمكن القول أن اللغة العلمية عند ابن رشد ومنهجه في اختيار المصطلحات واستعمالها وإشاعتها قضية أساسية في تراثه العلمي، سواء أكان ذلك في مجال الترجمة والتلخيص والتفسير، أما في مجال الوضع والتأليف في مختلف مجالات المعرفة، ومن أجل تقديم صورة عامة ومتكاملة، إن مؤلفات ابن رشد التي وضعها خارج ميادين الفكر اليوناني وعلوم الأوائل مصنفة في " المنهج " بلغة عربية تنسم بالفصاحة والسهولة والدقة، وكان له دور كبير في خصائص اللغة العربية العلمية، على وفق الموضوعات والعلوم التي كانت ميادين دراساته وبحوثه، شرحاً وتلخيصاً ونقلًا وإبداعاً، ومثل ذلك يقال في مجال " الاصطلاحات العلمية " سواء أكان ذلك في إشاعة استعمالها أو تحديد مفاهيمها أو إرساء قواعد وضعها، وقد كان له دور بارز في إرساء كيان اللغة العربية العلمية والفلسفية بسبب ماتوافر لديه من إرث فكري وعلمي وأدبي خصب، عمن سبقه من العلماء والأطباء والفلاسفة والأدباء وأئمة الفقه واللغة.

لقد أضاف ابن رشد إلى خصائص اللغة العربية العلمية والفكرية من حيث المصطلح، ووضوح العبارة، ودقة المدلول وسهولة اللفظ فقدم للحضارة العربية الإسلامية وللحضارة العالمية مصنفة رائعة في حقول العلوم المختلفة في

الفلسفة، والطب، والعلوم، والفقه، والأصول، والمنطق، وعلم الكلام، وهو في ذلك كله يتكامل مع المهمة العلمية الكبيرة التي ندب إليها لإزالة القلق والغموض من عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه .

إن ابن رشد هو الفيلسوف الذي تزامن موته مع اضمحلال تقاليد تفسير المتون الأرسطية، قد شكل هو الآخر مرحلة مهمة في استواء بعض المصطلحات الطبيعية، والمنطقية، والرياضية، والميتافيزيقية، واستقرارها في إجرائية الاستعمال الفلسفي العربي إن لم نقل انتقالها إلى فهرس العالم اللاتيني، وتأثيرها فيه إلى حد نشوء ما يعرف اليوم بالرشدية اللاتينية، فقد قام ابن رشد باستبدال بعض المصطلحات الدخيلة بأخرى عربية ففى شرحه لكتاب البرهان لأرسطو استعاض ابن رشد عن المصطلحات اليونانية الدخيلة مثل "الأفوفانيسيس" - "والديالكتيكية" - "والفودقيطيقية" - "والانطيفاسيس" - بأخرى عربية مرتبة على التوالي - القول الجازم و( المقدمة) الجدلية و( المقدمة) البرهانية والتضاد (38)

فخر الدين الرازي (626هـ)

عندما ندرس المفاهيم والمصطلحات الفلسفية واللغوية والفقهية التي صاغها الإمام "الرازي" نجد أن قيم اللغة الفلسفية عنده تبرز في استقرار المصطلحات الفلسفية التي استخدمها بلغة "أرسطو" وسنجد أيضاً أن معجمية الرازي أوسع وأكثر ثراء ودلالة على مؤداها من نظائرها عند أرسطو ويرجع ذلك إلى أن المصطلح الفلسفي والفهمي في تطوره منذ عصر الانفتاح على الثقافات الأجنبية قد مر بمراحل عديدة على يد مدرسة "حنين بن اسحق" (194هـ) وجابر بن حيان (198هـ) والكندي والفارابي وابن سينا في البداية حرص المترجمون الأوائل على نقل المصطلح الفلسفي نقلاً آلياً لافتقادهم إلى المرادفات التي تطابق معناه، وقد يرجع ذلك لعدم انشغالهم بقضية المصطلح الفلسفي حيث إنهم لم يهتموا بالتمييز بين مختلف معاني اللفظ الواحد وتدرجاته الطبيعية والمنطقية والإلهية والماورائية (39)،

بل إن الفلسفة اليونانية نفسها لم تصل إلى العرب صافية وإنما حددتها عقلية المترجمين الذين عكسوا في النصوص المتقولة جوانب من حضاراتهم ودياناتهم ، وبني لغاتهم السريانية والعربية ، فإن فلاسفة العرب واجهوا النصوص الفلسفية المترجمة في غموضها وصعوبة فهمها وشغلتهم مشكلة اللفظ الفلسفي ، والفلسفة بمنطقها وما وراءيتها ، وانقسموا إلى فئات واتجاهات متباينة.

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

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

لقد أراد الرازي أن يدخل مصطلحات الفلاسفة في فقه الشريعة ليتوصل بها إلى نصرة رأي أو هدم رأي ، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر لفظ " الجوهر " حيث يستخدم الرازي هذا المصطلح الفلسفي في إثبات وحدانية الله وتنزيهه تنزيهاً مطلقاً فيقول : " إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر لأن سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبى وذاته المخصوصة أمر ثابت ، والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة " (40)

ومن هذه الأمثلة أيضاً لفظة " الآنية " على الله تعالى فيقول الرازي : " أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيراً وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظة " إن " في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود ، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكيد الوجود ، وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظة الآنية عليه " (41)

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

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

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

وقد رفض الرازي التسوية بين دلالة العلم ودلالة بعض هذه الألفاظ ، فنراه يوحد بين مفهوم العلم والفقه وبين العلم والفهم فيقول العلم هو الفهم والفقه لأن الفهم هو " تصور الشيء من لفظ المخاطب ، والإفهام هو أيضاً المعنى باللفظ إلى فهم السامع (42)

وقال العلم هو الفقه لأن الفقه هو " العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهِت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب " (43)

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

لكننا نرى الشريف الجرجاني يعترض على هذه التسوية بين مصطلح العلم ومصطلح الفقه لأن علاقة العلم بالفقه هي علاقة العام بالخاص لأن الفقه هو أحد أقسام العلم إذ هو علم كسبي أو استدلالي ولهذا يقول الجرجاني : " لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهاً لأنه لا يخفى عليه شيء " (44)

وعرف الرازي العلم بأنه التصور فقال : " إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور " (45)

وهذا التعريف نراه قريباً من تعريف إخوان الصفا للعلم بأنه " صورة المعلوم في نفس العالم أو ضرب من الوجود أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج " (46)

وقد اعترض الرازي على تعريف العلم بأنه حصول صورة في النفس مطابقة للمعلوم بالاعتراضات التالية (47)

كما اعترض الرازي على التسوية بين مصطلح العلم ومصطلح الاعتقاد حيث رأى أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي ، وإذا جاز ذلك فلم لا ندعي أن العلم بماهية العلم بديهي ، كما أن هذا تعريف للعلم

بانتفاء أصداده وليست معرفة هذه الأضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفةً للنقيض فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى ، كما أن العلم عند الرازي ليس اعتقاداً وإنما هو اعتقاد جازم وأنه ليس وضعاً ذهنياً وإنما هو مطابق للواقع أيضاً وأنه كان يمكن أن يكون بديهياً لا يحتاج إلى دليل<sup>(48)</sup> .

ويتفق البغدادي (463هـ) مع الرازي في رفض التوحيد بين مصطلح العلم ومصطلح الاعتقاد فيقول البغدادي : " لو كان العلم اعتقاداً على وجه مخصوص لوجب أن يكون كل عالم معتقداً والله سبحانه عالم وليس بمعتقد ، فبطل تحديد العلم بالاعتقاد ، فالتعريف غير جامع " (49)

، كما اتفق القاضي عبد الجبار مع الرازي في رفض التسوية بين مصطلح العلم ومصطلح الاعتقاد ، فيقول القاضي عبد الجبار : " بأنه بعيد لأن المقلد قد يعتقد الشيء على ما هو به ولا يكون عالماً ، ولذلك يجد حاله كحال الظان والشاك ، وقد ثبت عند أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك ، إن كان قاطعاً على ما علمه لا يعتريه الشك والتجويز<sup>(50)</sup>

كما فرق الرازي بين مصطلح العلم ومصطلح الحكمة ، ورأى أن العلاقة بينهما هي علاقة العام والخاص ، فالحكمة أعم وأشمل من العلم ، ثم قسم الرازي الحكمة إلى ما هو نظري وما هو عملي فالإصابة في تقدير الأمور النظرية فهي بمعنى العلم ، ولأنها الإصابة في الأمور العملية التي تحتاج إلى سداد الفكر والعلم فهي بمعنى الفقه ، ويبدو الأثر اليوناني هنا واضحاً حيث الحكمة هنا المقصود بها الفلسفة وهي بوصفها أم العلوم أي أنها تحوي كل العلوم في داخلها ونراه يذهب لتقسيمها إلى الحكمة النظرية والعملية وهو تقسيم أرسطي وقد عرف الرازي الحكمة بأنها اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري وفي العمل أكثر استعمالاً منه في العلم ، ومنها يقال : أحكم العمل إحكاماً إذا ما أتقنه وحكم بكذا (51)

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

ولهذا لا يقال عن الله تعالى إنه يعرف أو إنه عارف بل ينبغي أن يقال أنه يعلم أو إنه عالم ، لهذا كما يقول الرازي " إن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم يستعمل في التصديقات ، ولهذا نقول عرفت الله ولا نقول علمته، لأن من شرط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة " (52)

كما رفض الرازي التسوية بين مصطلح العلم ومصطلح الشعور\* فقد عرف الشعور بأنه : " استنبات وأنه أول مراتب وصول العلوم إلى القوة العاقلة " (53)

ويذكر الرازي أن كلمة الشعور جاءت بالمعنى المرادف للعلم في القرآن في ثلاثة وعشرين موضعاً منها قوله تعالى

ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون (55)

وهكذا نجد لفظة العلم ترادف ألفاظاً كثيرة عند الرازي كما أنها تختلف أولاً تتساوى مع بعض المفردات التي اعتبرها بعض الباحثين مرادفة للفظه العلم كما ذكرنا سابقاً ، وهكذا تتجلى لنا قدرة الرازي الكبيرة على تحليل الألفاظ والأفكار بما يتناسب مع أصل الكلمة في اللغة ومع العصر الذي توضع فيه ، ومع البيئة الثقافية التي يصاغ فيها المصطلح وبذلك يسبق الرازي فلاسفة الاصطلاح المعاصرين في الإقرار بصعوبة الوصول إلى تعريف دقيق أو تعريف جامع مانع لمصطلح العلم، ولهذا كان الرازي يرى أن العلم أوضح من أن يعرف من حيث شعور الإنسان بنفسه أنه يعلم ، وأن محاولة تعريف العلم ليس إلا تعريفاً له من

جانب دون جانب، وهنا تكمن إشكالية المصطلح التي أثارها فلاسفة اللغة في القرن العشرين أي إشكالية الجمع بين حقيقة الشيء اللغوية مع حقيقته المنطقية والواقعية ، وينتهي الرازي إلى القول بان لفظة العلم من الألفاظ التي قد لا تحتاج إلى تعريف " إن العلم ليس بحاجة إلى التعريف بل لا يفهمه أن العجز عن التعريف قد يكون لخباء المطلوب خفاءً شديداً، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفاً، والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب " (57) خاتمة.

إن المصطلح الفلسفي يشرك بين العلوم الفلسفية المتداخلة على مختلف مستوياتها الطبيعية والإلهية والمنطقية ، ويبين ما آلت إليه حال العلوم العقلية والنقلية من تمازج وتداخل بين المسائل والمنهجيات بحيث أصبح المصطلح الفلسفي يغطي عوالم معنوية جديدة طرأت عليه عند النقل وبعده .

إن ضرورة ضبط المصطلحات وتعيين دلالتها سعى إليه الفلاسفة منعا للخلط وسوء الفهم ، بدا ثمة وعى تام من جانب الفلاسفة بمبادئ المصطلحية وصناعة الحدود والأخطاء التي يجب الاحتراز منها عند صياغة الحدود ، على الرغم من اعترافهم بصعوبة الخوض في هذه الصناعة .

شمولية المصطلح الفلسفي لميادين متعددة ، مما يبرهن على أن اللغة ليست أدلة للفكر فحسب ، وإنما هي- أيضا - القالب الذي يتشكل فيه الفكر ، وينتظم تجربة الجماعة وحياة المجتمع.

إن تحديد المفاهيم والمصطلحات في حقل التفلسف وصناعة الحكمة يساعد في زيادة الفهم والوضوح من جهة ، وتحسين سبل التواصل المعرفي من جهة أخرى ، فمن لا يفهم معنى العالم ، ومعنى الحادث ، كيف يعلم أن العالم حادث كما كان يرى الغزالي ، إذن فمعرفة معاني الألفاظ والوقوف على دلالاتها المختلفة يساعد في إدراك ماهية الأشياء والإحاطة بحقيقتها تعريفا وحدا ورسما

ويؤكد التاريخ اللغوي والفلسفي أن المنطقة واللغويين العرب كانوا من أوائل من وضعوا الرسائل في حدود الأشياء ورسومها مثل... رسالة الحدود للكندي وابن سينا والغزالي ، وكتاب

الحروف للفارابي ، وكتاب التعريفات للجرجاني ، وكتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي ، وكتاب كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي وغيرهم ، وقد أكدت هذه الرسائل معنى مهماً وهو أن البحث السيمانطقي يهتم بالألفاظ والعلاقات مع العناية في الوقت نفسه بدلالاتها أو معانيها .

يجد الباحث نفسه مسألة المعرفة مدفوعاً بالضرورة إلى طرح مسألة اللغة ؛ لأنه خلف كل ابستمولوجيا (كل نظرية في المعرفة) يكمن مفهوماً خفياً عن اللغة .

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

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

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

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

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

## الحواشي والهوامش

- (1) غيضان السيد على - اللغة والمصطلح الفلسفي عند الفارابي - موقع صوت العقل .
- (2) طه عبد الرحمن : تجديد في تقويم التراث - ط2-بيروت -المركز الثقافي العربي -ص 277
- (3) جبرار الجهمي : مقدمة موسوعة المصطلحات الفلسفية ، مؤسسة ناشرون ، لبنان، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية .
- (4) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقزيم التراث، ص 277
- (5) المرجع السابق
- (6) Helmut Felber, the Development of a networks for terminology and documentation a study presented to the Unesco. Experts meeting in Vienna, act , 1977 , PP19-21
- (7) القاسي: علم اللغة وصناعة المعجم، الرياض ، مطبوعات جامعة الرياض ، 1975، ص19  
المرجع السابق : ص20-21)8
- (9) جبرار الجهمي : الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، دار الشرق، بيروت، 1994، ص 35 .
- (10) زينب عفيفي : فلسفة اللغة عند الفارابي ، تقديم عاطف العراقي والتوزيع ، القاهرة ، 1997م ص 100 .
- (11) جبرار الجهمي : الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، ، ص 85-87 .
- (12) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، ط2-بيروت -دارالمشرق، 2000، ص73
- " (13) المرجع السابق
- (14) عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، ط1، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1984 - الملحق. ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص262
- (15) العلوي "هادي" : المعجم العربي الجديد ، المقدمة : ط1 ، بيروت ، دار المدى للثقافة والنشر ،-1983، ص 119
- (16) الصالح صبيح : دراسات في فقه اللغة ، ط1، دار العلم للملايين، بيروت ، 1983، ص 324
- (17) جبرار الجهمي : مقدمة موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب ، لبنان ، ناشرون، 1998
- (18) زينب عفيفي : فلسفة اللغة عند الفارابي ، ص103.
- (19) الكندي : رسالة كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، من رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبوريدة ، القاهرة، 1950، ص365
- (20) جابر بن حيان، كتاب الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب،)
- (21) عبد الرحمن مرحبا : الكندي، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ص231
- (22) جبرار الجهمي : الإشكالية اللغوية ، ص 35 وما بعدها،
- (23) زينب عفيفي: فلسفة اللغة عند الفارابي ، ص 100

- (24) عبد الأمير الاعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 1989. ص57
- (25) الفارابي: الحروف ، ، تحقيق محسن المهدي ، دار المشرق، بيروت ، 1970، ص 67 .
- (26) الفارابي: الحروف ، ص 277
- (27) المرجع السابق
- (28) الاعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 27
- (29) ابن رشد : 1980
- (30) الاعسم: المصطلح الفلسفي، ص 59
- (31) الفارابي: الحروف- تحقيق محسن مهدي ، ص 157- 158
- (32) المرجع السابق ، ص 95
- (33) جبرار الجهامي: الإشكالية في الفلسفة العربية ، ص 92 وما بعدها
- (34) نقلا عن جعفر آل ياسين: المنطق السينيوي ، منشورات دار الأفاق، بيروت، 1983، ص 16
- (35) نشرة غواشون: لكتاب الحدود لابن سينا ، المعهد العلي الفرنسي، القاهرة ، 1963، ص 1-145
- " (36) ابن سينا: المدخل "الشفاء" ، تحقيق الأب جورج قنوتاي – الشيخ محمود الخضيرى، المطبعة الأميرية ، القاهرة، 1952، ص 24
- (37) ابن سينا: المدخل، ص 27
- (38) ابن رشد: تلخيص السفسطة ، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972، ص 8-97- 136
- (39) ابن رشد: شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس ، تحقيق عبد الرحمن بدوى، الكويت، 1984، ص 189
- (40) جبرار الجهامي: الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ، ص 94
- (41) الرازي: التفسير الكبير، ج1 ، الرازي " فخر الدين " : التفسير الكبير " مفاتيح الغيب " ، قدم له الشيخ محي الدين المنيس ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ص 119-120
- (42) الرازي: التفسير الكبير. ج 1 ، ص 133 .
- (43) المرجع السابق:، ج1 ، ص 283 .
- (44) المرجع السابق ، ج1 ، ص 283 ، وج2 ، ص 224
- (45) الجرجاني: التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة 1983 ، ص 147 .
- (46) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 282 .
- (47) نقلاً عن دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. عبد الهادي أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة 1938 ، ص 102 .
- (48) الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 281 .
- (49) انظر الرازي : التفسير الكبير ، ج1 ، ص 283 .
- (50) البغدادي : أصول الدين ، ج1 ، مطبعة الدولة القسطنطينية ، سنة 1346هـ - 1928م ، ص 5 .

- 
- (51) القاضي عبد الجبار : المغني ، المغني في أبواب التوحيد العدل ، الجزء الثاني عشر " النظر والمعارف " إبراهيم مدكور -، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 17-18 / بدون.
- (52) الرازي :التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 283 .
- (53) الرازي :التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 283 .
- (54) الرازي :التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 282 .
- (55) البقرة : 12 .
- (56) الرازي : التفسير الكبير ، ص 282